

## LE MALHEUR, LE VOYAGE ET LA MORT

- SUR QUELQUES STEREOTYPES DES RECITS DE MIGRATIONS  
CHEZ LES LAGUNAIRES DE COTE D'IVOIRE

\*

MICHEL SURRE

"La durée, tissage du symbolique  
l'étendue déchirure de l'imaginaire,  
s'opposent comme norme et trans-  
gression, comme nécessité et liberté.  
La destinée humaine et l'histoire  
se déroulent dans la durée, mais  
le support de leur moment spéculatif  
est l'étendue".

M. IZARD

L'analyse des assignations symboliques de l'espace semble pouvoir particulièrement s'appliquer à des sociétés lagunaires qui font des différents milieux écologiques où elles se sont installées et instituées un usage tranché, spécifique, mais pourtant chronologiquement changeant pour chacune d'entre elles (1). Cette "typologique" généralisée qu'appelle de ses vœux J.L. AMSELLE (2) comme devant se substituer à une analyse monographique trop enfermée dans une et souvent une seule monade ethnique, peut s'appliquer ici dans la synchronie, alors que les sociétés de la lagune ont disposé d'espaces d'autant plus signifiants symboliquement que spatialement restreints ; topologique qui peut aussi s'intéresser à la diachronie ici aux récits multiples des migrations ivoiriennes venues de l'Est, dans lesquels chaque ethnie, chaque village parle de son itinéraire spatial en termes souvent légendaires ou mythiques, trop souvent pris au pied de la lettre comme source d'une "histoire orale" minutieusement et traditionnellement conservée.

De ces aventures migratoires qui sont avant tout discours récits collectifs, se repèrent quelques constantes dans les lieux d'origine et de passages, les fonctions et les rôles, les destinations l'exode ou la personnalité des héros fondateurs... Selon les formules développées par V. PROPP (3) et à sa suite par l'analyse sémiologique

contemporaine, ce sont ces sèmes et articulations du discours que nous voudrions mettre en évidence, en insistant avant tout sur leur traduction spatiale (ne s'agit-il pas avant tout du récit d'un voyage ?). Par ailleurs les correspondances entre récits d'origines diversés sont apparus comme confirmation de ces hypothèses structurales alors que ces stéréotypes ethniques sont souvent dupliqués, voire explicités dans les récits mineurs d'installation de village, ou même de lignage.

Les origines communes légitiment une démarche comparative élargie à d'autres ethnies du groupe akan, alors que la suite de l'analyse concernera les groupes lagunaires ébrié, alladian et particulièrement avikam\* dans la dernière partie.

## 1- ORIGINES ET TRANSGRESSIONS

L'origine de la migration, traditionnellement associée à l'Est et au mythique GHANA, est à mettre en relation avec une crise profonde dans la société d'origine. Cette division, cette stasis des communautés ghanéennes qui ne peut être résolue que par l'exode, a sans doute des causes démographiques, voire directement politiques ; explicitement elle demeure plus profondément liée, dans ses circonstances immédiates à une transgression fondamentale de l'ordre social et/ou surnaturel.

---

\* Nous nous appuyerons principalement sur des récits AVIKAM (occasionnellement ébrié), recueillis de décembre 1985 à avril 1986, ainsi que sur les sources publiées concernant les sociétés ébrié et alladian. Pour chaque ethnie, les "mythes dominants", relatant l'origine ghanéenne commune et le voyage d'exode ont été privilégiés dans l'analyse les récits secondaires, affirmant une origine occidentale (tels les AGOURI alladian) concernent le plus souvent des groupes plus restreints et sont interprétés comme un détour de/du sens de la migration principale ; en effet, leur sens n'est souvent que dérivation ou variation du récit idéologiquement dominant, même si les groupes concernés ont pu effectivement procéder d'une origine différente.

Le lieu originel est celui de l'autochtonie première, parfois d'origine divine, en tous les cas celui de l'unité perdue. Les AVIKAM disent venir d'ASSANDRE, là où "vivaient toutes les créatures de Dieu, ASSANDRE où "Dieu a descendu tous les noirs" . Ce monde d'origine est dit sur le mode d'un récit de création ; c'est le temps de l'unanimité, de la fusion encore indistincte, du rassemblement des peuples qui se revendiquent aujourd'hui comme AKAN. En cela cette "Maison du Père", à jamais perdue, peut-être interprétée comme le symbole d'un monde villageois et lignager d'avant la crise ; mais c'est aussi le point spatial de référence qui permet de décliner les alliances de peuple comme autant de souvenirs proprement généalogiques :

"il n' y avait qu'un seul peuple, comptant les BAOULE, les ALLADIAN, les ATTIE, les ADIOUKROU, les ABE, et aussi les AVIKAM", affirme le chef de village des LIKPI LASSIE (4).

Parmi ces peuples rassemblés, la guerre survient comme manifestation de la discorde, des désententes et des offenses qui ouvrent la voie au malheur, à la migration et à l'exode. La division poursuit les lagunaires dans différents moments de la migration, et par là ressemble fort à une malédiction.

Un premier récit avikam signifie une transgression des "lois naturelles", sinon biologiques, par la mise à mort d'un petit fils par son grand père maternel :

Récit 1 - " Dans cette région d'ASSANDRE, en un après-midi, toute la population se livrait aux jeux traditionnels, organisés par classes d'âge. Une discussion éclata dans le groupe d'âge de l'enfant de la fille d'un de leurs chefs nommé BOTI NANGBI. Cette discussion avait pour but de savoir où germait la noix du rônier. Ne sachant pas qui détenait la vérité, les jeunes se rendirent chez BOTI NANGBI. C'est là que, devant toute la communauté, il donna son point de vue, que son fils contesta publiquement. Ce tort public fut considéré par le chef comme étant une diffamation, ce qui le poussa à ordonner la mise à mort de l'enfant, après qu'on eût vérifié que le chef avait effectivement raison (...) (5)

Quoique légale, cette décision fut jugée par la communauté comme une atteinte à son honneur, par sa mère comme une souillure insupportable. Dans cette version, le grand-père paternel reprend à son compte l'offense et force son homologue maternel à l'exode, suivi d'une partie de la communauté désormais divisée. Ainsi des mesures traditionnelles peuvent paraître tout à coup illégitimes, et provoquer des clivages politiques,<sup>et</sup> même ethniques, transcendant les règles de la cité, celles de la filiation ou de l'alliance, ou les oppositions de classes d'âge.

Une version, se rattachant à ce que l'on pourrait appeler le cycle de la princesse TANADJO, se réfère à un inceste royal, sur le modèle tante/neveu ; le contexte est ici explicitement celui d'une société à Etat, mais dans ce royaume akan, la mère de la victime prend conscience d'une même morale, à travers la même parabole animalière\*.

Récit 2 - "C'est une femme qui a envoyé la guerre ; cette femme, épouse de l'oncle, s'immisça entre lui et son neveu ; elle voulait en fait que son neveu ait des relations avec elle, et pour cela essaya tous les moyens possibles.

Alors que son neveu se refusait et résistait à ses propositions, voilà le moyen odieux qu'elle a employé : alors qu'elle ne savait que faire, un jour elle vit son neveu allant uriner ; alors, sans être vue, elle prit de cette urine et en mit sur son sexe.

Puis elle dit à son mari :

- "Voilà, ton neveu a eu des relations avec moi !" Après cette dénonciation, le mari appella son neveu qui nia absolument, disant n'avoir jamais eu l'idée d'agir ainsi. Mais la femme persista :

---

\* enclavée dans le récit 1, à la suite de l'extrait cité supra.

- "Oui, dit-elle, ce que j'ai dit est la vérité..."

Alors cette affaire a été discutée, discutée, jusqu'à ce que le jeune homme dise :

- "On va vérifier cela ! Si c'est vrai, que je meure à l'instant !"

A l'instant, le jeune homme mourut, car il ne savait pas toute l'histoire... On lui fit des funérailles bien sûr, mais cette fin subite toucha profondément le coeur de la mère de cet enfant.

Un jour, alors que cette mère était assise près de chez elle, perdue dans sa tristesse et ses souvenirs, elle vit dans son jardin un régime de bananes plantains picoré par des oiseaux-gendarmes ; puis ces oiseaux allaient vers leurs petits, et leur donnaient d'abord de cette nourriture, directement dans le bec, avant de se rassasier eux-mêmes.

Quand la mère vit celle, elle pensa :

- "Voyez, pour ces oiseaux eux-mêmes, combien leurs petits leur coûtent cher.... Et pourquoi nous, humains, n'y accordons pas le même soin ? "

Et l'histoire de son enfant lui revint à la mémoire... Alors elle prit un tubercule d'igname, très grand à cette époque ; elle le creusa minutieusement, le remplit d'or, puis le referma. Elle alla remettre ensuite l'igname au souverain et le lui offrit pour manger. Le Roi le prit et le garda, puis un jour demanda à son épouse de le lui préparer. Quand celle-ci voulut couper l'igname, elle découvrit l'or. Le Roi vint et constata ce fait, alors il fit appeler et interroger la mère de l'enfant, celle-ci expliqua :

-"Voilà que mon frère a tué mon enfant sans cause..."

Elle est venue demander réparation, c'est là que le Roi prit la décision de venger cet enfant et c'est ce qui amena la guerre" (6).

A travers l'opposition des deux femmes, qui pour des causes différentes transgressent l'ordre quotidien, transparait le dilemme issu de l'inceste, divisant la communauté lignagère tout entière, sorte de réaction en chaîne à partir de "l'atome de parenté" frère/sœur; de leur antagonisme naissent deux fractions proprement politiques, et l'opinion prédomine dès lors qu'on admet que la justesse d'une sanction sociale, voire divine, peut être remise en cause par la dénégation de la mère.

D'autres récits avikam disent d'autres modèles possible de transgression : selon L.A. AHKPA (7), TANADJO, la soeur du Roi, aurait eu des "relations indignes" avec un vassal ; c'est le fils de cette union que le Roi fit mettre à mort, et TANAJO, reniant son souverain, sa famille et son peuple, alla chercher du secours auprès de l'ethnie vassale, "amenant ainsi la guerre". En inversant la formule utilisée par E. TERRAY (8) pour le royaume abron du GYAMAN, c'est de cette "déchirure" lignagère que se décompose l'Etat, par la fuite d'une faction hors de son espace et de l'influence de ses lois.

L'autorité patriarcale , quoique contestée, est toujours opposée dans les récits d'origine à une tendance matrilineaire plus ou moins clairement affirmée, peut-être simplement reconstruite. Lors de l'essaimage en villages le long du littoral, les lagunaires ont connu des causes similaires de clivage, provoquant à une échelle différente conflits armés et exodes. M. AUGÉ (9) observe que pour les traditions de fondations alladian, "on doit bien remarquer que la série des villages centraux du littoral s'est apparemment constituée par une succession de ruptures entre pères et fils", et, par leur fréquence, ces conflits prédominent dans les scissions villageoises.

A ces causes assignables au domaine du politique ou de la parenté, peuvent s'ajouter le poids décisif d'évènements fortuits. Ainsi, encore récemment (fin 19<sup>e</sup> siècle) le village d'AHUA fut fondé à partir de Jacquville à la suite d'une accusation d'empoisonnement, après une des fameuses "interrogation de cadavre" alladian . Les partisans de "l'accusée"

et la parente du mort accusateur s'affrontèrent en une parodie de combat, en fait résolu par l'exode de la faction mise en cause ; même au "totalitarisme villageois", l'exode reste une solution possible...

La fuite d'ABREBY, village de rassemblement, se fait à la suite d'un simulacre de funérailles qui introduit la mort au sein de la communauté (cf. infra pour une analyse détaillée de ce thème) ; ce topos de la "mort provoquée" hors les règles naturelles se retrouve dans l'ensemble du processus migratoire, et revient comme un leitmotiv des récits d'origine. Un autre village alladian, DJACE, fut fondé à une période de conflits entre l'actuel Jacquville et les AIZI DE TIAGBA ; les premiers perdirent un guerrier alladian lors d'une attaque de TIAGBA, malgré l'accord de paix, le neveu du mort décida de le venger, tua un homme de TIAGBA et rapporta sa tête ; on le chassa cependant du village : exilé il fonda un campement, "coupa un bâton et le planta près de la piste, pour que ses parents puissent le retrouver" (DJACIE < DJAVA CIE, le bâton de DJAVA)(10).

Certains récits de fondation ébrié sont aussi très caractéristiques du thème de la transgression ; rappelons ici que la séparation se produit par blocs, la tripartition traditionnelle des villages ébrié en quartiers préfigurant souvent la scission ultérieure. Ainsi l'ancien village d'ANONO fut abandonné par les habitants du quartier "ATO" (haut) et "ADJAME" (milieu) après les provocations des jeunes du quartier "ATE" (bas) :

"En période d'harmattan, les matins sont frais, et les garçons d'Anono avaient coutume d'allumer des feux de branchages dans l'artère principale pour se chauffer. La légende raconte qu'à l'époque le quartier ate était le seul endroit du village où les femmes allaient puiser l'eau. Mais chaque fois qu'elles s'y rendaient, les

---

\* par la suite le "meurtrier" réintégra le village, ne laissant au territoire que son nom ; ce qu'on appelle justement lieu-dit devint plus tôt campement de fabrication de sel, puis village. L'évènement s'inscrit immédiatement dans l'espace, signe et promesse d'humanisation.

garçons installés autour du feu de bois les pourchassaient et essayaient de mettre le feu à la partie du cache-sexe qui tombe sur les fesses. Les femmes se défendaient tant bien que mal, et de violentes protestations des Djemia et des Atoni ne faisaient que redonner du courage aux jeunes. Finalement, pour éviter des conflits sanglants entre habitants d'un même village les deux quartiers victimes décidèrent, d'un commun accord, de quitter ANONO. (11)

Ces transgressions liées à la sexualité ordinaire (mais aussi à l'honneur de chaque groupe local.) peuvent sembler anecdotiques ou mineures, tout comme les querelles issues traditionnellement des fêtes et banquets ébrié (partage inégal du poisson, cf. infra), ou celles issus de tentatives malheureuses et de projets maudits par les dieux, telle l'hybris de la tribu BOBO voulant combattre les "guerriers du ciel"\*. Elles n'en ont pas moins pour sanction l'exil et le départ d'un territoire auquel s'est attaché le malheur, et que le groupe doit fuir.

Niangoran-BOUAH rappelle qu'en justice ordinaire, en cas d'homicide involontaire, les coutumes ébrié exigeaient l'expatriation du meurtrier. Dans un récit recueilli à NIANGON-LOKOA la mère d'un enfant assassiné obtient explicitement des génies et des ancêtres l'exil de tout le groupe :

Récit 3 : "La tribu (goto) de NIANGON habitait autrefois GBEGIANTO, du nom du génie du lieu. Les hommes étaient très nombreux et ne se connaissaient pas tous entre eux, c'est pourquoi des gardes étaient postés aux portes et demandèrent aux arrivants s'ils étaient bien

---

\* représentés ainsi d'après le son du tonnerre à partir d'une sorte d'immense tour babelienne, de bois et lianes liés.



originaires du village ; pour le savoir, on leur donnait une machette, et ils devaient taper avec celle-ci sur une pierre. C'était le signal convenu ; si on ne le connaissait pas, on était tué.

Or une femme de la "tribu" était partie ailleurs dans le village de BAGO ; un jour elle décida de revenir avec son fils, alors adolescent.

Tout en prenant un chemin différent pour entrer dans le village, ce fils, ABONON, se présenta au village de GBEGIANTO sans connaître le mot de passe : c'est ainsi que les gardes l'ont tué (...)" (12)

La mère d'ABONON appella alors la mort sur le village où elle était née (selon des modalités que nous rappellerons ultérieurement), et les survivants abandonnèrent GBE GIANTO. Ces récits sont aussi autant de paraboles sur les dangers des transgressions féminines, de leurs passions, désordres ou impulsions, toujours prêtes à perturber l'ordre politique de la cité régie par les hommes, jusque là présentée comme unanime.

Si l'excès d'hommes est peut être la cause profonde du mouvement, c'est aussi qu'il favorise la différenciation sociale, les dominations ethniques. Dans ces clivages, les femmes paraissent jouer leur propre jeu, comme force négative de l'ordre antérieur, prêtes à l'exode plus qu'à la soumission ou la résignation à l'injustice, gardiennes d'autres lois et d'autres destins à venir. Elles ont partie liée à la crise originelle, à cette division qui vient par elles : peut être peut-on dire au-delà qu'elles ont aussi une relation ambiguë avec la mort et la guerre, qu'elles "envoient" à la société des hommes.

Le thème de la "mort provoquée" et injuste rappelle que cette dette collective ne peut se résoudre que par l'abandon du territoire de ce malheur originel ; la transgression poursuit les groupes après la chute, divisés par scissions successives, reproduisant à l'infini des villages les mêmes fautes premières.

## 2- ERRANCES

Dans l'exode, la dissimilation ordinaire des communautés, essaïmant sur un espace restreint, fournit un modèle contemporain pour la reconstruction régressive des itinéraires migratoires, conçus comme une succession de villages disparus, à l'instar des conceptions bété analysées par J.P. DOZON (13).

Alors l'origine commune de l'exode peut ne plus être référée à l'espace symbolique d'origine (autochtonie), à une structure politique précise (Etats akan), mais seulement au lieu éphémère où le peuple a été pour la première rassemblée, dans un oubli significatif de toute antériorité. Ce premier village sur la route de la migration représente la communauté nouvelle conçue comme forme politique déterritorialisée : pour eux aussi, "la cité est là où sont rassemblés les hommes" (THUCYDIDE).

L'affirmation contemporaine d'appartenance à un ensemble commun se précise dans la revendication d'un village-ancêtre, soit étape de la migration, soit village-souche dont auraient essaïmé les villages actuels (là encore les deux formes de ce motif peuvent se combiner à des échelles et des époques successives).

"D'où sont venus les NDENYE ? Tous se réclament, unanimement, à quelque sous-ethnie qu'ils appartiennent, d'ANYANYA. ANYANYA était un "immense village" qui se trouvait "au GHANA" dit-on sans précision, et où les ancêtres NDENYE vivaient "avec les BAOULE, AKYE, SANWI, MOROFNE. Ils étaient tous réunis". (...) Plusieurs témoins affirment avoir vu l'emplacement d'ANYANYA qui est un KUROFNA (village abandonné) où nul n'a le droit de "défricher" (C.H. PERROT - 14).

D'après NIANGORAN-BOUAH (15), les cinquante villages ébrié "se rappellent seulement que là-bas (au nord-est, près du pays ashanti), tous habitaient un seul village". En fait les lagunaires paraissent beaucoup plus affirmatifs pour les premiers villages-étapes, particulièrement lorsque ces lieux marquent un temps de rassemblement juste antérieur dans le récit à une scission en deux groupes, voire deux ethnies.

Le discours associe souvent à un toponyme le signe particulier d'une activité humaine qui a marqué l'espace comme il a laissé trace dans les mémoires; Ainsi pour les AVIKAM, EBILIBY (ABREBY en pays alladian) est un des premiers sites-étapes (ou le premier selon certaines versions tronquées) ; là, "le peuple s'est reposé ; plus tard s'est accomplie une grande cérémonie, où tous ont dansé, tout un jour et une nuit : on en voit encore la trace, d'un cercle marqué dans le sable". Ce signe d'une activité passagère devient symbole et se multiplie comme signifiant d'une volonté de s'inscrire, de marquer cette terre de sable et d'eau d'une empreinte historique. A AFFOUAWA (littéralement "sous le vaste abri"), on a construit un vaste apatam, dans ce lieu marécageux entouré d'eau, entre mer et forêt ; c'est là qu'ils ont dormi, les six clans avikam ; on y voit encore, près de TOUKOUSOU, les coquillages des repas et la marque des danses" (16).

Comme dans la revendication d'une ascendance lignagère ou tribale reconstruite, le nom du village-ancêtre est iminemment politique, "emblème onomastique" pour Jacques BERQUE ( ) symbolisant l'appartenance commune. Les deux processus peuvent converger, tel ce récit d'origine situant à ANYANYA non seulement les ethnies akan sous la royauté d'ANO ASEMA. Mais aussi la reine ABLA POKU et commenté ainsi par C.H. PERROT (ibid.) :

"Le fait de placer ABLA POKU aux côtés d'ANO ASEMA (...) et d'associer la principale migration baoulé à la migration ANYJ (...) ne traduit-il pas un sentiment qu'on pourrait qualifier de "panakan", qui conduit à relier entre eux, coûte que coûte, les fragments communs de l'épopée akan pour en faire un ensemble cohérent ?

L'analogie entre le héros fondateur et le village originaire peut aller bien plus loin et redevenir mythique, comme dans ce récit DENKYIRA, sur ANO ASEMA, roi d'EBEROSA (royaume Denkyira) :

"Les ANYI sont tous venus d'EBOROSA (...) A. EBOROSA, Dieu avait un champ de cultures vivrières; je connais le carrefour, puisque c'était le lieu de nos pères. On ne s'y rend pas en vain ; il y a là une grande plantation avec de la banane et du taro (...) et on l'appelle (cet endroit) ANO ASEMA". (C.H. PERROT ibid).

Le lieu d'origine, village-mort, dont l'espace est interdit comme une sépulture, est aussi lié à la fécondité, celle des hommes, de la faune et de la flore et assure par son osmose avec le monde des morts, la prospérité et la multiplication des villages qu'il a engendrées.

Ainsi la mémoire collective s'accroché-t-elle à des inscriptions plus spatiales que temporelles, qui représentent la migration dans un archipel de communautés rassemblées ; exceptionnellement, des groupes comme les LOBI intègrent ces lieux à leur système religieux, un "pèlerinage" inverse de cet itinéraire retraçant littéralement l'histoire des scissions successives de leurs matriclans (17). Ailleurs ces villages disparus sont frappés d'interdits, assimilés à un lieu sacré ; plus généralement ce village-étape est considéré analogiquement comme l'ancêtre disparu des communautés contemporaines.

En un sens, la migration est parfois représentée dans la tradition orale comme le passage d'un village à un autre, sous la forme d'une segmentation d'un village d'origine, assimilé à l'ethnie ou à l'aire culturelle. La "*question des origines*" se résout alors par des descriptions de trajets de sites en sites, "*zones de rassemblements*", étapes et parfois pôles économiques.

Ces villages-étapes sont souvent aujourd'hui des sites désertés, vivant dans la mémoire collective comme inscriptions premières d'une histoire commune. Et ce temps où l'ethnie est village, communauté rassemblée, fonctionne comme dans une "logique résidentielle", qui sépare deux moments, celui d'une migration obscure et mythique, posée négativement, et celui de l'inscription nouvelle du groupe sur un territoire (18).

Le rassemblement en un seul village peut être un véritable synoecisme, parfois autoritaire, parfois fortuit, où se noue et se représente l'unité d'un peuple.

Ainsi lors de la migration AGNI, l'épisode central des récits est l'arrivée à KONVI ANDE, où des liens nouveaux se créent entre les différents groupes "sous-ethniques" des NDENYE et des fugitifs recueillis. "KONVI ANDE est dépeint comme un immense village, entouré d'un fossé circulaire" (PERROT- 19). E. TERRAY, pour les ABRON, voit dans cette concentration et la transformation du groupe des migrants le début de rapports extérieurs aux relations lignagères, long processus vers l'Etat GYAMAN. Déjà lors de l'établissement dans le lieu de SUNTRESO :

"Le DOMAAHENE s'irrite de voir ses proches et ses dépendants éparpillés dans une multitude de petits campements et décide de les rassembler tous dans une grande ville" (20).

L'errance se vit sur le mode de la répétition : sans cesse la malédiction des origines recommence, sous la forme d'une guerre incessante, divisant à l'infini la communauté dispersant les villages et provoquant l'essaimage des groupes qui se disent cependant encore d'origine commune, ou venus là pour des causes similaires.

"Le groupe dit encore prendre la fuite. "la guerre" le poursuivait. Quelle guerre ? Les informateurs n'en savent généralement rien. Des confusions s'opèrent (...)", rapporte M. AUGE (21) des migrations alladian. Innassignables, ces conflits rappellent le recommencement de la stasis et non tel ou tel épisode historique précis ; si ceux-ci ont existé, ils exemplifient, illustrent et légitiment en retour le mythe migratoire.

L'activité guerrière, les scissions et les conflits semblent être une spécialité ébrié, parmi les peuples lagunaires, ainsi qu'en témoigne G. NIANGORAN-BOUAH (22).

"D'un tempérament particulièrement colérique, le peuple ébrié sut prendre argument des incidents minimes pour se battre et pour se diviser. On a même l'impression que la guerre était leur principale occupation : toute leur organisation politique témoigne de cette orientation (...)"

L'impossibilité d'une paix civile parmi les errants s'illustre ici dans le récit très stéréotypé du partage (inégal) du poisson. Lors de la deuxième étape du goto NONKWA, sur le site d'ANONKWA, le chef de village ATCHEPO AMADAN demanda aux hommes de l'aider à cultiver son champ d'igname. Lors de la pause, lorsqu'il fallut partager la nourriture en sept groupes (sans doute mando, clans ébrié- ou simple réflexe idéologique des récits akan ?), certains se déclarèrent ulcérés d'avoir la queue du poisson asrawa, attribution jugée injurieuse ; les offensés décidèrent d'abandonner ANONKWA pour l'Ouest, ANONKWAGON et ABYATE.

Toujours chez les ébrié, les BOBO rapportent le même incident, alors qu'ils se dispersaient après l'étape de ABINFOGU ; lors du partage public du même poisson, ceux qui en reçurent l'extrémité se sentirent humiliés, insultés, et se séparent de l'ensemble des migrants. Une femme bobo sectionne toujours aujourd'hui la queue des asrawa, avant de les offrir aux convives, pour éviter maintenant encore, le déclenchement de tels conflits. Ce motif du mythe migratoire est propre à bien des groupes ébrié, et se retrouve aussi dans les goto de BIDJA, YOPUGON, SONGON, ABADJE, NONKWA et NONKWAGON.

Pourtant la migration n'est pas que répétition même conflictuelle dans l'errance et la fuite. Le passage d'un fleuve marque en effet, dans bien des traditions akan, un renouvellement profond du système social, assigné en première approche à l'adaptation du système matrilineaire. D'un autre style et d'un autre ordre, plus mythique qu'évènementiel, ce motif se situe parmi les incidents majeurs de l'exode, mais y semble quelque peu juxtaposé au surimposé.

C'est en effet en plein récit de guerre que s'insère d'ordinaire le motif du passage/sacrifice, personnalisé ailleurs sous les traits romanesques de la reine ABRA POKOU, et dont nous donnons une des versions avikam.

Récit 4 : "Dans la migration, le plus ancien parmi le peuple s'appellait AKODJO NYAPE. Lorsque les migrants se sont arrêtés auprès d'un fleuve, ils ne trouvèrent aucune route pour passer. Ils restaient , alors que les gens de guerre les poursuivaient.

Or parmi eux se trouvaient des clairvoyants (ekakonji) ; on leur a demandé alors le moyen de passer; Ceux-ci ont employé leurs pouvoirs lors d'une très grande cérémonie : ils révélèrent que l'eau demandait un sacrifice humain.

Le Vieux avait une femme qui portait son bébé avec elle ; mais quand il lui demanda l'enfant pour le sacrifice, la mère refusa : elle ne peut pas donner son fils disait-elle, le perdre ainsi. Le Vieux était bien embarrassé ; il s'est alors tourné vers sa soeur :

- "Voilà dans quelle situation nous nous trouvons," lui expliqua-t-il.

Et voilà la réponse de sa soeur :

- "je suis dans ta main et aussi l'enfant que je porte : Que tu prenne l'enfant et que le monde ait la vie..."



Alors le vieux prit l'enfant et le remit aux devins qui le sacrifièrent ; et ceux-ci jetèrent l'enfant : il plongea dans l'eau, surnagea un instant puis se noya définitivement dans les profondeurs.

Et l'eau s'est divisée en deux et les hommes ont passé le fleuve.

Alors le vieux a demandé que tous s'arrêtent sur cette rive, et c'est là qu'il lui a donné ce commandement :

- " A partir d'aujourd'hui, quand une femme épouse un homme, leur enfant n'est pas capable de sauver le père. C'est l'enfant d'une soeur qui a pu sauver ce peuple. C'est pourquoi, si quelqu'un meurt, l'héritage reviendra au neveu".

Voilà pourquoi agni, ébrié, apolloniens, baoulé, alladian, avikam, donnent l'héritage au neveu. C'est institué jusqu'à la fin du monde". (23)

Notons rapidement qu'en ce qui concerne les substitutions spatiales, le fleuve, espace de transition (de transgression ?) peut être ailleurs la COMOË, ici en général le BANDAMA, pour les AVIKAM. Les récits de ce "passé plus lointain, quasi mythique," qui "se rapportant au temps d'un exode indéterminé (PERROT-24-), et non à un évènement historique précis, peuvent évoquer chez les AGNI NDENYE et les ASHÛA le fleuve PRA du Ghana, le BIA, la TANOË ou bien sûr la COMOË déjà citée. Il s'agit plus de substitution paradigmatique \* que de "contamination", ou de diffusion : l'acte sacrificiel, fondateur, reste efficace dans le cours du récit.

---

\* De même, pour ce passage, d'autres versions avikam de la rencontre avec le "génie des eaux" racontent une traversée à pied sec, ou encore un curieux "pont d'hippopotames et de caïmans alignés à la surface de l'eau" (version du village de ZAGBALEBE. D. GRATO.)

Certes, comme le remarque M. AUGÉ (25), l'épisode signale le passage immédiat du récit au temps historique, à la description ultérieure, plus réaliste, des péripéties de l'exode. Néanmoins, comme nous le verrons pour les AVIKAM, c'est plutôt une alternance d'épisodes centrés autour des héros fondateurs succédant à d'autres concernant tout le groupe que révèle l'enchaînement des séquences migratoires. Le Vieux AKODJO NYAPE tient en ce sens une place intermédiaire entre l'héroïne rebelle des débuts de l'exode et le héros explorateur allant à la rencontre du génie du CAVALLY pour revenir fonder les villages avikam (cf. infra).

VERDEAUX (26) signale bien l'importance de ce "choix historique succédant à l'option inverse" en matière de succession (et non directement de filiation). Les Etats d'origine, matrilineaires de fait, sont représentées comme des sociétés où des princesses comme TANADJO, ou en général des femmes, épouses ou soeurs, ont une influence déterminante sur leur descendance ; ceci bien que le pouvoir politique, avant et après la migration, soit aux mains des anciens. En tous cas les femmes initient et énoncent les choix à venir. La soeur apparaît plus proche du chef politique que son épouse, comme peut-être si ce lien était plus sûr, scellé par le sang commun, que celui de l'alliance : "le fils n'est pas capable de sauver l'homme", fait-on ainsi dire au vieux chef avikam.

La réponse de la soeur éclaire le sens de la règle : ce marché de vie et de mort avec le génie de l'eau, "pour que le monde ait la vie" est irrévocable parce que scellé dans le sacrifice d'un enfant. Comme pour les AÏZI, il n'est pas question du mari de la soeur : si celle-ci est "dans la main" du vieux, avec l'enfant qu'elle porte, c'est dire que le lien qui les unit est plus fort que l'alliance (faut-il parler d'une symbolique quasi-incestueuse ?), mais qu'il est aussi lien de subordination.

Ce qui importe ici, c'est que cet autre évènement soit fondateur d'une dette de sang librement acceptée, et non plus subie comme lors de la transgression première ; première alliance aussi avec une puissance surnaturelle représentant le monde de l'autochtonie, nouvelle alliance permettant le choix d'une règle instituante.

Le refus de la Loi des ancêtres, le système patrilineaire dans ces récits, se traduit par un meurtre collectif ; comme dans nombre de cérémonies d'alliance dans la même aire culturelle, il s'agit d'une transgression collective, véritable pacte de sang fondant l'éternité de la loi voulue et désormais instituée.

### 3. DESTINATIONS

La mort partout accompagne l'exode, dans les conflits entre migrants et autochtones, dans les scissions successives. dans ce passage symbolique qui reste avant tout récit de sacrifice. Bien plus, la mort semble à certains égards liée à la destination même du voyage ; ne va-t-on pas vers le couchant. la terre des morts ? Et pourtant. après une période de trêve, après l'épreuve décisive voilà que s'estompe dans le le temps cette omniprésence de la mort ; alors seulement une nouvelle organisation du territoire conquis paraît possible.

Longtemps, le peuple migrant a pu croire avoir laissé la mort sur la terre des ancêtres ; en ce sens, si l'on connaissait lors du voyage des décès accidentels, la mort "naturelle" (et non plus "sociale" et "guerrière") n'avait pas encore elle-même selon de nombreux récits, "trouvé le chemin" des exilés et de l'exode. Les aladian, rassemblés à ABREBY. inventèrent à la

manière d'apprentis-sorciers (première "diablerie"...), une curieuse expérience métonymique; déçus de voir les naissances trop nombreuses et les décès inexistants dans ce village-monde. Voulant peut-être contrôler la mort, les migrants tuèrent un margouillat mâle à tête rouge (dit "margouillat tête de mort"), et célébrèrent ses funérailles pendant les huit jours que prescrit la coutume. Au dernier jour, plus de quarante personnes moururent, et les alladians désertèrent ce site, auquel s'attachait désormais la mort (27).

Chez les Ebrié le récit recueilli à NIANGON-LOKOA évoquant la malédiction d'une mère, après la mort de son fils, sur le village aujourd'hui disparu de GBEGIANTO, se termine ainsi ;

Récit 5 "C'est la mort qui a envoyé les hommes de GBEGIANTO vers le Sud (...). Cette femme est repartie, en envoyant la mort au village : en un jour cent personnes meurent ; en deux jours, deux cents... Pour cela, les gens sont partis" ( ).

D'autres versions sont plus explicites :

"La mère arriva auprès de son enfant et vit qu'on l'avait tué ; alors elle se mit à maudire les villageois.

"Même si vous êtes beaucoup, vous allez tous périr !

Alors ils l'ont huée...La mère revint à BAGI, le village où elle s'était mariée, pour prendre un fétiche représentant le génie "Nâ", c'est à dire un régime de graine de palme, qu'elle a ramené à NIANGON.

Les villageois l'ont encore insultée... Cependant la graine, déposée en terre, commençait à pourrir... Lorsque les premiers grains tombèrent, deux à trois personnes moururent, puis dix grains, et encore plus de morts...

Lorsque les hommes virent cela, ils préférèrent quitter ce lieu pour aller près de la lagune ; beaucoup se décidèrent, car après cette malédiction, chacun allait de son côté...."(28).

Les acteurs, par leur transgression de l'ordre surnaturel ou social, semblent encore les agents de leur propre malheur : la mort retrouve toujours ce peuple qui avait cru laisser ses fautes au pays des ancêtres.

Le voyage exploratoire peut souvent être décomposé en plusieurs séquences aux fonctions bien précises ; par définition aventuré loin du monde clos et connu, le héros-découvreur rencontre à chaque pas l'extraordinaire d'un monde encore disponible mais dans lequel il doit obligatoirement pactiser avec les puissances autochtones, surnaturelles ou humaines, avant que de commencer un voyage à rebours pour faire part de cette terre à son peuple d'origine. Les récits ébrié ou avikam mettent particulièrement l'accent sur la fonction du "chasseur-découvreur" dans de telles reconnaissances, parfois fortuites, parfois provoquées par les guerres ou scissions villageoises déjà évoquées.

Le goto YOPOUGON s'installe sur le domaine du chasseur AYOPU, appartenant au goto BIDIA à partir duquel le groupe avait scissionné. ANAGBA, héros du village d'ABEGBU (goto des SONGON) découvrit la lagune après avoir erré en forêt/à la recherche de gibier. Il convainquit difficilement de la véracité de son récit de découverte en présentant des poissons capturés à la main, signe tangible de l'abondance ; c'est là que le quartier ate (bas) vint le rejoindre après le meurtre commis par l'un d'entre eux. Même scénario pour la fondation de GODOUME, à partir du village d'ADIOPO : biches et singes, intercesseurs et adjuvants, mènent le chasseur AGOLE à la lagune ; bientôt un campement de pêche devient village, rejoint le reste du goto lorsqu'il fallut lutter contre les alladian proches. Bien des récits corroborent la double transformation du chasseur en forêt en pêcheur lagunaire, du campement aventuré en village structuré. AGBOGODOUME encore est fondé près de la lagune, alors que des hommes en quête de site d'établissement chassaient un chimpanzé ; celui-ci s'agrippant à la plus haute branche d'un grand arbre de l'actuelle forêt du BANCO, un chasseur découvrit du haut de cet observatoire... la lagune ébrié (30).

GBADJA AKOUTCHI, véritable héros civilisateur avikam est avant tout un pêcheur hardi, aventuré en haute mer, puis emporté au loin par une tempête imprévue en pleine saison sèche\*; arrivé jusqu'à l'embouchure du CAVALLY, il s'enfonça dans la forêt intérieure en quête de gibier, avant de rencontrer le génie ZRI GNABA. Plus tard, au retour, le découvreur aborde une côte recouverte d'une forêt profonde, où un sentier inattendu le mène vers la lagune : ce fut plus tard le site-étape d'AFWAWA.

Dans la fondation du village avikam de GROGUIDA, alors que le groupe était installé à l'intérieur des terres, le découvreur traverse à pied la lagune :

Récit 6 "Il passa là où la lagune se rétrécissait, sur un tronc d'arbre ; il s'attacha alors les habits sur la tête, puis avança à l'aide d'une perche de bois et traversa, Rhabillé, il commença à tailler une piste qui déboucha sur la mer. C'est là qu'habitait le grand génie SÂPOM ; c'est là qu'il découvrit les traces d'un buffle, qu'il les suivit jusqu'au bat et qu'il tua l'animal (...). Puis il retraversa la lagune vers son premier campement ; quand il arriva, il présenta la nouvelle à tous ses frères et aux femmes : là d'où il vient a tué un buffle et quand ils viendront le dépécer, ils resteront là, car la place est bonne.

---

\* accompagné très significativement, selon les variantes de deux cadets ou de deux esclaves.

Qu'ils s'apprêtent dès qu'ils entendront le chant de l'oiseau BLEKOU, qui chante à l'aube" (31).

Ces récits de découverte sont en effet reproduit en abîme, depuis l'ethnie avikam au village, jusqu'au lignage (cf infra la fondation de KOKOU par le lignage BEUGRE). L'en-châssement (32) des récits et leur répétition renforce d'ailleurs leurs similitudes, accordées toutefois au niveau social décrit.

Le voyage s'accomplit selon un parcours solaire, d'Est en Ouest ; naturelle, le point-limite constitue un pôle négatif, mortel, nocturne. Ce lieu de passage devient dès lors un lieu d'inversion, surnaturel et sacré. La terre des morts est celle aussi des génies et des dieux, pour autant qu'on puisse les distinguer : le passeurs des âmes avikam, LAVE KE, est un nautonnier divin qui transporte les morts sur une lagune imaginaire, vers l'Ouest\*.

Pour celui qui est parti vers l'Ouest et n'est pas revenu, le village d'origine a déjà célébré ses funérailles ; revenant vers les siens, il est lui-même signe miraculeux de la nouvelle qu'il porte, de la rencontre avec le génie autochtone et du don d'une nouvelle terre. Toujours chez les avikam, ce motif de l'enterrement prématuré revient en leitmotiv de mythes ou récits de fondation, malgré des échelles spatiales différentes. C'est le cas du héros fondateurs de l'ethnie, GBADJA AKOUTCHI (cf supra), dans la version "littéraire" qu'on donne, après enquête, un intellectuel avikam (33).

"Gbadja Akoutchi n'était même pas en vue ; on n'espérait pas le trouver vivant. Le soir, à la tombée de la nuit, le feu fut mis à des hauts tas de paille élevés sur le rivage ; le monde veilla jusqu'au jour.

---

\* non sans les marquer au visage d'un coup de marteau, d'où le ton nasillard des morts qui reviennent vers l'Est des villages réels....

Cette attente fut vaine ! Sur mer, sur plage des recherches effectuées durant des jours se soldèrent par un résultat non moins négatif. Alors AKOUTCHI fut présumé à jamais perdu. Le peuple lui fit des funérailles de martyr. Du temps s'écoula, et le douloureux événement tomba dans l'oubli."

De son côté le chef du village de ZAGBALEBE précise le retour de GBADJA AKOUTCHI vers AFWAWA.

"Parce que son voyage avait duré trois mois, les avikam pensaient que l'homme était décédé. On avait accompli depuis longtemps les funérailles quand un jour une femme partie sur le littoral vit sa pirogue: à cause de la guerre, elle a couru et averti tout le monde. Ils le virent et dirent "c'est l'homme que l'on croyait mort"(34).

Le récit de fondation du petit village avikam de KOKOU rapporte que la terre fut découverte dans des circonstances similaires :

Récit 7 : "Le chef du clan des SAHUA, qui se nommait BEUGRE DEDE, avait un captif dida ; ce dernier décida de partir à la chasse. Après un jour il arriva ici à KOKOU et découvrit cette terre ; il y vécut trois jours.

Le vieux BEUGRE, ne le voyant pas revenir, accomplit alors ses funérailles ; mais le chasseur, le quatrième jour, retourna à SAHUADON (l'actuel BRAFFEDON). A son arrivée le vieux BEUGRE lui demanda les raisons de son absence. Le DIDA a répondu dans son langage : "KCUDOU KOU EBALA", "J'ai été chez les morts". C'est ce qui a donné le nom de KOKOU, le village des morts" (35).

Pendant que le village a vécu le départ du découvreur sur le mode du manque et de la mort, le héros quant à lui rencontre une puissance surnaturelle qui lui fait suivre un parcours initiatique.



A l'Ouest du pays avikam, le fleuve CAVALLY est réputé pour être le lieu du génie ZRI GNABA (tout comme COMOE ou BANDAMA peuvent avoir leurs propres puissances médiatrices). Les Krou connaissent sous ce nom un des avatars du dieu BEUGRE des ALLADIAN, EBRIE, AIZI, dont le lieu de pèlerinage\* est situé à BAYIBO, ou à PATA-DIE, près de TABOU. De fait, ce dieu, "tendancielleme<sup>n</sup>t inter-ethnique" selon M. AUGÉ, symbolise bien une certaine reconnaissance de l'autochtonie KROU par les migrants akan, qui vont par suite rechercher la bonne fortune, la paix et la prospérité.

Pour en revenir à notre héros avikam, GBADJA AKOUTCHI rencontra donc ZRI GNABA dans ce petit village de montagne, à l'intérieur des terres ; son lieu de culte d'origine. était plus précisément associé à une grotte, non loin de la demeure d'un prêtre - devin qui interprétait sa volonté au visiteur. AKOUTCHI dut selon certaines versions passer là quatre ans pour obtenir le message de retour, devenir KROU en quelque sorte. Le génie accepte le Découvreur et le renvoie à son peuple après une dernière épreuve (cf. infra).

Même sans cette attente, l'alliance symbolique avec la puissance autochtone est toujours nécessaire à l'installation villageoise. Tout en nous bornant aux génies de village, le plus souvent ceux rencontrés lors de la fondation, notons les affinités structurales des génies attachés à des espaces plus étendus (ethnie, clan) ou restreints jusqu'au lignage et à la cour : la reproduction en abîme des fonctions trouve là un thème privilégié.

L'indifférenciation des espaces, du moment où ils s'opposent à l'aire villageoise, en est aussi un trait marquant : AUGÉ note à juste titre qu'il importe peu que "leur sphère d'action soit plus précisément terrestre ou aquatique" ( ).

---

\* Cette orientation occidentale du culte est marquée par exemple chez les ALLADIAN par la situation du pèlerinage dédié à BEUGRE, toujours situé à l'Ouest des villages, cf. la cérémonie de "substitution" où, faute d'être à TABOU, les sacrificateurs avikam immolent sur le littoral une volaille à BEUGRE en se tournant vers l'Ouest, et en demandant de même une prédiction au génie.

Relevons cependant que l'espace lagunaire n'est pas homogène et que les îles sont le lieu précis attribué aux génies, en pays AVIKAM et EBRIE.

Lors de l'arrivée, le nom du génie connu ou plutôt révélé par les clairvoyants, l'alliance se traduit par des libations ou un sacrifice, par le Découvreur qui alors devient Maître des terres\*. Un véritable culte est parfois organisé, dont les prophétismes actifs de basse Côte d'Ivoire ne sont que les ultimes résurgences. C'est ainsi qu'à KOKOU, le prêtre harriste parle de MADDO, le génie villageois.

"C'était à l'Ouest du village, sous la cocoteraie, c'était là, le troisième jour de la semaine, qu'on allait l'adorer. Mon grand-père parlait et discourait, des femmes entraient en transe. Quand le génie te saisis, et qu'on te demande quel mal tu as fait, si tu veux être guéri, alors tu dis la vérité. On prend un cabri et on l'égorge et mon grand-père verse de la boisson et demande pardon au génie. On dépéçait la bête et la mangeait, et on prenait du kaolin pour s'en enduire le corps. C'est ce que mon grand-père dit à mon père" (36).

Sans rentrer dans les subtilités de la véritable "société des génies" qui peuple le littoral, signalons dès la fondation l'ambiguïté du pouvoir de ces êtres, les premiers doubles peut-être, à l'apparence mi-humaine (en tant qu'au fond ils ont bien des caractéristiques d'ancêtres mythifiés), mi-divine.

---

\* Il semble qu'en pays AVIKAM la charge se transmette soit en ligne patrilinéaire, soit au plus âgé de l'egbutu, ou à celui jugé le plus digne parmi les anciens du même lignage, après délibération des chefs de cour.

Ces génies déambulateurs se promènent aux alentours du village : à EBONOU, le génie BRIGBE apparaît ainsi

"près du marigot, dans l'eau, on voit apparaître un gros caïman qui se dissout pour se transformer en personne et se promener dans le village. Si on le croise, il fait de bruit : on entend "Djoug ! Djoug ! Tu sais alors que c'est le génie et ... tu cours !"

A AZITO le génie de la lagune ébrié, TCHATCHA a "la forme d'un africain, parfois les cheveux longs et bleus comme les fous, on dirait vraiment un être humain en train de se promener !"

Dès la fondation, le génie donne des commandements qui consistent la plupart du temps en un interdit villageois. Le pouvoir des génies villageois est attesté, mais de peu de force : ainsi rompre l'interdit ou violer le lieu du génie ne provoque pas la mort, mais une "grande fatigue". Une exception : les enfants, sur lesquels le génie a toute puissance :

A Kokou "le génie fait parfois avoir des enfants blancs, à peau claire. La saleté est leur interdit : qu'ils se salissent, et le génie vient les reprendre et les tue". TROZALO, un des génies d'EBONOU, est lui-même un "génie blanc, qui fait avoir des enfants clairs, avec des yeux qui brillent comme les chats; si ces enfants ne sont pas bien entretenus, ils repartent" (37).

---

\* Le grand génie de GRAH-DON en pays avikam interdit fort logiquement que l'on consomme ses congénères lézards sous peine de stérilité et de maladie.

TCHAOBOURE, le génie amphibie de BRAFFEDON, est "tantôt poisson, tantôt une femme blanche que l'on aperçoit souvent au bord de la lagune"; c'est un génie protecteur qui empêche les génies "sauvages" de tuer les enfants, comme celui qui, sous forme d'un disque de gazon immergé entre deux eaux, vogue de village en village sur la lagune avikam pour attirer les enfants et les noyer \* (38).

Cet Autre que nous avons vu parfois se substituer au Découvreur tel l'esclave DIDA décrivant KOKOU comme le "lieu de la mort", est une autre figure de l'autochtonie, rencontrée au terme du voyage. Les récits de migration sont souvent écartelés entre l'affirmation d'une filiation légitime sur une terre vierge et la reconnaissance implicite d'un peuplement préalable.

L'installation nécessite parfois l'extermination ou l'incorporation d'un Autre aux limites de l'animalité, tels les hommes-cabris d'un récit avikam.

Récit 8 - "A cette époque, dans le village, tout le monde élevait des cabris. Or on s'aperçut que les femmes avaient beau accoucher, les hommes récolter tant et plus, le bonheur désertait le village : les cabris prenaient tout cela pour eux.

Voilà comment on s'en aperçut: un jour que tout le village était désert et tout le monde était parti en brousse, seule une vieille femme resta au village. Et voilà qu'elle vit les cabris se transformer en hommes, et tenir un conseil, estimant que tel couple aurait tant d'enfants, et qu'on leur en prendrait tant, etc... puis ils reprirent leur apparence de cabris.

---

\* Tel William WADE, c'est le "prédicateur suprême des harristes de Braffédon qui est allé avec sa canne brûler le génie" !

Le chef de village, averti, fit passer le griot pour qu'on n'aille pas en brousse, mais de s'assembler immédiatement. A cette occasion la vieille femme conta toute l'histoire et les vieux ont décidé que chaque homme ferait semblant d'aller aux champs, mais en fait se cacherait aux alentours.

Les cabris se changèrent à nouveau en grands et forts hommes; à la fin de leur conseil, quand ils ont voulu se métamorphoser, les villageois les plus puissants ont saisi les hommes-cabris, et ceux-ci perdaient du coup le pouvoir de se changer.

On décida dès lors de ne plus élever de cabris dans le village. Quant aux hommes-cabris, ils ont vécu parmi les hommes ordinaires, ils ont eu des enfants; mais ces familles-là ne mangent jamais de cabris" (39).

Ces interdits totémiques, aujourd'hui en grande partie disparus, sont souvent revendiqués par certains clans ébrié (mando) comme expliquant l'origine de leur ascendance maternelle. Ainsi pour le doyen du village de NIANGON-LOKOA :

Récit 9 - "Dans le temps, il y avait un chasseur d'éléphant nommé MEHOU qui en tuait tellement qu'un jour il lui arriva la chose suivante; alors qu'il se trouvait entouré par un troupeau, et qu'il tua un éléphant, il vit une femelle qui mit bas d'un enfant humain de sexe féminin; l'éléphante partit, et le chasseur s'en alla de son côté avec le bébé, qu'il remit à sa mère, au village. L'enfant trouvé devint une jeune fille

devint grande, elle se maria, concevant un garçon et une fille qui à leur tour devinrent adultes.

Mais leur mère était encore à moitié éléphant : lorsqu'elle allait en brousse, elle devenait éléphant, mais de retour à sa case elle se changeait en être humain.

Or, après un jour de grande chaleur, elle pensait à tout cela, au fait qu'elle n'était ni de père, ni de mère connus, elle appella ses deux enfants et leur dit :

- je vais vous quitter, je vais aller me marier ailleurs. Puis avant de partir, elle avertit l'un et l'autre.

- En cas de grande dispute, de cérémonie entre elle, prouvez aux villageois que vous êtes descendants d'une femme-éléphant!

Quand le coq chanta, vers quatre ou cinq heures du matin, elle alla vers le marigot, se changea en éléphant. Quand les femmes vinrent chercher de l'eau, elles la trouvèrent ainsi et dirent au vieux chasseur MEHOJ :

- Toi qui tue les éléphants, en voilà encore un !

Quand il vint au marigot, il était prêt à tirer. Mais tout à coup l'éléphant fit rouler le chasseur à terre, brisa son arme, et le tua ..." (40).

Dans le village AVIKAM de Lokuiri, le lignage principal explique ainsi l'interdiction portant sur le crabe de cocotier (kébé) :

"L'arrière-arrière grand-mère qui a accouché de beaucoup d'enfants, à la fin accoucha après eux d'un crabe, puis d'une pierre. Quand une femme accouche et qu'elle allaite, un de ces crabes vient jusqu'à la case, et reste avec elle jusqu'à ce que le cordon ombilical soit tombé"(41).

Cet Autre, refoulé et conquis ; a les capacités surnaturelles que lui donne son autochtone et représente l'image inversée du migrant, voire son avatar diabolique, dans cette vie "en double" qui dans les lagunes commence peut-être à se fantasmer dans ces premiers contacts ; il arrive que la culture et le langage attribué à cet autre aille en effet loin au-delà de l'étrangeté ordinaire reconnue aux autres peuples rencontrés lors de la migration.

Dans le mythe d'origine relaté par le doyen du village ébrié d'ADIOPODOUME, l'extermination du peuple autochtone est tempéré par l'alliance et l'adoption de quelques survivants, de sorte que la langue de cet Autre disparu perdure jusqu'à devenir une langue sacrée.

En ce temps là, dit-on, tous les ébrié de ce goto vivaient dans le même village, DJEPO BREKE GON.

Récit 10 : Or, "quand les chasseurs allaient vers la brousse lointaine, certains ne revenaient plus". Un jour un homme de la communauté alla de ce côté là, dans une grande forêt, soudain il entendit des voix et vit tout à coup deux personnes soulevant un arbre épineux nommé AGHE, entrer sous terre, puis reparaitre plus tard"(...)

Le chasseur avertit le village de ce qu'il avait découvert, et on appella tous les hommes du goto de BIDJAN :

"A cette époque, il y avait des hommes puissants, des clairvoyants (goman) ; ils rassemblèrent tout leur pouvoir et envoûtèrent à distance les gens de la brousse, qui tout à coup s'endormirent (...)"

Alors les deux goto alliés passèrent à l'attaque :

"On envahit alors le village souterrain et on tua tous les gens, sauf une femme et un garçon : ceux-là on les envoya à DJEPO BREKEGON, où plus tard ils firent souche de ces deux personnes on apprit le nom du village détruit, BREGUE, et surtout la langue, dont on se sert lors de la fête des générations (42)".

L'Autre est souvent présenté chez les AVIKAM comme précurseur, voué à l'exploration des lagunes par le peuple dominant ; de statut dépendant, il devient dans les récits de fondation un intermédiaire mandaté, alliant souvent le rôle de chasseur à celui de découvreur de territoire, d'inventeur de site villageois \*. LOKUIRI signifierait ainsi "lieu de chasse" en dida ; c'est un dépendant de BLAQUE DOUKROU qui est envoyé, lors de la fondation de GROGUIDA, de l'autre côté de la lagune, sous la mer, en suivant l'itinéraire (déjà précurseur) d'un buffle jusqu'à le rattraper et le tuer ; l'esclave est conduit à rencontrer sur cette terre nouvelle le puissant génie des LIKPI LASSIE.

La dernière place est celle de l'installation définitive qui ne peut avoir lieu, chez les AVIKAM, qu'après une marche à rebours par rapport à la direction principale de l'exode ; \*\* ainsi les villages d'EBONOU à BRAFFEDON sont censés avoir été successivement peuplés d'OUEST en EST. Démarche littéralement régressive, qu'accomplit d'abord le héros culturel GBADJA AKOUTCHI sur les conseils du génie ZRI GNABA. C'est dans ces récits, par ailleurs déjà connus que l'interprétation initiatique paraît la plus légitime, récit métomymique résumant et achevant individuellement celui, général et collectif, de l'exode.

---

\* cf. supra la fondation de KOKOU P.

\*\* peut-être cependant "détour idéologique" pour déguiser une



Après une épreuve et un jeûne (quête imposée et non plus errance aveugle) à l'inverse des dépendants DIDA qui découvrent comme on l'a eu, le territoire d'une future installation d'Est en Ouest (ou du Nord au Sud), GBADJA AKOUTCHI peut alors dans ce lieu à mi-chemin entre le génie et son propre peuple, prendre immédiatement possession ; le geste a la symbolique d'une renaissance et la forme non équivoque d'une appropriation territoriale, légitimée par une injonction surnaturelle.

Si pour les AVIKAM l'histoire (re-) commence en ce lieu, au point que le groupe errant y trouve une nouvelle nomination ethnique, les ZEÏRI (de langue DIDA et campant sur le littoral), à qui le geste est avant tout adressé, ne l'entendent pas ainsi. Pour eux l'image inversé du Découvreur devient en effet celle de l'hôte étranger, à qui on concède à la rigueur un droit temporaire d'installation, non de possession éminente de la terre ; on ne s'étonnera pas si ce statut est précisé, de l'aveu même des AVIKAM, lors des premiers décès. Le traitement de ces morts et les modalités des alliances avec l'autochtone apparaissent comme deux versants d'un conflit inéluctable, qui se résoudra lentement par miscégenation interethnique, organisation d'échanges codifiés : traitement symbolique qui nécessite au préalable le cantonnement spatial des groupes, au lieu de leur interpénétration spontanée et confuse lors de l'installation.

Récit 11 : (...) Alors le génie ZRI GNABA lui remit une gourde pleine, et un régime de bananes douces, et lui dit :

- Lorsque tu auras terminé de manger et de boire ce que je t'ai donné, c'est là que tu devras descendre et installer ton peuple.

Ainsi GBADJA AKOUTCHI revint vers l'Est et fit ce qui devait être fait ; quand ses vivres prirent fin, il accosta. Après avoir tiré sa pirogue, il aperçut puis suivit des traces d'hommes, c'est ainsi qu'il découvrit la lagune, entièrement couverte de fleurs d'eau.

Il aperçut alors un homme, sur l'autre rive, et l'appella. Alors il traversa, sur un rideau de bambous, et approcha les hommes de la forêt : leur langage était autre, alors ils se parlèrent à l'aide des mains ; ces hommes là appartenaient au clan des ZEÏRI.

Il passa la nuit à l'intérieur des terres, puis traversa, de même, sur les bambous. Ces hommes l'accompagnèrent jusqu'au bord de la mer.

C'est là qu'il coupa un bois, y attacha des feuilles, et le planta dans le sable pour y marquer sa place"(43).

Pour les AVIKAM, le geste de prise de possession vaut aussi nomination et identification ethnique, puisqu'ils se donnent pour étymologie "AHUI KOU AMA" c'est à dire "ceux du bouquet de feuilles". Quant aux ZEÏRI, la ptosopopée que leur prêtent les conteurs avikam les montre conscients de la signification du geste, délibérant entre eux alors que GBADJA AKOUTCHI retourne vers son peuple :

"Quant ils retournèrent chez eux, ils convoquèrent une assemblée :

- L'Etranger a brisé un bois et y a attaché une poignée de feuilles. Il a marqué cette terre. Il viendra plus tard habiter ce lieu. Si nous ne nous hâtons pas, il dira plus tard qu'il en est le maître.

Voilà pourquoi, en fait, les ZEÏRI ont traversé, de l'intérieur vers le littoral". (ibid).

Ces récits embarrassés tentent d'affirmer l'antériorité AVIKAM, et reconnaissant l'existence de DIDA entre mer et lagune, situer cependant leur habitant principal en forêt ; l'aveu de

l'autochtonie ZEÏRI transparait davantage dans le récit d'un tribut symbolique, nécessaire à l'inhumation des premiers AVIKAM décédés.

"Les AVIKAM vinrent donc sur ce nouveau site, sous la conduite de GBADJA AKOUTCHI. Ils y restèrent longtemps en paix, jusqu'à ce que l'un deux mourût ; alors ils demandèrent une place pour enterrer le cadavre, mais les ZEÏRI refusèrent et leur intimèrent l'ordre de revenir là d'où ils venaient.

Les immigrants partirent donc sur l'ancien site d'AFOUAWA, enterrèrent leur mort, puis revinrent. Et quand un autre homme mourut, ce fut la même chose ; mais quand ce fut le tour d'un troisième, le décès eut lieu pendant la saison des pluies et la mer était trop forte pour naviguer. Alors les avikam insitèrent auprès des ZEÏRI en leur demandant d'être cléments : ces derniers exigèrent, pour que l'on puisse enterrer le mort, le don d'une coupe remplie de colliers de perles bleues \*("EDDI") et de coquillages noirs. Ce n'est qu'après cela que tous, les sept clans, ont habité ensemble, dans ce qui devint plus tard la cité de KPANDADON (Grand-Lahou). (44).

Les sept clans classiques du monde akan, comprennent ici l'emi des ZEÏRI, comme si le peuple des migrants ne pouvait être au complet qu'en incluant le clan des devanciers. En ce sens, ce premier cadavre double le premier marquage de la terre ; mort est bien la fin du voyage et du malheur, scellant la nouvelle alliance avec les précurseurs et les génies, le monde de la forêt et de l'eau, celui de l'autochtonie.

---

\* Selon des variantes, les ZEÏRI exigèrent, outre les perles et coquillages, vraisemblablement monnaies traditionnelles, le don forcé d'or et de manilles de fer.

C'est ainsi que s'inscrivent sur le sol, lors de l'installation, les grands axes des assignations symboliques, projections spatiales de la migration passée et organisation du nouveau monde. La nomination progressive des lieux poursuit la première appropriation ; dans les traditions toponymiques, le patronyme ou le surnom, l'anecdote immédiate renvoient immédiatement aux circonstances de la découverte. Là encore ces étymologies populaires, souvent reconstruites et réinterprétées, informent plus sur l'image contemporaine des inventeurs que sur l'histoire réelle.

L'inscription ordinaire est celle du nom du découvreur, de son appartenance sociales ethnique, d'autant plus signalé qu'il est socialement remarquable : ainsi les villages du goto ébrié SONGON viendraient-ils du nom d'un ADIOUKROU (donneur des terres) du nom d'ASON (ASOWEGON : domaine d'ASON SONGON) ; dans le même groupe, MGRATE est fondé d'après le nom du classeur ANAGBA, issu du quartier "ate" (ANAGBA ATE MGRATA). Nous avons déjà rencontré le toponyme alladian de DJACE (DJAVA CIE, le bâton de DJAVA), tout comme dans la même ethnique on peut citer LOBOTYAMA, le village du "petit" (jeune homonyme dans une même lignée) LOBO, ou encore BODO-LADYA, dont AUGÉ explicite l'anecdote se rapportant à BOYA BODO, "héros éponyme". Les cas sont plus nombreux en pays avikam, illustrant souvent le passage d'un campement à un village : DEGNIDON, GRAHDON, BEUGREDON etc... ("DON" : le lieu, le village de...).

Insensiblement se fait le passage de l'ancêtre-fondateur dont on peut établir la lignée, à celui du héros mythique dont se réclame le clan. Le groupe élargi peut donner directement le toponyme : BRAFFEDON, (le village du clan BRAFFE), ou KPANDADON en pays avikam qui regroupe en fait les ressortissants d'autres clans. Le cas ébrié constitue le nom du village ancêtre en référence du groupe tribal (goto) auquel s'djoint un suffixe indiquant quel quartier (ate, at<sup>o</sup>, adjamé) a scissionné : pour ne donner qu'un exemple simple, ADIAPO donna ADIAPOTO, ADIAPOTE et ADIAPO ADJAME (GODOUME). La duplication ébrié à partir d'une

structure tripartite produit des combinaisons complexes dont nous ne signalerons que quelques caractéristiques : le suffixe KOUTE désigne le village mère du goto (ex. YOPOUGON-KOUTE) ; la trirépartition aurait eu d'autres référents sociaux : classes d'âge habitant un quartier différent, le "bas" désignant le quartier des prisonniers et des esclaves ("SANTE" en ébrié) le haut ("AGBAN) et le centre ("ADJAME") étant réservé aux hommes libres.\*.

La plupart des étymologies locales, d'apparence hasardeuses, sont censées représenter les sentiments, émotions, ou péripéties lors de l'installation. L'abandon du village ébrié après la malédiction de la mère d'ABONON (cf supra) valut au groupe de trouver/terre appelée "NYANGON", "le pays des assassins"... ANONKWA, c'est à dire "le lieu où le bagage tomba" rappelle l'étape forcée lors de la chute et de la blessure d'une femme du goto NONKWA. ADOUMANGA porte le beau nom d'"éternité", puisque ADJE DAGRI fonda ce village alladian au moment où son fils allait devenir chef de village : aussi émigra-t-il en déclarant vouloir garder ses cheveux blancs pour l'"éternité" et ne pas être dominé par son enfant. Ou encore ADJUE, "la souffrance", cause de la fondation lors d'un exode épuisant : alors le toponyme est censé rapporté directement le dire du fondateur, la parole fondatrice.

Là encore, le locuteur peut être un dominé, ou un esclave : on se souvient de KOKOU, le lieu des morts, d'après un esclave dida en pays avikam ; AKROU fut fondé chez les alladian par deux esclaves partis de BASO-LADUA à la recherche du sol : cet homme était allé si loin ("NK'RU"), que l'aventure donna ce nom au site (45).

---

\* pour la nomination des quartier G. NIANGORAN-BOUAH explicite leur combinaison ; si certains quartiers portaient le nom des générations "ébrié, tels TCHAGBA AGBAN dans le village AKWADJAME, nous avons pu observer la répétition contemporaine d'un même phénomène lorsque, à NIANGON LOKOA, une classe d'âge se spatialise en acquérant par lots un quartier homogène du terrain communautaire.

Au delà des nominations locales, qui différencient un espace naturel à l'origine très homogène, l'orientation symbolique de l'espace se fixe progressivement, suivant un tracé linéaire aux pôles opposés et à la signification antagoniste. Selon NIANGORAN-BOUAH (46), dans la plupart des ethnies lagunaires, "l'EST, d'une manière générale, symbolise la renaissance, l'espoir la prospérité, la vie et l'ordre, (alors que) l'Ouest symbolise le malheur, la famine, la mort et le désordre".

La plupart des rituels lagunaires sont effectivement organisés selon cet axe, débutant à l'Est et finissant à l'Ouest selon une durée souvent explicitement référée à un parcours solaire ; plus précisément, il semble que si l'Est représente bien l'origine et l'Ouest la destination, c'est le retour final au village, à rebours, qui symbolise prospérité et renaissance, ordre et stabilité. Dans les récits de migrations analysés, le malheur et la mort sont tout autant situés à l'Est, comme cause de l'exode, qu'à l'Ouest, le "pays des morts"; seul le retour du héros fondateur après un pacte avec les puissances de l'autochtonie permet l'ordonnancement du monde d'un lieu dégagé du malheur, d'une communauté désormais régie par des lois sociales, et non plus menée par des destins immaîtrisables.

Chez les ABIDJI, la fin de l'année était marquée par le parcours des villages, d'Est en Ouest, par le servent du culte de KPURU, représentation de la mort qu'on chasse explicitement, à grands cris, vers l'Ouest ; dès lors seules les routes venant de l'Est et arrivant au village sont ouvertes, celles de l'Ouest interdites (47). En pays avikam, dans la plupart des villages entre GRAND-LAHOU et PETIT-LAHOU, la cérémonie des classes d'âge, signifiant aussi renaissance et repénétration du corps social, se tient à l'Est du village, vers la nouvelle année ; puis la promotion parcourt le village vers l'Ouest, avant de revenir et de terminer en son centre.

Chez les alladian, les cérémonies périodiques de bénédiction ou de purification communautaire comportent des assignations spatiales plus enchevêtrées et plus complexes. Ainsi le rituel de purification alladian peut s'analyser comme répétition annuelle de l'institution première du village. Marquée par l'inversion sexuelle, lorsque les femmes sont seules chargées de l'expulsion de la maladie, du malheur et de la mort \*, la cérémonie débutait à l'Est à l'entrée du village au cri de "mort, sors du village, retourne d'où tu viens et laisse mes enfants vivre en paix selon la volonté divine". Passant de cour en cour, les femmes ramassaient objets et ustensiles usagés, et défilaient à grand bruit jusqu'à se trouver à l'extrémité du village au moment même où le soleil disparaissait à l'Ouest ; à ce moment même, elles jetaient ensemble leur fardeau, sans regarder en arrière vers le village. Puis le retour au village s'accomplissait sous les mêmes chants (48).

Le culte des grandes divinités lagunaires est soumis aux mêmes assignations que l'exode, si ce n'est à sa représentation même. En ce sens la cérémonie alladian semble évoquer le mythe avikam de GBADJA AKOUTCHI et AUGÉ à juste titre assimile ZRI GNABA au dieu alladian BEUGRE. C'est au mois d'août que, chaque année que les alladian rendaient hommage à cette divinité de la fertilité et de la prospérité près du lieu de TABOU, en pays KROU. Une délégation de tous les villages du littoral se rendaient alors en pirogue jusqu'à la côte Krou, puis recevaient près de la grotte où BEUGRE était adoré, les conseils ou réponses du dieu, exprimés par l'intermédiaire d'un devin. Ce dernier remettait à chacun des membres de la délégation des écorces et une boule de Kaolin, censés renfermer le pouvoir du dieu : conseils et présents qui ne sont pas sans rappeler les péripéties du voyage de GBADJA AKOUTCHI, le héros avikam. Enfin au retour, les pèlerins clôturent le cycle des cérémonies par une "fête des poissons" après avoir remercié Beugré sur son site traditionnel, à l'Ouest de chaque village.

---

\* Actrices du rituel de purification, les femmes exorcisent aussi les liens ambigus qu'elles sont censées entretenir avec les événements destructeurs

La cérémonie alladian\* de purification des lieux de travail, qui se passe aussi au mois d'août apparait comme liée à la précédente, mais fait sortir d'un espace bipolarisé et linéaire ; ici la mer et la brousse, le Sud et le Nord, sont les référents d'autres assignations spatiales. La division de la population masculine en deux groupes patrilinéaires, rapportés explicitement à ces deux espaces, complexifie la bipartition première Est/Ouest : sur cette dualité première issue du sens de l'exode se superposent des oppositions redoublées sur le plan de l'espace écologique, de la parenté et des assignations symboliques, qui font sens et structure avec elle.

Le culte de la Mer, à travers la diversité KITRAVA ou le génie LAVRI introduit un pôle nouveau, hors la trajectoire migratoire. La primauté du groupe "ECEKESI", dans les rituels alladian consacrés à la mer, s'oppose à la fonction rituelle des "BROBO", définis eux aussi de manière patrilinéaire, dans une société qui se dit à dominante matrilineaire.

L'origine du clan AGOURI confirme l'assignation du principe patrilinéaire à l'espace marin : le récit mythique conte l'enlèvement d'un fils par le "dieu de la mer" se résout par son retour ultérieur et donne lieu, après des querelles\* lignagères, à la rupture entre sa famille paternelle et maternelle ; la mère du jeune homme rompt alors avec son propre frère et se range du côté de sa famille par alliance, tandis que le jeune homme lui-même refuse de céder son héritage à la lignée maternelle. C'est dans cette opposition aux AGOURI que le clan AVAVE représente le principe matrilineaire, alors que la brousse et le Nord sont assignés aux "BROBO".

Sans qu'il y ait équivalence terme à terme, les oppositions AGOURI/AVAVE, MÈR (SUD/BROUSSE (Nord), ECEKEZI/BROBO, patrilinéarité/matrilinearité, sont signifiantes à partir

---

\* Nous renvoyons aux descriptions précises des cérémonies par NIANGORAN-BOUAH (49-p 113-125) comme à l'analyse structurale très poussée par AUGE (50- p 57-70) explicitant la situation intermédiaire du clan ANDONGON, au centre du village entre Ouest et Ouest, Mer et Brousse.



de trajets migratoires, de mythes de transgression ou de rupture, qui établissent progressivement une dualité sociale au départ arbitraire, mais sans cesse renforcée et complexifiée.

Si les catégories mentales et spatiales sont ainsi spatialisées, la non-équivalence des termes (les AGOURI ne sont pas obligatoirement venus de l'Ouest, habitant du Sud, de catégorie culturelle ACIEKEZI (dépendant de leur père) comme le remarque AUGÉ- Ibid-), permet l'assignation et l'inscription de ces dualismes classificatoires sans rigidifier le corps social, en fixant des groupes à un espace de manière univoque. Ainsi, toujours chez les alladian, la place intermédiaire du clan ADONGON (entre AVAVE et AGOURI) est preuve d'une tentative de réconciliation de ces classifications contradictoires et donc du jeu (dans sa double acception) toujours possible, arbitraire et relativement libre, entre des structures spatiales et logiques héritées de l'exode et de l'installation villageoise. La répétition en abîme des mêmes thèmes (départ en mer, enlèvement surnaturel, séjour au pays des morts, etc...) selon des significations différentes entre ethnies voisines, sous le masque changeant de mythes d'origine, de rituels assignés à des divinités ou des génies divers, de contes ou de récits historiques représente d'autres modalités de cet arbitraire relatif, tandis que les variations même permettent de considérer l'espace lagunaire comme un champ de transformations structurales.

L'idéologique avikam s'est de la sorte progressivement forgée des assignations symboliques différentes des alladian proches, dans un rapport d'échange privilégié avec les DIDA. L'alliance avec ce peuple autochtone patrilineaire se pratique du Nord au Sud, alors que l'ancestralité et l'exode se disent dans un espace orienté d'Est en Ouest. Par rapport à la symbolique alladian tissant des rapports plus complexes à divers peuples extérieurs, la structure avikam se développe autour de cet achat premier du droit d'installation et d'inhumation, dette de terre suivie d'une dette de sang, qui à travers la dotation de femmes dida se trouve sans cesse renouvelée et renforcée.

Dans les récits migration et d'installation, l'influence dida est tout à la fois révélée et reniée : cet espace intérieur est celui de la brousse, surchargé de connotations négatives, voire maléfiques. Ainsi, dans cette inscription spatiale des catégories lagunaires, l'enfant peut être dit conçu sous le signe de la forêt, des eaux ou des morts : cet au-delà du village est situé de l'autre côté de la lagune et dans bien des contes ou récits, assimilé au monde inversé des DIDA. Les îles de la lagune, ou la forêt des terres intérieures, sont indifféremment la demeure des nains autochtones et donneurs de médicaments, des génies donneurs de terre, des dida donneurs de femmes : en fait il faut peut-être comprendre qu'à l'instar des lieux, les fonctions et les acteurs sont interchangeable. Dans une certaine mesure, ce lieu refoulé et dévalorisé représente la négation même de la culture avikam, sur le plan de la parenté, du politique, ou des représentations sociales.

Les orientations spatiales dominant lors de l'installation fournissent un schème persistant de la conception du monde extérieur, plus ou moins lointain. Des contacts Nord/Sud avec les précurseurs DIDA (liés autour du droit à la terre, achat

---

\* ou conflits violents qui les poursuivent sous d'autres formes

ou prise de captif, dotation de femme etc...) se poursuivant par une sorte d'échange généralisé où les lagunaires surent admirablement tirer partie de leur rôle d'intermédiaire entre mer et intérieur. Du modèle premier basé sur des tractations\* concernant alliance et terre succède un commerce pré-colonial (sel, kola, captifs etc....) qui connaît son apogée lorsque l'afflux de marchandises européennes se croise avec celui des productions du pays intérieur, encore mal connu des colonisateurs; période assez brève lors de laquelle les lagunaires prélevèrent sur ces échanges une rente que l'on pourrait qualifier de "spatiale"; plus l'espace s'amenuise, comme celui des alladian et avikam - mince bande sablonneuse entre mer et lagune - plus s'affirme leur situation d'échangeurs, changeurs de biens et de signes plus que producteurs.

Il n'est pas sans importance qu'HARRIS ait parcouru le littoral ivoirien d'Ouest en Est, nouvel héros abolissant une nouvelle fois les anciennes règles. Malgré l'abondance relative du poisson, les avikam arguent encore de l'interdiction du prophète libérien pour se refuser à pêcher en mer, ce qu'ils faisaient autrefois; par la malédiction donnée par le prophète l'espace maritime leur est barré, interdit, néfaste. Aujourd'hui du monde KROU et particulièrement DIDA viennent encore sur le littoral remèdes et guérisseurs de renom, voire prophètes locaux réactualisant d'anciens cultes\*.

Les mouvements messianiques locaux peuvent tout aussi bien signifier un refus de l'espace étatique, tourné vers l'intérieur et dont les lagunaires se sentent relativement exclus, que, dans une ambiguïté constante, la recherche poursuivie de liens avec les ethnies de la forêt, pourvoyeuses traditionnelles de formes mythiques ou religieuses nouvelles. Que l'ancienne grille perceptive oriente toute appréhension ultérieure du monde, on peut en voir pour preuve cette attitude actuelle envers l'Etat, perçu comme une entité lointaine située à l'intérieur des terres, plus assimilé à la prépondérance baoulé qu'à Abidjan, la grande métropole de l'Est.

---

\* tel le prophète de LAKOTA, un des derniers récemment "sorti"; comme l'affirment les villageois AVIKAM, là où le culte organisé par ses soins était. jusqu'à ces derniers temps. particulière-

Telle la grille linguistique, le corpus des récits historiques lagunaires découpe dans le continuum des événements successifs des récits contemporains directement analysables selon les anciennes structures et qui contribuent dialectiquement à les enrichir de variations et modifications partielles jusqu'à en modifier des pans entiers\*\*.

Retournant à la morphologie d'ensemble des récits d'exode et d'installation, il est possible de distinguer plusieurs types de situations successives, parmi lesquelles le déséquilibre d'origine apparaît comme cause fondamentale de l'exode. La stasis dans ce lieu perdu de l'autochtonie, est surtout référée à la transgression première : inceste, meurtre socialement licite, mais à l'occasion duquel les règles de la communauté d'origine sont contestées au nom d'un impératif plus fort. Ce pouvoir contesté, illégitime, serait-il en fait celui des Etats de l'aire akan-ashanti, où les conflits internes ainsi transposés dans des récits individualisés, auraient provoqué des exodes successifs ? C'est à tout le moins à un refus des dominations ordinaires (sur les modèles aîné/cadet ou ancien/jeune guerrier, frère/sœur, souverain/vassal) que se réfèrent en général ces récits - et dans les versions concernant TANADJO, au refus plus abstrait de l'arbitraire et au choix de l'exil.

---

\*\* En pays AVIKAM la main-d'oeuvre étatique sur la grande île intralagunaire (palmeraies et cocoteraies industrielles) et la création en ces lieux de villages d'allogènes, où les villageois de la côte viennent acheter ou échanger, ont singulièrement renforcé ces catégories perceptives.

\*\* Tout comme à un autre niveau des récits lagunaires, l'enchaînement des "récits en diable" qui de nos jours, à partir des "révélations" successives de ce qui se trame "endouble", reconstruit à travers schèmes et matériaux de récits historiques, légendes ou contes, une nouvelle saga lagunaire, pour l'instant propre à chaque village.

Ces peuples sans Etat sont cependant "des peuples qui ont besoin de héros", selon la formule brechtienne, pour représenter l'aventure collective comme épreuve et choix individualisé. Le désir de transgression, "simultanément déchéance et promotion", est en relation étroite avec l'avènement de la mort dans le récit, que ce soit lors de l'évènement fondateur ou au cours de la migration. Les héros lagunaires font à la fois figure de réprouvés errants et d'ancêtres fondateurs de loi : dans cette tension entre la fuite et l'établissement de l'ordre, les récits tissent une trame allant du registre du mythe à celui de l'histoire (49). Le héros apparaît lors des épreuves de passage, lorsque la multiplicité contradictoire des évènements collectifs doit céder à l'exemplarité du choix, dans la logique descriptive de l'exode. A des phases de récits collectifs où l'exode éclate, essaime en motifs segmentés succèdent les temps forts de récits héroïques, où les choix sociaux, épurés et clarifiés, sont incarnés par un individu investi par son peuple.

Significativement, alors que les guerres démultiplient le thème de la mort attachée à l'exode et sont ceux d'une segmentation morale accrue, les mouvements de passage (stasis originelle, passage de fleuve, étapes, fondation...) sont ceux du rassemblement de la communauté ; c'est alors qu'est instituée la loi nouvelle du groupe errant, inversant les situations antérieures : du village ancêtre à l'exode, de la patrilinéarité à la matrilinéarité, de l'exode même à la fondation. Trajet cyclique si on considère les communautés d'origine et de destination, mais trajet ascendant pour le groupe en migration fondateur d'une nouvelle société. Le choix même des motifs n'est-il pas idéologique dans ses répétitions, provoqué plus par des affirmations régressives que par la logique d'ensemble du récit ? Il en est ainsi pour l'assurance réitérée de l'appartenance akan, à travers notamment l'existence des sept clans traditionnels, de l'origine "ghanéenne", du passage à la matrilinéarité ; pour les AVIKAM, du retour d'Ouest en Est,

du voyage au pays des morts, de la distinction avec les DIDA, peuplè de la brousse, tard-arrivé sur la côte. Les actants eux-mêmes sont stéréotypés : le héros civilisateur est toujours aventuré dans des activités lointaines ou marginales, chasseur ou pêcheur de haute-mer, extrayant le sel, cherchant de l'or ou forgeant les métaux. Tout comme les variations sur le thème de la mort, l'inceste, la rencontre surnaturelle etc.... ces "caractères" peuvent être considérés comme modifications paradigmatiques n'affectant pas l'enchaînement du récit d'ensemble.

Si l'on peut distinguer un sens général du récit d'exode, il nous semble proche d'un parcours initiatique, trajet solaire particulièrement achevé pour le peuple AVIKAM, dont le héros revenant vers son peuple après une rencontre surnaturelle, au pays des morts pour ceux qui l'ont vu disparaître. A l'intérieur du récit, les différentes épreuves affrontent l'actant (individuel ou collectif) à la mort, force négative qui poursuit les migrants jusqu'à l'installation et l'acceptation de l'autre. Et cette acceptation de l'altérité radicale, de ce négatif absolu qu'est l'Autre de la brousse, cette réduction de l'état conflictuel à l'échange constituerait peut-être l'autre versant de l'initiation si ce n'est de l'expiation pour la transgression originelle.

Si le recueil des traditions s'autorise à lier mythe d'origine, récits d'apparence historique, légendes étiologiques, mêlant sans cesse esprit du paganisme, thématique et morale chrétienne (si présentes dans les reconstructions contemporaines) c'est en raison d'une interdiscursivité\* généralisée, qui nous paraît essentielle, et non effet d'amalgames contingents ou de dégradations partielles.

---

\* Dans une acception parallèle au concept d'intertextualité dégagé par G. GENETTE (51) pour des sociétés écrites.

Comme dans la chaîne paradigmatique, le motif de la "mort provoquée" peut-être relaté sous forme mythique ou référé à l'activité maléfique d'une communauté déterminée, ou encore moralisé sous forme de conte traditionnel, l'enchaînement syntagmatique procédant d'un bricolage de matériaux divers dont l'orientation générale, spatialisée et univoque, les scansions des épreuves de passage, donnent le sens qui se lit dans la continuité et non dans le motif.

Dans un même espace écologique, un jeu complexe de récits aux registres différents traduit des spatialisations nuancées des différentes ethnies. Autrement dit, l'espace lagunaire peut être considéré comme un champ de transformations structurales dont les récits sont la partie émergée, mise en évidence par l'oralité traditionnelle. La migration provoque selon la situation géographique et l'entourage ethnique lors de l'installation, une spatialisation particulière de certaines catégories culturelles.

"Innombrables sont les récits du monde..." avertit R. BARTHE en introduisant un article célèbre (50); dans ce foisonnement culturel, le groupe ethnique cristallise progressivement des formes dominantes, autour desquels gravitent, des récits dérivés et secondaires. Chaque "histoire" amalgame et agence différemment pour chaque peuple le corpus des traditions migratoires, constituant cette deuxième articulation qui fonde son langage, sa spécificité ethnique. Ainsi les ébrié semblent-ils dans leurs récits comme dans leurs organisations sociales, fixés au stade de la guerre, reproduisant à l'intérieur et à l'extérieur scissions et fusions segmentaires. Le peuple alladian tend de son côté à reproduire dans ses assignations spatiales progressivement complexifiées une image de la pluralité de ses échanges avec l'extérieur. Les AVIKAM, extrême pointe de la migration paraissent en exprimer son

sens en produisant du matériau commun ce que GREIMAS nomme un "récit-quête structuré selon l'axe du désir (51), individuel et non plus collectif. Cette orientation dominante Ouest/Est est doublée d'une opposition Nord/Sud, tout aussi rigide dans ses assignations, qui constitue la terre des hommes de la brousse en une terre mythique et inversée, un espace doublement intérieur- "province de l'âme" telle la Bretagne de GRACQ, contre lequel se définit la civilisation de l'espace AVIKAM.

Il resterait à s'interroger, en reprenant la polémique connue sur la nature du récit d'origine (à propos du "roman de FREUD" sur la horde primitive et le meurtre du père (52), sur le statut évènementiel des sèmes du discours.

L'agencement des stéréotypes est bien plus explicable que le surgissement d'un intérêt collectif éveillé par un évènement réel ou une fiction habile, rencontrant soudain un corpus de faits et récits antérieurs ; ou que la cristallisation innattendue devant cet imaginaire déjà institué, mais cependant en manque d'un nouvel élément signifiant (ou explicatif d'une situation inédite), par laquelle cet évènement tout à coup se transforme et se mythifie, se ramifie et se lie à une logique d'ensemble, ajoutant un terme au discours sans cesse réagencé que tient chaque peuple sur son propre temps et son propre espace.