

M. AUGÉ

**LE RIVAGE ALLADIAN
ORGANISATION ET ÉVOLUTION
DES VILLAGES ALLADIAN**



OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ET TECHNIQUE OUTRE-MER



OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

CATALOGUE SOMMAIRE des Publications ⁽¹⁾

DIFFUSION - VENTES

Tant pour les abonnements aux revues périodiques que pour l'achat d'ouvrages ou de cartes, il convient d'adresser les commandes impersonnellement à :

Service Central de Documentation de l'O.R.S.T.O.M., 70-74, route d'Aulnay — 93 - BONDY.

Les paiements seront effectués par virements ou chèques postaux, au profit de :
Régisseur des Recettes et Dépenses des S.S.C. de l'O.R.S.T.O.M., 70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY. — C.C.P. 9152-54 Paris.

Exceptionnellement, achat au comptant possible auprès de l'O.R.S.T.O.M.
Bibliothèque Annexe, 24, rue Bayard — PARIS (8^e).

I. ANNUAIRE HYDROLOGIQUE

Première série de 1949 à 1959, 1 volume entoilé :
France 55 F ; Étranger 60 F.

Nouvelle série depuis 1959, en deux tomes :
Tome I. États africains d'expression française et République Malgache.
Le volume relié, 18 × 27 : France 70 F ; Étranger 75 F.
Tome II. Territoires et départements d'Outre-Mer.
Le volume relié, 18 × 27 : France 16 F ; Étranger 22 F.

II. BULLETINS ET INDEX BIBLIOGRAPHIQUES (format rogné : 21 × 27, couverture bleue) ⁽²⁾

- Bulletin bibliographique de Pédologie.
Trimestriel. Abonnement : France 55 F ; Étranger 60 F.
- Index bibliographique de Botanique tropicale.
Semestriel. Abonnement : France 10 F ; Étranger 11 F. Le numéro 6 F.
- Bulletin signalétique d'Entomologie médicale et vétérinaire.
Mensuel. Abonnement : France 55 F ; Étranger 60 F. Le numéro 6 F.

III. CAHIERS O.R.S.T.O.M. (format rogné : 21 × 27, couverture jaune)

- a) *Séries trimestrielles* (2).
Cahiers ORSTOM. Série Pédologie.
Cahiers ORSTOM. Série Océanographie.
Cahiers ORSTOM. Série Hydrobiologie.
Cahiers ORSTOM. Série Sciences humaines.
Cahiers ORSTOM. Série Hydrologie.
Cahiers ORSTOM. Série Entomologie médicale et Parasitologie.
Abonnement : France 70 F ; Étranger 75 F. Le numéro 20 F.
- b) *Séries non encore périodiques*.
Cahiers ORSTOM. Série Géophysique.
Cahiers ORSTOM. Série Biologie.
Cahiers ORSTOM. Série Géologie.
Prix selon les numéros.

IV. MÉMOIRES O.R.S.T.O.M. (format rogné : 21 × 27, couverture grise)

- | | | | |
|--|-------|--|--------|
| 1. KOEHLIN (J.). — 1961 — <i>La végétation des savanes dans le sud de la République du Congo-Brazzaville</i> . 310 p. + carte 1/1 000 000 (noir) | 45 F | 3 xxxx. LÉVÊQUE (A.). — 1967 — <i>Les sols ferrallitiques de Guyane française</i> . 168 p. | 50 F |
| 2. PIAS (J.). — 1963 — <i>Les sols du Moyen et Bas Logone, du Bas-Chari, des régions riveraines du Lac Tchad et du Bahr-el-Ghazal</i> . 438 p. + 15 cartes 1/1 000 000, 1/200 000 et 1/100 000 (couleur) | 200 F | 3 xxxxx. HURAUULT (J.). — 1968 — <i>Les Indiens Wayana de la Guyane française — Structure sociale et coutume familiale</i> . 168 p. | 80 F |
| 3 x. LÉVÊQUE (A.). — 1962 — <i>Mémoire explicatif de la carte des sols de Terres Basses de Guyane française</i> . 88 p. + carte 1/100 000, 2 coupures (couleur) | 65 F | 4. BLACHE (J.), MITON (F.). — 1963 — Tome I. <i>Première contribution à la connaissance de la pêche dans le bassin hydrographique Logone-Chari-Lac Tchad</i> . 144 p. | |
| 3 xx. HIEZ (G.), DUBREUIL (P.). — 1964 — <i>Les régimes hydrologiques en Guyane française</i> . 120 p. + carte 1/1 000 000 (noir) | 70 F | BLACHE (J.). — 1964 — Tome II. <i>Les poissons du bassin du Tchad et du bassin adjacent du Mayo Kebbi. Étude systématique et biologique</i> . 485 p., 147 pl. Les deux volumes (3) | 75 F |
| 3 xxx. HURAUULT (J.). — 1965 — <i>La vie matérielle des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyane française). Agriculture, Économie et Habitat</i> . 142 p. | 65 F | 5. COUTY (Ph.). — 1964 — <i>Le commerce du poisson dans le Nord-Cameroun</i> . 225 p. | épuisé |
| | | 6. RODIER (J.). — 1964 — <i>Régimes hydrologiques de l'Afrique Noire à l'ouest du Congo</i> . 18 × 27, 137 p. (3) | 55 F |

(1) Tous renseignements complémentaires dans le catalogue général des publications, à demander : SCD ORSTOM - 70-74, route d'Aulnay, 93-Bondy.
(2) L'expédition de ces périodiques peut être faite par avion : les frais de port sont facturés en plus.
(3) En vente chez Gauthier-Villars, 55, quai des Grands-Augustins, Paris VI^e.

LE RIVAGE ALLADIAN

**ORGANISATION ET ÉVOLUTION
DES VILLAGES ALLADIAN**

MÉMOIRES ORSTOM n° 34

MARC AUGÉ

LE RIVAGE ALLADIAN

ORGANISATION ET ÉVOLUTION
DES VILLAGES ALLADIAN

ORSTOM

PARIS

1 9 6 9

Avant-propos

L'enquête dont les résultats sont ici présentés a été conduite de novembre 1965 à mai 1967. Elle constitue une contribution à l'étude du premier thème de recherche retenu en 1965 par le Comité Technique de Sociologie et Psycho-Sociologie de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer : Structure et dynamique des communautés rurales.

On trouvera dans l'introduction un rapide exposé des raisons pour lesquelles notre choix s'est porté sur la société alladian, et des conséquences d'un tel choix sur le sens et la méthode de l'enquête.

Nous voudrions d'abord remercier tous ceux qui ont rendu cette enquête possible, et en premier lieu, M. Philippe Yacé, Président de l'Assemblée Nationale de la République de Côte d'Ivoire, qui s'est constamment intéressé à nos recherches, après nous avoir, à tous points de vue, facilité l'accès d'une région dont le développement lui tient à cœur ; à MM. Albert Atcho et Dagri Njava, qui nous ont reçu avec une extrême amabilité et ont répondu à nos questions avec une patience bien remarquable ; à M. le Sous-Préfet de Jacquenville, à M. le Secrétaire Général de la sous-section P.D.C.I. de Grand-Jacques, à MM. les Chefs de Canton d'Addah et d'Akrou, nous exprimons toute notre reconnaissance.

M. Pascal Bonny, Chef du canton et du village de Jacquenville, a été notre premier informateur ; son amical intérêt et sa connaissance du pays alladian ne nous ont jamais fait défaut. Tous les chefs de village et tous les habitants du littoral nous ont d'ailleurs réservé un très amical accueil. Nous devons de particuliers remerciements aux habitants de Jacquenville, notamment aux anciens, MM. Antoine Crovi, Louis Ichigban et Mathieu Yesso, informateurs patients et avisés, et à notre interprète-enquêteur Boniface Neuba qui a fait preuve pendant dix-huit mois d'autant de compétence que de dévouement.

M. Georges Balandier, Professeur à la Sorbonne, qui nous a introduit à l'africanisme, nous a guidé dans cette première enquête sur le terrain, depuis Paris et lors de deux séjours en Côte d'Ivoire. M. Maquet, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, nous a aidé de ses conseils avant, pendant et après l'enquête. M^{me} Paulme, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, nous a apporté une aide précieuse en acceptant de venir passer quelques jours en pays alladian, lors d'une mission en Côte-d'Ivoire. Enfin, l'expérience, les critiques et les remarques de MM. J. L. Boutilhier, P. Étienne (Section des Sciences Humaines de l'O.R.S.T.O.M.) et Terray (Centre d'Ethno-Sociologie de l'Université) ont constitué pour nous une source d'information et de réflexion.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES TERMES VERNACULAIRES

En ce qui concerne les noms communs, nous avons adopté une transcription inspirée de celle proposée par l'I.A.I.

e	é	de <i>été</i>	ẽ	in	de <i>loin</i>
ɛ	è	de <i>net</i>	ñ	gn	de <i>signal</i>
ɔ	o	de <i>robe</i>	c	tch	de l'anglais <i>child</i>
o	o	de <i>pot</i>	w	ou	de <i>ouate</i>
õ	on	de <i>balcon</i>	g	toujours g	de <i>gâteau</i>
u	ou	de <i>goût</i>	ʃ	ch	de <i>chat</i>
ə	eu	de <i>bœuf</i>	s	s	de <i>signal</i>

En ce qui concerne les noms de personne et les noms de lieu, nous avons en principe conservé l'orthographe administrative.

Introduction

I. LES IMPRESSIONS DU TOURISTE

Le rivage alladian connaît un début, pour l'instant fort modeste, d'essor touristique. Depuis le début de l'année 1965 on peut prendre à Boubo, petit village adioukrou situé à 2 km de Dabou, un bac qui conduit trois fois par jour (le service est doublé les samedi et dimanche) les ménagères retour du marché, les camions des Travaux Publics et des entreprises associées, le mardi le camion de la Chaîne Avion, le jeudi soir les instituteurs retour d'Abidjan, et le samedi quelques Européens en quête de pittoresque à bon compte (Dabou est à 49 km d'Abidjan), et quelques fonctionnaires ou personnalités politiques de retour au village pour visiter leur famille, leur villa et leurs plantations.

Le bac dépose les voyageurs au débarcadère d'Akrou, à 4 km environ d'Akrou. On peut également s'embarquer à Dabou sur une pinasse qui dessert le débarcadère de Jacqueville. Des pinasses assurent d'ailleurs, au départ d'Abidjan (jusqu'au débarcadère d'Avagou) ou de Dabou (jusqu'aux villages les plus occidentaux du littoral) des liaisons constantes avec le littoral ; mais le moyen de transport le plus rapide est maintenant le bac : la traversée dure une demi-heure, et des taxis font la liaison avec les villages tous atteints dorénavant par la route littorale. Traverser en pinasse la lagune entre Dabou et le débarcadère de Jacqueville demande facilement une heure et demie, mais beaucoup de femmes de Jacqueville l'empruntent de préférence au bac pour se rendre au marché : elles ont l'habitude de parcourir à pied la route du débarcadère (environ 3 km) ; la pinasse, plus confortable, leur permet de transporter plus facilement leurs affaires : le simple piéton, surtout s'il a quelques bagages, est fort embarrassé de sa personne aux heures de pointe du bac, lorsque les voitures se garent jusque sur les bas-côtés, souvent au prix de quelque froissement d'aile.

L'amélioration des voies de communication peut attirer des touristes lassés de leurs excursions hebdomadaires à Grand-Bassam ; les responsables administratifs y ont pensé et ont fait construire à Jacqueville, avec le concours des habitants, un fort bel hôtel en matériaux du pays. Les premiers visiteurs du littoral y trouvent, au terme d'un voyage relativement bref mais qui leur donne une intense sensation d'éloignement, ce que certains y sont sans doute venus chercher : une relative solitude, un début de dépaysement, et le soir, quand la lumière des lampes-tempête filtre à travers les clôtures de bambou, le sentiment d'une attente un peu crispée, dû peut-être au caractère insulaire de la contrée, à la présence obsédante de l'océan dont le fracas, si l'on s'enfonce un peu dans l'intérieur, fait place aux bruits et aux rumeurs d'un forêt par endroits encore dense et profonde.

L'abord du premier village (Akrou) produit un effet de surprise que renforce l'aspect des localités — Adoumanga, Djacé — qui jalonnent la route jusqu'à Jacqueville. Des clôtures de

bambou, assez hautes, entourent toutes les cours ; il est ainsi difficile d'examiner, du dehors, la disposition interne des cases et des cuisines. Les cours se répartissent de part et d'autre d'une, souvent de deux rues principales, orientées naturellement est-ouest, parallèlement à la côte. Des chemins perpendiculaires à ces voies principales joignent la plage aux cocoteraies, achevant de donner aux villages une allure géométrique, frappante sur les photos aériennes (où les clôtures en bambou apparaissent sous la forme d'un trait très appuyé), et qui apparente leur dessin au plan des métropoles nord-américaines.

Il est rare qu'une de ces cours s'ouvre sur la rue principale, et même sur l'un des chemins transversaux ; on n'accède généralement par ceux-ci qu'à un corridor au bout duquel, ou sur le côté duquel, une entrée se découvre enfin, souvent close par une porte. Le sous-préfet de Jacqueline et certains fonctionnaires de la sous-préfecture, originaires du nord-ouest de la Côte d'Ivoire, voient dans la géométrie un peu raide de ces labyrinthes le signe d'un tempérament fermé et d'un individualisme forcené. Si l'on en fait la remarque à des Alladian, ils semblent, loin de s'en offusquer, y voir la reconnaissance, somme toute flatteuse, de leur personnalité.

Le front de mer, à Jacqueline, est impressionnant. Plusieurs demeures en pierres vastes et élevées — elles comportent généralement un étage et parfois des arcades à l'espagnole —, mais écroulées ou « soufflées » par on ne sait quel cataclysme, semblent témoigner des splendeurs passées et des vicissitudes de l'histoire. Toute une artillerie antique achève de rouiller dans le sable des cours. Renseignements pris, ces demeures n'ont pas cent ans ; quant aux canons, ils étaient dès le siècle dernier dignes du musée, et ne furent sans doute offerts que pour donner l'illusion de la puissance et flatter le goût du décor. Mais ces ruines, qui sont quand même la marque sensible d'une histoire riche et mouvementée, semblent marquées à leur tour par ce qu'on sait du passé lointain des Alladian — qu'ils furent les premiers installés dans la région, que leurs premiers contacts avec les Européens remontent au moins au XVII^e siècle —, en sorte que le spectacle de la plage et de ses vestiges peut reporter l'imagination à une époque où ces canons étaient encore des armes, et l'inciter à ignorer l'incurie des propriétaires pour la confondre avec l'action destructrice des siècles.

La sieste se prolonge assez tard sous les cocotiers dispersés entre plage et village, sur une profondeur de 10 à 40 m ; beaucoup de vieillards, hommes et femmes, dorment profondément, à l'abri d'un pagné qui leur recouvre même la tête ; quelques-uns, plus actifs, jouent au « walé ». Jusque vers 5 heures le village reste silencieux. L'impression première de celui qui a gagné Jacqueline par le bac de midi est d'un rivage des Syrtes désenchanté où l'attente inquiète aurait fait place à un ennui morose et résigné. Certains responsables locaux dépeignent les Alladian comme paresseux, en effet, et peu soucieux de lutter contre un destin qui semble les avoir trahis.

Nul navire n'est plus guetté à l'horizon. Les chalutiers venus d'Abidjan surgissent de l'est, à quelques encablures du rivage, ratissant méthodiquement le fond, pour la plus grande colère des Alladian qui voient en eux l'une des causes de leur appauvrissement.

Quelques pirogues attendent, sur le sable, d'hypothétiques navigateurs. Si l'on séjourne un peu longuement à Akrou, Adoumanga ou Jacqueline, on aura néanmoins toute chance d'assister au retour d'un ou deux pêcheurs alladian, dignes de leurs ancêtres (les Alladian, sur leurs pirogues de frêle apparence, pêchaient en haute mer à perte de vue du rivage) et habiles à franchir la barre, après un décompte minutieux des rouleaux ; le retournement brutal de la pirogue et la projection de son pilote dans la vague sanctionnent de façon spectaculaire toute erreur dans cette opération. Cette « impression première » est justifiée dans le cas de Jacqueline. On verra que dans un certain nombre de villages la pêche en mer constitue encore une activité importante.

Qu'en est-il des impressions premières ? Réfutables, certes, et révocables, puisque, premières, elles doivent se soumettre au critère de leur propre durée, mais, après tout, vérifiables et souvent vérifiées ; contestables aussi, puisque imposées par une réalité momentanée à un individu particulier elles le trahissent plus encore qu'elles ne la reflètent, mais irremplaçables en ce qu'elles établissent entre elle et lui un rapport unique que modifierait tout changement d'un de ces termes, ce qui donne la mesure, toute relative, de sa valeur ; vraies donc d'une certaine façon, mais non

pour autant utilisables, elles ne sont que l'occasion de constater une évidence : l'originalité d'un peuple et d'un paysage, immédiatement sensible, sinon analysable. On peut bien s'attendre, sans jouer trop facilement les prophètes, qu'une fois les structures familiales ou politiques de la société alladian analysées, puis, à supposer qu'on y parvienne, comparées et interprétées, on en ait plus appris sur les systèmes de parenté et les systèmes d'autorité en général, que sur la réalité spécifique des Alladian. Les ouvrages consacrés aux caractères proprement sociaux d'une société se soucient moins de la décrire que de la situer, d'un certain point de vue, dans un ensemble à la signification duquel elle contribue et dont elle tire, en retour, tout son sens. Seulement, à ce compte, l'analyse ne dépasse son objet qu'à la condition de l'ignorer : peut-être n'y a-t-il pas de science du spécifique. Peut-être, s'agissant de la conscience du vécu quotidien et des déterminations particulières, n'y a-t-il de science que sans conscience. Peut-être l'ethnologue a-t-il pour tâche, s'il ne veut pas faire du journalisme ou de la poésie, de ne parler que de ce qu'il n'a pas sous les yeux, et son lecteur est-il condamné, pour peu qu'il ait l'esprit curieux, à se poser une question naïve, insoluble et et sans objet : Comment peut-on être Nuer ?

II. LES EXIGENCES DE L'ANALYSE SOCIOLOGIQUE

On connaît les termes de la critique par Gluckman¹ de l'apport théorique de Malinowski et plus spécialement de son dernier ouvrage, *The Dynamics of Culture Change*².

Gluckman considère qu'il y a une réalité sociale unique, un « champ social », là où Malinowski croit reconnaître des réalités culturelles distinctes, et, à l'inverse, il définit toute institution comme composée d'éléments isolables par l'analyse, quand Malinowski en fait une réalité unique et indécomposable.

Toutes les remarques de Gluckman peuvent d'ailleurs se ramener à une critique fondamentale : celle de l'institution comme système organisé mais indécomposable d'activités humaines répondant à des besoins — au sens matériel et physiologique du terme. Une telle définition implique en effet une vision particularisante (de la culture comme ensemble intégré d'institutions et des institutions comme unités elles-mêmes bien intégrées), et n'assigne à l'anthropologue qu'une tâche descriptive : description compréhensive de phénomènes culturels incomparables, et, pour ce qui concerne le changement social, succession de vues synchroniques et synthétiques, les changements s'effectuant « en bloc » et non « traits » par « traits ».

Gluckman souligne en regard la nécessité d'abstraire pour pouvoir, par la comparaison, donner à l'anthropologie un minimum de rigueur scientifique, et de recourir à une conception moins mutilante de l'histoire. Pour Malinowski ce qui compte en effet c'est, en accord avec sa définition culturaliste de la société, la tradition vivante et à l'œuvre, l'histoire telle que se la représentent ceux qui en sont le produit. Gluckman, qui ne conteste pas l'intérêt de l'histoire ainsi conçue, affirme pourtant que la « reconstruction » historique est possible et qu'elle a deux avantages : elle permet d'expliquer pourquoi, objectivement, le présent est ce qu'il est, et d'autre part, elle peut offrir l'exemple, dans le passé, de processus analogues à ceux du présent, et par là une nouvelle source de comparaisons ; on retrouve, à ce point, l'opposition entre le pluralisme particularisant de Malinowski et le comparatisme analytique de Gluckman.

De ce bref rappel de l'opposition entre Malinowski et Gluckman nous voudrions retenir deux questions, en guise d'introduction à l'étude d'une société qui nous les a souvent posées ; la première à propos de la société comme réalité historique ; la deuxième à propos de la société comme réalité culturelle.

1. Certes on admettra volontiers que l'histoire puisse tout à la fois expliquer certains aspects d'une culture (la tradition vivante et à l'œuvre) et certains aspects objectifs de la réalité

1. MAX GLUCKMAN, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, 1963 ; p. 207 à 234 : Malinowski "Functional" Analysis of Social Change.

2. E. MALINOWSKI, *The Dynamics of Culture Change, an Inquiry into Race — Relations in Africa*, Yale University Press, 1946.

politique, sociale et économique, tout en fournissant éventuellement une base à l'analyse comparative. Mais ces distinctions théoriques sont plus difficiles à faire sans arbitraire devant une réalité vivante et concrète : la disparition, la survie ou la modification d'une institution, l'institution matrimoniale par exemple, relèvent-elles de la première ou de la deuxième forme d'histoire ? Des deux sans doute (Engels, déjà, parlait du rôle de « la tradition qui hante le cerveau des hommes »), mais dans quelles proportions ? Surtout, ne risque-t-on pas, devant une réalité modifiée à coup sûr (mais à partir de quel état initial, en quoi et par quoi ?) de privilégier abusivement un mode d'explication — à plus forte raison quand les repères objectifs sont rares —, quitte à confondre l'effet avec la cause ? Il nous semble, par exemple, que Malinowski était parfaitement fondé à critiquer Lucy Mair, lorsque à propos des phénomènes de « contact » culturel elle écrivait que l'analyse des « mésajustements » dans le fonctionnement actuel d'institutions africaines, demandait comme point de départ une reconstruction du fonctionnement de ces institutions à l'époque antérieure au contact. Une telle exigence suppose en effet une époque où l'institution aurait fonctionné harmonieusement, et l'appel à une causalité externe est contenu dans les termes mêmes de la question ainsi posée. En outre, en l'absence d'autres sources d'information, on ne peut reconstituer l'état antérieur d'une institution, qu'à partir de son état actuel, quitte, ensuite, à faire dériver assez naturellement le second du premier — ce qui n'aurait de sens que si le passage inverse ne préjugait pas les résultats auxquels il est censé faire parvenir. La première possibilité d'une reconstruction historique est ainsi étroitement liée au problème de la causalité, et plus particulièrement dans une région comme le littoral alladian ouverte de longue date aux influences extérieures.

Ces risques de confusion entre l'efficace de l'histoire objective et celle de l'histoire subjective, mais aussi entre causalité interne et causalité externe, fondent également en partie les termes de notre seconde question.

2. Pour Gluckman, loin d'exprimer la pure originalité des événements ou des institutions, l'anthropologue doit s'efforcer de mettre en corrélation leurs aspects universels, indépendants d'une réalité culturelle particulière. Mais il est sans doute permis de mettre en question la double assimilation du culturel au concret spécifique, et du social à l'abstrait comparable. Non qu'on prétende ici (ambition démesurée par rapport aux objectifs d'une étude monographique) se montrer fidèle à une certaine tradition de l'anthropologie culturelle américaine et dégager les grands traits par lesquels identifier une culture particulière à un type déterminé. Indépendamment de l'intérêt ou des difficultés d'une entreprise de ce genre, elle ne saurait non plus rendre compte intégralement de la spécificité d'un lieu et d'un moment. Mais cette comparaison dont l'anthropologie fait sa raison ne saurait-on en déceler les termes au cœur du spécifique, à la racine de l'original, et par là ne pourrait-on réconcilier l'impressionnisme du touriste et la rigueur de l'analyse ?

C'est un autre auteur et un autre débat qui fournissent la matière de cette hypothèse : Oscar Lewis et sa discussion des présupposés de Redfield, dans la conclusion de *Life in a Mexican Village* (monographie critique du village de Tepoztlán étudié par Redfield vingt ans plus tôt¹). Nous voudrions simplement souligner ici que du débat institué par Lewis se dégage une conception de la culture moins étroite que celle de Gluckman, et moins monolithique, ou, si l'on veut, moins fonctionnelle, que celle de Malinowski. Précisons ce dernier point : Lewis reproche à Redfield de traiter les critères qu'il utilise pour définir la société de « folk » par opposition à la société « urbaine », comme des variables interdépendantes. Il pense au contraire que de telles variables doivent être tenues pour indépendantes ; il cite à l'appui de sa théorie les travaux de Sol Tax sur les sociétés du Guatemala, qui ont montré que des sociétés pouvaient être d'une part culturellement harmonieuses et homogènes, d'autre part, laïques, individualistes et commerçantes, et qu'une société petite et homogène n'impliquait pas nécessairement des relations interpersonnelles directes et personnalisées. Le cas de Tepoztlán révèle d'autres combinaisons de variables, puisque, contrairement à Sol Tax qui pense pouvoir associer la désorganisation de l'unité familiale à l'essor de l'économie commerçante, O. Lewis peut affirmer qu'à Tepoztlán les liens familiaux restent forts.

1. Oscar LEWIS, *Life in a Mexican Village : Tepoztlán restudied*, University of Illinois Press, Urbana, 1951.

L'idée des variables indépendantes est assurément suggestive et nous renvoie à un problème déjà évoqué de causalité historique : Pourquoi, par exemple, dans une période de changement socio-culturel intense, certains secteurs se transforment-ils de fond en comble, quand d'autres semblent attester la pérennité de la culture traditionnelle ? Quel est le secret de ces rythmes différents ? Et leurs combinaisons ne suffiraient-elles pas à définir, à un moment donné, une entité culturelle donnée, tout à la fois irréductible et comparable à d'autres ?

Plus « malinowskienne » en revanche serait la conception de la culture de « folk » comme soumise à un déterminisme propre, qui permet à Lewis de critiquer le principe, défendu par Redfield, d'un continuum « folk-urban », au long duquel le changement ne peut se concevoir que par l'action plus ou moins rapide de la société « urbaine » sur la société de « folk » — celle-ci apparaissant d'ailleurs comme le paradis perdu dont celle-là serait le corrupteur fatal. Un tel principe pousse Redfield à souligner les aspects rituels et formalistes de la société villageoise, aux dépens de ses aspects quotidiens et vécus, et, finalement, à représenter Tepoztlán comme un ensemble homogène et harmonieux, quand Lewis y découvre une stratification sociale accusée et ancienne, des relations interpersonnelles marquées par la réserve et la méfiance, une vive hostilité à l'égard de l'administration.

Parce qu'une monographie, même incomplète, ne saurait négliger les aspects qualitatifs les plus spécifiques d'une société, elle ne s'interdit peut-être pas pour autant d'en définir la rationalité, non forcément par le biais de comparaisons, mais en appréhendant la rationalité même de cette spécificité, qui, située à la rencontre de la structure et de l'événement, relève à la fois de l'ethnologie et de l'histoire. Ce n'est pas exactement du côté du réalisme ethnographique défini par Lewis¹ que nous chercherons la réponse à l'une des exigences que son œuvre a remarquablement formulée², mais en essayant de caractériser le rythme évolutif de la société étudiée par la comparaison de ses diverses variables.

La cadence de l'évolution d'une société est fonction de ses différents dynamismes : dynamismes induits de l'extérieur et agissant sur des variables déterminées, relevant de l'histoire « objective » ; dynamismes internes, propres au système lui-même, et qui peuvent tenir soit aux contradictions propres à une variable donnée (par exemple à la coexistence de deux principes de filiation dans la variable socio-familiale), soit au rapport fonctionnel unissant deux variables (une modification de l'économie entraînant par exemple un réajustement de l'organisation sociale) ; les différentes variables ne répondent pas nécessairement aussi vite les unes que les autres aux stimulations externes et internes ; en outre il peut y avoir un décalage à l'intérieur d'une même variable entre son langage, sa réalité et sa fonction sociale (au sens de Radcliffe-Brown) : un même terme peut d'une époque à une autre recouvrir des réalités différentes — et donner l'illusion d'une continuité ; à l'inverse le bouleversement formel d'une organisation peut masquer la permanence d'une fonction — et créer l'apparence d'un changement.

Or la société alladian nous a paru particulièrement propice à une analyse de variables dans la mesure où, sous l'action des changements successifs apportés à son organisation économique — fondée tour à tour principalement sur la pêche et le commerce du sel, sur la traite de l'huile de palme, et sur les cultures industrielles — l'ensemble de son organisation sociale a tendu successivement vers des systèmes différents. Les organisations sociales réelles n'ont jamais pu réaliser la perfection de ces systèmes de référence, puisque du fait des divers types de causalités qu'on vient de recenser, toute variable porte en elle la marque de systèmes différents.

C'est naturellement le cas des variables de l'organisation actuelle dont la diversité, constatée empiriquement, a commandé notre méthode d'enquête et d'exposition.

1. Il en décrit les caractéristiques et en précise les objectifs dans l'introduction à *Fives Families* (Science Editions, Inc., New York, 1962).

2. C'est au niveau de l'unité familiale, dont les témoignages sont multipliés, approfondis et confrontés, que Lewis découvre, par delà les particularités individuelles, les constantes par le rapport desquels se définit la « personnalité sociale » des individus et qui rendent possible l'élaboration d'un concept comme celui de « culture de la pauvreté ».

III. LES IMPÉRATIFS DU TERRAIN : LA MÉTHODE D'ENQUÊTE ET D'EXPOSITION

1. La société alladian.

Trois centres d'intérêt s'imposent dès l'abord à l'enquêteur et semblent, indépendamment du domaine propre qu'ils offrent à l'observation et à la description, constituer, sous divers aspects, le lieu où se rencontrent et parfois se recouvrent divers phénomènes sociaux et diverses institutions.

Le premier domaine est constitué par ce que l'on peut appeler globalement l'histoire du pays alladian, qui comprend d'une part ce que la tradition, divers témoignages et, indirectement, certaines institutions révèlent du passé de la société : de sa constitution en un ensemble géographique, social et culturel relativement indépendant, aux hiérarchies internes diverses et complexes ; d'autre part, ce que des documents, assez explicites en ce qui concerne le XIX^e siècle, révèlent du caractère commercial et « ouvert » d'une société qui a joué, de longue date, le rôle d'intermédiaire entre les commerçants européens et les populations de l'intérieur.

Le deuxième domaine correspond à l'ensemble du système familial et matrimonial des Alladian ; il apparaît lié au premier domaine d'études dans la mesure où l'organisation lignagère de la société semble avoir survécu, au moins comme cadre formel, aux vicissitudes historiques, et constitué, avec l'organisation en villages, l'une de ses constantes. En outre les modalités de l'alliance ont très évidemment été affectées par la chance historique du littoral et notamment par l'afflux de captifs et de captives rendu tout à la fois plus nécessaire et plus facile par la substitution à l'ancienne traite (ivoire, or, bois, caoutchouc et captifs, ceux-ci en moindre proportion que dans les régions plus orientales de la Côte) de la traite de l'huile de palme, à partir de 1840 environ.

Enfin, les formes d'alliances rendues possibles par l'utilisation des captives et des étrangères ont abouti à la création de groupes de résidence et de production originaux, qui semblent avoir été la réponse des Alladian, sur le plan de leur organisation, au « stimulus » de la présence économique des Européens.

Expliqué donc, dans une certaine mesure, par des facteurs d'ordre historique, le système familial et matrimonial des Alladian rend en retour plus claire l'action de ceux-ci, en faisant apparaître dans son langage particulier les difficultés rencontrées et « tournées » par certains lignages et certains individus dans le « cours » de l'histoire — c'est ainsi, par exemple, que les Alladian ont eu depuis très longtemps une conception d'une part très formalisée et très contraignante, d'autre part très souple et très relative, du pouvoir et de la légitimité, dont témoignent l'histoire de la chefferie de plusieurs villages et les généalogies qui l'expriment.

Le troisième domaine, dont on ne saurait sous-estimer l'importance, sous réserve de cerner sa signification véritable, est celui de l'*awa*, la puissance maléfique, mieux vaudrait dire : ambiguë, de ceux que les Alladian appellent, conformément à la terminologie employée à Bregbo, « diables » ou « sorciers ». L'*awa* est, en fait, plus que cela : hantise pour l'ensemble de la population, symbole de tout ce qui est à la fois et contradictoirement détesté, envié et souhaité (pouvoir, fortune, prestige), il s'incarne en certains individus (en beaucoup d'individus) et, de ce point de vue, est mis en cause à propos de tout incident important — principalement, et encore à l'heure actuelle, de tout décès, même peu suspect de n'être pas naturel — ; les *awabo* constituent une société qui apparaît tout à la fois comme le double et comme l'inverse de la société « normale » : de ce point de vue, ils apparaissent tantôt comme des perturbateurs tantôt comme des régulateurs de la vie sociale : toute situation « en vue » est menacée par eux, tout individu qui se met dans son tort par rapport aux normes familiales ou sociales est plus vulnérable à leur action.

En définitive, c'est comme concept équivoque que l'*awa* est le plus intéressant, pour l'ethnologue et pour l'« utilisateur » : à la limite, la chance (le pouvoir et la fortune) n'échappe à l'*awa* que par l'*awa* : on n'y échappe qu'en le possédant ; tout individu est donc légitimé à condamner

(mais aussi à craindre) celui qui, d'une manière ou d'une autre, le domine ou l'embarrasse ; il va sans dire que, de l'accusation intéressée à la crainte réelle, bien des nuances sont convenables.

Du point de vue sociologique, c'est l'intervention de la notion d'*awa* à tous les niveaux de l'organisation et de la vie sociale qui est intéressante (stratégie intra-lignagère : transmission de l'héritage ; moyen (ou explication commode) d'un changement effectif de statut : cas de captifs ayant accaparé les biens d'un lignage ; transmission de la chefferie, etc.) ; c'est aussi son étroite imbrication avec le système familial (on compte, en principe, au moins un *awaonō* par segment de lignage, dont l'action propre n'est efficace que dans les limites de ce segment : la société des *awabo* constitue donc un « condensé » de société villageoise, chacun de ses membres pouvant agir sur n'importe quel individu de celle-ci, par l'intermédiaire de l'*awaonō* apparenté à l'individu visé).

Si le langage de la parenté peut apparaître parfois comme le masque ou l'alibi d'entreprises à finalité économique ou politique, le langage de la sorcellerie, de ce point de vue, lui sert de relais et d'amplificateur. Si l'on considère enfin l'évolution du système des valeurs traditionnelles depuis le siècle dernier on s'aperçoit que la prise en considération, la réfutation et l'utilisation de l'*awa* ont trouvé dans les diverses idéologies de la société et dans les langages qui y ont correspondu (culte du dieu Bédézi, église du prophète Harris, des méthodistes, ensuite du prophète Aké, enfin recours actuel à l'action d'Atcho) des structures d'accueil en leur fond analogues. Cet aspect des choses fait de la sorcellerie au sens le plus large un des traits par lesquels s'exprime une certaine continuité historique de la société considérée.

Les trois centres d'intérêt considérés ont donc ceci de commun, qu'ils s'imposent presque matériellement à l'observateur — par exemple : les ruines des demeures « en dur » des notables du siècle dernier imposent, à Jacquerville, le souvenir d'une époque plus faste, l'organisation de l'espace villageois se réfère très explicitement à l'organisation lignagère de la société, la documentation rassemblée à Bregbo et le témoignage de J. Rouch montrent le rôle particulièrement marquant des Alladian dans la diffusion et l'évolution du harrisme comme remède — et comme prolongement — à des forces toujours présentes (toujours agissantes ou toujours exploitées), et, de façon plus générale, le spectacle encore fréquent des interrogations de cadavres, celui de l'enterrement et des funérailles manifestent la réalité actuelle de ces forces pour les Alladian de toute obédience (harristes, protestants, catholiques).

Ils ont en outre en commun le fait de concerner tous trois n'importe quel phénomène social et n'importe quelle institution de la société alladian. Qu'on examine celle-ci d'un point de vue descriptif (description des structures familiales, matrimoniales, communautaires — classes d'âge, chefferie) ou dynamique (modification des dites structures, constitution et évolution des rapports de production, analyse de la mobilité sociale, des tendances démographiques, des attitudes de la société au regard des problèmes de développement), on ne peut pas ne pas tenir compte du poids d'une histoire chargée, mouvementée et éprouvante, de l'omniprésence d'un système familial de forme très élaborée qui constitue toujours l'un des aspects (par exemple dans le cas de la chefferie et de l'émigration) ou l'un des objets (par exemple dans le cas des classes d'âge ou des attitudes de la jeunesse) de l'institution ou de la tendance considérée.

Il est enfin extrêmement rare que les conflits ou les tensions nés de l'évolution des rapports familiaux, des rapports sociaux autres que familiaux, des rapports de production, ou propres à ces rapports eux-mêmes, ne trouvent pas dans le langage de l'*awa*, de façon plus ou moins explicite, leur expression, et même dans sa pratique leur conséquence, de façon évidemment moins aisément discernable.

2. Les perspectives de l'enquête.

Les directions suivies par l'enquête ont été suggérées par l'existence assez contraignante des trois domaines qu'on vient de recenser. Mais chacun d'eux inclinait la réflexion sur le sens des données recueillies et sur la méthode susceptible d'en rendre compte (de les comprendre et de les exposer) dans un sens quelque peu différent.

Le recensement des cours de Jacquville, l'analyse de leur composition, les enquêtes conduites dans le même sens dans tous les autres villages alladian révélèrent une assez remarquable coïncidence entre l'organisation sociale en lignages d'une part, l'organisation de l'espace alladian en ensembles villageois (village et terroir) et de ceux-ci en quartiers et en forêts familiales d'autre part. On se trouvait ainsi conduit à partir des données du terrain pour remonter aux principes d'une organisation que les informateurs nous décrivaient par ailleurs, et dont la littérature du sujet, rare, donnait une idée assez vague.

Dans le cas des terroirs, l'observation révélait l'importance du changement de l'activité économique fondamentale — effectuée non sans heurts et sans remords, comme en témoigne l'échec des plantations de café — mais aussi la fidélité apparente aux modes de cession ou de dévolution traditionnels de la terre, non contradictoire au reste avec la concentration de domaines relativement importants dans les mains de quelques privilégiés.

Ce domaine d'étude nous mettait ainsi en garde contre toute exposition implicitement et inconsciemment idéologique de la réalité étudiée. Et d'abord quelle était cette réalité ? L'entreprise « anthropologique » est à l'heure actuelle déséquilibrée : dans son principe elle est recherche d'un « ailleurs » susceptible peut-être d'expliquer en retour un « ici » dont il faut au contraire se détacher pour tirer la leçon du voyage ; mais il se trouve que cet « ailleurs » se révèle impur, que de son côté il a bougé, pris dimension temporelle, et qu'on y distingue malaisément (ou alors : arbitrairement) l'actuel de l'inactuel, et dans celui-là l'ancien du moderne. Il devient alors évident que retenir, des données proposées par la société, les plus évidentes, les plus actuelles, quand bien même elles correspondent à des formes ou à des réalités anciennes, et leur accorder la même importance dans la reconstitution du système traditionnel, risque de fausser la présentation de celui-ci par exemple en privilégiant abusivement une structure plus lourde, moins immédiatement malléable, moins facilement atteinte que d'autres, comme le système de parenté.

Il nous a dès lors paru que la seule manière d'éviter les privilèges abusifs, les reconstitutions faussées, serait de décrire d'abord ce que nous avons sous les yeux et de faire toujours le départ entre ce que nous voyions de la réalité actuelle et ce qu'on nous disait ou ce que nous lisions de la réalité passée. La conséquence, sur le plan de l'exposition, en était que nous essaierions dans la mesure du possible de ne pas dissocier systématiquement l'ordre de la recherche et l'ordre de l'exposition. C'est ainsi que nous sommes explicitement partis d'une analyse des plans de villages et des types de résidences, pour remonter aux principes de la descendance et de l'alliance qui sont manifestés par ces plans et ces types, et qui, en retour, permettent de les mieux comprendre en seconde analyse. D'où la progression « circulaire » des chapitres consacrés à la descendance, l'alliance et la résidence, progression qui est aussi celle du chapitre consacré aux formes du terroir et à la composition des groupes de production.

Dans un même ordre d'idées, on n'a pas fait de l'étude des « relations » (relations d'EGO à son père, à son oncle, aux alliés, etc.) la suite nécessaire de l'étude des nomenclatures et des structures — ce qui nous semblait privilégier une conception abstraite et unilatérale de ces relations.

L'existence d'une tradition historique tout à la fois vivace et confuse, de témoignages anciens mais obscurs, de documents plus récents et plus précis, commandait à son tour une série de réflexions au terme desquelles une conclusion se dégagait : le recours à l'histoire peut s'entendre de plusieurs façons, non nécessairement incompatibles. En l'occurrence il semblait que certaines traditions et certaines institutions demeuraient incompréhensibles ou insignifiantes pour ce que nous en savions, quand on les étudiait pour elles-mêmes, mais que confrontées les unes avec les autres elles pouvaient donner une idée des problèmes rencontrés par la société alladian ; mais l'analyse « structurale » ainsi ébauchée n'avait de sens que référée aux facteurs historiques qui lui donnaient son contenu.

On arrivait par cette méthode à la même conclusion que par le simple examen des documents du siècle dernier : les années 1830-1840 ont constitué pour le littoral alladian un tournant important qui a eu notamment des répercussions profondes sur le système de l'alliance et sur la stratification inter et intra-lignagère. Il convenait donc de ne pas abuser lors de l'examen

de la société actuelle des concepts de tradition et de changement, d'éviter notamment d'établir trop mécaniquement des relations de cause à effet entre l'état des structures sociales, familiales et matrimoniales dans certains villages et l'intensité de leur contact avec la culture et le commerce étrangers — ce contact sous sa forme la plus intensive remonte à cent trente ans —, enfin de ne pas voir nécessairement dans certaines distorsions actuelles entre l'idéal proclamé et la réalité vécue des faits d'évolution récents. L'analyse des changements et des évolutions, naturellement obligatoire dans une société qui a vécu de longue date — économiquement — pour et par l'extérieur, devait donc être conduite avec prudence et distinguer, nous semblait-il, entre les formes actuelles de certaines institutions, dont elle devait partir pour essayer de voir quels facteurs avaient pu influer sur elles — en s'aidant de la documentation existante et des variantes rencontrées de village en village —, et les formes apparemment disparues, moribondes, ou complètement bouleversées — la religion, le système politique — dont la documentation existante permettait, pour une part, de retracer l'évolution, moins irréversible ou moins irrésistible qu'il pouvait paraître à première vue. Bref, l'étude du changement sous-jacent aux formes les plus « intactes » de l'organisation sociale et des constantes indirectement manifestées par l'évolution de certaines variables plus immédiatement et plus formellement sensibles aux impacts de l'extérieur, pouvait nous permettre d'essayer de comprendre et de définir une certaine identité culturelle de l'ethnie alladian définie non comme l'expression d'une personnalité transcendante mais comme une combinaison spécifique de variables, dynamiques (sujettes à évolution) et relatives (fonction de situations historiques). Par là cette étude inclinait aux mêmes conclusions et aux mêmes suggestions que celle de l'*awa*, dont on a signalé que différents systèmes de valeur en avaient rendu compte sous des formes différentes mais en quelque manière analogues.

Enfin la prise de conscience de cette « identité » permettait de poser plus précisément en termes ethnosociologiques le problème du développement économique et social des communautés villageoises considérées.

3. Le milieu naturel.

Nous nous contenterons ici de brèves indications. Le milieu naturel a certainement exercé et exerce encore sur le littoral alladian, autant et plus qu'ailleurs, une influence extrêmement contraignante. La proximité de la mer et de la lagune, les productions forestières et l'homogénéité du sol déterminent largement les modes d'habitat, l'organisation du travail, la circulation des biens et des hommes, la nature des produits, pour ne citer que ces aspects de la réalité socio-économique.

Le littoral alladian, si l'on entend par là la bande de terre qui s'étend de Vridi à Braffédon, est une île véritable depuis le percement du canal de Vridi à l'est, du canal d'Asagny à l'ouest. Il s'étend entre 4° et 4°50 de longitude ouest de Paris et entre 5°10 et 5°20 de latitude nord. Sa superficie est de 410 km². Sa longueur est supérieure à 100 km, sa largeur variant de 1 à 8 km ; cette dernière dimension est très significative en ce qu'elle correspond à des étendues plus ou moins considérables de forêt et aux possibilités objectives de culture.

Le dépeuplement de la région extrême-occidentale et la colonisation des terres ébrié de la région d'Audoïn-Vridi n'ont, de ce point de vue, rien de surprenant.

Il existe d'excellentes descriptions du littoral et nous nous en inspirons largement dans le résumé suivant¹.

1. On se référera plus précisément à :

P. LE BOURDIEC, « Contribution à l'étude géomorphologique du bassin sédimentaire et des régions littorales de Côte d'Ivoire » (*Études Éburnéennes*, I.F.A.N., Centre de Côte d'Ivoire, 1958).

P. LE BOURDIEC, *Note sur le pays alladian*, 1956.

P. MARNAY et B. LARSONNEUR, *Le littoral alladian*, Étude socio-économique, S.E.D.E.S., juillet 1961.

A. PERRAUD, *Le rivage alladian* (Directions des Sols de la République de Côte d'Ivoire, O.R.S.T.O.M.). Note ronéotée sur la pédologie du rivage alladian, août-septembre 1960.

a) *Le climat.*

Les caractéristiques du climat sont assez semblables à celles d'Abidjan et de son arrière-pays (forte hygrométrie ; alternance de deux saisons sèches et de deux saisons humides ; faible amplitude thermique) ; mais la proximité de la mer entraîne la création d'un véritable « micro-climat » dont les principales caractéristiques sont une forte ventilation sur le rivage, une température moyenne relativement peu élevée, une humidité particulièrement forte durant la grande saison des pluies.

Les caractères de ce climat avaient de longue date déterminé le calendrier des activités économiques des Alladian et des activités rituelles qui leur sont liées. C'est en effet un trait commun aux lagunaires dans leur ensemble, mais particulièrement marqué chez les Alladian, que leur très rigoureuse division de l'année en saisons, mois et semaines. On se reportera, pour plus de détails, à l'ouvrage bien documenté de Niangoran Bouah¹, mais on retiendra ici l'essentiel de cette division et de ses implications rituelles et économiques.

Les Alladian reconnaissent et reconnaissent encore quatre saisons ou *nvra* :

- 1) *abēfi* (grande saison des pluies)
- 2) *eʃe* (grande saison sèche)
- 3) *ekwā* (petite saison des pluies)
- 4) *educē* (petite saison sèche)

Leur année se divise encore en mois ou plutôt en lunaisons (*oku*) au nombre de douze :

CALENDRIER ROMAIN	CALENDRIER ALLADIAN	TRADUCTION	
educē {	Juillet	<i>educē you</i>	début (<i>you</i>) du froid (<i>educē</i>)
	Août	<i>educē coku</i>	point culminant (<i>coku</i>) du froid
ekwā {	Septembre	<i>ekwā you</i>	début de la chaleur (<i>ekwā</i>)
	Octobre	<i>ekwā coku</i>	point culminant de la chaleur
eʃe {	Novembre	<i>eʃeʃō oku</i>	grandes saison sèche <i>aaka</i> : dangereux
	Décembre	<i>eʃeʃō aaka</i>	
	Janvier	<i>eʃe</i> ou <i>eʃebroyase</i>	
	Février	<i>suku yaya</i>	
abēfi {	Mars	<i>amāvruʃō oku</i>	enflure (<i>fō</i>) des fruits (<i>amāvru</i>)
	Avril	<i>abēfi oku</i>	eau (<i>n'fi</i>) dans la nervure de la feuille de raphia (<i>abē</i>)
	Mai	<i>brā yō oku</i>	grande chute de pluie (<i>brā</i> : grand, <i>yō</i> : tomber à flots)
	Jun	<i>Dyako oku</i>	<i>Dyako</i> est un voleur célèbre

1. NIANGORAN BOUAH, *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1964.

educē you voyait célébrer la fête d'*agigam*, consacrée au dieu Beugré ; durant *educē coku* était inaugurée une série de rites en relation avec l'ouverture à venir de la campagne de pêche : fabrication d'une pirogue miniature en forêt et purification des lieux du travail (*enritā*), fête de la déesse Kitrava (la baleine), suivies durant *ekwā you* de l'offrande de la pirogue miniature au dieu Lavri et durant *ekwā coku* de la mise à la mer de la première pirogue, au retour des pèlerins partis visiter Beugré au-delà de Tabou. Durant *esefō aaka* avait lieu enfin la fête « *dadu ñama* », fête (*ñama*) des « charognards » (*dadu*) ou fête de la nourriture.

Grand-Jacques était le centre de ces manifestations et commandait par là le rythme de l'activité de tout le littoral ; tous les villages envoyaient des délégués à Grand-Jacques ; les fêtes propres à chaque village suivaient celles de Grand-Jacques, et nul n'était autorisé à partir en mer avant que le signal en ait été donné par Grand-Jacques.

b) *Le relief.*

L'altitude ne dépasse jamais de plus de 6 m le niveau de la mer. On peut distinguer du sud au nord : la plage actuelle, une ancienne plage (1 m à 3,50 m au-dessus du niveau de la mer), une zone de faible relief (2 à 6 m au-dessus du niveau de la mer), une zone de relief creux, lit d'un marigot occupant de façon plus ou moins continue le centre du littoral, une nouvelle zone de relief (2 à 3 m au-dessus du niveau de la mer), enfin une plage lagunaire, là où il n'y a pas de mangrove.

c) *L'hydrographie.*

Trois éléments composent le système hydrographique :

— Les lacs sont situés sur le bord sud du littoral. Le plus étendu est le lac Brakré. D'autres, moins étendus, contribuent à l'originalité de divers sites (par exemple à Jacquerville) et leur découverte a été, d'après la tradition, à l'origine de la fondation de plusieurs villages.

— Le marigot central, dont le niveau est celui de la lagune Ébrié, constitue une zone marécageuse importante dont l'étendue et la profondeur varient considérablement d'une saison à l'autre. C'est ainsi que, durant la grande saison sèche, les villageois de Jacquerville dont les plantations sont situées au nord du « *poto-poto* » et éloignées de la route du débarcadère empruntent pour y accéder une piste qui traverse la « forêt noire », c'est-à-dire la forêt non défrichée dont la végétation reste haute et dense, et où séjournent singes et chimpanzés, difficiles à déceler au reste, car ils ont été rendus méfiants par les expéditions de chasseurs adioukrou sur le littoral. Mais une bonne partie de cette zone est inondée dès la fin de la saison sèche, en sorte que les planteurs de Jacquerville ont établi sur la piste un « port » où quelques pirogues permettent, moyennant une traversée de plus de 500 m, de gagner les champs de la région septentrionale.

— La nappe phréatique, qui ne se rencontre nulle part à plus de 2 m du sol, favorise la culture du cocotier et permet de creuser de nombreux puits qui fournissent au village une eau assez pure.

d) *La pédologie et la flore.*

Du point de vue pédologique, on distingue :

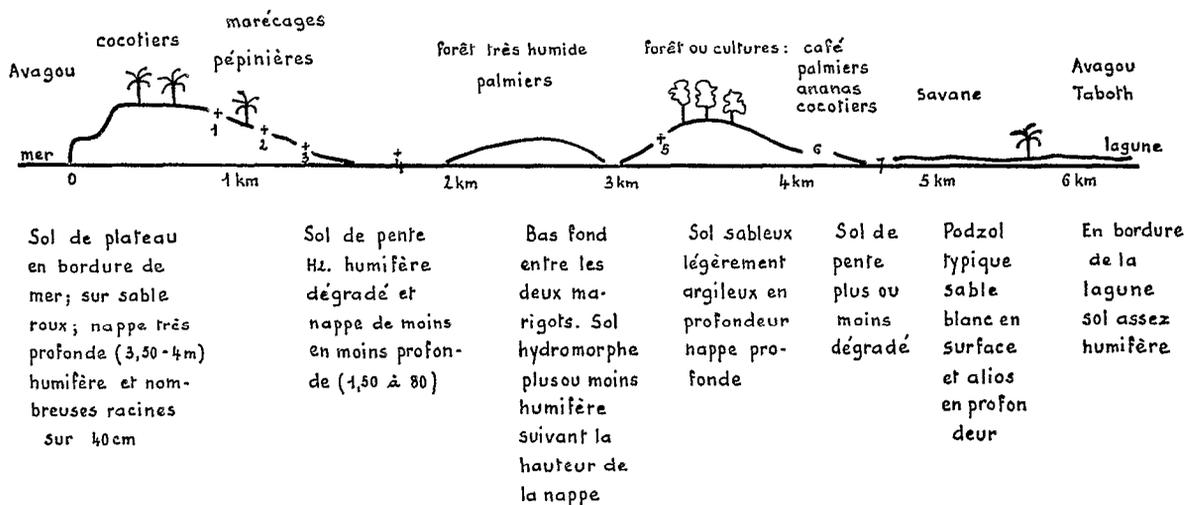
1° La plage actuelle.

2° Une plage plus ancienne, formée de sables roux contenant des débris de coquillages marins. Les sables roux se prêtent à la culture du cocotier.

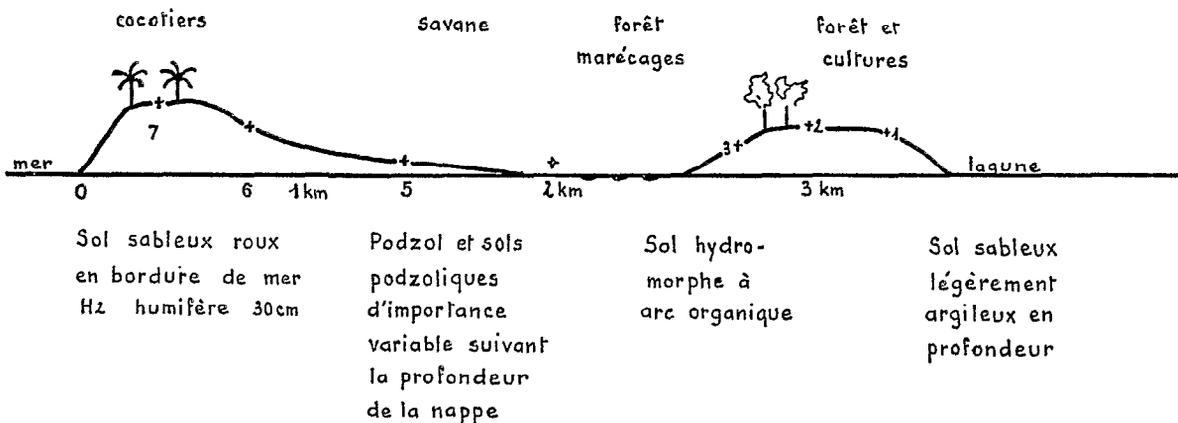
3° Une zone de sols sableux bruns où la végétation naturelle est très dense. Cette région est moins homogène que les précédentes : on y trouve en effet « deux à trois cordons sableux successifs parallèles au rivage, séparés par des sillons marécageux, ou plus simplement, par des zones déprimées à sables blancs où affleure l'eau pendant l'hivernage »¹.

1. P. LE BOURDIEC, *op. cit.*

TRANSVERSALE 1, PISTE AVAGOU — AVAGOU-TABOTH : 6 km.



TRANSVERSALE 2. — GRAND-JACK : 3,500 km.



TRANSVERSALE 3. — ADDAH : 5 km.

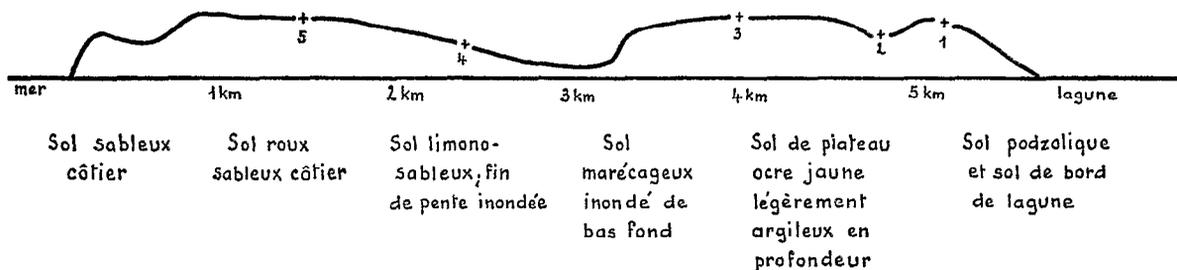


FIG. 1. — Pédologie du cordon littoral. (D'après PERRAUD, *Le rivage alladian*, O.R.S.T.O.M., 1960.)

On a vu le problème que posaient aux cultivateurs ces zones marécageuses ; l'administration semble envisager la possibilité d'y faire pratiquer la culture du riz. Quant à l'ensemble de la zone des sables bruns elle est la plus fertile, se prêtant à diverses cultures vivrières, essentiellement le manioc, malgré quelques essais individuels de diversification. Les plantations de cocotiers s'étendent maintenant assez largement sur cette zone.

4^o Une zone de largeur variable en bordure de la lagune, constituée par des sables blancs recouverts d'une végétation de savane ou par des vases recouvertes d'une mangrove à palétuviers.

Les zones 3 et 4 ne sont pas continues. P. Le Bourdieu remarque qu'à Toukouzou on passe directement de la crête de la plage dunkerquienne aux vasières lagunaires, alors qu'au nord des villages d'Addah et Avagou la zone forestière entrecoupée de deux dépressions marécageuses atteint plusieurs kilomètres de large, la zone de savane au bord de la lagune étant également développée.

En général, ces zones pédologiques commandent une répartition relativement stricte des cultures (cocotiers vers le rivage maritime, vivriers, caféiers vers le rivage lagunaire) et leur discontinuité est cause de l'inégale fertilité du littoral : le sol ocre jaune, légèrement argileux, du rivage lagunaire a, de ce point de vue, plus de possibilités que le sol côtier sableux roux, dont la seule vocation est le cocotier. A l'ouest d'Addah (où d'ailleurs la largeur du littoral diminue) la fertilité des sols compris entre la lagune et les marécages diminue.

Au total, on peut distinguer, suivant en cela les conclusions des enquêteurs de la S.E.D.E.S., trois grandes régions naturelles :

— à l'ouest, de Braffédon à Avadivry, un territoire limité au nord par le canal d'Asagny, zone essentiellement marécageuse, domaine du palmier Ban ou raphia, bordée par une étroite forêt de plage (herbes et plantes rampantes, palmiers nains) du côté de la mer, et une mangrove à palétuviers du côté de la lagune ;

— au centre, d'Avadivry à Audouin, une assez vaste région où se retrouvent toutes les zones pédologiques et tous les différents reliefs. Du point de vue de la végétation, la « rain forest », toujours verte, interrompue en son centre par la forêt des terrains marécageux, fait suite à la forêt des dunes littorales ;

— à l'est, entre Audouin et Vridi, une zone morcelée par le grand lac Brakré et où se trouvent les forêts de plage et la forêt.

Ces régions naturelles correspondent aux divisions administratives (Sous-Préfecture de Grand-Lahou, Sous-Préfecture de Jacquville, commune d'Abidjan). Il est à remarquer que pour l'ensemble le peuplement strictement alladian s'est effectué dans la région la plus profonde et la plus fertile (d'Addah à Avadivry) : avant l'ère des cultures industrielles, il n'y a pas eu de problème de partage des terres chez les Alladian, non seulement parce qu'ils s'intéressèrent surtout à la pêche et au commerce, mais aussi à cause de l'abondance relative des terres. Les Alladian se distinguent en cela des Aïzi de la rive nord qui, vivant exclusivement de la pêche sur la lagune, ont dû demander des terres à leurs voisins de l'autre rive, et dont les femmes, à l'heure actuelle, viennent acheter de grandes quantités de manioc sur le littoral.

4. Démographie — Organisation administrative.

C'est en 1890 que la représentation du pays alladian fut confiée au chef coutumier de Jacquville, Adjé Bonny, désigné actuellement par les anciens sous le titre de « Roi Bonny ». En 1905 se situe la création effective des trois cantons d'Addah, Jacquville et Akrou qui sont restés politiquement et administrativement rattachés jusqu'à une date récente à la Subdivision de Dabou (cercle des Lagunes). Jacquville est devenue une sous-préfecture en 1961, et cette promotion, considérée parfois comme un signe de renouveau du littoral, entraînera, entre autres

conséquences, la disparition avec leurs titulaires actuels de la chefferie de canton. Le secrétaire du P.D.C.I. réside à Grand-Jacques, ancienne capitale religieuse du pays. Le chef de canton de Jacquville est souvent associé aux travaux du sous-préfet et du secrétaire du P.D.C.I., pour l'établissement du recensement, l'organisation des travaux d'intérêt public, la distribution des cartes du parti, le règlement amiable d'incidents mineurs, etc.

Un quatrième canton réunit sous l'autorité du sous-préfet de Jacquville les villages aïzi des rives nord et sud de la lagune. La doctrine a parfois varié — dès l'époque coloniale — en ce qui concerne l'administration des villages aïzi. Des querelles liées à la navigation sur la lagune (en 1898 une expédition militaire contre les « pirates » de Tiagba eut pour conséquence une augmentation de leur émigration vers la rive sud) ou à l'évolution économiques (litiges dus à l'apparition des cultures industrielles et de la propriété foncière) ont souvent compliqué les choses. En 1905 le rattachement des différents villages aïzi à des chefferies administratives adiokrou ou alladian, au gré des chefs des villages intéressés, fut effectué sur l'initiative de l'administrateur du cercle des Lagunes. Un grand nombre de villages aïzi situés sur le continent furent ainsi rattachés au canton d'Addah. C'est en 1959 que fut créé un canton aïzi autonome, rattaché à la Subdivision de Dabou (cercle des Lagunes) ; il prit le nom de canton des Aïzi. Ce canton, comme on l'a vu, dépend actuellement de la Sous-Préfecture de Jacquville.

On trouvera ci-dessous une liste exhaustive des villages de la Sous-Préfecture de Jacquville, avec les chiffres du recensement administratif de 1965.

RECENSEMENT NOMINATIF DES CANTONS

TABLEAU I. — CANTON DE JACQUEVILLE

Villages	Populations	Adultes	Enfants	Électeurs	Imposables	Non-imposables
Jacquville	911	577	334	480	603	308
Adjacouti	242	124	118	80	121	121
Adjué	662	366	296	197	359	303
Djacé	63	42	21	42	42	21
Grand-Jacques ¹ .	407	216	191	214	230	177
M'bokrou	405	206	199	142	191	214
Ahua	178	100	78	79	104	74
TOTAL	2 868	1 631	1 237	1 234	1 650	1 218

TABLEAU II. — CANTON D'ADDAH

Villages	Populations	Adultes	Enfants	Électeurs	Imposables	Non-imposables
Addah	863	513	350	340	517	346
Adessé	412	232	180	176	238	174
Bahuma	156	70	86	51	69	87
Bétre	101	55	46	47	52	49
Avadivry	69	42	27	40	42	27
Kouvé	157	81	76	72	81	76
Taboutou	220	127	93	94	128	92
Kraffy	62	32	30	32	36	26
Niangoussou	38	27	11	15	26	12
Azahoum	99	66	33	68	69	30
TOTAL	2 177	1 245	932	935	1 258	919

1. Souvent orthographié Grand-Jack, par fidélité à une mode anglaise dont on trouve trace dans quelques prénoms relativement fréquents : Jack, John, Edward...

TABLEAU III. — CANTON D'AKROU

Villages	Populations	Adultes	Enfants	Électeurs	Imposables	Non-imposables
Akrou	415	255	160	192	266	149
Adoumanga	216	150	66	147	153	63
Abréby	282	156	126	141	168	114
Avagou	458	243	215	228	244	214
Sassako-Bénigny ..	756	350	406	274	370	386
N'djémy	281	147	134	133	153	128
TOTAL	2 408	1 301	1 107	1 115	1 354	1 054

Le quatrième canton regroupe des villages purement aïzi, au nombre de quatorze : Allaba, Bapo, Abrako et Abra Ny'amyambo, Nigui-Saff, Tiagba (1 et 2) et Nigui-Assoko, sur la rive nord ; Taboth, Koko, Attoutou A et Attoutou B, Tièmjé, sur la rive sud ; Téfrédji sur l'île Deblay. La population totale de ces villages atteint, d'après le dernier recensement, plus de 7 000 habitants. Nous ne produirons pas ici le détail de ce recensement car il concerne moins directement notre étude et semble en outre difficilement utilisable.

L'utilisation des tableaux précédents soulève d'ailleurs des difficultés du même ordre : conçus pour aider à l'établissement des listes électorales et des rôles d'imposition, ils n'avaient pas pour objectif essentiel de décompter les personnes effectivement présentes ; et les liens entre « émigrés » et sédentaires, en pays alladian, restent assez forts pour que le chef de cour considère ses parents absents comme des membres de la cour à part entière. De façon générale, ce recensement fournit des chiffres « gonflés » (nous en apporterons une illustration précise en ce qui concerne Jacqueville), plus particulièrement dans l'estimation des villages les plus peuplés, où les émigrés sont eux aussi plus nombreux. L'examen des recensements de 1957-1959, plus strictement conçus apparemment, confirme cette conclusion. On dispose en outre d'un recensement exhaustif des villages du littoral effectué en août et septembre 1964 par les élèves de l'École de Statistique d'Abidjan. Ses estimations, plus « sobres » que celles du dernier recensement, semblent pourtant infirmer les conclusions des enquêteurs de la S.E.D.E.S. d'après lesquelles la tendance démographique serait à la diminution. Nous reproduisons ce tableau page suivante, mais réservons pour plus tard l'examen comparé des divers recensements.

On peut en tout cas retenir des tableaux précédents quelques indications sur l'importance relative des villages alladian (on essaiera plus tard d'examiner les implications sociales, économiques et historiques de ces différences de « taille démographique » assez remarquables — de 38 à 911 habitants dans le recensement de 1965, de 30 à 716 dans le recensement de 1957), le nombre d'enfants proportionnellement élevé — surtout si l'on tient compte du fait que, contrairement à leurs parents, les enfants d'émigrés ne sont que rarement considérés automatiquement comme des enfants de la cour, et qu'en ce qui concerne les enfants, les chiffres de 1965 correspondent davantage au nombre d'individus effectivement présents dans les villages. L'écart entre population déclarée et population effective correspond à une émigration assez forte dont nous aurons à connaître les points d'aboutissement (Vridi, Abidjan, Port-Bouët, Bassam, Dabou, Grand-Lahou...) et les caractères distinctifs : émigration rapprochée et donc souvent relative, du fait des contacts réellement maintenus avec le village, quand bien même on ne peut la dire provisoire ; retours d'ailleurs fréquents dans la famille maternelle ; émigration qualifiée — l'importance relativement considérable du nombre de personnalités administratives et politiques, d'étudiants, de médecins et d'enseignants, et absolument faible d'émigrés chômeurs, est tout à fait remarquable.

Il convient enfin de distinguer parmi les villages des trois cantons alladian ceux qui sont de peuplement strictement alladian de ceux à majorité avikam, de signaler aux confins de ces

TABLEAU IV. — SOUS-PRÉFECTURE DE JACQUEVILLE

Nom des villages	Ethnies dominantes	Population des villages					
		Totale			Active (14 ans et plus)		
		M	F	T	M	F	T
<i>Canton Akrou :</i>							
Sassako-Bénigny	Alladian	399	347	746	182	159	341
Abréby	Alladian	235	205	440	144	85	229
Avagou	Alladian	240	213	453	135	88	223
Akrou	Alladian	215	193	403	110	46	156
Adoumanga	Alladian	106	111	217	54	43	97
Diéssé	Alladian	45	45	90	23	23	46
<i>Canton de Jacquerville :</i>							
Jacquerville	Alladian	362	382	744	142	58	200
Ahua	Alladian	79	87	166	38	35	73
Grand-Jack	Alladian	257	246	503	133	125	258
Adjué	Alladian	186	180	366	89	91	180
Adjacouti	Alladian	115	129	244	53	63	116
Mbokrou	Alladian	124	132	256	60	56	116
<i>Canton d'Addah :</i>							
Bahuama	Alladian	58	67	125	26	10	36
Addah	Alladian	228	231	459	122	140	262
Adessé	Brignan	206	206	412	113	113	226
Avadivry	Brignan	47	46	93	18	19	37
Niangoussou	Brignan	18	14	32	11	2	13
Kraffy	Brignan	38	51	89	12	—	12

cantons la présence de villages ébrié, ou à forte proportion d'Attié et d'Apollonien, en relation plus ou moins étroite avec les Alladian, et de tenir compte, le moment venu, du recensement en 1965 des non-autochtones (fonctionnaires, pêcheurs, manœuvres) dont le nombre, dans un village au moins (Jacquerville), représente presque le quart de la population totale.

Parmi les « étrangers », on trouve, outre les Aïzi, des Apollonien à Tiémé, Ndjémi, sur l'île Deblay, et dans divers petits campements lagunaires. Ils se déplacent beaucoup, selon les exigences de la pêche. Ils pratiquent notamment la pêche à la senne de lagune — dont le propriétaire est parfois un Alladian.

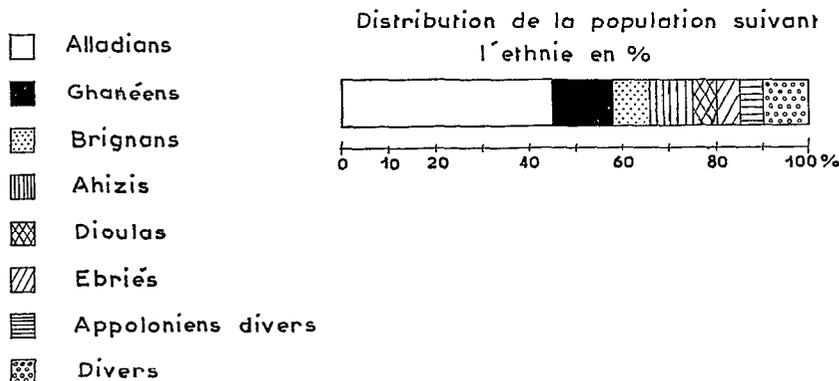
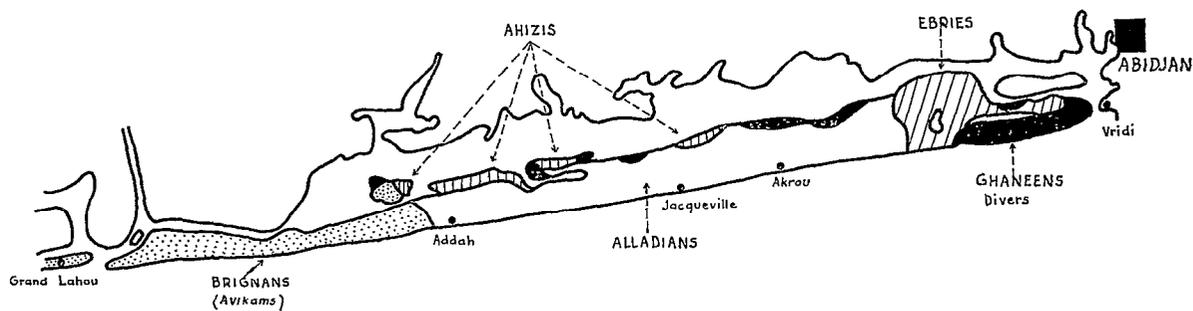
Un grand nombre de Ghanéens pratiquent en mer la pêche à la senne ; ils constituent des campements en dehors mais à côté d'un certain nombre de villages. Ils sont de race awan ou fanti. Ils repartent en principe au Ghana tous les deux ans pour partager les bénéfices des deux saisons de pêche ; mais certaines installations sont plus stables, et on peut remarquer à Jacquerville et Ahua un début d'intégration plus poussée à la communauté villageoise notamment par le biais de quelques mariages.

Dioula dans des campements installés dans différents villages comme commerçants, comme cultivateurs dans la région de Vridi-Canal, Haoussa artisans et commerçants dans la même région et Voltaïques employés comme manœuvres sur diverses plantations constituent, pour le reste, l'essentiel du peuplement non autochtone. En 1964 l'École de Statistique d'Abidjan a pu évaluer à 18,4 % le pourcentage d'étrangers à la Côte d'Ivoire installés sur le littoral.

Aucun village alladian n'est situé sur la lagune, mais plusieurs ont un débarcadère sur

la lagune et des campements de culture. Les enquêteurs de la S.E.D.E.S. en 1961 considèrent tous les villages situés en bordure de la mer, de Kraffy à Abréby, comme alladian. Kraffy, Niangoussou, Avadivry et même Adesse font pourtant problème : ils constituent, en tout cas, une zone frontière avant les villages incontestablement brignan (avikam) qui s'échelonnent sur le rivage, de Toukouzou à Grand-Lahou.

Il est vrai que les Alladian et les Avikam (au moins certains d'entre eux) se reconnaissent une origine commune et affirment être arrivés ensemble sur le littoral, et que d'assez nombreux mariages ont par endroits renforcé cette communauté d'origine. Nous examinerons cette question d'un peu plus près dans le chapitre consacré à l'histoire des villages alladian¹. Il semble bien en effet que la migration de ceux-ci, première en date dans cette région du littoral, fasse partie d'un mouvement plus vaste qui fut à l'origine de villages actuellement considérés comme adioukrou, m'bato et ébrié. Clozel² distinguait ainsi les Alladian proprement dits et les autres « tribus » de même souche : Accrediou (chez les Adioukrou), les habitants de la région de Lahou, d'Audouin, et de Petit-Bassam, et ceux de la région située entre le Comoë et la lagune Potou (actuellement M'bato). Sous ces réserves, on peut admettre avec A. de Surgy³ qu'il y a actuellement quatorze villages de peuplement strictement alladian : Abréby, Sassako-Benigny, Avagou, Akrou et Adoumanga, dans le canton d'Akrou ; Djacé, Jacqueville, Ahua, Grand-Jacques, Adjué, Adjacouti et M'bokrou, dans le canton de Jacqueville ; Bahuama et Addah dans le canton d'Addah.



CARTE I. — Populations du cordon littoral.
(D'après le rapport S.E.D.E.S., juillet 1961.)

1. Lorsque durant la cérémonie des funérailles, on fait l'appel des villages représentés à la cérémonie, Addah est considéré comme le dernier village à l'ouest. Adessé est en outre le premier village où se trouve une église harriste « hétérodoxe » relevant du prophète « Papa Nouveau » de Toukouzou, dont les fidèles sont en grande majorité avikam et aïzi.

2. CLOZEL et VILLAMUR, *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris, 1902.

3. ALBERT DE SURGY, *Les pêcheurs de Côte d'Ivoire*, C.N.R.S., Centre National de Documentation de Côte d'Ivoire, I.F.A.N., fascicule 3 : « Les pêcheurs Alladian ».

Les données de l'histoire

I. LE RECOURS A L'HISTOIRE : QUESTION DE MÉTHODE

Deux ordres de raisons invitent à prendre en considération les données de l'histoire : des raisons de fait, des raisons de principe et de méthode. Raisons de fait : le passé mouvementé des Alladian, leurs contacts exceptionnellement importants avec les Européens. Raisons de principe : nous ne pensons pas qu'on puisse renoncer à toute espèce de reconstitution historique, ni qu'un champ social se décompose en ensembles culturels homogènes et irréductibles — la société alladian et certaines de ses structures familiales, politiques et idéologiques sembleraient fournir la preuve du contraire, — encore moins qu'une vue globale d'un ensemble culturel donné ne puisse pas trouver dans l'histoire dont il procède un éclairage sans équivalent.

Encore convient-il de justifier le recours à l'histoire à deux niveaux : de définir la finalité et d'évaluer la possibilité d'un tel recours, autrement dit de le fonder en droit et en fait, en précisant ses buts et ses moyens. En première approximation nous pourrions dire que trois buts et trois moyens constituent le fondement de cette justification. L'histoire doit fournir des repères objectifs (en l'occurrence permettre de dater certains événements, et de faire des hypothèses sur l'origine et l'extension du mouvement migratoire qu'ont constitué ou dont ont fait partie les Alladian) ; elle peut révéler certaines « constantes » d'une société en montrant comment celle-ci a réagi aux stimulations de l'extérieur, elle peut servir à étayer ou à concevoir des hypothèses sur la genèse ou (et) sur la signification d'institutions préservées, modifiées ou décadentes.

Quant au contenu de cette histoire, trois voies en permettent l'approche : les témoignages écrits, les témoignages oraux (la tradition) et les institutions dans leur état actuel.

Société historique, la société alladian l'est dans la mesure même où elle est une société villageoise ; son histoire est d'abord celle d'une migration sur le sens et les étapes de laquelle on n'a de renseignements certains qu'à partir du moment et dans la mesure où les villages les plus anciens du littoral en furent les vestiges manifestes ; elle est ensuite celle de rivalités, de réussites et d'échecs dont les agents passés et les témoins actuels sont encore ces villages, que nul ne put d'ailleurs jamais confondre avec les nombreux campements de pêche ou de culture qui furent nécessaires à l'activité économique.

Le paysage villageois — avec les ruines des demeures des « anciens riches » —, l'organisation de l'espace villageois — avec une très ancienne et minutieuse division en quartiers —, le terroir du village, strictement délimité, et l'espace religieux qui le recouvre et l'explique partiellement, les traditions orales, encore très vivaces, généralement précises, et concernant toujours les créations successives de villages, leur ordre et sa raison, tout invite à passer par l'histoire de chaque communauté pour reconstituer l'histoire de toute une société. Il faut ajouter que les archives du Ministère

de l'Intérieur de Côte d'Ivoire fournissent des renseignements précis remontant jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle, et que les récits ou les cartes datant des XVII^e et XVIII^e siècles permettent de situer approximativement l'arrivée des Alladian sur le littoral, et leur installation qui se développa ensuite plus qu'elle ne se modifia par la création de villages nouveaux. L'examen des traités passés avec les Européens fait ressortir aussi le caractère « villageois » de la politique étrangère et commerciale des Alladian — caractère qui n'implique évidemment pas l'absence d'esprit ethnique ou régional.

Seulement cette évidence de l'histoire, et plus particulièrement d'une histoire très individualisée (dont la tradition de chaque village peut rendre compte à sa façon) pose à première vue plus de problèmes qu'elle n'aide à en résoudre. Cette constatation nous invite à distinguer au départ quelles sont les diverses « histoires » possibles, ou, si l'on préfère, les différentes sources utilisables, et quel type d'enseignement chacune d'elles peut apporter.

Histoire et institution.

L'examen de ces villages pourrait en effet entraîner un peu trop facilement à les situer les uns par rapport aux autres en fonction de leur « évolution », à mesurer celle-ci sur la décadence plus ou moins marquée des institutions traditionnelles et à faire de cette décadence la simple conséquence d'un contact plus ou moins prolongé avec la civilisation européenne.

Mais indépendamment de la difficulté, déjà signalée, qu'il y a, en bonne logique, à mesurer sur l'état actuel des institutions tout à la fois leur état original et le principe de leur changement, il serait hasardeux de réserver aux facteurs « exogènes » le qualificatif d'« historiques », et plus encore de substituer à une explication tenant compte des facteurs « endogènes » le recours à une sorte de continuum « isolement-occidentalisation » qui serait aussi critiquable que le continuum « folk-urban » de Redfield, évoqué plus haut.

Chaque village a eu son histoire propre, en partie mémorisée, et cette histoire (querelles entraînant des ruptures, actions de chefs particulièrement prestigieux, etc.) peut contribuer à l'explication de différences qui ne datent pas toujours d'hier et ne sont pas nécessairement des phénomènes de contact. Autrement dit, il n'est pas sûr que Grand-Jacques, où l'observateur découvre des traditions plus affirmées, des institutions (chefferie alternée, « générations » classées et soumises à l'autorité d'un tuteur, etc.) encore actives et efficaces, soit la vérité de Jacquerville, siège de la nouvelle sous-préfecture, d'où tente de prendre essor le renouveau du littoral, jadis centre commercial actif, où les mêmes institutions se présentent de façon plus floue et fonctionnent avec moins de rigueur.

Il serait tout aussi fâcheux de méconnaître la possibilité de véritables accidents historiques, qui ne doivent rien, qu'à la contingence de l'histoire interne de telle ou telle communauté, et dont la signification dernière est d'ordre plus sociologique qu'historique. Ainsi on rencontrera dans l'étude de la famille et de l'alliance un cas d'exacerbation d'une tendance propre à la société alladian dans son ensemble : le refus de l'échange en matière matrimoniale. Le village d'Ahua, à la suite d'une querelle et d'une rupture avec Jacquerville d'une partie de la population s'est fondé à environ un kilomètre de Jacquerville. Ses fondateurs avaient essuyé au préalable un refus du chef de Grand-Jacques (village à partir duquel s'était formé Jacquerville), peu soucieux de voir éventuellement porter atteinte à ses prérogatives et à son autorité. Les gens d'Ahua (nom du nouveau village) décidèrent de vivre entre eux, accomplirent des cérémonies rituelles permettant de lever certains interdits touchant à l'inceste. D'où dans ce village une tendance très remarquable à se marier dans la lignée maternelle, souvent même dans le lignage minimal, des mariages plus fréquents avec la cousine croisée matrilatérale, même, nous a-t-on dit (mais nous n'en avons relevé aucun exemple), des mariages avec la cousine parallèle matrilatérale, et, de façon générale, un refus encore très sensible de laisser « sortir » les filles et les sœurs, l'« entrée » de femmes étant au contraire favorisée. Mais cet hyperconservatisme, statistiquement vérifiable, n'est aucunement lié à un quelconque isolement actuel d'Ahua, à une miraculeuse préservation : les habitants du littoral occidental se rendant par terre à la sous-préfecture passent obligatoirement par Ahua ;

le village est en outre très régulièrement visité par les ménagères de Jacquville, car une senne de mer y fonctionne très efficacement, alimentant périodiquement le marché du poisson.

La lecture des institutions dans leur état actuel doit donc être conduite avec prudence pour constituer autre chose qu'une reconstruction artificielle, source d'une explication pseudo-historique qui ne serait qu'une pseudo-explication.

Histoire et témoignages.

On dispose de deux sortes de témoignages : les traditions orales et les documents écrits. Ces témoignages nous fournissent une double vue de la société alladian : les Alladian vus par les Européens, les Alladian vus par eux-mêmes ; il est de fait que très tôt les Français ont eu leur attention attirée (leur jalousie éveillée) par le remarquable esprit commercial des Alladian, qui s'enrichissaient cependant que les comptoirs français de Bassam périclitaient, de fait aussi que les Alladian, dans leur ensemble, s'estiment largement supérieurs à toutes les ethnies voisines dont ils se présentent volontiers comme les héros civilisateurs. Le témoignage des Alladian sur eux-mêmes peut se retrouver dans les documents écrits, et il n'est, par exemple, pas sans intérêt de lire dans les rapports d'administrateurs qu'au début du siècle déjà ils se plaignaient de l'émigration massive des jeunes gens.

Cette « double vue » présente un triple intérêt : tout d'abord les deux types de témoignage peuvent se compléter pour fixer avec un certain degré de vraisemblance le repérage de certains faits. En second lieu ils favorisent la prise de conscience d'une certaine fatalité historique, devinée ou même favorisée par des observateurs lucides et intéressés dans le courant du siècle dernier (le capitaine Gouriau, dans un rapport de 1862, qu'on étudiera un peu plus loin, se demande comment prendre aux Alladian, aux Jack-Jack, la traite de l'huile de palme, et ses suggestions correspondent en effet à ce qui fut fait un peu plus tard). En général les rapports d'administrateurs sont, touchant les Alladian, presque toujours remplis de témoignages de satisfaction (les Alladian sont « actifs », « sérieux », « pacifiques ») et ces témoignages toujours teintés d'envie et d'inquiétude à l'égard d'un commerce dont les partenaires sont anglais.

Enfin, l'ensemble de ces témoignages peut peut-être permettre de mettre en valeur certaines constantes de la société alladian, d'étudier ses réactions aux sollicitations extérieures et aux difficultés internes (transformation des activités principales, changements dans l'administration des villages), bref de distinguer une certaine identité dans les diverses réactions à ses divers problèmes. Il reste que le but essentiel des remarques précédentes est de définir des règles d'utilisation du recours à l'histoire pour l'analyse des réalités actuelles. Le refus des solutions postulées a priori nous invite à renoncer à la commodité du présent ethnographique, et à distinguer une fois pour toutes ce qui peut fournir un élément d'explication diachronique (témoignage écrit ou oral) de ce qui peut être une trace de l'histoire, une survivance, un accident ou une structure parfaitement fonctionnelle et actuelle, mais ne peut donc en tout état de cause être considéré qu'en soi-même, objet mais non point expression d'une explication historique éventuelle : l'institution.

Cela ne signifie pas que certaines institutions traditionnelles telles qu'elles nous sont présentées par la tradition orale des Alladian (récits concernant la fondation des villages, la formation des clans, l'organisation de la vie sacrée...) ne puissent pas avoir une signification sur le plan structurel, ni que tel ou tel aspect d'une réalité encore actuelle (par exemple l'organisation de l'espace villageois ou le cérémonial des funérailles) ne puisse corroborer sur ce plan les données de la tradition. Il nous semble au contraire que seule une tentative d'analyse des structures peut donner un sens au rassemblement quelque peu hétéroclite, malgré des tendances et des constantes, des traditions locales et des manifestations traditionnelles. Mais une telle tentative va de la diachronie à la synchronie, ou plutôt d'un événementiel déjà interprété au pourquoi de cette interprétation : les données structurelles, dans cette perspective, apparaissent moins comme l'organisation concrète d'un système réel que comme la formulation abstraite de solutions idéales à des problèmes concrets. Ainsi les règles de la parenté et de l'alliance, et les difficultés qu'elles expriment et suscitent tout à la fois, apparaissent comme le thème central de la tradition alladian

(des récits historiques et du rituel, encore respecté, de la naissance et de la mort), mais ce thème n'est pas l'expression d'un compromis, d'un équilibre entre des tendances et des tensions contradictoires : il doit son apparence (celle d'un système) à sa réalité, qui est d'être un langage, une réponse, d'ordre idéologique, aux sollicitations de l'histoire, « endogène » et « exogène ». Il dessine ainsi, à l'arrière-plan des organisations concrètes où se sont exprimées les tensions de la société, les modèles successifs qui ont pu fournir à celles-ci des moyens de résolution idéale.

On voit donc qu'il ne s'agit pas ici de reconstituer une histoire à partir d'institutions délabrées, ni d'apporter une pierre à l'édifice structuraliste, mais de définir la signification spécifiquement sociologique et dynamique des données ethnologiques fondamentales que constituent les systèmes familiaux et matrimoniaux, puisque aussi bien il n'y a de conflits internes aux structures, que d'intérêt.

Il est généralement admis, par exemple, que dans une société de type « matrilinéaire », comme la société alladian, les relations entre l'oncle et le neveu sont plus tendues que les relations entre le père et le fils. Ce style de relations semble attesté chez les Alladian ; l'entente entre oncle et neveu est dite « secrète », toute familiarité entre eux était traditionnellement exclue, les informateurs sont unanimes sur ce point. En revanche, père et fils entretenaient des relations très familières. L'exemple généralement cité est celui du retour de la pêche : les enfants du pêcheur avaient, dit-on, le droit de prendre ce qui leur semblait bon dans la pirogue de leur père ; tous les enfants de la famille paternelle pouvaient se joindre à eux ; au contraire le pêcheur battait les enfants de sa sœur, s'ils tentaient d'en faire autant. Une telle attitude vise naturellement à protéger les neveux de la jalousie des autres (fils, frères, autres neveux). Mais il est également reconnu que des attentions prématurées du neveu pour son oncle indisposaient celui-ci. La réserve entre eux est de rigueur.

L'ensemble de ces relations est théoriquement équilibré, l'oncle étant père, le père étant oncle, la réciprocité entre deux familles pouvant en outre donner à la relation oncle-père une allure parfaitement symétrique. Mais cet « équilibre » ne signifie rien s'il ne repose pas sur des équivalences concrètes. La preuve en est que, sur le plan politique, et sans doute parce que le pouvoir ne se partage pas, c'est entre père et fils qu'une tension s'est parfois manifestée ; on en trouvera des traces très nettes dans les récits de création de villages recueillis ci-dessous.

Dans les paragraphes suivants nous exposerons les témoignages écrits ou oraux sur l'histoire des Alladian, sans autre commentaire que ceux touchant à la véracité des faits et à la vraisemblance des hypothèses. Nous reprendrons dans le chapitre II, sur des exemples précis, l'étude des rapports entre histoire et structures dans la société alladian, en manière d'introduction à l'étude des organisations familiales et matrimoniales qui ont constitué jusqu'à aujourd'hui la trame de la vie sociale, économique et politique des villages du cordon littoral.

II. ORIGINE ET INSTALLATION DES ALLADIAN LES TÉMOIGNAGES ÉCRITS

Premières rencontres.

Les premiers témoignages concernant la côte de Guinée intéressent des régions situées à l'ouest (actuel Libéria) ou à l'est (actuel Ghana) de l'actuel littoral alladian : la région du Rio Sestos d'une part, d'Elmina d'autre part. C. A. Julien¹ rappelle que la découverte de la Guinée par les Portugais est un fait à peu près avéré. Quand le prince Henri le Navigateur mourut en 1460, ils avaient atteint la Sierra Leone ; ils gagnèrent la Basse-Guinée et parvinrent jusqu'au cap Sainte-Catherine dans la période 1469-1475.

C'est en 1669 qu'on voit affirmé pour la première fois que les Normands auraient devancé

1. C. A. JULIEN, *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XV^e-XVI^e siècles)*, P.U.F., 1948.

les Portugais. Villaut de Bellefond, qui visita les côtes de Guinée en 1666 et 1667, écrit en effet que les Dieppois jetèrent l'ancre le jour de Noël 1364 devant Rio Fresco, près de l'embouchure d'une petite rivière proche du Rio Sestos, et d'un village qu'ils nommèrent « Petit-Dieppe ». Puis les marchands de Rouen associés à ceux de Dieppe auraient, à compter de 1380, découvert le site d'un « Petit-Paris » à Grand-Sestre (sur la côte de l'actuel Libéria) et gagné Mine et Elmina sur la future Gold Coast anglaise.

C'est une version des choses que le R.P. Mouëzy¹ semble tenté de prendre à son compte en 1942, sans que pourtant les exigences du nationalisme qui paraissent l'animer l'emportent tout à fait sur la prudence qui s'impose particulièrement en l'occurrence. C.A. Julien, pour sa part, n'a pas de mal à démontrer que la légende de la découverte de la Guinée par les Normands ne repose sur rien.

Pour l'ensemble de la Côte d'Ivoire, les données fournies par des témoignages extérieurs sont rares. De ce point de vue, l'article de Person (« En quête d'une chronologie ivoirienne »)² constitue un constat d'absence, encore que, précisément, il fasse une exception en faveur des Avikam et Alladian :

« ... Dapper et Barbot sont un peu plus précis. Leurs Kwa-Kwa de cinq et six bandes semblent correspondre aux Avikam de Lahou et aux Alladian de Jacquville, qui étaient donc déjà en place vers 1650. Comme la tradition orale lie ces deux ethnies aux Mpato d'Alepe, nous pouvons reconstituer la dernière migration des populations dites "lagunaires". Ces gens étaient déjà fortement influencés par la civilisation en gestation dans l'hinterland de la Gold Coast puisqu'ils connaissaient le tissage, qui fera la célébrité des peuples de la famille akan. »

Si l'on se reporte à l'ouvrage de Dapper³ on doit malheureusement constater que les informations fournies sont rares, parfois contradictoires et souvent difficilement conciliables ou même sans commune mesure avec les traditions locales.

Les informations sont de plusieurs ordres. Elles comprennent tout d'abord une description de la région littorale de « la Côte des Dents d'Éléphants, des côtes de Quaqua, des cinq et six bandes », qui paraît très juste et préfigure les indications fournies plus tard (1750) par une carte de Bellin⁴.

« Au-delà du Pais Rouge et des collines qui lui ont donné ce nom est le Cap de la Hou qui termine la côte des dents et commence celle de Quaqua. Le terroir de cette côte est bas et de peu de valeur, il est couvert de broussailles au couchant et s'étend au levant jusqu'à Assine. A 2 lieues du Cap de la Hou on voit dans un [*sic*] vallée aride et dénuée d'arbres le village de Katrou ou Coutrou et à 5 ou 6 lieues de là celui de Jakke-la-Hou, dont le terroir n'est pas trop bon et où commence la côte de *Quaqua des six bandes* ; à 7 lieues de ce village est celui de Jack in Jakko et 9 lieues plus loin il y a dans la mer un espace qu'on nomme le gouffre sans fond. Cet espace est si profond qu'en pleine mer il y a des endroits qu'on saurait sonder et qu'à un coup de mousquet du rivage elles [*sic*] a plus de 50 brasses de fond... »

Jacques-la-Hou a été identifié plus tard à Big-Jack ou Grand-Jacques et Jack in Jakko à Half-Jack ou Jacquville ; mais, même une fois admise une certaine marge d'erreur, et compte tenu du fait que, pour l'ensemble, les distances semblent correctement appréciées par Dapper,

1. R.P. MOUËZY, *Histoire et coutumes du pays d'Assinie et du royaume de Krinjabo*, Larose, 1942.

2. In *The Historian in Tropical Africa*. Studies presented and discussed at the fourth international african seminar at the University of Dakar. Edited with an Introduction by J. VANSINA, Raymond MAUNY, L. V. THOMAS. Published for the International African Institute by the Oxford University Press, London, Ibadan, Accra, 1964.

3. DAPPER, *Description des Côtes de Guinée*, Amsterdam, 1686.

4. BELLIN, *Carte générale de la Côte de Guinée depuis la Rivière de Sierra Léona jusqu'au Cap de Lopes Gonsalvo, pour servir aux vaisseaux du Roy...*, in Paul ROUSSIER, *L'établissement d'Issigny, 1687-1702*, Paris, Larose, 1935.

l'identification du Jacquville actuel avec le Jack in Jakko de Dapper est impossible, et celle de Grand-Jacques à Jacques-la-Hou douteuse. Or la tradition alladian ne parle à aucun moment de déplacements de village ; des sites typiques fournissent d'ailleurs souvent l'un des thèmes des légendes de fondation. Les points repérés par Dapper correspondent en revanche assez exactement aux emplacements actuels d'Addah et Avagou, qui furent, d'après la tradition, parmi les premiers et les plus importants villages fondés au bord de l'Océan ; la tradition en fait des centres du « premier » commerce (celui des captifs et de divers produits locaux) dont le souvenir a été partiellement effacé par les splendeurs de la grande époque alladian : celle du commerce de l'huile de palme avec les Anglais, dont Grand-Jacques, puis Jacquville furent le centre. Il n'est pas impossible que les noms mentionnés depuis longtemps sur les cartes aient été attribués au début du XIX^e siècle à des villages différents, mais non pas très éloignés, d'Addah et Avagou, auxquels ils s'étaient substitués comme centres de commerce actifs.

Lorsque Dapper en vient aux « mœurs des habitants », à la description du commerce qu'ils pratiquent et à celle de leur « État », force est bien de reconnaître que ses renseignements sont plus troublants que suggestifs. Certes tout ce qu'il dit de leur caractère « poli » et « raisonnable »¹ n'a rien d'étonnant, s'appliquant à un peuple dont les plus anciennes traditions ont trait au commerce et dont tous les Européens qui les ont fréquentés du XVII^e au XX^e siècle se sont complu à vanter la souplesse, l'intelligence et les mérites. Mais sur l'un des aspects prétendument importants de leurs activités artisanales, Dapper se montre plus confus. Les noms de « Quaqua de six bandes » et « Quaqua de cinq bandes » se réfèrent en effet aux robes de coton « composées de cinq ou six bandes cousues ensemble » des Quaqua de l'Ouest (Quaqua de six bandes, de Jakke-la-Hou au « gouffre sans fond ») et des Quaqua de l'Est (Quaqua des cinq bandes qui ne correspondent plus, de par leur implantation géographique, aux seuls Alladian et Avikam).

Person, on l'a vu, s'appuie sur ce texte pour souligner l'origine akan de la civilisation « Quaqua » ; mais s'il existe effectivement une tradition de « tissage » chez les Alladian elle se rapporte aux vêtements en fibre de raphia à la confection desquels certains d'entre eux excellent encore. Au reste, la lecture attentive du texte de Dapper semble bien suggérer que les habitants du littoral ne faisaient que le commerce de « robes » d'origine plus septentrionale :

« ... Leur principal commerce consiste dans la fabrique des habits de coton qu'on appelle d'ordinaire robes de Quaqua... Les habitants du Cap de la Hou font grand trafic de robes de six bandes, qu'ils vont quérir chez d'autres peuples leurs voisins qui sont plus éloignés de la côte qu'eux, et leur donnent du sel en échange. »

De fait, si l'on en croit la tradition des Alladian, ceux-ci furent très tôt en contact avec les populations du nord de la lagune, notamment avec les Baoulé de Tiassalé, auxquels ils vendaient du sel et des produits de traite contre des captifs, de l'or et des pagnes.

Dapper parle en outre d'un roi « Sacoo » dont l'autorité se serait étendue sur toute la côte des Quaqua ; or la tradition alladian ignore tout d'une autorité politique centrale ; il parle aussi de relations commerciales avec la Côte-de-l'Or, qui n'ont laissé aucun souvenir en pays alladian. Mais il faut préciser deux points : l'autorité du chef de Grand-Jacques semble en effet s'être étendue sur plusieurs villages alladian, en tant qu'autorité religieuse liée au culte de la mer ; de ce point de vue elle n'apparaît pas différente de celle du roi dont parle Dapper « grand magicien » et prêtre de la mer. Il semble également que le chef de Grand-Jacques (mais les traditions à ce sujet sont rares et confuses) ait pu du fait de ses attributions religieuses exercer un certain contrôle sur le trafic avec les navires européens.

C'est le roi Sacoo qui, d'après Dapper, donnait le signal de l'ouverture de la « saison

1. « Les habitants de Quaqua paraissent dans l'extérieur les plus polis et les plus raisonnables et passent pour tels chez leurs voisins... Lorsqu'ils viennent trafiquer avec les vaisseaux marchands qui ont jeté l'ancre sur leur côte ils mettent les mains dans l'eau et s'en font distiller quelques gouttes dans les yeux : ce qui est une manière de serment, par lequel ils veulent donner à connaître qu'ils aimeraient mieux perdre la vue que de tromper dans le commerce. »

commerciale » avec la Côte-de-l'Or, en y envoyant un canot dont le retour garantissait aux autres marchands une mer propice.

Deuxième point : la côte des Quaqua dépeinte par Dapper dépasse l'actuel littoral alladian ; la côte de « Quaqua des cinq bandes » correspond au littoral de Grand-Bassam et Dapper présente comme un ensemble politiquement et culturellement homogène des groupements certainement beaucoup plus diversifiés. Les témoignages du XVII^e siècle rassemblés par Paul Roussier¹ sont à cet égard révélateurs. On ne peut donc admettre avec Person que les « Quaqua » correspondent aux seuls Avikam et Alladian.

S'ils ne furent pas les premiers sur la Côte de Guinée, les marins de Dieppe n'eurent peut-être pas de prédécesseurs sur le littoral alladian ; une tradition unanime fait en effet des « Diobois » et des « Kichi » (Portugais ?) les premiers Européens arrivés dans la région. Concernant les Alladian, et si l'on excepte Dapper, tous les témoignages écrits sont, jusqu'au XVIII^e siècle, indirects : on a vu que les points d'attraction de la migration se situaient au-delà ou en deçà de l'actuelle lagune Ébrié. La côte, difficile d'accès, avait mauvaise réputation ; la distinction entre « bonnes gens » et « mal gens » n'était pas encore faite. Aussi bien est-il difficile de faire avec certitude le départ entre les témoignages qui concernent les Alladian et ceux qui portent sur des populations plus occidentales. Néanmoins, il est certain que des relations commerciales se sont établies dans la seconde moitié du XVII^e siècle entre certains « interlopes » européens et les « Kwa-Kwa » ou « Quaqua », ainsi appelés à cause de leur salutation fréquemment répétée : « *ayekwa* »². Les documents rassemblés par Paul Roussier³ sont à cet égard très parlants. Le R.P. Godefroy Loyer, pour sa part, témoigne des incertitudes qui affectent la connaissance de toute la région et de sa redoutable réputation :

« ... On l'appelle la côte des Dents à cause de la grande quantité d'ivoire qu'on en tire, ou des Quaqua, parce que les peuples qui l'habitent ont souvent cette parole à la bouche, qui signifie serviteur.

Les peuples qui habitent cette terre jusqu'à Issigny sont les plus féroces de tous les nègres. Jusqu'ici on n'a pu les apprivoiser, et leur langue est des plus difficiles. Nous ne pûmes rien apprendre de ceux qui vinrent à notre vaisseau, que des signes. Ils ont la bouche rouge comme de l'écarlate... Ils se lissent les dents... Ils sont anthropophages.

La côte est fort difficile à cause des grands brisans... Malgré les précautions qu'on a prises avec eux, les funestes accidents qui sont souvent arrivés aux Blancs, dans leurs terres, en font avec justice appréhender l'approche aux plus résolus.

Comme on a garde d'avancer dans leurs terres, on en ignore l'étendue, et ne sait ni la forme de leur gouvernement, ni leur religion, qui ne peut être que la même des autres Nègres, leurs voisins⁴. »

Ces lignes qui ne devaient guère encourager les commerçants timides auraient aussi de quoi décourager l'ethnologue. Mais certains voyageurs ont apporté sur la région considérée des renseignements plus précis et d'un ton moins effarouché que le constat d'ignorance dressé par le R.P. Loyer. C'est ainsi que le sieur du Casse⁵ s'efforce d'évaluer l'importance du commerce dont la côte de la Maniguette et celle des Quaqua sont le centre :

« Il ne se fait point de commerce par aucune nation depuis Serlionne jusqu'au Cap de Mont. C'est où commence la côte appelée Maniguette, et après suit celle appelée Quouaqua. Toutes deux ensemble négocient avec toutes nations de l'Europe, mais pas une n'y a aucun établissement, ni même l'on ne débarque jamais... »

1. Paul ROUSSIER, *op. cit.*

2. Cf. DELAFOSSE (*Essai de manuel de la langue agni*, Paris, Larose, 1900) : « ... Les anciens navigateurs appelaient Kwa-Kwa les Avikam et les Aradyā à cause de leur salutation ordinaire (Ayeka ou Ayekwa). Se basant là-dessus et sur le fait que la syllabe Kwa, chez les Agni-Ashanti, se trouve au commencement des noms propres tirés des jours de la semaine et de plusieurs noms de tribus (Okwau, Akwamu, Akwapim), Christaller donne le nom d'Akwa à la famille Agni-Ashanti. »

3. Paul ROUSSIER, *op. cit.*

4. R.P. Godefroy LOYER, *Relation de voyage d'Issigny*, 1702, in Paul ROUSSIER, *op. cit.*

5. *Relation du Sieur du Casse (1687-1688)*, in Paul ROUSSIER, *op. cit.*

Le commerce repose principalement sur l'ivoire (le « morfy »), assez peu sur les esclaves, qu'on va généralement chercher plus au sud, et les « pommes de Guinée », ou « graines de paradis » ou encore « maniguette » ; « ... les interlopes hollandais et les navires d'Hambourg, note le sieur du Casse, font beaucoup de commerce... Les Français anciennement y envoyaient nombre de vaisseaux ». Le commerce, dès cette époque, est assez actif non seulement pour attirer l'attention des observateurs mais même pour autoriser espoirs et projets ; le chevalier Dumas, en 1698, élabore un programme¹ dont on retrouvera souvent les termes plus tard (quand bien même la nature des marchandises aura changé) mais dont la réalisation, souvent ébauchée, ne sera guère effective, en ce qui concerne le littoral alladian, que dans les dernières années du XIX^e siècle :

« ... On pourra dans la suite faire d'autres établissements au cap de Lahou, à Bassam, et à la rivière de Souriou d'Acosta, où il y a quantité d'or et de morfy ; on se rendra maître par ce moyen de 60 lieues du meilleur pays de la Coste d'or et on ôtera par là le commerce à plus de cinquante navires interlopes, hollandais et anglais qui y vont trafiquer tous les ans, qui font un préjudice considérable au commerce et le gâtent absolument en donnant les marchandises à trop bon marché... »

Ce sera l'originalité du littoral alladian que de sauvegarder durant tout le XIX^e siècle une forme de commerce « direct » avec les navires anglais, sans liaison aucune avec les comptoirs de Grand-Bassam ou de Lahou.

Tous ces textes révèlent une ignorance à peu près complète des habitants du littoral, — qui contraste avec les descriptions détaillées du royaume d'Assinie —, mais permettent d'affirmer qu'ils étaient bien installés dans la région qu'ils occupent actuellement, dès la seconde moitié du XVII^e siècle, et que leurs activités commerciales avaient atteint une certaine ampleur. Les traditions orales et certaines analyses linguistiques de Delafosse aident à préciser leur origine — ou tout au moins à poser le problème de cette origine.

III. LES TRADITIONS D'ORIGINE

Les traditions d'origine des Alladian fournissent un début de réponse à la question que nous posions en introduction (existe-t-il une « identité » alladian ?), réponse qui prendra et risque de conserver une forme interrogative : Existe-t-il une ethnie alladian ?

Les Alladian, unanimement, se disent originaires de l'Est, de l'actuel Ghana. Le nom de Koumassi est parfois prononcé, et certains précisent qu'à l'origine les Alladian étaient « des Ashanti ». Des portraits de Prempé, dernier roi des Ashanti, fabriqués en grande série à Hambourg au siècle dernier, avoisinent dans certaines cases de notables celui du roi Édouard VII.

Delafosse fait du groupe Kwa-Kwa le 8^e groupe de la famille agni-ashanti. Mais dans son manuel de la langue agni² il se montre très hésitant et peu sûr de sa composition exacte :

« Le groupe Kwa-Kwa comprend la tribu des Avikam, à laquelle on pourrait peut-être à la rigueur rattacher celle des Aradyan, des Ari, des Ébrié et des Abé, peut-être même celle des Bato, des Attié, des Aé et des Akapless, sur lesquels je n'ai que des données linguistiques trop vagues jusqu'à présent pour les classer. »

Il se montre plus précis dans son ouvrage suivant³ et reconnaît notamment l'identité

1. *Relation du Chevalier Dumas 1698*, in Paul ROUSSIER, *op. cit.*

2. DELAFOSSE, *op. cit.* Nous respectons son orthographe phonétique.

3. DELAFOSSE, *Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, Larose, Paris, 1904.

ethnique et linguistique des Alladian (qu'il appelle *Alagyã* ou *Aragyã*) et des Avikam de la région de Grand-Lahou :

« La langue alaygã, proche parente de l'avikam, semble avoir eu à l'origine des relations avec le mékyibo, l'abouré et le Kyamã¹... »

Les traditions orales des Alladian avaient été très bien recueillies dans l'ouvrage de Clozel et Villamur² ; elles sont toujours très vivantes mais non pour autant exemptes de contradictions ; nous les avons recueillies dans tous les villages alladian, dans les deux villages d'Abra (aïzi) du nord de la lagune, qui jouent un rôle dans le périple lagunaire de leurs voisins, à Audouin et Petit-Bassam, considérés comme ébrié, et dans quelques villages avikam du cordon littoral (d'Adessé à Toukouzou). Ces traditions confirment l'ampleur du mouvement migratoire dont fait partie le déplacement des Alladian. Nous nous contentons pour l'instant de résumer ces traditions telles qu'elles sont rapportées contradictoirement à Grand-Jacques et dans les villages proprement alladian, à Audouin, Petit-Bassam et Abra.

1. LA VERSION DE GRAND-JACQUES

C'est la guerre qui contraignit les Alladian et d'autres groupes à s'enfuir. Il est difficile de savoir si cette migration touchait des tribus ou des peuples différents dont une installation distincte n'a fait ensuite que consacrer l'autonomie, ou si ce sont au contraire les hasards et les impératifs d'une longue fuite qui ont abouti à essaimer dans une région assez étendue³ des groupes auxquels l'isolement a conféré à la longue une certaine originalité.

Toujours est-il qu'à Abréby tout le monde était encore groupé. Un premier groupe se détacha alors des autres (certains toutefois situent cette première scission avant l'arrivée à Abréby) et gagna la région d'Accradio. Les habitants d'Accradio, en pays Adioukrou, nous ont confirmé ce point, bien observé par Clozel qui avait remarqué que dans certaines cases d'Accradio on conservait de vieux instruments de pêche dont la présence à cet endroit était surprenante. Mais la tradition rapporte que les émigrants trouvèrent des hommes déjà installés dans la région d'Accradio, qu'ils leur enseignèrent l'art de s'habiller et leur révélèrent l'existence et les bienfaits du sel. Le sel joue, avec la confection des vêtements en raphia, la construction de cases en bambou et le travail de la forge, un rôle essentiel dans la définition de l'Alladian comme héros civilisateur. La fabrication du sel est souvent présentée comme l'activité première des Alladian, antérieure à la pêche, et on verra que la création des campements pour la fabrication du sel a souvent entraîné la création de villages et la scission de lignages⁴.

1. Mékyibo = Éwutilé = Vétééré — Kyamã = Ébrié.

2. CLOZEL et VILLAMUR, *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Challamel, Paris, 1902.

3. A. D. YÉNOU (« Quelques notes historiques sur le pays alladian », *Notes africaines*, n° 63, juillet 1954) précise l'origine du déplacement. Le village initial serait Nantré, dans la région de Koumassi, en pays Ashanti. Une première étape aurait conduit les émigrants dans les environs de Moossou où ils auraient fondé le village d'Agrouvri (sur l'emplacement de l'actuel Akoré). Ébra aurait été une autre étape, puis Abréby, sur le littoral, entre mer et lagune. Sur les étapes antérieures à l'arrivée à Abréby, les informateurs sont à vrai dire peu clairs et peu unanimes. L'itinéraire suggéré par A. D. Yénoou est vraisemblable, le détail en est malaisément vérifiable. En outre il existe chez les Alladian comme chez d'autres peuples lagunaires un stéréotype de l'émigration ancienne dont la signification, quand elle est perceptible, est d'ordre plus ethnologique qu'historique. Ainsi un épisode de la migration des Alladian a trait à l'établissement de l'héritage en ligne maternelle à la suite du sacrifice consenti par la sœur du chef au fleuve qui barrait la route : elle sacrifia son enfant, alors que la femme du chef refusa le sien. On retrouve un peu partout cette transposition de la légende du passage de la Comoë par la reine Pokou.

Les Aïzi d'Abra, pour leur part (l'héritage s'y transmet de père en fils), racontent la même légende mais en inversent très précisément les termes.

4. Le sieur TIBERGE (*Journal du sieur Tiberge 1692*, in Paul ROUSSIER, *op. cit.*) décrit la fabrication du sel à Assinie et souligne sa grande importance économique :

« ... Ils vont chercher de l'eau de mer, la mettent dans un grand pot de terre fait en forme de chaudière à faire du sucre à la réserve qu'il est ovale et qu'il n'est pas si grand à beaucoup près : il est posé sur trois pierres en forme de trépied, ils font un grand feu dessous pour faire bouillir l'eau ; quand elle bouille bien fort, elle jette une écume qu'ils ont soin de recueillir avec une cuillère de bois et la mettent sur les bords du pot, qui les a fort grands pour cet effet, où ils la laissent quelques temps, ce qui est leur sel... [...] ils en ont un grand débit chez leurs voisins... ils le vendent pour de l'or. »

Le commerce du sel mit très tôt en contact les Alladian et les Baoulé, notamment dans la région de Tiassalé. Certains « traits » culturels du littoral (vocabulaire, habillement, langage du tam-tam) s'expliquent par ce contact.

Le groupe dut encore prendre la fuite. « La guerre » le poursuivait. Quelle guerre ? Les informateurs n'en savent généralement rien. Des confusions s'opèrent : les querelles avec les Ébrié (arrivés vers 1750)¹ sont nécessairement postérieures à l'installation des Alladian. C'est une question qui se rattache assez étroitement à celle de l'origine et de l'itinéraire, et sur laquelle nous reviendrons après avoir fini la description de tout le mouvement migratoire. Selon l'une des versions de la fuite d'Abréby, l'un des groupes antagonistes aurait fondé Audouin (sur la lagune), l'autre groupe s'enfuyant vers Avadivry à l'extrémité occidentale du cordon littoral. L'intérêt de cette version est de donner, comme on le verra plus loin, un aperçu très révélateur de l'organisation sociale et familiale des Alladian, et des conflits dont elle est tout à la fois l'occasion et le camouflage. Selon une autre version², la création d'Audouin aurait été le fait d'un groupe ayant effectué avec les autres le tour complet de la lagune. Toujours est-il que les gens d'Audouin, qui se savent Alladian, encore que considérés comme des Ébrié et parlant ébrié ils se distinguent nettement des habitants du rivage maritime, constituent comme ceux d'Accradio un groupe à part.

A la suite de nouveaux conflits, Avadivry à son tour dut être abandonné. Cette fois-ci c'est par la lagune que se serait ébauchée la fuite, en sens inverse du parcours maritime. Le groupe s'installa, partie à Abra, village habité par une population accueillante, partie sur l'île Kouvé. L'île comme le village se révélant trop petits, ce fut une nouvelle « diaspora » : certains revinrent à Avadivry ; un groupe s'en détacha, noyau de l'actuelle ethnie avikam. Tous parlaient à cette époque une même langue, désignée sous le nom de *aiirõ*.

D'autres migrants fondèrent sur le rivage maritime les villages de l'actuelle région Adjué-Kraffy ; d'Abra, d'autres regagnèrent aussi le rivage maritime et fondèrent les villages de l'actuelle région Grand-Jacques-Akrou. Quelques-uns enfin continuèrent et seraient à l'origine de groupes de Petit-Bassam, Audouin (on a vu que l'accord n'est pas unanime à ce sujet), et de quelques villages actuellement m'bato. Clozel affirme que les M'bato appartenant à cette migration sont venus d'Accradio (Accradio) après s'être séparés du premier groupe dissident, et ont gagné Krinjabo, puis la région située entre le Comoë et la lagune Potou.

Origine des villages. Onomastique (traditions recueillies dans chaque village).

Abréby : Sous la conduite de leur chef, Dra, les émigrants arrivèrent sur le littoral dans un lieu qu'ils appelèrent n'guim, du nom des fleurs de la plante, une sorte de cactus, qui y poussait en abondance. Le nom de cette fleur est *an'gye* ; la post-position de la préposition « me » (dans) entraîne la prononciation n'guim. Cherchant de l'eau les émigrés découvrirent le petit lac d'Abréby ; ils s'installèrent entre la mer et le lac. La version de la première fuite d'Abréby recueillie sur place est encore plus symbolique que celle mentionnée plus haut. A cette époque, rapporte la tradition, personne ou presque ne mourait, et les naissances étaient nombreuses. On décida alors de tuer et d'enterrer un margouillat à tête rouge, mâle, appelé aussi margouillat tête de mort, et on célébra les huit jours de funérailles réglementaires. Au huitième jour plus de quarante personnes moururent, et devant cet assaut de la mort, les Alladian, apprentis sorciers, s'enfuirent.

La seconde création d'Abréby se situe au moment de l'évacuation d'Abra : Bodo-Ladya (Grand-Jacques) fut le premier village créé sur le littoral, Avagou le second ; d'Avagou certains poussèrent vers l'est, fondant tour à tour Lobotyama (sur l'emplacement de l'actuel Sassako-Bénigny) et Abréby. Le fondateur d'Abréby serait Lézou Beugré qui, après avoir fondé une famille avec sa femme Boizy Graon, repartit à Lobotyama. La liste des chefs, assez courte, suggérerait qu'Abréby est de création, ou plutôt de recréation, relativement récente, mais il apparaît bien

1. Cf. « Note sur le peuple Ébrié ». R. BOUSCAYROL *Bulletin de l'I.F.A.N.*, t. X, juillet-octobre 1949.
2. Les deux versions ont été recueillies à Grand-Jacques et Jacquelineville.

plutôt qu'il s'agit d'une liste tronquée, le nom des fondateurs étant traditionnellement retenu, et les chefs récents se substituant aux successeurs immédiats des fondateurs. Néanmoins Abréby comme Lobotyama ne sont peut-être pas antérieurs au début du siècle dernier.

Sassako-Bénigny : L'actuel Sassako-Bénigny est dû à la réunion de trois campements imposés par l'administrateur Simon. C'est le « grand-père » maternel du chef actuel (mais était-ce le père de sa mère, ou le père de la mère de sa mère, ou comme c'est possible, un ancêtre encore plus lointain ?), Lobotie, qui voulant fabriquer du sel fonda, depuis Avagou, le campement de Lobotyama, ou village de Lobo — *ama* signifie village, Lobo est un nom propre assez courant, le suffixe « tié » signifiant « petit » est utilisé très couramment pour distinguer dans une même lignée les homonymes de générations différentes.

Avagou : Avagou aurait été fondé après Bodo-Ladya, mais le nom du fondateur s'est perdu. Le pouvoir s'est toujours transmis dans la famille Kovou ; les plus vieux du village n'ont pas connu le plus ancien chef dont ils se rappellent le nom, Djaka Kagui, mais savent que le fondateur lui est bien antérieur.

Akrou : Deux familles seraient à son origine, dont les aïeux s'appelleraient Ablé Lambachi et Digré. De Bodo-Ladya ils auraient envoyé en exploration deux esclaves ; l'un d'eux aurait trouvé dans l'emplacement d'Akrou un endroit idéal pour fabriquer du sel et s'installer — il y a de l'eau douce à proximité de la mer. On aurait retrouvé cet esclave (Nangban Si) loin (« nk'ru » d'où « Akrou ») de Bodo-Ladya.

Adoumanga : *Adumāga* signifie éternité. Le village a été fondé dans le courant du siècle dernier par Adjé Dagri au moment où son fils Dagri Bonny allait devenir chef de village. Adjé Dagri, fondant Adoumanga, aurait déclaré qu'il ne se laisserait pas gouverner par son fils, et qu'il voulait garder ses cheveux blancs jusqu'à « l'éternité ».

Djacé : L'histoire de Djacé remonte à une époque où les gens d'Émokwa (Jacqueville) étaient en guerre avec les Aïzi de Tiagba. On sait que l'un des moyens d'existence des habitants de Tiagba était la piraterie sur la lagune, et cette activité entraînait assez naturellement des complications avec les populations voisines¹. On peut peut-être dater cette histoire de la fin du XVIII^e ou du début du siècle dernier (le chef de Jacqueville étant sans doute alors Mambé Dagri).

Les gens d'Émokwa réussirent à surprendre le territoire de Tiagba, mais l'un d'eux fut tué. La paix fut conclue, mais le neveu du mort, Djava, décida de le venger, au mépris de l'accord conclu. Il tua en effet un homme de Tiagba et rapporta sa tête à Émokwa, mais on le chassa. Il s'écarta du village, coupa un bâton et le planta au bord de la piste, pour que ses parents pussent le retrouver. Bâton se dit *cie*, et le bâton de Djava, *Djava cie*, donna son nom à Djacie, orthographié Djacé par l'administration française. Djava ne fut pourtant pas le fondateur réel de Djacé, car, pardonné, il rejoignit Émokwa. C'est un certain Ando Digré qui vint y faire un campement pour la fabrication du sel. Ando Digré rejoignit sur le tard sa famille maternelle à Émokwa, mais ceux qui l'avaient accompagné restèrent.

Jacqueville : Son nom indigène, toujours couramment utilisé, est Émokwa. Jacqueville est une francisation de l'anglais Half-Jack, nom donné par les Anglais à Émokwa pour l'opposer à Bodo-Ladya (Big-Jack, d'où en français Grand-Jacques), village plus important à l'origine. D'après la tradition, les fondateurs de Bodo-Ladya auraient vu un jour un étranger passer sur la plage avec une jeune fille. Accusant l'étranger d'avoir enlevé celle-ci, ils s'en seraient eux-mêmes emparés. Dabou Tévé, l'un des ancêtres fondateurs de Grand-Jacques, l'aurait épousée, et de leur union serait né Tévé Mambé, futur fondateur d'Émokwa.

1. Cf. sur ce point et sur les Aïzi de Tiagba en général l'article de C. BONNEFOY : « Tiagba, note sur un village aïzi », *Études Éburnéennes*, 1954, I.F.A.N., n° 3.

Tévé Mambé avait pour ami un adiokrou de Bouboury, chasseur qui, à l'occasion d'une chasse, découvrit le lac qui fait encore l'un des charmes de Jacquville. Pour voir si le lac était loin de la mer il traça un chemin à travers la brousse jusqu'à la mer, qui se révéla toute proche. C'est ce chemin qui délimite encore aujourd'hui, dit-on, les deux « moitiés » de Jacquville : le quartier des Mambé et celui des Kacou.

Enchanté d'une telle découverte, Tévé Mambé vint avec quelques-uns des siens s'installer sur cet emplacement. Les gens de Bodo-Ladya lui reprochèrent d'avoir sélectionné les hommes les plus vigoureux de la famille : *emekwa* ; de *eme* : famille (maternelle) et *kwa* : choix, sélection — d'où le nom de *emokwa*.

Tévé Mambé épousa la sœur de Bouadi Kacou, lui aussi originaire de Bodo-Ladya. Sa belle-famille s'installa avec lui. Le village fut divisé en deux (les Mambé à l'ouest, les Kacou à l'est) et il fut décidé que la chefferie passerait alternativement d'une moitié à l'autre.

La référence constante à des étrangers, captifs ou non, dans l'histoire de Jacquville semble exclure qu'une seule génération ait séparé la création des deux villages. Il n'est en tout cas pas certain que les deux villages désignés par les noms de Jacques La Ho et Jack in Jacko figurant sur une carte de Bellin¹ en 1750, reproduite dans l'ouvrage de Paul Roussier, et signalée par Teixeira da Mota², correspondent l'un à Grand-Jacques ni surtout l'autre à Jacquville. Le Bandama est intitulé « Rivière de Jacques La Ho ». Lahou viendrait du vieux portugais lagoa ou lago, rivière. Grand-Jacques est toujours désigné, cette fois-ci sans confusion possible, sous le nom de Jacques La Ho au XIX^e siècle par Charles Philippe de Kerhallet³ et Alexandre Magno de Castillo⁴, — qui l'appelle aussi Trade Town, tous deux cités par Teixeira da Mota.

Ahua : Ahua s'est fondé récemment (durant la deuxième moitié du siècle dernier) à partir de Jacquville. L'interrogation d'un cadavre ayant eu pour résultat de faire accuser d'empoisonnement Tano Yévou, sœur de Tano Éthé, celui-ci partit avec certains de ses parents et fonda le petit village d'Ahua. Tano Éthé était le père d'Adjé Bonny qui devait devenir chef de Jacquville et être institué par les Français représentant de tous les Alladian. Le cadavre qui avait accusé Tano Yévou était celui d'un membre de la famille maternelle d'Adjé Bonny. La querelle opposa donc surtout Tano Éthé, père, et Dagri Bonny, oncle maternel, d'Adjé Bonny. Elle manqua de s'envenimer, les partisans de Tano Éthé et ceux de Dagri Bonny s'étant menacés et défiés. Mais lors de ce Fontenoy alladian, évoqué avec quelque ironie par les informateurs, aucun des deux camps n'osa tirer le premier. Néanmoins, une fois la réconciliation proclamée, Ahua resta autonome et Tano Éthé fut son premier chef. Du fait de son passé récent et particulier Ahua constitue encore aujourd'hui un village-lignage relativement homogène.

On peut remarquer que si, en l'occurrence, l'affrontement n'a pu avoir lieu, il eut lieu entre Grand-Jacques et Audouin, qui furent en guerre un certain temps, et des faits de ce genre nous aideront, au même titre que l'une des versions de la fuite d'Abreby, à apercevoir la structure sociale de l'ethnie alladian, et à distinguer notamment les « tribus » des « clans ».

Grand-Jacques : On cite généralement trois noms d'ancêtres fondateurs de Bodo-Ladya, à la suite du départ d'Abra : Dambo Yévou, considéré comme le plus cruel et le meilleur guerrier, Dabou Tévé et Boya Bodo, généralement présenté comme le plus jeune, mais aussi comme le héros éponyme de Bodo-Ladya, et comme celui dont les descendants, en alternance avec ceux de son « frère » Boumbro, devaient détenir le pouvoir politique.

C'est en effet Bodo qui aurait dirigé les travaux de nettoyage de l'emplacement choisi par les émigrants, et, ayant déclaré qu'il avait terminé, se serait attiré de ses frères la réplique :

1. In Paul ROUSSIER, *op. cit.*

2. TEIXEIRA DA MOTA, *Toponimos de Origem Portuguesa Na Costa Occidental de Africa*, 1950 — Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

3. Charles Philippe DE KERHALLET, *Manuel de la Navigation à la Côte occidentale d'Afrique*, Paris, 3 vol. (I : 1857 ; II et III : 1858).

4. Alexandre MAGNO DE CASTILLO, *Descrição e roteiro da Costa Occidental de Africa, desde o Labo de Espartel até o dus Agulhas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 2 vol.

« *Bodo Ladia ke* », soit approximativement : « quel langage de Bodo est-ce là ? », ou : « que raconte Bodo ? », paroles qui devaient donner son nom à la capitale religieuse du pays, et aux habitants de toute la région, *eladia* donnant alladian, et très vraisemblablement le « Jack » anglais qui devait connaître une certaine fortune puisqu'il servit à désigner les habitants du pays (Jack-Jack) et leurs deux principaux villages : Big-Jack et Half-Jack.

Il est difficile de préciser si Bodo, Boumbro, Yévou, Tévé se succédèrent les uns aux autres (et à Dra, leur prédécesseur à tous) ; certains informateurs ont affirmé que chacune des familles qu'ils ont constituées s'était par la suite « spécialisée » dans une activité politique, économique ou religieuse, les Bodo-Boumbro ayant fourni les chefs politiques, les Tévé les forgerons, les Yévou les guerriers, les Andongon les prêtres (Andongon désignant, pour les uns, une famille déjà présente à Abréby, pour d'autres un des « frères » ou des compagnons de Tévé, Yévou et Bodo). Cette compartimentation semble correspondre à un goût de l'équilibre qu'on retrouve dans la répartition intravillageoise des différentes familles, mais sa signification est certainement d'ordre idéologique ; on nous permettra, encore une fois, d'en retarder l'examen.

Le certain, pour l'instant, c'est la monopolisation, au moins théorique, du pouvoir politique par les familles Bodo et Boumbro, et la prééminence de Bodo-Ladya sur tous les villages alladian comme centre religieux traditionnel. Toutes les traditions confirment cette prééminence ; quant à l'organisation du culte des divinités de la mer et de la brousse, précisément étudiée par Georges Niangoran Bouah¹, elle a, elle aussi, des implications « structurelles » révélatrices de l'organisation sociale et familiale traditionnelle.

Une guerre opposa, sans doute au début du siècle, Audouin à Grand-Jack ; cet épisode qui entraîna la mort de Pakraléla, chef d'Audouin, semble avoir frappé les imaginations. Pakraléla est présenté comme l'oncle de Kagui Digré qui devait être vers le milieu du siècle (l'amiral Fleuriot de Langle l'a rencontré en 1868) chef de Bodo-Ladya, encore qu'il ne fût ni Bodo, ni Boumbro. Sa richesse est restée légendaire, et son « règne » semble avoir coïncidé avec l'apogée économique de Grand-Jacques.

Adjué : On cite le nom de trois fondateurs, Bosro M'va, Attembra Djéké et Hima Neuba. L'un d'eux s'arrêta sur l'emplacement de l'actuel village, sans autre raison que sa fatigue et sa souffrance : *agüe* dont Adjué est une graphie administrative assez aberrante. Les fondateurs d'Adjué venaient de l'île de Kouvé.

Adjacouti : Un chasseur et son frère, ou son ami, Kagui M'boua et Ségi, auraient, venant de Kouvé, fondé Adjacouti avant de découvrir le site d'Addah. Kagui M'boua fut donc aussi le fondateur d'Addah. L'origine du mot Adjacouti est connue, mais non plus les circonstances qui l'entourent. Le mot Adjacouti vient de *aciã*, poisson, et de *kwose*, four à fumer (le poisson) qui donnèrent, en composition, le mot *aciãkose*, très déformé ensuite par la prononciation française.

M'bokrou : Le fondateur de M'bokrou, toujours en provenance de l'île de Kouvé, fut Takou Dogo accompagné de son frère Takou Menandjo. Ce dernier quitta ensuite M'bokrou pour Adessé où on lui donna un quartier qui porte encore son nom.

Bahuama : C'est un habitant de M'bokrou, nommé Dyako, qui à la suite d'une querelle se réfugia à Addah où on lui accorda, à quelque distance, un emplacement qui prit le nom de Bahuma, qu'il faudrait décomposer en :

<i>Ba</i>	<i>Si</i>	<i>iii</i>	<i>ama</i>
Nous	ne... pas	avoir	village

« Nous n'avons pas de village. »

1. Georges NIANGOURAN BOUAH, *op. cit.*

Addah : C'est donc Kagui M'boua qui le fonda. Addah est un mot *aiirō* qu'il faut rapprocher de l'avikam : *lada*, et de l'alladian : *amlada*, qui signifie « dattier ». Toute la partie occidentale du cordon littoral est effectivement aujourd'hui encore couverte de dattiers sauvages.

Adessé : C'est un certain Agué Covi qui serait parti de l'île de Kouvé pour fonder Adessé. Rejoint par un « parent », Damana Tikwa, il aurait alors rejoint Avadivry, laissant à son compagnon le soin de présider aux destinées d'Adessé.

Avadivry : L'histoire d'Avadivry se confond avec celle de la naissance comme peuple autonome des Avikam de Grand-Lahou. A Avadivry, après leur réinstallation depuis l'île de Kouvé, les « Alladian » proprement dits (encore qu'on ait vu qu'originellement ce terme désignait les seuls habitants de Bodo-Ladya) vivaient avec les futurs Blafés ou Brignan ou Avikam. La réinstallation avait suivi le massacre du camp resté à Kouvé par les « ennemis » des émigrés — désignés ici encore sous le nom d' « Ébrié ».

Quatre pêcheurs furent un jour emportés par une tornade jusqu'à Bliron, après Tabou (région du Cavally), région où l'on adorait le dieu Beugré. Protégés par lui (les habitants voulaient, dit-on, leur faire un mauvais sort), ils séjournèrent trois ans là-bas, puis demandèrent à partir. Beugré leur fit remettre unealebasse d'eau, en leur précisant que lorsque l'eau manquerait, ils n'auraient qu'à s'arrêter : à l'endroit de leur arrêt ils en trouveraient. Ils embarquèrent et, ayant suivi les recommandations de Beugré, découvrirent derrière la plage de l'actuel Grand-Lahou une abondante eau douce. Le plus vieux des quatre, Kwadia Kodji, planta par terre, visible de la mer, une grande branche à laquelle il lia des feuilles, pour servir de repère : *awi ku ama*, village du bouquet (*ku*) de feuilles (*awi*), fut plus tard francisé en Avikam. Les navigateurs rejoignirent ensuite Avadivry où ils racontèrent leurs aventures et leurs découvertes. L'un des deux chefs d'Avadivry, Bazalé, partit alors avec sa famille dans la région de Lahou. L'autre, Dougrou, resta à Avadivry.

2. LES AUTRES VERSIONS

Les contradictions entre les différentes traditions tiennent à deux ordres de désaccords : désaccord sur l'origine (orientale ou occidentale) des groupes concernés, désaccord sur les rapports existant entre ces groupes. Les Alladian affirment être venus de l'Est et avoir accompli leur périple autour de la lagune en compagnie des futurs Avikam, des futurs habitants d'Audouin et des futurs habitants de Petit-Bassam, et avoir rencontré à Abra une population installée avant eux. Les *Batabo* (*Bata ama bo* : gens du village de Bata : Bassam) affirment pour leur part être originaires de l'Ouest et apparentés aux gens d'Audouin et d'Abra. Les habitants d'Audouin se disent apparentés à ceux de Petit-Bassam et aux Alladian, mais sans origine commune avec ceux d'Abra, et originaires de l'Est. Ceux de Petit-Bassam se disent apparentés à la fois aux gens d'Abra et à ceux d'Audouin, et originaires de l'Ouest. Ceux d'Abra se disent apparentés aux gens de Petit-Bassam, mais non à ceux d'Audouin (encore qu'ils n'osent se prononcer) ni aux Alladian.

La version de Petit Bassam.

Les habitants du village de Petit-Bassam parlent actuellement ébrié, mais se disent d'origine aïzi. Ils seraient venus de la région « des Dida », plus précisément de la région de Lozoua. En surnombre dans cette région ils auraient pris la route de l'Est et seraient arrivés dans la région de l'actuel Abra (en face du débarcadère de Jacquerville) alors déserte. A la suite de disputes, le village d'Abra s'est plus tard scindé en deux : Abra Ko et Abra Nyamyambo. Toujours trop nombreux, ils se sont divisés : certains ont continué jusqu'à Abréby où tous les Alladian se trouvaient encore rassemblés, puis, au bout d'un certain temps, jusqu'à l'île Boulay où ils se sont installés définitivement. De là ils commerçaient comme les Alladian avec les « Kichi » (ce terme

semble désigner les Portugais) qu'ils fournissaient en huile et en captifs. Les transactions se déroulaient à hauteur de Vridi, endroit où en dehors de leurs activités commerciales ils se livraient à la fabrication du sel. Les Ébrié n'étaient pas encore arrivés. Ces indications permettraient peut-être d'identifier Korbi La Hou qui figure dans la carte de Bellin (1750) déjà mentionnée¹ et dont Dapper signalait déjà l'existence² :

« ... Environ à mi-chemin de La Hou et d'Assine, à 24 lieues de ce cap et à 20 de ce village est celui de Corbi La Hou, où commence la côte de Cinq Bandes. La mer est fort profonde en cet endroit et à un jet de pierre du rivage on trouve jusqu'à 40 ou 30 brasses. Depuis le cap de La Hou jusqu'au gouffre sans fond, la côte tourne vers l'est, puis de là jusqu'à Assine vers le sud-est. »

A l'arrivée des Ébrié, les habitants de l'île Boulay auraient traversé la lagune jusqu'à Abia Koumassi (à l'emplacement actuel de Notre-Dame-d'Afrique) avant de s'installer non loin de l'emplacement actuel de Petit-Bassam, dans un site découvert par un chasseur, à Abia Nyambo (nom qui selon les informateurs est le même que celui d'Abra Nyamyambo, l'actuel village aïzi situé sur la rive nord de la lagune).

C'est un peu plus tard qu'à la suite d'une dispute une scission se produisit, certains retransversant la lagune et s'installant sur l'actuel emplacement d'Audouin. Clozel³ présente la même version de la fondation d'Audouin, précisant que l'initiateur en fut un certain Diava, qui donna son nom au village : Diavama ; le nom local est en réalité : Vavama.

Les habitants de Petit-Bassam prétendent qu'ils parlaient anciennement l'*aïrō*.

La version d'Audouin.

La version d'Audouin est un peu différente et un peu plus obscure. On y retrouve le passage par l'île Boulay, l'épisode d'Abréby, la référence à deux groupes : les futurs habitants de Grand-Bassam, ceux d'Audouin, la querelle entre *Batabo* et *Vavabo*, mais l'ordre de ces différents épisodes n'est plus le même, les Alladian (Agouri) sont présentés comme faisant partie de leur migration, la version du périple lagunaire est maintenue, mais l'origine des habitants d'Audouin est située chez les Avikam de Pandah (Audouin Santé ou Assandin) et de Braffédon (Audouin Beugréto)⁴.

La version d'Abra.

Elle est semblable à celle des Alladian, sauf sur un point : les habitants d'Abra considèrent que les « Batabo » ont bien la même origine qu'eux. Ils prétendent que l'*aïrō* est tout simplement la langue aïzi qu'ils parlent actuellement et qui les distingue d'un autre groupe de villages aïzi.

GROUPE I	GROUPE II
—	—
Abra Nyamyambo ¹	Alaba
Abra Ko ⁵	Attoutou A et B
Nigui Saff	Téfrédji
Nigui Assoko	Koko
Tiagba	Taboth
Tiémé	

1. In Paul ROUSSIER, *op. cit.*

2. DAPPER, *op. cit.*, p. 276.

3. CLOZEL et VILLAMUR, *op. cit.*

4. Audouin comme Abra s'est divisé en deux.

5. Les deux Abra se distinguent des autres villages de leur groupe par leurs règles de descendance et d'héritage (en ligne paternelle).

Les Alladian ne comprennent pas l'aïzi, qu'ils estiment une langue très difficile ; à l'inverse, les Aïzi comprennent et parlent l'alladian, de même que les habitants d'Audouin et de Petit-Bassam.

Les habitants d'Abra et de Petit-Bassam affirment enfin avoir fait partie d'un mouvement migratoire plus vaste au terme duquel s'installa et se constitua le groupe Abidji.

IV. ALLADIAN ET EUROPÉENS

Les Alladian se flattent d'avoir commercé très tôt avec les Européens, et d'avoir plus tard favorisé leur pénétration dans la Côte-d'Ivoire. Mais ils soulignent également l'originalité de leur civilisation et leur rôle civilisateur antérieurement à l'arrivée des Européens sur les côtes. Les forgerons alladian travaillaient déjà, et l'on a gardé le nom du dernier forgeron avant l'arrivée des Européens : Gra Akou, de Bodo-Ladya. Ces forgerons avaient inventé et fabriqué les premières manilles *n'be*, que les Anglais auraient ensuite fabriquées en série pour les nécessités de leur commerce¹. Il semble bien qu'on distingue traditionnellement *Akou n'be*, ou manille indigène, et *Hole n'be*, manille anglaise créée à la suite de la visite à terre de M. Hole, premier Européen, dit-on, à avoir effectivement débarqué sur le littoral.

Quoi qu'il en soit, tous ces récits correspondent bien à un état d'esprit assez remarquable dont témoigneront les Alladian au cours du XIX^e siècle, fait d'indépendance effective, de collaboration commerciale avec les Anglais, de rayonnement sur l'arrière-pays lagunaire et de temporation avec la puissance politique de plus en plus absorbante de la France.

En effet, une fois terminée la pause du XVIII^e siècle, due à l'ampleur des guerres européennes², les relations commerciales reprirent avec intensité sur toute la côte d'Afrique occidentale. Les Anglais commencèrent par mouiller au large de chaque village du cordon littoral, puis établirent des relations privilégiées avec « Big-Jack ». Chaque traitant avait affaire à un Alladian bien déterminé ou à son successeur, et l'on trouve encore des bracelets d'ivoire portant le nom de capitaines anglais, qui tels les « symboles » antiques, servaient de signes de reconnaissance d'un voyage à l'autre. Si l'objet du commerce initial avait été l'or, l'ivoire, les hommes (en proportion bien moindre que sur la Côte-de-l'Or et au Congo), le bois (*gombwie*, bois rouge et dur de l'arbre *ébe*), il fut principalement constitué au milieu du XIX^e siècle par l'huile de palme. « Half-Jack » se substitua bientôt pour une part importante à « Big-Jack ». D'après les informateurs, le commerce avec les navires européens était un droit octroyé par le chef de Grand-Jacques ; c'est Épékou, prédécesseur de Kagui Digré, qui l'aurait octroyé au chef de Jacquville — d'une parente duquel, dit-on, il était l'amant. En 1868, Kagui Digré était chef de Grand-Jacques ; il faut donc remarquer que la promotion de Jacquville (vers la moitié du siècle, et même antérieurement puisque les Français décidèrent d'installer des bureaux de douane à Grand-Jacques et Jacquville dès 1843) coïncida avec l'accroissement du commerce européen, ce qui explique son essor remarquable, « miracle » ivoirien avant la lettre, si l'on en croit le jugement de certains témoins, qu'on trouvera ci-dessous.

Rivalité franco-britannique, exprimée sur le plan politique par le problème des frontières, sur le plan commercial par la petite guerre que se livrent à Bassam et dans toute la région de l'Ébrié maisons françaises et britanniques ; originalité du littoral alladian, qui commerce avec les navires anglais, signe les traités avec les officiers français, monopolise le commerce avec les habitants d'une bonne partie de la région lagunaire : telles sont les données qui caractérisent l'histoire des Alladian pendant une cinquantaine d'années, histoire dont on verra plus loin que,

1. Mais les Alladian gardent le souvenir d'une « monnaie » antérieure aux manilles : les *shedi*, « perles », sans doute similaires aux perles d'aigri.

2. Les Français évacuèrent en 1704 le royaume d'Assinie avec lequel les relations ne reprirent officiellement qu'en 1843.

si localement elle traduit la personnalité d'une société, elle eut en retour sur les structures de celle-ci une influence assez déterminante.

Les textes des traités passés par les Français avec les différents villages « Jack-Jack » ont disparu. Mais on retrouve mention de leurs signataires et de leur date dans une « copie des pièces concernant l'histoire de la Côte-d'Ivoire, extraite des Archives de la division navale de l'Atlantique Sud ». La liste des traités fait apparaître que les Français s'empressèrent de négocier avec les chefs alladian, et que ces négociations intéressèrent successivement différents villages, ce qui ôte tout crédit à l'hypothèse selon laquelle les Alladian auraient obéi à un chef unique. C'est le 9 février 1842 que Ch. de Kerhallet négocia avec le roi Peter de Grand-Bassam un traité concédant au roi des Français « la souveraineté pleine et entière du pays et de la rivière de Grand-Bassam » et stipulant que « la navigation et la fréquentation paisible de la rivière et de tous ses affluents sont assurés aux Français dorénavant, aussi bien que la traite libre de tous les produits du pays même, comme ceux qui y sont importés de l'intérieur... ».

Le 4 juillet 1843 Fleuriot de Langle passa un traité du même ordre avec « le roi, les chefs et le peuple d'Assinie »¹. C'est entre ces deux dates que se situent les traités passés avec les villages du littoral : le 2 février 1843 un traité est passé entre M. Vernet et « le chef du Grand-Jack », le 2 février toujours entre M. Vernet et « le roi d'Omoqua », le 7 février entre M. Vernet et le « roi de Petit-Bassam », le 15 février entre M. Vernet et le roi du pays compris entre Lahou et Jack-Jack. « Tous ces traités concèdent la souveraineté du pays pleine et entière à la France. » Enfin, le 21 mai, « en présence de M. Perrot de Voliant, commandant supérieur des comptoirs de la Côte-de-l'Or », les chefs de Grand-Jack et de Jack-Jack s'engagent à ne pas s'opposer à la construction des cases de la douane et à aider à la construction de ces cases.

Cette série de traités fut complétée ou renouvelée par la suite, comme en témoigne la « nomenclature des traités ou conventions manquant aux archives de la Côte-de-l'Or » établie par le commandant particulier d'Assinie, Ch. Bour, le 16 mai 1885, et où figurent : la convention du 7 février 1869 avec le roi de Piquini-Bassam ; le traité du 2 février 1869 avec le roi des Grands Jack-Jack ; la convention du 24 février 1852 avec le roi et des chefs de Piquini-Bassam ; le traité du 20 avril 1852 avec les chefs d'Alfagou (Avagou), Abrédy (Abréby), Aura (Ahua), Amoqua (Jacqueville), Alingia (autre nom de Bodo-Ladya = Grand-Jacques) et Adivé (Adjué) ; le traité du 11 février 1869 avec le pays de Katché compris entre les Lahou et les Jack-Jack ; enfin le traité du 2 février 1869 avec le roi d'Amoqua, dit Half-Jack.

On voit que, quelques années après les premiers traités, le besoin se fit sentir d'en conclure d'autres avec chacun des villages alladian, mais que Grand-Jacques et Jacqueville furent l'objet d'une sollicitude particulière (quatre conventions ou traités ont été passés avec chacun des deux villages en vingt-cinq ans). Cette sollicitude renouvelée témoigne d'ailleurs d'une politique condamnée à être velléitaire dans la mesure où elle n'avait pas les moyens de s'imposer aux Alladian, mais dont les perspectives avaient été formulées dès 1848 par Bouët-Willaumez².

Bouët-Willaumez rappelle la distinction faite par certains navigateurs entre la côte des « Mal-gens » (villages de Saint-André, Koutrou et Fresco) et, plus à l'est, la côte dite des Bonnes gens » (villages de Jack, Lahou, Jack-Lahou, Jack-Jack) où l'huile de palme se récolte en abondance, notant que les villages de « Petit-Lahou », « Grand-Lahou », « Jack-Lahou » (Grand-Jacques), Jack-Jack (Jacqueville) et Petit-Bassam (ou Piquini-Bassam) sont les plus actifs de ce point de vue. Surtout, il souligne l'opposition existant entre gens de la côte et gens de l'intérieur, ceux-ci appelant, ceux-là refusant une liaison commerciale directe avec les Européens, qui frustrerait les uns des sérieux bénéfices résultant du commerce de traite, mais apporterait aux autres quelques éléments de confort (et naturellement des bénéfices plus consistants aux commerçants européens). Il cite le cas des Ébrié qui « presque continuellement en guerre avec les courtiers du bas du fleuve » ont beaucoup de peine à se procurer les produits d'importation.

1. Le texte intégral de ces traités est reproduit dans F. J. AMON D'ABY, *La Côte-d'Ivoire dans la cité africaine*, Larose, Paris, 1951.

2. BOUËT-WILLAUMEZ, *Le commerce et la traite des Noirs à la Côte occidentale d'Afrique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1848.

C'est à des préoccupations de cet ordre que répond la création en 1853 du fort « Faidherbe » à Dabou. Aussi bien est-ce Bouët-Willamez lui-même qui avait obtenu du roi Peter de Grand-Bassam, dont l'autorité s'étendait au moins théoriquement sur les villages de la lagune Ébrié, le droit d'établir un poste à Dabou¹.

« L'acte de concession des territoires nécessaires à l'établissement d'un comptoir fortifié à Dabou » fut signé en 1853 par L. Faidherbe et « les chefs d'Ébrémou, capitale du pays de Dabou », désireux, dit le traité, d'« encourager les traitants français ». Or depuis l'année 1852, la situation s'était tendue entre d'une part le roi Peter de Grand-Bassam (accusé, entre autres, de favoriser les « troqueurs anglais »), d'autre part le commandant français. Cette crise aboutit à une guerre ouverte, le 25 août 1853. La mort de Peter (janvier 1854) entraîna ensuite une accalmie progressive de la situation.

Il semble que pendant ces deux années d'extrême agitation et d'expansion française dans l'arrière-pays (Baudin, qui avait succédé à Bouët-Willamez, entra en relation durant l'année 1853 avec les villages M'bato, Poutou-Érié, Songon, Yangon, Yopogon, Audouin, Bou-boury, Toupa, Tiakba, Cosrou... en même temps qu'il fit construire le fort de Dabou²) les Alladian soient restés dans l'expectative, peu soucieux tout à la fois d'une collaboration qui leur ôterait leur monopole, et d'une opposition active qui risquerait de conduire au même résultat. D'où le caractère contrasté des jugements portés sur eux et leur attitude. En effet, on trouve dans une lettre du 11 juin 1853, écrite par M. Cournet, commandant la tactique, au commandant en chef de la division navale de l'Atlantique Sud, après un mois passé « devant les Jack-Jack », la remarque suivante : « Ces derniers sont tranquilles, ils ont même offert de nous prêter main-forte contre nos ennemis » ; quelques mois plus tard pourtant (mars 1854) un certain M. Bardim³ note : « Il faudrait offrir la paix aux Jack-Jack dans les conditions qu'ils serviraient nos couleurs. » L'attitude réservée des Alladian, l'estime teintée d'inquiétude que leur portèrent les autorités françaises, n'empêchèrent pas quelques affrontements, dont les tenants et aboutissants sont bien mis en valeur par l'amiral Fleuriot de Langle, commandant la division de l'Atlantique Sud, cité par Clozel⁴ :

« ... Le Comoë, le Potou Aghien avaient pour centre de commerce Grand-Bassam. Ceux de Bonoua commerçaient à Alassam, situé sur le bord de la mer, à l'est de l'embouchure de la rivière. Les gens de l'Ébrié avaient pour clientèle les villages dits des Jacks, qui s'étendent sur la plage vis-à-vis de Dabou. Le cercle de Dabou était dans l'habitude de traiter avec ces mêmes Jacks, qui reçoivent bon an mal an dix à quinze navires anglais faisant la traite à travers la barre.

Tant que les relations que nous avons avec les chefs se bornèrent à leur donner des cadeaux, tout fut facile. Les courtiers étaient heureux de recevoir les primes en outre de l'huile traitée. Mais lorsqu'ils virent des magasins bourrés de marchandises nombreuses venir leur disputer les marchés, ils pensèrent qu'ils s'étaient donné des concurrents dangereux, une sourde animosité suscitée par eux se traduisit bientôt en une hostilité flagrante qu'il fallut réprimer. Soixante pirogues s'essayèrent contre l'un de nos avisos qu'elles voulurent attaquer et subirent une défaite signalée. »

Clozel en conclut (en 1906) que c'est l'insécurité qui explique la date relativement récente des installations commerciales permanentes à terre, ailleurs qu'à Grand-Bassam et Assinie protégés par des postes militaires.

A partir de 1853-1854 s'ouvrit une période d'inaction de la part du colonisateur, et d'intense activité pour les Alladian, qui, à l'abri de toute concurrence, poursuivirent leurs opérations de traite de l'huile de palme avec les navires anglais. Ce commerce eut très certainement une influence

1. Cf. sur le sujet HECQUARD, *Voyage sur la Côte et dans l'intérieur de l'A.O.*, Paris, 1853.

2. Sur ce point, cf. AMON D'ABY, *op. cit.*, chap. II.

3. Toujours cité dans la « Copie des pièces concernant l'histoire de la Côte-d'Ivoire, extraite des Archives de la division navale de l'Atlantique Sud ». Service des Agents Spéciaux.

4. CLOZEL, *Dix ans à la Côte-d'Ivoire*, Paris, Challamel, 1906.

déterminante sur la société alladian ; d'une part elle favorisa une différenciation interlignagère accusée, dont témoigne la somptuosité des anciennes demeures des grands traitants ; d'autre part elle entraîna un afflux de main-d'œuvre « captive » car le transport et la manutention des barils d'huile à travers le cordon littoral exigeaient de nombreux bras. Cet afflux de captifs eut pour conséquence une différenciation intralignagère très remarquable, dont témoigne encore la composition des cours villageoises.

Ce qui frappe les observateurs, durant cette période, c'est le contraste entre l'activité prospère des « Jack » et le marasme de Grand-Bassam où la maison Régis connaît bien des difficultés, cependant que deux autres maisons françaises, Renart et Lhouveux, font faillite. Un rapport du capitaine du génie Gouriau, daté de 1862, met bien en valeur ce contraste ; en même temps il donne une description et tente une évaluation du commerce effectué par l'intermédiaire des Alladian, tout en ébauchant les grands traits d'une stratégie commerciale qui rappelle les remarques de Bouët-Willamez et annonce les entreprises de la fin du siècle. Nous extrayons les lignes les plus significatives de ce rapport, de ces différents points de vue :

« ... ce sont ces forêts (sur la rive nord de la lagune) qui fournissent cette énorme quantité d'huile de palme que les Anglais et les Américains nous enlèvent chaque année. Jack-Jack, Lahou et Dabou, sont au centre de cette production.

Toupa... est un marché considérable pour les traitants de la Côte... les Jack y viennent une fois par semaine.

... Jack-Jack est à hauteur de Dabou, il suffit de traverser la lagune et une langue de terres de 6 à 8 km de largeur ; tout le long du sentier, des Noirs roulaient des barriques vers la mer, il y avait quatre bâtiments anglais sur la rade, rarement il y en a moins, souvent plus, les négociants ne descendent jamais à terre, ils se contentent de confier les fonds aux traitants qui approvisionnent.

Je me suis rendu chez l'un des principaux traitants noirs, nommé Aby et connu pour ses relations amicales avec le poste de Dabou ; l'interprète du poste m'avait accompagné et je me méfiais de l'exagération des Noirs ; l'explication a été claire et précise, je suis entré dans les plus petits détails, et c'est en remontant pour ainsi dire du commerce journalier que j'ai pu me rendre compte de l'exportation annuelle ; huit traitants, y font à peu près un égal commerce, chacun d'eux envoie en moyenne trente pirogues par mois chargées de deux tonneaux, total 5 760 tonneaux par an ; l'évaluation par le nombre des navires et leur tonnage habituel m'a conduit à un résultat semblable ; faisons cependant la part des chômages, de l'irrégularité du commerce et des mille circonstances qui peuvent l'influencer, réduisons des 2/3 ce chiffre qui peut paraître prodigieux et admettons celui de 2 000 tonneaux... le tonneau d'huile coûte 250 francs ; en ajoutant les frais de séjour et de transport il ne peut dépasser 500 francs ; or il se vend en Europe 1 100 et 1 200 francs...

Et ce n'est pas seulement par ce village que s'écoulent nos produits, trois ou quatre autres voisins présentent les mêmes faits, on arrive ainsi à un commerce de 8 à 10 000 tonneaux... »

Les calculs du capitaine Gouriau prêtent peut-être à contestation ; le commerce ne pouvait pas avoir un rythme régulier tout au long de l'année. Selon d'autres témoignages en effet, la campagne de traite cessait en octobre et ne reprenait qu'en janvier ; en outre, les conditions météorologiques devaient interdire également tout trafic intense en juin et juillet. On dispose, comme éléments de comparaison, des rapports ultérieurs, qui tous, d'ailleurs, insistent sur l'importance exceptionnelle du commerce étudié. Un rapport sur la situation politique en octobre 1885 fournit une estimation à peu près analogue :

« Les navires qui viennent habituellement traiter dans ces parages reviendront en décembre et janvier, pour l'ouverture de la campagne de traite, ils sont au nombre de vingt et leur tonnage est de 500 tonneaux. Ils appartiennent à des fortes maisons de Bristol et de Liverpool. Avant de rentrer en Angleterre, avec son complet chargement, chaque navire est tenu de faire une expédition de 200 tonneaux d'huile par la voie de paquebots de Liverpool, qui s'arrêtent aux Lahou et aux Jack-Jack, à chacun de leur voyage d'aller et de retour... »

Le commandant particulier des Établissements Français de la Côte-de-l'Or notait pour sa part en avril 1885, dans un rapport au Secrétaire d'État de la Marine et des Colonies que les navires anglais qui mouillaient au large de Grand-Jack et Half-Jack étaient au nombre de douze à quinze, séjournant chacun de quatre à cinq mois ; il évaluait à 5 000 t la quantité d'huile annuellement exportée.

Tous les rapports en outre s'accordent pour souligner l'importance non négligeable des produits annexes : amandes de palme, ivoire, or, bois de teinture. Les importations du littoral sont constituées principalement d'articles d'origine « anglaise, américaine et allemande » : tissus, spiritueux, armes rayées, fusils ordinaires, poudre, faïence, quincaillerie, parfumerie, sans oublier quelques maisons préfabriquées dont on a gardé le souvenir sur le littoral, mais dont il ne reste plus trace.

Ce commerce était naturellement observé avec envie par les Français, et les traitants alladian semblent s'être très tôt méfiés de l'intérêt qu'ils leur portaient. Le capitaine Gouriau, dans le rapport déjà cité, témoigne et de cette envie et de cette méfiance :

« ... J'ai dit plus haut comment on s'était exagéré l'influence des Jack dans la lagune, je ne veux pas dire pour cela qu'il n'y aurait pas lutte à l'origine ; il est évident que ces traitants actifs, rusés, soutenus par les Anglais, emploieront tous les moyens pour se défendre et conserver l'ascendant... Ils ont cherché à dénaturer nos intentions, à faire voir le poste de Dabou comme un premier pas pour faire livrer les produits par la force, etc. »

Le rapport du commandant particulier d'Assinie, Ch. Bour, d'avril 1885, montre que si la situation n'a guère changé en plus de vingt ans, les intentions des uns et des autres sont également restées les mêmes :

« ... Il y aurait de sérieux inconvénients à soumettre les Jack-Jack aux droits de sortie. Déjà, ces gens sont très malintentionnés à l'égard des Européens ; mais il conviendra d'assimiler les commerçants en rade à ceux établis à terre et de les obliger à se déclarer en douanes à l'arrivée et au départ, au poste à créer aux Jack-Jack.

L'établissement d'un petit blockhaus en maçonnerie me paraît être utile aux Jack Jack et procurera de la sécurité aux commerçants qui seraient dans l'intention de s'y établir... »

Les maisons de commerce anglaises et françaises s'installèrent dans les dix dernières années du siècle à Jacquerville, consacrant ainsi son rang de « capitale » du littoral ; un incident entre le chef de Grand-Jacques et le poste de douane française, en 1890, incita l'administration française à désigner le chef Bonny de Jacquerville comme représentant de tous les Alladian¹. Ceux-ci semblent s'être adaptés aux nouvelles circonstances. Si Binger² en 1889 remarque qu'il existe toujours un commerce direct important entre navires anglais et traitants alladian, Le Hérisse³ en 1903 décrit l'essor des maisons de commerce européennes, mais cet essor signifie pour les traitants alladian la perte d'un monopole. Aussi bien les rapports politiques font-ils preuve dans les premières années du xx^e siècle d'une satisfaction qui ne se teinte plus cette fois-ci d'aucune inquiétude. En février 1904, Lamblin note l'attitude « remarquable » des Alladian qui ont fourni

1. L'incident semble, en fait, avoir été assez grave. Un différend éclata entre un pêcheur de Grand-Jacques et un douanier, à Jacquerville ; le douanier, dit-on, fit usage de son arme et tua la fille du pêcheur ; celui-ci se réfugia à Grand-Jacques. Deux navires (un par la lagune, un par la mer) s'approchèrent de Grand-Jacques, et des troupes françaises obtinrent la restitution du vieux pêcheur, qui fut déporté à Conakry avec deux de ses neveux maternels. C'est Adjé Bonny, le chef de Jacquerville, qui réunit l'or nécessaire à l'« amende » et obtint le retour du déporté. Il semble que dans toute cette affaire le chef de Jacquerville ait montré des qualités de diplomate qui, en contraste avec la révolte de Grand-Jacques, le firent apprécier de l'administration. Toujours est-il que l'incident a laissé un souvenir marquant et que plusieurs informateurs parlent avec quelque emphase, de la « guerre de Grand-Jacques ».

2. BINGER, *Du Niger au golfe de Guinée, 1887-1889*, Paris, Hachette, 1892.

3. LE HÉRISSE, *Voyage au Dahomey et à la Côte-d'Ivoire*, Paris, Lavauzelle, 1903.

la main-d'œuvre nécessaire à l'établissement d'un Decauville, achevé en mars de la même année¹. En juin 1904, il remarque que « l'impôt de capitation est perçu lentement sans doute mais sûrement » et que le chef Bonny de Jacquville apporte à l'administration française un concours précieux. En juin 1905, l'esprit des villages alladian est dit, toujours par Lamblin, « des meilleurs ». Mais la vérité de cette apparence apparaît dans des rapports ultérieurs, où sont soulignés la décadence du commerce de traite alladian, et les remous suscités à l'intérieur même de la société alladian par les conditions politiques et économiques nouvelles. Dans un rapport du 9 novembre 1907, Lamblin fait en effet les remarques suivantes :

« ... Les notables ont, à plusieurs reprises, exposé leurs doléances au sujet du départ de leur village d'un grand nombre de jeunes gens qui, attirés par l'appât d'un gain facile et rémunérateur, s'en vont vers les centres commerciaux de la colonie.

Ces départs qui se font plus nombreux maintenant doivent être attribués à ce que la situation des gens qui habitent la plage est beaucoup moins brillante qu'il y a quelques années. Tous les notables à peu près servaient d'intermédiaires entre les maisons de commerce et les producteurs d'huile et de graines de palme. Peu à peu les indigènes se sont familiarisés avec nous, et, plus confiants, ont pris l'habitude de venir vendre directement leurs produits aux factoreries. Il en résulte que le métier de courtier des gens de la plage ne trouve plus à s'exercer, et les jeunes gens qui secondaient les notables ont perdu les bénéfices qu'ils en tiraient... »

Un rapport politique de l'administrateur Dornier (octobre 1912) fait apparaître un autre aspect de cette réalité :

« ... Je crois... devoir signaler l'état d'esprit qui règne chez certains indigènes de la côte des Alladian, à Jacquville en particulier, d'où beaucoup de naturels émigrent sous le prétexte qu'ils sont pressurés par certains gros notables, auxquels ils doivent verser, selon eux, une véritable dîme, et qui sont tous plus ou moins apparentés à la famille du vieux chef Bonny, lequel d'ailleurs nous est dévoué et l'a prouvé... Malgré tous nos efforts il doit évidemment se produire dans cette région des abus qui échappent à nos sanctions. »

La crise économique du littoral semble donc avoir remis en cause l'équilibre social de la société alladian, qui reposait au XIX^e siècle sur une stratification inter et intralagnagère où les relations de « clientèle » recoupaient en partie les relations proprement familiales.

1. Le Decauville reliait Jacquville à son port sur la lagune et permettait d'accélérer le transport des marchandises. On trouve encore de nombreux rails le long de la route du débarcadère.

Constitution et organisation des villages alladian Essai d'interprétation

I. L'APPROCHE HISTORIQUE

Il est généralement admis que la tradition orale d'un peuple en apprend éventuellement davantage sur son présent que sur son passé, sur son organisation que sur son histoire. Il serait certainement vain d'essayer de concilier les versions contradictoires ou différentes recueillies dans différents points d'enquête, tout aussi vain de privilégier l'une d'elles pour en faire la mesure de l'erreur des autres. Autrement dit, il n'est certainement facile ni, d'un point de vue diachronique, de retrouver l'origine et les étapes d'une migration, ni, d'un point de vue synchronique, de délimiter les frontières à partir desquelles une « ethnie » fait place à une autre.

Nous nous contenterons tout d'abord de formuler un certain nombre d'hypothèses concernant la compatibilité des diverses versions recueillies d'une part les unes avec les autres, d'autre part avec les témoignages écrits concernant des régions plus orientales ; ensuite nous essaierons, toujours au moyen d'une double comparaison (de ces versions et des institutions qui leur correspondent dans chaque village, puis de ces versions et institutions avec un certain nombre d'autres traditions, surtout religieuses) d'élaborer quelques hypothèses sur la genèse et l'évolution des institutions socio-familiales alladian.

Du point de vue historique, on se trouve, au terme des enquêtes locales, en face de trois hypothèses : un seul groupe serait venu de l'Est, un seul groupe serait venu de l'Ouest, deux migrations d'origine différente se seraient succédé et se seraient rencontrées dans la région lagunaires. Il faut remarquer que la version d'une seule migration commune aux futurs fondateurs d'Abra, Grand-Jacques, Audouin et Petit-Bassam n'est nulle part soutenue, les différentes versions s'opposant au contraire sur la composition respective de deux groupes émigrants.

Il n'y a dans ces différentes versions que trois constantes : le passage des futurs « Alladian » par Abra, la fondation de Grand-Jacques à partir d'Abra, le refus d'attribuer une même origine aux habitants de Grand-Jacques et à ceux d'Abra.

A ce niveau d'analyse, il nous paraît qu'aucune réponse assurée n'est possible : on peut même remarquer qu'une origine « dida » de certains « aïzi » n'exclurait pas une origine orientale¹ ;

1. Dans une étude récente (*L'organisation sociale des Dida*, Abidjan, 1966), E. TERRAY note que les Dida de Lozoua disent venir de l'Est.

Version de	Origine déclarée du groupe local	Langue parlée actuellement	Répartition des groupes
Grand-Jacques ..	Est	Alladian	Grand-Jacques = Audouin = Bassam/Abra
Audouin	Est	Ébrié	Grand-Jacques = Audouin = Bassam/Abra
Petit-Bassam ...	Ouest	Ébrié	Grand-Jacques/ Audouin = Bassam = Abra
Abra	Ouest	Aïzi	Grand-Jacques = Audouin/Bassam = Abra

par ailleurs les ressemblances ou différences des diverses institutions ne constituent pas en elles-mêmes des critères pertinents : la contamination culturelle a joué un grand rôle en zone lagunaire¹. Sans doute peut-on pourtant tenir pour à peu près assurée, outre l'origine orientale d'au moins une partie des Alladian, l'existence d'un ou de plusieurs mouvements migratoires ouest-est (que ne contredit d'ailleurs pas la version du périple lagunaire) qui, en tout état de cause (à supposer que l'aller-retour des futurs Alladian ait eu une réalité historique), peuvent avoir entraîné un certain nombre de groupements différents.

Enfin, la comparaison des diverses versions recueillies fait apparaître l'importance, pour la définition de l'aire socio-culturelle alladian, de la région Audouin-Petit-Bassam. Le problème que posent ces versions différentes peut en effet se réduire à la question de savoir quels sont les rapports exacts de ces deux villages avec l'ethnie alladian ; peut-être de ce point de vue une analyse « indirecte » des traditions locales et de certains rituels aura-t-elle quelque utilité.

Avant d'aborder cette analyse on peut essayer de trouver dans l'histoire mieux connue de la région orientale une confirmation des témoignages recueillis chez les Alladian, et qui soulignent le caractère dramatique de leur périple. Il semble bien que des querelles internes ou une pression démographique trop contraignante ne puissent pas, à elles seules, expliquer l'ensemble de ce mouvement circulaire et le détail de ses détours et de ses repentirs, qui semblent tenir de l'art de la feinte et de l'esquive. Les traditions orales insistent d'ailleurs en général sur le rôle déterminant de la guerre dans cette fuite. Mais si l'on tient compte de l'ampleur d'un tel mouvement, dont les points d'aboutissement sont assez espacés, et de son importance, manifestée par cette ampleur même, soulignée par la tradition orale, on peut trouver étonnant qu'aucune trace n'en ait été conservée dans le souvenir des habitants de la région orientale déjà installés.

Or, il existe un témoignage qui pourrait, dans ces grandes lignes, correspondre au mouvement migratoire des Alladian : celui du R.P. Loyer², déjà cité, et qui a attiré l'attention, entre autres, du R.P. Mouézy et de Delafosse. Le R.P. Loyer rapporte en 1702 qu'environ « soixante-dix ou quatre-vingts ans plus tôt » un peuple nommé « Esieps », « dont le roi se nommait Faï », s'était réfugié à la suite d'une guerre déclarée par les peuples d'Axime, de la région du cap d'Apolonie jusqu'à Asbiny, pays des Vétérez (Éhoutilés) qui les accueillirent. Mais des heurts survinrent entre les deux peuples. Profitant de l'alliance des « Ochin » (Akan) venus eux aussi les rejoindre « vers 1670 », les Vétérez chassèrent les Efieps qui, vaincus, « fuyaient leur fureur et se retiraient dans la Côte des Dents, autrement dite des Quaqua, où ils se sont arrêtés et établis vers la rivière Saint-André et où ceux d'Issigny vont souvent les chercher pour les battre et faire des esclaves, étant toujours demeurés depuis des ennemis irréconciliables ». Delafosse, commentant ce passage dans son *Essai de manuel de la langue agni*, remarque :

« Les Efieps, d'après Loyer, se seraient réfugiés près de la rivière Saint-André (Sassandra). C'est peu probable, car il ajoute que les gens d'Assinie vont souvent les y chercher

1. Il est d'autant plus remarquable et significatif qu'aucun Alladian ne comprenne l'aïzi.
2. In Paul ROUSSIER, *op. cit.*

pour leur faire la guerre : or il est inadmissible que les gens d'Assinie aillent porter la guerre à Sassandra. Au lieu de rivière Saint-André il faut lire sans doute rivière de Bassam. Le lieu de refuge des Efieps fut sans doute l'Akapless, qui en effet a été longtemps en guerre avec Assinie. »

La critique de Delafosse, très vraisemblable en ce qui concerne l'impossibilité pour les gens d'Assinie d'aller faire la guerre jusqu'à la rivière Saint-André, ignore cependant la mention très précise de la Côte des Quaqua, et l'existence de rivières entre Bassam et Sassandra (Agnéby, Bandama). Si l'on considère le « style » de la fuite des Alladian, le fait qu'une partie d'entre eux s'est d'ailleurs en fin de compte réfugiée dans une région proche de l'Akapless, et le fait qu'il fallait bien enfin que leurs premiers ennemis, qui ne pouvaient être des Ébrié, vinsent de quelque part à l'est, on peut être tenté de rapprocher les traditions orales du cordon littoral et la révélation du R.P. Loyer. Il faut ajouter que les dates avancées par celui-ci paraissent alors bien tardives, mais il les donne lui-même, et pour cause, pour approximatives. Cependant il ne saurait être question d'identifier les Alladian aux Efiep. L'identification des Efiep a en effet été effectuée de façon apparemment décisive par M. Niangoran Bouah¹ qui établit que les Efiep sont des Éhé de Moossou, fraction du groupe Abouré du cercle de Grand-Bassam. Il reste toutefois possible de se demander si les troubles occasionnés par les migrations littorales du début du xvii^e siècle n'ont pas été, par simplification ou confusion, attribués par les narrateurs européens ou les informateurs autochtones à un peuple ou un groupe particulier — le dernier en date à avoir suscité de tels troubles² — alors que, parallèlement, les Alladian, qui gardent à la fois le souvenir des désastres qui les ont conduits sur le littoral et des querelles qui les ont souvent opposés aux Ébrié, ont tendance à confondre ces désastres avec ces querelles, ce que la chronologie paraît interdire³.

II. ESSAI D'INTERPRÉTATION : APPROCHE STRUCTURALE

Nous partirons de deux constatations :

a) Toutes les versions d'origine recueillies font allusion à une querelle ou à une guerre qui, depuis Abréby, aurait abouti à la constitution (ou à la séparation) de deux groupes : les Avavé et les Agouri. Les gens de Bassam parlent de leur passage à Abréby et de leur départ dans l'île Boulay sans expliquer les raisons de ce départ.

b) Le système clanique alladian est difficile à comprendre dans la mesure où il combine cette dichotomie avec une division en sept clans.

Il semble qu'à partir de là on puisse formuler quelques hypothèses sur la composition et l'organisation des villages alladian.

1. NIANGORAN BOUAH, « Les Abouré. Une société lagunaire de Côte-d'Ivoire », *Annales de l'Université d'Abidjan*, I, 1965.

2. On a d'ailleurs pu se demander (G. ROUGERIE, « Les pays agni du sud-est de la Côte-d'Ivoire », *Études Éburnéennes*, n° VI) si les Efiep n'étaient pas les Brafé (Avikam) de Braffédon ; on sait que, par ailleurs, Alladian et Avikam revendiquent une origine commune.

3. Ainsi G. ROUGERIE qui fournit à Niangoran Bouah la clef de son argumentation (*in* « Les pays agni du sud-est de la Côte-d'Ivoire », *Études Éburnéennes*, n° VI, cité par NIANGORAN BOUAH dans l'article mentionné plus haut), se demandait à propos des Abouré et Éfié — dont il ne savait pas qu'ils constituaient un groupe abouré : « Y a-t-il seulement coïncidence, ou confusion des narrateurs européens entre Éfié et Abouré, ou encore par les Éotilé, assimilation pour les besoins d'une cause, de l'aventure vraiment Éfié avec les conditions de mise en place des Abouré ? » On peut se poser une question du même ordre à propos des Alladian et de l'attribution aux Ébrié des désastres ayant affecté leur installation.

1. LE SYSTÈME CLANIQUE ALLADIAN

Lamblin notait en 1902 :

« ... On trouve encore deux groupes qui ont été les deux familles principales de la tribu qui a fondé le pays. On les nomme Avavé et Agoury. La première habite l'est du Pays, la deuxième l'ouest.

De ces familles se sont détachés des groupes qui peu à peu se sont séparés de la tribu d'origine : Accrédiou, M'bato, Avikouam, qui se sont rendus indépendants et n'ont plus obéi au chef.

Les groupes Avavé et Agoury se sont mélangés, les Alladian ont pris des femmes dans les pays voisins. Mais on conserve les dénominations d'origine et chaque individu sait s'il est de famille Avavé ou Agoury. A un certain moment les deux groupes ont été en rivalité, mais depuis longtemps la paix règne ; dans une seule circonstance on observe la distinction : chaque groupe va consulter séparément l'oracle du Cavally.

Si le groupe des Alladian a été commandé par un seul chef, on n'en trouve plus trace. »

Indépendamment de quelques incertitudes d'ailleurs formelles (utilisation des mots « tribu » et « famille », allusion à un chef unique, dont l'existence est ensuite mise en doute), l'essentiel de ces lignes est encore vérifiable aujourd'hui. Les rectifications ont pourtant été nombreuses :

A. D. Yéno¹, en 1954, distingue chez les Alladian « trois tribus ou grandes familles claniques » : la tribu des « Avawé », entre le canton d'Abréby et l'est de celui de Jacquville, la tribu des « Kovou » qui peuple tout le canton de Jacquville, la tribu des « Agrou » ou « Akouri », habitant le canton d'Addah et au-delà.

Les enquêteurs de la S.E.D.E.S., en 1960, ont repris à leur compte l'analyse de A. D. Yéno, précisant même :

« Selon la tradition, trois clans Ashanti quittèrent le village de Nantré, situé dans la région actuelle de Kumasi, pour immigrer vers l'ouest. Ils étaient commandés par trois 'frères' ou alliés : Dabou Tévé, Dambo Yévo, Boya Bodo. Ces trois clans sont, en partie, à l'origine des trois tribus traditionnelles, et, dans une certaine mesure, des trois cantons actuels. »

Albert de Surgy², enfin, après avoir rappelé les « familles » dénombrées par Lamblin (deux) et Yéno (trois), en compte, pour sa part, sept : la famille « Andongon », la famille « Avavé », la famille « Kovou », la famille « Ékouambo », la famille « Matchua », la famille « Ébouthiambo », la famille « Nafombo »³. De fait les Alladian parlent souvent de sept familles, mêlant d'ailleurs tous les noms cités par les auteurs précédents et y ajoutant quelques autres familles. La fin des funérailles comporte une sorte de bénédiction des « sept familles » (*eme dabwē*) et le nombre sept de façon générale est considéré comme sacré et bénéfique.

Sensible à cette confusion, et s'appuyant sans doute sur des réflexions de Delafosse⁴, de Surgy conclut qu'il semble que le chiffre sept soit habituellement déclaré chez les groupes Akan et Kwa-Kwa :

« Il semble, remarque-t-il, que les fractions de ces groupes, obéissant à un schéma qui n'est pas toujours explicite, tendent partout où elles se déplacent, à reconstituer une

1. A. D. YÉNOU, *op. cit.*

2. A. DE SURGY, *op. cit.*

3. *bo* est en fait le pluriel de *onō* qui signifie « homme » ; on parlera de *Nafombo* pour dire : les gens de la famille Nafoum.

4. DELAFOSSE, *Essai de manuel de la langue agni* (1900) : « Les Akan au moment de leur formation, se composaient de sept familles principales qui ont subsisté dans les différentes tribus issues d'eux ; mais les noms s'en sont souvent modifiés... Bodwich donne douze familles au lieu de sept... Reindorf en cite sept, Sarbach tout en disant qu'il n'y en a que sept, en cite vingt et une, et en additionnant ceux qui sont différents dans les trois listes on arrive au total de vingt-quatre ».

structure sociale à sept grandes familles. Ceci explique que les noms de famille varient d'une région à l'autre et que l'origine de certaines d'entre elles peut remonter à une date récente et apparaître liée à un événement accidentel quoique riche probablement de signification cachée. »

« Ceci », à vrai dire, n'explique pas grand-chose, car l'obéissance « à un schéma qui n'est pas toujours explicite » n'est pas sans rappeler la « *virtus dormitiva* » chère aux médecins de Molière ; mais à défaut de l'expliquer, on peut essayer de décrire aussi précisément que possible cette organisation à la fois permanente et mouvante.

Il faut dire que la confusion est dans l'esprit de certains Alladian eux-mêmes, auxquels leur mémoire généalogique, toute fonctionnelle, ne sert qu'à se situer eux-mêmes dans un segment de lignage, et ce segment de lignage par rapport aux autres. Mais il faut aussi préciser que cette confusion n'est pas le fait de tous, qu'en particulier dans les petits villages situés à l'est ou à l'ouest du littoral on distingue nettement entre une division qui touche tous les Alladian (Agouri et Avavé) et des divisions secondaires propres à un ou plusieurs villages. Inversement les noms cités par les enquêteurs de la S.E.D.E.S. traduisent une confusion entre une division propre à Grand-Jacques (à partir de trois de ses ancêtres fondateurs) et une division de la société alladian dans son ensemble. A. de Surgy dans sa liste des sept familles maintient les Avavé et ne mentionne pas les Agouri, dont le nom apparaît spontanément et rapidement sur les lèvres de tous les informateurs.

En fait, certains témoignages spontanés et quelques constatations conduisent assez facilement à distinguer la division Avavé/Agouri des divisions ultérieures et subsidiaires ; l'examen de certains récits traditionnels et celui de la composition lignagère des villages ne laissent aucun doute à cet égard. On n'est jamais seulement avavé ou agouri, mais on est toujours avavé ou agouri : autrement dit, chacun des clans alladian se range soit dans la catégorie agouri, soit dans la catégorie avavé. Lamblin avait signalé une répartition originelle des Avavé à l'est et des Agouri à l'ouest. En fait les seuls villages originellement agouri sont Avagou, Jacquerville, Ahua et Grand-Jacques (on se reportera pour plus de détails au tableau VI).

Aucun mot alladian ne correspond aux groupements constitués par les Agouri d'une part, les Avavé de l'autre. Nous pourrions les appeler tribus, entendant par là un groupement de clans déterminés, sans ancêtre commun connu, et dont les limites sont celles de la guerre et de la paix : aucun conflit armé n'est apparemment concevable à l'intérieur de chacun des deux groupements, ce qui n'est plus vrai lorsqu'il s'agit des rapports réciproques de ces deux groupements : des conflits assez sérieux ont opposé anciennement Grand-Jacques à Audouin.

Le mot alladian *eme* correspond au groupe désigné par Radcliffe-Brown sous le nom de *clan* : « ... groupe ayant une descendance unilinéaire, selon laquelle tous les membres peuvent se considérer à un titre quelconque comme des parents », la différence avec le lignage étant que « dans un lignage, chaque membre peut, en fait ou théoriquement, prouver le lien généalogique qui l'unit à un membre quelconque de son lignage par l'existence d'un ancêtre commun connu, alors que cela est impossible dans un clan, et l'est en général¹. »

Nous reviendrons plus loin sur cette organisation, mais retiendrons pour l'instant qu'on trouve effectivement sept « clans » principaux ou *eme* qu'on traduira provisoirement par « familles », naturellement maternelles, répartis dans les « tribus » Avavé ou Agouri.

AVAVÉ		AGOURI
Matchua		Kovou { Tévé Bodo Boumbro
Natou – Okwen		
Kitrava – Nébé		
Katèkrè		Andongon { Aboutchiam Nafoum
Esso		

1. RADCLIFFE-BROWN et Daryll FORDE, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, P.U.F., 1953.

Avavé - Agouri - Andongon.

D'après une tradition recueillie à Jacquville, la division entre Agouri et Avavé serait postérieure à la querelle qui à Abréby entraîna une scission.

Les événements qui précéderent la grande querelle se déroulèrent à une époque où les gens du littoral et les Européens ne s'étaient pas encore rencontrés, et ils sont liés à cette rencontre. Du rivage, en effet, les « Alladian » voyaient parfois passer de grands vaisseaux à voiles, qu'ils considéraient comme les dieux de la mer ou *ερωερωε*.

Un pêcheur (agouri)¹ ayant épousé une femme (avavé)¹ de la famille andongon, en eut un fils qui, devenu grand, l'aida dans son travail. Un jour, partis en mer, ils furent approchés par un grand navire ; des hommes blancs les invitèrent à monter à leur bord ; en fin de compte, ces hommes enlevèrent et emmenèrent le fils, laissant le père regagner seul la rive dans sa pirogue.

Le père, à son retour, déclara que le dieu de la mer avait enlevé son fils. Mais les parents maternels du jeune garçon se révoltèrent, mirent en doute l'enlèvement par le dieu et exigèrent en compensation du préjudice subi une calebasse de poudre d'or. L'acquittement de cette amende demanda beaucoup de peine et de travail au père du garçon disparu et à ses parents.

Or, un jour, le navire européen revint. Le père prit sa pirogue, se porta à sa hauteur, reconnut son fils, qui s'embarqua avec lui, muni de cadeaux divers : entre autres, ciseaux et rasoirs qui lui avaient permis d'avoir une peau extrêmement brillante ; sa beauté frappa la population qui l'attendait sur le rivage ; mais la splendeur des cadeaux suscita des jalousies et des rivalités. La famille maternelle du jeune homme les revendiqua en effet, cependant que sa mère lui dénonçait l'attitude indigne de cette famille après son enlèvement. En conséquence le jeune homme refusa de céder ses biens à sa famille maternelle, et sa mère elle-même déclara à son frère qu'elle se considérait désormais comme membre de la famille de son époux. Cette rupture, dont le récit constitue en quelque sorte la contrepartie de la légende traditionnelle de l'origine de l'héritage en ligne maternelle, eut pour conséquence une guerre, à l'issue de laquelle les Agouri triomphèrent des Avavé par ruse². C'est à cette époque que les Agouri auraient pris ce nom : auparavant ils s'appelaient tous Kovou³ ; ce nom est resté à l'un des *eme* agouri, celui qui descend en droite ligne de Dambo Yéyou, l'un des fondateurs de Bodo-Ladya, tronc sur lequel se seraient greffés très anciennement les autres *eme* agouri.

Le nom « agouri » viendrait de *n'gru*, la tortue : les Agouri obligés de délibérer sans se faire voir, se terraient dans le sable comme les tortues sorties de la mer...

Quant aux Andongon, ils seraient devenus des Agouri, du jour de la rupture avec sa famille de la mère du jeune héros de la tradition, qui aurait été suivie par quelques parents⁴.

On voit que dans ce récit, les Agouri défendent et représentent les intérêts de la famille paternelle du jeune homme, les Avavé ceux de sa famille maternelle, et que la famille andongon, transfuge des Avavé, tient des uns et des autres.

On peut invoquer quelques témoignages à l'appui de la réalité historique de cet événement. Clozel, dont nous avons remarqué qu'avec Lamblin il avait examiné plus rigoureusement que certains de ses successeurs la réalité sociale alladian, souligne qu'à partir d'Abréby, les deux grands groupes « éclatèrent » ; il rattache les « Accrediou » et les « M'bato » au groupe agouri, les « Battama » et les « Diavama » au groupe avavé⁵.

1. Selon cette version les familles concernées ne portaient pas encore les noms de « agouri » et « avavé ».

2. Agouri et Avavé partirent un jour pêcher en mer ; mais les Agouri firent en sorte de se faire renverser par la barre, regagnèrent le village, massacrèrent les Avavé restants puis s'enfuirent en enlevant des femmes et des enfants, peu soucieux d'affronter les Avavé à leur retour ; ces derniers, à leur retour, auraient quitté le rivage maritime.

3. Kovou viendrait de *ovu* (forêt). L'ensemble du groupe se serait enfui dans la « forêt » après avoir été attaqué par des groupes orientaux dans la région de Koumassi...

4. Tous les « Agouri-Kovou » et tous les « Andongon » n'auraient donc pas quitté l'ensemble désormais appelé « avavé ». Il est remarquable de ce point de vue qu'un clan d'Audoïn (Akouédoman) soit explicitement assimilé aux Kovou-Andongon.

5. *Ama* signifie « village ». Djava fut le fondateur de « Djavama » (Audoïn).

En outre, tous les informateurs, et notamment les anciens de différents villages, sont unanimes pour dire que les Avavé étaient à l'origine les plus nombreux et les plus riches. Du temps de la première fondation d'Abréby, dit-on, « la mort n'existait pas ». Selon un mythe qui nous a été rapporté en plusieurs endroits les habitants d'Abréby, trop nombreux, auraient célébré symboliquement les funérailles d'un margouillat ; apprentis sorciers, ils auraient ainsi permis à la mort d'exercer ses ravages, et, faute de pouvoir instaurer le « contrôle des décès » qu'ils semblaient avoir souhaité, se seraient dispersés en toute hâte. Une version, plus moraliste et moralisante, associe à l'apparition des Blancs et de leurs biens celle de la jalousie et de la mort ; on peut remarquer que les mythes d'origine de la division agouri/avavé et de la division *aciskezi/brabo*¹ associent également l'arrivée des Blancs à la querelle interne. Le souci d'édification recoupe ainsi l'histoire traditionnelle.

Si l'on se souvient maintenant que les Andongon sont originaires du groupe « avavé » et que les Agouri (au préalable Kovou) ne sont censés s'être détachés des autres qu'à l'occasion d'un événement bien particulier, on peut peut-être s'expliquer, d'une part que les clans² avavé soient aussi nombreux (cinq) alors que le nombre des Avavé ne justifie plus une organisation aussi diversifiée, d'autre part que les Agouri ne comptent que deux clans du même ordre que ceux des Avavé = les Kovou et les Andongon (nom d'origine indéterminée). Les autres « clans » dont on peut constater l'existence, se rattachent de façon plus ou moins nette à l'un des clans originels et portent d'ailleurs le nom d'un fondateur de village. L'organisation de départ s'est révélée insuffisante à classer et ordonner la croissance démographique des Agouri. Les noms des clans avavé se réfèrent, eux, à des espèces animales (marines — Kitrava désigne la baleine, Esso et Katèkrè désignent un poisson de mer — en contraste significatif avec la situation lagunaire d'Audouin, et « forestières » : Matchua est le nom de « fétiche » de la biche de forêt, Okwen désigne la panthère et Natou le chien), mais certains de ces clans semblent avoir connu des avatars comparables à ceux du clan Kovou.

Les Alladian attribuent la décadence démographique et économique des Avavé en tant que groupement autonome, au fait qu'ils se sont trouvés à l'écart du grand courant commercial canalisé par Grand-Jacques, puis Jacquville.

Remarquons enfin que les cinq clans avavé, le clan andongon et le clan Kovou constituent bien sept « familles ». On pourrait donc supposer qu'à leur arrivée les futurs « Alladian » constituaient un peuple homogène composé de sept clans, que les vicissitudes de leur exode les condamnerent à se scinder en deux, puis en plusieurs groupes plus ou moins indépendants, et que, si la tradition a retenu de ces événements, au besoin en les systématisant, tout ce qui permettrait de retrouver et d'exprimer les principes opposés mais complémentaires d'une organisation sociale, l'histoire événementielle a bien été la matière première de cette systématisation. La bipartition Avavé/Agouri, postérieure à l'arrivée des Alladian sur le littoral, commanderait ainsi une réorganisation de leur système social qui, combinée à l'aménagement consécutif et conséquent de leur idéologie, et se surajoutant à l'organisation première en sept clans, typiquement akan, rend celle-ci inopérante et difficilement compréhensible³. Cette superposition se présente en effet souvent dans les propos et la pensée des informateurs comme un mélange sans cohérence, à moins qu'évoquant tour à tour les deux systèmes ces informateurs se montrent incapables de les concilier de façon absolument satisfaisante. La distinction faite par Lamblin entre deux groupes, Avavé et Agouri, est donc fondée, mais le rappel fait par A. de Surgy de l'existence de sept « familles » l'est également : encore doit-on préciser qu'il n'est pas nécessaire de faire entrer en ligne de compte des familles d'origine récente, créées par segmentation des clans originels, pour aboutir à ce total de sept familles, car il serait arbitraire de « compter » certains « sous-clans » à l'exclusion de certains

1. Cf. ci-dessous le paragraphe : *aciskezi* et *brabo*.

2. Nous employons pour l'instant le mot « clan » au sens de Radcliffe-Brown rappelé à la fin du chapitre précédent. Nous étudierons plus précisément dans le chapitre suivant en quoi la réalité des actuels *emo* alladian correspond aux définitions classiques du « clan ».

3. La superposition Avavé/Agouri d'une part, « sept familles » d'autre part étant un fait acquis, il reste qu'on peut toujours se demander si une influence ébrié n'est pas à l'origine des sept familles. Cette question rejoint celle de l'identification des Alladian comme ethnie homogène.

autres. Il nous paraît qu'au contraire l'existence de cinq clans « avavé » et de deux clans « scissionnistes » correspond à ce que la tradition rapporte et à ce que l'analyse des structures révèle du passé des Alladian.

Précisons que les Alladian identifient volontiers le terme Avavé au terme « Vavabo », habitants d'Audouin, et que les traditions d'origine des villages à majorité avavé les disent originaires, à l'ouest, de l'île de Kouvé, cependant qu'à l'est les traditions les rattachant à Grand-Jacques semblent très incertaines, et post-fabriquées. Mais à Audouin, les concordances établies entre « clans » ébrié et « clans » alladian refusent l'identification Avavé = Vavabo puisqu'elles concernent également les clans « Kovou » « Andongon » « Aboutchiam » et « Nafum ». Les relations reposant sur l'appartenance à des familles apparentées ne sont d'ailleurs fortes qu'entre Grand-Jacques, Ahua, Jacquville et Avagou (Kovou). Il existe en revanche des relations institutionnalisées entre Audouin et les villages de la région Abréby-Adoumanga.

On voit nettement apparaître à Audouin une volonté d'identifier un système lignager actuel, ébrié, à un système présenté comme originel, celui des Alladian. Les « Ébrié » d'Audouin affirment en effet eux aussi se classer en sept grandes familles et établissent une correspondance entre ces familles et les sept familles (*eme dabwē*) alladian. Voici ces familles et le tableau de correspondance établi à Audouin :

Akouédoman	Kovou – Andongon
Afiédoman	Nafoum
Abroman	Aboutchiam
Godouman	Katèkrè – Tana
Lokoman	Kitrava – Nébè – Esso
Diouman	Okwen – Natou
Atiadouman	Matchua

On retrouve quatre de ces familles à Petit-Bassam : Godouman, Atiadouman, Akouédoman, et Lokoman, ce qui n'a rien d'étonnant puisque les deux villages se sont assimilés aux Ébrié, et que ces familles correspondent aux grandes familles ébrié.

La liste de ces familles a été établie par Bouscayrol¹ en 1941-1943 et publiée en 1949. A Petit-Bassam il n'existe aucun « tableau de concordance » du même ordre, qui manifeste d'ailleurs moins, nous semble-t-il, une origine commune qu'une volonté de coexistence et d'alliance. En droit les correspondances retenues impliqueraient des relations institutionnalisées (assistance et participation réciproques aux funérailles) ; en fait ces relations semblent fonction des alliances matrimoniales existantes (nombreuses avec les Avavé) et toute alliance de ce genre semble exclue entre Kovou de Grand-Jacques et Jacquville et Akouédo d'Audouin.

Il existe enfin une correspondance reconnue entre deux des familles aïzi d'Abra et deux *eme* alladian. Les Aïzi d'Abra comptent cinq grandes familles (de structure patrilinéaire) qu'ils appellent *gbu* ou comme les Adioukrou *bosu*. On peut distinguer ces familles, comme chez les Alladian, d'après le type de nom qu'elles portent, deux d'entre elles étant désignées par des noms d'animaux et les trois autres étant désignées par des noms d'ancêtres. Il semble bien que les deux premières soient les plus anciennes, la chefferie traditionnelle appartenant alternativement et exclusivement à chacune d'entre elles. Or de ces deux familles², l'une, *Vē bosu*, est la famille du « chien » (comme les Natou alladian), l'autre, *Duasa bosu*, porte le nom « fétiche » de la petite biche de forêt (comme les Matchua alladian) et des relations institutionnalisées (participation réciproque aux funérailles) unissent les *Vē* d'Abra aux Natou d'Avagou, et les *Duasa* d'Abra aux Matchua d'Avagou, sans

1. R. BOUSCAYROL, *op. cit.* L'analyse qu'il en fait est d'ailleurs assez rapide, mais contient des indications intéressantes sur leur caractère « casté ». Une tradition assez confuse semble indiquer qu'à Grand-Jacques les grandes familles créées à partir du clan Kovou s'étaient elles aussi « spécialisées » dans diverses activités (les Bodo-Boumbro se consacrant aux tâches politiques, les Andongon aux activités religieuses, les Tévè à la forge, le chef Kovou aux activités militaires). Mais il est difficile de dire si cette tradition, dont ne subsiste au demeurant aucune trace institutionnelle — sauf dans le souvenir de certains rituels et dans la transmission de la chefferie — n'a pas été influencée par des modèles extérieurs.

2. Les trois autres familles répondant aux noms de *ñāba*, *Akrepi* et *Nakraë*.

que ces relations s'étendent aux autres villages alladian où les *eme* Natou et Matchua sont représentés (Adjacouti, M'bokrou). Avagou est d'ailleurs le village d'origine de ces *eme*. Ni à Abra, ni à Avagou, on n'obtient de réponse claire à propos de cette « correspondance » entre les deux groupes.

2. LA DIVISION RELIGIEUSE

aciškezi et brɔbo.

Nous avons évoqué dans l'introduction la division du temps chez les Alladian et les diverses cérémonies en relation avec la mer et les activités de pêche qui se déroulaient à époques régulières à Grand-Jacques, puis dans les autres villages du littoral. On trouve dans l'ouvrage de Niangoran Bouah¹ une description détaillée de ces diverses cérémonies, et notamment des deux plus importantes : la fête d'*agigam* qui marquait la fin de la saison des pluies et inaugurait les préparatifs de la pêche en mer, et *dadu ñama*, ou fête des « charognards », qui célèbre le dieu Beugré et constitue tout à la fois la fête du village et l'ordination de nouveaux prêtres. La première fête se célébrait en juillet (*Educē You*), la seconde en décembre (*Esfɔ̄ aaka*). L'« apatam » nécessaire à la célébration de la première était construit à l'extrémité ouest du village, le sanctuaire de Beugré était à l'extrémité est du village. Toutes ces fêtes étaient marquées par une constante référence aux points cardinaux, d'ailleurs imposée par le site, le rivage s'étendant rigoureusement le long d'un axe est-ouest, cependant que mer et forêt s'identifient au Sud et au Nord. Le milieu du village sert de repère pour certaines manifestations ; c'est ainsi qu'à la fin de la fête d'*agigam* les *aciškezi* tendaient une corde de raphia du bout ouest du village jusqu'au milieu de celui-ci, alors que durant la fête *dadu ñama* les prêtres *aciškezi* défilaient dans la rue centrale d'ouest en est.

La distinction *aciškezi/brɔbo* commandait d'une certaine façon le destin de chaque Alladian dès sa naissance, en lui assignant une catégorie religieuse qui était également celle des hommes de son patrilignage.

Il y avait deux sortes d'*aciškezi*, et les rituels de naissance qui correspondaient à chacune des deux catégories sont toujours accomplis.

Les *aciškezi ñoïño* sont les *aciškezi* « sept vagues ». Quand la femme a mis son enfant au monde, le père prend le placenta et les résidus de l'accouchement, se rend sur la plage et compte, dès l'instant où il y a mis le pied, sept vagues, avant de jeter le tout à la mer. Au retour il fait bouillir de l'huile de palme et en dépose sept fois dans la bouche de sa femme et dans celle de son enfant. A côté du lit de la mère on fait chauffer de l'eau sur un feu entretenu en permanence, pendant une semaine ; il y a toujours trois bûches dans le feu. Sur une des bûches est placée une carpe rouge ; tous les visiteurs doivent toucher les restes calcinés du poisson avant de toucher l'enfant. La mère ne mange que du poisson « sauce graine » (avec les graines du palmiste) pendant sept jours. Si elle goûte de l'atyéké à l'insu de sa famille, l'enfant meurt.

Le cinquième jour après la naissance (en comptant ce jour) les femmes de la famille maternelle de la jeune mère vont chercher du manioc dans le champ de son mari. Le mari, lui, part chercher du poisson. Le septième jour, les femmes préparent l'atyéké. Celles qui ne sont pas de même coutume que la mère (*aciškezi lokoñama* ou *brɔbo*) ont pris leur part de manioc et se sont retirées. Toutes les femmes du voisinage qui sont de même coutume qu'elle viennent aider à la préparation de l'atyéké.

Le huitième jour (sept jours après la naissance), la jeune mère prend la cuvette où ont été recueillies ses ordures et va, accompagnée de son mari, les jeter à la mer, sans être vue de personne.

Au retour elle entonne le chant de la maternité : « Nasra ninigmezi... » : « Moi seule je connais la chance (*nasra*). » Les autres femmes de même coutume reprennent le refrain et dansent au son du tam-tam.

1. NIANGORAN BOUAH, *op. cit.*

On consomme le repas préparé (poisson et atyéké). A la fin du festin on donne son nom à l'enfant. On apporte le *nafi* (assiette de terre) contenant le nombre de boules d'argile correspondant au jour de sa naissance. On frotte le nouveau-né avec ces boules, le nombre de celles-ci augmentant au fur et à mesure que la semaine avance.

<i>Adjobi</i>	1	boule d'argile
<i>Edjovram</i>	2	— —
<i>Edebi</i>	3	— —
<i>N'iii</i>	4	— —
<i>Ezu</i>	5	— —
<i>Edjo</i>	6	— —

Les *sciekezi lokoñama* (de *loko* : dauphin et *ñama* : loi, règle) ont un rite légèrement différent ; le placenta est jeté à la mer à la chute de la douzième vague, les ordures sont jetées à la mer au milieu de la nuit et non à l'aube. Enfin il n'y a ni chant ni danse.

Chez les *brobo*, c'est dans la terre que le père enfouit le placenta, c'est toute la famille maternelle sans distinction de coutume qui prépare le repas. La mère et l'enfant consomment un peu de mil pendant la semaine qui suit la naissance ; sept jours après la naissance, la mère, avec son bébé dans le dos, et non accompagnée par son mari, va jeter ses ordures dans la forêt ; elle ne doit pas être vue par un *sciekezi*.

Ce qui distinguait, au cours des différentes manifestations religieuses, les *sciekezi* des *brobo*, c'est que les premiers accomplissaient les rites nécessaires, alors que les seconds devaient se contenter, selon les fêtes, d'être ou non spectateurs. Niangoran Bouah signale cette division de la population alladian en *sciekezi* et *brobo*, mais pour en souligner seulement l'aspect premier : celui d'une distinction entre « clercs » et « laïques ». A vrai dire, on est tenté au premier abord de voir plus précisément dans cette division une distinction entre gens de la mer (tous les cultes sont en relation avec celle-ci) et gens de la brousse. Le rituel, très généralement encore observé à la naissance d'un enfant (c'est même la seule trace qu'ait laissée l'institution religieuse), confirmerait cette impression.

Cependant d'autres indications inclinent à penser que cette distinction entre mer et brousse recouvre une autre réalité. Au reste, il n'y eut pas, jusqu'au début de ce siècle, des Alladian pêcheurs et des Alladian cultivateurs : tout le monde partait en mer, les *brobo* comme les *sciekezi*. En outre — et c'est évidemment un point essentiel — la division en *sciekezi* et *brobo*, en contraste avec l'organisation à tendance matrilineaire de la société alladian, s'effectue selon un principe patrilinéaire : un enfant appartient à la catégorie de son père. Enfin, selon la tradition, cette division aurait également pour origine la guerre d'Abréby. Tout le monde était d'abord de coutume *sciekezi*, mais les Avavé vaincus par les Agouri et partis vers la lagune, obligés d'abord de changer un rite que l'éloignement de la mer ne leur permettrait plus de célébrer dans les mêmes formes, auraient ensuite conservé le nouveau rite.

Une autre version d'origine de la division *sciekezi/brobo* complète la première plus qu'elle ne s'y oppose. Lorsque le groupe migrant était à Abréby, les pêcheurs après avoir nettoyé leur poisson en enfouissaient les déchets dans le sable. Certains d'entre eux ne les enterraient pas assez profondément, certains villageois se plainquirent de l'odeur nauséabonde qui s'en dégageait, et enjoignirent à ces pêcheurs d'aller creuser plus profond. Les pêcheurs obéirent et découvrirent en creusant le sable des perles ou *ekedi* ; ils ne parlèrent pas tout de suite de cette découverte, mais poursuivant leurs recherches accumulèrent une fortune. Ce groupe heureux prit ensuite le nom de *sciekezi* de *sciã*, poisson et *ekedi*, perle. Telle fut l'origine de la fortune des Kovou-Agouri ; un peu plus tard se serait située la querelle entre la parenté paternelle du jeune homme enlevé par les Européens et sa parenté maternelle.

Il est incontestable qu'indépendamment du côté anecdotique du mythe d'origine — qui a d'ailleurs toute chance de correspondre à un événement historique réel, mais indéterminé ou réinterprété — la division systématique de toute la société alladian selon le principe patrilinéaire

à propos d'une activité religieuse essentielle possède une signification structurale importante.

Tout se passe en effet comme si l'on pouvait retrouver dans l'organisation sociale et religieuse des Alladian, et dans leur conception de l'espace les traces d'un système polaire correspondant à l'opposition du principe patrilinéaire et du principe matrilinéaire :

	PRINCIPE MATRILINÉAIRE	PRINCIPE PATRILINÉAIRE
	—	—
Nature	brousse	mer
Organisation sociale .	avavé	agouri
Organisation religieuse	<i>brobo</i>	<i>acikezi</i>

On trouvera encore la marque de cette opposition, ou plutôt de sa mise en valeur systématique, dans l'histoire de la famille Andongon (transfuge des Avavé à l'occasion de la querelle d'Abréby entre maternels et paternels). Les mythes de fondation des deux « sous-clans » qui se greffent sur le trône Andongon se réfèrent en effet l'un à la mer, l'autre à la brousse. Selon le premier mythe, le fils d'une femme captive des Andongon partit un jour pêcher en mer et ramena dans son filet une jeune fille. Il l'épousa et ils furent à l'origine d'une nouvelle famille, les Aboutchiambo ou gens (*bo*) du poisson (*ociã*) de roche (*abu* = les roches). Selon le second mythe, une jeune fille andongon, fille d'une captive, partit un jour en forêt couper du bois, et, fendant une grosse bûche, y découvrit une jeune enfant, qui, épousée plus tard par un Andongon, fut à l'origine d'une autre grande famille, les Nafoumbo ou « gens du bois de chauffe ». On voit donc réapparaître le doublet mer/brousse dans l'organisation de la famille au sein de laquelle s'exprime moins l'opposition que la conciliation des principes matrilinéaire et patrilinéaire. La famille andongon est à la fois agouri *et* avavé, née de la mer *et* de la brousse. Ses représentants les plus illustres sont des gens de mer et d'aventure : Kabo, qui le premier rencontra les Européens, Kouadio Kotchi, qui conduisit ses compagnons auprès du dieu Beugré, étaient des Andongon. Le doyen ou chef du groupe des *acikezi*, responsable, entre autres, de la fête consacrée chaque année à Kitrava, la baleine, appartenait nécessairement au clan Andongon. Niangoran Bouah en fait la remarque dans *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires* ; et elle est confirmée par tous les anciens interrogés à Jacquville et Grand-Jacques. Il remarque en outre que le doyen *acikezi* Andongon qui célèbre le sacrifice à la déesse Kitrava, lui offre dans un récipient en bois, du mil, deux noix de kola et des œufs, et que la présence du mil dans un rituel de ce genre ne se rencontre que chez les Alladian parmi les lagunaires. Or on a vu que le mil dans le rituel de la naissance était par opposition à l'huile de palme associée à la qualité de *brobo* et à la brousse. Le clan Andongon jouerait donc encore ici un rôle conciliateur par l'offrande d'un produit de la brousse à la déesse de la mer. Il est d'ailleurs assez remarquable que, comme le note Niangoran Bouah, Kitrava soit un symbole de solidarité et qu'elle sanctionne toute faute commise par un pêcheur à l'encontre d'un autre pêcheur.

A Audouin, on trouve quelques *acikezi* et surtout des *brobo* ; à Petit-Bassam, le seul rituel existant est analogue à celui des *brobo* (mais le terme *brobo* est inconnu) ; les gens d'Audouin comme ceux de Grand-Jacques adoraient le dieu Beugré, originaire de la région de Cavally, dont les fidèles pouvaient être indifféremment *acikezi* ou *brobo* ; en revanche ceux de Petit-Bassam adoraient le dieu Tévi dont certains Alladian (surtout les habitants de Bahuama, qui se disent apparentés à ceux de Petit-Bassam) pratiquaient le culte. Mais seuls des *brobo* étaient autorisés à adorer Tévi, au culte duquel s'étaient également joints les Brafé (Avikam de Braffédon). Or Tévi est présenté dans la mythologie alladian comme le fils révolté de Beugré, qui s'est enfui de sa cour (à l'ouest) pour s'installer à Petit-Bassam (à l'est). Beugré aurait demandé à son fils Tévi de l'aider à tendre sa ligne de pêche, qu'il voulait démanteler. Tévi, tenant une extrémité de cette ligne, marcha à reculons, jusqu'au moment où il s'aperçut qu'en fait son père avait lâché l'autre extrémité de la ligne et s'était simplement moqué de lui ; à ce moment il se trouvait à

l'emplacement de l'actuel Petit-Bassam. De dépit, il frappa la mer d'un grand coup de poing — d'où l'existence d'une grande fosse sous-marine au large de la région Vridi-Port-Bouët — et se réfugia dans la lagune ; il interdit aux adorateurs de son père de manger la tortue de lagune. Ainsi s'expliquerait un interdit toujours respecté par les Alladian. Cette tradition qui reprend en l'inversant celle de la coupure *aciékezi/brabo* vérifie l'équivalence *brabo*/Nord et l'opposition *brabo* ≠ paternels d'une part, les équivalences *aciékezi*/Sud et *aciékezi*/paternels d'autre part.

A ce point de l'analyse, on peut donc conclure provisoirement, faute d'une analyse étendue à toute la zone lagunaire, entendue au sens large, des systèmes lignagers et religieux et des traditions d'origine, que la double dichotomie avavé/agouri et *brabo/aciékezi* correspond d'une part à une distinction structurelle — qu'on retrouvera dans l'analyse de la parenté et des principes de la descendance —, d'autre part à une distinction intra-ethnique — les villages Kovou, Grand-Jacques et Avagou ont été les premiers fondés sur le rivage maritime, et l'ensemble des villages agouri forme une unité par rapport aux autres villages alladian, enfin que cette distinction intra-ethnique correspond dans une certaine mesure à une distinction entre ethnies, les Avavé ayant été apparemment plus que les Agouri en contact avec des groupements d'une part « ébrié » et d'autre part « aïzi » ; seule une étude approfondie de la région occidentale de la lagune (des groupements dits « avikam », « dida » et « aïzi ») permettrait peut-être de préciser la nature et les incidences des contacts entre migrations venues de l'Est et autochtones ou habitants de la zone ouest — dont l'origine n'est d'ailleurs pas toujours nécessairement occidentale. Pour apprécier l'importance de ces contacts on pourra se reporter au tableau VI et noter que de nombreux noms de quartier des villages alladian sont d'origine étrangère. Si certains d'entre eux s'expliquent, à Grand-Jacques et Jacquville notamment, par l'arrivée relativement récente de groupes d'Audouin nettement localisés (cf. chap. III), d'autres semblent anciens et d'origine tantôt ébrié, tantôt aïzi : Angban, Assandin, Ankpacha sont des noms ébrié ; Négui, Zigakué des noms aïzi, Awaïyem un nom adioukrou...

A Addah (cf. tableau VI) la famille Niaman est dite ébrié, la famille Yédjen braffé, la famille Gozé dida. On pourrait cependant remarquer à l'inverse que le dieu des Agouri de Grand-Jacques (Beugré) vient de l'Ouest, que les villages agouri (Grand-Jacques, Avagou) se sont constitués d'ouest en est, et que l'origine des Agouri comme groupe particulier est rattachée par la tradition à l'affirmation de la solidarité père-épouse-fils en opposition avec la solidarité sœur-frère. Peut-on voir dans ce contraste constant entre une volonté d'affirmer une origine orientale et une référence perpétuelle à l'occident, entre la part pratiquement faite à la relation père-fils et l'importance de principe de la matrilinearité, le signe d'une influence extérieure, d'une rencontre entre deux systèmes socio-culturels ?

L'idéal d'assimilation des Alladian, en relation avec leur grande chance économique des siècles précédents, est assez affirmé pour qu'on puisse en tout cas se méfier de la lettre du récit du périple lagunaire. La relation Abra-Bassam semble clairement établie. Le problème posé par Audouin, actuellement ébrié, dont les liens avec les Alladian d'une part, avec Petit-Bassam d'autre part semblent incontestables, résume en fait toute l'ambiguïté des traditions de peuplement du littoral. Nous serions ainsi tentés d'accorder quelque crédit aux deux récits de la scission d'Abréby, laquelle semble correspondre tout à la fois à la rupture d'un groupe d'abord uni et à une rencontre avec des éléments étrangers.

Il semble donc qu'en définitive on doive tenir compte des analyses de Baumann et Westermann¹ qui font du « groupe lagunaire » un ensemble de peuples « qui se rattachent bien au cycle matrilineaire des Agni-Achanti, mais qui n'accusent par ailleurs qu'une influence superficielle de ces derniers peuples ». Certes la solution qui consiste à faire des peuples lagunaires à l'est « une liaison avec les peuples Kwas (en tant qu'unité ethnologique) à peu près au même degré que les Krous... avec le cercle Atlantique de l'Ouest »² n'est qu'une manière comme une autre de présenter un constat d'ignorance en matière de « diachronie ».

1. H. BAUMANN et D. WESTERMANN, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Traduction française par L. Homburger, Payot, Paris, 1962, p. 343.

2. H. BAUMANN et D. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 371.

La théorie des « cercles culturels » ne permet pas de distinguer à coup sûr pour une société donnée, les éléments culturels originaux des éléments importés — à plus forte raison dans une région de forte diffusion.

Le concept d'ethnie qui, vu l'importation massive d'étrangères, notamment au siècle dernier, n'a pas à l'heure actuelle de contenu « biologique », se révèle, de ce point de vue, encore plus « vide » quand on le réfère à l'histoire dans laquelle et par laquelle il s'est constitué.

C'est à un autre niveau qu'il faudra trouver et analyser, si elle existe, l'« identité » alladian ; les confusions de l'histoire traditionnelle et la profusion de traits culturels divers, impliquent qu'une telle identité ne puisse, en tout état de cause, se définir qu'au terme de l'analyse des structures et des dynamismes de la société considérée.

3. RÉCIPROCITÉ ET ENDOGAMIE LIGNAGÈRE

Notre seconde conclusion concernera l'organisation interne de la société alladian. Le plus intéressant, dans les mythes concernant le clan Andongon, se trouve peut-être en effet dans l'allusion répétée au mariage d'Alladian avec des femmes captives.

On étudiera plus loin le système matrimonial des Alladian, mais il importe ici de mettre en relief les éléments de la tradition susceptibles d'en éclairer le sens : les causes et les intentions. Si nous devons nous contenter d'établir un parallèle entre les manifestations respectives des principes matri et patrilinéaires, nous risquerions fort de ne découvrir qu'une évidence tout en créant une illusion. Une évidence : la reconnaissance explicite par les Alladian de leur parenté paternelle et de leur parenté maternelle. Une illusion : le sentiment que les constructions qui apparaissent dans les mythes d'origine et les institutions traditionnelles, constituent un système d'équilibre. A vrai dire suggérer par exemple que la division *aciékezi/brobo* « équilibre » le principe de l'héritage dans la lignée maternelle n'aurait de sens que si l'on pouvait trouver une commune mesure entre les deux — ce qui sera le cas par exemple à propos des différentes modalités de transmission des biens. Dans le cas contraire, il ne s'agit que d'un équilibre abstrait, d'une construction de l'esprit, pouvant figurer sur un schéma mais intraduisible en termes concrets. En revanche, il ne paraît pas inadéquat de parler d'opposition ou de conciliation à propos des principes eux-mêmes dans la mesure où ils ne sont que l'expression structurée de situations concrètes et de problèmes réels. En ce sens, alors que l'examen de certaines traditions historiques nous conduisait à en saisir la signification structurale, car chaque tradition s'éclaire à la lumière des autres, cette signification nous paraît dénuée d'existence si nous ne la référons pas, en retour, à l'histoire qui l'a très concrètement rendue possible. C'est précisément cette signification référée à l'histoire qui paraît définir ce que nous appellerons une politique, c'est-à-dire un ensemble concerté d'actions échelonnées dans le temps et visant à la réalisation d'une intention fondamentale.

Car, en ce sens, on peut parler d'une politique matrimoniale¹ des Alladian, assez naturellement inspirée par le désir de ne pas disperser la fortune, de regrouper dans une même famille le plus d'hommes et de femmes possible, autrement dit — exigence minimale — de ne pas céder plus de femmes qu'on n'en reçoit. Que telle soit bien encore la « politique » dominante de certaines familles alladian, c'est ce dont témoignent, outre leur arbre généalogique, les déclarations explicites et conscientes des chefs de famille. Sur le plan structurel une telle exigence semble avoir correspondu à un effort systématique pour concilier autant que possible les intérêts apparemment divergents du patrilignage et du matrilignage. Une telle conciliation peut elle-même être obtenue par des moyens différents, qui peuvent être fonction de conditions historiques, politiques et économiques déterminées. Or quelques constatations nous incitent à admettre que la société

1. On remarquera que l'expression « politique matrimoniale » n'est pas analogue par exemple à celle de « politique étrangère », laquelle se définit par son champ d'action indépendamment des moyens qui lui donneront son sens. La réalisation d'un idéal matrimonial n'est pas le but de ce qu'on appellera politique matrimoniale : elle n'est que le moyen — et seulement l'un des moyens, mais sans doute le plus efficace — d'une action qui touche au fonctionnement économique et social de la société dans son ensemble.

alladian recourut successivement à deux moyens pour réaliser sa politique matrimoniale : la réciprocité, puis l'endogamie lignagère ou pseudo-endogamie lignagère.

Ces quelques constatations s'appliquent à un type de mariage non point préférentiel mais autorisé, contrairement à d'autres types analogues : le mariage avec la cousine croisée matrilatérale ; aux traditions concernant les créations de villages ; enfin au caractère particulier de la relation père-fils lorsqu'elle se situe sur le plan politique.

Tout d'abord, la théorie alladian accorde une place particulière au mariage avec la cousine croisée matrilatérale ; non que ce mariage soit considéré comme préférentiel, mais il est possible, sous réserve de l'accomplissement de certains rites purificateurs, à l'inverse des unions avec les cousines parallèles ou avec la cousine croisée patrilatérale, considérées comme incestueuses. L'étonnant est que ce type de mariage est en fait très peu représenté à l'heure actuelle, alors que les motivations traditionnelles d'« économie » matrimoniale sont toujours extrêmement agissantes, entraînant de nombreux mariages à l'intérieur d'un même lignage. On pourrait en conclure qu'il a perdu sa raison d'être, en l'occurrence sa fonction sociale.

Mais si cette dernière a existé, elle ne l'a pu que dans le cadre d'une organisation dualiste, ou au moins de relations d'alliance presque systématiquement réciproque entre deux familles. Comme le fait remarquer C. Lévi-Strauss à propos des Ashanti, « en cas de multiplicité indéterminée des groupes exogamiques, patrilinéaires et matrilinéaires... le mariage avec la fille du frère de la mère (cousine croisée matrilatérale) met un obstacle absolu à la reproduction des générations alternées (les descendants préservent en effet indéfiniment le groupe, patrilinéaire ou matrilinéaire, de leur ascendant mâle ou femelle, selon le sexe, et acquièrent indéfiniment un nouveau groupe alterne...) »¹. Or le système d'échange généralisé ainsi défini est difficilement concevable dans les villages créés successivement, sans doute soucieux de croître et de survivre puisque aussi bien ce sont soit des querelles, soit une certaine pression démographique qui ont été, si l'on en croit la tradition, l'occasion de leur création. En outre, on a vu que généralement deux familles procédaient à cette création, et que, par conséquent, l'endogamie villageoise, qui peut sembler avoir été, au moins initialement, la règle nécessaire, ne pouvait mettre en rapport plus de deux groupes exogames.

Dans de nombreux cas, en effet, la fondation des villages est attribuée explicitement à deux hommes et à deux familles ; on peut citer Avagou, Akrou, Jacquville, Djacé, Adjacouti, M'bokrou, Addah, Adessé, Avadivry. Par ailleurs le plan des villages actuels fait apparaître pour chaque village l'existence de deux parties distinctes : est et ouest ; tous les informateurs sont d'accord sur ce point. Dans un village comme Jacquville cette division est particulièrement nette, puisque deux familles ont fondé le village et ont donné chacune leur nom à la moitié de village qu'elles occupaient : Mambé à l'ouest, Kacou à l'est. Mais elle est partout reconnue, même dans les villages où plus de deux clans sont largement représentés ; un individu appartient à la moitié est ou à la moitié ouest du village. On retrouvera trace de cette division dans la répartition du travail entre les « catégories d'âge » ou *esubā* (pour certains travaux, la répartition s'effectuait non entre *esubā*, mais entre les moitiés est et ouest d'un certain nombre de ceux-ci ; les concours de lutte entre jeunes gens pouvaient opposer des *esubā* successifs ou les deux moitiés d'un même *esubā*).

Une autre indication nous est encore fournie par un détail curieux du cérémonial, toujours actuel, des funérailles. Vers la fin de la cérémonie, un dialogue s'instaure entre représentants de la famille paternelle du mort et ceux de sa famille maternelle. Ce dialogue reprend pour l'essentiel un résumé des questions posées et l'ensemble des réponses obtenues lors de l'interrogation du cadavre quelques jours ou quelques semaines auparavant. Mais ce dialogue est suscité et arbitré par un représentant de la moitié du village opposée à celle où le mort a fini ses jours. On peut remarquer que c'est au père du mort, ou au représentant de la famille paternelle, que s'adresse d'abord le délégué de cette moitié pour lui demander des comptes. La réplique attendue du père est d'ailleurs une mise en cause subtile de la mère : « Interrogez ma femme, dit-il en

1. C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., 1949, p. 143.

substance, cet enfant est de son sang, elle le connaît mieux que moi. » Le débat qui suit (fictif au demeurant, puisque depuis l'interrogation du cadavre, l'issue en est connue) oppose paternels et maternels. Un informateur nous a suggéré que les intérêts de chaque moitié du village coïncidaient avec ceux d'un des deux partenaires de l'alliance matrimoniale, tout se passant alors comme si père et oncle maternel, ou mari et femme, appartenaient nécessairement à des moitiés différentes, ce qui, en fait actuellement, n'est pas le cas.

Tout se passe donc comme si, idéalement, les intérêts de la mère coïncidaient avec une moitié du village (la moitié opposée à celle où son fils est mort), et ceux du père avec l'autre moitié (celle où il est mort : les habitants de cette moitié du village ne demandent pas de comptes au père du mort ou à son représentant). La résidence étant chez les Alladian patrilocale, cette coïncidence s'expliquerait parfaitement dans un système de réciprocité matrimoniale entre deux familles, l'oncle maternel du mort habitant nécessairement la moitié opposée à celle de son neveu (cf. fig. 2a).

Le cas des chefs de cour n'est pas essentiellement différent. Certes l'individu appelé à succéder à son frère ou à son oncle maternel quitte la cour de son père, et dans l'hypothèse envisagée, change de moitié. Mais il rejoint nécessairement l'autre moitié quand le représentant de sa famille maternelle y meurt et la quitte ; plus exactement, il rejoint cette moitié après épuisement de ses ascendants maternels susceptibles d'hériter le trône avant lui (les frères de sa mère). Parallèlement, le fils de la sœur aînée de son père, à la disparition du dernier frère de ce dernier, vient prendre le trône de la moitié opposée, et ainsi l'un et l'autre mourront dans la moitié où vivent leurs cousins croisés patrilatéraux (appartenant au lignage de leur père), opposée à celle où vivent leurs frères (appartenant au lignage de leur mère).

Considérons la figure 2b. Le segment A-B (père et fils, respectivement du lignage est et du lignage ouest du village, résidant d'abord dans la moitié ouest du village) pivote autour de l'axe symbolisant la moitié du village, lorsque, α mort, A vient prendre sa succession et s'installe dans la moitié est avec sa femme et ses enfants, notamment B, son fils aîné et son frère F. Un phénomène inverse et symétrique se produit à la mort de β lorsque C avec ses fils D et E vient s'installer dans la moitié ouest.

A la mort de C, son neveu B viendra lui succéder dans la moitié ouest, son frère F restant dans la moitié est, où vivaient à l'origine C et son frère C₁¹ ; de même D succédera à son oncle A dans la moitié est, son frère E restant dans la moitié ouest. B et D mourront dans la moitié opposée à celle où vivent leurs frères.

On se souvient en outre que lors de la fête d'*agigam* les *ocikezi* (qui symbolisent la parenté paternelle) s'associaient à une moitié de village, au long de laquelle était tendue une corde de raphia. Cet usage que les informateurs ont associé à la fête d'*agigam* est évoqué par Niangoran Bouah à propos de la fête d'*enritā*, purification (des lieux du travail) ; il ne le signale pas dans sa description de la fête d'*agigam* ; une confusion de la part des informateurs est possible ; l'essentiel est que la description faite par Niangoran Bouah² associe très explicitement *ocikezi*, mer, Ouest et Lavri, divinité de la mer, d'une part ; brousse, *brobo*, Est et dieu Bedézi d'autre part :

« ... le troisième jour après la fin du travail, toute la population, divisée en deux groupes, se range sur la plage. Une distance d'environ 100 mètres les sépare. Chaque groupe tend une corde de fil de raphia d'une case du village jusqu'à un pilier planté au lieu du culte. L'emplacement choisi par les Étiékézi doit être en face du lieu considéré comme le milieu du village, celui des Brobo en face du lieu du culte de la divinité Bédézi.

Chaque représentant d'un groupe envoie un canari de vin de raphia. Au milieu le chef tient la pirogue d'une main, la pagaie de l'autre. Il mime les gestes du départ jusqu'à ce que la pirogue soit renversée deux fois. Alors le prêtre la porte vers l'ouest pour la déposer sur l'autel de Lavri... »

1. On suppose que C₁ et A₁ sont morts avant leur frère, puisqu'ils sont placés avant leurs neveux respectifs B et D dans l'ordre successoral.

2. NIANGORAN BOUAH, *op. cit.*

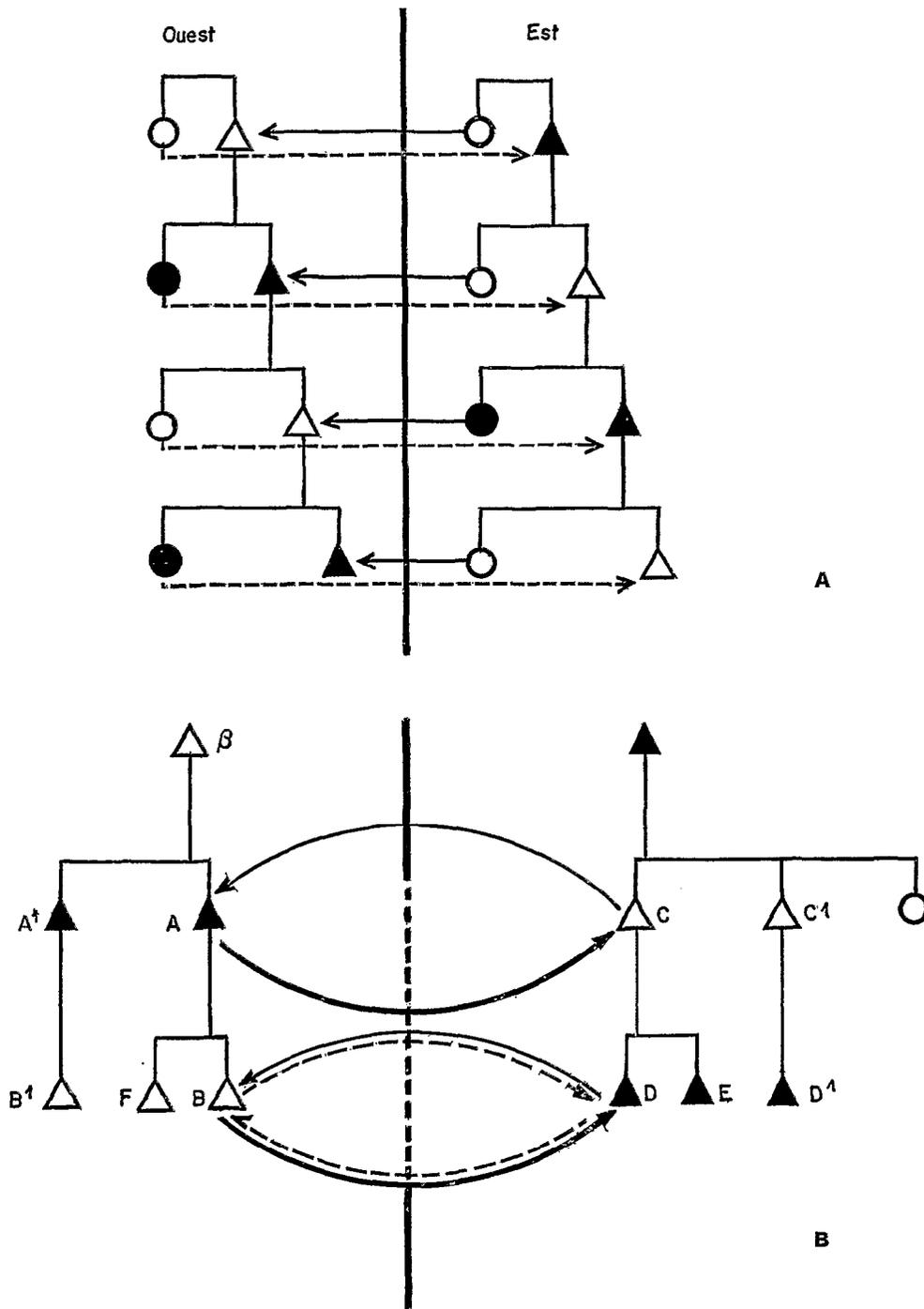


FIG. 2.

Or il convient de remarquer que, si Lavri est une divinité de la mer, Bedé¹, dont le sanctuaire est au centre (légèrement dans la moitié est) du village, est une divinité à laquelle avaient recours tous les individus en rupture avec leur famille, notamment à la suite de l'accusation d'un cadavre ou de la malédiction d'un père ; autrement dit elle constitue le plus souvent un

1. On dit aussi Bedézi ou *n'zi* signifie « père » et par extension « chef ».

refuge aussi bien hors de la parenté maternelle que hors de la parenté paternelle¹ ; il n'est pas dès lors étonnant que les *brobo* aient été associés à cette divinité, d'une façon dont les informateurs n'arrivent pas à rendre compte, puisque Bedé valait pour tous et que son culte n'était pas l'apanage des *brobo* ; l'important est qu'il n'ait pas été non plus celui des *aciškezi*, et qu'ainsi la division ouest/est semble relayer sur le plan religieux la division nord/sud et ses implications structurelles déjà constatées sur divers plans.

Mais que peut signifier la transposition sur un plan en quelque sorte horizontal (ouest/est) d'une opposition déjà située, si l'on nous permet ce langage figuré, sur un axe vertical (nord/sud) ? La réponse (sous forme naturellement hypothétique) est dans la question, si nous rapprochons celle-ci des remarques faites plus haut : paternels et maternels peuvent être associés chacun pour leur part à une des deux moitiés du village, non plus en tant qu'ascendants de tel ou tel individu, mais en tant que partenaires de l'alliance matrimoniale.

Est-ce à dire que la dichotomie ouest/est permette de conclure à l'existence passée de véritables moitiés exogames ? L'organisation des villages alladian a-t-elle été à un moment donné véritablement dualiste ? Il semble à tout le moins qu'il y ait eu dans la société villageoise alladian une tendance au dualisme ; on peut d'ailleurs à l'appui d'une telle hypothèse faire encore quelques remarques : tout d'abord il est bien évident que seul un système de réciprocité absolue entre deux familles permet de réduire l'opposition entre paternels et maternels dans la mesure où, théoriquement, tout père dans l'une des deux familles est oncle dans la seconde et inversement.

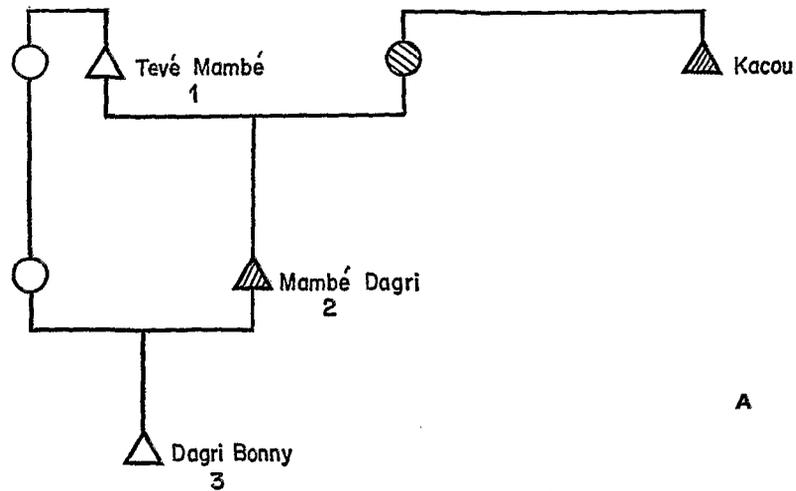
Mais il est un terrain sur lequel un tel partage, ou plus exactement un tel parallélisme, est même en théorie impossible : celui de la politique et du pouvoir. Le pouvoir ne se partage pas, et il est très remarquable que dans une société à tendance fortement matrilineaire, où les relations entre oncle maternel et neveu sont présentées, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, comme plus tendues que celles entre père et fils, la tradition ait retenu le souvenir de violents conflits entre père et fils, précisément à propos des questions de pouvoir.

Les mythes de fondation des villages sont parfois assez confus pour qu'on hésite à les interpréter ; mais on doit bien remarquer que la série des villages centraux du littoral s'est apparemment constituée par une succession de querelles et de ruptures entre père et fils ; c'est le cas en effet de Grand-Jacques, Jacquerville, Adoumanga et Ahua. Tévé Mambé est présenté comme le fondateur de Jacquerville et comme le fils de Dabou Tévé, chef de Grand-Jacques. On a vu dans le chapitre précédent le récit des querelles à la suite desquelles furent fondés Adoumanga et Ahua. On peut ajouter qu'à Abréby, le fondateur du village, qui fut aussi son premier chef, Lézou Beugré, est dit avoir abandonné le village, sa femme, ses enfants et le pouvoir, repris par son beau-frère.

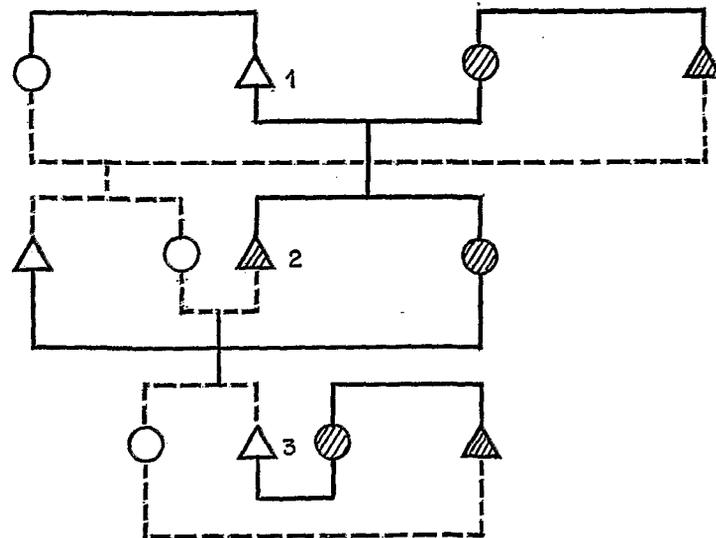
Or dans deux villages au moins, les deux plus importants pendant une longue période, et peut-être trois, il semble que les modalités de transmission de la chefferie aient tendu à réduire la tension entre père et fils. Mais le système d'alternance du pouvoir dont Jacquerville et Grand-Jacques offrent l'exemple ne peut jouer ce rôle « conciliateur » qu'à partir d'un système de réciprocité matrimoniale.

Sur l'exemple de Jacquerville, la démonstration serait assez facilement concluante. La tradition rapporte en effet que le fondateur en fut Tévé Mambé, qui s'y installa en compagnie d'un « ami », Kacou, dont il épousa la sœur. Il fut en outre convenu que le pouvoir reviendrait alternativement à chacune des deux familles ; la règle de transmission du pouvoir, comme celle de la transmission des biens, qui est toujours présentée aujourd'hui comme matrilineaire, de frère à frère, ou d'oncle maternel à neveu, était ainsi « tournée » au bénéfice des deux lignées : le pouvoir appartenait toujours au fils du chef précédent, mais à la lignée de sa femme. Les deux principes sont ainsi « conciliés » par un système de réciprocité absolue, dont les débuts de la généalogie des chefs de Jacquerville nous donne l'idée, puisque Mambé Dagri, fils de Tévé Mambé et de

1. La puissance d'un « sorcier » n'est censée agir que dans la famille maternelle ; la malédiction du père est toujours suivie d'effet.



A



B

FIG. 3.

la sœur de Kacou, est présenté comme le second chef de Jacquville, et Dagri Bonny (« neveu » de Tévé Mambé et fils de M. Dagri) comme le troisième (cf. figure 3a).

Même et surtout si, comme c'est possible, cette généalogie initiale des chefs de Jacquville a été « fabriquée », elle est significative. Le schéma idéal de la réciprocité et de l'alternance du pouvoir ferait donc ainsi apparaître tour à tour chaque lignage tout en maintenant la transmission en ligne paternelle, et pourrait abolir à la limite la distinction entre cousine croisée patrilatérale et cousine croisée matrilatérale, conformément à la figure 3b, qui serait le complément logique de la figure 3a.

On remarquera, si l'on se reporte à la figure 2, que seule l'hypothèse de la réciprocité entre deux familles permet de concilier l'alternance du pouvoir entre les deux familles, l'alternance entre les deux moitiés du village, les règles de résidence patrilocale et de descendance matrilinéaire.

Si α meurt avant β c'est A qui succède à ce dernier, après être venu prendre le trône dans la moitié est ; à la mort de A, c'est C qui lui succède comme chef de village (il est venu à la mort de β prendre le trône dans la moitié ouest), ou, si C est mort, B, fils de A venu succéder à C dans cette même moitié ouest.

Certes d'autres formes de mariage dans le lignage que celui avec les cousines parallèles sont concevables, et celui-ci seul est interdit. Mais les créations de village attribuées généralement à deux familles, la mention spéciale accordée à un type de mariage actuellement peu représenté, et l'existence en certains cas d'une alternance du pouvoir sont des indices concordants.

Le cas de Grand-Jacques est évidemment moins éclairant que celui de Jacquerville, puisque les Bobo et les Boumbro, qui se succèdent théoriquement au pouvoir, appartiennent à la même moitié du village. Cette monopolisation du pouvoir pourrait s'expliquer par la division du travail social qui, selon certains informateurs, fut très tôt le fait de Bodo-Ladya : activités religieuses dirigées par les Andongon, guerrières par les Kovou, artisanales (forges) par les Tévé. On ne trouve trace d'une division de ce genre dans aucun autre village alladian. Il ne faut évidemment pas oublier que les Tévé, Bodo-Boumbro et Kovou sont tous, à l'origine, des Kovou. A Avagou il y a alternance du pouvoir entre les deux moitiés du village, mais entre deux branches de l'*eme* Kovou, chacune résidant dans une moitié différente. Au reste, l'alternance du pouvoir ne semble avoir été, là où elle est attestée, qu'un idéal souvent méprisé, comme on pourra voir en dénombrant les irrégularités nombreuses des listes de chefs ; c'est un idéal d'un caractère d'ailleurs très formel puisque s'il concilie théoriquement les intérêts des deux lignages, il laisse subsister les rivalités de personne, créant cette fois-ci, dans l'hypothèse de la réciprocité absolue entre deux lignages, un nouveau motif de tension entre oncle maternel et neveu, celui-ci n'ayant rien à attendre de celui-là mais celui-là risquant de ne pas tolérer l'autorité de son neveu. Dans l'hypothèse de la transmission du pouvoir du chef décédé à son beau-frère, c'est l'impatience du fils qui peut faire problème, puisqu'il se trouve déçu aussi bien comme fils que comme neveu, la transmission de la chefferie s'effectuant alors du père à l'oncle et de celui-ci à son fils (neveu du père). Révolte du fils (comme dans le cas de Grand-Jacques et de la fondation de Jacquerville), révolte du père (comme dans le cas de Jacquerville et de la fondation d'Adoumanga et d'Ahua) ou aussi bien successions dans un même lignage — selon le principe matrilineaire au mépris de l'alternance théorique du pouvoir — peuvent ainsi s'expliquer par référence au schéma de la réciprocité absolue assortie ou non (régulièrement ou non) d'alternance du pouvoir entre deux familles.

Encore une fois, il suffit que les indices d'un dualisme matrimonial que nous venons de relever indiquent une tendance, dont on peut constater qu'elle n'existe plus, que sous une forme atténuée ou travestie, et admettre qu'elle ne s'est sans doute jamais pleinement réalisée. On peut aussi considérer que dans l'hypothèse où cette tendance a eu une réelle existence historique, le rôle du clan Andongon se comprend encore mieux, ses représentants ayant apparemment joué du point de vue de l'alliance le même rôle en fin de compte conciliateur que du point de vue proprement familial.

On pourra remarquer en effet sur le plan des villages que les Andongon, dont on a vu qu'ils exprimaient tout à la fois l'opposition et la conciliation des paternels et des maternels, habitent soit, contrairement aux autres *eme* (exception faite pour les Kovou d'Avagou), dans les deux moitiés du village comme à Grand-Jacques, soit à la limite de ces deux moitiés : ce dernier cas est illustré par le cas de Jacquerville où le quartier Andongon s'appelle *Agunte*, mot désignant en alladian un arbuste, son bois, dur, utilisé depuis longtemps pour marquer les limites des forêts de chaque famille, et par extension la « frontière » que délimite ce bois. Cette répartition se vérifie également à Avagou où le clan Andongon est largement représenté. Les Andongon pourraient ainsi apparaître également sur le plan matrimonial comme le symbole de la réconciliation des intérêts contradictoires, et plus précisément, en l'occurrence, de l'endogamie lignagère ou de la pseudo-endogamie lignagère ; on a vu en effet également que les allusions de la tradition à l'acquisition de femmes captives ou étrangères visaient d'abord le clan Andongon, et l'on verra plus loin comment les femmes étrangères servent d'« équivalents » aux femmes de l'*aciké*.

Nous pourrions alors compléter le tableau précédent et situer plus précisément le rôle des Andongon dans l'ensemble des institutions alladian :

Famille	Paternels	A	Maternels
		N	
Organisation sociale	Agouri	D	Avavé
		O	
		N	
		G	
		O	
Organisation de l'espace naturel	Sud	N	Nord
	Mer		Brousse
Organisation religieuse	ɔciekezi Lavri Beugré	Kitrava	Brobo Bedézi Tévi
Organisation de l'espace religieux	Ouest du village	Centre du village ou Ouest et Est	Est du village
Organisation matrimoniale	Réciprocité	Endogamie	Réciprocité

La famille Andongon a été transfuge des Avavé chez les Agouri, à l'occasion d'une rupture entre parenté maternelle et paternelle d'un de ses fils. Elle est donc associée à ce titre à la division religieuse qui opposa *ɔciekezi* et *brobo*, opposition qui affirme l'importance du principe patrilinéaire. Mais cette opposition est en elle-même conciliatrice puisque la qualité de *brobo* ou d'*ɔciekezi* se transmet en ligne paternelle et que par conséquent la distinction *brobo/ɔciekezi* ne correspond plus nécessairement, après la rupture initiale, à la distinction *avavé/agouri*¹. Associés à la brousse au même titre que l'ensemble des Avavé, les Andongon sont par excellence des gens de la mer. Ils ne sont ni de l'Est ni de l'Ouest.

La tradition en fait, symbole par là de l'ethnie alladian dans son ensemble, les gens de l'aventure et de l'expansion, les premiers à avoir rencontré les Européens, le dieu Beugré et, apparemment, à avoir épousé des femmes étrangères, mais d'une aventure et d'une expansion qui devaient fournir les moyens d'une politique « matrimoniale » plus économique que la réciprocité, les Alladian ayant trouvé que le meilleur moyen de se marier « entre soi » était d'« importer » des étrangères.

Il serait sans doute hâtif de conclure de tels indices à l'existence effective à un moment donné de l'histoire des Alladian de moitiés à fonction matrimoniale, opposant et associant époux et épouses, pères et mères ; on peut simplement dire qu'une telle conclusion n'est pas impensable, au moins s'appliquant à une tendance momentanée de la société alladian, et qu'elle aiderait à rendre compte d'un certain nombre de faits hérités du passé et sans fonction actuelle.

1. Il faut remarquer à ce propos qu'il n'existe naturellement pas dans le tableau ci-dessous d'équivalence terme à terme (l'équivalence Agouri = Sud = Ouest n'aurait aucun sens) mais qu'il y a homologie entre les deux séries ; on ne passe pas d'un terme à un autre, mais d'une opposition à une autre. Il n'est pas nécessairement vrai que les Agouri viennent de l'Ouest, habitent au Sud, sont *ɔciekezi* et dépendent plus de leur père que ne le font les Avavé, et que ceux-ci viennent de l'Est et habitent le Nord. Mais qu'il y ait eu des rencontres entre migrations de l'Est et de l'Ouest, opposition des principes patri et matrilinéaires, division religieuse, aménagements successifs du système matrimonial, c'est ce qui paraît probable, et c'est ce que, chacune à sa façon, expriment, nous semble-t-il, les oppositions ici retenues.

Autrement dit, la division ouest/est des villages pourrait être l'équivalent en termes matrimoniaux de la division nord/sud en termes de famille, mais un équivalent non symbolique qui put signifier une plus ou moins stricte répartition spatiale des échanges matrimoniaux.

C'est d'ailleurs moins la réalité d'un tel système de réciprocité qui nous intéresse ici que les raisons historiques qui, en tout état de cause, l'ont rendu inutile ou moins utile que des formes nouvelles d'alliance. On ne peut plus rien comprendre en effet au système matrimonial ni à la composition et à la segmentation des lignages alladian, sans prendre en considération le nombre considérable de captifs et de captives « importés » au XIX^e siècle. Certes il semble bien que les Alladian se soient de bonne heure procuré des captifs, initialement grâce au commerce du sel, et l'on sait que la traite des esclaves, si elle n'eut pas la même importance que dans les régions plus orientales, joua un certain rôle dans leur économie. Mais au XIX^e siècle deux événements cumulèrent leurs effets : l'abolition de la traite des esclaves d'une part, d'autre part la rapide extension de la traite des palmistes et de l'huile de palme¹.

Les captifs cessèrent d'être une denrée exportable au moment où les besoins en main-d'œuvre locale augmentaient. Ainsi s'expliquerait la création, parallèlement à certains grands lignages, de branches annexes uniquement composées de captifs. En outre la fortune accrue de ces mêmes lignages leur permit d'acquérir davantage de captives ou de doter davantage de femmes étrangères, dont les enfants assurèrent leur puissance et leur prestige². La conséquence sur le plan structurel en est que la pseudo-endogamie lignagère, solution plus « économique » que tout système d'échange même réduit à un système de réciprocité, semble avoir été pratiquée très largement, les captives ou les étrangères dotées fournissant la matière d'un certain nombre d'unions équivalentes aux formes incestueuses et interdites, du point de vue de l'accroissement du lignage et de la transmission des biens.

Il nous semble qu'on doit voir aussi dans l'accroissement de la richesse de certains lignages la cause d'une réorganisation de la société sur une base résidentielle. Des segments de lignages étrangers (aïzi, adioukrou, avikam...) ou de différentes familles alladian se sont associés aux plus riches des familles de Jacquerville et Grand-Jacques pour servir et partager leur fortune. Les unités économiques et résidentielles qui résultent de ce processus ne peuvent s'analyser et se comprendre qu'en fonction du jeu des règles de l'alliance et de la descendance, compte tenu de l'action « centripète » des riches familles de la région Jacquerville-Grand-Jacques.

Si nos hypothèses sont exactes, la société alladian permettrait donc, certes à une échelle réduite et dans une mesure fort restreinte, de mettre en valeur la complémentarité d'une analyse des structures et de l'analyse historique. Certains récits, certaines institutions ne se comprennent guère si, les rapprochant les uns des autres, on n'essaie de faire apparaître ce qu'ils ont de commun, en l'occurrence une opposition du principe patrilinéaire et du principe matrilinéaire, que manifestent en termes divers l'organisation sociale, l'organisation religieuse et l'organisation de l'espace des villages alladian, et une certaine tendance à la réciprocité dans les échanges matrimoniaux ; mais le contraste entre ces « structures » et la réalité actuelle, où elles paraissent n'avoir aucune fonction sociale, nous invite à prendre en considération les facteurs historiques qui les ont rendues possibles (longue émigration, création échelonnée de villages autonomes) et ceux qui ont rendu possible une autre structure dominante, l'endogamie lignagère ou plus exactement la pseudo-endogamie lignagère (l'essor du commerce de l'huile de palme, l'accroissement de la fortune de certaines familles, et l'importation massive de captifs, captives ou femmes étrangères).

Il nous reste maintenant à examiner l'organisation familiale et matrimoniale des Alladian.

1. « L'huile de palme devint vers 1850 le produit essentiel [du commerce avec la Côte de Guinée]. Elle servait à l'éclairage, à la fabrication du savon, à la cuisine même et elle devenait le lubrifiant le plus utilisé pour les machines. Le recul de la pêche à la baleine après 1840, la baisse des exportations de suif russe pendant la guerre de Crimée, en généralisa l'emploi en Europe centrale. » H. BRUNSCHWIG, *L'expansion allemande outre-mer du XV^e siècle à nos jours*, Paris, P.U.F., 1957, p. 74, cité dans J. SURET CANALE, *L'Afrique Noire*, Paris, Éd. Sociales, 1958.

2. Les Alladian insistent sur l'importance de la « main-d'œuvre » fournie par les ventes de captifs des soldats de Samory.

Nous avons arrêté approximativement à 1914 le recensement des événements les plus marquants (ou les mieux connus) de l'histoire des villages alladian, pour des raisons de méthode et d'exposition ; la période 1913-1914 marque d'ailleurs un tournant dans cette histoire, tant du point de vue économique et social (avec les signes de déclin et de désarroi signalés à la fin du chapitre précédent) que du point de vue idéologique avec la prédication de Harris et la christianisation du cordon littoral.

Nous nous sommes en effet efforcés dans la première partie de cette étude de mettre au jour les différentes circonstances historiques qui ont pu influencer dans un sens ou un autre sur la réalité sociale alladian.

Les nouveaux bouleversements apportés par le xx^e siècle ont agi de manière différente sur les diverses variables de cette réalité ; comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, il nous a paru que les institutions apparemment, formellement intactes, comme les systèmes familiaux et matrimoniaux, les règles d'héritage et les systèmes d'organisation de la production (dont il n'est évidemment pas question de prétendre qu'en fait ils n'ont pas changé) ne pouvaient pas être considérées du même point de vue que les variables idéologiques et politiques dont l'apparence même a été bouleversée depuis le début du siècle (sans qu'on puisse, à l'inverse, prétendre que leur étude ne manifeste pas des constantes).

L'étude du dernier demi-siècle, pour autant que son influence était clairement perceptible et isolable des phénomènes sociaux que nous avons sous les yeux (qu'on veuille bien, à ce sujet, se reporter aux remarques de l'introduction) a donc été intégrée à l'étude de ces phénomènes, plus exactement : n'en a pas été abstraite a priori.

Résidence et descendance

I. LE VILLAGE ET SES SUBDIVISIONS

Le village (*ama*) constitue une unité territoriale rassemblant une ou plusieurs communautés familiales ; ces communautés travaillent sur un terroir strictement délimité de village en village. On a vu dans l'histoire de la formation des villages que, créés lors du périple initial des Alladian ou à la suite de ruptures et de scissions, ils rassemblaient rarement à l'origine plus de deux groupes familiaux ; il reste toujours possible de caractériser chacun des villages du cordon littoral par sa composition lignagère.

Alors que les villages de forêts sont traditionnellement instables, leur site dépendant du degré d'épuisement du sol duquel ils vivent, les villages alladian, dont les activités les plus anciennes étaient maritimes (fabrication du sel, pêche, et, très tôt, commerce de traite) semblent ne s'être jamais déplacés. Si l'on excepte Abréby, puisqu'il y eut d'après la tradition deux Abréby : le premier au moment de l'arrivée des Alladian sur le littoral, le deuxième à la fin du périple autour du cordon littoral, et Sassako-Bénigny, regroupement récent de divers campements importants, les villages semblent avoir été établis une fois pour toutes en fonction d'un site avantageux. Plusieurs villages se sont ainsi assez naturellement fondés à côté de points d'eau plus ou moins importants ; assez rapidement, d'ailleurs, vu l'exiguïté du cordon littoral, tout déplacement de village aurait signifié un empiétement sur le territoire du voisin ; aucune tradition ne relate d'incidents de ce genre.

En revanche, les légendes se rapportant aux sites les plus remarquables sont nombreuses : les villages se trouvent ainsi situés dans un espace religieux qui recouvre un espace géographique dont il manifeste le très ancien aménagement par l'homme. On prendra pour exemple les traditions qui se rapportent au site de Jacquville, à vrai dire l'un des plus remarquables du littoral.

On a vu que c'était la découverte du petit lac de Jacquville qui avait entraîné le départ d'une « colonie » de Grand-Jacques. Mais à cette époque, d'après la tradition, le futur lac n'était qu'un modeste point d'eau. Les gens d'*Emokwa* étant devenus nombreux s'inquiétèrent des ressources en eau ; le « fétiche » du lac, Labwégui, exigea le sacrifice d'une femme — tous les noms de lac et de rivière de la région littorale désignent en même temps assez naturellement le génie qui les habite. Il précisa en outre qu'il ne voulait pas une esclave, mais une femme de leur sang. N'osant désigner une victime, les habitants demandèrent à Labwégui de faire lui-même son choix quand il le désirerait.

Avec le temps, on oublia cette proposition. Mais un jour Labwégui la rappela aux villageois. Une jeune femme était venue au bord de l'eau faire nettoyer ses *āgbē* par ses compagnes. La forme de l'*āgbē* est celle de deux demi-troncs de cône ayant une base commune (orientés l'un vers le

haut, l'autre vers le bas) : les femmes en portaient jusqu'à trois par jambe après la naissance de leur premier enfant. L'*āgbē*, fait d'un alliage à base de cuivre, était évidemment assez lourd à porter. La jeune femme restait donc assise pendant que ses compagnes nettoyaient les *āgbē*, sans les lui ôter, avec un mélange de citron et d'huile de palme qu'elles avaient versé dans une cuvette de cuivre. Soudain le lac se mit à grandir ; les jeunes filles s'enfuirent, mais la jeune femme n'eut pas la possibilité de se relever et fut engloutie rapidement. Souvent, par la suite, dit-on, on vit la cuvette de cuivre faire le tour du lac avant de disparaître dans ses profondeurs.

Labwégui s'étendit donc, fidèle à sa promesse, mais sa croissance fut contrariée par Assandré, autre génie local, qui demeurait sur l'emplacement actuel de l'église catholique, et dont l'opposition à Labwégui eut pour résultat que le lac d'Emokwa, arrivé de ce côté, prit la forme d'un L renversé. Un culte fut ensuite rendu à Labwégui ; tous les vendredis les villageois s'abstenaient de s'approcher du lac d'où les crocodiles sortaient pour s'allonger sur la plage, face au village.

On trouve des traditions de ce genre notamment à Adjué, Akrou, Avagou, Abréby.

Par ailleurs, le village ne saurait se confondre avec les hameaux de pêcheurs étrangers qui le prolongent souvent en bordure de mer, ni avec les campements de pêche et de culture situés sur la rive lagunaire. La plupart des villages possèdent un port lagunaire relié au village par une piste ; des hameaux se sont souvent constitués autour de ces ports. Ils ont, outre l'avantage d'être proches de nombreuses terres de culture (de vivriers généralement), ceux qui tiennent à la lagune : une alimentation facile (la pêche en lagune est aisée et fructueuse) et un débouché rapide pour les produits vivriers consacrés à la vente : les femmes des villages aïzi de la rive nord viennent elles-mêmes en pirogue chercher le manioc dont elles ont besoin et dont leurs villages sont complètement dépourvus, les hommes ne s'y occupant que de la pêche, activité d'ailleurs très rentable, et les terres de culture y étant pratiquement inexistantes.

Les habitants des hameaux lagunaires possèdent très généralement une case dans le village et ils appartiennent à une cour bien déterminée ; ils rentrent en fin de semaine au village. Il faut ajouter que ces habitants périphériques, qui ne sont d'ailleurs pas nombreux, résident sur un terroir connu dont l'appartenance au domaine villageois ne fait aucun doute.

Le géographe J. Gallais¹ a tenté de mettre en relation l'organisation sociale des communautés villageoises avec différents facteurs, tels que le fondement historico-religieux, les formes de l'habitat et le terroir. C'est le second de ces facteurs qui nous intéresse pour le moment. J. Gallais se pose à son propos deux questions, dont les réponses varient évidemment avec les villages considérés : la concentration de l'habitat et le sens communautaire sont-ils liés ? Le plan du village est-il susceptible de révéler les caractères essentiels de l'organisation sociale ? La réponse à la seconde question dans le cas des villages alladian est assurément affirmative.

On distingue dans tous les villages alladian des « moitiés », des « quartiers » et des « cours ». Il n'existe pas de terme alladian pour désigner chacune des « moitiés » du village, mais chaque quartier est situé sans confusion possible dans la moitié ouest ou dans la moitié est du village. Il arrive qu'une telle moitié porte le nom de *m'bata*, lequel s'applique, avec quelque subtilité, à une unité tout à la fois sociale et résidentielle, mais c'est que dans ce cas il y a coïncidence entre une telle unité et une moitié du village. C'est ainsi que les deux moitiés de Jacquerville s'appellent Mambé M'bata et Kacou M'bata.

Pour ce qui est du terme *m'bata*, on saisit mieux sa signification quand on le compare au terme *okukro*, d'une part, qui désigne une simple division territoriale et qu'on peut traduire par quartier, au terme *eme* d'autre part, qui désigne l'ensemble de la famille maternelle d'un individu. Il implique à la fois communauté de sang et communauté de résidence. A vrai dire son sens littéral est « porte », et il désigne davantage un lieu que ses habitants, mais son emploi le plus fréquent l'associe à des noms de famille, et dans cet emploi il désigne un ensemble de familles apparentées vivant côte à côte, ou plus exactement un ensemble de cours dont les chefs appartiennent à la même famille maternelle (*eme*). Il y a parfois, et même souvent, coïncidence entre l'*okukro* et

1. J. GALLAIS, « La signification du village en Afrique Soudanienne de l'Ouest » *Cahiers de Sociologie, Économique* (nov. 1961).

le *m'bata* ; il est certain que cette coïncidence devait être originellement systématique, et que chaque *okukro* était le *m'bata*, la porte, ou la place, d'une famille ; mais les effets de cette coïncidence ont pu disparaître ou s'atténuer du fait de l'extension des villages et des lignages qui les formaient à l'origine, du fait aussi de l'arrivée dans le village d'éléments extérieurs (segments de lignage d'autres villages, captifs et captives facilitant la création de nouveaux segments de lignages) ; ainsi il peut arriver qu'il y ait plus d'*okukro* que de *m'bata*, l'entretien du village ayant par exemple nécessité une division en trois « sections » des deux familles originelles. Le village d'Adoumanga, village où réside en principe une seule grande famille, est divisé en trois *okukro*. Le village d'Adjué compte deux familles originelles et quatre quartiers ; le dernier quartier est peut-être d'origine plus récente, mais les trois premiers sont anciens : les noms des *okukro* sont souvent intraduisibles pour les Alladian lorsqu'ils appartiennent à une langue étrangère. A Adjué, le troisième quartier porte un nom (*Agbā*) ébrié, mais le nom du second (*Awāzi kukro*) signifie : quartier du milieu, nom que possède d'ailleurs assez naturellement le quartier central d'autres villages alladian.

Il peut arriver aussi que l'incertitude dans le choix des termes *okukro* ou *m'bata* dont témoigne parfois l'usage alladian soit renforcée par la nécessité de classer certaines familles arrivées sur le tard dans le village. C'est ainsi qu'à Jacquville les deux grandes moitiés, Mambé *m'bata* et Kacou *m'bata*, sont subdivisées en quartiers appelés de façon apparemment arbitraire mais non indifférente *okukro* et *m'bata*.

Le terme *əbii* désigne une cour, c'est-à-dire, selon qu'on se réfère à son acception résidentielle ou à son acception sociale, qui ne se recouvrent pas, un ensemble de cases (*awō*) réunies autour de la case du chef de cour, ou l'ensemble de la parenté maternelle dont ce chef de cour est le chef et en principe l'aîné, et dont il détient le trône (*abu*) et le trésor (*əbii wakre*). Cette ambivalence du terme *əbii* est le fidèle reflet de l'organisation d'une société qui est à la fois matrilineaire et patrilocale. Il existe une distinction très nette, et essentielle, entre les *əbiii* (de *əbi*, qui renvoie à la notion de patrilignage (nous y reviendrons), et *iii* : né de) et les *əbii iii* (de *əbii*) (cour). Les premiers sont les enfants des hommes de la cour, les seconds sont véritablement les enfants de la cour, frères ou neveux maternels du chef de cour, par exemple, qui sont seuls les héritiers en puissance du trône de la cour où ils ne vivent pas. Cette organisation est assez originale, puisque si l'on se réfère au tableau dressé par Murdock¹ à partir de 159 sociétés, on s'aperçoit que si sur 36 sociétés à descendance matrilineaire 23 sociétés combinent une telle descendance avec l'héritage dans la lignée maternelle, sur 98 sociétés à résidence patrilocale 6 seulement combinent une telle résidence avec l'héritage en lignée maternelle. Il faut ajouter que dans la mesure où la cour alladian est normalement le centre d'une famille étendue patrilocale, les Alladian constituent, à la suite des Ashanti, une seconde exception à la règle établie par Murdock selon laquelle la règle de succession est toujours matrilineaire dans les familles étendues matrilocales, patrilinéaires dans les familles étendues patrilocales².

Une cour est donc habitée en principe par le chef de trône, sa femme, ses enfants, c'est-à-dire ses fils, eux-mêmes éventuellement pères de famille, ses filles non mariées ou dont le mari n'a pas encore pu construire une case dans la cour de son propre père. Si le chef de trône meurt, son héritier appartiendra naturellement à sa famille maternelle : ce sera par exemple son frère ou le fils de sa sœur qui viendra avec sa femme et éventuellement avec ses enfants. La femme de l'ancien chef pourra demeurer dans la cour où elle vivait avec son époux, mais elle préférera rejoindre en principe sa famille paternelle — c'est-à-dire les maternels de son père —, à moins qu'à la suite d'une mésentente quelconque elle préfère rejoindre sa propre famille maternelle. De même les enfants de l'ancien chef resteront en principe dans la cour commandée par son frère ou son neveu,

1. MURDOCK, *Social Structure*, First Free Press Paper back, Edit., New York, 1965, p. 38.

2. *Ibid.*, p. 39 « ... Incomplete evidence as to the mode of succession in societies possessing extended families reveals that, with one exception, succession is always matrilineal in matrilocal and avunculocal extended families and patrilineal in bilocal and patrilocal extended families. The single exception is the Ashanti of West Africa, who have the patrilocal extended families but matrilineal succession. In this society men exercise greater authority over their sororal nephews in other households than over their sons in their own... »

mais il n'est pas rare que tel ou tel de ces *ɛbii*, ne s'entendant pas avec l'héritier de son père, regagne sa famille maternelle ; c'est là une grande offense ; durant toute l'année 1966 des négociations se sont déroulées à Jacquville entre deux des cours de la moitié Kacou, à la suite desquelles le coupable (qui avait quitté la cour de l'héritier de son père pour celle de ses maternels) a fait amende honorable et regagné sa case d'origine.

Une rupture de ce genre peut entraîner la création d'une nouvelle cour, sans trône. On en a un bon exemple avec la cour de Z.C. à Jacquville. Le père de Z.C. s'étant disputé avec son fils, dans le campement qu'ils occupaient en bord de lagune, renvoya la femme de ce fils chez ses parents ; Z.C. se sépara de son père, fonda sa propre cour dans Mambé *m'bata* (son père appartenait à la cour d'Apalé Bogui¹) ; ses parents paternels ont toujours refusé de présenter pour lui des excuses aux parents de sa femme, seule procédure susceptible en principe de la lui ramener. La « cour » de Z.C. est en fait très réduite : sa mère est venue l'y rejoindre, avec trois enfants adoptifs ; sa femme également, après, dit-on, quelques malheureuses expériences à Abidjan ; mais le fils que C. avait eu d'un premier mariage est resté chez L.K., héritier de son père — très normalement, puisque, comme on le verra, le premier enfant d'un mariage revient en principe à son grand-père paternel. On retiendra pour l'instant de ces exemples que toutes les cours ne possèdent pas un trône (*abu*) mais que des disputes ou d'autres raisons peuvent entraîner dans un même village ou d'un village à l'autre la création de concessions au destin parfois mais non nécessairement éphémère, qui ne correspondent pas au schéma de principe de l'organisation villageoise. L'usage alladian distingue d'ailleurs entre *ɛbii* employé, dans son acception territoriale, pour désigner toute concession (ensemble de cases entouré d'une clôture en bambous), et *ɛbii m'bata*, formule plus insistante qui ne s'applique qu'à la cour véritable, où se trouve le trône d'un segment de lignage. A tout *ɛbii* dépourvu de trône correspond un *ɛbii m'bata* qui est son centre véritable, même s'ils sont séparés par d'autres *ɛbii* ou, comme cela arrive parfois, situés dans deux villages différents. A l'inverse un segment de lignage important segmenté lui-même à l'intérieur d'un même village est dit posséder plusieurs *ɛbii m'bata*. L'*ɛbii m'bata* est en fait la place du trône, abrité par un « apatam » dressé dans la cour à côté de la case du chef. Le trône symbolise la permanence de la lignée et tout faux serment prêté sur lui suscite la colère des ancêtres et entraîne leur vengeance. Un trône peut se remplacer (certains Alladian semblent même avoir une prédilection pour les sièges peints de couleurs fraîches et vives), mais les trônes usagés sont évidemment conservés ; c'est eux qu'on ira chercher de préférence pour faire prêter serment à celui dont on veut éprouver la parole.

L'organisation de la cour combine, on l'a vu, les principes matrilineaire et patrilocal. En tant qu'unité de résidence elle abrite une famille étendue au sens où Murdock² l'entend : « ... two or more nuclear families united by consanguineal kinship bonds such as these between two siblings ».

Dans le cas théorique représenté dans la figure 4, B, qui habitait la cour I de son père, est appelé à succéder à A sur le trône de la cour II ; a, veuve de A, rejoint la cour de ses parents paternels, III (où se trouvent des frères et des sœurs célibataires de son propre lignage sous l'autorité d'un représentant du lignage maternel de son père) ; les fils de B et ses filles non mariées viennent vivre avec lui ; un fils marié, B', réside dans la cour avec sa femme, b', et ses enfants ; les fils de A, et éventuellement ses filles non mariées restent dans la cour II avec leurs épouses et leur descendance. Les représentants de plusieurs lignages peuvent donc coexister dans une même cour ; mais cet exemple reste très théorique, étant donné que les Alladian se marient souvent dans le même lignage ou le même segment de lignage, disant alors qu'ils se marient « *ɛbiiim* », « dans la cour », *ɛbii* s'entendant cette fois-ci au sens social et non plus territorial.

Chaque famille élémentaire, « nucléaire » au sens où l'entend Murdock³ (« a married man and woman with their offspring »), habite une case avec sa cuisine particulière ; seuls les célibataires ne disposent pas en principe d'une cuisine et préfèrent se joindre à un ménage pour prendre leurs repas ; il faut préciser qu'un jeune marié ne peut construire de cuisine pour sa femme qu'avec

1. Cf. plus bas le plan de Jacquville.

2. G. P. MURDOCK, *op. cit.*

3. G. P. MURDOCK, *op. cit.*

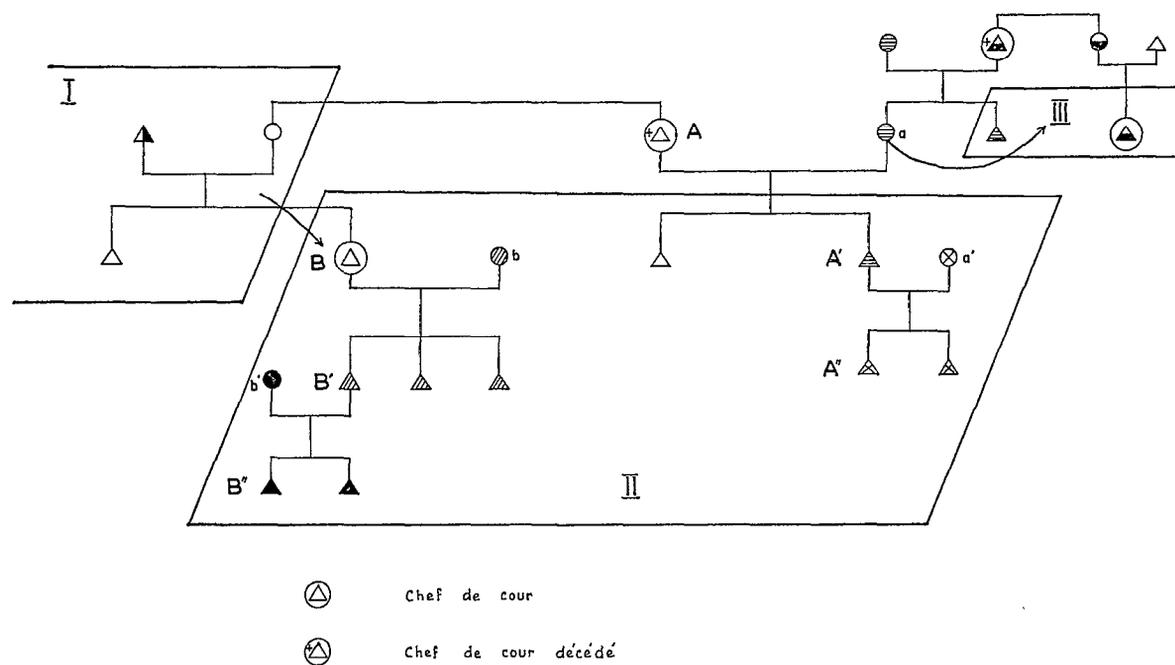


FIG. 4. — Théorie de la résidence.

l'autorisation de son père — autorisation qui peut n'être donnée que quelques années après le mariage, et qui correspond, comme on le verra, à un changement important de statut social et économique. Durant la période intermédiaire entre le mariage et la construction d'une cuisine, la jeune femme confectionne les repas de son mari dans la cuisine de sa mère et vient le rejoindre chaque soir dans sa case. La vie quotidienne des Alladian n'a en tout cas rien de communautaire, chaque famille « nucléaire » vivant indépendamment des autres. Cet état de choses correspond d'ailleurs à une organisation économique assez individualisée à certains points de vue.

Du point de vue des formes de l'habitat et des relations interpersonnelles qu'elles impliquent, les Alladian semblent avoir résolu le problème que pose aux Ashanti, selon Meyer Fortes¹, la nécessité de concilier des droits et des devoirs de parenté antagonistes, en donnant une importance marquée au rôle du père et de l'époux. Meyer Fortes notait que l'idéal des hommes ashanti était patrilocal, en ce qui concerne le mariage et la famille, et qu'en règle générale les liens de parenté matrilineaire étaient plus ou moins contrebalancés par ceux du mariage et de la parenté en ce qui concernait les relations interpersonnelles. Sans examiner celles-ci de plus près pour l'instant, et sous la réserve déjà formulée que la politique matrimoniale des Alladian tend de son côté à une conciliation de ce genre, dont la composition des cours se ressent souvent — associant des individus dont les parents des deux sexes appartiennent à un même lignage matrilineaire —, on peut constater que la résidence dans la cour du père et l'existence relativement autonome des différents ménages sont chez les Alladian systématiques. Si la division de leurs villages en quartiers et la coïncidence au moins théorique de ces quartiers avec des lignages ou segments de lignage rappelle l'organisation des villages ashanti, il reste qu'en principe et, de fait, en général il n'y a pas chez les Alladian de « maisonnée matrilineaire », que les femmes mariées y vivent avec leur mari, et que la grande majorité des enfants vit avec ses parents (les enfants confiés et adoptés sont certes nombreux, mais les familles qui les accueillent n'appartiennent pas nécessairement à leur parenté maternelle) ; toutes ces règles de résidence différencient donc nettement l'organisation ashanti et l'organisation

1. M. FORTES, « Parenté et mariage chez les Ashanti », *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, P.U.F., 1953, p. 334.

alladian ; il semble qu'en revanche les modalités de la descendance et de l'organisation lignagère dans les deux sociétés soient beaucoup plus proches.

Ainsi, au moins théoriquement, l'organisation sociale de chaque village devrait se déduire de son plan et l'organisation de la société dans son ensemble d'un examen comparé des divers villages. Avant de mesurer l'écart entre cette possibilité théorique et la réalité actuelle — écart, disons-le tout de suite, remarquablement mince — il est indispensable d'étudier la présentation que font les Alladian de leur organisation lignagère indépendamment de toute référence territoriale.

II. LES CARACTÉRISTIQUES DE LA DESCENDANCE

LES TERMES DE PARENTÉ

L'étude de la terminologie de la parenté a, entre autres intérêts, celui de mettre en valeur certaines caractéristiques des règles de descendance, de souligner l'importance particulière de certaines relations, éventuellement de classer une société donnée dans une catégorie homogène de ce point de vue et de permettre ainsi des comparaisons fondées et fructueuses.

Sous cet aspect, la terminologie alladian, descriptive et à certains égards classificatoire, se révèle quelque peu décevante. On s'en rendra compte aisément en l'étudiant par rapport à divers critères retenus par Murdock¹ pour caractériser de telles terminologies. Le critère de la *génération* est en toute occasion respecté par la terminologie alladian ; aucune confusion n'est possible entre deux générations successives : les Alladian ne sont ni « Omaha » — on pouvait s'y attendre —, ni « Crow » ; les termes de parenté de la génération d'EGO, de la génération ascendante et de la génération descendante, décrivent tous la situation du parent considéré vis-à-vis d'EGO par rapport aux ascendants directs de celui-ci (père ou mère) et cette médiation exclut toute confusion entre générations.

Les seuls parents compris dans ces trois générations dont le lien qui les unit à EGO ne soit pas décrit par rapport au père ou à la mère de celui-ci sont les propres enfants d'EGO qu'il désigne par « *me iii* » (*iii* : né de ; *me* : moi), les enfants de sa sœur (*nkocre* ou *abinkocre*) ou de la fille d'une sœur de sa mère (également *nkocre* ou *abinkocre*) mais la référence à « *me* » dans un cas, à *nko* dans l'autre (*nkko* s'appliquant, comme on va le voir, à la sœur ou à la sœur classificatoire d'EGO) exclut là encore toute confusion de génération.

Il existe pourtant une exception à ce critère de la génération : lorsqu'un enfant porte le même nom que son grand-père paternel, la famille maternelle de son grand-père l'appelle *anākiūi* (grand-père) quel que soit son âge. Théoriquement, le fils aîné d'un homme devrait d'ailleurs toujours porter le nom de son grand-père, puisque le nom se transmet en ligne paternelle en s'inversant d'une génération à l'autre : un individu a deux noms, le premier est le nom de son père, le deuxième son nom propre. Le nom propre du père d'EGO devient le premier nom de celui-ci, le nom propre d'EGO (le premier nom de son père) fournissant à son tour le premier nom du fils aîné d'EGO, selon le schéma suivant :

Père d'EGO	:	Été Neuba
EGO	:	Neuba Été
Fils d'EGO	:	Été Neuba

Mais plusieurs raisons peuvent fausser la régularité de cette transmission.

Le critère du sexe est reconnu ou ignoré par la terminologie selon qu'on considère les générations ascendantes d'EGO, ou sa génération et les générations descendantes. C'est ainsi qu'il

1. MURDOCK, *op. cit.*, p. 102 à 104.

existe un terme différent pour grand-père (*anā kīi*) et grand-mère (*baba*), pour père (*nizi* ou *dade*)¹ et mère (*nomwē* ou *mamā*)¹, pour frère, réel ou classificatoire, du père (*nizi nisri*) ou de la mère (*nomwē nisri*), et sœur, réelle ou classificatoire, des mêmes (*nizi nko* et *nomwē nko*). Dans la génération d'EGO c'est le terme *īi* (né de) qui se suffixe au terme de référence désignant son ascendant, indépendamment du sexe : ainsi *mamā īi* désigne indifféremment le frère ou la sœur d'EGO.

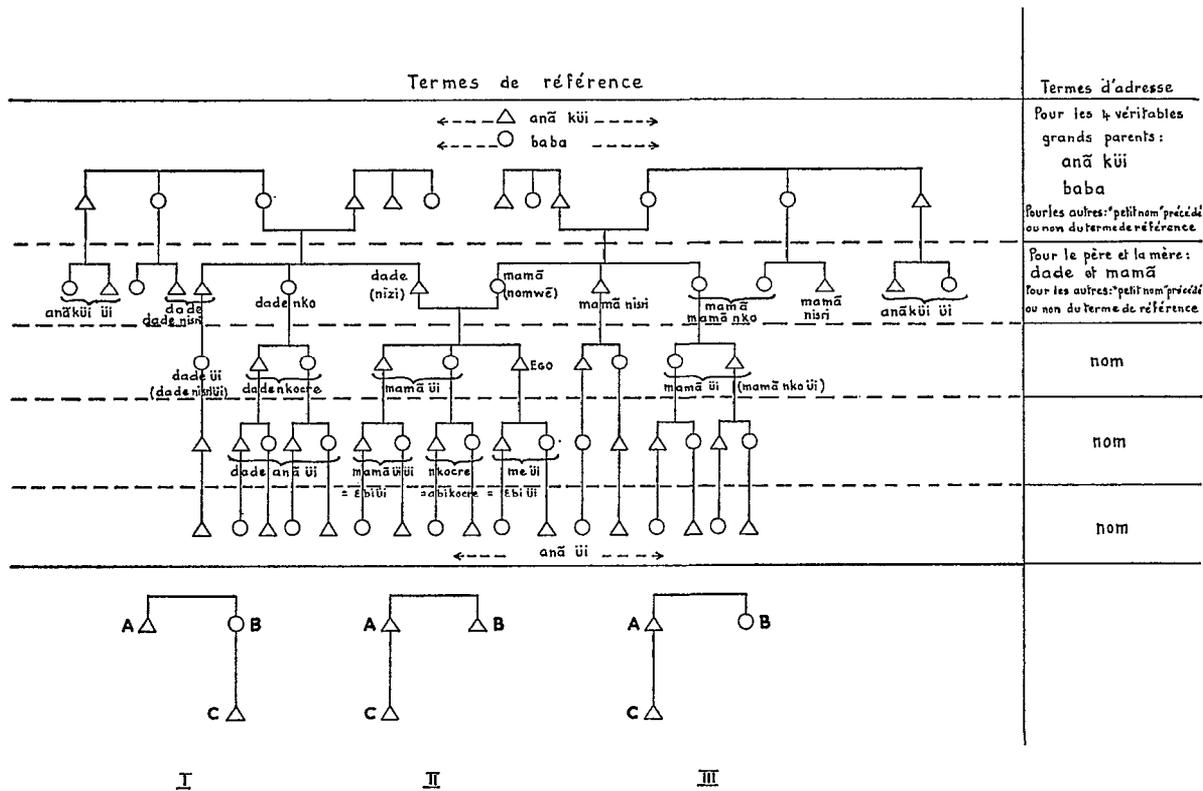


FIG. 5. — Terminologie de la parenté.

Après le terme *nko* on trouve, dans le même emploi que *īi*, le suffixe *cre* qui a la même signification et s'applique indifféremment aux individus des deux sexes. A propos de la première génération descendante, on peut faire les mêmes remarques : *mamā īi īi* s'applique indifféremment aux fils

1. En fait « *dade* » signifie : « mon père », et « *mamā* » : « ma mère ». Ces formes sont peut-être d'origine étrangère ; il est difficile de ne pas rapprocher *dade* de l'anglais « *dady* » ; elles servent en tout cas à exprimer le rapport entre l'individu qui parle et celui dont il parle. On ne trouve pas, aux autres personnes, la forme pure du mot signifiant « père », non plus que celle du mot signifiant « mère » : cette forme est toujours préfixée, le préfixe variant selon que le locuteur parle du père ou de la mère de celui auquel il s'adresse, d'un tiers, d'un ensemble d'individus au nombre desquels il se compte, etc. Ce préfixe quand il est préposé à une forme verbale y joue d'ailleurs le rôle du pronom personnel : être, chose et procès sont rapportés à une personne déterminée, considérée du point de vue de celui qui parle. Nous citerons comme paradigmes de la déclinaison et de la conjugaison les flexions de *dade* : « mon père », « *mamā* » : ma mère, et *mevūi* : « j'ai, je possède ».

<i>dade</i> : mon père	<i>mamā</i> : ma mère	<i>me vūi</i> : j'ai
<i>ezi</i> : ton père	<i>omwē</i> : ta mère	<i>e vūi</i> : tu as
<i>nizi</i> : son père	<i>nomwē</i> : sa mère	<i>ne vūi</i> : il a
<i>buzi</i> : notre père	<i>bumwē</i> : notre mère	<i>bo vūi</i> : nous avons
<i>ñezi</i> : votre père	<i>ñemwē</i> : votre mère	<i>ñe vūi</i> : vous avez
<i>yizi</i> : leur père	<i>yimwē</i> : leur mère	<i>yo vūi</i> : ils ont

Dans certains cas la déclinaison n'est pas respectée ; c'est ainsi que le chef du village (« père du village ») : (« *ama nizi* ») sera toujours appelé *ama nizi*, qu'il soit le chef de village du locuteur, de celui auquel il s'adresse, ou d'un tiers dont il parle ; l'expression composée est considérée comme un substantif « élémentaire ».

et aux filles du fils de la mère d'EGO et *nkocre* aux fils et aux filles de la fille de la mère d'EGO. Les enfants issus de cette génération sont tout indifféremment appelés par EGO *anã iii*.

Le critère d'affinité est reconnu, des termes particuliers s'appliquant aux parents par alliance d'EGO.

EGO parle de sa femme en l'appelant *ai* (le préfixe *a* caractérise la première personne du singulier ; pour le reste la flexion de *ai* s'effectue conformément au paradigme : e, ne, bo... : eyi, neyi, etc.) ; il parle du père de sa femme, des frères du père et de la mère de sa femme, et des frères de sa femme plus âgés ou du même âge que lui en les appelant *anekre* (pluriel : *anekreõ*) ; aux frères de sa femme plus jeunes que lui ne correspond aucun terme de référence ; il parle de la mère de sa femme et des sœurs de la mère en disant : *aneyi* (pluriel : *aneyeõ*) ; par politesse il pourra également parler de la femme d'un frère du père de sa femme en disant *aneyi*. Il n'existe pas, en revanche, de terme de référence pour le mari de la sœur du père ou de la mère, non plus que pour le mari de la sœur ou la femme du frère de la femme. La sœur de la femme d'EGO a droit au titre de « *aneyi* » quel que soit son âge. Elle sera même souvent appelée par EGO : ma femme, *ai*, et l'ensemble des sœurs de la femme : *buyeõ* (« nos femmes »)¹.

De son côté, la sœur de la femme d'EGO dira volontiers en parlant des frères d'EGO : *bucieõ* (« nos maris », *cieõ* étant le pluriel de *küi*), expression qu'il est évidemment facile de mettre en relation avec la pratique du lévirat qui semble avoir été la règle, ou à tout le moins un usage fréquent chez les Alladian.

La femme d'EGO parle de lui en l'appelant *aküi* (on a la flexion *aküi*, *eküi*, *neküi*...) ; le père de sa femme, les frères du père et de la mère de sa femme et les frères de sa femme (à condition qu'ils ne soient pas plus jeunes que lui) l'appellent *mifa* (terme akan largement répandu qu'on retrouve notamment chez les Adioukrou, les Dida et les Baoulé). La sœur de sa femme, même très jeune, peut parler d'EGO en l'appelant *mifa*.

Il faut préciser qu'aucun de ces termes de référence ne sert de terme d'adresse : EGO appelle sa femme par son nom et ses alliés plus âgés que lui par leur « petit nom ». La famille de sa femme, en retour, l'appelle par son nom, à l'exception des hommes plus jeunes que lui qui utilisent son « petit nom ».

On a vu par quel terme la femme d'EGO le désignait. Pour les autres membres de la famille de son mari elle utilise une terminologie descriptive à tendance classificatoire : le père de son mari est *aküi nizi*, et le frère du père du mari *aküi nizi nisri* et plus couramment : *aküi nizi*. De même pour la mère de son mari : *aküi nomwë* et sa sœur : *aküi nomwë (noko)*.

De façon générale on désignera dans une famille l'ensemble des femmes reçues en mariage par *eiri viio* (*eiri* = mariage) et l'ensemble des hommes ayant pris des femmes dans la famille par *eiri bo*.

La pratique alladian, utilisant des termes classificatoires lorsqu'il n'y a pas de confusion possible (quitte à décrire la relation résumée par ces termes si le besoin de précision se fait sentir) a pour effet d'annuler certains des effets qu'on pourrait logiquement attendre d'un système intégralement descriptif. C'est ainsi que les doublets *nomwë* et *nomwë nko*, *nizi* et *nizi nisri*, *mamã iii* et *mamã nko iii*, font place pratiquement aux trois termes classificatoires : *nomwë nizi* et *mamã iii*. Si le critère de collatéralité est ainsi ignoré, celui de *bifurcation* est respecté : la parenté du côté du père d'EGO s'établit soit dans la lignée maternelle (et toujours par référence au père d'EGO), soit dans la lignée paternelle (par référence à un frère d'EGO). En face de *mamã iii* et de *mamã nisri iii* on a ainsi *dade nkocre* et *dade iii* (ou *dade ebi iii*) pour *dade nisri iii*. Le contraste tient au fait qu'un homme peut se situer par rapport à la lignée de sa sœur (descendance par les femmes) ou par rapport à la lignée de son frère (descendance par les hommes), auxquelles correspondent respectivement les concepts d'*scikoko* et d'*ebi*, alors qu'une femme ne peut pas se situer dans la lignée de son frère. Si l'on se réfère aux trois possibilités figurées au bas de la figure 5, on voit que dans I A, B et C font partie du même *scikoko* (lignée maternelle) et dans II du même *ebi*, alors que

1. Un veuf n'a pourtant pas le droit d'épouser la sœur de sa femme défunte, mais il peut épouser la fille de cette sœur.

dans III il n'y a plus de lignée directe entre B et C (et plus de terminologie classificatoire possible).

On peut analyser ce mécanisme de plus près, sur l'exemple de la génération des enfants d'EGO.

Les enfants du frère d'EGO sont désignés indifféremment par le terme de *mamã iii iii* ou celui de *ebi iii*, ceux d'EGO par *me iii* ou *ebi iii*; nous reviendrons un peu plus bas sur le terme *ebi iii* (la notion d'*ebi* se rapporte au patrilignage d'EGO). Plus significatif est le fait que les enfants de la sœur d'EGO et ceux de la fille de la sœur de sa mère soient désignés par un même terme (*nkocre* ou *abikocre* : le préfixe *abi* équivaut à un possessif de la première personne et *abikocre* signifie dans la bouche du locuteur : le petit ou l'enfant de ma sœur — plus exactement : d'une femme de ma parenté maternelle). En effet EGO peut parler, en général, de tout homme de sa parenté maternelle en l'appelant : *abnisri*, de toute femme de cette parenté en l'appelant : *abinko*. Le rôle prépondérant de la matrilinearité, par ailleurs, explique la différence conforme au critère de bifurcation des termes de référence s'appliquant aux enfants des enfants de la sœur de la mère d'une part, aux enfants des enfants de la sœur du père d'autre part. La terminologie descriptive suit la ligne maternelle aussi loin que possible : les cousins croisés patrilatéraux d'EGO se situent ainsi normalement par rapport au père d'EGO, et sont désignés par le terme *dade nko cre* : enfants de la sœur de mon père ; les cousins parallèles matrilatéraux sont désignés par le terme : *mamã nko iii* ; à la génération suivante la description des enfants des cousins croisés se réfère nécessairement toujours au père d'EGO, alors que celle des enfants des cousins parallèles peut remonter par les femmes depuis *mamã nko iii* femme (= *abinko*) et depuis *mamã nko iii* mâle (= *abnisri*) jusqu'à EGO. Du côté du père et des paternels on ne peut établir d'équation de ce genre. Ainsi EGO désigne les enfants de la fille de la sœur de sa mère par le terme *abikocre* (*mamã nko iii* = *abinko*) ; mais les enfants de la fille de la sœur du père seront désignés, toujours par référence à celui-ci, par le terme *dade anã iii* : petits-enfants de mon père. De *nko* et de *nisri* on peut remarquer enfin que dans le tableau des termes de parenté ils peuvent se traduire sans inexactitude par sœur et frère, mais toujours en composition et par référence au terme auxquels ils sont postposés, et d'*abinko* et *abinisri* qu'ils ne se trouvent eux aussi qu'en composition (*abinkocre* et *abnisri iii*) dans des termes descriptifs où ils se réfèrent à des individus de la même génération qu'EGO.

Au total on pourra, toujours en se référant à Murdock, qualifier la terminologie alladian de « bifurcate merging »¹, le père et le frère du père étant désignés par un terme classificatoire, de même que la mère et sa sœur, alors que le frère de la mère et la sœur du père sont chacun désignés par un terme distinct.

Des remarques précédentes on conclura facilement au caractère assez exceptionnellement descriptif de la terminologie alladian. On n'y trouve en effet que deux termes qui soient à la fois « élémentaires » et « dénotatifs »² : *nizi* et *nomwë* (*dade* et *mamã* quand c'est EGO qui parle) ; c'est à partir de ces deux termes que se construisent tous ceux qui dans la génération d'EGO ou dans la première génération ascendante expriment le lien qui relie à EGO ses parents dans les lignes paternelles et maternelles ; les termes *mamã nisri* (qui s'applique à la fois au frère de la mère d'EGO et à son cousin parallèle matrilatéral), *mamã nko* (qui désigne la sœur de la mère d'EGO et sa cousine parallèle matrilatérale), *dade nisri* et *dade nko* (qui désignent leurs homologues par rapport au père dans la lignée maternelle de celui-ci) sont à la fois « descriptifs » et « classificatoires » ; on peut faire la même remarque à propos de la génération d'EGO ; dans la génération des enfants d'EGO comme on l'a vu une diversité est introduite par le biais de la bifurcation et de la matrilinearité : l'équation *mamã nko* = *abinko* n'a pas son équivalent du côté du père mais EGO, son frère et leurs descendants font partie du même *ebi*, et une terminologie classificatoire spéciale

1. Cf. MURDOCK, *op. cit.*, p. 141 : « Recognition of both bifurcation and collaterality produces so-called *bifurcate-collateral* terminology, in which paternal and maternal uncles and aunts are terminologically differentiated both from parents and from one another... The recognition of bifurcation combined with the ignoring of collaterality produces *bifurcate merging* terminology in which the Fa and Fa Br are called by one classificatory term and the Mo and Mo Si by a second, while the Mo Br and Fa Si are denoted by distinct terms. »

2. Pour la distinction des termes « élémentaires », « dérivatifs » et « descriptifs » du point de vue de la structure linguistique, des termes « dénotatifs » et « classificatoires », du point de vue de l'extension ou de la compréhension, on se réfère aux définitions de MURDOCK, *op. cit.*, p. 98 et 99.

s'applique aux enfants de la sœur d'EGO et à ceux de la fille de la sœur de sa mère d'une part, à ses propres enfants et à ceux de son frère d'autre part. Ce qui différencie en pratique les *ebi* des *abinkocre* c'est que ceux-ci sont les héritiers en puissance d'EGO alors qu'EGO a vis-à-vis de ceux-là des droits et des devoirs d'une tout autre nature. Le terme *abinkocre* est parfois senti comme un terme « élémentaire » s'appliquant au fils aîné de la sœur aînée d'EGO et équivalent à « héritier ».

La terminologie alladian, extrêmement pauvre en termes élémentaires mais habile à décrire, est donc essentiellement fonctionnelle en ce qu'elle situe les individus d'un même ensemble familial les uns par rapport aux autres en fonction de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une lignée donnée (selon les cas lignée maternelle d'EGO, ou lignée paternelle d'EGO, l'appartenance à chacune de ces lignées impliquant, selon les individus concernés, un certain nombre de droits ou de devoirs à l'égard d'EGO). On remarquera, parallèlement, que la terminologie alladian devient très largement classificatoire lorsqu'elle s'applique aux générations qui en général ne sont plus ou pas encore concernées par les questions d'héritage ou d'obligations réciproques ; au niveau de ces générations (si l'on excepte le doublet *anā kiii* | *baba*) aucun des critères retenus plus haut n'est plus respecté. *Anā kiii*, qui peut s'appliquer à tous les ascendants de la deuxième génération (on pourra éventuellement quand on ne parlera pas du père ou de la mère de la mère d'EGO faire suivre le terme de référence du « petit nom » de la personne considérée, pour en préciser l'identité), et *anā iii*, qui désigne indifféremment tous les petits enfants d'EGO et tous les cousins de la même génération, sont des termes classificatoires et « dérivatifs »¹ formés sur *enā*, qui signifie pied, *enā kiii* désignant le gros orteil et *enā iii* les autres doigts de pied.

Il faut enfin noter que les termes de référence ne servent pas souvent de termes d'adresse. EGO appelle les parents de sa propre génération, ses descendants et leurs descendants, par leur nom ; en signe de respect il appelle tous ses ascendants dans les deux lignées par leur petit nom.

Il appelle son père « *dade* » ou « *nde* », sa mère « *mamā* », les frères et sœurs de son père ou de sa mère par leur petit nom éventuellement précédé de « *dade* » ou « *mamā* ». Il en va de même avec *anākiii* et *baba* selon qu'ils s'appliquent ou non aux véritables grands-parents. On voit que la terminologie alladian invite d'elle-même à caractériser cette société par l'importance que son organisation familiale et sociale accorde à chacune des lignées par rapport auxquelles un individu peut se situer.

UNILINÉARITÉ ET BILINÉARITÉ

L'examen des termes de parenté révèle ainsi tout à la fois l'existence reconnue socialement des deux lignées et l'importance particulière de la matrilinéarité.

La reconnaissance de la parenté en ligne paternelle ne fait aucun doute. On a vu que la terminologie appliquée aux alliés ne distinguait pas entre les paternels et les maternels de la femme. On a vu surtout apparaître la notion d'*ebi* à propos des enfants d'EGO (*me iii* ou *ebi iii*) et des enfants du frère d'EGO (*mamā iii iii* ou *ebi iii*) qui ne s'applique qu'à la parenté établie par les hommes. On a remarqué enfin que le nom se transmettait de père en fils, celui-ci portant toujours comme premier nom celui de son père.

Le terme *ebi* est très vraisemblablement emprunté à l'adioukrou *ɛb* (où il désigne le patrilignage) ; les emprunts de ce genre sont excessivement fréquents : on a signalé le cas du terme akan *miŋa*. Remarquons qu'un autre terme adioukrou, *bosu* (qu'il est peut-être possible de rapprocher de l'ashanti *abusua*² désignant le matrilignage et le matriclan), a été emprunté par les Alladian chez qui, faisant double emploi avec *eme*, il est parfois utilisé pour désigner les moitiés « avavé » et « agouri ». Les cas d'*ebi* et de *bosu* sont donc comparables, mais alors que le sens de *bosu* s'est élargi jusqu'à désigner n'importe quoi, celui d'*ebi* s'est rétréci au point de ne presque plus rien désigner du tout.

1. On décline naturellement : *anākiii* ou *menākiii*, *enakui*, etc.

2. *bosu* est employé chez les Adioukrou et les Aizi (où il fait double emploi avec le terme *gbu*).

Il faut tout au moins préciser que le terme *ebi* ne se trouve qu'en composition, et que, commun aux enfants d'EGO et de ses frères (qui sont eux-mêmes *ebiii* par rapport à leur père et à leurs oncles paternels), il ne s'applique jamais qu'au rapport de deux générations successives. Il désigne un groupe plus qu'une lignée : on ne parle d'*ebi* qu'à propos des *ebiii*, et un individu n'est *ebiii* que par rapport à la génération précédente.

Ce caractère de l'*ebi*, sur lequel nous reviendrons à propos des relations père-fils, est illustré par un épisode de la cérémonie des funérailles.

Les funérailles se déroulent toujours dans la cour du père — la cour d'origine du défunt. Chaque catégorie de parents ou apparentés cotise pour sa part ; sur la fin de la cérémonie on fait l'appel des diverses catégories pour énumérer le détail de leur cotisation ; ces catégories s'entendent par rapport au chef de cour d'une part, par rapport à la famille maternelle du défunt d'autre part ; dans le premier groupe (pour s'en tenir à cet exemple) les *ebiii* constituent l'une de ces catégories mais si on mesure son extension sur le versement obligatoire d'une contribution, on peut la limiter aux fils du chef de cour et aux fils de ses frères : les fils des fils ne sont pas tenus de cotiser ; mais ils peuvent le faire et dans ce cas le font avec les *ebiii*.

La parenté paternelle joue, indépendamment des habitudes et des contraintes liées à la patrilocalité, un rôle très important dans la vie sociale et économique des Alladian¹ ; mais ce rôle s'exprime avant tout dans la relation père-fils, ou plus exactement dans une série de relations interindividuelles, dont la fréquence et l'intensité varient naturellement avec les individus concernés, mais dont, en toute occurrence, la relation père-fils est la seule qui soit institutionnalisée. Aucun lien n'unit EGO à l'ensemble de ses parents en ligne paternelle, cet ensemble n'ayant aucune existence sociale cohérente, et n'apparaissant dans certaines circonstances de la vie sociale — mariage, funérailles — que comme le décalque en partie effacé d'un modèle emprunté ou disparu. La tendance que trahit la mémoire généalogique des Alladian lorsqu'il leur faut situer précisément les uns par rapport aux autres des individus dont ils connaissent fort bien, et immédiatement, les droits respectifs, tendance éminemment fonctionnelle, comme on l'a vu, se réalise pleinement à propos de l'*ebi* : ce terme, qu'on ne trouve — détail significatif — qu'en composition, ne se laisse apercevoir, à la lettre, qu'en fonction des relations qu'il établit (mais successivement) entre EGO et son père, EGO et son fils, EGO et le fils de son oncle paternel.

Il en va différemment avec le matrilineage du père auquel EGO est uni par des liens tenant à la résidence (son chef de cour peut être le frère de son père, qui pourrait être considéré comme faisant partie du patrilineage du père, s'il existait, mais aussi bien un cousin ou un neveu du père en ligne maternelle), et aux modalités de l'héritage et de distribution de la terre (l'*ebiii* n'ayant aucun droit à proprement parler, mais son père, ou l'héritier du père, ayant, en revanche, le droit de lui octroyer une partie de la forêt familiale pour y faire une plantation). Les liens d'EGO à son père nous renvoient donc eux aussi à l'étude de la matrilinearité et des groupements sociaux et familiaux qui s'y rattachent.

Mais avant d'aborder l'étude de ces groupes il convient de souligner l'importance de l'*ebi* et de préciser certains de ses caractères. On peut dire qu'à l'intérieur d'un matrilineage donné, les différents groupes de siblings se distinguent les uns des autres en fonction de leur *ebi* ; cette distinction est en théorie d'autant plus aisée que les *ebiii* d'un même *ebi* habitent une même cour, qui n'est pas en principe celle du chef de leur matrilineage.

Ainsi l'*ebi* joue le premier rôle attribué par M. Fortes² à la « filiation complémentaire », et au niveau de la famille constitue un critère de classification ; mais il constitue bien autre chose et nous nous attacherons dans le chapitre v à définir son rôle comme groupe de production ;

1. On verra plus loin que le groupe des *ebiii* peut à certains égards être considéré comme essentiel pour la subsistance du groupement matrilineaire ou *ecioko*.

2. Meyer FORTES, *The Structure of unilineal descent groups in Cultures and Societies of Africa*, Edited by Simon and Phoebe Ottenberg, University of Washington, 1960. P. 180 : « Since the bilateral family is the focal element in the web of kinship, complementary filiation provides the essential link between a sibling group and the kin of the parent who do not determine descent. So a sibling group is not merely differentiated within a lineage but is further distinguished by reference to its kin ties outside the corporate unit. »

l'exemple de la société alladian semble en effet confirmer le point de vue de M. Fortes¹, selon lequel la filiation complémentaire n'est pas simplement une constante de la structure des relations de parenté, mais agit à tous les niveaux de la réalité sociale. M. Fortes précise à ce sujet :

« It appears that there is a tendency for interests, rights and loyalties to be divided on broadly complementary lines, into those that have the sanction of law or other public institutions for the enforcement of good conduct, and those that rely on religion, morality, conscience and sentiment for due observance. Where corporate descent group exist, the former seems to be generally tied to the descent group, the latter to the complementary line of filiation. »

On a vu dans le chapitre précédent qu'en effet les catégories religieuses de la société alladian (*aciékezi* et *brobo*) se définissaient en ligne paternelle. Les cultes de Tévi et de Beugré (exclusifs l'un de l'autre) se pratiquaient de père en fils. Chaque cour avait son génie et l'on a vu que le rapport d'autorité le plus fort était en théorie pour chaque cour la relation père-fils. Enfin la malédiction du père était et est toujours considérée comme la source des malheurs les plus considérables et les plus inéluctables.

Il reste à étudier maintenant *eme* et *acioko* et apprécier dans quelle mesure ils peuvent se définir comme des « corporate groups ».

L'*eme* ET L'*acioko*².

Les chapitres précédents avaient pour objet, entre autres, de retrouver l'organisation en sept grandes « familles » des Alladian, organisation apparemment antérieure à la bipartition *avavé/agouri*. Il y a dans la terminologie alladian un certain flottement : les sept « familles » originelles, invoquées dans le rituel des funérailles, sont désignées par l'expression « *eme dabwè* » (*dabwè* = sept) ; les ensembles familiaux qui paraissent correspondre maintenant à ces familles sont des « clans », selon la définition de Radcliffe-Brown ; le terme *eme* est d'extension variable ; il faut dire en outre que les Alladian ont une mémoire généalogique très fonctionnelle et ne s'intéressent guère qu'aux conséquences d'une organisation dont ils oublieraient volontiers la genèse ; ils savent très bien par exemple quelles cours d'un autre village appartiennent à leur parenté, quelle est la position hiérarchique d'un segment de lignage par rapport à un autre, et à l'intérieur d'un même segment, d'un individu par rapport à un autre du point de vue du droit à l'héritage ; mais le détail des connexions généalogiques qui fondent en droit ces relations et ces hiérarchies est parfois ignoré ou négligé et court-circuité. Le terme *eme* désigne indifféremment l'ensemble des segments d'un même lignage rassemblés dans un village, les lignages fondateurs de ce village ou l'ensemble des segments d'un même lignage dispersés dans plusieurs villages.

Le critère résidentiel semble généralement correspondre au critère structurel : chaque individu de l'*eme* villageois peut établir sa parenté en ligne maternelle avec n'importe quel autre individu de l'*eme* dans le village — au moins théoriquement et, le cas échéant, avec quelque approximation — ; d'un village à l'autre la parenté est reconnue mais son établissement précis en général impossible.

Mais dans son acception la plus étendue le terme *eme* peut s'appliquer à deux types de groupements originellement différents. Les Bodo, les Boumbro et les Tévé, à Grand-Jacques, sont considérés comme les descendants de « frères » appartenant tous originellement à l'*eme* Kovou, les Mambé et les Kacou de Jacquville comme les descendants des fondateurs de Grand-Jacques, mais ces groupements ont pris une telle importance qu'ils sont actuellement considérés comme

1. M. FORTES, *op. cit.*

2. Nous emploierons tout d'abord les termes alladian *acioko* et *eme* sans leur donner de traduction définitive ; nous essaierons de cerner la réalité à laquelle ils correspondent avant de les comparer aux définitions classiques du clan et du lignage. Les nécessités de l'exposé nous obligeront parfois à employer des termes tels que « famille », « groupement familial » ou « lignage » sans leur attribuer une signification sociale précise. L'analyse devrait justement permettre de dissiper cette imprécision.

de grands *eme* autonomes au même titre que les Andongon ou les Kovou. Seules les traditions d'origine, rappelant la parenté de Dambo Yévou, Bodo, Boumbro et Tévé et l'identité originelle du « clan » Kovou et de la « moitié » Agouri¹, permettent de distinguer deux types de groupements différenciés en outre par la façon dont ils sont nommés : par des noms de divinités ou d'animaux dans un cas, des noms d'ancêtres fondateurs dans l'autre.

Par cette dernière caractéristique certains des *eme* alladian sont différents des *abusua* décrit par Meyer Fortes ; pour les Ashanti, en effet, le lignage comprend « tous les descendants des deux sexes dont on connaît la généalogie à partir d'une seule aïeule, également connue, ceci suivant une ligne utérine ininterrompue »². Certains lignages alladian, *eme*, portent le nom d'un homme ; il en est de même pour le segment de lignage, désigné, selon le cas, par le nom de l'ancêtre qui a créé ce segment ou par celui d'une personnalité prestigieuse encore vivante ou décédée depuis relativement peu de temps. Une telle dénomination n'est pas en contradiction avec les règles de descendance matrilineaires ; c'est ainsi qu'à Jacquville, comme on l'a vu plus haut, les deux fondateurs des deux grands *eme* actuels sont deux hommes, Kacou et Mambé ; mais la tradition précise nettement que l'origine des Kacou remonte au mariage de Tévé Mambé avec une femme Kacou, leur fils, Mambé Dagri, étant *ebiii* chez les Mambé, *ebiiii* chez les Kacou. De façon générale, les compétences des femmes âgées sont reconnues et certaines d'entre elles ont pu, plusieurs années durant, « garder » le trône d'une cour en attendant de pouvoir le transmettre à un héritier mâle assez âgé ; les femmes et surtout les femmes âgées jouent un rôle important et quelque peu ambigu (exemple chap. VI) dans la structure d'autorité de la cour et du lignage. Quant aux *acoko*, leur origine peut être explicitement rattachée à une femme dont le nom a été conservé : mais il s'agit, dans des cas de ce genre, d'une étrangère, dotée ou captive, dont la descendance, acquise au lignage du père, a permis à celui-ci de créer un segment de lignage autonome.

Il faut pourtant préciser à propos des « *eme dabwé* » que lorsque leur tradition d'origine est encore connue, elle fait souvent référence à une femme ancêtre ; on a vu plus haut le cas des branches « aboutchiam » et « nafoum » de l'*eme* Andongon ; le nom d'une « vieille grand-mère » a été conservé dans cet *eme* : Baba Botiékéto qui fut la fondatrice ou une personnalité remarquable de l'*eme*.

On peut également prendre pour exemple la tradition qui rapporte l'origine de la très ancienne segmentation de l'*eme* Natou (« chien ») en deux segments : Natou et Okwen (« panthère »).

Une « vieille grand-mère », Apo Lébé, avait une petite-fille qui désirait fêter son anniversaire, « *agbēwa* », fête des « *agbē* », fête au cours de laquelle une jeune fille aisée célébrait sa propre naissance en portant les bijoux de sa famille. Le frère de cette jeune fille s'opposait à la célébration de la fête. Mais la jeune fille soutenue par sa grand-mère passa outre. A son retour de la fête, son frère la frappa, et la grand-mère, indignée, maudit et chassa son petit-fils, en lui demandant pourquoi il se conduisait « comme une panthère ». Le garçon s'enfuit.

Le soir venu, la jeune fille, qui allait jeter les ordures ménagères dans la brousse, fut dévorée par une panthère³. La grand-mère convoqua alors tous les membres du clan Natou pour trouver et châtier le coupable. Mais certains des chasseurs se lassèrent vite, d'autres parlaient de repartir lorsque enfin le petit-fils (corps de panthère et tête d'homme) fut retrouvé et tué. On célébra alors ses funérailles et celles de sa sœur. Mais Apo Lébé, indignée de la mollesse de certains de ses jeunes parents, se détacha avec une partie de sa famille du clan Natou pour former le clan Okwen.

Toutes les traditions de fondation des *eme* ne sont pas conservées ; mais il est probable que la référence à une ancêtre mythique distingue les *eme* originels des *eme* de Grand-Jacques et Jacquville qui en sont nés.

1. Les Mambé de Jacquville se rattacheront aux Boumbro de Grand-Jacques, et les Kacou aux Kovou.

2. Meyer Fortes, « Parenté et Mariage chez les Ashanti », *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, P.U.F., 1953.

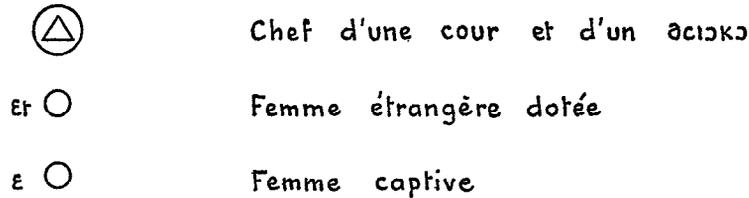
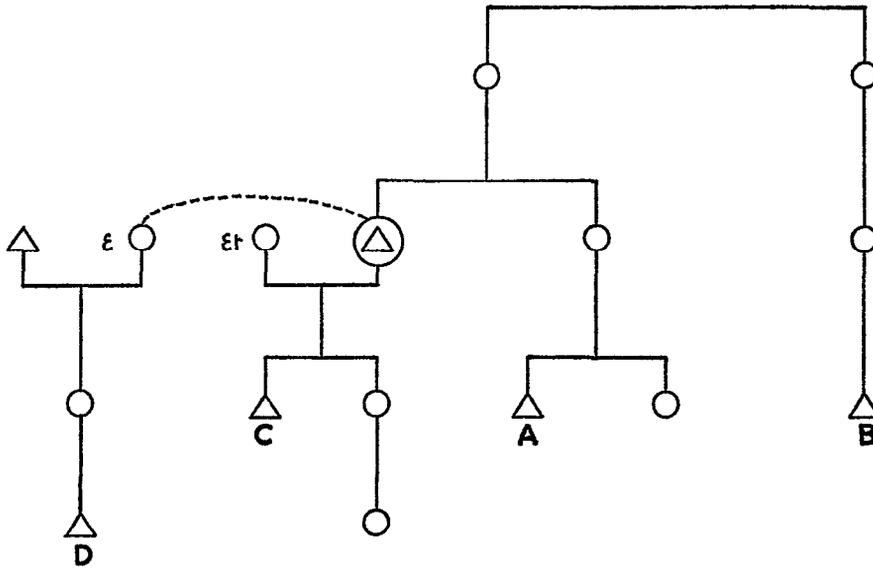
3. Peut-être pourrait-on voir dans ce mythe de fondation la symbolisation de l'union incestueuse nécessaire à une véritable segmentation en milieu matrilineaire — le créateur du nouveau segment et ses enfants étant de même lignée.

Dans le village plusieurs sortes de groupements correspondent au terme *acioko* ; tout individu appartient en principe à un *acioko* dont le chef est le chef de son *abii* — « cour » au sens non point résidentiel, mais social. Il y a à ce niveau identification entre l'*acioko* et l'*abii*. Mais il y a une hiérarchie entre les *acioko* apparentés dont l'ensemble forme l'*eme*. Un *acioko* rassemble tous les individus des deux sexes descendant par les femmes d'un ancêtre commun et capables, chacun pour leur part, d'établir précisément leur parenté avec tout autre membre du même *acioko* ; l'*eme* répond à la même définition, la différence étant que, du fait de la pression démographique, ou par l'initiative d'hommes ambitieux, l'*eme*, avec le temps, s'est décomposé en plusieurs *acioko*, c'est-à-dire en groupements possédant en commun un trône, un trésor et un héritage ; seulement, il est très rare qu'un *eme* se soit segmenté pour de simples raisons démographiques et par le biais d'un mariage à l'intérieur de l'*eme* ; c'est le plus souvent, outre son mariage avec une étrangère dotée (par son père ou son oncle) ou une captive, l'acquisition d'un certain nombre de captives confiées ou « prêtées » à différents « clients » qui, consacrant et accroissant le prestige d'un individu, lui a donné l'occasion et le moyen de créer sa propre cour à l'intérieur de l'*eme* : les enfants d'une femme étrangère dont l'ethnie est pratilinéaire, et ceux d'une captive sont acquis à l'*acioko* du « doteur » ou de l'« acheteur » : en général le père d'EGO ou EGO lui-même. Il y a donc deux sortes d'*acioko* : l'*acioko* principal remontant en droite ligne matrilineaire à l'ancêtre commun du grand lignage, les *acioko* greffés sur le tronc principal ; ces derniers peuvent être à leur tour distingués, selon qu'ils remontent à une segmentation pure et simple, à un mariage avec une femme étrangère libre — un cas assez fréquent est celui de l'arrivée en bloc (pour une raison ou pour une autre, et fréquemment à la suite d'un premier mariage jugé satisfaisant par la « partenaire » de l'*acioko* alladian) d'un groupement familial étranger déjà constitué, groupe de siblings souvent, se ralliant à un lignage alladian par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs mariages —, à un mariage avec une femme, étrangère ou non, « mise en gage », au mariage avec une captive ou à l'acquisition de plusieurs captives, aucune de ces possibilités n'étant d'ailleurs exclusive des autres.

La réalisation systématique de ces différentes possibilités a eu pour conséquence l'apparition d'une double stratification, inter et intralignagère ; tout *eme*, qui regroupe plusieurs *acioko* matérialisés et symbolisés par les trônes des *abii* qui y correspondent, compte un *abii vri* ou « cour principale » sur le trône de laquelle siège l'aîné de l'*acioko* central de l'*eme* ; cette stratification interlignagère s'est manifestée au siècle dernier, seuls les chefs de l'*abii vri* ayant eu apparemment le droit et les moyens de commercer avec les navires européens ; la liste des vieilles maisons « en dur » de Jacquville est à cet égard significative¹ ; la notion d'*abii vri* a elle-même une signification relative, selon qu'on la réfère à l'*eme* dans son ensemble ou aux groupements appartenant à l'*eme* représentés dans un village donné. Il est arrivé fréquemment qu'un *acioko* installé dans un autre village que son village d'origine s'y soit segmenté. Il y a ainsi à Avagou deux cours Kacou, dont l'une est pour l'autre un « *abii vri* », cependant que l'*abii vri* de tout l'*eme* se trouve à Grand-Jacques. Mais à l'intérieur même de chaque *acioko*, qu'il corresponde à un simple *abii* ou à un *abii vri*, on distingue entre *acioko prco*, ou « direct », et « *acioko* », non qualifié par souci de discrétion, dont l'appartenance à l'*acioko* s'établit par l'intermédiaire d'une captive ou d'une étrangère dotée (cf. fig. 6). L'étude des statuts qui correspondent à cet état de choses, nécessaire à la description exacte du système lignager, implique donc un détour par l'étude des modalités de l'alliance dans la société alladian.

Ces modalités ont en pratique un retentissement considérable sur la composition des cours et la résidence, au point de rendre indiscernables en de nombreux cas la patrilocalité et l'avunculocalité. L'étude des règles de l'alliance matrimoniale constitue donc le préalable nécessaire à l'examen, sur l'exemple de plusieurs villages, des correspondances réelles entre les règles de la descendance et celles de la résidence.

1. M. FORTES (*op. cit.*) a donné du système lignager ashanti une description dont celle du système alladian paraît sous certains aspects l'exacte réplique : « ... des femmes n'appartenant pas au groupe Ashanti et arrivant dans un village en tant qu'épouses ou captives, adhèrent immédiatement au lignage de leur propre clan. Si leurs descendants matrilineaires demeurent au village, ils deviennent un segment adhérent au segment local... ».

FIG. 6. — *acioko* et *acioko prao*.

A (héritier en puissance) et B font partie de l'*acioko prao*, C et D (par ordre hiérarchique décroissant) n'en font pas partie.

Il est pourtant d'ores et déjà possible de confronter les notions d'*acioko* et d'*eme* aux définitions retenues par la littérature, et d'illustrer par quelques exemples la description théorique qui vient d'en être faite.

L'*acioko*, L'*eme* ET LA SEGMENTATION

L'*acioko* constitue bien un lignage, conforme aux descriptions de Radcliffe-Brown et de Murdock : il ne comprend que des personnes capables d'établir actuellement leur parenté exacte, en ligne maternelle, avec tout autre individu de l'*acioko*. Mais il ressort des analyses précédentes que le système alladian n'est pas exactement semblable à celui des Tallensi décrit par M. Fortes. Il n'y a généralement de segments équivalents issus d'une division du tronc originel ni au niveau de l'*acioko*, ni à celui de l'*eme*. L'*acioko* central a son trône dans une cour, comme les *acioko* qui lui sont apparentés et dont, du point de vue de la résidence, il peut apparaître comme l'équivalent ; mais, indépendamment de ses prérogatives hiérarchiques reconnues, il s'identifie, en tant que lignée, à l'*eme* qui forme l'unité des divers *acioko*. Chacun de ces *acioko* est susceptible de se segmenter ou de s'adjoindre un segment supplémentaire : il est dit, dans ce cas, posséder deux *abi bata* ; l'*acioko* nouveau qui résulte d'un tel événement a souvent une existence sociale instable, et il

est arrivé que des *acioko* aient disparu une génération ou deux après leur naissance pour se fondre dans celui duquel ils étaient nés ou sur lequel ils s'étaient greffés ; cette disparition se matérialisait par celle du trône de la cour. On pourra appeler « lignage minimal » un tel segment et « lignages mineurs » les *acioko* dont l'ensemble forme, dans un même village, un *eme* ou « lignage majeur ». Mais en aucun cas ces termes ne pourront s'entendre au sens que leur donne Evans Pritchard dans la description du système Nuer, les scissions intralignagères ne créant jamais, dans le système alladian, de segments équivalents.

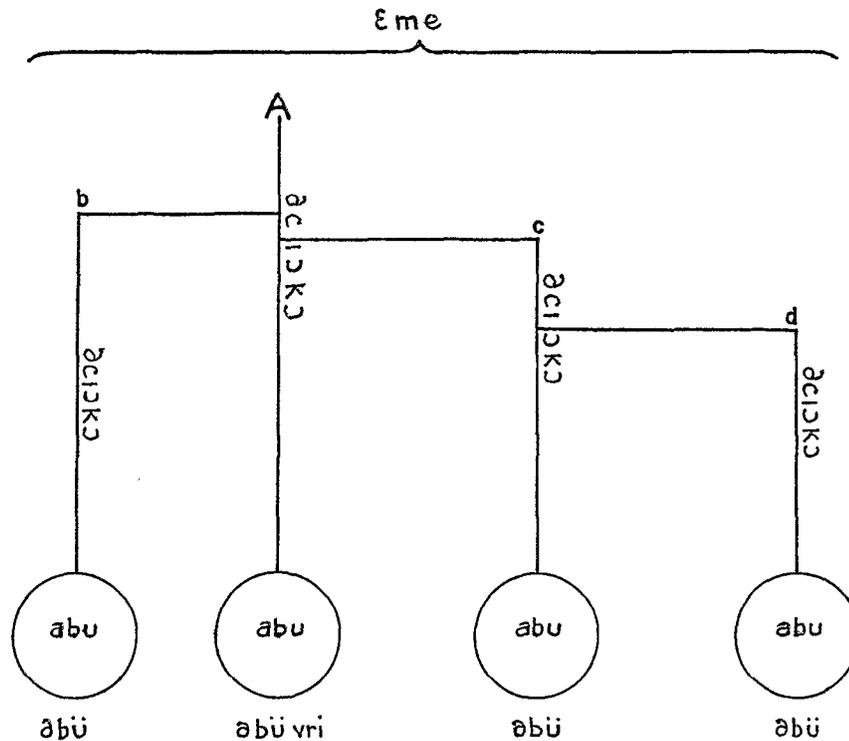


FIG. 7. — *eme* et *abü*.

L'*eme* considéré compte quatre cours et quatre trônes dans le village.

L'*acioko* A, « trône » central de l'*eme*, a son trône (*abu*) dans l'*abüvri* de cet *eme*. Il a quatre *abü bata* dans la mesure où les *acioko* b et c se rattachent à lui, l'*acioko* c ayant pour sa part deux *abü bata*. L'ensemble des quatre *abü* constitue un *m'bata*, ce terme s'entendant dans un sens à la fois résidentiel et social, puisque les concessions qui abritent les trônes d'un même *eme* sont en principe contiguës. Chaque *abü* est le siège d'un lignage minimal.

L'*abü* c est en outre le siège d'un lignage mineur (regroupant les *acioko* c et d).

L'*abü* A est le siège d'un lignage majeur, *eme* au sens restreint, regroupant les *acioko* b, A, c et d.

A chaque trône de l'*eme* dans le village correspond un lignage minimal, mais certains de ses trônes (indépendamment de celui qui, dans l'*abü vri*, est le siège du lignage majeur) peuvent jouer éventuellement par rapport à d'autres le rôle d'unités intermédiaires entre elles et l'*abü vri* (dans le cas d'une segmentation d'un *acioko* lui-même segmenté à partir de l'*acioko* central), et par conséquent être tout à la fois le siège d'un lignage minimal (sa cour propre) et d'un lignage mineur (l'ensemble des deux cours) (cf. fig. 7).

Nous avons employé dans les lignes précédentes le terme de segmentation mais nous ne pouvons pas l'entendre, dans le cas considéré, au sens classique du terme. Il y a pour un *eme* deux modes de croissance : ou bien, trop peuplé, il pousse une nouvelle branche, ou bien il reçoit une greffe : un rameau dissident d'un autre *eme* — ou d'une autre ethnie. Le premier mode correspond

à une double possibilité : ou il s'agit d'une rupture véritable, et, pour des raisons démographiques, à la suite d'un conflit, ou par besoin d'indépendance, un individu donné quitte avec certains des siens son village d'origine et fonde son propre village — on se trouve alors dans un cas de *dissociation* de l'*eme* du village d'origine et d'*association* à l'*eme* du village d'accueil ; ou il s'agit d'un mécanisme de différenciation simultanément intravillageois et intralignager — dû souvent à l'abondance des captifs et à la possibilité, qui est aussi une nécessité, de créer une autre cour — on se trouve alors dans un cas de *dissimilation*. Villages et lignages sont ainsi liés, que toute dissociation dans un *eme* entraîne une association à un autre *eme*. Les doublets association/dissociation d'une part, assimilation/dissimilation de l'autre nous ont paru pouvoir rendre compte des phénomènes de division, d'extension et d'annexion dont un lignage donné est selon les cas l'agent ou l'objet.

Nous emploierons le terme *dissociation* pour désigner l'action par laquelle un groupe de parenté quitte son lignage et son village d'origine pour s'installer dans un autre village auprès d'un autre lignage, le terme *association* pour caractériser l'alliance que conclut le groupe importé avec le lignage qui l'accueille. Il ne s'agit en effet, à proprement parler, ni de scission dans un cas, ni de fusion dans l'autre ; des liens sont maintenus avec le lignage d'origine, qui sont à peu près de même nature, en théorie, que ceux qui unissent le groupe importé au lignage d'accueil. Le terme *segmentation*, lui, s'applique à une opération automatique aboutissant à la création de segments équivalents, ce qui n'est que rarement le cas chez les Alladian. Enfin les termes *association* et *dissociation* ont une acception sociale évidente, qui rend compte du caractère du processus analysé.

Par *dissimilation*¹, nous désignons le processus par lequel, à l'intérieur du village, un groupement se crée à partir d'un lignage, par l'intermédiaire de captives ou d'étrangères appartenant à un ou plusieurs membres de ce lignage. Le groupement ainsi créé a un statut inférieur au groupement originel ; car la lignée directe de l'*eme* n'est plus représentée dans ce groupement ; la différence est de nature et non de degré — ce qui distingue la dissimilation de la segmentation —, mais ce groupement ne s'associe pas à un autre lignage — ce qui distingue la dissimilation de la dissociation. L'*assimilation* désigne à l'inverse le processus par lequel des étrangers, en groupe, ou isolés, s'intègrent à un *ocioko* et perdent tout contact avec leur famille d'origine. La dissociation témoigne d'un expansionnisme dont le ressort n'est pas nécessairement la prospérité mais dont l'un des effets est le renforcement des solidarités intervillageoises, la dissimilation témoigne au contraire d'une surabondance démographique et de la possibilité matérielle (place, ressources) d'ordonner cette surabondance dans le cadre du village. La meilleure preuve en est que les *eme* les plus « dissimilés » sont aussi porteurs des greffes les plus abondantes : dissimilations et associations affectent volontiers les mêmes unités lignagères. C'est ainsi que l'*eme* Mambé, où les dissimilations sont nombreuses, comme il apparaît sur la figure 8, où n'en ont été figurés que les grands axes, a accueilli de nombreux segments exportés d'autres villages. On en trouvera la liste en se reportant au plan de Jacquerville : toutes les cours de Mambé m'bata qui ne se rattachent pas explicitement à l'*eme* Mambé lui sont associées assez étroitement (les principales conséquences de cette association étant sur le plan social l'obligation d'assistance et de participation réciproques aux funérailles, et de nombreuses alliances matrimoniales, sur le plan économique (outre l'aspect proprement économique des premières) le fait que les terres des *ocioko* associés leur ont été accordées par l'*eme* d'accueil).

L'*eme* Mambé constitue de longue date le groupe socio-économique le plus important du littoral alladian. Les *eme* représentés dans les villages de moindre importance sont généralement beaucoup plus homogènes.

Les termes *dissociation* et *dissimilation* ne rendent pas compte de la totalité des phénomènes de « segmentation ». D'anciennes scissions ont en effet créé de nouveaux *eme* parfois plus importants que les *eme* originels, et qui sont actuellement complètement coupés de leur origine

1. Ce terme est emprunté à la linguistique où il s'applique à la tendance de deux phonèmes voisins à se différencier.

(on pense aux *eme* Bodo, Boumbro et Tévé à Grand-Jacques, Mambé, Kacou à Jacqueville : Bodo, Boumbro et Tévé sont traditionnellement rattachés à l'*eme* Kovou, l'*eme* Kovou actuel étant considéré comme le prolongement de leur tronc originel ; les Mambé se rattachent aux Bodo, les Kacou aux Kovou). Ces très anciennes segmentations n'ont pas nécessairement correspondu à des changements de village ; mais avec le temps elles ont abouti à des unités complètement autonomes. Les Bodo et les Boumbro de Grand-Jacques sont « frères » et unis par des obligations réciproques, mais toute trace d'alliance (en dehors des souvenirs de la fondation de Grand-Jacques par des ancêtres apparentés) a disparu entre Tévé, Kovou, Bodo-Boumbro, Mambé et Kacou. Fonctionnellement, ces *eme* sont équivalents entre eux et équivalents aux Andongon et aux *eme* avavé.

Si l'on excepte ces anciennes segmentations, la dissociation — qui entraîne un changement de village — n'implique pas de coupure radicale avec l'*eme* d'origine, auquel l'*acioko* « dissocié » reste lié par les obligations habituelles, tout en conservant la possibilité de lui demander des terres. La relativité de la notion de dissociation donne l'exacte mesure de celle de la notion d'association, les obligations imposées et les possibilités proposées par l'*eme* du village d'accueil et par l'*eme* d'origine étant identiques. La dissociation correspond pour un *acioko* à un cumul d'alliances, de droits et de devoirs, non à une quelconque exclusion.

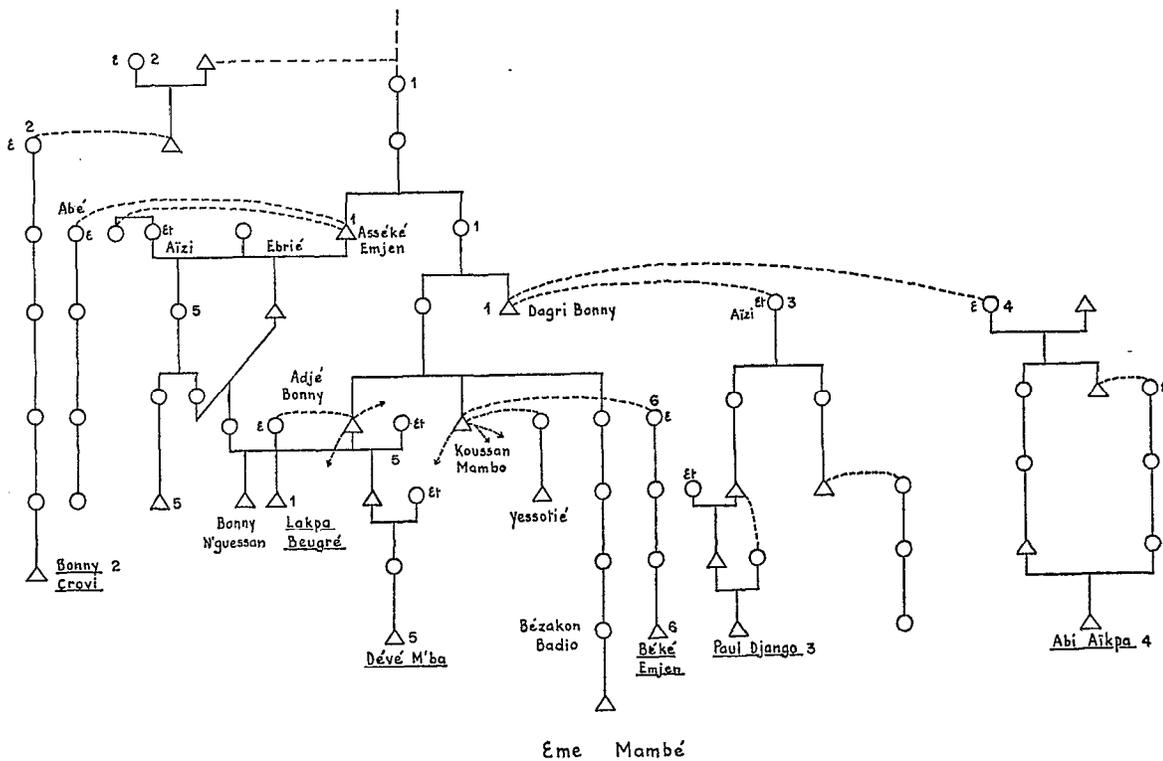
La dissimilation, dans le sens que nous retiendrons ici, est un processus dont le déroulement est inverse de celui de l'association, si leurs conséquences peuvent paraître identiques. Elle s'effectue par l'intermédiaire de nombreuses captives ou d'un mariage avec une étrangère dotée (aucun des deux procédés n'étant exclusif de l'autre), qui permettent à un homme riche de créer sa propre cour, quand bien même il se trouve occuper par ailleurs le trône de l'*acioko* principal de l'*eme*. On remarquera ainsi dans la figure 8 que Dagri Bonny, qui fut chef de l'*eme* Mambé, donna naissance à deux *acioko* dont les trônes sont occupés actuellement par Paul Django (*acioko* 3) et Abi Aikpa (*acioko* 4), qui tous deux donnent le nom de Dagri Bonny à leur *acioko*.

La dissimilation correspond donc à une demi-association, en ce que, contrairement à la segmentation pure et simple, elle s'effectue par l'entremise d'apports extérieurs (captives ou étrangères dotées, éventuellement accompagnées de parents) ; elle n'est également qu'une demi-dissociation, en ce qu'elle n'entraîne aucune alliance avec un autre *eme*, et ne dispose que de sa part de forêt d'*eme*. La dissimilation plus que la dissociation semble une conséquence de la richesse de certaines familles et de l'abondance des captifs et captives sur le littoral ; mais cela ne suffit pas à les distinguer radicalement l'une de l'autre.

Avant d'étudier plus précisément des exemples de dissociation (répartition des *eme* dans les divers villages), d'association et de dissimilation (répartition de l'*eme* à l'intérieur du village) nous nous pencherons sur un second caractère du lignage : son caractère organique. L'*acioko* et l'*eme* constituent-ils des « corporate groups » ?

L'*acioko* ET L'*eme* COMME GROUPES ORGANIQUES

L'*acioko* constitue-t-il un groupe organique ? On sait que, selon Radcliffe-Brown, il faut, pour qu'un groupe soit organique, qu'il possède un des caractères suivants : que ses membres, ou une partie d'entre eux, entreprennent occasionnellement une action collective ; qu'il ait un chef ou un conseil agissant comme le représentant du groupe ; ou qu'il possède une propriété collective. Les *acioko* semblent avoir possédé les trois caractères et possèdent encore les deux derniers ; il est difficile d'obtenir des précisions sur ce qu'a pu être au niveau de chaque *ɔbii* (au sens social) le culte des ancêtres et celui des génies de la famille ; il semble au contraire que l'*ɔbii* au sens résidentiel ait été, plus que l'*ɔbii* au sens social, l'unité religieuse élémentaire ; le chef de l'*acioko* garde le trésor — sorti à l'occasion de grandes cérémonies pour rehausser les parures des femmes —, il arbitre les conflits éventuels, il octroie seul le droit de débrousser la forêt de l'*acioko*, d'y récolter du vin de palme ou d'y abattre un fromager pour tailler une pirogue ; la forêt d'*acioko* qui peut ne pas être d'un seul tenant est en tout cas précisément délimitée à l'intérieur de la forêt



----- Le pointillé matérialise la relation entre un homme et une étrangère qu'il a dotée (ét) ou une femme qu'on lui a remise en gage, une captive ou un captif achetés par lui (ε)
 Le signe [] exprime des relations de descendance, le signe [] des relations d'alliance.
 Les noms soulignés sont ceux des chefs de cour et d'ɔciɔkɔ.

FIG. 8. — L'eme Mambé.

de l'eme qui forme en général un seul bloc par rapport aux forêts des autres eme. Le « lignage minimal » n'a pas toujours la même cohésion interne ; il peut arriver que, même s'il possède un trône, il n'ait pas de droit sur une portion de forêt distincte de celle de l'ɔciɔkɔ duquel il s'est dissimilé.

L'eme constitue-t-il un groupe organique ? Au niveau du village, il n'y a guère d'action collective qui soit entreprise par l'eme en tant que tel. Chaque année pourtant une fête des morts de l'eme — qui consiste essentiellement à l'heure actuelle en un festin précédé de quelques prières est célébré, dans chaque village, sous la direction du chef de l'ɔbii vri de l'eme intéressé ; seulement des représentants de l'eme dans les autres villages viennent à cette fête, qui peut donc être invoquée pour définir l'ensemble de l'eme comme un groupe organique ; par ailleurs, le chef de l'eme villageois constituait et constitue encore, pour des affaires mineures intéressant des membres de l'eme, une juridiction d'appel par rapport au chef d'ɔciɔkɔ, et préalable par rapport au chef de village, auquel ne montaient pas en principe les affaires de famille. Enfin, la forêt d'eme, encore que divisée entre les divers ɔciɔkɔ, est, on l'a vu, d'un seul tenant.

Quant à l'eme dans son acception la plus étendue, il constitue un groupement organique, dans la mesure où l'assistance et la participation financière obligatoire aux funérailles d'un membre quelconque de l'eme constituent bien une action collective. Des obligations très strictes, de ce point de vue, lient par exemple les uns aux autres les Kovou de Grand-Jacques, Jacquville, Avagou et Addah, les Andongon (y compris les Aboutchiam et les Nafoum) d'Abéréby, Avagou, Jacquville et Grand-Jacques. L'autonomie acquise par les Bodo, Boumbro et Tévé de Grand-Jacques, les Mambé de Jacquville et les Kacou de Jacquville, se manifeste précisément par le

fait qu'il n'y a plus obligation d'assistance mutuelle aux funérailles entre les premiers et les Kovou, non plus qu'entre ceux-ci et les Kacou, ni entre les Mambré et les Boumbro. L'*eme* au sens large correspondrait donc au « clan » selon la définition de Radcliffe-Brown, la différence avec les diverses formes de lignage (*acioko* et *eme* au sens restreint) étant que chaque membre de l'*eme* au sens étendu n'est pas capable de prouver le lien généalogique qui l'unit à un membre quelconque de son *eme*. Mais si l'on entend le terme « clan » dans un sens plus socialement déterminé, on ne pourra pas dire que l'*eme* constitue véritablement un clan. On sait que pour Murdock¹ le clan constitue, après les formes « composées » de la famille — par exemple la famille étendue — et les groupes de parenté « consanguins » — par exemple le lignage — un troisième type de groupe de parenté, groupe de « compromis » reposant sur la conciliation d'une règle de résidence et d'une règle de descendance. En conséquence trois conditions doivent être simultanément remplies pour qu'un groupe puisse être considéré comme un clan : il doit reposer explicitement sur une règle de descendance unilinéaire (ce qui est le cas de l'*eme*) ; il doit avoir une « unité résidentielle », ce qui n'est pas le cas de l'*eme* (Murdock note d'ailleurs que l'existence simultanée d'une règle de résidence patrilocale et d'une règle de descendance matrilineaire sont incompatibles avec celle d'un clan) ; à la troisième exigence (celle d'une « intégration sociale actuelle ») l'*zme* satisfait dans une certaine mesure ; il y a chez les Alladian d'un *eme* déterminé le sentiment d'une appartenance à un groupe distinct², manifesté lors des funérailles d'un membre quelconque de l'*eme* ; mais l'une des conséquences du sentiment de groupe nécessaire selon Murdock à l'existence d'un clan (que les épouses des hommes du clan soient considérées comme des membres à part entière de celui-ci) n'existe pas véritablement chez les Alladian : les femmes des hommes de l'*eme* assistent avec ceux-ci aux funérailles des morts de l'*eme*, mais leur rôle n'y est pas exactement le même que celui des mères, sœurs, et nièces : celles-ci surveillent la bonne organisation de la cérémonie ; les épouses sont affectées à la préparation des plats et restent à la cuisine.

Inversement, lorsque à l'occasion des funérailles le chef d'un *acioko* sort les bijoux de l'*abii wakre*, il ne les fait pas porter par les membres de l'*acioko* mais par ceux de l'*abii* au sens résidentiel (les *ebiii*). La raison invoquée est que les porteurs de bijoux n'en étant pas les propriétaires, ils ne risquent pas de susciter la jalousie ; cette transposition sur un plan légèrement différent du contraste entre les relations père-fils et oncle-neveu semble commandée par une conception d'ensemble assez ambiguë de la richesse, du pouvoir et du prestige, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Si l'on s'en tient aux critères retenus par Murdock, l'*eme* au sens étendu constitue donc moins un clan qu'un *sib* (« ... When the members of a consanguineal kin-group acknowledge a traditional bond of common descent in the paternal or maternal line, but are unable always to trace the actual genealogical connections between individuals, the group is called a sib »).

On a vu que certains *eme* se subdivisent (Andongon en Andongon, Aboutchiam, Nafoum ; Okwen en Okwen et Natou) en groupements répondant à la même définition qu'eux ; on les appellera *sub-sibs* dans la terminologie de Murdock. Les *eme* dont on a remarqué l'existence autonome à Grand-Jacques et Jacquville (Bodo, Boumbro, Tévé, Mambé, Kacou) sont plus proches du lignage maximal que du *sub-sib*, dans la mesure où, au prix de raccourcis incontestables, mais avec une relative clarté, les membres de ces *eme* parviennent à établir leur parenté.

Un dernier caractère des *eme* alladian, et non des moindres, c'est l'endogamie ; il n'est guère concevable, et actuellement guère moins qu'avant, qu'un père refuse à sa fille un homme de même *eme* qu'elle, ce type d'union constitue l'un des moyens par lesquels un segment de lignage plus ou moins isolé, dans un village qui n'est pas le village d'origine de l'*eme*, arrive à maintenir et à renforcer sa cohésion et ses liens avec l'ensemble de l'*eme*.

1. MURDOCK, *op. cit.*

2. Ce sentiment était symbolisé anciennement, dans les *eme* portant un nom d'animal, par un interdit alimentaire.

RÉPARTITION DES *eme* SELON LES VILLAGES : EXEMPLES DE DISSOCIATIONS

Les grands *eme* s'étendent généralement sur plusieurs villages, l'un de ceux-ci restant le siège de l'*acioko* central de l'*eme*. On note dans la « moitié » Avavé les mêmes phénomènes de croissance lignagère, avec la confusion qui en résulte, que dans la « moitié » Agouri. Si les *eme* Katakè, Ezzo, Nébè, Matchua, Okwen, Natou se répartissent apparemment nettement dans différents villages, certains d'entre eux semblent avoir subi le même éclatement que l'*eme* Kovou des Agouri ; deux groupes paraissent être nés d'un éclatement de ce genre ; le principal est le groupe « Tana » représenté à Sassako et Avagou, Tana étant le nom d'un ancêtre éloigné appartenant au campement de Lobotyama, l'un de ceux qui ont été regroupés par l'administration française pour former Sassako-Bénigny. Le quartier où se trouvent les trônes de la famille Tana est étendu et se divise en deux parties : au sud *n'gouchiamu Tana* (de *n'gui* : sel, *n'si* : eau et *ama* : village), au nord *avõ Tana* (*avõ* signifie « limite »). On trouve également des Tana à Avagou. Les Tana sont rattachés par les gens d'Audouin à l'*eme* Katakè ; les Tana ne refusent pas cette appartenance mais se contentent de l'ignorer. Les Bava représentés à Akrou portent de même le nom d'un ancêtre fondateur.

A Adoumanga, on sait que le fondateur venu de Jacquville a épousé une Bava d'Akrou et que leurs descendants plus ceux des « émigrés » d'Akrou sont des Bava. A Adjué de même, tout en se référant aux noms de deux ancêtres anciennement établis dans le village (Ladjoko et, arrivé plus tard, Logosé) on se dit avavé de la même branche qu'à Akrou. A Audouin, le rattachement, bien lointain, des Tana à l'*eme* est affirmé, et les Avavé d'Akrou — y compris le chef de canton —, Adoumanga et Adjué sont d'accord avec les Tana pour affirmer qu'avant la venue de Harris ils célébraient tous le culte de Krabin-njé, à Akrou, et que ce culte était leur monopole ; il y a entre eux obligation d'assistance mutuelle aux funérailles. Les *eme* Tana et Bava semblent donc avoir connu une fortune analogue à ceux des *eme* de Grand-Jacques et Jacquville, et leur dénomination les distingue au reste pareillement des grands *eme* originels¹.

On peut essayer de comprendre sur un exemple précis le mécanisme de différenciation intralignagère et de dispersion dans les divers villages du littoral. L'*eme* Kovou compte trois trônes à Grand-Jacques. Le premier est celui occupé actuellement par Gbété Mambé, qui descend en droite ligne de Dambo Yéyou, fondateur de l'*eme*, l'un des fondateurs du village. L'*acioko* de Gbété Mambé est peu fourni ; il semble en outre n'avoir pas possédé ces dernières années de personnalités énergiques ou ambitieuses ; c'est en conséquence le chef du second trône, Lépri Djambi, qui paraît aux yeux de tous, et d'abord aux siens, le chef de l'*eme* Kovou dans son ensemble.

L'*acioko* de Lépri Djambi s'était détaché de celui de Gbété Mambé par segmentation pure et simple, sans intervention de femme étrangère ; c'est au moins ce qu'affirment les Kovou de Grand-Jacques, qui ne dissimulent pas en revanche que le troisième *acioko* Kovou, celui de Djambi Gbété, est né du mariage d'un homme de l'actuel *acioko* Lépri Djambi avec une femme étrangère. Il semble en outre que le trône de Gbété Mambé ne survivra pas à celui-ci et qu'on ne comptera plus bientôt, en place des deux *abii bata* de Gbété Mambé, qu'un seul *abii vri* : celui

1. L'histoire de la création des villages et la nature de leur peuplement ne sont pas toujours compatibles avec la tradition de la rupture agouri/avavé. On peut à ce propos faire quelques remarques : cette rupture a pu ne pas affecter tous les *eme* avavé au même titre ; en outre, elle a pu ne pas être la seule cause du périple lagunaire, car les traditions selon lesquelles des étrangers poursuivaient les futurs Alladian ont pour elles d'être en accord avec ce qu'on sait des troubles qui affectèrent la région lagunaire d'Assinie à Bassam à la fin du xvi^e et au début du xvii^e siècle ; l'une et l'autre causes ne s'excluent donc pas ; enfin, certains villages « avavé » se sont fondés sur l'initiative d'un Agouri bien après la réconciliation agouri/avavé ; c'est un homme de Jacquville qui a fondé Adoumanga à la fin du siècle dernier, mais il était originellement avavé d'Akrou et ce sont des gens d'Akrou qui l'ont rejoint. Faute d'une datation précise, on ne peut exclure que des faits de ce genre se soient produits antérieurement. De même que des querelles postérieures avec les Ébrié servent à rendre compte d'événements qui leur étaient antérieurs, la rupture avavé/agouri est invoquée comme explication d'événements (les mêmes) qui ne lui doivent pas tout. La simultanéité des deux explications montre assez leur caractère idéologique, mais leurs termes sont nécessairement empruntés à une histoire réelle — dont il est difficile d'apprécier la « profondeur ».

de Lépri Djambi. On peut d'ailleurs mesurer sur cet exemple l'incertitude de certaines généalogies, car rien n'exclut, bien au contraire, que des disparitions de ce genre aient déjà affecté un arbre généalogique dont on ne remarque plus présentement que les branches vivantes, même et surtout si elles correspondent à des greffes récentes. Si l'on s'en tient à son seul témoignage, Lépri Djambi est d'ores et déjà le seul vrai chef de l'*eme* : l'écouter fournit l'occasion d'assister à la naissance d'un de ces mensonges qui sembleraient prouver que les populations enquêtées attachent encore un certain intérêt aux préoccupations de l'ethnologue.

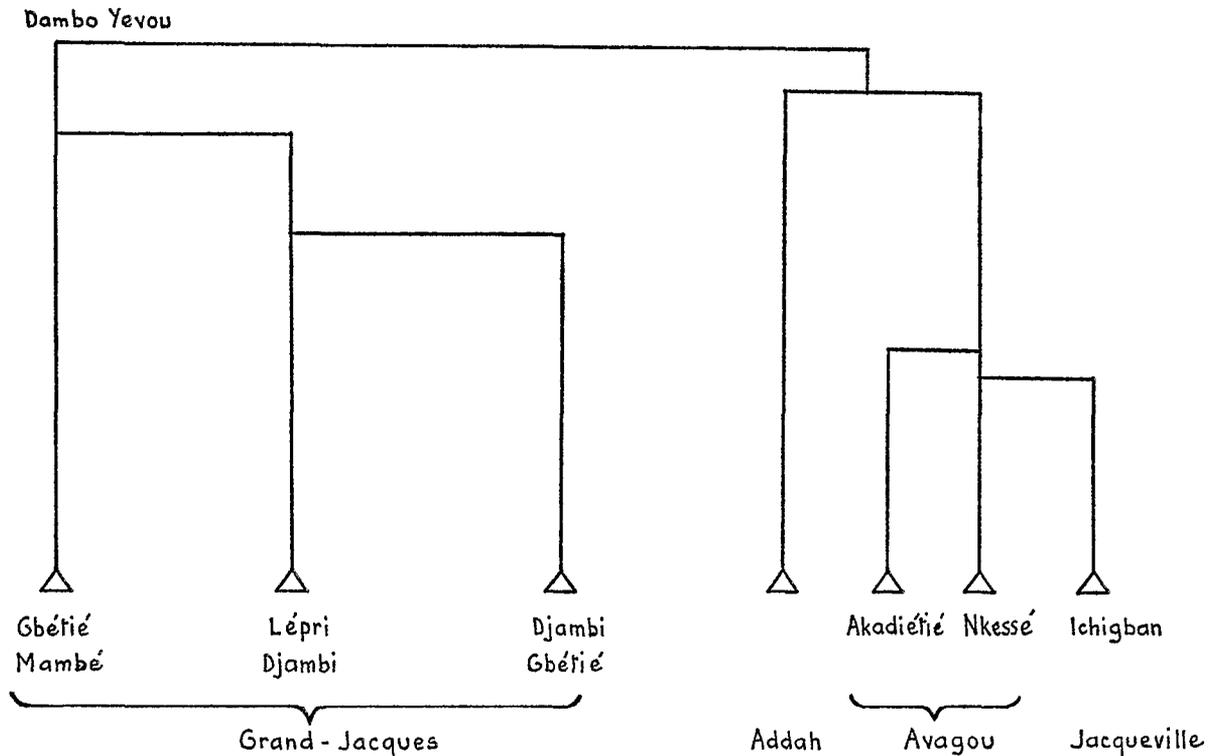


FIG. 9. — L'*eme* Kovou.

Les luttes internes, le désir d'expansion ou la pression démographique peuvent entraîner un déplacement, et beaucoup d'*eme* s'étendent sur plusieurs villages. Les Kovou se retrouvent également à Addah, Avagou et Jacquville. A Avagou et Addah ils proviennent d'une première segmentation de l'*eme*, par laquelle deux frères, Legbé Kagui et Legbé Yedjé, rejoignirent, sans doute avec d'autres parents mais sans intervention des femmes étrangères, l'un Addah, l'autre Avagou. Il n'y a toujours qu'un trône Kovou à Addah ; à Avagou le chef de trône de l'*acioko* Legbi Yedjé est Nkessé, mais il existe dans l'autre moitié du village un autre trône Kovou résultant d'une dissimulation par mariage avec une femme étrangère.

Un autre *acioko* s'est dissocié de celui de Legbé Yedjé et a émigré à Jacquville où il s'est associé à l'*eme* Kacou. Ce type d'alliance, que sanctionnent un octroi de terres et une certaine réciprocité dans les échanges matrimoniaux, est assez fréquent : on en trouvera d'autres exemples dans l'étude des cadastres de Grand-Jacques et Jacquville. Il n'implique, comme on l'a vu, aucune rupture avec l'*eme* d'origine ; le chef du trône Kovou de Jacquville (membre de Kacou *m'bata*), comme il n'aime pas déléguer ses fonctions honorifiques et comme l'importance de sa cour et de ses revenus lui laisse une certaine liberté, passe une partie appréciable de son temps aux funérailles célébrées assez fréquemment à Grand-Jacques, Addah, Avagou et Jacquville, les Kovou étant très nombreux. (cf. fig. 10).

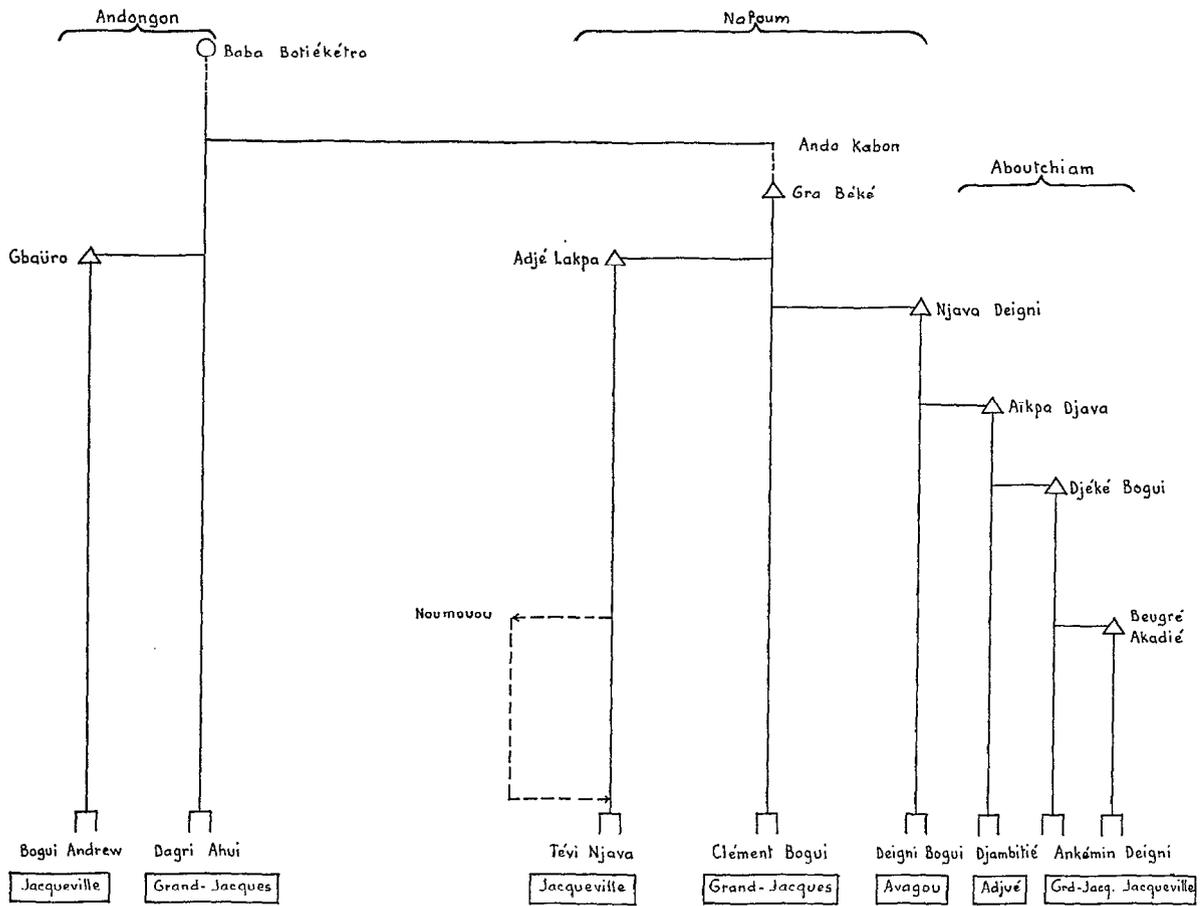


FIG. 10. — L'eme Andongon (Nafoum-Aboutchiam).

La mobilité de l'eme Andongon (cf. figure 12) semble encore plus remarquable que celle des Kovou ; chez les Andongon, les Nafoum et les Aboutchiam toute rupture semble avoir entraîné un déplacement. Seuls les Nafoum, dont l'origine a été relatée au chapitre 1 et dont le premier chef connu serait un certain Gra Béké, semblent être restés établis à côté de leur eme d'origine après leur formation. Chez les Andongon de Grand-Jacques, un seul segment a vu naissance, qui a émigré à Jacquerville où il s'est associé à l'eme Kacou dans les conditions décrites au paragraphe suivant. L'eme Nafoum s'est divisé en trois (les mythes de formation des Nafoum et des Aboutchiam semblent avoir retenu le rôle joué à cette occasion par les femmes étrangères, mais il n'a pas été possible de savoir si des femmes étrangères étaient à l'origine de certaines cours actuelles de ces eme). L'ocioko dont le trône est à Jacquerville s'est « exilé » en partie à Noumouou (entre Toukouzou et Grand-Lahou) d'où lui est revenu récemment le chef de trône actuel, Tévi Njava. Les Nafoum de Jacquerville et de Noumouou se marient fréquemment entre eux. C'est du segment Nafoum installé à Avagou par Njava Deigni que seraient nés les Aboutchiam qui comptent actuellement trois trônes, l'obii vri se situant à Adjué, et les deux autres obii à Grand-Jacques et Jacquerville. C'est un même homme qui occupe actuellement les deux trônes, laissant la « garde » de celui de Jacquerville à la sœur de l'ancien chef de trône.

On voit donc la relative dispersion de l'eme Andongon dans son ensemble (d'est en ouest : d'Avagou à Noumouou en passant par Jacquerville, Grand-Jacques et Adjué). L'obligation d'assistance mutuelle aux funérailles vaut pour tous, et l'unité des Andongon reste sensible, mais chaque ocioko est enraciné dans un village ; à l'intérieur d'un même eme (Andongon « pur », Nafoum,

Aboutchiam) l'appartenance à l'*əciəko* et l'appartenance au village sont synonymes. L'articulation de l'organisation en lignages sur la division en villages (sanctionnée par l'association à un *eme* de ce village) reste toujours assez claire. Comme dans le cas de toutes les familles « agouri », Grand-Jacques a joué le rôle « centrifuge », dispersant sur le littoral un certain nombre d'*əciəko* dont plus de la moitié ont été « récupérés » par Jacquerville, pôle « centripète » du littoral.

On peut à ce propos remarquer qu'il existe sur le littoral deux types de villages : ceux à relative hétérogénéité lignagère et ceux de composition plus homogène. La première catégorie comprend assez naturellement les villages « matrices », qui, premiers centres de regroupement des Alladian, ont ensuite essaimé sur le littoral tout en gardant des représentants des familles fondatrices (l'émigration se faisant à partir de segmentations ou de dissociations dans les lignages) : Grand-Jacques et Avagou, Jacquerville à un moindre titre, puisque, fondé plus tard, et à partir de Grand-Jacques, ce village a été lui aussi l'origine d'autres villages. Cette catégorie comprend aussi les villages qui, ayant eu une activité plus intense que les autres, ont été des pôles d'attraction, sinon de développement, dans un passé plus ou moins reculé, c'est-à-dire les mêmes villages (plus, peut-être, Addah) mais dans un autre ordre : Avagou (qui fut, d'après des témoignages apparemment sérieux, l'un des centres du « premier » commerce avec les Européens), Grand-Jacques qui en fut le centre principal et participa, malgré son déclin, à l'essor du siècle dernier, Jacquerville, centre incontesté du littoral pendant le dernier tiers de ce siècle. Dans la deuxième catégorie figurent les villages qui n'eurent ni ce rôle de matrice, ni ce rôle attractif, dont le peuplement, plus sélectionné dès le départ, ne fut pas affecté par l'arrivée de groupes organisés nouveaux. Il reste à voir comment dans le premier cas les *əciəko* importés furent intégrés à l'organisation proprement villageoise.

LES *eme* DANS LE VILLAGE : ASSOCIATIONS, DISSIMILATIONS ET ASSIMILATIONS : (l'exemple de Jacquerville et de Grand-Jacques).

La répartition des *eme* sur le cordon littoral, étudiée plus haut, donne l'impression qu'on peut, tout compte fait, définir les villages comme des ensembles relativement homogènes du point de vue de leur composition lignagère. Les plans de Jacquerville et Grand-Jacques, le dessin géométrique de leurs cours et de leurs quartiers paraissent à première vue la confirmer ; des différences apparaissent pourtant entre le plan de Grand-Jacques, où la coïncidence *əkuəro/m'bata* est à peu près parfaite, et celui de Jacquerville, où la division en quartiers semble avoir tenté en vain de correspondre à une représentation surabondante de segments de lignage d'origine extérieure et dont le rapport aux deux familles fondatrices varie de l'association à l'assimilation. Nous reviendrons plus loin sur ce contraste et sur les différents éléments susceptibles de relever pour une part d'une explication historique.

Au reste c'est dans les deux villages, à des degrés différents, que frappe la coexistence d'un espace villageois très strictement organisé et d'une relative hétérogénéité lignagère. Les lignages alladian s'étendent en général sur plusieurs villages, mais la structure villageoise qui a « accueilli » les segments dissidents les intègre véritablement : les situe socialement et spatialement ; tout segment de lignage d'origine extérieure établit nécessairement des relations privilégiées avec l'une des familles fondatrices ; le rapport social commande généralement l'emplacement de la cour ou des cours dans telle ou telle partie du village, et éventuellement l'octroi d'une partie de la forêt villageoise. Les *əciəko* d'origine extérieure peuvent être absorbés par un village sous deux formes : association ou assimilation. Les Kitrava de Grand-Jacques sont « associés » à un *eme* local (en l'occurrence les Boumbro) au chef duquel ils s'adressent de préférence pour obtenir des terres. Les Avavé Kitrava de Grand-Jacques sont peu nombreux ; on peut voir sur le cadastre des plantations de Grand-Jacques que leurs principales plantations de cocotiers (I, 107, 48) se situent dans un ensemble de forêt d'un seul bloc. On établira plus loin (chap. v) le mécanisme de constitution des forêts d'*əciəko* qui apparaît plus clairement sur le cadastre de Jacquerville, où l'on a pu délimiter précisément les frontières des forêts d'*əciəko* et celles des champs

qui s'y trouvent et y sont exploités à des titres divers. Les Kovou de Jacquville, dont la cour est actuellement très peuplée, mais dont la prospérité paraît postérieure à leur association aux Kacou, sont davantage intégrés¹ à l'*eme* qui les a accueillis, et toute une partie de la forêt Kacou est devenue leur domaine propre ; l'une des cours Andongon de Jacquville est associée aux Kacou à peu près de la même façon ; on peut remarquer que cette cour, celle de Bogui Deigny Andrew, est, contrairement aux cours Aboutchiam et Nafum, située dans Mbo *kukro* où se trouvent la plupart des cours Kacou et seulement des cours Kacou ; on verra dans l'étude du cadastre de Jacquville que l'*acioko* de Bogui Deigny Andrew possède une partie de la forêt Kacou, dont il dispose comme les *acioko* véritablement Kacou disposent de la leur.

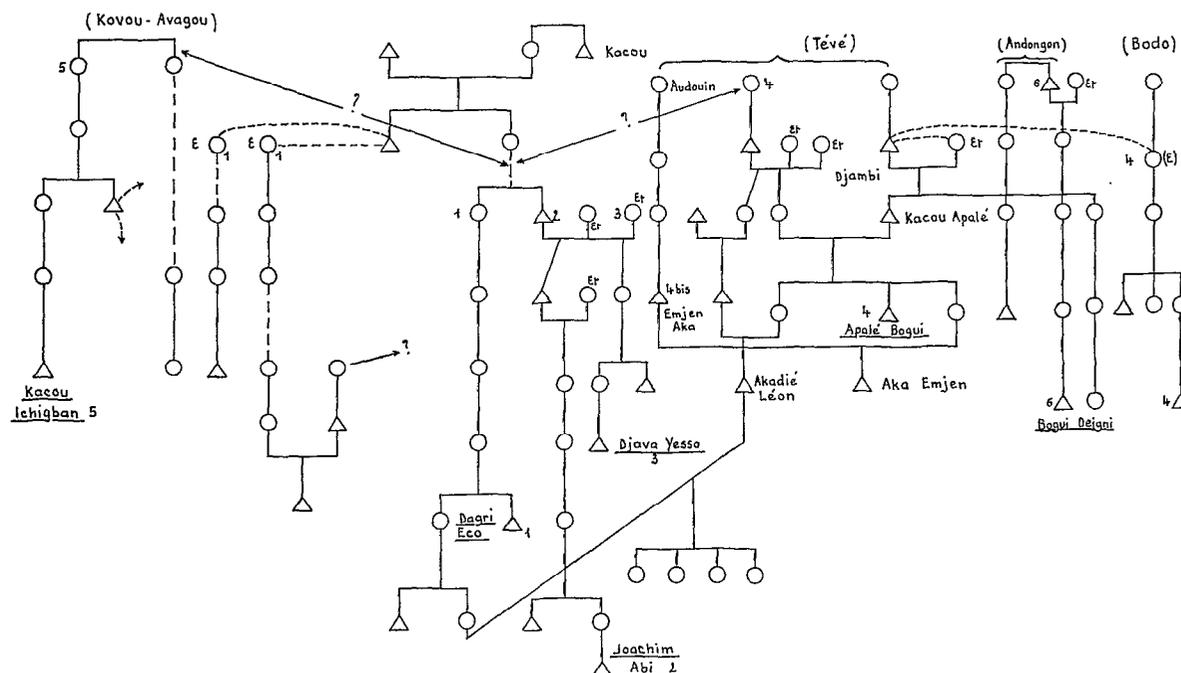


FIG. II. — L'*eme* Kacou (principaux *acioko*).

Une association peut naturellement être « redoublée » lorsqu'un groupe venu d'un autre village et assez important pour constituer une cour ou une concession distincte s'associe à l'*eme* du village d'accueil par l'intermédiaire d'un *acioko* qui lui est déjà associé. Ainsi à l'*acioko* Tévé (numéroté 4 sur la figure II) associé aux Kacou s'est associé un segment Bodo originaire de Grand-Jacques ; ce segment n'a pas constitué une cour avec trône et trésor propres ; et l'on pourrait dire qu'il s'est « assimilé » aux Tévé-Kacou, s'il ne conservait pas des relations institutionnalisées avec les Bodo de Grand-Jacques. Il faut remarquer à ce propos qu'à la suite d'un certain nombre de dissociations, des segments dissociés originellement d'un même *eme* se trouvent associés, chacun pour sa part, dans un même village, à un *eme* différent, et que, du fait du statut « cumulatif » des *acioko* dissociés, la cohésion villageoise, qui structure l'hétérogénéité lignagère et la recompose dans un nouvel ensemble spatio-social, est le reflet d'une certaine cohésion inter-villageoise, ethnique, dont un village comme Jacquville est l'expression tout à la fois la plus concrète et la plus symbolique.

Le plan de Jacquville est ainsi, par sa complexité même, révélateur de la force extrêmement contraignante des deux principes d'organisation par essence peu compatibles, sinon antagonistes,

1. On verra dans le chapitre IV comment des alliances systématiques et réciproques renforcent cette intégration.

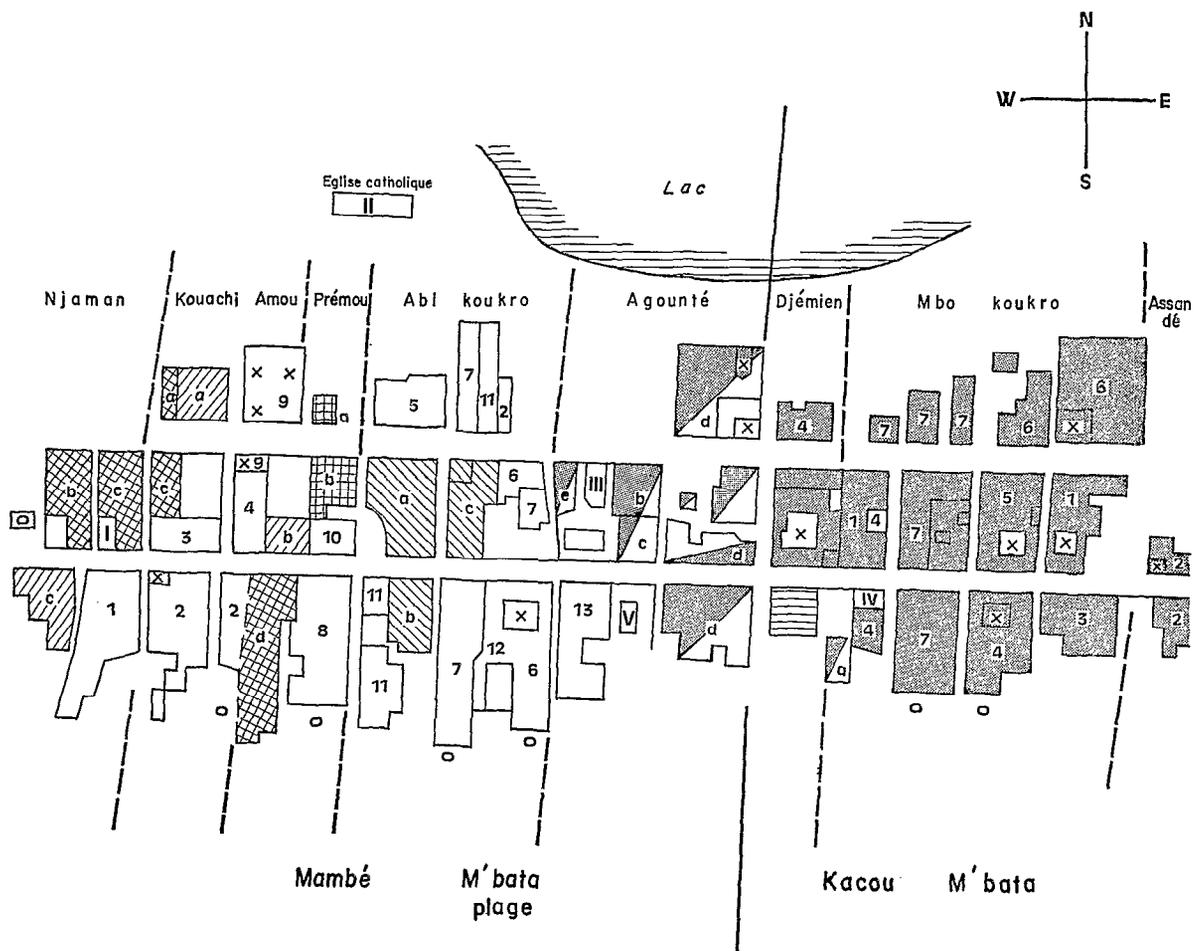


FIG. 12. — Le plan de Jacquenville.



Bodo

- a) *scioko* Lépridjé, Zrairi Covi. Chef de cour mais le trône est à Grand-Jacques.
- b) *scioko* Djakotché, N'drin Jules. Pas de trône. (Le trône est chez Bogui Ahui Deigny, chef d'un segment de l'*scioko* Djakotché de Grand-Jacques).
- c) *scioko* Djakotché. Chef de cour : Léon Njava. Pas de trône.
- d) *scioko* Djakotché. A Jacquenville, *scioko* Mbwa Deigny. Chef de trône : Bogui Ahui Deigny.



Kovou

- a) Lucie Kroubin. Mariée à un homme de Jacquenville, mais ne vivant pas avec lui. Le trône de son *scioko* est à Avagou.
- b) Mbwa Brimpi Félix. Fils de la sœur de Lucie Kroubin, elle aussi mariée à Jacquenville; il a gardé la concession de son père Mambé.
- c) Cour et trône de Yesso Bogui.



Boumbro

- a) *scioko* Njavatché, segment de l'*scioko* Djragnbou Njava de Grand-Jacques. Chef de trône : Njambwa Yesso Philibert.
- b) Segment de l'*scioko* de Josué Béké Ahui à Grand-Jacques; trône. Chef de trône : Frogbon Djéké Patrice.



Matchua

- a) Nicolas Paka Béké, chef de trône; *scioko* de l'*eme* Matchua mais rattaché à l'*eme*



Tévé

- scioko* Angbodo de Grand-Jacques. Chef de cour : Gra Nguessan, veuve d'un Kacou de Jacquenville, vit avec ses filles et des parentes.



Andongon

- a) Chef de trône : Bogui Deigny Andrew.
- b) *eme* Nafoum. Chef de trône : Tévi Njava, originaire de Grand-Lahou.
- c) *eme* Aboutchiam. Chef de trône : Ankémin Deigny. *scioko* Djéké Bogui, originaire de Grand-Jacques. Il est également chef de cour.
- d) *eme* Nafoum. *scioko* Dougro, originaire de l'île de Kouvé. Chef de trône : Njako N'guessan. La villa du docteur de l'Assemblée Nationale (du côté du lac) fait théoriquement partie de la cour de Njako N'guessan.
- e) *eme* Nafoum; pas de trône. L'origine de la famille est à Grand-Jacques, le véritable chef de famille habite Abidjan et possède des plantations à Ahua et Adoumanga.

<p> <i>eme</i> Mambé.</p> <p>1 <i>ɔciɔko</i> Tévé Mambé : cette cour descend d'un compagnon (captif ?) de Tévé Mambé. Chef de trône : N'guessan Mambé qui conteste cette descendance.</p> <p>2 <i>ɔciɔko</i> « Aïzi » de Devé M'ba (rattaché à l'<i>ɔciɔko</i> Adjé Bonny dans Mambé). Chef de trône : Devé M'ba. Du côté du lac son frère Devé Bogui a installé sa cour et sa menuiserie.</p> <p>3 Cour de Vincent Agbo. Trône de Devé M'ba.</p> <p>4 Cour de Sopi Deigny. Trône de Devé M'ba.</p> <p>5 <i>ɔciɔko</i> « Aïzi ». Chef de cour : Mlemlé Banna Jules. Trône de Devé M'ba.</p> <p>6 <i>ɔciɔko</i> Dagri Bonny. Cour de Abi Aikpa Deigny. Trône.</p> <p>7 <i>ɔciɔko</i> Adjé Bonny. Lakpa Beugré Samuel. Trône.</p> <p>8 <i>ɔciɔko</i> Adjé Bonny. Yessotié Antonin, chef de cour. Trône de Lakpa Beugré Samuel.</p> <p>9 Cour de Cyrille Polneau. <i>ɔciɔko</i> Adjé Bonny ; trône. (Adjé Bonny ayant doté ou acheté de nombreuses femmes, plusieurs <i>ɔciɔko</i> distincts portent son nom : que ces <i>ɔciɔko</i> descendent des femmes dotées « étrangères » ou des captives.)</p> <p>10 Cour de Assoumbié Emjen Daniel. Pas de trône. Assoumbié Emjen, fils du fils d'Adjé Bonny et d'une femme étrangère, Bodo par sa mère, a gardé la concession de son père.</p> <p>11 Cour de Paul Django. Trône. <i>ɔciɔko</i> Aïzi (mais originaire de Taboth et non d'Alaba comme celui de Devé M'ba-Memlé Jules).</p> <p>12 Cour de Béké Emjen Célestin. <i>ɔciɔko</i> Abi Mbwa, d'origine attié, rattaché à Koussan Mambo.</p>	<p>13 <i>ɔciɔko</i> « Djéké » vraisemblablement rattaché à Dagri Bonny. Chef de trône : Bonny Crovi.</p> <p> <i>eme</i> Kacou.</p> <p>1 Chef de trône : Dagri Éco ; descendant direct de Kacou. La cour gardée par Boumbro Lézoutié se rattache à cette cour.</p> <p>2 <i>ɔciɔko</i> Tjakpa Beugré. Chef de trône : Beugré Gra Anatole.</p> <p>3 <i>ɔciɔko</i> Boumbro Neuba ; chef de trône : Barthélemy Kayo (Port-Bouët), et, pratiquement, Abi Joachim.</p> <p>4 <i>ɔciɔko</i> Lézou Djambi, se rattache à l'<i>eme</i> Kacou. Chef de trône : Apalé Bogui. Dépendent du même trône les cours de Léon Akadié et de Aka Emjen Théophile (« gardant » la cour de son père décédé, Emjen Aka).</p> <p>5 <i>ɔciɔko</i> remontant à Békéon, étrangère de Mambé Dagri, fils de Tévé Mambé et de la sœur de Kacou. Chef de trône : Kacou Boumbro Édouard.</p> <p>6 <i>ɔciɔko</i> Anka Asséké, dont les descendants viennent de deux femmes étrangères dotées. Chef de trône : Djava Yesso Mathieu.</p> <p>7 Cour de Kacou. Ichigban Louis, chef de trône. <i>ɔciɔko</i> rattaché aux Kacou, mais originaire d'Avagou (Kovou).</p> <p>I Maison de la « Chaîne Avion ».</p> <p>II Église catholique.</p> <p>III Temple protestant.</p> <p>IV Sous-préfecture (provisoire).</p> <p>V Temple harriste.</p> <p>x Maison « en dur ».</p> <p>o Anciennes maisons « en dur » des notables.</p>
--	--

dont la société villageoise est la synthèse : le principe de descendance et le principe de résidence. Les subdivisions des deux « moitiés » Mambé et Kacou portent ainsi tantôt le nom de *m'bata* tantôt le nom de *ɔkukro* selon que l'accent a été mis davantage sur le premier ou sur le second de ces principes, et, semble-t-il, en fonction du degré d'homogénéité lignagère du secteur considéré.

C'est ainsi que (pour prendre un exemple extrême et par là significatif) un groupe dissocié de l'*eme* Esso-Afiédo d'Audouin s'est installé à côté de l'emplacement des Kacou après s'être associé à eux ; du point de vue des Kacou ce processus a été une dissimilation et en définitive une assimilation : à la suite de mariages l'*ɔciɔko* s'est assimilé aux Tévé et n'a plus gardé de relations avec Audouin ; enfin, faute de monde, l'*ɔciɔko* a perdu son trône et son autonomie : ses membres font maintenant partie de l'*ɔciɔko* qui les a assimilés (*ɔciɔko* 4 sur la figure 11). Mais au moment de leur installation auprès des Kacou les Afiédo d'Audouin avaient donné à leur quartier le nom de *Djémien m'bata* — nom du quartier (*ɔkukro*) où habitent les Afiédo à Audouin —, et ce nom lui est resté, comme la trace d'une origine étrangère. Les cours d'Aka Emjen et de Gra Nguessan (veuve d'un homme de l'*ɔciɔko* Afiédo, qui refuse de rejoindre sa famille d'origine à Grand-Jacques) sont toutes deux situées dans *Djémien m'bata*. En revanche la cour de l'*ɔciɔko* Andongon (6), qui est associé mais non assimilé aux Kacou, n'occupe, non plus que l'*ɔciɔko* Kovou (5), aucun quartier spécial : *Mbo Kukro* porte donc assez logiquement un nom de résidence. On a un exemple inverse avec le cas de *Premu m'bata* : *premu* a été le nom alladian pour « canon » ; le quartier a dû

son nom aux canons (offerts par les Anglais) qui ornaient la cour, le « palais », du chef de Jacquville et de l'*eme* Mambé. Mais les familles d'origine Boumbro associées à l'*eme* Mambé n'ont pas créé de division particulière. Il faut d'ailleurs remarquer que les divisions des quartiers se lisent d'ouest en est, jamais du nord au sud, et que la constitution des quartiers « Agounté » (dont on a parlé au chapitre I) et « Djémien » n'a été possible qu'à cause de l'existence d'un espace vide qui séparait à l'origine les Mambé et les Kacou. C'est ainsi qu'à Grand-Jacques les Avavé-Kitrava venus s'installer près des Boumbro dans *Premu m'bata* ont créé un « sous-quartier » : *Assandin*

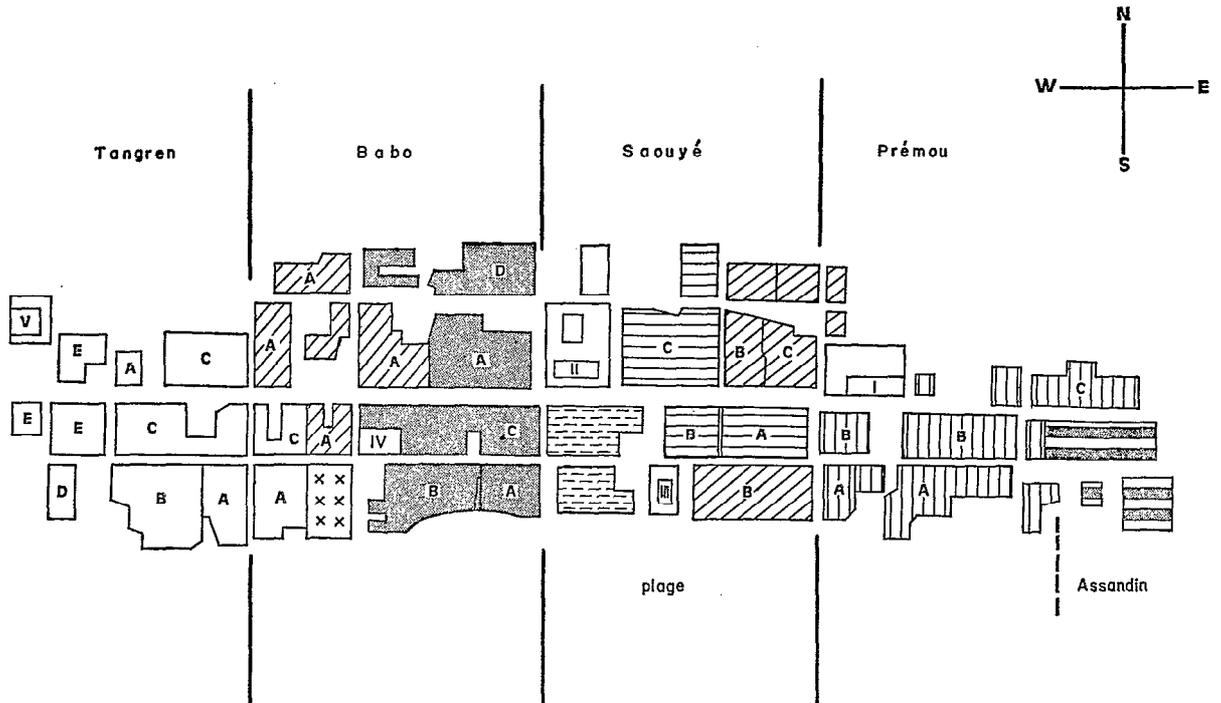


FIG. 13. — Le plan de Grand-Jacques.

	Avavé Kitrava			Kovou	A <i>acioko</i> de Gbétché Mambé. B <i>acioko</i> de Djambi Gbétché. C <i>acioko</i> de Lépri Djambi. D Diverses femmes Kouvou.
	Boumbro	A <i>acioko</i> de Josué Béké Ahui. B <i>acioko</i> de Djragbou Njava. C Divers Boumbro rassemblés sur un même terrain.			Cour de Tévi Afédo. Ébrié installés à Grand-Jacques de longue date.
	Andongon	A <i>eme</i> Andongon. <i>acioko</i> de Dagri Ahui. B <i>eme</i> Andongon Aboutchiam. <i>acioko</i> de Neuba Kéké côté plage; <i>acioko</i> de Ankimin Deigny côté brousse. C <i>eme</i> Andongon Nafoum. <i>acioko</i> de Beugré Bogui.		Tévé	A <i>acioko</i> Imbochi. Chef de cour : Njangui Bogui. B <i>acioko</i> Tévi Babon. Chef de cour : Bogui Njangui. C <i>acioko</i> Ahobi Djava. Chef de cour : Lavri Logon. D <i>acioko</i> Angbodo. Chef de cour : Akadié Lavri. E <i>acioko</i> Etchoboum. Chef de cour : N'guessan Évou.
	Bodo	A <i>acioko</i> Djakotché. Chef de cour : Djako Logon Édouard. B <i>acioko</i> Titi Anga. Chef de cour : Gbrimpi Laurent. C <i>acioko</i> Lépridjé. Chef de cour : Beugré Bodo Bernard.		I	Église catholique.
	<i>acioko</i> Tano Éthé, apparenté aux Bodo.			II	Temple protestant.
				III	Temple harriste.
				IV	Maison du secrétaire général du P.D.C.I.
				V	École.

(nom ébrié, francisé sous la forme *Santé*, qui correspond à Audouin-Santé, plus précisément au quartier où résident les Kitrava).

Il est difficile de penser que le simple jeu des alliances, des associations et des dissociations qui ont ainsi composé et recomposé la trame lignagère des villages, ait pu suffire à en faire des communautés homogènes et équilibrées. Équilibrés les uns par rapport aux autres, les villages alladian ne le furent jamais, leur histoire étant, de ce point de vue, celle de transferts d'hégémonie dont le plus récent (de Grand-Jacques à Jacquville) a correspondu à un essor sans précédent et sans suite. Ils gardèrent tous pourtant leur indépendance. Quant à leur cohésion interne et leur caractère véritablement communautaire ils s'expliquent (ou s'expriment) largement par l'importance, la minutie et la rigueur des institutions proprement villageoises qui constituent autant de structures d'autorité étrangères aux structures familiales (les classes d'âge) ou supérieures à elles lorsqu'elles en procèdent (la chefferie).

DISSIMILATION ET ASSIMILATION

Les exemples les plus nombreux de dissimilations ont naturellement affecté les villages les plus riches. On peut constater dans les *eme* Mambé et Kacou de Jacquville l'existence de plusieurs *acioko* dissimilés (numérotés 2, 4 sur la figure 8 ; 2 et 3 sur la figure 11). Des dissimilations peuvent théoriquement affecter des *acioko* déjà associés : mais la rareté d'un tel processus et, le cas échéant, le caractère fragile et éphémère du groupe qui en résulte — qu'on se reporte au cas de l'*acioko* (numéroté 4 bis sur la figure 11) analysé un peu plus haut —, témoignent du caractère essentiellement organique des *eme* alladian. La cour des Mambé, éclatée en plusieurs concessions importantes non dissimilées, la cour de l'*acioko* Kovou des Kacou qui regroupe à l'heure actuelle soixante cinq personnes effectivement présentes à Jacquville témoignent aussi d'une tendance « cumulative » qui tient sans doute à la composition même de ces cours (ce sont les captifs, et non une démographie « explosive » qui ont fait leur importance) et se trouve ainsi liée aux conditions économiques du siècle dernier.

La dissimilation n'a d'ailleurs jamais été qu'une technique d'absorption et d'intégration des éléments étrangers, et il suffit d'un coup d'œil sur les généalogies de quelques familles pour voir que tout lignage à tous ses niveaux est la réalisation d'un idéal d'assimilation ; il y a sans doute longtemps qu'un Alladian pur de tout métissage (à supposer qu'en postuler l'existence ait un sens) est introuvable.

L'assimilation peut être elle-même globale : concernant un groupe d'étrangers qui perd tout contact avec son ethnie d'origine ; c'est ainsi que dans l'*acioko* aïzi de l'*eme* Mambé (numéroté 5 sur la figure 8) on distingue une branche abé, formée des descendants d'Abé captifs des Aïzi que ceux-ci auraient amenés avec eux en venant s'installer auprès des Mambé.

Pour suivre jusqu'au bout le processus d'assimilation des étrangers à l'ethnie alladian, il faut enfin s'intéresser à la plus petite unité sociale organique avant le ménage : l'*acioko*. On a signalé un peu plus haut la distinction *acioko prco* / *acioko*. De même que l'*eme* s'articule en général autour d'une lignée pure, au moins théoriquement, de toute alliance extérieure, dont le chef siège dans l'*abü vri* du *m'bata*, l'*acioko*, groupe d'apparence homogène, est subtilement stratifié en descendance de statut inégal ; naturellement la branche principale d'un *acioko* peut n'être, et n'est le plus souvent, que le produit d'une assimilation ou d'une association : l'*acioko prco* (direct) remonte ainsi à une source étrangère ; la notion de descendance en droite ligne est, au niveau de l'*acioko*, relative.

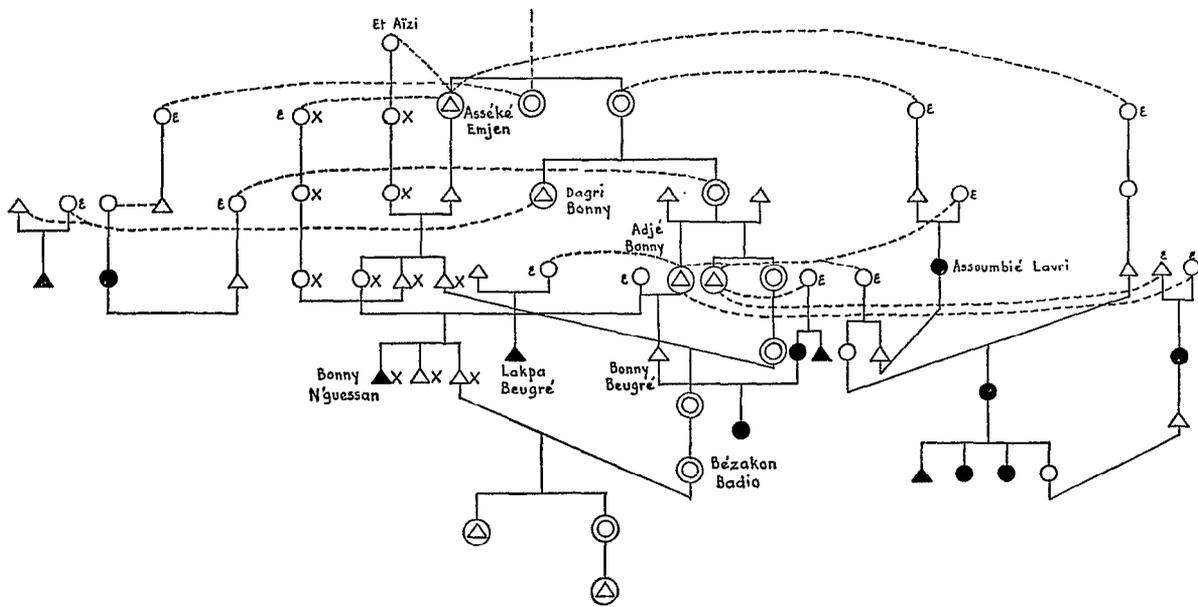
Tout *acioko* révèle généralement une triple composition (cf. la figure 6) : l'*acioko prco*, les descendants d'étrangères dotées, qui ont droit à l'héritage, faute d'héritier en ligne directe, les descendants des captifs, qui, indépendamment de leur origine, héritent entre eux les biens propres dont ils ont pu faire l'acquisition, les captifs et captives d'un même homme étant considérés comme des frères et sœurs. On discernera plus précisément l'articulation de tout l'*acioko* autour de l'*acioko prco* sur l'exemple de l'*acioko* Adjé Bonny de l'*eme* Mambé de Jacquville ; « tronc »

TABLEAU V. — ENCHAÎNEMENT DES CRÉATIONS DE VILLAGES D'APRÈS LA TRADITION ALLADIAN

M'bokrou	-----	Bahuama	
Adjacouti	-----	Addah	
Adjué			----- Ahua
			----- Djacé
		-----	----- Adoumanga
Grand-Jacques	-----	Jacqueville	
Avagou	-----	Akrou	
		Lobotyama	----- Abréby

Villages	<i>eme</i> représentés	« Moitiés » (Avavé et Agouri)	<i>eme</i> <i>dabwè</i> représentés	Villages créés		Au total
				Directe- ment	Indirecte- ment	
Abréby	2	1 (av.)	2	0	0	0
Sassako (Lobotyama) ..	2	1 (av.)	2	1	0	1
Avagou	6	2	5	1	1	2
Akrou	1	1 (av.)	1	1	0	1
Adoumanga	1	1 (av.)	1	0	0	0
Jacqueville	9	2	3	3	0	3
Grand-Jacques	8	2	3	2	3	5
Adjué	2	2	2	0	0	0
Adjacouti	1	1 (av.)	1	1	0	1

de l'*eme* Mambé, cet *acioko* permet d'établir une distinction claire entre lignée directe et lignées rapportées. Asséké Emjen, Dagri Bonny, Koussan Mambo et Adjé Bonny se sont succédé à la tête tout à la fois de l'*acioko* et de l'*eme* ; à l'heure actuelle le trône est occupé par Lakpa Beugré, fils d'une captive d'Adjé Bonny, dont la cour, jusqu'en juillet 1966 — date de la destruction et du déplacement de la partie sud de Jacqueville — s'étendait autour de l'ancien « palais » en dur d'Adjé Bonny. Tous les représentants de l'*acioko* direct se sont en effet exilés dans la région de Daloa où ils ont créé de vastes plantations ; la cour a été « confiée » à Lakpa Beugré, mais Bézakon Badio, arrière-petite-nièce en ligne maternelle directe d'Adjé Bonny, y effectue des séjours réguliers ; son fils serait naturellement l'héritier normal de la cour, mais ses activités le tiennent éloigné du village ; Bézakon Badio, lorsqu'elle vient à Jacqueville, loge dans la cour de Lakpa Beugré, où une case lui est réservée, et non chez son beau-frère, Bonny Nguessan (fils d'Adjé Bonny, comme on peut voir sur la figure 14). Celui-ci jouit d'ailleurs en théorie et en pratique d'un statut supérieur à Lakpa Beugré. Du point de vue du lignage d'Adjé Bonny, Lakpa Beugré « garde » simplement le trône de la cour ; un autre membre de la cour est préposé à la surveillance de l'*abii wakre*. De la même façon la chefferie traditionnelle lui est simplement « confiée ». Lakpa Beugré est chef de village traditionnel, Bonny Nguessan, chef administratif et chef de canton ; l'administration française faisait une grande confiance à la famille « régnante » de Jacqueville, et Bézakon Badio a joué dans ces diverses nominations un rôle déterminant, de l'aveu même de l'actuel chef de canton, en faisant approuver par la famille les candidatures qui lui semblaient convenir. On peut voir un contrecoup de cette redistribution des rôles sur la figure 8 : Bonny Nguessan serait normalement le chef (en l'absence de ses frères aînés) de l'*acioko* « aizi » (numéroté 5 sur la figure 8) mais il a préféré confier la garde de la cour correspondante à Devé M'ba. En dehors des membres de cet *acioko*, les individus figurant sur la figure 14 appartiennent tous au même *acioko*, mais leur extrême diversité d'origine apparaît au premier coup d'œil, puisque toutes les possibilités d'endogamie lignagère ou de pseudo-endogamie lignagère semblent utilisées, de l'union entre deux membres de l'*acioko* jusqu'à celle de deux captifs. C'est donc l'union systématique avec des étrangères isolées, libres ou captives, qui a fait l'importance des grands lignages



△ X ○ X Les individus suivis d'une croix ne font pas partie de l'acioko Adjé Bonny mais de l'acioko "Aizi" dont le chef de trône est Déva' M'ba.

Eme	Mambé
acioko	Adjé Bonny



Membres de l'acioko pro.

En noir sont figurés les membres de l'acioko effectivement présents à Jacqueville.

FIG. 14 A. — L'eme Mambé, acioko Adjé Bonny.

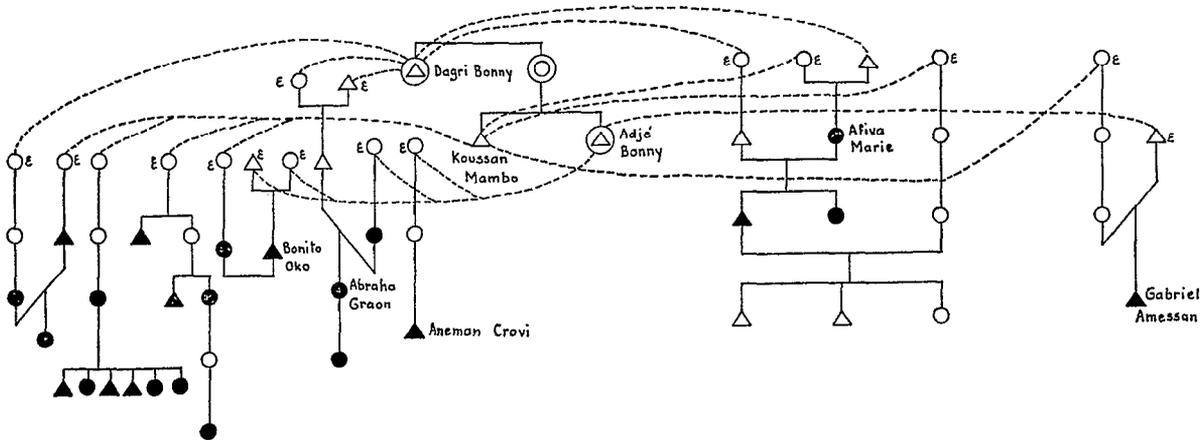


FIG. 14 B. — L'eme Mambé, acioko Adjé Bonny (suite).

alladian, importance encore si sensible qu'à Jacqueville au moins deux cours sont composées exclusivement de captifs ou de descendants directs et proches de captifs ou captives.

Nous étudierons dans le chapitre suivant les différentes modalités d'union avec des étrangères, qui aident à définir les types d'union matrimoniale en pays alladian comme constitutifs d'une politique. Dans le chapitre v, compte tenu des différents statuts qui résultent de ces

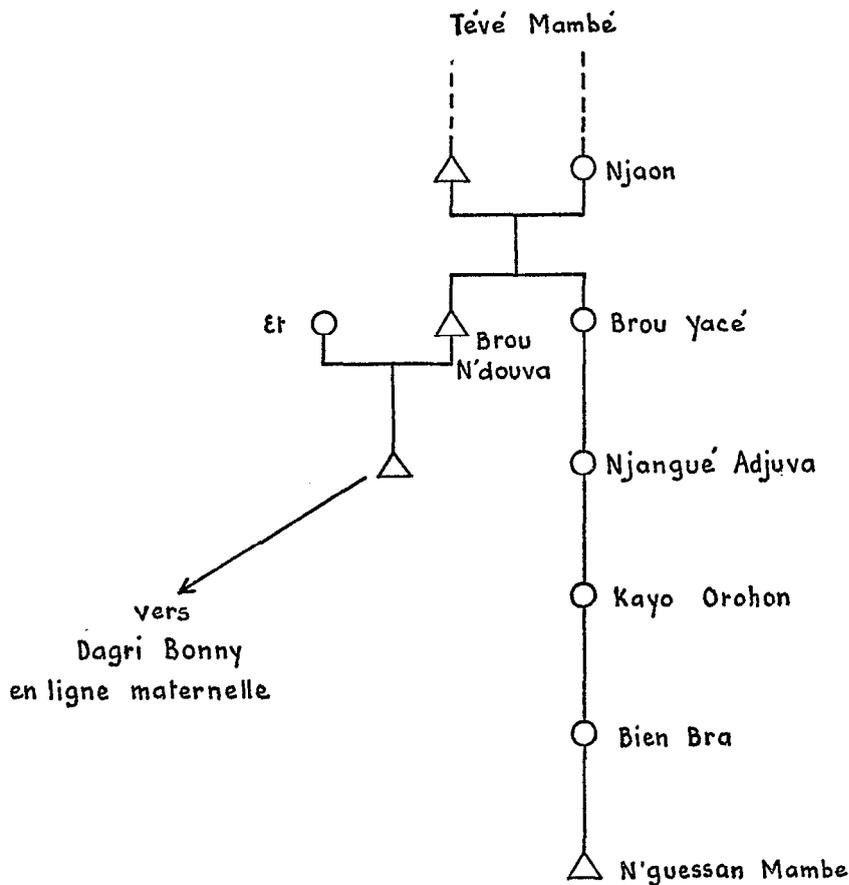
différents types d'union, nous tenterons de discerner leurs conséquences dans l'organisation de la production. Il nous reste à essayer de préciser, conformément au principe posé au début de cette étude, la situation de l'organisation lignagère que nous venons de décrire au regard de son histoire. Indépendamment de l'évolution assez remarquable par laquelle beaucoup de captifs ou de descendants de captives ont été promus à un statut plus élevé par le jeu des changements socio-économiques liés à la colonisation, et dont nous réservons l'examen pour le chapitre v, nous signalerons deux phénomènes qui nous paraissent caractéristiques de l'organisation de la société alladian et de son évolution, la très ancienne existence d'un décalage entre le fonctionnement de l'organisation lignagère comme structure de parenté et son fonctionnement comme organisation économique, et l'incontestable impact de la prospérité économique exceptionnelle du centre du littoral sur cette organisation.

HISTOIRE ET ORGANISATION LIGNAGÈRE

Deux exemples peuvent illustrer le phénomène de « détournement » de la légitimité dont on a signalé l'existence en cours de chapitre et qui, s'il se présente formellement comme inverse des phénomènes de segmentation, n'en est en fait qu'une suite possible et même, si l'on tient compte du goût manifeste des Alladian pour toutes les formes de pouvoir, une suite prévisible et naturelle. Le premier exemple serait celui d'un détournement déjà effectué et presque oublié. L'un des chefs de cour Mambé, présenté comme chef d'un *acioko* originellement dissimilé, prétend pour sa part être le seul représentant authentique de la pure descendance Mambé ; s'il dit vrai, l'*acioko* Adjé Bonny, dont on a vu le rôle et l'importance, aurait détourné et accaparé à son profit, au début du siècle dernier ou antérieurement, la légitimité attachée à la descendance directe de Tévé Mambé. Le deuxième exemple est celui d'un détournement en train de se faire ; il semble que le pouvoir et la puissance attachés au trône de l'*acioko* central de l'*eme* Kacou passent insensiblement au trône d'un *acioko* dissimilé remontant à un mariage avec une Adioukrou.

PREMIER EXEMPLE : si l'on se reporte à la figure 15, qui représente la généalogie dont Nguessan Mambé proclame l'authenticité, on voit qu'en effet l'*acioko* actuellement considéré comme comprenant la descendance directe de Mambé remonterait en réalité à une union avec une femme étrangère. Ce schéma n'est pas sans invraisemblance : il semble notamment qu'une telle origine, si elle est exacte, devrait se situer plus haut dans le temps, dans l'arbre généalogique des Mambé ; mais une généalogie « raccourcie » n'est pas nécessairement inexacte en son fond. Plusieurs témoignages s'accordent d'ailleurs pour la confirmer ; mais la puissance d'un lignage comme celui d'Adjé Bonny est bien faite pour susciter les jalousies et des commentaires malveillants. Toujours est-il que la vérification est difficile et que le travail de « soudure » éventuel de Dagri Bonny ou d'un de ses prédécesseurs n'a pas laissé de trace.

DEUXIÈME EXEMPLE : l'*acioko* de Joachim Abi s'est dissimilé de celui de Dagri Éco quatre générations avant celle de ces deux chefs de trône, par le biais d'un mariage avec une étrangère. L'*acioko* de Joachim Abi possède un trône, mais il n'a de forêt que celle de l'*acioko* central de l'*eme*. Il se trouve qu'il est aujourd'hui dirigé par un homme actif qui a créé de nombreuses plantations bien entretenues, va jusqu'à expérimenter des cultures inhabituelles sur le littoral, crée un grand élevage de volailles, etc. Il a rencontré un encouragement en la personne de Léon Akadié, neveu d'Apalé Bogui, chef actuel de l'*acioko* Tévé (numéroté 4 sur la figure 11), mais se comportant comme le chef réel de celui-ci ; tous deux s'efforcent de développer leurs plantations et de diversifier leurs sources de revenus, notamment en achetant, pour les louer, des concessions à Dabou et à Abidjan ; ils coopèrent en se prêtant des manœuvres. L'*acioko* de Joachim Abi et celui d'Apalé Bogui ont donc pris une importance croissante, cependant que dans l'ombre de ce dernier s'effaçait, comme on l'a vu, l'*acioko* d'Emjen Aka (numéroté 4 *bis* sur la figure 11) qui occupe encore une concession distincte, mais dépend du trône d'Apalé Bogui, dont il ne s'était d'ailleurs dissimilé que deux ou trois générations plus tôt.

FIG. 15. — L'*acioko* N'guessan Mambé.

Le pointillé vertical exprime la descendance quand les connexions généalogiques précises sont oubliées.

Joachim Abi, pour sa part, accroît sa fortune ; c'est à lui que plusieurs membres de l'*eme* se sont adressés quand ils avaient des difficultés matérielles. Le neveu de Dagri Éco est un bon travailleur, qui entretient les plantations de son oncle, mais il n'a pas un sens de l'initiative aussi développé que Joachim. Celui-ci a fait une assez longue carrière commerciale à Bondoukrou et Abidjan, et s'est installé à Jacquenville avec des économies. Il est en outre épaulé par son oncle, dont il ne fait que « garder » le trône, qui est le chef des Alladian de Port-Bouët et possède, outre une grande chaloupe à moteur pour la pêche aux requins, des plantations à Vridi.

La forêt commune aux deux *acioko*, qui symbolisait en quelque sorte la vassalité de l'*acioko* de Joachim Bonny, puisque seul le chef de l'autre *acioko* pouvait donner l'autorisation d'y créer des plantations, est progressivement envahie par les plantations de Joachim, dont elle manifeste aujourd'hui la prééminence. L'*acioko* de Barthélemy Kayo est d'ores et déjà considéré comme le foyer le plus actif de l'*eme* Kacou, et très vraisemblablement ce changement des rapports de fortune aurait eu dans un contexte traditionnel des répercussions sur l'organisation formelle de la famille. Une telle conséquence est au reste toujours pensable, facilitée par la tendance à l'endogamie lignagère ; mais l'existence du nouveau code civil, qui ne saurait troubler profondément les Alladian (leur stratégie matrimoniale a toujours tendu à défaire l'opposition fils/neveu), ôte maintenant de leur intérêt pratique aux réajustements ou aux falsifications généalogiques.

Il nous a pourtant été donné au cours de l'année 1966-1967 d'assister à une tentative de remaniement de l'identité d'un *acioko*, dont les causes étaient très nettement intéressées.

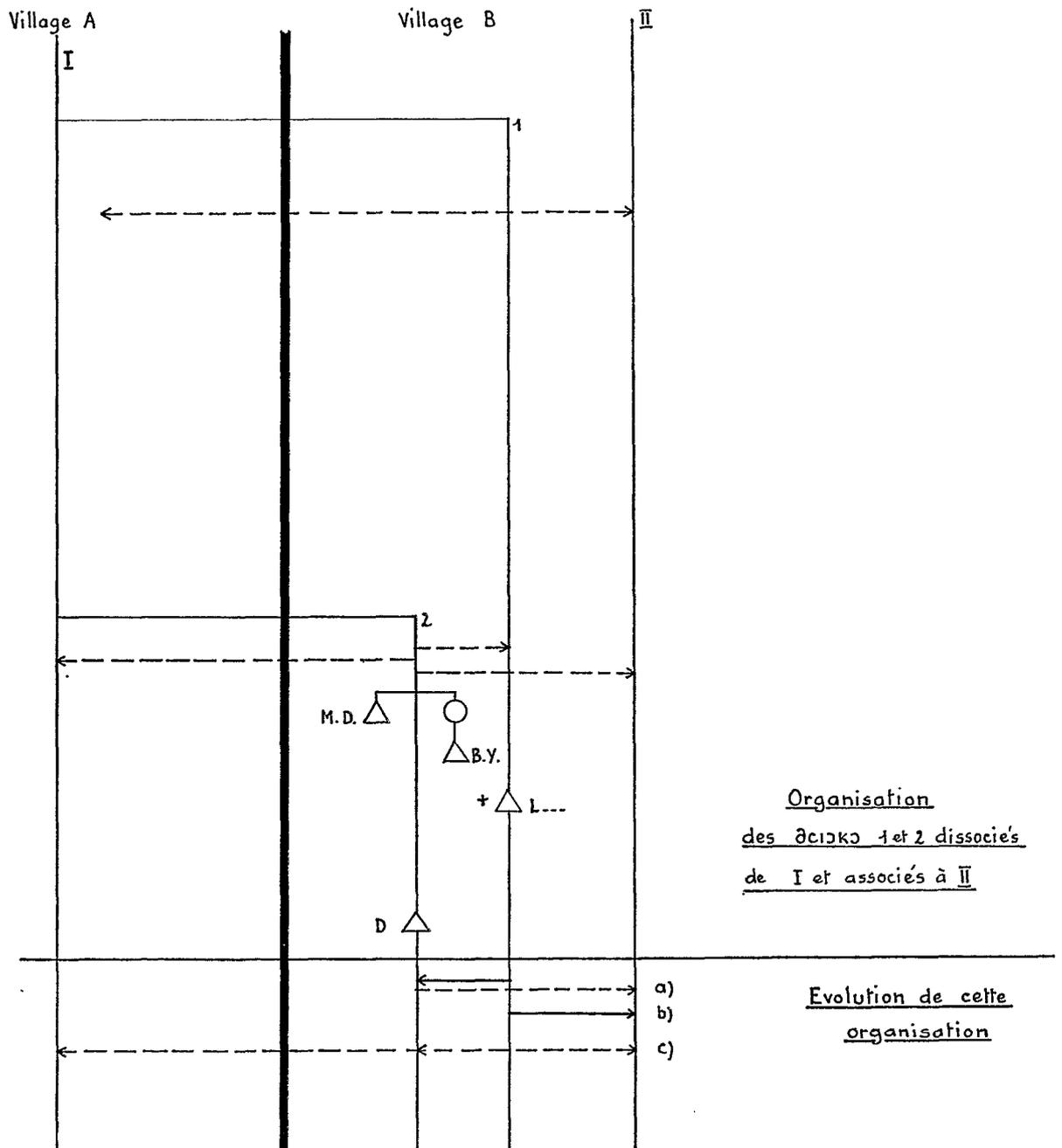


FIG. 16. — Exemple d'association et d'assimilation.

- a) Apparemment 1 en choisissant D pour représentant s'assimile à 2, lui-même récemment dissocié de I.
- b) Rupture. L'association de 1 à II tend vers l'assimilation.
- c) Vers un retour au statu quo.

L'histoire remonte assez loin et concerne deux *eme* et deux villages que nous appellerons A et B (cf. fig. 16). A la suite d'une très ancienne dissociation un $\sigma\iota\omega\kappa\sigma$ 1 de l'*eme* I du village A s'était associé à l'*eme* II de B. Au siècle dernier, à la suite d'un mariage d'une femme de I (village A) avec un homme de II (village B), un groupe de parents de la femme se dissocia de I pour s'associer à II, créant ainsi un nouvel $\sigma\iota\omega\kappa\sigma$ 2 dans le village B. Le commerce de l'huile aidant, M.D. et B.Y.

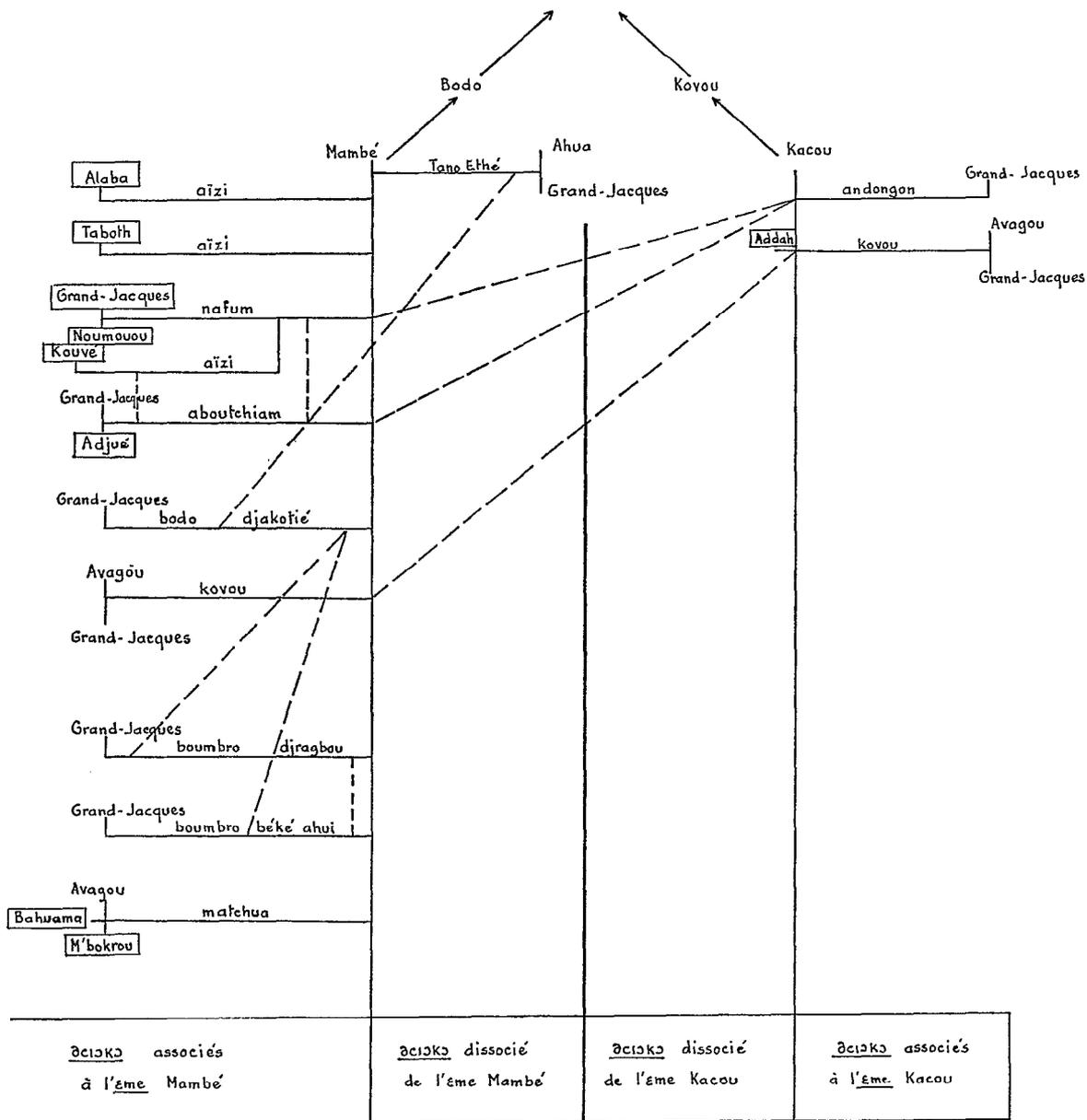


FIG. 17. — Jacqueville : Liaisons externes et solidarités internes.

— — — — Les lignes en pointillé relient les *acioko* unis les uns aux autres par une relation institutionnalisée.

son neveu devinrent très riches et B.Y. assura au début du siècle l'éducation et l'entretien de certains enfants de l'*acioko* 1 ; c'est ainsi que le fils d'un administrateur français et d'une femme de l'*acioko* 1, L..., lui-même fonctionnaire, fit la fortune de cet *acioko* en administrant ses biens, plaçant son argent, bâtissant des constructions en dur, etc. A sa mort, la complexité des affaires à administrer amena les membres de l'*acioko* 1 à demander à un membre prestigieux de l'*acioko* 2, lui-même haut fonctionnaire, D., de prendre en charge la fortune de l'*acioko* 1.

Avec le temps des discussions sont apparues. Les membres de l'*acioko* 1 reprochèrent notamment à D... de garder pour lui les loyers des maisons construites par L... Toujours est-il que, s'appuyant sur le statut des *acioko* associés, les notables de l'*acioko* 1 entreprirent de l'assimiler

TABLEAU VI. — *ɔkukro* ET *eme*.*Abréby*

W	Katakré M'bata			Eso M'bata			E
	Andaboyem	<i>Kukro</i>	Awanzi	<i>kukro</i>		<i>kukro</i> Awalé	

Sassako

W	Eso		Nébè	Tana	Katakrè		E
	Lobotyama	<i>kukro</i>	Bénigny	<i>Kukro</i>	Sassako <i>Kukro</i>		

Avagou

W	Kovou	Matchua	Natou Matchua	Tana Nafoum	Kovou	Nébè	E
	Kpokpo <i>Kukro</i>	Awayem <i>Kukro</i>	Daboua- Ka <i>Kukro</i>	Angban <i>Kukro</i>	Kagui <i>Kukro</i>	Ayéka <i>Kukro</i>	

Akrou

W	Bavabo (Tana)						E
	Aïva	Djumu <i>Kukro</i>	Tjava	Awanzi <i>Kukro</i>		Djava <i>Kukro</i>	

Adoumanga

W	Bavabo						E
	Séménin <i>Kukro</i>		Awanzi <i>Kukro</i>		Egui Émétri <i>Kukro</i>		

Adjué

W	Ladjoko m'bata			Bavabo		Logosé m'bata		Andongon		E
	Ladjo	<i>Kukro</i>		Awanzi	<i>Kukro</i>	Angban	<i>Kukro</i>	Tjupams <i>Kukro</i>		

Adjacouti

W	Édouard Djéké			Natoumbo		Boizi Kacou			E
	Koufa		<i>Kro</i>	Awanzi <i>Kukro</i>		Débézou <i>Kro</i>			

M'bokrou

W	Matchua	Natou	Gangou	Okwen	Okwen	Okwen	Okwen	Okwen	Okwen	E
	Kitrava		Okwen							
	Sogon	Sémènè	Abrakui							

Bahvama

W	Tabi		Bata M'bata				Matchua		E
	Négui			Zigakué					

Addah

W	Njaman m'bata			Yedjen		Sedji		Goze		E
	Djevre	Gbama	Ahua	Agounté	Éva	Étana	Zigatcho	Ankpa- tcha	Ankatro	
	<i>Kukro</i>		Yémien							

à l'*eme* II, contestant du même coup leur origine I et le droit de D. à administrer l'héritage de famille. Cette entreprise leur valut au moins de récupérer le loyer d'une construction louée à une maison de commerce.

Nous avons cité dans cette histoire (qui comporte une suite : une procédure de réconciliation était en cours au début de l'année 1967 entre 1, 2, I et D.) pour ce qu'elle révèle du statut des *acioko* associés (relations avec les deux *eme* — 1 travaille des terres originellement cédées par II) et de la marge de manœuvre que ce statut laisse aux responsables de ces *acioko*, notamment dans un contexte économique moderne (alliance plus marquée selon les cas avec l'*eme* d'origine ou avec l'*eme* d'accueil). Mais une telle histoire a d'autres prolongements : l'attitude des notables de l'*acioko* 1 tour à tour (et sans doute simultanément) subjugués et irrités par la position forte de D. est typique d'une société où le sort réservé à certains des chefs les plus prestigieux, les comportements adoptés à l'égard du colonisateur et les comportements plus quotidiens que révèlent la chronique du village ou les confessions à Atcho témoignent d'une ambiguïté fondamentale.

Le visage de l'autorité, dangereux et prestigieux, ombre et lumière, haï et respecté, apparaît au regard des Alladian comme la double face d'un dieu ambigu dans la vision simultanée d'un peintre moderne. De fait, à peine D. contesté et méprisé, le malheur s'est abattu sur l'*acioko* 1 ; deux décès et une maladie grave ont été interprétés comme le signe d'une faute et d'une erreur : avoir fait montre d'un orgueil excessif (tout péché, au sens chrétien, rend plus vulnérable aux attaques de tous ordres et de toutes origines) et avoir sous-estimé la « force » de D.

De ces divers cas on pourra, pour l'instant, retenir que le langage de la légitimité et les réalités de la puissance jouent de longue date en pays alladian leurs rôles respectifs aussi complémentaires que contradictoires. La transmission de la chefferie traditionnelle offre d'autres exemples d'un langage servant à falsifier la réalité qui le fonde, la descendance, au bénéfice d'une réalité qui le fausse et qu'il légitime (la fortune). Il n'est rien dans cette fidélité ambiguë à la forme de la tradition et aux réalités du changement, qui puisse être attribué à quelque contamination récente de l'extérieur. Elle constitue même sans doute l'une des lois fondamentales d'une société où, on le verra, pouvoir, prestige et fortune ne peuvent que s'identifier ou disparaître.

Il est certain enfin, comme on l'a vu en distinguant des villages « centripètes » et des villages « centrifuges », que la complexité des associations lignagères et les différents problèmes qui peuvent lui être liés sont le résultat de déplacements eux-mêmes fonction, en général, de la plus ou moins grande prospérité des divers villages ; d'une certaine manière l'émigration « intérieure » a précédé de longue date le mouvement d'émigration vers l'extérieur (Abidjan, Port-Bouët, Bassam) amorcé au début du siècle, et joué, *mutatis mutandis*, un rôle analogue.

Ce n'est qu'ainsi que peut s'expliquer la remarquable diversité de Jacquville : on ne trouve dans aucun autre village un nombre comparable d'*acioko* associés (12), ni un nombre aussi faible d'*acioko* dissociés (2). Encore l'un de ces deux derniers n'est-il qu'une dissociation à partir d'un *acioko* déjà associé (cf. fig. 17).

La multiplicité des liaisons institutionnalisées (participation aux funérailles, éventuellement cession de terres, droit à l'héritage, échange de femmes) qu'une telle diversité entraîne à l'intérieur et à l'extérieur du village a correspondu, semble-t-il, à l'affirmation simultanée de l'esprit de village et de l'esprit de lignage, au renforcement réciproque de la cohésion villageoise et de la conscience ethnique.

La résidence fonction de l'alliance

I. LES MODALITÉS DE L'ALLIANCE : TYPES DE MARIAGES ET TYPES DE PRESTATIONS

Les seules formes de mariage prohibées sont, si l'on se réfère aux déclarations des Alladian et à leurs arbres généalogiques, le mariage avec la cousine parallèle (matrilatérale et patrilatérale) et le mariage avec la cousine croisée patrilatérale. Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est, comme on l'a vu plus haut, toléré sous réserve de l'accomplissement d'un rite purificateur, « *nyumbre* » — c'est une vieille femme du village, spécialisée dans l'accomplissement du rite, qui verse dans les yeux du futur époux une décoction de piment et d'écorce réduite en poudre.

Ces interdits paraissent donc accorder la même importance, biologiquement, à la lignée paternelle et à la lignée maternelle, l'interdiction des mariages avec la cousine croisée et la cousine parallèle patrilatérales contrebalançant, de ce point de vue, l'exception faite en faveur du mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

Il est évidemment impossible d'épouser sa sœur, la sœur de son père, la sœur de sa mère ou la fille de sa sœur et si nous mentionnons ici ces formes aberrantes c'est qu'elles ont des équivalents du point de vue de la composition des lignages et de la résidence dans les diverses formes d'union avec les étrangères, dotées ou captives, ou avec leur descendance.

Lamblin¹ citait deux empêchements absolus au mariage : le défaut de consentement des conjoints et la parenté d' « étioco ». Il a certainement fait erreur sur le second point, car les mariages dans l'*ocioko* toujours nombreux à l'heure actuelle, l'étaient encore bien davantage il y a deux ou trois générations. Les préférences traditionnelles semblent être en ordre décroissant le mariage dans l'*ocioko*, le mariage dans l'*eme* et le mariage entre *ocioko* associés.

Comme de façon générale dans toutes les ethnies résidant à l'est du Bandama, la « dot » est presque symbolique, au moins en ce qui concerne les femmes alladian et les femmes des « peuples d'eau ». Elle est payée par le père du marié, et se distingue nettement de la dot payée pour une femme étrangère. A la « dot » alladian correspond le terme *eswura* ; la « dot » payée au père d'une femme étrangère de coutume patrilinéaire s'appelle *evrekwa* : « argent du mariage », de *evri*, mariage, et de *okwa* : paiement. Le père conserve une certaine autorité sur le ménage, du fait de sa qualité de doteur : le premier enfant lui est en principe confié, il l'entretient et l'emploie à son service.

1. CLOZEL et VILLAMUR, *op. cit.*

L'engagement de se marier, les fiançailles, étaient traditionnellement largement antérieures à la célébration et à la consommation du mariage ; cela n'empêchait pas que l'accord de la jeune fille fût exigé pour que pût s'accomplir la cérémonie du mariage ou *edïo*. Lamblin¹ a donné une évaluation de cet *esuvra* à la fin du siècle dernier. D'après ses indications, la dot comprenait quatre versements : quand la jeune fille était encore vierge et non réglée, le jeune homme devait verser neuf paquets de manilles (35 francs) à ses parents plus douze manilles sous forme de gin aux amis du père de la jeune fille. Aux premières menstrues de la jeune fille, il devait offrir à ses parents un cadeau comprenant une natte neuve, quatre pagnes, des vivres et quelques manilles. Enfin quelques années plus tard, au moment de la célébration du mariage, il offrait un nouveau cadeau, aux parents de la femme et à celle-ci : pagne, vivres, coffres et même bijoux²...

Il faut évidemment distinguer cette forme de dot de la dot à la femme étrangère d'une société patrilinéaire (*evrekwa*), et également en distinguer le versement, signalé par Lamblin, d'une certaine somme aux « amis du père ». Ce versement est en effet, aujourd'hui même, tout à fait institutionnalisé, et il s'effectue à la catégorie d'âge du père (*esubã*) ; nous étudierons plus loin le système de ces catégories d'âge, et notamment leur rôle lors du mariage de la fille d'un des membres de l'*esubã* ; ce rôle intéresse toute une partie du village et met en jeu des solidarités autres que les solidarités familiales, le jeune aspirant au mariage ayant la faculté de demander l'aide de l'*esubã* de son père pour satisfaire aux demandes de l'*esubã* de son futur beau-père.

L'estimation de Lamblin est intéressante en ce qu'elle permet de constater qu'en soixante-dix ans, l'importance de la dot ne paraît pas s'être sensiblement modifiée. Mais elle ne précise pas les destinations de la dot, situe mal l'une des étapes du versement de celle-ci ; enfin il est peut-être intéressant de signaler, à l'appui des analyses, faites plus haut, des différents caractères du système lignager alladian, le rôle joué respectivement par les paternels et les maternels des deux partenaires à l'occasion de la conclusion, puis de la célébration du mariage.

La demande en mariage est effectuée par le père du jeune homme ou, à défaut, par un de ses parents paternels (c'est-à-dire par un membre du matrilignage de son père). Elle est d'abord adressée au père de la jeune fille, qui réserve sa réponse pour le lendemain et envoie le représentant du jeune homme présenter sa demande à la mère de la jeune fille, puis au père du père de la jeune fille, enfin au père de la mère de la jeune fille.

Quatre instances sont ainsi définies :

- Le père et les membres de son *ocioko* délibèrent à part.
- La mère et les membres de son *ocioko* délibèrent à part.
- Le père du père prend seul sa décision.
- Le père de la mère prend seul sa décision.

Il n'y a pas de réunion commune de ces diverses instances. Le père du jeune homme recueillera la réponse de chacune d'entre elles : affirmative, elle consiste simplement en une énumération des divers cadeaux exigés comme part d'*esuvra*. Il n'y a jamais en principe de désaccord entre le père du père et le père, ni entre le père de la mère et la mère ; un tel désaccord serait le signe d'un conflit extrêmement grave, nécessitant de la part du fils ou de la fille une demande de pardon à leur père ; en revanche un désaccord peut opposer le mari et sa femme, les paternels (*ocioko* du père) et les maternels (*ocioko* de la mère) de la jeune fille. Le père, faute d'un arrangement, aurait le dernier mot, car il est libre de laisser le jeune homme s'installer chez lui, ou d'envoyer la jeune fille chez le père du jeune homme, pour créer une situation de fait.

Un phénomène social de ce genre peut donc théoriquement mettre en présence les représen-

1. CLOZEL et VILLAMUR, *op. cit.*

2. On peut citer à titre indicatif les chiffres avancés par THOMANN à propos d'une ethnie à forte dot (*Essai de manuel de la langue néovolé...*, Paris, 1905 — cité dans Denise PAULME, *Une société de Côte-d'Ivoire hier et aujourd'hui. Les Bété*, Mouton et C^{ie}, Paris-La Haye, 1962) : « ... [les femmes] sont achetées au prix de quarante paquets de manilles, soit 160 francs environ, un fusil, un baril de poudre, cinq pagnes ordinaires et cinq pagnes de Tiassalé ou de Quitta. Si elles ont déjà été mariées, leur valeur augmente et le prix est alors de soixante paquets de manilles (240 francs), un fusil, un baril de poudre, dix pagnes ordinaires, dix pagnes de Quitta ou de Tiassalé et quelquefois même un esclave par-dessus le marché ».

tants de six *eme* différents (fig. 18), ce qui en pratique n'est jamais, tant s'en faut, réalisé. Il manifeste le rôle important du père (l'accord est en définitive réalisé entre le père du jeune homme et celui de la jeune fille, c'est-à-dire entre deux représentants d'*acioko* auxquels leurs enfants n'appartiennent pas nécessairement). Il manifeste enfin l'existence très individualisée de l'*ebi* dans la société alladian : dans la lignée paternelle, la seule relation manifeste est celle du père au fils ; en deux occasions pourtant la relation s'étend du père du père à l'enfant du père ; l'autorisation du grand-père paternel est théoriquement exigée pour le mariage de sa petite-fille ; le premier enfant né du mariage du fils d'EGO vivra avec EGO pour le servir. Mais cette relation à trois apparaît nettement comme une double relation à deux : un fils ne doit rien faire sans l'avis de son père ; un père a des droits sur tous les biens acquis par son fils, et la disposition des services du premier enfant est considérée comme l'un de ces biens. La relation du grand-père paternel à son petit-fils est commandée par une double soumission à l'autorité paternelle. Il faut en outre remarquer que si le père du père ou le père de la mère sont morts, c'est un de leur parents d'*acioko* qui les remplace.

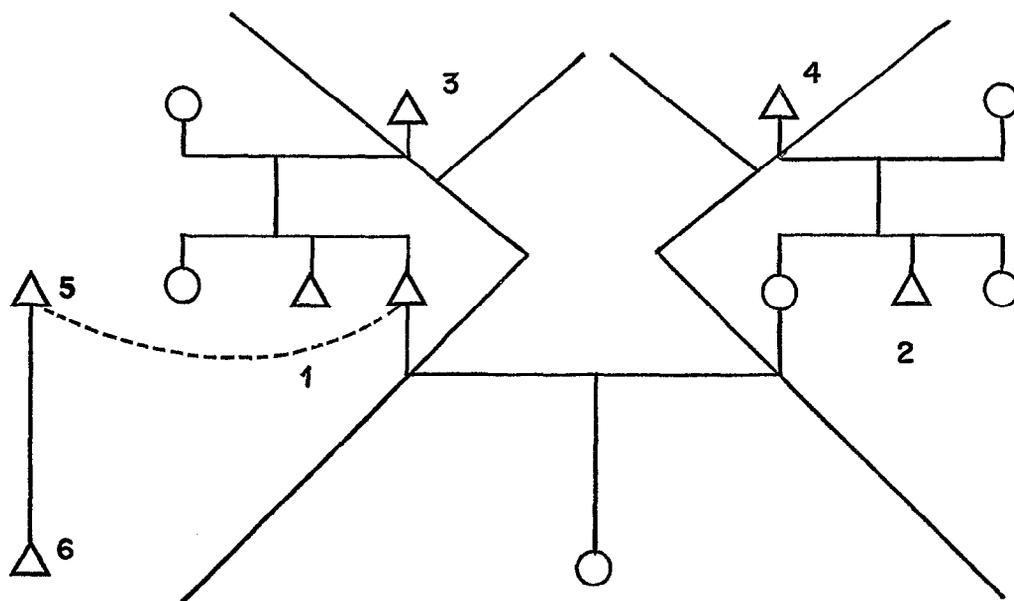


FIG. 18.

La seconde étape de la demande en mariage est constituée, après l'acceptation de cette demande, par le versement de l'*esuvra* aux quatre parties intéressées : le père et sa famille maternelle, le père du père, la mère et sa famille maternelle, le père de la mère (dans l'ordre des versements) ; le père de la jeune fille peut exiger un cadeau personnel (un pagne, par exemple) mais, faute de cette exigence, aucun cadeau particulier ne lui est dû. L'ensemble de ces quatre versements définit l'*esuvra* et correspond au versement des neuf paquets de manilles signalé par Lamblin.

Nous prendrons deux exemples d'*esuvra* : un exemple datant de 1940 (*esuvra* payé par notre informateur Été Neuba Boniface, de Grand-Jacques) ; un exemple d'une dot payée en 1966 par le père d'un jeune homme d'Adjacouti aux parents de la fille du même Éthé Neuba.

En 1940, le père d'Été Neuba avait donné aux parents de la future femme de son fils :

- 3 bouteilles de rhum,
- 1 kg de tabac,
- 6 savons de Marseille,
- 3 bouteilles de limonade,
- 1 litre de sirop de menthe,
- 1 calabasse de vin de raphia.

Le père de la mère de sa femme était décédé, ainsi que le père de son père, leurs parents d'*acioko* n'exigèrent rien. Le père de sa femme vivait lui-même très isolé de sa famille maternelle, où il ne comptait plus ni frère ni sœur. Il demanda à Été Neuba :

- 2 toitures de papo,
- du bois pour dresser la palissade de sa cour,
- 3 bouteilles de vin,
- 1 short pour aller en mer,
- 1 short « pour le dimanche »,
- le débroussage d'une plantation de manioc.

En 1966, l'*esuvra* payé aux parents de la fille d'Été Neuba (dont des questions posées à l'occasion de divers mariages ont montré qu'il était sensiblement égal à la moyenne de ce qui s'était versé à ce titre dans les années 1965-1966) s'est décomposé comme suit :

Maternels du père

- Hommes
 - 4 litres de liqueur : 2 bouteilles de rhum
 - 1 bouteille d'anis
 - 1 bouteille de cognac

12 savons
 1/2 kg de tabac
 6 bouteilles de Soda Tip Top

- Femmes
 - 2 litres de sirop de menthe
 - 6 bouteilles de Coca-Cola
 - 30 savons
 - 1 kg de tabac

Père du père (en l'occurrence son neveu)

1 litre de rhum
 Tabac
 2 morceaux de savon

Maternels de la mère

- Hommes
 - 2 litres de rhum
 - 2 bouteilles de cognac
 - 1 bouteille d'anis
 - 1/2 kg de tabac
 - 15 savons

- Femmes
 - 1 bouteille d'anis
 - 1 bouteille de sirop de menthe
 - 4 bouteilles de Coca-Cola
 - 6 savons
 - 1/2 kg de tabac

Père de la mère (en l'occurrence son frère)

1/2 bouteille de rhum
 1 litre de vin
 1 savon
 tabac

Le montant total des prestations ainsi versées s'élève à environ 23 000 francs. Il faut tenir compte en outre des boissons offertes à la classe d'âge du père de la jeune épouse. Modicité et stabilité d'une dot consacrée pour l'essentiel à la consommation immédiate ; égalité de traitement pour les paternels et les maternels de la jeune fille : telles sont les conclusions qu'on peut tirer des chiffres ici cités.

La boisson comprise dans l'*esuvra* est en effet consommée dans les jours qui suivent : l'*əciəko* du père, le père du père, l'*əciəko* de la mère et le père de la mère boivent tour à tour, et à chacune de ces quatre manifestations la future épouse est convoquée : on y fait son éducation, et on l'informe des réalités et des obligations du mariage.

À l'étape suivante, correspondra le *nto naka*¹ ou habillement de la jeune fille. Ce deuxième versement se situe non pas aux premières règles de la jeune fille, mais au moment de sa maturité, mesurée par les Alladian au volume de sa poitrine : la jeune fille est considérée comme nubile lorsque sa poitrine commence à tomber. La mère de la jeune fille fait prévenir les parents du garçon que sa fille est prête.

Quand le marié, aidé de son père, est en mesure d'habiller la jeune fille, son père, à son tour, fait prévenir les parents de la jeune fille qu'il pourra habiller celle-ci le lendemain matin. Les femmes des *əciəko* paternel et maternel de la jeune fille viennent le lendemain matin chercher les affaires promises (pagnes, pièces de tissus, lingerie) chez le père du garçon. Comme bien des processions anciennes, le cortège des femmes, portant sur la tête les offrandes reçues, sort du village par le nord (côté brousse), se dirige vers l'est, emprunte la rue centrale du village de l'extrémité est à l'extrémité ouest de celui-ci, puis revient à la maison du père de la jeune fille. Tout le village est ainsi associé à la joie de la famille ; les femmes du cortège scandent en effet à pleine voix le refrain traditionnel : « *Anāūū entjo, ki metjo diauri dyaya !* » : « Ma petite fille a trouvé, j'ai trouvé, joie ! » ; *diauri dyaya* est une exclamation signifiant l'allégresse que les très christianisés informateurs traduisent par « Hosannah ! ». Cependant, les mères viennent au bord de la rue montrer à leurs filles quelles belles parures seront les leurs si elles trouvent un mari.

Cérémonie publique, nouvelle criée et publiée, le mariage, placé malgré la modicité relative des dons offerts sous le signe de l'ostentation, l'est aussi sous celui de sa finalité propre : la fécondité et la procréation. Une fois les vêtements offerts à la jeune fille parvenus chez son père, les femmes dansent et boivent ; le soir, le père, accompagné de sa femme, va rendre visite au père du garçon puis rentre chez lui. La jeune fille se baigne et revêt les habits qui lui ont été offerts ; la mère désigne une femme ayant déjà eu des enfants (c'est une condition impérative) pour accompagner sa fille chez son mari ; celui-ci fera un petit cadeau à l'accompagnatrice.

Ce culte de la fécondité, et son envers : la hantise de la stérilité, dont on trouvera de nombreuses illustrations dans le système des valeurs traditionnelles et actuelles, n'empêchent pas, bien au contraire, que la virginité soit une qualité fort appréciée. Cela apparaît lors du troisième versement qui conclut le règlement de la « dot » (indépendamment des prestations et des cadeaux qu'un beau-fils attentionné doit fournir régulièrement à son beau-père) : « *angōti ki* »² n'est versé à la femme par son mari, à l'occasion de ses premières règles, à son domicile, que s'il l'a trouvée vierge. À l'époque escomptée de ses règles la mère de la jeune fille envoie chez le mari la même femme qui l'avait accompagnée le soir de son mariage, pour lui déclarer : « Nous avons vu les règles de ta femme, est-ce à toi ? » Dans un style qui n'est pas sans rappeler, avec plus de discrétion ce que la littérature nous dit des villages siciliens, le mari donne à l'envoyée de sa belle-mère une bouteille : pleine, elle signifie que la fille était vierge ; à demi vide, qu'elle ne l'était pas ; dans ce cas les parents de la jeune fille ouvrent une enquête à l'issue de laquelle le coupable devra payer le prix de l'adultère au nouveau mari.

Cette valorisation de la virginité ne semble pas d'origine récente. Lamblin signalait déjà que la dot pour une fille vierge était plus élevée. Dans le cas inverse, le futur mari n'est pas tenu de verser *n'tonaka* (à supposer qu'il soit prévenu ; sinon il touchera éventuellement le prix de

1. *n'to* signifie : urine, et *naka* : cache-sexe.

2. De *angōti* : règles et *ki*, chose, affaire.

l'adultère ; il ne serait pas de bon ton qu'il reprenne les affaires offertes à sa femme, mais sa générosité à l'égard de la belle-famille pourra être moindre). *Angõvi ki* sera payé à la femme après la naissance de son premier enfant.

Enfin, si l'on épouse une femme, veuve ou célibataire, qui a déjà eu des enfants, on ne doit que l'*esuvra*. Cette valorisation de la virginité, qui dans certaines sociétés est considérée comme contradictoire avec celle de la fécondité (une femme qui a déjà eu des enfants a « fait ses preuves ») est peut-être liée à l'ensemble du système des valeurs : qui, d'une certaine façon, s'est mis dans son tort, est plus vulnérable à l'action des « sorciers » ; d'un autre point de vue, il est dangereux de pouvoir être opposé à son insu à quelqu'un qui peut être puissant et malveillant, le mari pourra éventuellement mieux se défendre s'il connaît l'identité du coupable ; autre possibilité : une inconduite systématique de la part de la jeune fille, surtout si elle est restée secrète, peut être le signe qu'elle-même appartient à la société des *awabo* et agit « en diable ». Les confessions recueillies chez le prophète Atcho, dont on examinera plus loin toutes les implications, sont à cet égard très significatives.

Il reste que le mariage est essentiellement affaire de négociations et de discussions. On ne trouve rien dans le cérémonial du mariage, qui rappelle une époque où il aurait pu en être autrement : aucun simulacre d'enlèvement par exemple. C'est qu'aussi bien les villages alladian étaient forcés de s'entendre pour survivre, qu'en outre l'intérieur du pays, vendeur et client en puissance et en fait pour ces trafiquants de longue date, fournissait un large appoint en femmes, qu'il les accordât en mariage, les vendît, les mît en gage ou les perdît à la guerre. Enfin et surtout, le mariage était l'occasion d'accroître la force et l'indépendance d'un lignage ou de consolider les liens entre deux lignages : en toute occasion affaire de calcul et de compromis plus que fin en soi : la fin première de l'alliance, c'est la descendance — ce qui n'exclut évidemment pas de chaleureuses relations individuelles ; ce caractère apparaît bien plus nettement encore lorsqu'on examine les modalités de l'alliance avec les femmes étrangères.

La femme étrangère peut être dotée elle aussi très jeune et gagner le village bien avant d'être pubère. Cette procédure n'aliène d'ailleurs pas les droits de la jeune fille, qui peut toujours, le moment venu, refuser le mariage ; ce refus doit naturellement entraîner la restitution de l'argent versé par le fiancé. Il était quelquefois rendu difficile par l'éloignement de la famille d'origine de la jeune fille. Un problème de ce genre s'est très récemment posé dans une des cours Kacou de Jacquville, et la solution qui y a été apportée témoigne tout à la fois de la permanence de l'institution et de sa souplesse.

K.B., chef de cour, vit dans la même case que sa cousine parallèle E.D. Celle-ci a eu un enfant, maintenant haut fonctionnaire, B.E., mais s'est retirée chez son cousin à la mort de son mari : elle s'est donc réfugiée dans sa famille maternelle. Son fils avait prêté de l'argent à un homme d'une autre cour Kacou, B.Y., à l'occasion d'un voyage que celui-ci devait effectuer en pays bété. B.Y. une fois en pays bété dota une très jeune fille : le mariage y fut traditionnellement célébré (et, nous a-t-on affirmé, enregistré par l'administration). La jeune fille une fois rendue à Jacquville, B.Y., peu pressé de rembourser ses dettes, la confia à B.E. qui l'installa dans la cour de son oncle K.B. pour servir sa mère E.D., déjà âgée. Mais quand la jeune fille fut nubile, elle refusa de devenir l'épouse de B.Y. ; elle préféra rester dans la cour de K.B. où elle demeure actuellement, toujours célibataire, avec deux jeunes enfants de pères différents, qui restent acquis au lignage de B.E. Celui-ci, de l'avis des gens du village, doit, de ce fait, s'estimer très largement remboursé (cf. fig. 19).

Cette histoire illustre bien d'une part la réelle liberté des étrangères « importées », encore jeunes, en pays alladian, d'autre part le prestige toujours considérable des enfants comme source actuelle de services et comme promesse de sécurité. C'est très couramment que l'on entend dire d'un individu âgé et sans ressource qu'il n'a pas eu la prévoyance de faire des enfants ; la stérilité est d'ailleurs pour les femmes du littoral une véritable hantise, dont nous trouverons ailleurs des indices et des manifestations ; l'enfant, son statut et son « propriétaire », voilà ce qui importe plus que les modalités de l'alliance en elle-même, ou plutôt ce qui importe dans ces modalités ; l'une des conséquences actuelles de cet état de choses est le goût marqué de beaucoup de jeunes femmes pour le célibat avec enfants ; ce phénomène, malgré la polygamie, n'est sans doute pas

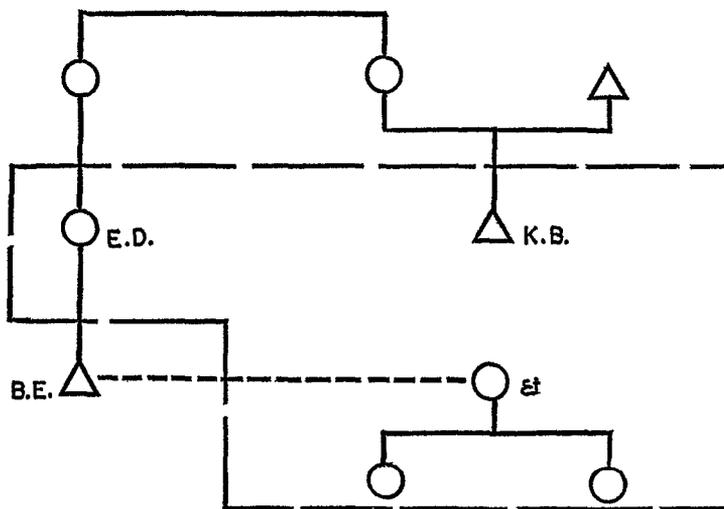


FIG. 19.

nouveau, vu notamment les importations massives de femmes étrangères au cours du siècle dernier et la tendance, toujours très forte actuellement, à ne pas laisser les femmes alladian se marier à l'extérieur ; mais il est sans doute renforcé actuellement par la conscience qu'ont beaucoup de jeunes femmes de pouvoir vivre par elles-mêmes beaucoup plus facilement que comme épouse d'un jeune homme végétant au village ou s'exilant à Abidjan. Inversement, certains jeunes gens, accusés d'avoir mis des jeunes filles enceintes, offrent un dédommagement matériel (quelques milliers de francs) que les parents de la jeune fille refusent, pour que le père n'ait aucun droit sur l'enfant.

La dot, si minime soit-elle, est donc ce qui fonde les droits du père sur sa progéniture, et dans une certaine mesure les droits du grand-père paternel (le doteur). On conçoit aisément que le paiement de l'*evrekwa* (forte dot) entraîne d'autres droits que celui de l'*esuvva*.

Mais il convient de ne pas assimiler mariage avec une étrangère et paiement de l'*evrekwa*. Il existe naturellement plusieurs sortes de mariages avec les étrangères, selon que celles-ci sont d'une ethnie à tendance patrilinéaire ou à tendance matrilineaire. En outre les droits des ascendants et des descendants varient selon que les femmes épousées sont dotées ou captives ; encore faut-il sous ce dernier titre entendre plusieurs réalités distinctes : une femme peut être achetée, captive de guerre ou simplement « mise en gage » (et, dans ce dernier cas, alladian aussi bien qu'étrangère). D'une manière générale, seules un petit nombre d'ethnies sont impliquées dans ces divers procès, et un certain type de relation prévaut avec chacune d'entre elles ; on peut facilement classer ces ethnies et ces relations : l'ethnie la plus proche est naturellement l'ethnie avikam ; c'est elle qui, en conséquence, fournit le moins de femmes aux Alladian : les Avikam pouvaient évidemment confier des femmes « en gage » à des Alladian, de même que les Alladian à d'autres Alladian, mais les occasions de commerce et d'endettement étaient plus rares entre eux qu'entre les habitants du cordon littoral et leurs fournisseurs et clients de la rive nord de la lagune.

Les Aïzi, proches, s'endettaient lourdement vis-à-vis des Alladian, beaucoup de femmes leur ont été ainsi abandonnées ; les mariages à proprement parler ne semblent pas avoir été nombreux, bien que chez certains Aïzi les enfants appartiennent au lignage du père : les Alladian expliquent le fait par des raisons esthétiques ; ils ne semblent pas apprécier le charme des femmes aïzi. Les Adiokrou, les Ébrié et les Atié ont une dot faible et un système de descendance à tendance matrilineaire ; ils fournissent donc surtout des femmes « en gage » ou des captives de guerre ; les Abidji, les Dida et les Abé peuvent fournir des femmes de divers statuts : dotées, « en gage » ou captives achetées. Mais, traditionnellement, il n'y a pas de guerre avec ces trois peuples et donc pas de captives de guerre ; enfin, comme les autres lagunaires, les Alladian ont acheté beau-

coup de captifs « dioula » vendus par les soldats de Samory. Ajoutons qu'il y a des exemples de mariage libre avec les femmes des peuples à faible dot. Certains ont pu être motivés par des raisons commerciales, les traitants les mieux organisés se créant sur la rive nord une clientèle stable.

Il est arrivé aussi, comme on l'a vu par quelques exemples précis, que, séduits par les avantages de l'existence aisée fournie par les riches traitants alladian, des groupes d'étrangers proches (aïzi, adioukrou, ébrié) soient venus s'installer dans la cour d'un de ces traitants, s'intégrant à son *eme* tout en résidant auprès de lui. Dans le tableau VII il restera donc sous-entendu que la catégorie « mariage libre » est présente à propos de chaque ethnie à faible dot et à tendance matrilineaire.

TABLEAU VII

Ethnie	Dot	Statut des femmes fournies aux Alladian	Descendance et héritage	L'ethnie vendait-elle des captifs hommes ?
Avikam	Faible	Femmes « en gage »	En ligne maternelle	Non
Aïzi	Faible	Femmes « en gage » Captives de guerre	Ligne maternelle Ligne paternelle dans deux villages	Non
Adioukrou	Faible	Femmes « en gage » Captives de guerre	Ligne maternelle	Non
Ébrié	»	»	»	»
Atié	»	»	»	»
Abidji	Forte	Femmes dotées Femmes « en gage » Captives achetées	Ligne paternelle	Oui
Dida	»	»	»	»
Abé	»	»	»	»

Les mariages avec forte dot peuvent être l'occasion pour l'oncle maternel ou pour le père d'un jeune homme d'affirmer leur puissance. C'est normalement au père du jeune homme de payer le prix du mariage (*èirekwa*) ; s'il en a les moyens, il réalise une bonne opération, puisqu'il capte ainsi la descendance de son fils : la captive ou l'étrangère dotée, dont les enfants appartiendront au lignage du « doteur », peut être considérée comme la sœur de celui-ci. Le fils du « doteur » sert ainsi de relais à l'extension de l'*òcòkò* du père ; mais l'oncle maternel peut faire un raisonnement analogue et assigner le même rôle à son neveu utérin (fig. 20)¹.

Le droit coutumier est formel sur ce point : c'est le père qui peut seul autoriser éventuellement l'oncle de son fils à doter une femme pour lui ou à lui donner une de ses captives en mariage. L'oncle ne peut passer outre à un refus éventuel, et un fils qui, méprisant l'interdiction de son père, accepterait une femme de son oncle maternel, mériterait la malédiction de son père.

Les conséquences du mariage peuvent donc varier selon la nature de celui-ci. En outre la forme de l'union — le statut des époux — définit les droits et les obligations de chacun des partenaires intéressés à cette union : c'est-à-dire le père du jeune homme (le grand-père paternel des enfants nés de cette union) ; le jeune homme (père des enfants) ; sa femme (mère des enfants) ; le frère de la femme (oncle maternel) et les enfants eux-mêmes.

1. La polygamie semble actuellement pratiquement absente des villages du littoral ; les exemples qu'on en peut citer concernent des « harristes » riches : il y en a un à Jacquenville, un autre à Ahua (le chef ; cf. fig. 32)... Traditionnellement, il ne semble pas qu'en dehors des cas de « lévirat » les Alladian aient normalement épousé de nombreuses femmes alladian ; les femmes « supplémentaires » étaient généralement des étrangères ou des captives. Ainsi s'explique d'ailleurs qu'à partir de certains individus très riches se soient tout à la fois continuée la lignée « directe » et créées une ou plusieurs lignées dissimilées.

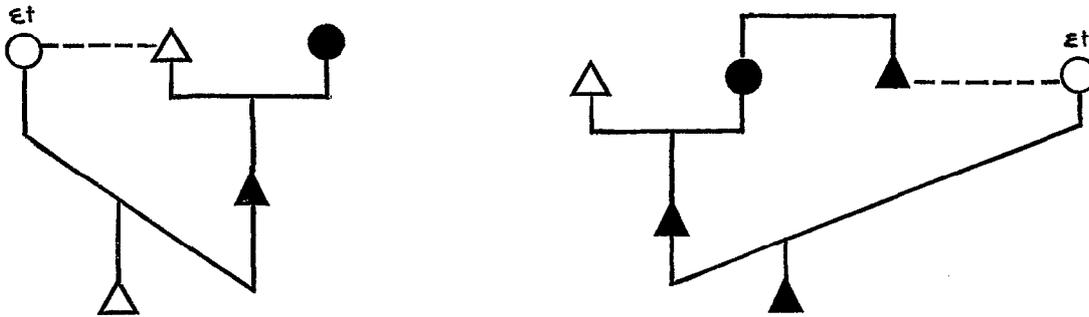


FIG. 20.

On voit d'après la figure 21 que ces droits et ces obligations peuvent se définir à partir de différents critères tels que la génération, l'*ebi* (lignée paternelle), l'alliance (rapports de mari et femme), l'*ocioko* (lignée maternelle) ; ce sont ces droits et ces obligations qu'on décrit parfois dans la littérature — au prix d'une légère confusion — sous le nom de « relations », EGO étant tour à tour situé par rapport à son fils, ses frères, ses sœurs, sa mère, le frère de sa mère. Or s'il existe sans doute un style dominant de relations dans une société considérée, style qu'il est facile de mettre en rapport avec les caractères principaux du système de parenté (l'exemple le plus

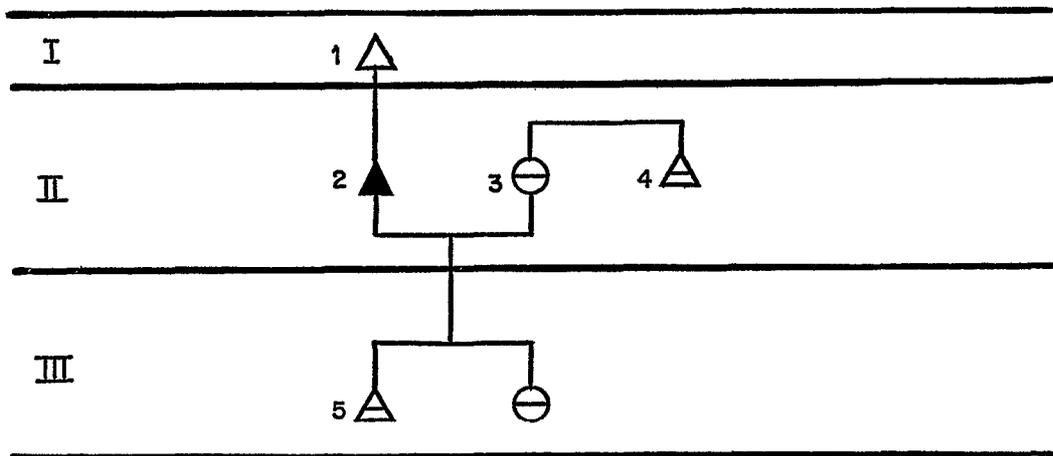


FIG. 21.

frappant étant la traditionnelle opposition entre la relation père/fils et la relation oncle maternel/neveu utérin), ce style n'est qu'un style, qui ne définit que des attitudes moyennes, idéales ou stéréotypées. C'est dire qu'on ne peut conclure automatiquement de la tendance patri ou matrilineaire d'une société et des droits qui s'attachent à telle ou telle situation à l'existence de rapports définis entre tel ou tel partenaire par alliance ou par descendance. Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de faire la part des variantes individuelles et des cas particuliers, que de ne pas privilégier a priori certaines de ses relations, ni, à l'intérieur de celles-ci, les domaines où elles apparaissent sous la forme attendue. De tels privilèges entraînent en effet quelque inconséquence dans la présentation des faits : nous en prendrons pour exemple l'analyse qu'a faite Marguerite Dupire¹ dans son analyse des relations interpersonnelles dans la société adioukrou, voisine de la société alladian (au nord de la lagune), son adversaire parfois au cours du XVIII^e siècle, mais son partenaire commercial

1. M. DUPIRE et J. L. BOUTILLIER, *Le pays adioukrou et sa palmeraie*, 1958.

préféré au cours du siècle suivant ; dans cette société bilinéaire où le matrilineage joue toutefois un rôle plus important que le patrilineage — notamment dans la transmission de l'héritage —, « les relations interpersonnelles, note justement l'auteur, ne peuvent se concevoir isolément, c'est-à-dire sans référence à la vie des groupes auxquels les individus appartiennent ». Mais partie de l'opposition père/fils-oncle maternel/neveu utérin, M. Dupire est contrainte tout d'abord de la nuancer, au point de la distinguer nettement de la réalité qui est censée l'exprimer, ensuite de nuancer l'un de ses termes au point de substituer au rapport d'affection et de jovialité qui y correspondait à l'origine un rapport d'ordre conflictuel : « ces devoirs de réciprocité (entre père et fils), empreints d'affection, se prolongent toute la vie par des échanges de nourriture et de cadeaux, fixés par la coutume... L'oncle maternel fait figure de bouc émissaire... La réalité est loin d'être aussi dramatique. Il est des oncles généreux et d'autres tyranniques... ». Et plus loin : « ...C'est lui [le fils], bien plus que l'époux, qui la défendra [sa mère] dans une affaire de justice et la soutiendra *au besoin contre son mari*¹. »

Nous avons eu l'occasion de signaler des exemples de tension père/fils dans le domaine politique : rien n'y oppose, en principe, les intérêts du père et du fils (sauf dans les cas d'alternance du pouvoir où il peut se faire qu'un fils soit le successeur désigné du père), mais le pouvoir est par nature contraignant, et il n'y a qu'un chef par village : de ce point de vue c'est l'alternance du pouvoir qui peut apparaître comme une tentative pour atténuer les conflits et les rancœurs liés à la transmission du pouvoir. De façon générale, et pour prendre le cas le plus habituel de rapport contrasté de relations, la relation oncle maternel-neveu utérin nous a paru en pays alladian moins réservée que discrète, et d'une discrétion visant plus à protéger le neveu des jalousies de sa parenté maternelle (ou à la rigueur, paternelle) qu'à persuader l'oncle du désintéressement de son neveu. L'oncle maternel est présenté comme tenant son neveu à distance dans la mesure où il tient à le protéger. Leur entente est secrète ; les menaces qui pèsent sur eux (non sur elle) viennent de l'extérieur, de l'entourage immédiat, en tout cas : des autres. La relation père-fils, à l'inverse, si sous certains aspects elle peut être et est souvent présentée comme heureuse et sans histoire, les devoirs de l'un et de l'autre équilibrant harmonieusement leurs effets, n'est pas exempte d'ambiguïtés, le père disposant par exemple d'une arme redoutable, la malédiction (*aiweda*), pour le cas où son fils lui paraît épouser abusivement les intérêts de son beau-frère (l'oncle du fils).

Le champ de la relation (idéologique, politique, économique) commande donc les variations de son style ; en outre les modalités de l'alliance endogamique en bouleversent les termes ; nous nous proposons, en conséquence, de retarder l'étude systématique de l'ensemble des relations interpersonnelles dans la communauté villageoise, jusqu'au moment où nous aurons, par l'examen des types d'union endogamique et des types réels de résidence qui en sont la conséquence, mieux cerné l'identité et la situation réelles des partenaires en présence, et, par l'examen des groupes de production, telles que les manifeste notamment l'organisation du terroir villageois, donné un contenu plus réel aux droits et aux intérêts, aux solidarités et aux conflits de ces mêmes partenaires.

II. LES FORMES DE L'ALLIANCE REDOUBLÉE : LA POLITIQUE MATRIMONIALE DES ALLADIAN

Par alliance « redoublée » on entendra tout type d'alliance matrimoniale entre deux descendants de deux sœurs, dans la lignée maternelle, ou entre un descendant dans la ligne maternelle et un *ebiiii*.

On a fait sur la figure 22 un résumé des formes possibles d'alliance « redoublée » ne faisant intervenir qu'une ou deux lignées ; dans la partie gauche figurent les formes « pures » de ces types

1. C'est nous qui soulignons.

FORME TYPE	A (pure)			B (rectifiée)		
	1	2	3	1	2	3
a. Segment						
b. Triangle						
I Carré						
II Rectangle						
III Trapèze						

FIG. 22. — Formes et types d'alliance.

- Union interdite.
- + Union autorisée.
- × Union autorisée sous réserve de l'accomplissement d'un rite purificateur.

d'alliance, dans la partie droite les formes « rectifiées », c'est-à-dire les formes d'alliance obtenues si l'on considère que, du point de vue de l'alliance, l'étrangère dotée ou captive joue le rôle de la sœur du doteur ou de l'acheteur. On n'a fait figurer dans la partie droite qu'une ou deux formes équivalentes à chaque forme « pure » : il va sans dire que plus la relation de parenté, ou assimilée, entre les deux partenaires de l'alliance fait intervenir d'individus, plus les possibilités de « rectification » sont nombreuses, plusieurs mariages avec des étrangères ou plusieurs acquisitions de captives pouvant intervenir dans l'établissement de la lignée.

L'intérêt de la distinction de plusieurs types (segment, triangle, carré, rectangle, trapèze) vient de ce qu'on n'a essayé d'en systématiser la représentation qu'après en avoir trouvé la quasi-totalité (au moins sous la forme rectifiée B) dans les généalogies des cours. Une cérémonie purificatoire (*nyumbre*) est nécessaire en principe, pour tout mariage entre parents par l'une ou l'autre lignée, tant qu'on ne compte pas quatre générations pour remonter de celle des époux à celle de leur ascendant commun. Toutes les figures moins étendues que le rectangle de quatre générations impliquent, quand elles sont possibles, le recours à cette cérémonie.

Le rectangle et le trapèze ne définissent donc, sous leur forme pure, des mariages possibles sans « *nyumbre* » que lorsqu'ils comptent une génération de plus, au moins, que dans les modèles de la figure.

L'intérêt de cette distinction tient en outre, nous semble-t-il, au fait qu'à l'exception de la forme I A1 — mariage avec la cousine croisée matrilatérale — les mariages dans la famille mettent au minimum en jeu trois générations. Or, d'une part, l'abondance de captives a rendu difficile jusqu'à une date relativement récente le maintien de lignées « pures » (sans intervention de femmes étrangères) sur plusieurs générations, d'autre part le recours aux étrangères était à certains égards plus souhaitable : le « possesseur » de la captive avait sur ses enfants les droits réservés, dans le cas de l'alliance entre Alladian, à l'oncle maternel, principalement le droit de les mettre en gage ; en outre, le recours aux étrangères permettait le renouvellement simultané à chaque génération des relations tenant aux deux lignées, les enfants appartenant à l'*acikko* de leur père. Solution plus économique qu'une véritable endogamie lignagère, puisque, par ailleurs, la descendance des femmes alladian du lignage appartenait à celui-ci. La comparaison des deux formes des trois premiers types fait apparaître toutes les possibilités qui s'attachent aux formes « rectifiées ».

Les conséquences des différentes formes de chaque type sont facilement repérables ; on les observe plus facilement à propos du « carré » qui correspond successivement au mariage avec la cousine croisée matrilatérale, au mariage avec la cousine croisée patrilatérale et au mariage avec la cousine parallèle — formes 1, 2 et 3. La forme 1 a pour conséquence de faire sortir les enfants de l'*acikko* d'EGO ; on a vu (chap. II) qu'un système d'échange généralisé se concevait mal si l'on tenait compte de la constitution et de l'organisation des villages alladian, et que la possibilité d'un mariage de cette forme s'expliquait mieux, en l'occurrence, par un système de réciprocité entre deux familles.

La forme 2 a pour conséquence de faire rentrer les enfants d'EGO dans l'*acikko* de son père. Interdite au niveau du triangle et du carré elle est possible au niveau du rectangle et du trapèze sous réserve de l'accomplissement du « *nyumbre* ». « Rectifiée », elle correspond à toute union avec une étrangère dotée ou une captive achetée par le père d'EGO — ce qui était la procédure normale. La dotation ou l'achat par l'oncle maternel d'une femme pour son neveu utérin étant rigoureusement subordonné à l'assentiment du père de celui-ci, les types b B2 et I B2 (mariage avec la femme dotée ou achetée par le père, ou avec la fille de cette femme) constituent un réel contrepois à l'existence du type I A1 : le recours à l'endogamie pseudo-lignagère et la cohésion interne du lignage apparaissent ainsi comme le signe (et le moyen) de la fortune.

La forme 3, qui a pour conséquence de maintenir les enfants d'EGO dans son *acikko*, pourrait apparaître ainsi comme contraire à la seconde, avec laquelle elle se confond en fait souvent. Il faut remarquer en effet que la généralisation des formes B (rectifiées) a pour conséquence celle de la forme 3 dans laquelle la lignée de l'oncle maternel et celle du père d'EGO sont confondues, ce qui entraîne la substitution aux distinctions reposant sur l'appartenance à différents lignages

d'une stratification intralignée où les statuts liés à la naissance ont un contenu juridique et économique précis. A ce stade on peut véritablement parler de politique matrimoniale dans la mesure où les représentants de l'*əciəkə pɔo* (direct) d'un *əciəkə* donné ont le double souci d'assurer la continuité de la lignée (le maintien d'une lignée pure où le droit à l'héritage est incontestable et où se recrutent les chefs de cour) et l'extension du lignage comme unité socio-économique satisfaisant à sa propre subsistance — les fils y travaillent pour les pères à l'intérieur de la lignée —, possédant les moyens de son expansion économique — matières premières : les arbres de sa forêt utilisés pour faire les pirogues ; force de travail : main-d'œuvre familiale, main-d'œuvre captive et main-d'œuvre intermédiaire (descendants de captives) liée à l'*əciəkə* par les obligations tenant à la fois à la patrilinéarité et à la matrilinéarité.

C'est ainsi qu'un fils de captive non mariée ou d'un captif et d'une captive mariés ensemble est doublement dépendant de l'« acheteur » de sa mère ou de ses parents. Il fait partie de son *əciəkə* : mais si, à ce titre, il peut être mis en gage par lui, il n'a aucun droit à son héritage. En outre il lui doit un certain nombre de services que, libre, il ne devrait qu'à son père. L'*əciəkə* cumule ainsi deux types de ressources, normalement partagées entre deux *əciəkə*. Nous étudierons de plus près dans le chapitre suivant la réalité économique à laquelle correspondent, autant vaudrait dire : que constituent, les structures de la parenté et de l'alliance. Les évoquer ici permet de préciser le caractère du groupe constitué par l'*əciəkə* (dont la finalité sociale — en tant que « corporate group » — et la finalité économique — en tant que groupe de production — relèguent au second plan les préoccupations simplement liées au strict respect des règles de descendance). L'existence des captives est justement ce qui permet d'exprimer cette « relégation » dans le langage traditionnel de la descendance et de « modeler » l'*əciəkə* comme groupe socio-économique conformément aux deux — finalités dont on vient de souligner la prééminence.

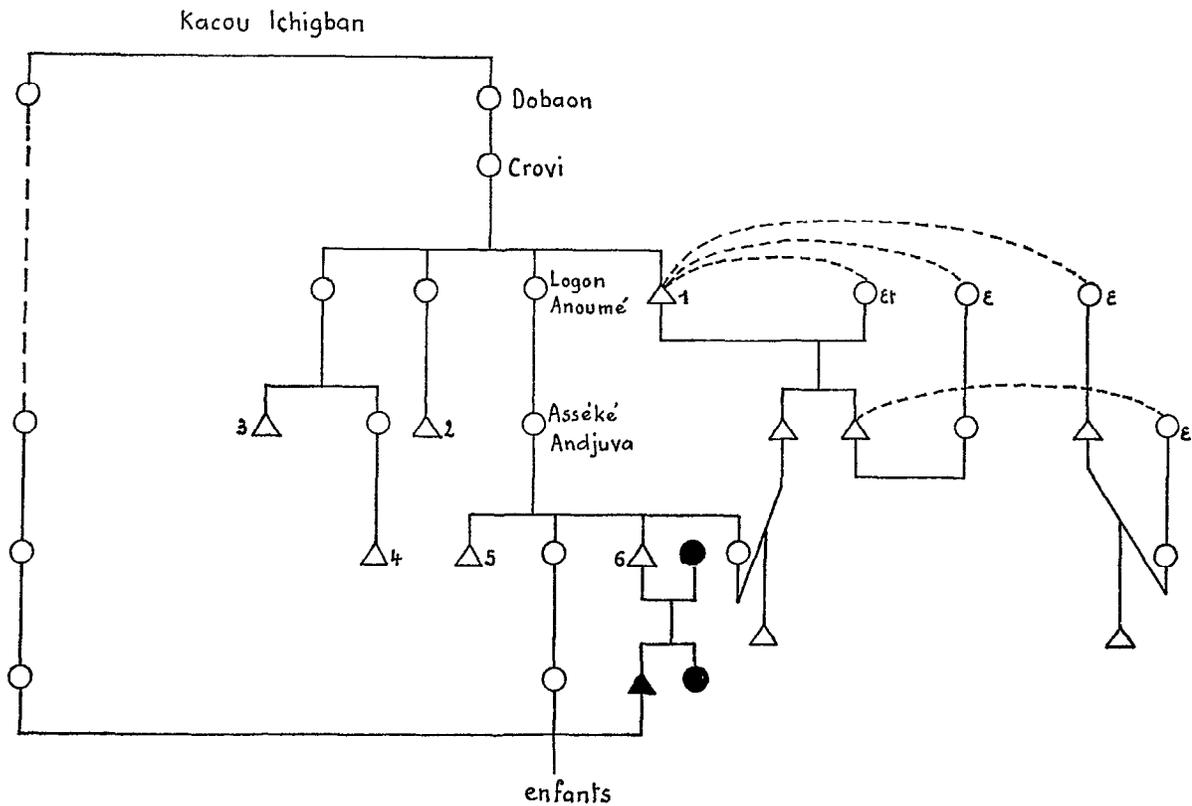


FIG. 23.

On peut dire qu'au jeu de l'amour (qui chez les Alladian ne doit rien au hasard) les captives sont autant de jokers qui permettent tout à la fois de jouer le jeu et d'en réinventer les règles à tout instant.

L'examen de certaines généalogies prouve le caractère délibéré de la double entreprise (maintien d'une lignée, extension du lignage) qui tend à faire de l'*acioko* une unité organique, hiérarchisée et efficace. Pour nous en tenir à Jacquerville, nous prendrons quelques exemples de cette double entreprise au niveau de l'*eme* et de l'*acioko* dans les familles Mambé et Kacou. Si

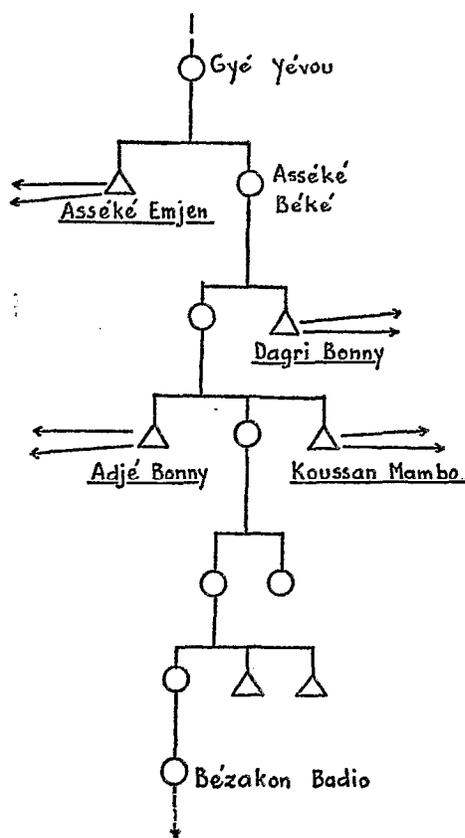


FIG. 24.

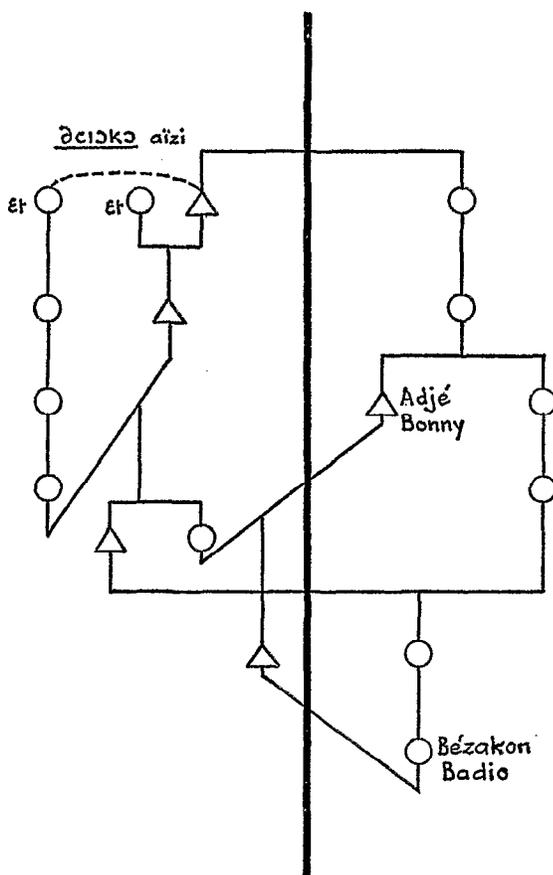


FIG. 25.

nous considérons la figure 24, nous remarquons que quatre des grands chefs de l'*acioko* central de l'*eme* Mambé ont abondamment pourvu celui-ci en *acioko* dissimilés, dont certains sont, à l'heure actuelle, encore presque exclusivement composés d'anciens captifs et enfants ou petits-enfants de captives. Cependant la présence des sœurs qui semblent avoir en règle générale résidé à Jacquerville et dans la cour des Mambé (donc avoir épousé des hommes de l'*acioko* central ou à la rigueur d'*acioko* dissimilés — alliances de types A3 ou B3) a assuré la continuité de la ligne directe, de l'*acioko pro* où se sont recrutés les chefs de trône et les fondateurs d'*acioko* dissimilés. On peut voir dans la figure 25 un « grossissement » d'une partie de la figure 24 qui montre bien comment s'articulent autour d'Adjé Bonny, chef de trône prestigieux, tout à la fois la continuation de la lignée directe et la liaison avec l'*acioko aizi* associé ; la logique de l'échange de femmes pratiqué entre les deux *acioko* voudrait que le petit-fils en ligne paternelle d'Adjé Bonny soit aussi descendant en ligne utérine — on a vu que le fils de Bézakon Badio est effectivement le chef de trône théorique —, et que le fils d'Adjé Bonny soit le chef de l'*acioko* associé — on a vu que si l'actuel chef

de canton de Jacquville, vu ses occupations, confiait la charge du trône à un de ses « neveux », il ne la lui abandonnait pas vraiment pour autant. La récupération par l'*əciəkə* des enfants des *əbiivi* a entre autres intérêts pour le chef de cour celui d'entraîner une concentration familiale assez remarquable : les héritiers du trône habitent une cour dans laquelle ils sont à la fois *əbiivi* et *əbiivi*, qu'ils auront éventuellement un jour à diriger, et ne s'en éloignent guère, en toute occurrence, puisqu'un *əciəkə* associé réside dans le village aussi près que possible de son *əciəkə* d'accueil.

Au niveau de l'*əciəkə* associé, l'*əciəkə* Kovou des Kacou (cf. fig. 23) fournit l'exemple d'un groupe qui assure tout à la fois son développement — par la création des branches indirectes son maintien comme lignée et son homogénéité comme groupe résidentiel — du fait de la récupération par l'*əciəkə* des enfants des *əbiivi* (alliance de type A2). Enfin on a rassemblé sur la figure 26 quelques types d'union pseudo-endogamique relevés dans l'arbre généalogique de l'*əciəkə* Adjé Bonny (*eme* Mambé) : il y apparaît clairement que toutes les unions ou pseudo-unions avec des captives (une captive peut être « prêtée » et donner des enfants à la cour, sans être mariée pour autant) sont redoublées par des alliances de type B3 (pseudo-endogamie d'*əciəkə*) qui aboutissent à la constitution de cours homogènes.

III. DIFFÉRENTS TYPES D'ENDOGAMIE ET DE PSEUDO-ENDOGAMIE LIGNAGÈRES

Le concept d'endogamie n'a évidemment de sens qu'en fonction du terme qui donne la mesure de son extension : segment de lignage, lignage, clan, etc. Nous nous efforcerons en conséquence de préciser en quel sens on peut parler à propos de la société alladian d'endogamie et de pseudo-endogamie. A vrai dire les Alladian eux-mêmes sont très sensibilisés aux questions de ce genre, et fournissent très explicitement le schéma directeur qui nous servira à ordonner les différentes modalités d'endogamie concevables. Ils parlent en effet de mariage *əbiim* (« dans la cour », au sens social) pour désigner une union entre deux membres d'un même *əciəkə* — lignage minimal au sens restreint que nous avons donné à ce terme un peu plus haut. Mais différents types d'union peuvent répondre à la définition du mariage *əbiim*, selon qu'il met en rapport deux individus de l'*əciəkə* *proco* (type I) ou que l'un des partenaires de l'alliance (le cas échéant, les deux) descend d'une étrangère dotée (s'il ne s'agit de cette étrangère elle-même), ou d'une captive (s'il ne s'agit de cette captive). Dans le second cas, nous parlerons de pseudo-endogamie d'*əciəkə*.

Les Alladian parlent ensuite de mariages « dans l'*eme* », et les considèrent en théorie et en pratique, au même titre que les mariages « *əbiim* », comme préférables aux autres formes concevables et à la rigueur réalisables. Mais le mariage dans l'*eme* correspond à plusieurs types d'alliance très différents :

Un premier type d'endogamie d'*eme* (type III) proche du mariage « *əbiim* », est celui qui correspond à l'union de deux individus de même *eme* et de même village, l'un d'eux appartenant à un *əciəkə* dissimilé (ou segmenté) de celui de l'autre, ou tous deux appartenant à des *əciəkə* distincts dissimilés de l'*əciəkə* central de leur *eme* (ou segmentés). On a vu qu'en pratique on trouvait surtout dans la société alladian des *əciəkə* dissimilés. Dans l'hypothèse de deux véritables segments de lignage, on pourra se trouver devant une véritable endogamie de lignage (*eme*) ; en pratique on ne trouvera que des formes de pseudo-endogamie d'*eme*.

Un second type d'endogamie d'*eme* (type IV) est celui qui correspond à l'union de deux individus de même village, dont l'un au moins appartient à un *əciəkə* associé à un *eme* de ce village. On groupera dans la même catégorie les unions entre l'*eme* et son *əciəkə* associé, entre un *əciəkə* dissimilé d'un *əciəkə* donné et un *əciəkə* associé à ce même *eme*, ou entre deux *əciəkə* associés au même *eme*. Ces formes d'union qui ne peuvent très évidemment pas correspondre aux formes

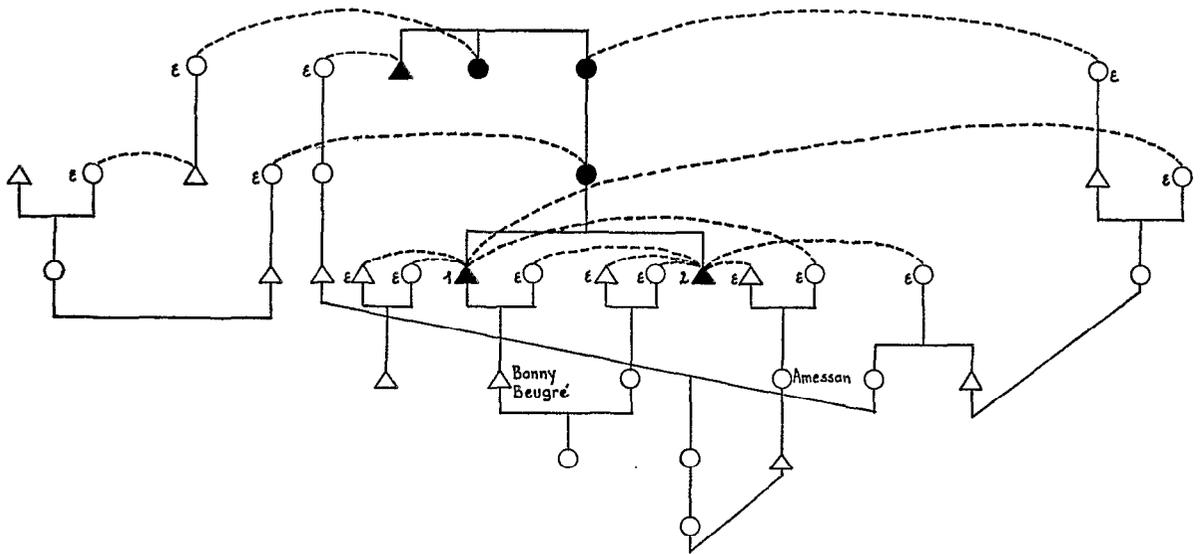


FIG. 26. — *acioko* Adjé Bonny (extrait). Types d'unions « pseudo-endogamiques ».

1 Adjé Bonny. 2 Koussan Mambo.
On a figuré en noir (▲ ●) les « acheteurs » de captifs.

d'endogamie et de pseudo-endogamie I et II¹ ont en fait, du point de vue social, une très grande importance, et contribuent à la cohésion du groupe formé par l'*eme* fondateur et ses *acioko* associés.

Un troisième type d'endogamie enfin est celui qui correspond à l'union d'un individu d'un *acioko* dissocié avec un membre de son *acioko* d'origine ou d'un des *acioko* dissimilés ou dissociés de cet *acioko* d'origine ou à la rigueur associés à lui.

Le troisième type d'endogamie correspond surtout en pratique à des unions avec l'*eme* d'origine, et sa fréquence semble à l'heure actuelle proportionnelle à l'importance des liens fonciers qui unissent les deux *acioko*.

Aux deux derniers types on pourra donner le nom, selon le cas, d'endogamie ou de pseudo-endogamie d'association, encore que, du point de vue de la descendance, elle constitue des alliances très différentes, certaines d'entre celles-ci pouvant ne correspondre d'aucune façon, on l'a vu, à un redoublement d'alliance.

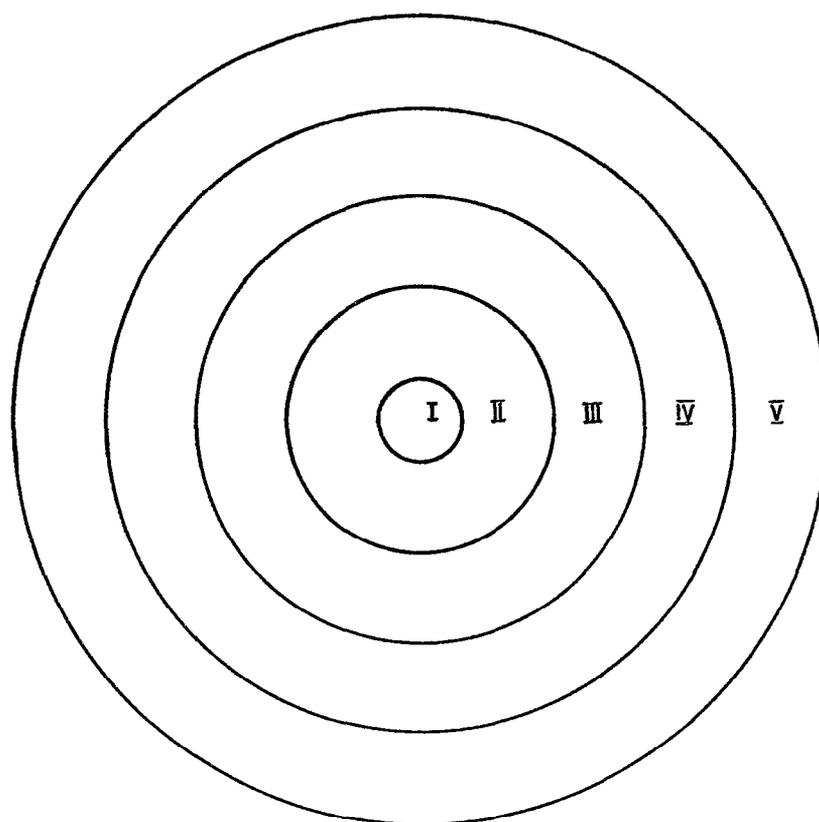
On a figuré sur la figure 27 tous les types endogamiques ainsi définis par un ensemble de cercles concentriques. Le cercle I correspond à l'*acioko* *proco* de l'*acioko* central d'un *eme* donné, le cercle II ajoute au cercle I tous les autres membres de cet *acioko* (descendants d'étrangères ou de captives) ; le cercle III ajoute aux précédents tous les membres des *acioko* dissimilés de ce même *acioko* ; le cercle IV tous les membres des *acioko* qui lui sont associés ; le cercle V tous les membres des *acioko* qui s'en sont dissociés. Ainsi peuvent correspondre :

au type endogamique I des alliances I-I

—	—	II	—	I-II, II-II
—	—	III	—	I-III, II-III, III-III
—	—	IV	—	I-IV, II-IV, III-IV, IV-IV
—	—	V	—	I-V, II-V, III-V, IV-V, (V-V)

La figure 27 correspond à l'extension maximale d'un cercle endogamique (de l'*acioko* central d'un *eme* donné à l'ensemble de ses *acioko* dissociés). Mais il faut naturellement considérer que chacun des *acioko* dissimilés, associés ou dissociés peut être tour à tour le centre d'un cercle du

1. Les formes d'alliance correspondant à ce type peuvent notamment très bien n'être pas « redoublées ».



Type endogamique	Désignation locale	Forme d'alliance redoublée
I	əbüm	Pure 3
II	əbüm	Rectifiée 3
III	eme	Rectifiée 3
IV	eme	Pure ou rectifiée 1 et 2 (≠ 3)
V	eme	Rectifiée 3 Pure 3

FIG. 27. — Formes des types d'alliance endogamique.

même genre, un *əciəko* associé pouvant par exemple être affecté lui-même d'une dissociation. On pourrait en théorie considérer les nouveaux cercles ainsi créés comme des agrandissements du premier. Pratiquement, cela ne serait pas significatif. En général un *əciəko* dissimilé ne se dissimile pas ; un *əciəko* associé non plus ; l'idéal des Alladian, du point de vue de l'organisation sociale, est plutôt de concentration que de dispersion. De même, en pratique, on ne trouve pas dans le type V d'unions de type V-V, ni même, au moins dans des proportions significatives, d'unions de type IV-V : un *əciəko* dissocié peut avoir intérêt à maintenir des liens avec son *eme*

TABLEAU VIII

Célibataires avec enfants	Types endogamiques Statut matrimonial	I	II	III	IV	V	Total
		22	Mariés	2	12	3	38
	Divorcés	0	5	3	5	1	14
	Divorcées	1	3	2	6	1	13
	Veufs	1	2	1	1	0	5
	Veuves	3	20	4	30	3	60
	TOTAL	7	42	13	80	9	151
<i>Divers :</i>							
	Mariages	15					
	Divorcés	3					
	Divorcées	1					
	Veufs	3					
	Veuves	9	dont 3 d'hommes de Jacquville				
	TOTAL	31					
<i>Non classés :</i>							
	Mariages	3	(entre habitants de Jacquville)				
	Veuves	1	(d'un homme de Jacquville)				
	Divorcés	1					
	TOTAL	5					
Types d'unités de reproduction : 22 + 151 + 31 + 5 = 209							
— Types endogamiques : Fréquence et répartition.							

d'origine — la forme de ces liens variant en fonction de la distance et des intérêts économiques communs —, mais il est davantage orienté vers son propre village, et n'a rien de commun, en principe, avec les *acioko* dissociés du même *eme* dans d'autres villages, ni avec les *acioko* associés à son *eme* d'origine.

Nous avons conduit à Jacquville une enquête exhaustive, de ce point de vue, au terme de laquelle apparaît une conclusion assez significative.

Environ 83 % des unions appartiennent à l'un ou l'autre des types endogamiques que nous venons de définir ; ce pourcentage monte à environ 85 % si l'on admet que le cas des femmes célibataires et mères de famille peut figurer dans le type I, ce qui, du point de vue fonctionnel auquel se placent les Alladian (parlant par exemple de mariage « *abim* » lorsqu'ils épousent une étrangère dotée par eux ou par un membre de leur *acioko*) est justifié. Un tel pourcentage montre, par ailleurs, que les types endogamiques définis par référence aux *eme* fondateurs des villages recouvrent à l'heure actuelle une proportion considérable des alliances matrimoniales.

Il faut préciser que nous avons recensé toutes les alliances dont un partenaire au moins était encore vivant et présent au village. Nous avons essayé de compter les formes d'alliance dont un individu était « porteur » ; ainsi un divorcé anciennement veuf est comptabilisé deux fois,

et à deux titres différents, dans le tableau ; en revanche nous avons pris soin, dans le cas des divorcés, d'éviter, autant que possible, de comptabiliser deux fois le même divorce en recensant les deux partenaires. Nous ne nous dissimulons pas qu'un certain nombre de formes d'alliance ont pu nous échapper, un certain nombre d'individus n'ayant sans doute pas mentionné la totalité de leurs expériences matrimoniales. Au total, les résultats rassemblés dans les tableaux font apparaître un certain nombre de tendances significatives.

TABLEAU IX

Formes Types	A			B		
	I	2	3	I	2	3
a						8 + 22
b					I	5
I			I			9
II		I	2			7
III			4	2	3	13
TOTAL		I	7	2	4	42
Alliances de Forme 3 : Pures 7 Rectifiés 42 + 22 — 71						
— Formes et types d'alliance redoublée.						

Les deux types endogamiques les plus largement représentés sont les types II et IV par ordre d'importance croissant, ce qui correspond à une double volonté d'accroissement (type II) et d'enracinement dans le village (type IV) ; vu le nombre des partenaires possibles, le type II est proportionnellement plus représenté que le type IV. Dans cinq cas (sur quatre-vingts) le type endogamique IV correspond à des alliances de formes A2 et B2, c'est-à-dire à des mariages dans la cour (au sens résidentiel) dont les enfants ont généralement vis-à-vis de leur cour (au sens social) statut tout à la fois d'*ɛbiiii* et d'*əbiiii*. Les quarante-deux cas d'endogamie de type II (correspondant à des alliances de forme B3) entraînent un résultat analogue, de même que les sept unions de type I (correspondant à des alliances de forme A3), ce qui, avec les vingt-deux unions libres (assimilées au type II forme B3) fait monter à soixante-seize (sur un total de 204, 209 en comptant les cinq unions qui n'ont pu être classées de façon certaine) le nombre des « unités de reproduction » qui ont pour effet de défaire l'opposition *ɛbiiii/əbiiii*.

Une tendance évidente révélée par les résultats rassemblés dans les tableaux IX et X, et liée à la première, est celle de la société villageoise à se perpétuer dans son propre cadre. Cela à deux niveaux :

Tout d'abord les Alladian se marient peu hors de leur village. Le tableau nous permet seulement de vérifier, la résidence étant virilocale, que les hommes des villages épousent de préférence des femmes du village (ou des non-Alladian) — ce qui constitue d'ailleurs en soi une vérification du phénomène inverse : il y a très peu de femmes originaires d'autres villages mariées à Jacquerville. Il apparaît en outre que les veuves du village sont en grande majorité (61 sur 70) des veuves d'hommes du village — or une veuve regagne en principe, et de fait très généralement,

son village d'origine après son deuil, sauf en cas de remariage. Les questionnaires passés dans les cours et parmi les « émigrés » alladian d'Abidjan et Port-Bouët confirment cette tendance.

En second lieu, les mariages à l'intérieur du village ont pour effet d'homogénéiser chacun des groupes sociaux constitués par un *eme* fondateur et ses *acioko* dissimilés et associés, et ainsi de renforcer la structure proprement villageoise.

Sur deux cent quatre unités de reproduction recensées et classées, on ne compte que quinze unions entre des Mambé et des Kacou, encore que, comme on l'a déjà signalé, des *acioko* dissociés d'un même *eme* originel se trouvent dans chacun des deux groupes propres à Jacquville (cf. fig. 17).

Si au lieu de prendre en considération les unions dont un partenaire au moins est encore présent au village on étudie les arbres généalogiques des principales cours, on s'aperçoit que les deux types d'union endogamique II et IV y sont apparemment encore bien plus largement représentés, au point que la représentation graphique simultanée de la descendance et de l'alliance devient difficile, sinon impossible. Il semble en outre que le type endogamique IV ait pris souvent la forme A1 ou B1, c'est-à-dire, lorsque plusieurs *acioko* associés étaient concernés, la forme de l'échange généralisé. Le cercle endogamique IV correspondrait ainsi au circuit restreint de cette forme d'échange, regroupant tous les *acioko* associés d'un même village (c'est-à-dire l'*eme* d'accueil et ses *acioko* dissimilés et associés). Deux séries de faits contrastés nous invitent à préciser quelle a pu être l'articulation des types I-II et du type IV d'endogamie.

1. La liste des « échanges » de femmes correspondant à des unions de type endogamique IV (entre l'*eme* fondateur et ses *acioko* associés, ou entre *acioko* associés), établie sur trois générations (celle du chef de trône, celle de ses enfants et celle de ses ascendants immédiats) est généralement assez impressionnante, encore qu'elle ne puisse évidemment pas prétendre à l'exhaustivité. C'est ainsi que dans l'*acioko* Kovou associé à l'*eme* Kacou de Jacquville on compte, sur ces trois générations, dix-sept mariages d'hommes Kovou avec des femmes Kacou ; on peut y ajouter une dizaine d'unions de types endogamiques I et II (mariage « *abim* »).

On peut remarquer dans l'actuelle cour Kovou-Kacou que l'un des mariages de type endogamique IV, celui de Kacou Ichigban avec Bessi Ahui (*acioko* Tévé associé aux Kacou) (cf. fig. 28 B) a été suivi d'alliances réciproques du point de vue de la descendance qui ne correspondent pas à un échange du point de vue de la résidence. En effet Mbwa Pétié, par le jeu des formes d'alliance « rectifiées » se trouve tout à la fois membre de l'*acioko* de Kacou Ichigban et habitant de sa cour¹, comme le seront, dans la lignée directe, les enfants de Louis Ichigban, *ebiini* épousant une femme de l'*acioko*. La combinaison des formes d'alliance de type endogamique IV et des formes d'alliance de types endogamiques I et II tend par conséquent à faire coïncider unité lignagère, unité sociale et unité résidentielle.

2. Le recensement exhaustif des cours de Jacquville montre d'une part que la règle de la patrilocalité est respectée, à une exception près², d'autre part que néanmoins les cours sont en général habitées par des individus de même *acioko*, au point qu'un examen rapide de ces cours risquerait d'y faire voir la réalisation d'une règle d'avunculocalité que la théorie alladian refuse.

L'homogénéisation des cours semble, au vu des arbres généalogiques et des types d'échanges, s'être réalisée par les voies suivantes : les hommes résident dans la cour et se marient le plus souvent selon les types endogamiques I, II (dans leur propre *acioko*) ou IV (dans l'*acioko* auxquels ils sont associés, dans les *acioko* qui sont associés au même *acioko* qu'eux, ou dans les *acioko* associés au leur). Les types endogamiques I et II produisent des enfants de même *acioko* qui souvent se marient entre eux ; le type IV des garçons et des filles *ebiini* membres des *acioko* associés, un certain nombre de ces garçons se marient dans l'*acioko* de leur cour au sens résidentiel (mariages de forme A2 et B2) et peuplent ainsi la cour d'enfants qui sont à la fois *ebiini* et *abiini* ; d'autres garçons prennent

1. Mbwa Pétié cumule en fait par rapport à la cour les statuts d'*ebiini*, d'*abiini* et de *miša*.

2. Les veuves préfèrent souvent rejoindre leur cour maternelle — dont un de leurs frères est en général chef — que celle de leur père décédé.

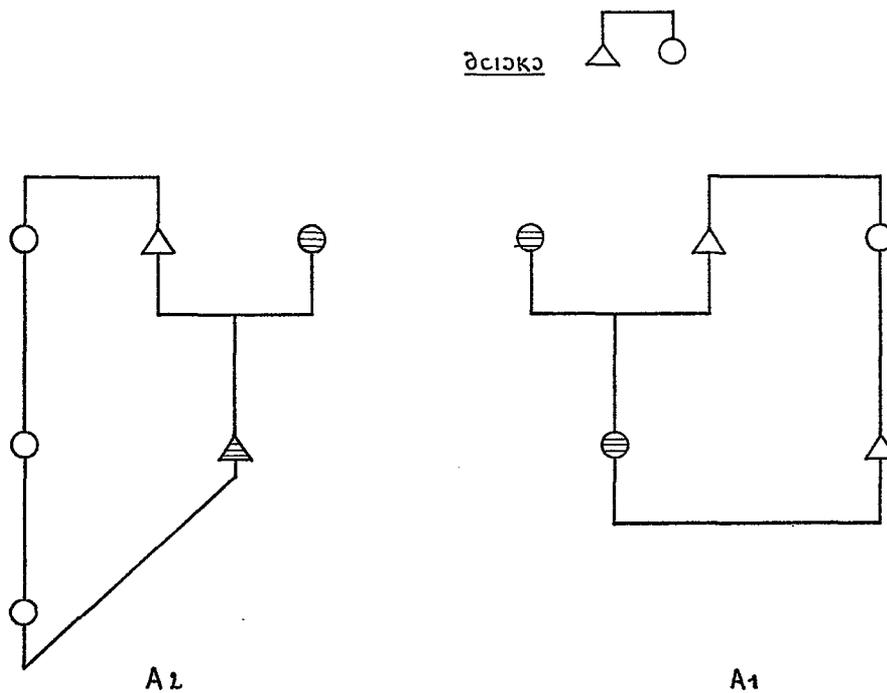


FIG. 28 A. — Alliances de formes A1 et A2.

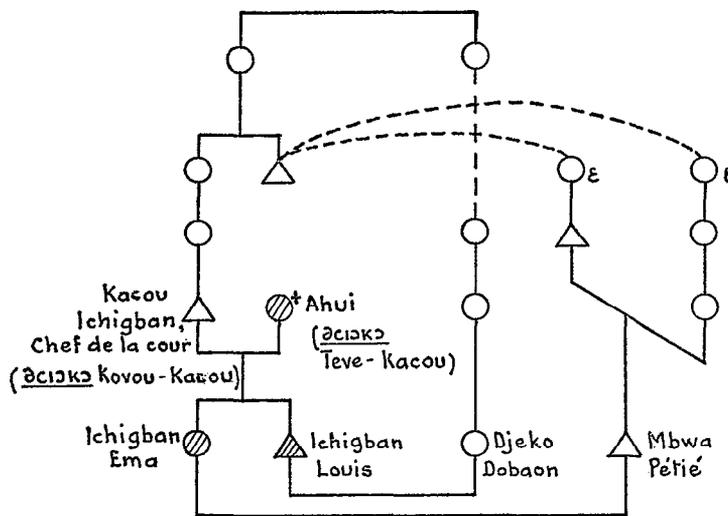


FIG. 28 B. — əciəko Kovou associé à l'eme Kacou : Alliances de formes A2 et B1.

des femmes dans l'əciəko d'accueil et dans les əciəko associés, réamorçant ainsi le processus qu'on vient de décrire ; les filles *əbiini* peuvent soit se marier dans la cour où elles résident — on revient encore une fois au type endogamique IV (de forme A2 ou B2) qui a pour résultat de maintenir les filles *əbiini* et leurs enfants dans la cour au sens résidentiel —, soit se marier dans la cour de l'əciəko d'accueil ou dans les cours des əciəko associés où elles sont à l'origine d'unions de type IV ou I et II (si elles reviennent dans leur əciəko d'origine).

Autrement dit, la pratique alladian semble combiner à l'intérieur d'un groupe d'əciəko

associés — et, spatialement, à l'intérieur d'un ensemble de quartiers contigus — deux formes d'alliance matrimoniale : l'alliance à l'intérieur de chaque *acioko*, sous une forme pure ou rectifiée, et l'échange généralisé à l'ensemble des *acioko* associés. Nous avons essayé de montrer sur la figure 29 comment la combinaison de ces deux formules pouvait aboutir logiquement à l'homogénéisation des cours qu'on constate en fait. Il faut pour le comprendre ne pas oublier les données d'une autre combinaison propre à la société alladian : celle du principe de filiation utérine et de la règle de patrilocalité. Dans un système de filiation agnatique et de résidence patrilocale chacun des groupes situés dans le circuit des échanges s'agrandit à la fois comme lignage et comme ensemble de familles

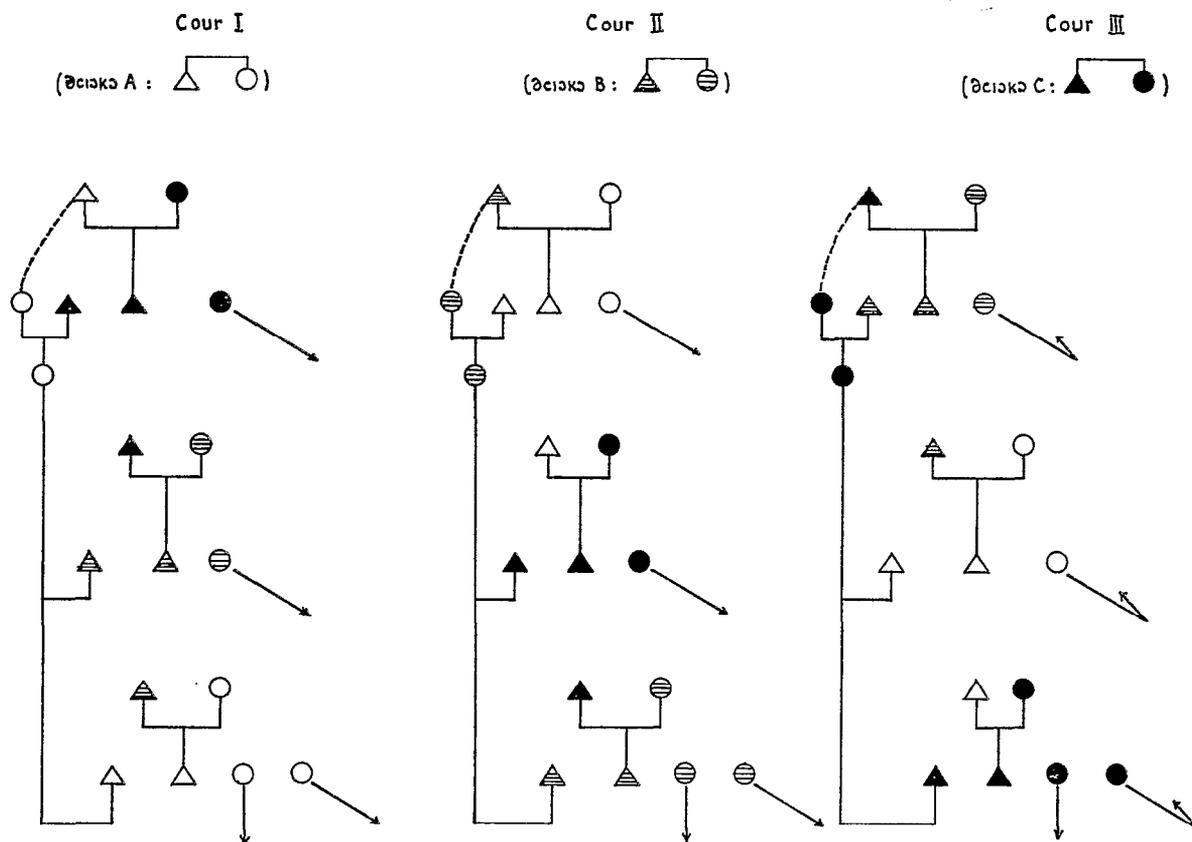


FIG. 29. — Échanges matrimoniaux entre *acioko* associés.

étendues. En revanche, la combinaison de la filiation utérine et de la patrilocalité a normalement pour conséquence une dissociation de la cour comme unité socio-familiale et de la cour comme unité de résidence : seul le chef de cour, qui quitte la cour où il est né pour venir dans la cour de son *acioko* prendre la succession de son oncle maternel ou de son frère, y représente l'*acioko* auprès de familles élémentaires ou étendues hétérogènes du point de vue lignager.

Mais l'échange de femmes entre un nombre restreint d'*acioko* a pour effet de ramener régulièrement dans une cour donnée des femmes de cette cour au sens social. Tout se passe comme si l'échange de femmes entre *acioko* était un échange de femmes entre cours au sens résidentiel, tel que nous l'avons figuré dans la figure 29 entre les cours I (*acioko* A), II (*acioko* B) et III (*acioko* C), ce qu'il est en réalité, puisque, comme on l'a vu, ce sont les pères qui sont au premier chef concernés par le mariage de leurs enfants. On peut remarquer en outre sur la figure 29 que les alliances qui correspondent à un tel échange sont de type A1. Le circuit idéal est naturellement réalisé par le mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

Parallèlement à cet échange entre cours, s'est effectuée, surtout dans les cours les plus importantes, l'acquisition systématique de captifs et de captives, et pratiqué l'alliance des *ɛbiivi* mâles avec les captives et descendantes de captives. La descendance d'une captive appartient à l'*ɔciɔko* de son acquéreur ; les descendantes de captives appartiennent toujours en pratique à l'*ɔciɔko* du chef de leur cour ; ainsi l'acquisition d'étrangères, les unions entre descendants de captives ou d'étrangères et entre *ɛbiivi* et descendants d'étrangères ou de captives ont eu pour effet d'accroître à chaque génération la proportion d'individus habitant la même cour que le chef de leur *ɔciɔko*. En outre, la descendance féminine des femmes venues rejoindre leur mari dans la cour de leur propre *ɔciɔko* n'est pas intégralement « reversée » dans le circuit entre les cours ; il semble que dans la mesure du possible elle soit au contraire réservée aux *ɛbiivi* de la cour, contribuant ainsi à l'homogénéisation de la cour et éventuellement au maintien dans celle-ci d'une lignée directe (*ɔciɔko prɔo*). Les mariages entre l'*ɔciɔko prɔo* et les descendants d'étrangères ou de captives accentuent la tendance qu'on vient de décrire, comme dans la cour Kovou-Kacou prise en exemple plus haut.

IV. LA RÉSIDENCE FONCTION DE L'ALLIANCE : EXEMPLES

La cour de Lakpa Beugré. On a déjà eu l'occasion de voir par plusieurs exemples les effets de la politique matrimoniale sur la résidence : outre celui de la cour Kovou-Kacou qu'on vient d'analyser on rappellera celui de l'*ɔciɔko* Adjé Bonny, analysé à propos de l'étude de la descendance, et représenté sur la figure 14. Si l'on se reporte à ce schéma on doit noter que tous les individus qui y sont présentés comme résidant à Jacquenville résident dans la même cour : la cour de Lakpa Beugré ne compte que des individus de même *ɔciɔko*, malgré le respect de la règle de patri-localité. Il en va de même de la concession d'Antonin Yessotié, dépendant du trône de Lakpa Beugré, et uniquement composée de descendants de captifs. L'ensemble des deux concessions compte 57 individus des deux sexes, enfants compris, sur un total de 690 — 35 adultes sur un total de 349.

On peut voir par l'exemple d'un certain nombre de cours comment la tendance manifestée par la composition de ces cours — dont on mesurera l'ampleur au vu du tableau X — se combine avec le type endogamique IV (échange généralisé à l'ensemble des *ɔciɔko* associés à un même *eme*, à l'*ɔciɔko* central de cet *eme* et à ses *ɔciɔko* dissimilés). Nous prendrons pour exemple un *ɔciɔko* associé à l'*ɔciɔko* Mambé-Adjé Bonny (l'*ɔciɔko* Mbwa Deigni, fig. 30) et un *ɔciɔko* dissimilé du même *ɔciɔko* (l'*ɔciɔko* Dagri Bonny, fig. 31).

La cour de Bogui Ahui (fig. 30). Dans la cour de Bogui Ahui, il y a un membre de l'*ɔciɔko* dans chaque case. L'actuel *ɔciɔko* Mbwa Deigni remonte à la venue à Jacquenville de la grand-mère maternelle de Mbwa Deigni (Bodo de Grand-Jacques) qui épousa un Mambé ; sa sœur fit de même ; cette arrivée, du point de vue des Mambé, correspondit à une semi-dissimilation puisque les époux des femmes Bodo fondèrent avec elles une nouvelle cour associée à l'*eme* Mambé. On peut suivre approximativement les départs de la cour et les retours dans la cour (au sens résidentiel) des femmes de l'*ɔciɔko* depuis le moment où Mbwa Deigni a occupé le trône de cette cour. Djéké Yacé, fille d'une captive non mariée de Mbwa Deigni, vécut d'abord dans sa cour, puis avec son mari dans la cour d'un *ɔciɔko* associé, et enfin, veuve, revint dans sa cour natale. Sa fille Bogui Nguessan vint la rejoindre après son divorce. Le fils de la sœur de la mère de Mbwa Deigni a succédé à celui-ci sur le trône de la cour : il y a donc normalement résidé avec une femme étrangère dotée par Mbwa Deigni, Yesso Neuba. La fille de celle-ci résidait et réside encore normalement dans la cour, après avoir épousé un captif de Mbwa Deigni, maintenant décédé. De même Badio, fille d'une captive de Mbwa Deigni, épousa le fils de ce dernier et ne quitta pas la cour. En revanche un mariage « *ɔbiim* » maintint ses deux partenaires hors de la cour : la fille de Mbwa Deigni partit rejoindre

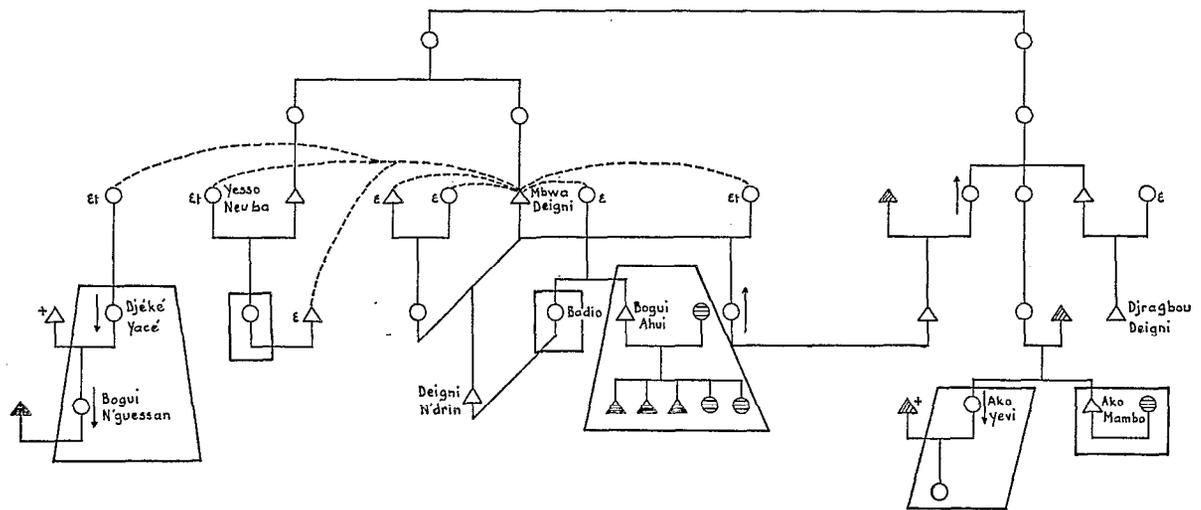


FIG. 30. — Cour de Bogui Ahui. *ɔciɔko* Mbwa Deigni associé à l'*eme* Mambé.

- ↑ Départ de la cour (au sens résidentiel).
- ↓ Retour à la cour (au sens résidentiel).
- | Limite de case.

son mari, fils d'une femme de l'*ɔciɔko* et d'un homme d'un *ɔciɔko* associé, dans la cour de celui-ci. En revanche le père d'Ako Yévi et d'Ako Mambo était *ɛbiini* dans la cour de Bogui Ahui (et membre d'un *ɔciɔko* associé) : Ako Mambo y réside donc normalement avec sa femme ; Ako Yévi y est revenue à la suite de son veuvage.

La cour d'Abi Aikpa (fig. 31). Sa naissance remonte à Kwamenan Neuba, vraisemblablement captif ou fils de captifs de Dagri Bonny, qui a fait sa fortune. Kwamenan Neuba eut lui-même de sa captive Neuba Kroubin deux enfants. Deux autres enfants de pères différents agrandirent sa cour par la suite, après la mort de Kwamenan Neuba. La présence dans la cour actuelle d'un captif de Beugrétié et des fils de Beugré N'drin implique que le père de Beugrétié et de ses frères résidait dans cette cour ; on n'a pu savoir à quel titre. Pour le reste le jeu des départs et des retours est assez clair. Neuba Abi a résidé normalement dans la cour avec deux captives. La fille de la première a quitté la cour pour épouser un homme d'un *ɔciɔko* associé, cependant que la seconde, non mariée, mettait au monde dans la cour un fils qui y réside actuellement avec sa femme et son fils. Angohui Badio, fille de la première, fit un mariage « *ɔbiim* » mais son mari, Tano Amon, résidait dans une autre cour ; elle a rejoint sa cour maternelle à la mort de son mari. Abi Aikpa, son fils, est venu dans la cour pour y prendre le trône. Tano N'drin, sœur de Tano Amon, est rentrée dans la cour en épousant le fils de Beugré Mambé. Beugré Koko était revenue dans sa cour (à la fois maternelle et paternelle) après son veuvage ; sa fille, Djava Lavri, y a normalement rejoint son mari, fils de Tano N'drin et du fils de Beugré Mambé ; elle est restée dans sa cour maternelle après son veuvage.

Nous concluons cette série d'exemples par l'étude du plus remarquable d'entre eux : le village d'Ahua, fondé dans les conditions particulières évoquées au chapitre 1 (cf. fig. 32).

Ahua. On sait que le village d'Ahua est né de la rupture de Tano Éthé avec la famille Mambé de Jacquville. Tano Éthé était le père d'Adjé Bonny. A la suite d'un décès dans la famille Mambé, la sœur de Tano Éthé, Tano Yévou, fut accusée de sorcellerie par le cadavre. Tano Éthé et Tano Yévou étaient eux-mêmes des Mambé, mais appartenaient plus précisément, semble-t-il, à un *ɔciɔko* d'origine Bodo (Grand-Jacques) associé à l'*eme* Mambé.

mique ; la multiplicité des alliances intravillageoises a d'ailleurs pour résultat qu'on peut de certaines d'entre elles faire plusieurs lectures : c'est ainsi que si l'on se reporte à la figure 32, on peut voir que le mariage de Daniel Ankré est sous sa forme pure un mariage avec sa cousine croisée matrilatérale (forme I A1) mais que fonctionnellement, du fait de mariages « *əbūm* » antérieurs, il se ramène à une union de forme I B3 (pseudo-endogamie d'*əciəko*). De façon générale la généalogie explicative de la composition actuelle d'Ahua révèle un nombre considérable d'unions de ce genre, naturellement dû à l'abondance des captives, et un nombre d'unions entre *əciəko* associés et dissimilés assez appréciable pour que la représentation graphique en soit malaisée.

Le rôle essentiel des captives pour le maintien d'une endogamie villageoise dont Ahua fournit l'exemple le plus frappant (deux hommes ont fourni la « matière » d'une grande partie des alliances sur trois générations) explique que les formes d'alliance dans la communauté alladian soient appelées à évoluer. Faute de pouvoir continuer à en réinventer les règles, les Alladian devront changer de jeu ; il est certainement trop tôt pour discerner précisément les caractères du nouveau jeu, d'autant que plusieurs phénomènes risquent de mêler leurs effets ; l'accentuation du mouvement d'émigration parmi les jeunes (dont on ne pourra apprécier la portée et l'importance que plus tard, car dès avant la première guerre mondiale, les administrateurs signalaient la fuite des jeunes gens hors du cordon littoral...) n'est pas en soi de ce point de vue une cause de changement ; la plupart des Alladian émigrés que nous avons recensés sont mariés à des femmes de leur ethnie, très souvent de leur village ; les changements imposés par le code civil (héritage en ligne agnatique obligatoire), l'appropriation des plantations et la nationalisation de grandes superficies (3 000 ha), dont l'exploitation sera confiée à la SODEPALM bouleversent également les données dont s'inspirait le jeu des alliances ; mais ces bouleversements, dont il serait sans doute possible de montrer quelles inquiétudes, quelles suspensions et quelle angoisse ils suscitent, n'ont pas encore affecté de façon très perceptible la structure sociale ; en outre, l'héritage du père au fils n'est pas inconnu, tant s'en faut, des Alladian, et l'homogénéisation des cours a facilité la rééquilibrage des rapports père-fils et oncle maternel-neveu utérin. Mais la pseudo-endogamie d'*əciəko* devient impossible, quand bien même elle est encore sentie comme souhaitable. Les anciens d'Ahua constatent que les jeunes ont tendance à ne plus se marier dans l'*əciəko* ; c'est que la matière première de ces formes d'alliance fait défaut ; certes l'extension de certains lignages leur permet de préserver encore simultanément l'homogénéité et l'importance de leur cour, mais celles-ci ne pourraient à l'heure actuelle continuer à progresser de concert, toutes choses égales d'ailleurs, qu'au prix d'alliances de type réellement endogamique dont les généalogies ne fournissent pas de nombreux exemples.

Quelques indices manifestent un certain « flottement » du système matrimonial. Si l'on fait à Jacqueville le total des divorces recensés¹ et des mères célibataires, on s'aperçoit que près de 30 % des unités de reproduction (61 sur 209) correspondent à un refus ou à une rupture de l'alliance matrimoniale ; les cas de refus s'expliquent par plusieurs raisons, mais il est certain que le fait d'avoir des enfants membres de la cour et de l'*əciəko* est hautement apprécié, et que la pratique du célibat « actif » est le moyen le plus sûr de réaliser cette fin.

Il semble que les formes d'alliance ressortissant à l'endogamie ou à la pseudo-endogamie d'*əciəko*, quand bien même elles paraissent encore souhaitables, ne doivent plus longtemps être possibles, et que leur inactualité de fait doive à brève échéance se trouver accentuée par la prise de conscience d'un bouleversement des structures sociales et économiques dont les Alladian pour l'instant craignent et pressentent davantage la menace imminente qu'ils n'en discernent déjà les effets irréversibles.

De fait, le bouleversement précédent, et, lui, constatable dans la composition actuelle des cours, remonte vraisemblablement au milieu du siècle dernier, quand la reprise du commerce

1. Dans le tableau IX, on a compté les divorces à partir des femmes — en évitant de recenser deux fois le divorce en le recomptant ensuite à partir de l'homme ; les hommes divorcés n'ont été recensés qu'au cas où la femme n'était plus au village. Il semble donc que dans la moitié des cas le divorce ait entraîné une rupture avec une certaine forme d'alliance ; il faut faire également la part des divorces avec des étrangères rentrées dans leur pays ou recensées avec les « étrangers » travaillant au village (Fanti, Togolais, etc.).

TABLEAU X

Concession	əciokɔ	Trône	Cour « éclatée »		Fusion əbüüi/əbiüi
			Assise maternelle	Assise paternelle	
<i>Mambé :</i>					
Nguessan Mambé	s ou d ?	+			=
Dévé M'ba	a	+			++
Vincent Agbo	a	—	×		+
Sopi Deigni	a	—	×		+
Mlemle Banna	a	—	×		+
Abi Aïkpa	d	+			=
Lakpa Beugré	c	+			++
Antonin Yessotié	c	—	×		++
Cyrille Polneau	d	+			++
Assoumbié Emjen		—		×	
Paul Django	a	+			++
Béké Emjen	a	+			++
N'drin Jules	a	—	×		+
Bogui Ahui	a	+			=
Léon Njava	a	+			=
Lucie Kroubin		—	×		
Mbwa Brimpi		—		×	
<i>Mambé :</i>					
Yesso Bogui ¹	a s (ou d ?)	+			=
Njambwa Yesso	a	+			+
Frogbon Djéké	a	+			+
Paka Béké	a	+			
Akadié Bonny	a	—	×		
Djragbou Tano	a	—		×	
Tévi Njava	a	+			++
Ankémin Deigni	a	+			++
Njako Nguessan	a	+			=
Béchi Zaon	a	—			++
<i>Kacou :</i>					
Dagri Éco	c	+			+
Gra Beugré	d	+			=
Abi Joachim	d	+			+
Apalé Bogui	a	+			+
Kacou Boumbro	d	+			++
Djava Yesso	d	+			=
Kacou Ichigban	a	+			=
Bogui Deigni	a	+			
Gra Nguessan		—		×	

1. La cour de Yesso Bogui était à l'origine une « assise paternelle », et correspondait à un accroissement de la cour de Nguessan Mambé. Lata Amou (əciokɔ Nguessan Mambé) y vivait avec ses fils. A sa mort son neveu utérin (fils d'une sœur aînée, et lui-même âgé) permit au fils aîné de Lata Amou (appartenant par sa mère à l'əciokɔ Kovou d'Avagou) de gérer lui-même sa cour, qui devint ainsi le centre d'un əciokɔ dissocié des Kovou d'Avagou et associé à l'əciokɔ Nguessan Mambé.

Abréviations.

s = əciokɔ segmenté
d = — dissimilé
a = — associé
c = — central

Fusion əbüüi/əbiüi

= proportion à peu près égale de membres de l'əciokɔ et de membres d'autres əciokɔ (notamment de membres des əciokɔ associés) à l'intérieur de la cour.
+ nette majorité de membres de l'əciokɔ.
++ la totalité de la population appartient à l'əciokɔ.

Les concessions sans trône peuvent correspondre à un accroissement d'une cour entraînant son « éclatement » dans l'espace, auquel cas elles sont le lieu d'une « assise maternelle », à moins qu'y résident seulement un ou des əbiüi avec femmes et enfants, ou une veuve avec sa descendance (« assise paternelle »).

avec les Européens fit la fortune de certains lignages alladian et leur fournit, avec l'immigration massive de captives, de femmes en gage ou d'étrangères richement dotées, les moyens de leur accroissement (cf. chap. II). A l'heure actuelle les cours villageoises se présentent encore le plus souvent comme des ensembles relativement homogènes du point de vue lignager, où unités résidentielle, sociale et économique semblent confondues. C'est à la définition de la cour comme unité économique que nous devons maintenant nous attacher, définition qui donnera toute sa signification à la conciliation que les Alladian semblent avoir par la pratique de l'alliance tenté de réaliser entre les principes contradictoires de la descendance et de la résidence.

L'organisation de la production

Le système de production nous intéresse ici surtout dans la mesure où, la production apparaissant comme l'une des fonctions des rapports de parenté, elle permet de mieux comprendre l'organisation socio-familiale des villages, qui, inversement, aide à définir ses caractères spécifiques.

Du point de vue économique, il est bien évident que des changements ont affecté le littoral alladian depuis le siècle dernier, tant au niveau des forces productives qu'à celui des rapports de production. Les témoignages concernant le siècle dernier sont assez nombreux pour qu'on puisse avoir une certaine idée de ces changements. Il va de soi également que l'existence d'un commerce régulier et très actif avec les Anglais a dû entraîner d'importantes modifications par rapport à un système de production antérieur, bien moins connu, où le commerce jouait déjà un rôle important (commerce du sel avec l'intérieur, traite des captifs et de divers produits locaux) mais moins régulier et sans doute moins déterminant à l'égard de l'ensemble du système. La société alladian offre donc à l'observateur un visage bien différent, de ce point de vue, selon qu'il saisit le reflet d'une époque ou d'une autre ; en outre, et parallèlement aux modifications de l'économie commerciale, les caractéristiques de l'économie de subsistance (pêche, culture de produits vivriers) ne paraissent guère s'être modifiées, si le rôle de cette économie a pu, lui, évoluer ; enfin des formes modernes d'activité (plantations de cocotiers) sont à certains égards (modes de cession et de dévolution) des formes traditionnelles que commence à peine à modifier l'évolution la plus récente, et tout un corps de définitions des statuts socio-économiques survit dans la conscience, la tradition, et même la pratique des Alladian aux condamnations du législateur.

Ce constat de diversité nous invite à dresser le bilan des sources de revenu actuelles du littoral et des caractéristiques pertinentes du point de vue économique de leur organisation sociale traditionnelle, en situant le rôle des premières par rapport à ce qu'il était au siècle dernier (quand il existait) et le rôle des secondes par rapport à ce qu'il est aujourd'hui (quand il existe).

I. LES SOURCES DE REVENU DU LITTORAL : LES FORCES PRODUCTIVES TRADITIONNELLES ET MODERNES

1. LA PÊCHE

Deux sources de revenu sont traditionnelles et proviennent de l'exploitation des sources naturelles de production du littoral : la mer et la brousse — à un moindre égard la lagune.

La pêche constitue encore une activité importante dans certains villages : pêche en mer, qui n'est plus l'apanage des seuls Alladian, des équipes de pêcheurs étrangers (ghanéens ou togolais) pratiquant la pêche à la senne de mer ; pêche en lagune, qui constitue pour certains ménages une ressource d'appoint, mais n'est pas une activité traditionnelle des Alladian, pêche dans le marigot central, le « poto-poto », qui permet à certaines femmes particulièrement actives de varier leurs menus.

On trouvera dans A. de Surgy¹ un recensement précis des diverses méthodes de pêche et une évaluation de leur importance actuelle. Nous en extrayons quelques chiffres significatifs regroupés dans le tableau XI.

TABLEAU XI

Lieu de pêche	Nombre de pirogues en mer	Nombre de pêcheurs en lagune	Doivent acheter du poisson
Abréby	11	—	Aux Fanti installés près d'eux
Sassako	36	—	A Dabou et Abidjan
Avagou	44	—	Aux Ahizi de Taboth et à Dabou
Akrou	18	—	Aux Ahizi de Bapo et à Dabou
Adoumanga	59	10	Aux Ahizi de Koko et à Dabou
Jacquerville	4	15	Aux Fanti installés à Jacquerville et Ahua, aux N'Zima de Jacquerville lagune, à Dabou et Abidjan
Ahua	11	7	Aux Fanti installés chez eux, aux N'Zima d'Ahua lagune, et à Dabou
Grand-Jacques	?	12	—
Adjué	29	15	—
Adjacouti	?	20	—
M'bokrou	33	10	—
Bahuama	12	5	Aux Fanti d'Addah et aux Alladian de M'bokrou
Addah	52	5	Aux Fanti installés chez eux et aux Ahizi de Tiémé

Ces chiffres et ces renseignements ont été recueillis en 1963-1964. Pour ce qui est du nombre de pirogues ils donnent un ordre de grandeur toujours valable ; quatre pirogues à un pêcheur sont toujours en activité à Jacquerville. A Avagou, nous avons recensé en 1966 vingt-neuf pirogues individuelles, cinq pirogues à deux, et deux pirogues à trois pêcheurs en bon état : si l'on tient

1. A. DE SURGY (*op. cit.*) fournit notamment une description détaillée des techniques de pêche et une identification précise et scientifique des poissons pêchés.

compte du fait qu'une dizaine d'autres étaient abandonnées et trois autres en construction, on arrive à un chiffre voisin de celui avancé par de Surgy. Pour ce qui est des sources d'approvisionnement complémentaires, elles varient énormément en fonction des déplacements des équipes des pêcheurs étrangers. (Nous en avons tenu compte dans le tableau à propos des villages Jacquville et Ahua.) Enfin l'achèvement de la route littorale et l'apparition des taxis-brousse rendent l'approvisionnement plus facile.

Nous nous contenterons pour l'instant de souligner trois conséquences perceptibles à travers l'ensemble de ces indications :

1. La forme traditionnelle de la pêche persiste, mais ne suffit pas — de loin — à nourrir la population ; au reste le poisson pêché à la ligne n'est pas vendu, mais redistribué selon des règles strictes à l'intérieur d'un cercle restreint (cf. § 3).

2. D'autres formes de pêche jouent un rôle appréciable mais irrégulier et insuffisant : principalement la technique de la senne de mer. Du point de vue des rapports de production cette forme de pêche nous intéressera dans la mesure où les filets sont possédés tantôt par des Togolais ou des Ghanéens restés dans leur pays, tantôt par des Alladian.

3. La recherche du poisson est une préoccupation constante sur le littoral ; encore que relativement privilégiée, cette région n'échappe pas à une certaine obsession de la nourriture que traduit l'acharnement des enfants et de certains vieillards à pêcher dans la barre un peu de friture ; l'atyéké constitue l'aliment de base ; incontestablement la diversification des activités du littoral et la désaffection à l'égard de la pêche ont entraîné, pour l'ensemble, un appauvrissement du régime alimentaire.

2. LES VIVRIERS.

Les parcelles de cultures vivrières sont préparées pendant la saison sèche, soit à partir d'anciennes parcelles, soit par de nouveaux défrichages.

Les cultures sont souvent associées aux cultures industrielles. Les champs de vivriers sont en général travaillés pendant trois ans, en suite de quoi ils restent en jachère. Il arrive assez souvent que les vivriers soient en bordure des plantations de cocotiers et préfigurent l'agrandissement de celles-ci lorsque de jeunes cocotiers leur sont associés.

Les cultures vivrières ont connu un sort inverse de celui de la pêche, au moins sur certains points du littoral. Non seulement le manioc cultivé suffit à la consommation locale, mais il constitue une source de revenu appréciable ; certains champs de manioc sont très importants, comme on peut le voir sur le cadastre des terres Kacou de Jacquville et en juger d'après les « chiffres d'affaires » recueillis auprès des planteurs.

Le manioc est commercialisé sous deux formes : sous forme d'atyéké, il est revendu dans la rue ou, à Jacquville, au marché ; certaines femmes composent des « plats cuisinés » (friture, atyéké, sauce à base d'huile de palme) qu'elles revendent sur place, notamment aux manœuvres « étrangers » et aux divers employés que les travaux de viabilité et de construction en cours retiennent sur le cordon littoral ; enveloppé de feuilles, il peut être aussi expédié par grandes cuvettes jusqu'à Treichville ; c'est généralement par la pétrolette d'Avagou que les femmes se rendent à Abidjan à cet effet, et le prix de l'atyéké monte sensiblement de Jacquville à Avagou et d'Avagou à Abidjan. Mais les bénéfices les plus considérables sont réalisés sur la vente hors du littoral, généralement aux Aizi qui viennent le chercher sur place, du manioc non préparé. Alors que l'entretien des champs de manioc de dimensions faibles ou moyennes est confié aux femmes — qui fabriqueront et vendront de l'atyéké —, les champs dont le produit est consacré à la vente sont généralement plus importants, entretenus par des hommes, éventuellement aidés de manœuvres (qui travaillent par ailleurs sur les plantations de cocotiers) et situés à proximité de la lagune — ce qui facilite l'écoulement du produit.

En 1966 nous avons recensé cent quatre-vingt-deux champs de manioc à Jacquville, ce qui, pour une population comptant en avril 1966 cent trente-deux hommes adultes et deux cent

dix-sept femmes (dont soixante veuves) correspond bien en gros à un champ par ménage, compte tenu du fait qu'une femme âgée est nourrie par sa fille, et qu'un homme trop âgé pour travailler compte sur le travail de son fils. Sur ces cent quatre-vingt-deux champs, trente-trois étaient récents et n'avaient rien produit l'année précédente, dix-sept étaient consacrés à la seule consommation d'un ménage, quarante-trois permettaient en outre la vente d'atyéké ; dans vingt autres champs, l'essentiel du produit était revendu partie sous forme de manioc, partie sous forme d'atyéké ; dans soixante-neuf champs, enfin, le manioc était, pour la plus grande partie, revendu directement à l'extérieur. Le total des ventes d'atyéké représentait pour l'année 1965, si l'on en croit les déclarations des exploitants, un chiffre d'affaires de 653 000 francs CFA, les recettes variant de 3 000 à 42 000 francs CFA, pour une recette d'un peu plus de 10 000 francs CFA par parcelle exploitée ; le total des ventes de manioc montait à 1 780 000 francs CFA, les recettes variant de 5 000 à 155 000 francs CFA, pour une recette moyenne de 20 000 francs CFA par parcelle exploitée.

Les plus grands champs font partie de plantations dans lesquelles on trouve également quelques bananes plantains, quelques ananas, quelques mandariniers, quelques tomates, parfois un peu de maïs.

3. LES CULTURES INDUSTRIELLES

On rencontre sur le cordon littoral deux types de cultures industrielles : les plantations de cocotiers et les plantations de café, outre quelques cacaoyères ; celles-ci ont presque partout disparu, et, de toute manière, les plants qui n'ont pas été arrachés sont laissés à l'abandon.

Le café.

La situation des plantations de café est à peine plus brillante ; sur le terroir de beaucoup de villages elles ont complètement disparu ; c'est le cas à Jacquville. Le café appartient à l'espèce « Assinie » — aux cerises plus grosses que la moyenne. La plupart des exploitations avaient fait leur apparition entre 1954 et 1960, mais, passée cette date, les difficultés d'exploitation et d'évacuation, accroissant les effets déprimants de l'instabilité des cours, ont poussé les planteurs à abandonner ce type de culture ; un grand nombre de plantations ont été reconverties en champs de vivriers. Dans quelques terroirs villageois, et notamment à Grand-Jacques, un certain nombre d'entre elles restent en activité. Sur quarante-quatre « plantations » (parcelles dont la taille varie de 0,26 ha à 29,59 ha) reconnues à Grand-Jacques en 1966, dix-sept étaient en état complet d'abandon. Il faut ajouter que, parmi les exploitants des parcelles entretenues, beaucoup envisageaient d'arracher leurs plants de café et de les remplacer par des cocotiers — ce avant la décision du Gouvernement (1967) de reprendre une bonne partie des terres du cordon littoral (3 000 ha) pour en confier l'exploitation à la SODEPALM¹. Parmi les exploitations toujours actives, on trouve soit de grandes exploitations (de 10 à 30 ha), les plus rentables, soit de très petites parcelles, dont l'entretien ne pose aucun problème, et dont le produit éventuel est de toute manière négligeable.

Les cocotiers.

L'exploitation des cocoteraies et le séchage du coprah constituent à l'heure actuelle l'activité de base des Alladian ; on peut dire, avec quelque approximation, que de pêcheurs ils sont devenus planteurs. Ils se plaisent eux-mêmes à souligner que tout le monde chez eux exploite au moins une parcelle de cocotiers ; à Grand-Jacques on compte un peu plus de cent plantations de cocotiers pour cent vingt hommes de plus de 18 ans. Il faut tenir compte du fait qu'un homme a rarement la possibilité d'exploiter pour son compte une cocoteraie avant une trentaine d'années, mais

1. « Société d'État », la « Société de Développement des Palmeraies » est chargée de mettre en exécution le plan cocotier du Ghana à Sassandra.

qu'inversement un certain nombre d'Alladian absents du village y possèdent des plantations (parmi les plus grandes) qu'ils confient en général à la garde d'un parent.

Cette constatation, facilement vérifiée, satisfait, du point de vue idéologique, l'administration ; mais les responsables de l'agriculture, notamment le conducteur du Sous-Secteur Agricole de Jacquerville, déplorent la dimension moyenne trop réduite des exploitations dont les conséquences sont négatives sous trois aspects : en général une exploitation ne rapporte pas assez pour que son exploitant ait le goût de la développer et de l'améliorer, les plantations sont donc souvent médiocrement entretenues, l'émiettement du terroir empêche les exploitants de se regrouper pour se procurer les moyens modernes (fours) de séchage du coprah, dont la qualité médiocre est invoquée par les établissements Blohorn (en situation de monopsonie) à l'appui des prix qu'ils proposent et imposent. Certaines de ces considérations devraient peut-être être nuancées, et le succès, ces dernières années, de l'opération engrais-fumure¹ menée par les responsables de la direction du Secteur Agricole paraît prouver que les planteurs sont tout à fait capables de répondre efficacement aux directives dont ils perçoivent l'intérêt.

Quelques chiffres suffisent à donner une idée de l'importance des cocoteraies comme source de revenu pour le cordon littoral².

La production du coprah par hectare et par an devrait être, calculée sur la base de pesées minutieuses, pour une cocoteraie adulte (quinze ans et plus) de 1 100 kg et pour l'ensemble des cocoteraies en production de 890 kg. Un peu plus de 2 500 ha de cocoteraies sont à l'heure actuelle exploités sur le rivage alladian (dont 920 avec des vivriers). Cependant, compte tenu des noix non utilisées pour la fabrication du coprah, du fait de la consommation de noix fraîches, de l'abandon de nombreuses noix — aisément constatable —, des pertes diverses au stade de la récolte et d'autres opérations, on considère généralement que ce chiffre tombe pratiquement en moyenne à 500 kg à l'hectare. Le prix du coprah tourne autour de 30 francs le kilogramme : mais les frais de transport sont considérables, et le transport lui-même malaisé, encore que la nouvelle route ait maintenant considérablement facilité la circulation. A Jacquerville, en accord avec les usines Blohorn qui lui fournissent des véhicules, un notable se charge du ramassage et de l'évacuation du coprah séché pour lequel il offre naturellement un prix inférieur au cours d'Abidjan.

Dans ces conditions les chiffres recueillis à Jacquerville corroborent à peu près les moyennes établies par ailleurs. On pourra vérifier sur le cadastre des terres Kacou de Jacquerville que les cocoteraies y représentent environ une centaine d'hectares (chiffre duquel il faut retrancher quelques surfaces plantées en vivriers et, très rarement, en café) pour un chiffre d'affaires déclaré d'un peu plus de 1 200 000 francs CFA.

4. AUTRES SOURCES DE REVENU

Nous les examinerons de plus près dans l'étude des rapports de production ; beaucoup d'Alladian sont fonctionnaires ou employés en ville à des titres divers ; certains ont placé leur argent, achetant des « concessions » dont ils perçoivent les loyers, ou prenant des parts dans des entreprises de transports (taxis, pétroleuses) ; il est difficile d'évaluer l'importance de ces revenus certainement relativement considérable.

1. L'opération engrais-fumures devrait s'étaler en principe sur trois ans, et comporter trois actions annuelles ; les bienfaits du traitement se font sentir sur la taille des fruits à partir de la quatrième année. Le prêt est effectué « en nature » — sous forme d'engrais — correspondant à 34 francs CFA par pied de cocotier si le planteur assure lui-même l'épandage, 37 francs CFA s'il s'en décharge sur l'équipe du Sous-Secteur Agricole de Jacquerville (dépendant de la Direction du Secteur Agricole de Grand-Bassam.) Il commence à être remboursé à partir de la quatrième année. La première année (1964) l'opération n'avait pas connu grand succès. Mais l'action bénéfique de l'engrais a paru particulièrement évidente, au cours de l'année 1964, dans les plantations de quelques novateurs qui avaient pris dès 1961 l'initiative d'appliquer ce traitement à leurs cocotiers. Du coup la demande d'engrais a été forte en 1965 et les Services de l'Agriculture ont eu du mal à y répondre ; il s'en est suivi un léger retard du fait duquel l'opération n'en était en 1966 qu'à sa deuxième étape.

2. Nous devons ces chiffres à l'obligeance du responsable du Sous-Secteur Agricole de Jacquerville, d'une part, au rapport établi en 1964 par l'École de Statistique d'Abidjan, déjà cité, d'autre part.

II. LES STATUTS TRADITIONNELS

LES STATUTS LIÉS A LA NAISSANCE

Nous avons déjà analysé les caractéristiques principales de la relation père-fils et de la relation oncle maternel-neveu utérin, et suggéré que d'une part elles étaient fonction du champ dans lequel elles s'inscrivaient, que d'autre part elles étaient affectées par la tendance à la pseudo-endogamie d'*acioko*. Nous aborderons le premier point dans les paragraphes consacrés à l'évolution des diverses forces productives et des rapports de production qui y correspondent ; le second point est lié à l'examen du statut particulier des captifs et descendants de captifs.

Sous le rapport de la production et des réalités économiques, on peut dire que captifs et captives étaient traités « comme simple condition inorganique et naturelle de la reproduction »¹ du lignage, ce au vu de leur rôle dans la production des biens de subsistance et la reproduction des membres du lignage ; sous le rapport du statut social exprimé dans le langage et le système de la parenté, un captif se distingue moins de l'Alladian libre par un statut spécial que par le cumul de plusieurs statuts liés à la descendance.

L'acquéreur d'un captif et d'une captive le conduisait, sitôt l'acquisition faite, chez son père ou, à défaut, chez l'héritier de son père. Celui-ci convoquait les membres de son *acioko* et ceux de l'*acioko* de son fils. Après avoir vanté le mérite de son fils à qui son travail avait valu une acquisition dont lui-même tirerait quelque profit, il mâchait trois noix de kola puis les crachait à la figure du captif, en lui enjoignant de ne plus tourner le tête vers l'endroit d'où il venait. Tout le monde buvait (indifféremment, et selon les cas, du vin de palme ou un alcool d'importation) et le père remettait le captif à son fils. Dès lors il se considérait comme le grand-père du captif, son fils en étant le père (les captifs et captives portent en principe comme premier nom celui de leur acquéreur).

Cette cérémonie était identique à celle célébrée aussi par le père lorsque son fils avait fait l'acquisition d'un fusil, à l'exception de l'épisode des noix de kola, et avec cette différence que le fils joignait un paquet de cartouches au fusil, celui-ci ne lui étant restitué par le père qu'une fois utilisées toutes les cartouches. Un banquet sanctionnait cette restitution.

Aucune cérémonie analogue n'était célébrée à l'occasion du mariage avec une étrangère dotée.

Le captif travaillait pour son acquéreur ; le produit de son travail revenait intégralement à celui-ci, ce qui n'était pas contradictoire avec son statut de fils (on verra plus bas le contenu économique de la relation père-fils), l'acquéreur tenant lieu au captif à la fois de parenté paternelle et de parenté maternelle ; en gros, le captif était considéré comme fils de son acquéreur dans la pratique quotidienne, et comme neveu, si le besoin s'en faisait sentir : il pouvait être revendu ou, comme le neveu par son oncle, mis en gage. Les devoirs du captif à l'égard de son acquéreur n'impliquaient aucune contrepartie obligatoire ; fils ou neveu, le captif était aussi un « cadet », sans droit à l'héritage ; en pratique, les captifs épousaient souvent d'autres captives ou des femmes libres de la cour au sens social, ce qui entraînait le maintien dans la cour au sens résidentiel des *abii* et, le moment venu, une part accrue pour le chef de cour dans la redistribution des produits de la pêche. Un captif pouvait, s'il donnait satisfaction, accumuler des biens personnels (les captifs et descendants de captives d'une même cour se considéraient comme formant un *acioko* à part et héritaient entre eux) ; un captif paresseux et mal aimé pouvait évidemment avoir une vieillesse difficile, son acquéreur ne lui ayant pas procuré de femme, et l'héritier de l'acquéreur s'en désintéressant.

Captif se dit en alladian *owō onō* : homme de l'ombre (de *owō* : ombre, et *onō* : homme), captive, *owō yii* (*yii* = femme) ; on parle généralement de *owō yii iii* : fils ou fille de captive, et

1. L'expression est de Marx parlant du servage et de l'esclavage. K. MARX, « Formes qui précèdent la production capitaliste », extrait de *Fondements de la critique de l'économie politique* (Grundrisse), in *L'Homme et la Société*, n° 1, juil.-août-sept. 1966.

de *owō yii neiii* : petit-fils et petite-fille de captive ; les enfants des petites-filles de captives sont appelés *owō yii kiki*, et par *owō yii kiki be* on entend tout descendant lointain en ligne féminine d'une captive. L'ensemble des descendants de captives d'un *acioko* donné répondent au nom de *akore bo* : gens de la main, du travail de la main qui a su « les mettre à l'ombre » (*owō*). Mais seules les descendantes de captives transmettent cette appartenance au domaine de l'ombre ; cependant une femme libre suffit à en arracher les enfants d'un descendant de captive.

En effet le statut de descendant de captif ne se transmet que par les femmes. Le fils d'un captif et d'une femme de l'*acioko prco* est un membre de l'*acioko prco*, susceptible d'hériter la fortune de son oncle maternel, éventuellement le trône de la cour, et ce dans le contexte traditionnel. A chaque génération de descendants d'une captive, seule la descendance des femmes reste « descendante de captive » : les enfants de la fille d'une captive sont toujours dits *owō yii neiii*, non les enfants d'un fils de captive, etc. Les unions entre descendants de captive à des titres divers ont naturellement pour effet de compliquer le schéma théorique de la parenté et de simplifier la répartition des droits et des devoirs, la famille « maternelle » et la famille « paternelle » se trouvant confondues.

Les enfants de l'étrangère dotée (*enoku yii iii*, de « *enoku* » : « étranger », « extérieur ») avaient droit à l'héritage faute d'héritiers de l'*acioko prco*. Les enfants d'une femme mise en gage « *aoba yii iii* », de *aoba* : « gage », avaient le même statut que les enfants de captive. Un individu mis en gage était considéré comme un captif mais pouvait être racheté.

Deux sortes de captifs, enfin, avaient, semble-t-il, en pratique un statut inférieur aux précédents : les prisonniers de guerre et les individus livrés en « butin » après une défaite : *orecie bo* de *ore* : dette ; à Grand-Jacques et Jacquville quelques branches remontent ainsi à des femmes adiokrou livrées à l'issue de batailles heureuses pour les Alladian ou en compensation d'un des leurs tué à la suite d'une mauvaise querelle.

Il reste à examiner deux cas particuliers d'« adoption ». On sait que le premier enfant d'un homme marié est confié par celui-ci à son père, qui profite de ses services domestiques et, plus grand, le traite avec des égards particuliers. Inversement, si un jeune marié ne payait pas sa dot (dont on a vu qu'elle était surtout destinée à la consommation immédiate, exception faite des vêtements de la femme), ses enfants restaient à sa belle-famille, c'est-à-dire au père de sa femme.

Un deuxième cas d'adoption est constitué par l'« *impko* » : « rachat » par un étranger à la famille d'un enfant que ses parents ne veulent pas garder. Ce refus s'exprime à la suite d'un certain nombre de naissances malheureuses ou de morts de nouveau-nés. La mère sent qu'une malédiction pèse sur elle et que les *awabo* (« sorciers ») cherchent à lui faire du mal (c'est l'une de leurs prouesses favorites que de faire avorter les femmes, les rendre stériles, ou tuer leur jeune progéniture). Le père et la mère de l'enfant se mettent donc d'accord pour « vendre » l'enfant ; ils lui mettent autour du cou un bout de corde, le font circuler dans le village et ne demandent pour prix qu'un pied de manioc et deux noix de coco sèches.

Son acheteur va avec lui au bout du village, où il fait bouillir de l'eau et prépare du poisson. Il met autour du cou de l'enfant un collier de dents de poisson et de coquillages, puis convoque les anciens de son *acioko*, ainsi que quelques représentants de l'*acioko* de l'enfant. Ce banquet improvisé sanctionne l'adoption du nouveau-né. L'enfant adopté garde tous ses droits dans l'*acioko* d'origine, mais les droits et les devoirs liés à la relation père-fils sont transférés à la relation père adoptif-fils adoptif. C'est au père adoptif que sera versée la dot, dans le cas d'une fille adoptée ; c'est lui qui paiera la dot, dans le cas d'un garçon. Un enfant adoptif rend à son père d'adoption tous les services qu'un fils doit à son père ; si le père d'adoption meurt, son héritier prend la charge de l'enfant et bénéficie de ses services.

LES STATUTS LIÉS A LA NAISSANCE ET A L'ALLIANCE

La relation époux-épouse a un contenu économique dont certains caractères varient avec le statut de la femme épousée. C'est pour l'essentiel la possibilité plus ou moins effective pour celle-ci de rompre l'alliance avec l'individu et l'*acioko* à l'entretien et à la reproduction desquels elle contribue, qui dépend de ce statut.

Trois cas peuvent être envisagés, qui manifestent les droits réciproques des époux : l'adultère, le divorce, le veuvage. L'adultère est naturellement réprouvé, mais il semble que les conflits qu'il entraînait aient toujours été réglés à l'amiable, en fonction de normes assez souples — peut-être à cause de sa relative fréquence dont témoigne une instabilité matrimoniale accentuée qui ne semble pas exclusivement liée à l'évolution actuelle, mais qu'explique peut-être partiellement la modicité de la « dot ». C'est à l'homme qui a commis l'adultère que s'adresse celui qui en a été « victime » ; s'il portait son accusation en public, et surtout en présence d'une femme, elle tombait d'elle-même ; l'indélicatesse du procédé condamnait la plainte et le plaignant définitivement. En revanche si le coupable niait, et si la femme, interrogée à son tour, avouait, on considérait que deux adultères avaient été commis — ce qui entraînait le paiement d'une double amende. Quant au montant de l'amende, réglé après que le père et l'oncle maternel du coupable étaient allés demander pardon en son nom, il était très variable, fonction des affaires précédentes du même genre et de la prudence du demandeur : une exigence raisonnable « garantissait » en quelque sorte les égarements futurs des individus de l'*əciəkə* dont un membre venait de voir mépriser ses droits « in rem » sur sa femme.

La procédure de divorce intéressait la famille maternelle et une partie de la parenté paternelle de chacun des deux époux. L'ensemble de ces familles se prononçait sur les torts de l'un et de l'autre et accordait ou refusait au mari le droit de divorcer.

Dans tous les cas les frères de la femme lui accordaient un soutien efficace ; à l'issue du divorce ou en cas de séparation c'est souvent auprès de l'un de ses frères qu'une femme trouvait refuge ; nous avons signalé plus haut que les veuves se retiraient de préférence dans leur cour maternelle lorsqu'un de leurs frères s'en trouvait le chef.

Il est bien évident qu'une étrangère dotée ou une captive ne trouvait pas au village de soutiens aussi fermes qu'une femme libre alladian ; elle avait toujours la ressource de s'enfuir (on cite à Jacquerville des fuites de ce genre), ce dont son mari s'accommodait si elle lui avait donné plusieurs enfants. En droit toutefois une femme captive ou dotée avait vis-à-vis de son mari les mêmes droits qu'une Alladian libre.

Une femme ne se trouvait pas libérée de ses engagements à l'égard de l'*əciəkə* du fait de la mort de son mari. L'héritier de celui-ci pouvait lui accorder le divorce (*əvibə* : cassure du mariage) ou lui imposer le remariage — avec lui-même ou avec un des héritiers du mari. Quel que fût son statut, la veuve était obligée d'accepter un nouveau mari, pourvu qu'il fût partie de l'*əciəkə* du mort ; mais là encore des arrangements à l'amiable intervenaient d'autant plus facilement que la mère et les frères de la veuve étaient à même de lui apporter une aide efficace.

Plusieurs cas se présentent. Il arrive de temps à autre maintenant que l'héritier du défunt exerce sur la veuve une sorte de chantage à l'éducation des enfants pour l'obliger à rester auprès de lui à titre de « bonne amie ». Une situation de ce genre entraîne fréquemment de sérieuses querelles où interviennent en fin de compte les forces surnaturelles (le mort lui-même ou les *awabo*) et les instruments traditionnels de contrôle social (les familles et les catégories d'âge).

L'héritier peut, plus noblement, se soucier de la continuité du lignage ; de ce point de vue, une étrangère dotée avait toute chance d'être « récupérée » par l'*əciəkə*. Nous prendrons un exemple relativement récent (1950) d'une telle opération de survie pratiquée à Grand-Jacques. L'*əciəkə* de G.B. menaçait de s'éteindre. G.B. n'avait pas de descendance par ses sœurs ; lui-même avait deux fils, Thomas et Georges, mariés à des femmes alladian. Pour pallier cette menace, il dota une fillette abidji qu'il donna à son fils Thomas, lequel la confia à sa première femme. Il en eut plus tard six enfants. A la mort de Thomas, Georges estima qu'il devait épouser la femme de son frère pour assurer la descendance de l'*əciəkə*, mais en bon chrétien hostile à la polygamie, il divorça d'avec sa première femme¹.

Dans l'hypothèse du divorce, la première démarche avait lieu trois mois après les funérailles du premier mari ; son héritier fixait à la veuve un jour pour le « divorce ». Cette cérémonie supprimait

1. Il semble que l'action des prêtres catholiques avant et pendant la seconde guerre mondiale ait eu pour effet (intentionnel) de multiplier le nombre des séparations et des remariages, afin de supprimer la polygamie.

la liquidation préalable du « contentieux » existant éventuellement entre la veuve et le défunt — reprise de certains cadeaux faits par le mari, révélation et « règlement » des diverses fautes commises par la femme et cachées par elle à son mari ; les agents de cette liquidation étaient tour à tour, comme on verra au chapitre VII, l'héritier, les sœurs du défunt, et les hommes de la catégorie d'âge du mort.

Toutes les affaires une fois réglées et le divorce d'avec le défunt une fois prononcé, la femme regagnait la cour de son père (on a vu qu'il arrivait souvent que ce fût sa cour maternelle, dirigée par son frère) avec son balai (son premier balai de femme mariée lui avait été donné par sa mère) et éventuellement quelques objets laissés par les sœurs du défunt.

LES STATUTS LIÉS A L'ÂGE

Les différentes étapes de la vie de l'Alladian correspondent à un affranchissement progressif de la tutelle du père dont l'aboutissement est une intégration relative à la famille maternelle et une relative indépendance économique. Ces différentes étapes se traduisent pour un individu mâle par des changements dans la résidence et dans la redistribution des produits de son travail. La première étape correspond en gros au mariage du jeune homme : son père lui donne une case pour lui seul, selon les cas, attenante à une case déjà existante ou à l'apatam du trône, ou complètement indépendante. Il peut arriver aussi que le jeune homme soit d'abord logé près de l'apatam, puis dans une case isolée. Le père n'est pas tenu d'accorder une case à son fils, encore moins une case indépendante : tout dépend des relations qu'il entretient avec son fils ; un « bon fils » obtiendra normalement au moment de son mariage le droit de posséder une case dans la cour de son père.

Chaque soir, sa femme vient le rejoindre, mais elle réside dans la journée chez sa mère, dans la cuisine de laquelle elle prépare le repas de son mari, qu'il prend seul. Celui-ci, en même temps qu'une case, a obtenu le droit de faire une plantation de manioc sur la terre de l'*acioko* de son père.

Il ne possède encore ni cuisine ni le droit de procéder lui-même au partage de sa pêche. Ce n'est qu'à la naissance de son deuxième ou troisième enfant qu'il obtient de son père le droit d'avoir une cuisine dans la cour de celui-ci.

C'est bien plus tard encore, à la naissance du cinquième ou du sixième enfant, qu'il peut espérer obtenir son « droit de pêche », qui correspond (cf. paragraphe suivant) à un accroissement de sa part personnelle et de celle de sa parenté maternelle, au détriment de celle de son père.

Enfin, à la mort de son oncle ou de son frère aîné, si ceux-ci étaient des chefs de cour, il changera de résidence et recevra des habitants de sa cour nouvelle les prestations dues par eux au chef précédent.

III. LES RAPPORTS DE PRODUCTION LIÉS AUX FORCES PRODUCTIVES TRADITIONNELLES : PÊCHE INDIVIDUELLE, CULTURE, COMMERCE

On retrouve tous les statuts précédemment recensés et définis à l'œuvre dans les processus de production et de reproduction de la société alladian. Non seulement dans les activités traditionnelles (pêche, culture des vivriers, fabrication des pirogues), mais dans des activités plus récentes (cultures industrielles) où ils servent de fondement et de justification à la naissance, à la confirmation ou à l'accroissement de certaines fortunes ; dans ce dernier cas le langage de la légitimité peut être parfaitement adéquat à l'expression de la fortune et de la puissance ; mais

il arrive aussi qu'il masque de sérieux bouleversements (lorsque, par exemple, d'anciens captifs ou descendants de captives occupent le trône d'une cour après avoir fait « fortune » comme planteur ou comme fonctionnaire...). Nous essaierons d'examiner tour à tour les rapports de production liés aux forces productives traditionnelles (encore existants d'une façon plus ou moins effective) et les rapports de production liés à l'apparition de nouvelles forces productives (exprimés plus ou moins nettement dans un langage traditionnel à peu près adéquat à la réalité qu'il traduit).

C'est la pêche qui paraît avoir constitué, avec la fabrication et le commerce du sel, l'activité première des Alladian installés sur le cordon littoral. Un grand nombre de cérémonies religieuses concernaient la mer et la pêche, et c'est peut-être le rôle éminent de Grand-Jacques dans ces cérémonies qui lui a permis à l'origine le contrôle des opérations commerciales avec les Européens. Il semble que les modalités, mal connues, de ces opérations aient trouvé le fondement juridique de leur organisation dans les rituels consacrés au culte des divinités marines (cf. à ce sujet l'introduction et le chapitre II). La pêche n'avait évidemment rien d'une simple activité complémentaire. On peut dire que la mer, vu l'importance des ressources qu'on en tirait, constituait pour les villages alladian un véritable domaine public, sans frontière et sans propriétaire, mais dont les utilisateurs n'avaient pas l'usufruit, contrairement à ce qu'on trouve dans certains cas de « domaine public ». Seul un ancien, en principe chef de cour et « propriétaire » de la pirogue (ayant donné le droit d'abattre l'arbre dans lequel on la creuse et la taille), avait le droit de redistribuer le produit de la pêche de ses fils ou des fils de l'homme dont il avait lui-même hérité.

La distribution¹ de la pêche s'effectue selon des modalités qui varient avec la nature du poisson, l'âge et la situation matrimoniale du pêcheur ; ces modalités sont définies très minutieusement. Nous en parlerons au présent car, comme on le verra, si le rôle de la pêche en pirogue a diminué sensiblement à l'heure actuelle, les modalités de la redistribution n'ont pas changé.

Jusqu'à son mariage, le fils remet la totalité de sa pêche à son père. Celui-ci n'est pas tenu de lui en retourner une part ; il faut dire que le fils est alors nourri par ses parents, à moins qu'il prenne ses repas, comme cela est fréquent, chez l'une de ses sœurs mariées. Quand le père lui en donne une part, il peut, selon les cas, l'apporter à sa sœur (s'il mange chez elle) ou à sa grand-mère, la mère de sa mère, qui le fume et, à la suite de ventes ou d'échanges successifs, lui constitue un petit « capital », souvent sous forme de petit bétail (moutons, cabris...).

Après son mariage (alors que sa jeune femme fait la cuisine chez sa propre mère) le fils a une part de droit dans la redistribution, toujours effectuée par le père ou, à défaut, par son héritier. Cinq parts sont faites :

- 1° Une part va au père lui-même.
- 2° Une part va au fils (le pêcheur), et naturellement à la femme de celui-ci.
- 3° Une part est réservée à la mère de la femme du fils.
- 4° Une part est réservée au père du père du pêcheur, ou à son héritier.
- 5° Enfin une dernière part va à la famille maternelle proche du père.

La sœur du pêcheur n'a pas une part de droit, non plus que son frère. Mais s'ils se présentent ils reçoivent une part. Lorsque le pêcheur n'est pas marié, les parts 2 et 3 vont au père.

Quand il s'agit d'un gros poisson (par exemple *etru* : « le thon ») les parts sont un peu différentes. La première (1) (*eiviciä*, poisson du mariage) va à la femme du pêcheur qui la remet à sa mère. La seconde (2) (*eziciä* : poisson du père) va au père du pêcheur, qui la remet à son propre père ou à l'héritier de celui-ci ; cette part, située dans la partie la plus charnue du poisson, est augmentée d'une demi-tête, la tête étant tranchée de haut en bas. La troisième part (3) (*abüciä*)

1. Nous parlerons de distribution pour désigner la remise par le pêcheur à son père du produit de la pêche, la répartition de celui-ci par le pêcheur lui-même entre les différents membres de sa famille, et, de façon générale, la circulation de ce produit à partir du producteur. Nous parlerons de redistribution pour désigner la répartition par le père du pêcheur de la pêche de son fils, et, de façon générale, la circulation de cette pêche à partir de son répartiteur.

va, avec la seconde moitié de la tête, aux maternels du père. La quatrième part (4) est réservée aux individus de la catégorie d'âge du père, qui en fixent eux-mêmes l'importance ; la cinquième part (5) — si les camarades du père en ont laissé — revient au père qui peut, s'il le désire, en céder une fraction à son fils (cf. fig. 33).

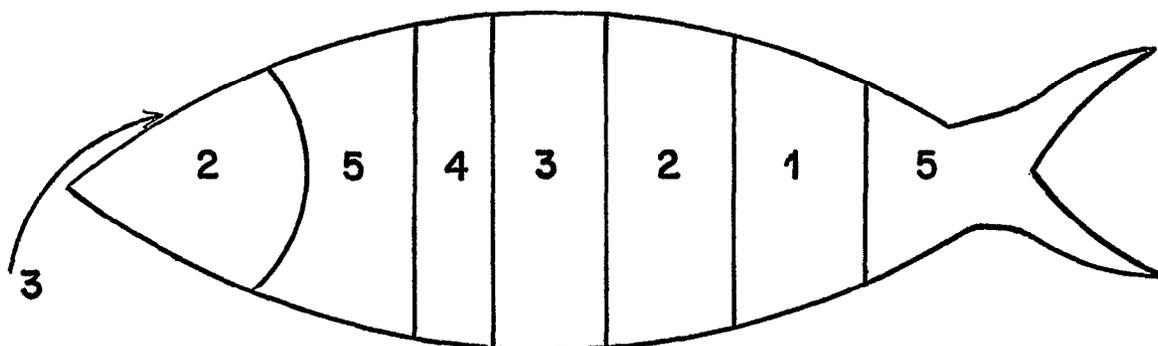


FIG. 33. — Partage du thon par le père du pêcheur.

Le partage du requin est un peu spécial, en ce sens que si, pour le reste, il s'effectue selon les mêmes normes, la tête revient de droit à la sœur du père. Cette modalité particulière correspond à la solidarité remarquable du frère et de la sœur (cf. fig. 34).

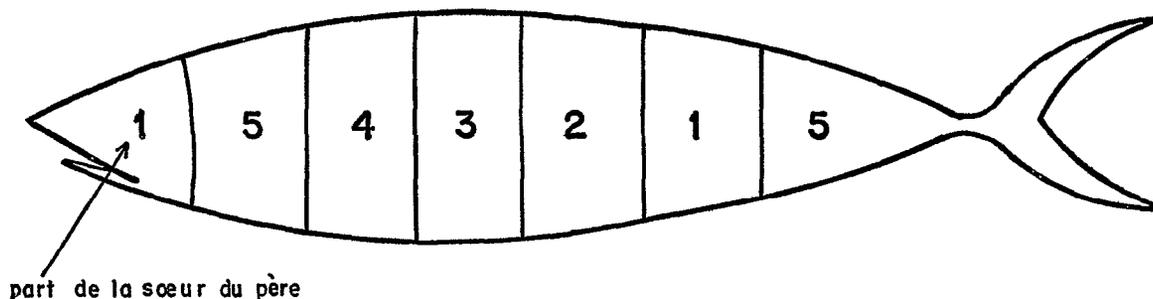


FIG. 34. — Partage du requin par le père du pêcheur.

On a vu qu'un jour le père du pêcheur se décide à lui accorder son « droit de pêche » intégral. Il lui annonce ce jour à l'avance, et, le jour venu, fait sa dernière redistribution, plus large que d'habitude ; le soir, le père et le fils boivent ensemble ; à ce moment le fils acquiert du même coup l'autorisation de travailler éventuellement sur les terres de son oncle et de chasser pour son propre compte ; son père lui offrait souvent à cette occasion une machette et un fusil.

C'est maintenant le fils lui-même qui distribue les produits de sa pêche. Il fait quatre parts : une part (I) pour son père, une part (II) pour sa propre famille maternelle, une part (III) pour la mère de sa femme, et une dernière part (IV) pour la parenté maternelle de son père. Il garde le reste.

Si le père du père, ou son héritier, se présente pendant le partage, il reçoit une part ; mais il n'a pas de part de droit réservée.

Le partage du gros poisson et celui du requin s'effectuent à peu près dans les mêmes conditions que précédemment, mais c'est à partir du pêcheur lui-même, et non de son père, que s'effectue le partage. La part (1) va à la femme du pêcheur, la part (2) au père du pêcheur ou à son héritier, la part (3) aux parents maternels proches du pêcheur, la part (4) aux compagnons de la catégorie d'âge (*esubã bo*) du pêcheur, la part (5) enfin au pêcheur. Le partage du requin

s'effectue à peu près de la même façon, à cette différence près que la tête du requin est toujours réservée à la sœur du pêcheur.

On a montré dans les figures 35 et 36 une cour habitée par des représentants de trois générations : le grand-père paternel, marié, ses deux fils mariés (ayant obtenu leur « droit de pêche ») et leurs enfants : un fils célibataire (sans « droit de pêche ») et une fille dans un cas, un fils marié (sans « droit de pêche ») dans l'autre. Dans la figure 35 sont recensés les producteurs de la cour et les bénéficiaires de cette production à l'intérieur et à l'extérieur de la cour ; dans

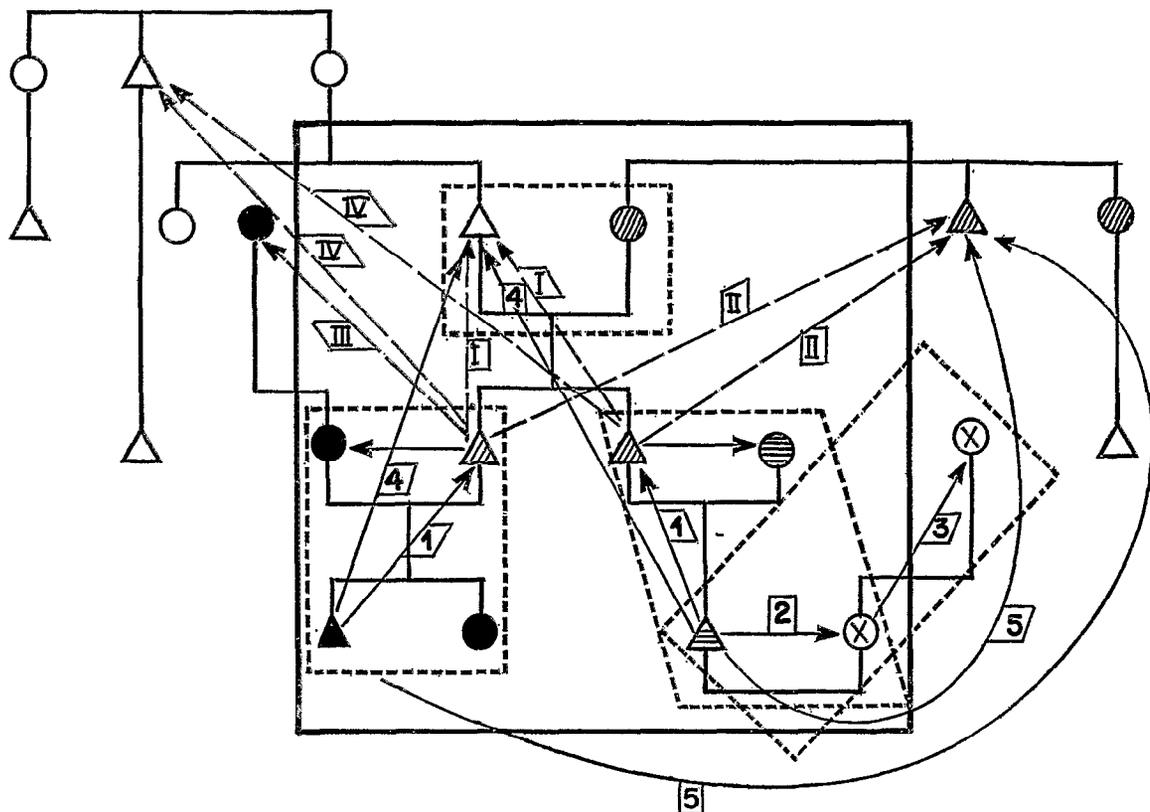


FIG. 35. — La distribution de la pêche.

la figure 36 les bénéficiaires à l'intérieur de la cour de sources de production extérieures à cette cour. Il est aisé de se rendre compte que l'essentiel de la distribution va à la génération la plus âgée, celle qui, en principe, ne part plus en mer, mais bénéficie de la pêche des deux générations qui la suivent ; encore a-t-on par simplification supposé sur le schéma que la seconde génération ne comportait que des hommes assez âgés pour être autorisés à effectuer eux-mêmes la redistribution de leur pêche.

Si, au lieu de suivre le circuit de distribution à partir du producteur, on le suit à partir du redistributeur, on constate que, dans le cas d'une redistribution effectuée par le père du pêcheur, seule une petite partie de la pêche redescend vers le producteur, le père du pêcheur et sa belle-mère en gardant une autre partie, et le reste « montant » jusqu'aux ascendants paternels et maternels du pêcheur. Dans le cas d'une distribution effectuée par le fils il n'y a pas de « redescente », et les parents maternels du pêcheur (les alliés du père du pêcheur) apparaissent au nombre des bénéficiaires : à l'exception de la part gardée par le fils toute la distribution s'effectue « de bas en haut ».

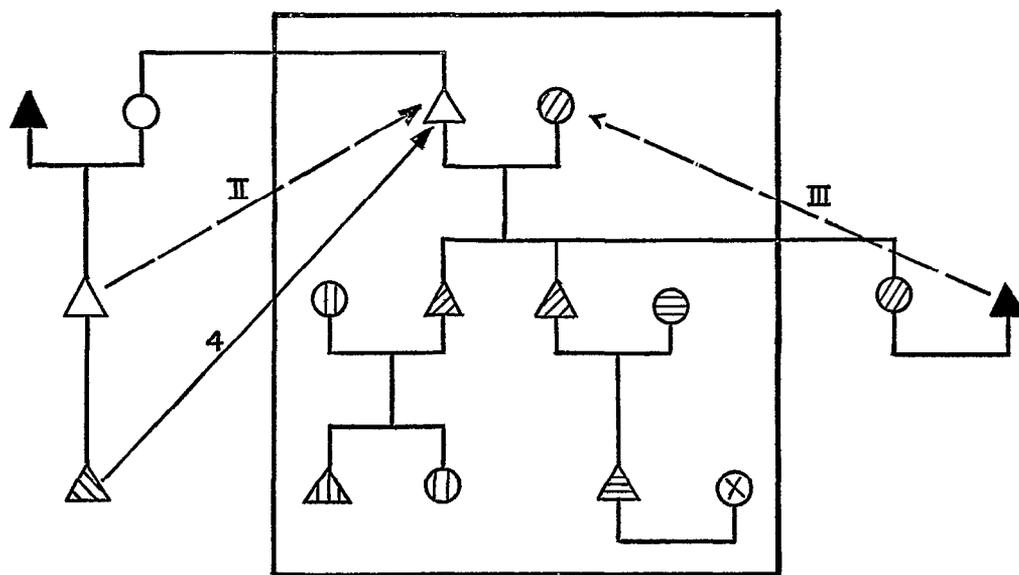


FIG. 36. — La distribution de la pêche.

Ces diverses modalités de distribution et de redistribution des produits de la pêche appellent quelques remarques :

Tout d'abord elles manifestent certaines solidarités particulièrement marquées à l'intérieur du réseau des relations familiales : la solidarité père-fils naturellement, le fils rendant « en nature » à son père les avantages techniques (apprentissage de la pêche) et matériels (fourniture de la pirogue) qu'il en a reçus ; la solidarité entre fille et mère, celle-là fournissant à celle-ci, par l'intermédiaire de son mari, un appoint alimentaire sérieux qui peut passer pour la contrepartie de l'éducation qu'elle en a reçue (dans le domaine ménager et dans celui des cultures vivrières), et des services dont elle bénéficie pendant les premières années de son mariage (utilisation de la case et de la maison de sa mère, chez qui elle prend ses repas) ; enfin la solidarité, plus discrète, entre frère et sœur : la sœur du pêcheur, si elle se présente, reçoit toujours une part du poisson ; on a vu que la tête du requin lui était réservée ; à l'inverse, un homme n'a pas le droit de refuser à sa femme l'autorisation de cuisiner pour son frère non marié ; son frère constitue pour une femme un allié efficace contre d'éventuels mauvais traitements de son mari.

On peut également remarquer que la dernière étape de la carrière du pêcheur correspond à un rapprochement avec la parenté maternelle : l'oncle maternel devient l'objet d'attentions marquées de son neveu au moment où le père de celui-ci abandonne une partie de l'autorité qu'il avait sur lui ; ce « décrochage » d'un homme déjà mûr de sa cour paternelle vers sa cour maternelle (*əbii* au sens social) peut préfigurer un changement effectif de résidence, dans le cas où le neveu utérin est appelé à succéder sur le trône d'une cour à son oncle maternel.

Une deuxième série de remarques est liée à la structure matrimoniale particulière des Alladian. On a vu que la pseudo-endogamie lignagère avait pour effet d'homogénéiser les cours du village, de faire coïncider l'*əbii* au sens social avec l'*əbii* au sens résidentiel, de défaire l'opposition *əbii|əbii* ; elle a pour autre effet (plus exactement il s'agit d'un autre aspect du même effet) de restreindre le nombre d'individus bénéficiaires de la redistribution, ou, plus précisément, certains individus cumulant plusieurs statuts liés à la parenté, d'accroître la part de chacun de ces bénéficiaires ; un captif cumule par exemple vis-à-vis de son acquéreur les statuts de fils et de neveu, qui inversement joue vis-à-vis de lui les rôles d'oncle et de père. Dans une cour dont la composition résulte de nombreuses alliances rectifiées, un même individu se trouve être l'aboutissement de plusieurs circuits de redistribution, non seulement du fait d'une descendance

nombreuse mais parce qu'il possède à lui seul plusieurs des titres qui donnent droit à une part de cette redistribution.

Nous avons extrait d'une des généalogies les plus chargées d'alliance pseudo-endogamiques — celle de la branche Adjé Bonny correspondant à la concession d'Antonin Yessotié — un exemple de ce genre de cumuls. La descendance d'une captive non mariée n'a d'autre parent paternel et maternel, à la première génération, que l'acquéreur de cette captive, et il semble que, dans l'exemple représenté sur la figure 37, un même individu doive cumuler les parts I, II, IV, 4 et 5, Mais Jacquévillie nous fournira des exemples actuels de processus de ce genre.

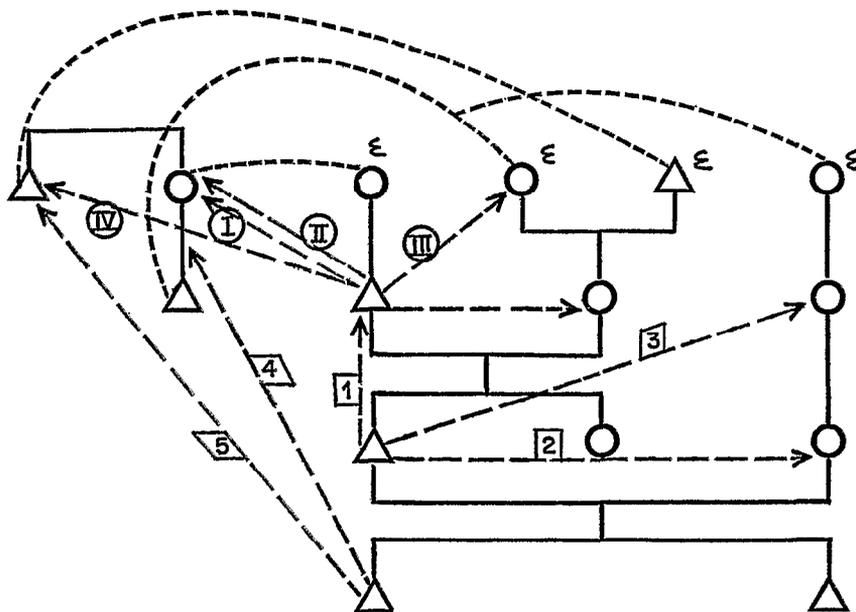


FIG. 37. — Le cumul des parts.

Assez remarquablement, en effet, le principe de la redistribution par le père de la pêche du fils s'est maintenu ; A. de Surgy¹ notait à ce propos : « Nous avons même eu la surprise de rencontrer deux pêcheurs relativement âgés nous affirmant qu'ils remettaient leurs bénéfices à l'héritier de leur père venu, après sa mort, le remplacer dans sa cour. » Cette constatation n'est pas surprenante : l'héritier du père (en ligne maternelle) a toujours hérité ses droits et ses devoirs à l'égard des fils de celui-ci ; d'autre part, si l'importance de la pêche en pirogue a diminué, ses modalités n'ont pas changé. Nous en prendrons pour exemple le cas de deux des pêcheurs de Jacquévillie — sur quatre pêcheurs recensés dans ce village².

Le premier de ces pêcheurs, Prosper Frindin, est le fils de la sœur, Asséké Dohon, du chef de l'*eme* Kacou, Dagri Éco (fig. 38). Son père, Abraha Emjen, maintenant décédé, n'était pas le mari d'Asséké Dohon, mais, marié à une autre femme, il en avait deux autres fils, Emjen Abraha et Emjen Bogui. A l'heure actuelle Prosper part régulièrement pêcher la carpe rouge tous les samedis : parti avant le jour, il revient peu avant la nuit, vers 5 heures du soir, attendu sur la plage (il aborde toujours au même point du rivage, non sans mal parfois) ; dès son arrivée, le poisson est transporté chez son oncle maternel Dagri Éco ; celui-ci joue en effet vis-à-vis de Prosper le rôle de père. Abraha Emjen, « genitor » mais non « pater », est de toute manière décédé, mais s'il avait été marié à Asséké Dohon, c'est son héritier qui aurait joué ce rôle à l'égard de Prosper. Dagri Éco se réserve donc la première part à titre de « père » : la deuxième va à Prosper

1. A. DE SURGY, *op. cit.*, p. 7.

2. Rappelons que la proportion de pêcheurs est plus grande dans les autres villages.

(lequel n'est pas marié, et revend une partie de sa part, en cédant une autre partie à ses « demi-frères » Emjen Abraha et Emjen Bogui avec qui il est en bons termes, et qui l'aident à cultiver son champ de manioc). Dagri Éco néglige les maternels de son père, ceux qui restent à Jacquerville étant trop jeunes ; la part réservée à la parenté maternelle du redistributeur va à Asséké Dohon, sœur de Dagri Éco et mère de Prosper.

On a donc ici l'exemple d'un homme qui cumule deux parts (trois si l'on considère que les parts non distribuées, faute de titulaire, grossissent celles du redistributeur) sur les cinq parts selon lesquelles se redistribue théoriquement le produit d'une pêche ; la cour de Dagri Éco fournit

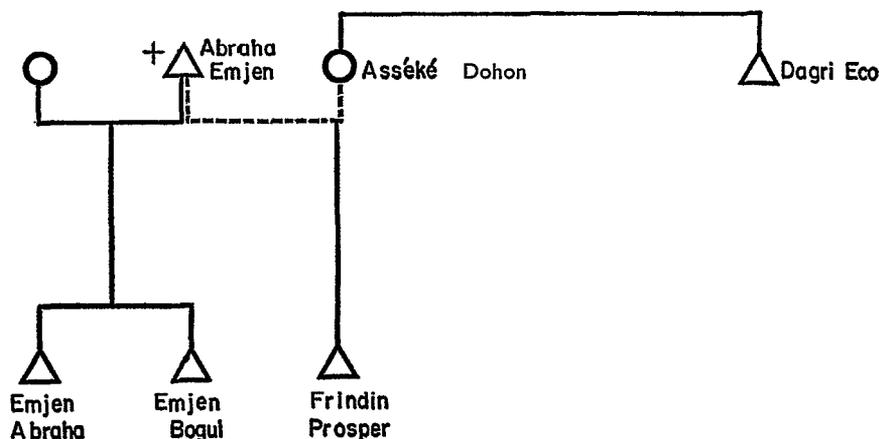


FIG. 38.

également un exemple de coïncidence de l'unité de production (*ebi*), de l'unité sociale (*ebu* au sens social) et de l'unité résidentielle (*ebü* au sens résidentiel). Asséké Dohon est venue s'installer chez son frère, chef d'une cour importante et chef de l'*eme* Kacou ; Prosper est normalement resté dans cette cour. Le fait que Prosper rende à son oncle maternel les services qu'un fils doit à son père montre assez, d'ailleurs, que, fonctionnellement, une sœur célibataire et mère est l'équivalent d'une épouse.

Le deuxième exemple (fig. 39) est à la fois plus simple et plus complexe, en ce sens que la redistribution de la pêche s'effectue selon des critères rigoureusement orthodoxes, mais qu'une querelle, résolue dans le courant de l'année 1966, y manifeste l'importance sociale et économique du principe de la résidence patrilocale. Le schéma illustre les liens de parenté des divers partenaires. Klossou Béira est le fils de Klossou, prédécesseur d'Apalé Bogui sur le trône de la cour Tévé Kacou. Mais Apalé Bogui, et Léon Akadié, son neveu (dont on a vu, dans un exemple précédent, qu'il exerçait un contrôle de fait sur les activités de l'*avikoko*), ont refusé de doter une femme pour lui. C'est sa mère, Akadié Nangban, Tévé de Grand-Jacques, restée après son veuvage dans la cour de son père, qui lui a procuré une femme en la personne de Beugré Bana, de la cour de Lakpa Beugré, chef nominal de l'*eme* Mambé. Lakpa Beugré n'a pas accepté que la dot fût versée par la parenté maternelle de Klossou Béira. Celui-ci de son côté a quitté la cour d'Apalé Bogui et a construit une case à côté de celle de sa mère ; sa parenté paternelle s'est trouvée dans une situation « honteuse » : ayant perdu l'un de ses *ebüü*, se trouvant débitrice de Lakpa Beugré... et privée de poisson. Dans le courant de l'année, Aka Emjen, neveu utérin d'Apalé Bogui, a réglé le montant de la dot et fait venir Klossou Béira auprès de lui ; il joue donc vis-à-vis de lui le rôle de père, et n'a pas encore octroyé à son « fils » (en fait son cousin germain) le droit de faire une cuisine à sa femme. C'est Aka Emjen qui fait le partage de la pêche du samedi soir (Klossou Béira et Prosper Frindin partent généralement ensemble — dans deux pirogues à une place).

Une première part, importante, va au « père » de Klossou Béira, c'est-à-dire à son héritier Aka Emjen, qui la partage avec Apalé Bogui et Léon Akadié.

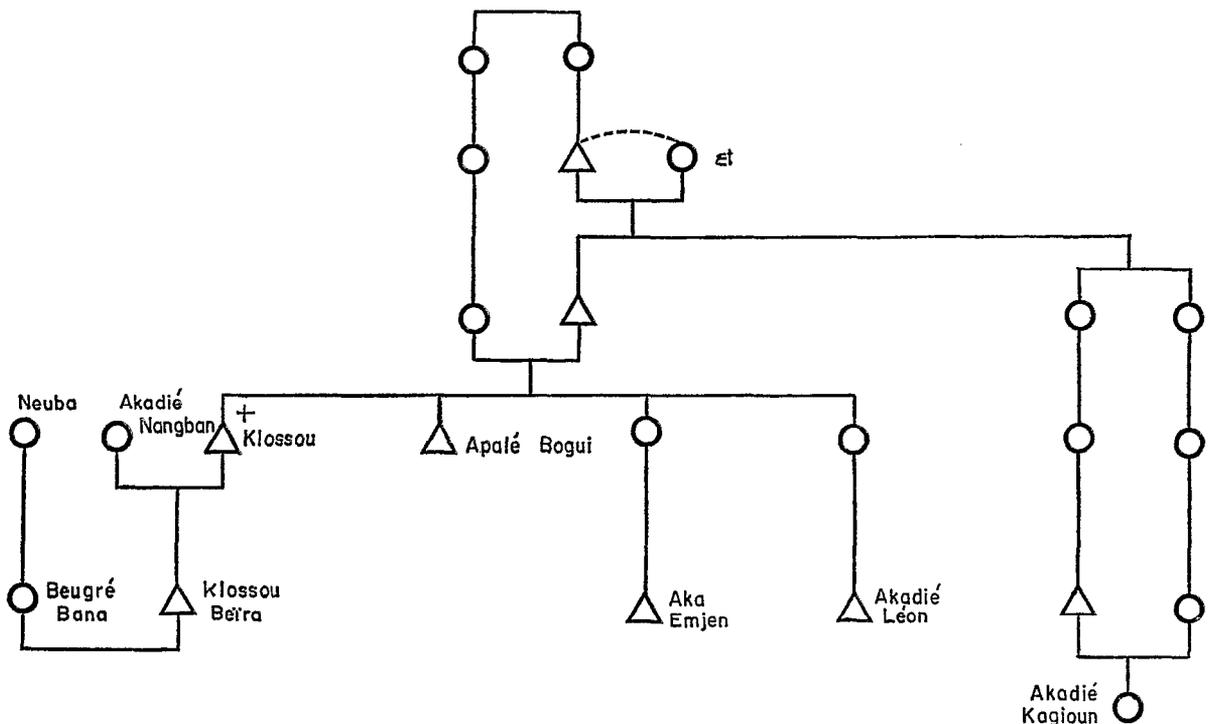


FIG. 39.

Une deuxième part va normalement à Klossou Bétra, qui la remet à sa femme.

Une troisième part est réservée normalement à la femme de Klossou Bétra, à charge pour elle de l'offrir à sa mère Neuba (cour de Lakpa Beugré).

Une quatrième part va à la parenté maternelle du grand-père paternel de Klossou Bétra : deux femmes, Djava et Kagioun, qui résident d'ailleurs dans la cour d'Aka Emjen.

La dernière part, théoriquement réservée à la parenté maternelle du père, est donnée à la mère de Klossou Bétra. Il s'agit en fait d'une « sixième part » car l'ensemble de la part (1) va, comme on l'a vu, non seulement à l'héritier du titre de père — celui, tout au moins, qui a accepté d'assumer les charges du père — mais aussi à ses frères et neveux maternels.

La cour au sens résidentiel apparaît donc comme une unité de production ; les *ebiii* jusqu'à un âge avancé remettent le produit de leur pêche, qui à leur père, qui à l'héritier de leur père : le chef de cour en tous les cas puisque résident dans une même cour, outre le chef de celle-ci et sa descendance, les descendants du précédent chef de cour, dont le successeur hérite, avec le trône, les droits sur la descendance. Or l'expression la plus claire de ces droits est formulée en termes économiques. Du point de vue de la production, la cour au sens résidentiel a donc une cohésion qu'elle n'a ni en théorie sur le plan de la composition lignagère, ni en fait du point de vue de la consommation, puisque chaque ménage, de ce point de vue, est en principe autonome, consommant, outre ce qui lui revient de la redistribution du poisson par le chef de cour, le chef d'une autre cour, ou un homme mûr d'une autre cour, sa propre production vivrière, et disposant de sa propre cuisine — ou, dans la cas d'un homme n'en ayant pas encore obtenu le droit, d'une cuisine extérieure à la cour. Ce dernier cas est aussi celui du célibataire relativement âgé qui va prendre ses repas chez sa sœur mariée.

Si l'on considère qu'une cour groupe en principe les représentants de trois générations, il est possible de caractériser chacune de ces dernières par son rôle dans la production et son rôle dans la distribution. La génération du chef de cour est composée généralement d'individus qui n'ont plus la force physique d'aller en mer, mais qui reçoivent selon les cas la totalité de la pêche

de la génération suivante (à redistribuer) ou, si certains membres de cette génération ont reçu le droit d'être eux-mêmes les distributeurs de leur pêche, une partie de cette pêche (à redistribuer) et une part de la pêche distribuée par la génération suivante. Il peut également se trouver dans une cour des fils du chef de trône précédent appartenant à la même génération que le nouveau chef (neveu du précédent, par exemple) : le plus souvent, les *ebiii* doivent une part de ce qu'ils reçoivent à l'héritier de leur père, mais ne sont plus eux-mêmes des producteurs. La génération des aînés ne produit pas, redistribue et reçoit.

La génération suivante est composée de pêcheurs qui ont le droit de distribuer eux-mêmes leur pêche, et, le cas échéant, de redistribuer la pêche de leurs fils, ou de pêcheurs qui n'ont pas encore bénéficié du premier droit mais bénéficient du deuxième, si leurs fils sont en âge de pêcher. Les individus de cette génération produisent, redistribuent ou non, mais en principe reçoivent dans tous les cas puisque l'héritier de leur père, de toute façon, leur doit une part de leur propre pêche, s'ils sont mariés, ce qui est généralement le cas.

A la génération suivante se trouvent, en toute occurrence, des individus qui n'ont pas encore reçu le droit de pêche, et qui, selon qu'il sont ou non mariés, ont ou non une part de droit dans la redistribution faite par leur père.

Du non-producteur qui reçoit et qui redistribue au producteur qui ne distribue ni ne reçoit, toutes les possibilités sont ainsi couvertes et chacune d'entre elles ne peut se réaliser à coup sûr qu'à l'intérieur d'une seule génération.

	Production	Réception	Redistribution
1 ^{re} génération : Grand-père	—	+	+
2 ^e génération : Père	+	+	+
	+	+	—
3 ^e génération : Fils	+	+	—
	+	—	—

On remarquera en outre qu'un individu peut recevoir une part de poisson (d'ailleurs plus ou moins importante) à plusieurs titres, selon qu'elle lui est octroyée, qu'elle lui est due et prélevée sur sa propre pêche, qu'il la prend sur la pêche de son fils ou sur sa propre pêche, qu'il bénéficie à la fois de la pêche de son fils et de celle de son petit-fils, et éventuellement de celle de la descendance de son frère ou de son oncle maternel. Il est bien évident qu'un captif et même un descendant de captive dépassait rarement le stade de la redistribution de la pêche du fils ou de la participation à la distribution par le fils de sa propre pêche et de celle du petit-fils : l'octroi du droit de pêche à un captif était une faveur plus rare que le même octroi à un fils. En outre les parts de sa descendance réservées au père du père ou aux maternels du père allaient à peu près régulièrement à l'acquéreur du captif ou à son héritier. Le captif avait assez naturellement un rôle beaucoup plus important dans la production que dans la distribution ; il était exclu, traditionnellement, qu'un captif pût s'assurer le contrôle de la production d'une cour. Inversement un chef de cour âgé, qui avait « libéré » ses fils et recevait une partie de leur pêche sans plus redistribuer celle-ci lui-même, disposait en permanence par le biais de ses captives d'une descendance jeune et plus « exploitable »¹.

1. Signalons les modalités de partage (correspondant à des activités plus marginales : chasse, élevage) des cabris et du gibier.

Partage d'une bête d'élevage :

- 1) Le cou est pour celui qui a égorgé l'animal.
- 2) La poitrine, avec le cœur, et une cuisse vont au père du propriétaire.
- 3) Les pattes de devant vont aux maternels du propriétaire.
- 4-5) Les quatrième et cinquième parts — dans le ventre de l'animal — vont l'une à la mère de la femme

Le manioc constituait le second élément essentiel de la nourriture. Le père octroyait assez tôt à son fils le droit de défricher un champ sur sa forêt d'*əciəkə* ; là encore, la situation évoluait avec le temps : tant que son père vivait, un homme défrichait ses champs de manioc sur la forêt des maternels de son père ; à la mort de celui-ci, ou après avoir obtenu son « droit de pêche », il travaillait plus volontiers dans sa propre forêt d'*əciəkə* ; il faut préciser que, le problème des terres ne se posant pas, nul chef d'*əciəkə* ne voyait d'inconvénient à ce que quiconque défrichât un champ de manioc sur la forêt d'*əciəkə* ; cette tolérance n'était plus de mise lorsqu'il s'agissait des arbres, notamment du fromager, dans lequel on creuse et taille les pirogues, et du vin de palme, on le verra un peu plus tard. L'homme nettoyait et brûlait le champ ; la femme plantait le manioc et entretenait le champ ; l'homme pouvait délimiter à l'intérieur de ce champ une partie réservée à sa belle-mère (où elle venait elle-même planter son manioc) ; il pouvait aussi en défricher une partie pour sa mère, si elle était veuve ou divorcée, et, en dehors de sa propre plantation, nettoyer, sur sa demande, un champ pour son père. Quand il s'agissait d'un petit champ, le produit de la récolte était recueilli et utilisé, sans contrôle du mari, par la femme, à charge pour elle de nourrir le ménage. Ces constatations sont toujours actuelles.

La cour (au sens résidentiel) peut donc être considérée comme une unité de production, que définissent les règles de distribution de la pêche, subdivisée, du point de vue de la consommation, en plusieurs ménages autonomes, que définissent les règles de redistribution de la pêche et les modalités traditionnelles de culture du manioc.

Mais si nous avons accordé une importance particulière à la distribution et à la redistribution des produits de la pêche c'est qu'elles constituent, semble-t-il, le modèle d'activités économiques plus importantes et aident ainsi à comprendre le mécanisme d'« accumulation » qui a permis à certains *eme* de devenir de puissantes unités économiques reposant au départ sur la fabrication du sel, ensuite sur le commerce avec l'Europe.

Chaque cour au sens social — chaque *əciəkə* — possédait et possède encore un « trésor », ou *əbii wakre*, dont tous les informateurs confirment qu'il était « fortifié » par le travail des *əbii* ; la garde de l'*əbii wakre* se transmettait naturellement, avec le trône, dans la lignée maternelle du chef de l'*əciəkə*. Il était traditionnellement composé de pagnes, d'or, de perles « *skedi* », de manilles. Ce n'est évidemment pas la pêche qui pouvait alimenter à elle seule l'*əbii wakre*, encore que, semble-t-il, il y ait eu assez tôt une manière de commercialisation du poisson, sur la base d'échanges avec les Adioukrou, qui fournissaient igname, bananes et huile de palme. D'un autre côté, les biens constitutifs de l'*əbii wakre* n'appartiennent pas véritablement à une sphère exclusive fondée sur la réciprocité : s'ils pouvaient servir, en effet, comme on le verra, à acquérir des femmes étrangères ou des captives, ils ne pouvaient en aucun cas provenir du phénomène inverse ; les Alladian n'« exportaient » pas de femmes, et, de toute manière, la dot qu'ils exigeaient était, on l'a vu, assez faible.

L'origine de la fortune des grandes cours alladian est dans la fabrication et le commerce du sel. Les traditions locales confirment sur ce point le témoignage de Dapper. Les Alladian prétendent en avoir eux-mêmes assuré pour une part la commercialisation, jusque dans la région de Tiassalé, où ils l'échangeaient originellement contre de l'or, des pagnes, des captifs, les manilles ayant vraisemblablement fait leur apparition au XVIII^e siècle. Ce courant Sud-Nord, Nord-Sud a été redoublé par le courant issu du premier commerce de traite avec les Européens : les produits fournis aux Européens venaient du cordon littoral lui-même (bois) ou du Nord (captifs, ivoire, caoutchouc). La situation particulière du cordon littoral paraît avoir consolidé la position des Alladian comme traitants exclusifs avec les Européens ; on sait que de façon générale les peuples côtiers ont tous veillé jalousement sur leur monopole, mais, de toute manière, l'isolement géo-

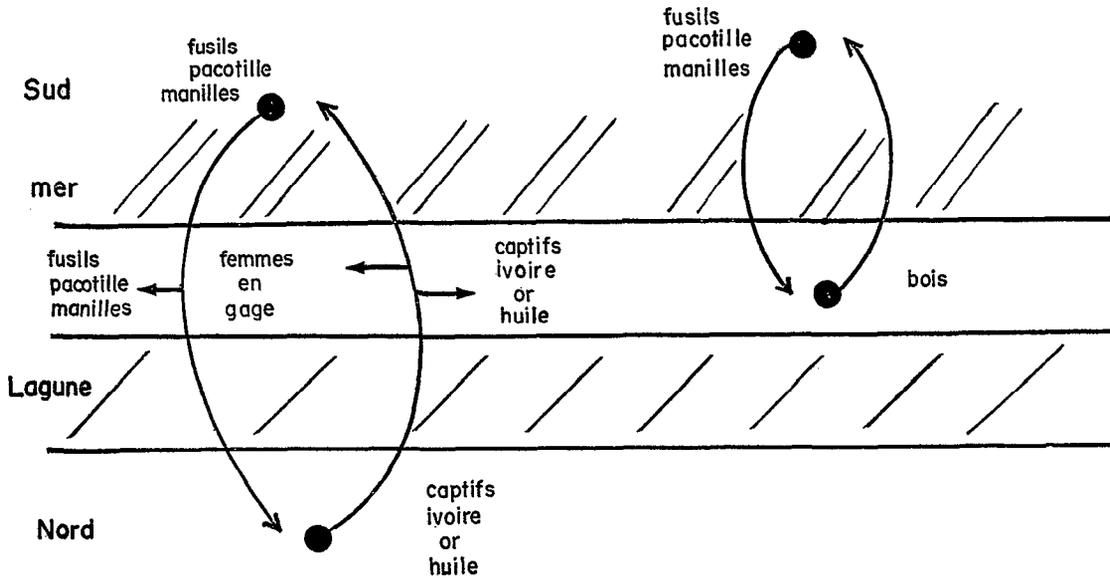
du propriétaire, l'autre, selon que ce propriétaire est ou non chef de case, à ses compagnons de catégorie d'âge (*esubā bo*) ou aux *esubā bo* de son père.

6) Les côtes, la tête et une cuisse restent au propriétaire.

Partage du gibier :

La poitrine est pour le père, les bas morceaux, comme précédemment, pour la mère de la femme et pour les *esubā bo* du chasseur, tout le reste pour le chasseur.

COMMERCE DE TRAITE ET COMMERCE DU BOIS



COMMERCE DU SEL ET ACQUISITION DE FEMMES

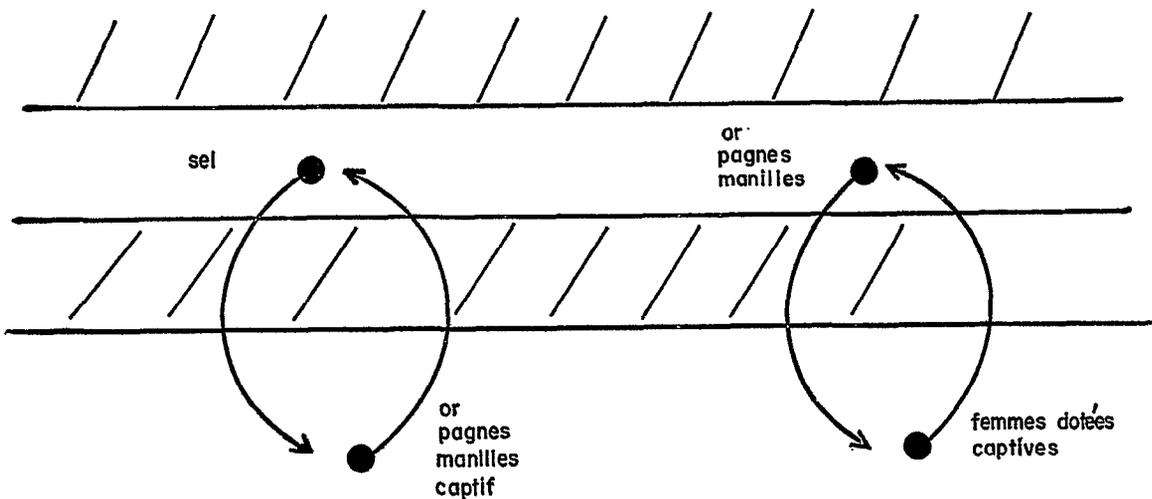


FIG. 40. — Les circuits commerciaux.

graphique des Alladian constituait une production naturelle contre les entreprises de l'arrière-pays.

Si les Dida et Avikam trouvaient un débouché sur la mer dans la région de Grand-Lahou, et les Ébrié dans celle de Vridi, Bassam, les Adioukrou, qui ont profité du commerce de traite, d'abord en servant de relais aux échanges entre le Sud et le Nord, puis en fournissant la matière première (l'huile de palme) de la forme de traite propre au XIX^e siècle, ont néanmoins toujours manifesté beaucoup de rancœur et de jalousie à l'égard d'un partenaire qui réalisait sur eux d'importants bénéfices et vis-à-vis de qui ils s'endettaient lourdement, acceptant par exemple des avances de « marchandises » sur des produits qu'ils n'arrivaient pas ensuite à fournir en quantité suffisante. Toutes les querelles avec l'extérieur liées à la commercialisation concernent

dans la tradition alladian les Adioukrou, avec qui les conflits armés, jusqu'au siècle dernier, semblent avoir été relativement fréquents. Le vestige le plus marqué de cet état de choses est la nombreuse présence, déjà signalée, dans les généalogies des cours alladian, de femmes adioukrou mises « en gage » ou livrées à la suite d'un conflit.

Ce sont les *ebii* des grands *acioko* qui assuraient pour eux le trafic en mer et le transport par voie lagunaire ; ce travail était dû au père ou à son héritier comme la pêche en mer ; or si le fruit de ce travail, sous forme de biens prestigieux, était destiné à l'*abii wakre*, autrement dit à un *acioko* différent en principe de celui de ces *ebii*, ceux-ci, comme individus, en étaient les premiers bénéficiaires, non seulement parce que, bons fils, ils pouvaient prétendre aux faveurs de leur père — et notamment au droit de posséder rapidement case et cuisine autonomes —, mais parce que la destination des biens de l'*abii wakre* les concernait au premier chef. Ces biens thésaurisés et confiés à la garde du chef d'*acioko*, ne pouvaient être utilisés qu'au profit de l'*acioko* comme groupe organique solidaire ; le chef d'*acioko* ne décidait d'ailleurs pas seul d'une telle utilisation et réunissait tous les anciens de l'*acioko*. A l'origine, trois utilisations étaient concevables : la dot d'une femme étrangère de coutume patrilinéaire, l'achat de captifs et captives, le remboursement des « dettes » de l'*acioko* et la récupération d'un *ebii* mis en gage. Or, on le sait, le père s'opposait en principe à ce que l'oncle maternel fournit à son fils le montant d'une dot ; ce sont donc les *ebii* qui pouvaient recevoir du chef de leur cour au sens résidentiel une femme, libre, étrangère ou captive. L'*acioko* comme groupe était le bénéficiaire à moyen terme d'un tel « placement » — les analyses du système fournies par les intéressés eux-mêmes justifient l'emploi de ces termes. Le versement des prestations relativement modestes correspondant au mariage avec une femme alladian ne touchait pas l'*abii wakre* : les pagnes fournis à la femme étaient destinés à la vêtir et n'entraient pas dans la catégorie des biens thésaurisés ; les exigences du commerce impliquaient le maintien hors de l'*abii wakre* d'un grand nombre de manilles, et celles-ci n'étaient pas, au même titre que les pagnes baoulé, l'or et les perles, des biens « réservés ». En compensation de ce versement, le père s'assurait les services de son premier petit-enfant, et, pour lui et son héritier, les parts prélevées sur la pêche de ses petits-fils. Mais la dot fournie pour une étrangère, ou le versement effectué pour l'acquisition d'une captive, entraînait des conséquences durables pour l'activité et la croissance du lignage ; aux avantages normalement retirés de la descendance du fils s'ajoutait le retour de la descendance du père à l'*acioko* de celui-ci ; on a vu qu'en outre captifs et descendants de captives ne pouvaient pas prétendre dans le domaine de la redistribution à un rôle équivalent à celui qu'ils jouaient dans le domaine de la production. Les représentants de l'*acioko pro* pouvaient seuls prétendre à contrôler la gestion d'une cour au sens résidentiel au profit (à long terme) de leur cour au sens social. Les *akre bo* avaient tous les devoirs des *ebii* (et les avantages correspondants) mais aucun des droits virtuels attachés à la condition d'*ebii*, sinon celui d'être mis en gage par l'acquéreur de leur mère lorsqu'ils étaient *owō yii ii*.

On peut donc dire que chez les Alladian, comme dans d'autres sociétés, les rapports généalogiques constituent la base des rapports de production, et qu'on voit au cours du développement de leur société, pour reprendre des expressions de Claude Meillassoux¹, le lien de consanguinité se transformer en une filiation purement sociale. Mais il s'agit moins ici d'une substitution de la filiation sociale au lien de consanguinité, que d'une juxtaposition, d'autant plus indiscernable au premier regard que le jeu des alliances intraligères en multiplie les formes, et que le langage de la parenté en unifie l'apparence, d'autant plus réelle et constatable cependant qu'expression d'une incontestable stratification sociale elle possède un contenu économique précis. Le fondement technique du pouvoir des anciens — leur rôle passé d'éducateurs, leur expérience, et la preuve que fournit leur âge de leur aptitude à contrôler, ou à manipuler, les forces qui pèsent sur la société — avait pour corollaire une hiérarchie liée à l'âge ; le doublet *ebii | abii* ne constituait pas une stratification du point de vue de la société villageoise, puisque tout individu était l'un et l'autre par rapport, en principe, à deux *acioko* différents ; mais, avec l'utilisation de l'*abii wakre*

1. C. MEILLASSOUX, *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Mouton, Paris-La Haye, 1964.

à des fins matrimoniales ou par l'achat de captives la substitution devient celle d'un statut socio-économique reposant sur la naissance, immuable, à un statut socio-économique, lié à l'âge, évolutif. Ainsi les Alladian fournissent l'exemple d'une société où les rapports lignagers ont très consciemment et très explicitement servi de forme aux rapports de production.

Deux conséquences primordiales ont résulté de l'importation de femmes et de l'intensification du commerce avec les Européens au XIX^e siècle : l'accroissement des lignages d'une part, certaines possibilités d'enrichissement individuel d'autre part.

Ces possibilités d'enrichissement semblent avoir existé de très longue date ; elles étaient à l'origine pour tout individu fonction de son âge, le fils obtenant progressivement une participation plus grande aux bénéfices du commerce du sel ou du commerce de traite. Il est peu probable, toutefois, que cette participation accrue ait abouti en certains cas à une individualisation complète du commerce. Elle a pourtant favorisé la création de l'accroissement de fortunes personnelles, distinctes naturellement de l'*əbi* *wakre* de la cour au sens résidentiel, et de celui de la cour au sens social (à l'accroissement desquelles elles pouvaient toutefois contribuer¹). Parallèlement, le chef de cour n'était pas tenu de reverser dans l'*əbi* *wakre* la totalité des bénéfices de l'*əbi*, mais simplement une part équivalente à celle réservée, dans la pêche, selon les cas, aux maternels du pêcheur ou aux maternels du père du pêcheur. L'or — sous forme de bijoux ou de poudre —, les manilles et les armes faisaient l'essentiel de ces fortunes personnelles. On a vu qu'un père fêtait l'acquisition par son fils d'un fusil ou d'un captif : une telle cérémonie n'avait lieu que lorsque ce fils était lui-même l'acquéreur réel de ces biens. La tradition alladian distingue nettement entre héritage « du trône » et héritage personnel, un chef prestigieux ayant souvent un héritage personnel plus important que l'*əbi* *wakre* dont il avait la garde ; la monétarisation de l'économie et l'apparition de nouvelles sources de revenu ont sans doute contribué à renforcer cette distinction : elles ne l'ont pas créée.

Fortunes personnelles et pression démographique se sont exprimées aussi dans la création des *əcioko* dissimilés qui nécessitait au départ un certain « investissement » humain. Le fait de créer un nouvel *əcioko* permettait à un individu donné d'accéder à la dignité de chef de trône plus tôt que prévu — il eût d'ailleurs pu aussi bien n'y accéder jamais — et d'organiser par lui-même, dans une certaine mesure pour lui-même, les activités productives et commerciales de la nouvelle cour. Une telle création impliquait naturellement l'autorisation du chef de l'*əcioko* originel — à moins d'une rupture véritable, dont l'histoire des villages alladian offre, comme on l'a vu, des exemples. Certains *əcioko* segmentés, dissimilés ou associés ont connu une fortune plus heureuse que leur *əcioko* central. C'est ainsi que, si l'on consulte le plan de Jacquville, on voit que des maisons « en dur » relativement somptueuses ont concrétisé au siècle dernier la fortune des *əcioko* Boumbro Akadié (cour actuelle Apalé Bogui, Tévé-Kacou) et Éthé Boumbro (cour actuelle de Kacou Ichigban, Kovou-Kacou), alors que l'*əcioko* Dagri Éco ne conserve aucun vestige de ce genre. Il semble que très tôt la société alladian ait présenté certains caractères d'une économie « libérale », favorisant, dans les limites d'un système rigoureusement stratifié, les initiatives individuelles et l'esprit d'entreprise.

La fortune des grandes cours alladian tenait donc à leur situation dans deux circuits commerciaux importants : du premier circuit, uniquement local, les Alladian constituaient tout à la fois le point de départ et le point d'arrivée : ils exportaient du sel et importaient or, pagnes et captifs ; les biens prestigieux conservés dans les *əbi* *wakre* pouvaient être réutilisés pour doter des femmes dont la descendance appartiendrait à la cour ; dans le courant du XVIII^e siècle vraisemblablement, les manilles ont joué le rôle de « monnaie d'échange », le sel s'échangeant contre des manilles, et celles-ci pouvant en retour servir à l'acquisition d'or et de pagnes, ou figurer dans les dots.

Dans le deuxième circuit les Alladian avaient une position intermédiaire, s'interposant

1. Plus que son rang dans la lignée des héritiers possibles, c'était la valeur, le « sérieux » d'un individu qui le faisaient choisir pour succéder à un chef de trône défunt. Une générosité raisonnable — point trop ostentatoire — était une preuve de « sérieux ».

entre les Européens et les populations de l'intérieur et détournant à leur profit une partie du courant Sud-Nord (prélevant une partie des fusils, des manilles et de la pacotille qu'ils se chargeaient d'acheminer au nord de la lagune), et effectuant l'opération inverse au retour (prélevant une partie des captifs, de l'or et de l'ivoire, qu'ils acheminaient du Nord à la mer) ; l'endettement des populations de l'intérieur, d'ailleurs inévitable à terme puisque les Alladian leur faisaient payer plus cher qu'ils ne les paieraient eux-mêmes des produits moins nombreux que ceux qu'ils avaient eux-mêmes reçus, avait pour conséquence l'acquisition de femmes « en gage », généralement livrées sans espoir de retour, et dont la descendance était acquise à l'*əciəko* de l'acquéreur. L'intensification de la traite et sa spécialisation, consécutives à la demande accrue de l'huile de palme, n'ont fait de ce point de vue que renforcer les tendances préexistantes.

Ainsi l'économie traditionnelle alladian — l'adjectif « traditionnel » n'ayant qu'une valeur toute relative et qualifiant simplement l'état économique antérieur aux changements consécutifs à la disparition du commerce de traite et à l'apparition de nouvelles sources de revenu — était une économie « multicentrique », au sens que P. Bohannan¹ donne à ce terme, composée de plusieurs sphères : la sphère des biens de subsistance vivriers dans laquelle la famille élémentaire (mari, femme ; enfants non encore adultes) constitue l'unité de production et de consommation ; la sphère des produits de la pêche, où la cour au sens résidentiel est l'unité de production, mais où la redistribution touche des unités de consommation extérieure à cette cour ; la sphère des biens thésaurisés, biens issus du travail de la cour au sens résidentiel, et susceptibles seulement d'être convertis en dots, en captifs ou en captives, accroissant ainsi la capacité productive de la cour au sens social, mais fournissant éventuellement du même coup des femmes aux hommes de la cour au sens résidentiel et entraînant ainsi la disparition de la distinction *əbūūi/əbūūi* au profit d'une distinction *əciəko* direct/*əciəko* indirect : autrement dit la substitution de critères sociaux aux critères de pure descendance.

Il faut enfin remarquer qu'en créant les conditions d'un enrichissement individuel, le commerce rendait possible une nouvelle substitution : celle de critères économiques aux critères sociaux reposant sur l'appartenance à des lignées « directes » ou « indirectes » ; cette nouvelle substitution, qui n'est d'ailleurs pas générale, les *əciəko pro* ayant toujours eu le souci de défendre leur statut socio-économique, a pu être facilitée par le développement des activités modernes (plantations) surtout lorsqu'elles se déroulaient hors du village (activités commerciales, administratives, etc.) mais elle trouvait un terrain favorable, on essaiera de le montrer, dans la conception ambiguë qu'ont les Alladian des rapports réciproques du pouvoir, de la fortune et de la légitimité.

Au reste, c'est dans cette conception ambiguë, manifestée par la croyance à la société parallèle des *awabo* et que traduisent entre autres, outre les cérémonies liées à la maladie et à la mort, certaines fonctions particulières des catégories d'âge (*esubā*), qu'on peut trouver un des signes les plus perceptibles des forces qui constituent et menacent tout à la fois la société alladian ; la définition du statut de l'individu en termes de descendance, mais en fonction de sa situation économique (sans que ce langage soit nécessairement inadéquat à cette réalité), la définition des grandes unités villageoises comme *eme*, alors que, par le jeu des dissociations et des associations, les plus puissantes d'entre elles sont essentiellement des unités territoriales, l'effort des chefs d'*əciəko* pour faire de ceux-ci, malgré la règle de patrilocalité, des unités territoriales et économiques, témoignent aussi de tensions propres à la société alladian elle-même, indépendamment des facteurs extérieurs susceptibles de les accroître ou de les réduire. Ces discordances de principe constituent pourtant l'unité de fait de la société ; nous n'avons pour l'instant que dessiné les grandes configurations de cette unité et essayé de discerner ses grandes lignes de clivage et de recombinaison ; nous tenterons dans les chapitres suivants d'apercevoir « de l'intérieur » les dynamismes qui commandent, au plan idéologique, les rapports entre puissance et prestige, pouvoir et légitimité, et, au plan des structures sociales, la déstructuration et la restructuration des unités sociales.

1. P. BOHANNAN, *Social Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1963.

IV. ÉTUDE DES TERROIRS

LES RAPPORTS DE PRODUCTION

LIÉS AUX FORCES PRODUCTIVES DE TYPE MODERNE

L'étude des terroirs a été conduite à partir de trois documents : le cadastre des plantations de café et de cocotiers de Grand-Jacques établi en 1964 par l'administration, que nous avons revu et complété dans le courant de l'été 1966 ; en second lieu le cadastre du terroir d'une des deux « moitiés » de Jacqueville (les Kacou) établi avec l'aide d'un enquêteur de l'O.R.S.T.O.M.¹ de septembre 1966 à février 1967, sur lequel ont été distinguées les frontières de portions de forêt attribuées de longue date à chaque *acikò* et celles des plantations plus ou moins vastes créées sur ces portions de forêt.

Nous avons tenté d'établir pour chaque plantation le mode d'acquisition qui a permis à chaque exploitant d'en obtenir la jouissance. Enfin nous avons tenté de recenser exhaustivement tous les champs de manioc du terroir de Jacqueville et d'étudier leur mode d'exploitation, la destination de leurs produits et la manière dont était partagé le revenu tiré de ces produits. Jacqueville nous fournira donc un échantillon significatif (les Kacou représentent le tiers de la population mâle adulte de Jacqueville), et comme un « grossissement » des données fournies par le cadastre des plantations de Grand-Jacques.

Indépendamment des renseignements statistiques rassemblés au paragraphe I, ces documents nous ont permis d'établir un certain nombre de conclusions touchant au mode actuel de transmission et de dévolution des terres, à l'évolution des rapports de production sur le cordon littoral, et, de manière plus générale, à la façon dont la société alladian s'est adaptée au changement des forces productives.

Enfin le terroir du village et l'histoire d'un certain nombre de plantations reflètent l'organisation sociale actuelle, et notamment les interférences entre la lettre et l'esprit des règles d'héritage, révélatrices des dynamismes internes de la société. De ce point de vue l'étude du terroir constitue une introduction à l'étude de ces dynamismes.

1. TERROIR ET TRADITION

a) Grand-Jacques.

Tout d'abord, et très évidemment, apparaissent les caractères différents des plantations de cocotiers et des plantations de café. Les premières sont sur la rive maritime, les secondes sur la rive lagunaire.

Il faut noter toutefois que les plantations de cocotiers s'étendent progressivement à l'intérieur de la forêt, que quelques-unes même ont, au bord de la lagune, pris la place d'anciennes plantations de café : double mouvement (expansion des cocotiers, disparition des caféiers) dont rendent compte également les dates de création de ces plantations (aucune plantation de café n'est postérieure à 1960, la plupart datent des années 1954-1957 ; de nombreuses plantations de cocotiers ont été créées après 1960) et l'état d'abandon de nombreuses plantations de café (13 sur 38 — en général les plus petites).

Deuxième constatation : la taille moyenne des plantations de café (3,81 ha) est plus élevée que la taille moyenne des plantations de cocotiers (2,60 ha), et l'on trouve parmi les exploitants beaucoup d'étrangers à la région ou au village. L'examen comparé du décompte des plantations et du décompte des hectares exploités permet de préciser et de nuancer cette constatation.

1. M. БАРОНИ auquel nous devons de vifs remerciements.

Le tableau XII A fait apparaître de façon très nette le caractère « traditionnel » de la transmission des plantations de cocotiers¹. Le nombre des plantations de caféiers ne représente que 11,26 % du nombre total de plantations possédées à titre d'*əbiüü* (héritage dans l'*əciəkə* ou défrichage sur la forêt d'*əciəkə*).

TABLEAU XII A. — DÉCOMPTE DES PLANTATIONS (par lots).

Exploitants	Nombre de parcelles			Pourcentage des parcelles plantées en caféiers par rapport au nombre total des parcelles
	Cocotiers	Caféiers	Total	
<i>əbiüü</i>	63	7	70 1 kolateraie	10 %
<i>əbiüü</i>	16	4	20	16 %
<i>miša</i>	4	3	7	42,85 %
Alliés par leurs clans ..	12	9	21	42,85 %
Divers	10	15	25	60 %
	105	38	143	26,57 % (moyenne)

TABLEAU XII B. — DÉCOMPTE DES PLANTATIONS (en hectares).

Exploitants	Nombre d'hectares			Pourcentage des hectares plantés en caféiers par rapport au nombre total d'hectares exploités
	Cocotiers	Caféiers	Total	
<i>əbiüü</i>	160,16	45,08	205,24	21,96 %
<i>əbiüü</i>	34,87	10,11	44,98	22,47 %
<i>miša</i>	7,26	6,56	14,18	46,26 %
Alliés par leurs clans ..	31,12	12,07	43,19	27,94 %
Divers	39,25	71,01	109,33	64,95 %
	273,02	144,83	417,85	34,66 % (moyenne)

Note : Les décimales, dans les divers pourcentages de ce tableau, n'ont évidemment qu'une signification très relative puisque sept plantations n'ont pu être mesurées exactement ; mais cette approximation n'affecte pas les résultats d'ensemble, d'autant que seuls nous intéressent ici des ordres de grandeur.

Cette proportion augmente au fur et à mesure que s'atténuent le caractère obligatoire du mode d'acquisition (l'héritage dans l'*əciəkə* est automatique, l'héritage et l'acquisition à titre d'*əbiüü* sont traditionnellement fréquents, traditionnellement possibles au titre de l'alliance matrimoniale et de l'alliance clanique) et son caractère traditionnel (installation d'étrangers sur de vastes étendues, vente de terres, cette dernière impensable en termes traditionnels).

Il va de soi que la référence à l'un de ses titres n'est pas exclusive d'une autre. Toute la politique matrimoniale des Alladian semble même tendre à défaire l'opposition *əbiüü* / *əbiüü*. Toutes

1. Nous étudierons plus précisément dans le chapitre suivant les modalités de l'héritage, les problèmes qui s'y rattachent et leur manifestation. Il ne s'agit ici que de prendre conscience d'un certain nombre de réalités dont on cherchera ensuite à préciser la nature et la signification. De même que le plan des villages et les caractéristiques de la résidence nous ont introduits à l'étude de la descendance et de l'alliance, les données du terroir devraient nous introduire à l'étude des conflits ou des tensions résultant des oppositions d'intérêts, des phénomènes qui les manifestent, et des institutions appelées à les prévenir ou à les résoudre.

les cessions faites au nom de l'alliance clanique sont évidemment des cessions « amicales ». Un *mifa* appartient naturellement souvent à un clan « allié », etc. Nous retenons pour chaque plantation la référence la plus forte du point de vue traditionnel (ces références étant dans l'ordre décroissant : *əbüüü*, *əbiüü*, *mifa*, alliance clanique, autre titre). Les cessions à une femme se comprennent par référence à plusieurs titres. Nous les classons sous le titre intéressé, en faisant suivre le numéro d'ordre de la lettre F.

Quand il s'agit de plantations de café (nous retenons la destination première de la plantation, celle qui a justifié la cession ; car plusieurs plantations de café ont été « reconverties »), nous en faisons mention après le numéro d'ordre (C).

Quand la terre acquise à un titre ou à un autre était ensuite transmise par héritage, nous faisons suivre le numéro d'ordre d'une croix.

On trouvera entre parenthèses, à la suite du numéro d'ordre, un second numéro d'ordre correspondant au classement des seules plantations de cocotiers.

TABLEAU XIII. — TABLEAU DES MODES D'ACQUISITION DE LA TERRE (Grand-Jacques).

La terre peut être acquise à plusieurs titres :

— à titre d' <i>əbüüü</i>	: — directement — par héritage
— à titre d' <i>əbiüü</i>	: — a) don du père — b) héritage du père — c) don de l'héritier du père — d) don de l'oncle paternel
— à titre de <i>mifa</i>	: — don de la famille maternelle de la femme (m) — don de la famille paternelle de la femme (p) — don des alliés de la famille de la femme (a)
— au titre de l'alliance clanique :	— Bodo – Tano Éthé — Boumbro – Kitrava — Bodo – Boumbro — Kovou – Andongon
— à un autre titre	: — cession purement amicale — prêt à un manœuvre étranger — vente

Remarque : La notion d'alliance clanique prend un sens un peu particulier à Grand-Jacques. Les Kitrava y constituent très normalement un *əciəko* associé à leur *eme* d'accueil (Boumbro). Il en va de même pour les Tano Éthé d'Ahua associés aux Bodo. Mais l'alliance Bodo-Boumbro semble remonter à une très ancienne segmentation, et l'alliance Kovou-Andongon remonte, comme on l'a vu, si l'on en croit les traditions locales, aux origines mêmes du peuplement du littoral. Dans les deux cas il semble qu'il n'y ait pas en fait de frontière précise entre les terres des deux familles.

əbüüü			əbiüü			mifa		
N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares
1	2	1,67	1x	5	3,11	1 (m)	29	3,91
2x	3	2,88	2	8	1,11	2 (m)C	55	3,15
3	4	8,57	3x	15	0,78	3 (p)C	58	2,18
4	6	2,13	4	18	0,40	4 (m)C	62	1,23

TABLEAU XIII (suite)

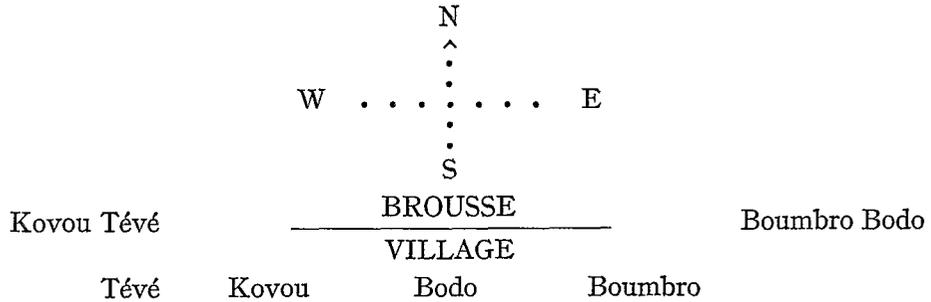
əbüüi			əbüüi			mifa		
N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares
5x	7	5,91	5	24	8,28	5 (2) (a)	75	0,59
6Fx	9	2,73	6	26	2,42	6 (3) (m)	130	0,85
7x	11	2,96	7	27	2,14	7 (4) (m)	131	2,27
8x	13	1,16	8	40	0,82			
9x	14	0,84	9	51	3,58			
10Fx	16	0,49	10C	54	2,45			
11x	17	0,88	11C	59	2,20			
12	19	3,66	12C	68	2,62			
13x	20	2,14	13FCx	71	2,84			
14	21	2,08	14 (10)	98	1,65			
15	22	2,22	15 (11)	104	0,58			
16	23	2,90	16 (12)F	105	0,75			
17	31	7,97	17 (13)	106	1,77			
18	32	2,28	18 (14)	112	2,79			
19	33	1,50	19 (15)	115	1,89			
20	34	3,21	20 (16)x	128	2,80			
21	35	2,60						
22	36	2,43						
23	37	3,09						
24x	39	4,98						
25	42	3,92						
26	45	1,20						
27F	47	1,77						
28	49	2,53						
29	52	3,29						
30C	60	0,26						
31 (30)	66	2,79						
32C	67	29,59						
33Cx	73	1,16						
34C	78	3,92						
35 (31)	82	2,64						
36 (32)	86	1,60						
37 (33)	87	0,50						
38 (34)	88	0,57						
39 (35)	89	0,72						
40C	93	2,02						
41Cx	95	3,22						
42 CFx	96	4,60						
43 (36)	97	4,03						
44 (37)	99	0,66						
45 (38)	100	0,78						
46 (39)	102	0,36						
47 (40)x	103	1,58						
48 (41)	109	0,99						
49 (42)	110	1,33						
50 (43)	111	1,93						
51 (44)x	113	2,63						
52 (45)	114	2,89						
53 (46)	116	1,89						
54 (47)	117	1,14						
55 (48)	119	1,95						
56 (49)	120	4,47						
57 (50)x	121	1,16						
58 (51)	122	0,99						
59 (52)	123	2,21						

TABLEAU XIII (suite)

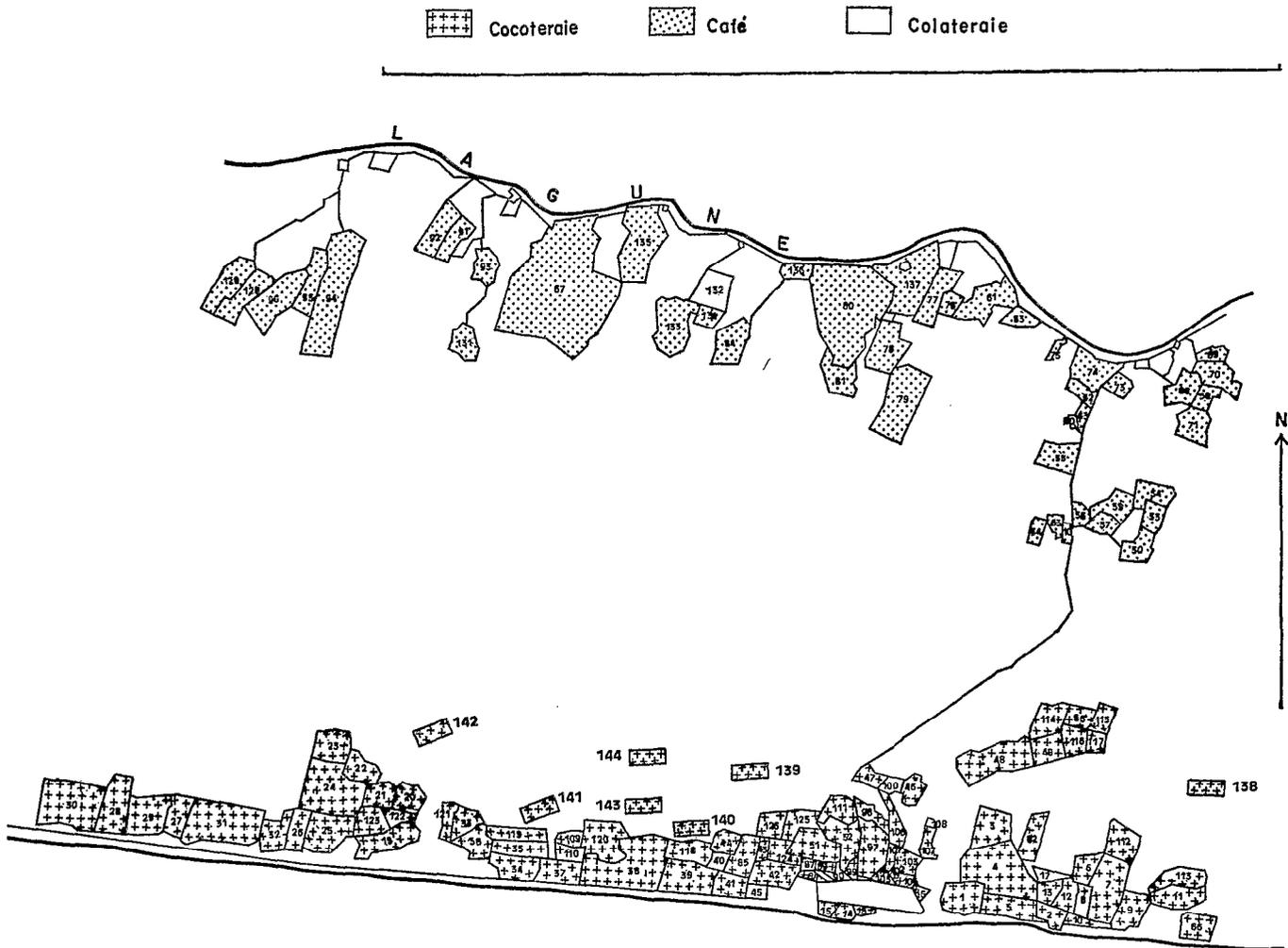
əbüüi			əbiüi			mifa		
N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares
60 (53)	124	1,74						
61 (54)	125	2,15						
62 (55)	126	1,78						
63 (56)	127	0,53						
64 (kolaté- raie)	132							
65 (57)	133	4,83						
66C	134	1,24						
67 58	138	(18)						
68 (59)	139	(2)						
69 (60)	140	(1,5)						
70 (61)	143	(1,5)						
71 (62)	144	(1,5)						

Alliance clanique			Autre titre			Remarques
N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	N° d'ordre	N° de parcelle	Taille en hectares	
1	1	3,53	1	28	4,22	Cession amicale
2x	10	0,83	2	38	9,12	»
3	12	1,57	3x	41	2,18	»
4	25	4,30	4	43	0,70	»
5	30	8,03	5	44	1,55	»
6	46	1,11	6Cx	61	3,12	»
7	48	6,59	7C	74	3,47	»
8C	50	2,33	8C	76	1,32	»
9C	53	1,67	9C	77	1,33	»
10Cx	56	0,97	10C	79	6,93	Mancœuvre
11CFx	57	1,39	11C	80	16,01	Vente
12Cx	63	0,71	12C	81	2,59	Détachée de 80
13C	64	0,52				Cession dans l' <i>acioko</i>
14C	65	0,71				
15	69	0,99	13C	83	1,60	Cession des paternels de la mère
16C	70	2,79				
17 (8)	72	1,31				
18 (9)	72 bis	(2)	14Cx	84	3,02	Cession amicale
19 (10)F	101	0,53	15 (6)	85	2,75	Cession amicale
20 (11)	107	1,07				
21 (12)	108	0,26	16C	91	2,19	Mancœuvre
			17C	92	3,25	Mancœuvre
			18C	94	10,75	Mancœuvre
			19 (7)	118	2,66	Cession amicale
			20 (8)	129	4,07	Mancœuvre
			21C	135	7,25	Vente
			22Cx	136	0,93	Cession, puis héritage
			23C	137	7,26	Vente
			24 (9)	141	(2)	Cession amicale
			25 (10)	142	(10)	Cession amicale

L'organisation du terroir de Grand-Jacques confirme cette impression. Au sud la répartition de la forêt entre les clans est assez stricte — si l'on excepte les abords immédiats du village, et reproduit la distribution des clans à l'intérieur du village (même coupure est-ouest, et à l'intérieur de chaque moitié de brousse ainsi délimitée distribution symétrique de celle du village).



Les terres des Andongon (traditionnellement pêcheurs) sont peu étendues et contiguës à celles de leurs alliés Kovou, de même que la plupart de leurs habitations se situent dans le quartier *Babo* (Kovou) de Grand-Jacques.



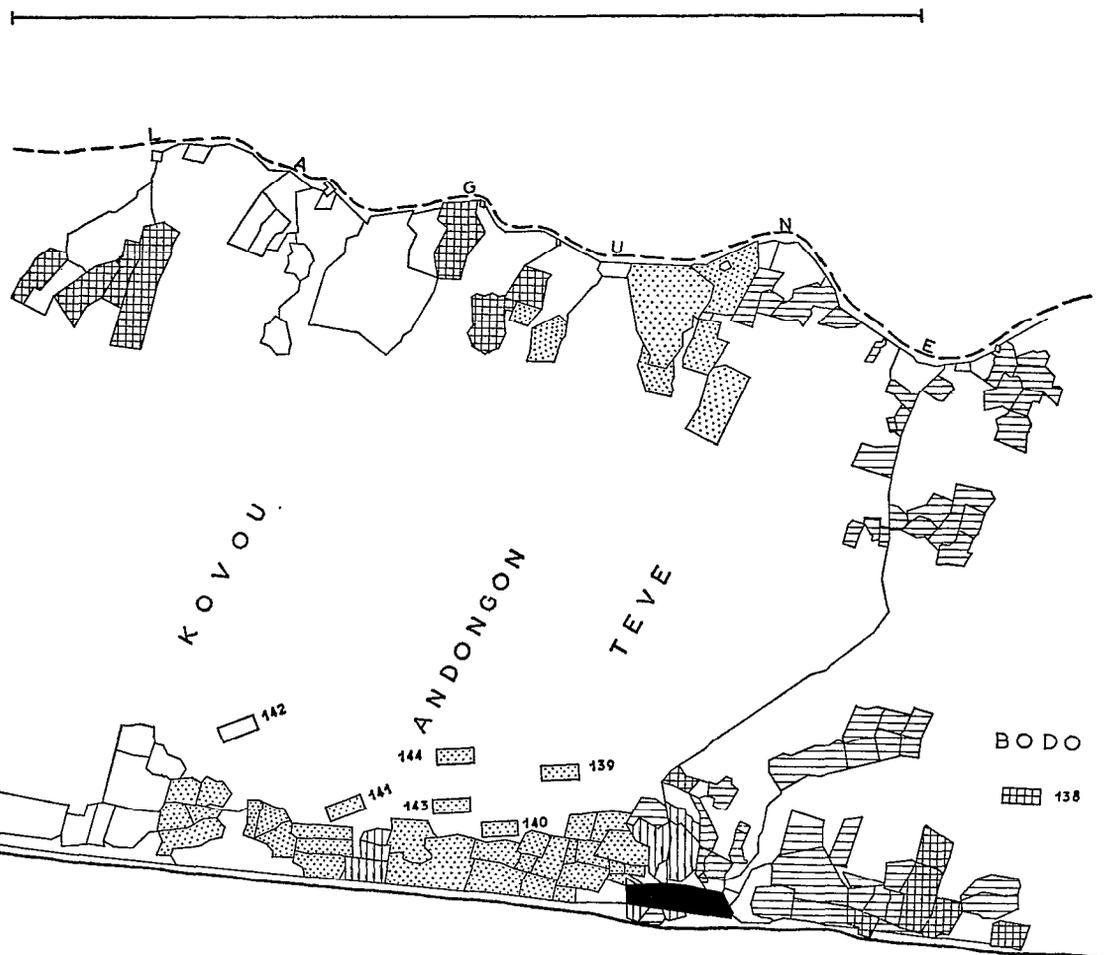
CARTE 2 A. — Terroir de Grand-Jacques.

On remarque, aussi bien, que les cessions au titre de l'alliance matrimoniale ou clanique concernent seize plantations de cocotiers alors qu'on compte seulement dix cas de cessions sans motivation traditionnelle.

Au nord, en revanche, l'occupation des terres s'est un peu faite au hasard. Avant la culture systématique des cocoteraies, les cultures vivrières étaient pratiquées au sud du littoral, à proximité immédiate du village ; la rive lagunaire, lointaine et d'accès difficile, n'offrait guère d'intérêt. Ceux qui ont voulu les premiers y tenter la culture du café n'ont pas rencontré d'opposition.

Le droit du premier occupant a pu suppléer ou modifier le droit traditionnel : c'est ainsi que la rive lagunaire occidentale est considérée comme traditionnellement Bodo, alors que du côté maritime, la forêt Bodo se situe à l'extrême est du terroir de Grand-Jacques. Il faut ajouter que du côté de la lagune les cessions de terres à titres divers ont été multiples et que la notion de forêt d'*acioko* y est très théorique (ce qui n'est pas vrai pour la rive maritime et pour les cocoteraies).

Forêts déclarées d'origine	Kovou	
Forêts déclarées d'origine	Tévé	
Forêts déclarées d'origine	Andongon	
Forêts déclarées d'origine	Boumbro	
Forêts déclarées d'origine	Bodo	

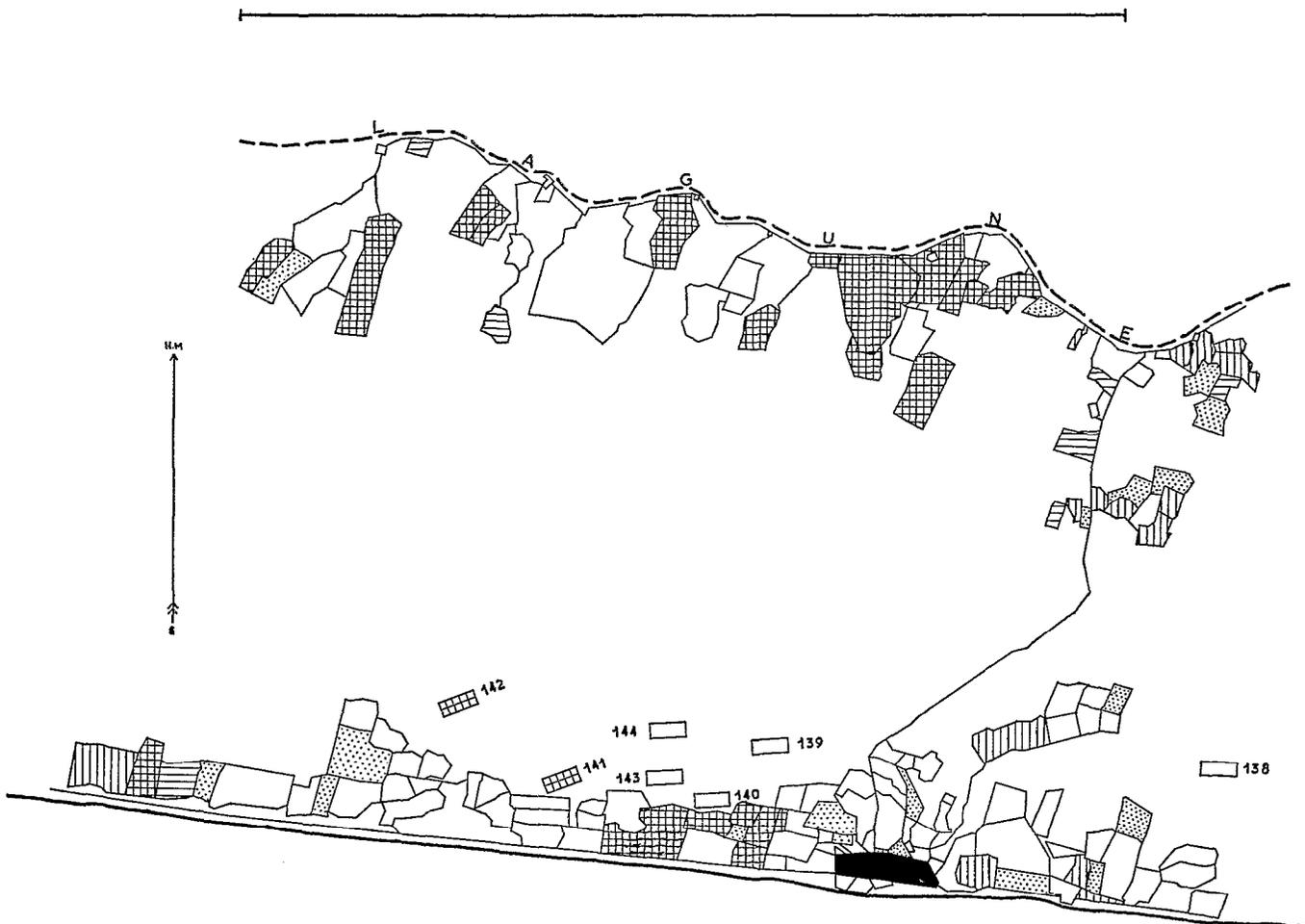


CARTE 2 B. — Terroir de Grand-Jacques.

Si l'on s'intéresse maintenant au nombre d'hectares exploités (tableau XII B), on s'aperçoit que la répartition des pourcentages change. L'augmentation du pourcentage de caféiers n'a rien qui puisse surprendre (on a vu que la dimension moyenne des plantations de café était supérieure à celle des plantations de cocotiers), mais, de façon apparemment plus surprenante, le pourcentage des hectares possédés à titre d'*abũũũ* rejoint presque celui des hectares possédés à titre d'*ebũũũ*, le pourcentage des hectares possédés au titre de l'alliance clanique devient nettement inférieur à celui des hectares possédés au titre de l'alliance matrimoniale et — phénomène encore plus surprenant, vu la dimension moyenne des plantations de café — nettement inférieur au pourcentage du nombre de parcelles de caféiers exploitées au titre de l'alliance clanique par rapport au nombre total de parcelles exploitées à ce titre (27,94 % contre 42,85 %).

L'augmentation du pourcentage des hectares possédés à titre d'*abũũũ* s'explique par l'existence d'une grande plantation (29,5 ha) créée en 1957 par un Kovou lettré, ancien douanier

- | | |
|---|---|
| Exploitation acquise par héritage dans la famille maternelle
ou défrichage des terres de cette famille |  |
| Exploitation acquise par héritage ou don du père ou de la
famille paternelle |  |
| Exploitation acquise à titre de <i>miſa</i> |  |
| Exploitation acquise au titre de l'alliance clanique |  |
| Exploitation acquise à d'autres titres |  |



CARTE 2 C. — Terroir de Grand-Jacques.

et actuellement secrétaire du P.D.C.I. Pour l'essentiel, d'ailleurs, seules les grandes plantations de café se sont révélées rentables — les petites exigeant trop de travail ou trop de frais relativement à leur rapport —, et elles demandent qu'on puisse leur consacrer de l'argent et du travail.

Les autres grandes plantations sont travaillées par des manœuvres qui y vivent et y consacrent une grande partie de leur temps ; le reste de ce temps est consacré au travail des plantations de celui qui leur a cédé le terrain de leur propre exploitation. Chacun trouve son dû dans un arrangement qui supprime tout recours à la monnaie.

Quant aux terres exploitées au titre de l'alliance clanique on remarquera qu'elles sont toutes Boumbro (cinq intéressent l'alliance Bodo-Boumbro, quatre l'alliance Kitrava-Boumbro) : situées à proximité du débarcadère et de la piste qui relie Grand-Jacques à la lagune, elles sont d'accès relativement aisé. Elles semblent avoir eu le même intérêt aux yeux des habitants que les terres avoisinant le village. D'où un morcellement et une répartition très hétérogène (les Boumbro en ont cédé aussi à des représentants des clans Kitrava, Andongon, Kovou et Tévé). Une bonne partie de ces plantations, on l'a vu, sont abandonnées.

Il reste que le pourcentage d'hectares de caféiers acquis sans motivation traditionnelle représente 64,09 % du nombre total d'hectares ainsi acquis, et presque la moitié du nombre total d'hectares de caféiers — les pourcentages correspondants étant, pour les cocotiers, 35,91 % et un peu plus de 14 %.

TABLEAU XIV. — LISTE DES *acioko* KACOU
POSSÉDANT DES FORÊTS
(Légende du cadastre de Jacquerville).

F I	J. Abi, D. Éco	: <i>acioko</i> central
F II	Gra Beugré	: <i>acioko</i> dissimilé
F III	A. Bogui	: <i>acioko</i> associé
F IV	Bogui A.	: <i>acioko</i> associé
F V	K. Boumbro	: <i>acioko</i> dissimilé
F VI	K. Ichigban	: <i>acioko</i> associé
F VII	D. Yesso	: <i>acioko</i> dissimilé
F VIII	J. Lézoutié	: <i>acioko</i> dissimilé

N° d'ordre	Superficie (en ha)	Manœuvres	<i>acioko</i> de l'exploitant	<i>acioko</i> détenteur de la forêt	Titre auquel est exploitée la terre	Nature du produit
1	6,63		Dagri Éco	Apalé Bogui Kacou Ichigban	<i>miJa</i>	Manioc, cocotiers, bananes
2	0,56		Apalé Bogui	Apalé Bogui Bogui Andrew	<i>acioko</i> Amitié	Cocotiers et manioc
3	4,95	2	Apalé Bogui	A. Bogui	<i>acioko</i>	Cocotiers, manioc
4	4,40		Apalé Bogui	»	<i>acioko</i>	Cocotiers, manioc
5	1,97	2	Apalé Bogui	»	<i>acioko</i>	Cocotiers, manioc
6	6,36	(2)	cf. 3			
7	2,73		Joachim Abi	J. Abi	<i>acioko</i>	Cocotiers, manioc
8F	0,20		Ichigban	J. Abi D. Éco	Amie de J. Abi	Manioc
9	1,22		cf. 7			
10	0,35		J. Lézoutié	J. Lezoutié D. Éco	Lui-même	Cocotiers, manioc
11	4,16	1	Lézoutié	A. Bogui Ichigban	Amitié	Coco, manioc, bananes
12	0,63		D. Éco Apalé Bogui	A. Bogui	<i>acioko</i>	Coco, manioc

TABLEAU XIV (suite)

N° d'ordre	Superficie (en ha)	Manceuvres	<i>scisko</i> de l'exploitant	<i>scisko</i> détenteur de la forêt	Titre auquel est exploitée la terre	Nature du produit
13	1,97	1	Ichigban	Bogui Andrew	Camarade d' <i>esubā</i>	Coco
14	0,29	1	Apalé Bogui	B. Andrew	<i>miſa</i>	Coco, manioc
15	3,34		Apalé Bogui	B. Andrew	<i>esubā</i>	Coco, manioc
16	2,09	4	Kacou Boum-bro	Kacou Boum-bro	Lui-même	Manioc
17	6,18	2	J. Abi	J. Abi	Lui-même	Coco, manioc, bananes
18	1,18	3	Ichigban	Ichigban	<i>scisko</i>	Coco, manioc, palmiers, bananes, maïs
19	2,50	1	Ichigban	Ichigban	<i>scisko</i>	Coco, manioc
20	0,12		Ichigban	Bogui Andrew	Camarade	Coco, manioc
21	0,87	1	Apalé Bogui	Ichigban	<i>ebiūi</i>	Coco, manioc, bananes
22	1,44		cf. 21			Jeunes cocotiers
23	3,76		Ichigban	Ichigban	<i>scisko</i>	Coco, manioc
24	14,13		cf. 21			Coco, manioc, café
25	0,72		« étranger »	Ichigban	Garde le bétail d'Ichigban	Manioc
26	2,03		(cf. 2)			
27	2,49		Apalé Bogui Bogui Andrew	Ichigban	<i>ebiūi</i>	Coco, manioc
28	1,99		Ichigban	Ichigban	Chef de trône à chef de trône	Coco, manioc, maïs
29	0,19	1	Ichigban	Ichigban	<i>scisko</i>	Coco, manioc, maïs, bananes
30	0,26		Djava Yesso « charlatan » dioula	Ichigban	<i>miſa</i>	Coco, manioc
31	0,77		Tévé (Grand-Jacques)	Ichigban	« protège » Ichigban	Coco, manioc, bananes
32	3,16	1	Instituteur aïzi	Ichigban	<i>miſa</i>	Coco, manioc
33	0,58			Ichigban	Amitié	Coco, manioc
34	1,47		« dioula »	Ichigban	Amitié (et poison en échange)	Coco, manioc, bananes
35	0,39		Dagri Éco	Kacou Boum-bro	Ancien manœuvre	Bananes, manioc
36	0,69		cf. 16		Sur demande (alliance clanique)	
37 ^F	0,12		Dagri Éco	Kacou Boum-bro		Manioc
38 ^F	0,76		Apalé Bogui	Apalé Bogui	Amitié — elle fait sa cuisine	Manioc
39	7,80	6	Bogui Andrew	Bogui Andrew	<i>scisko</i>	Coco
40	0,51		J. Lézoutié	Apalé Bogui	<i>scisko</i>	Manioc
41	0,46		Ichigban	Apalé Bogui	Amitié	Coco, manioc
42 ^F	0,40		Djava Yesso	Apalé Bogui	Père du fils adoptif d'Ichigban	
43 ^F	0,32		Apalé Bogui	Apalé Bogui	Veuve d'un Apalé Bogui	Manioc
44	1,03		Djava Yesso	Apalé Bogui	<i>scisko</i>	Manioc
45 ^F	0,14		Apalé Bogui	Apalé Bogui	Amitié	Manioc, maïs
					<i>scisko</i>	Manioc

TABLEAU XIV (suite)

N° d'ordre	Superficie (en ha)	Manœuvres	<i>acikho</i> de l'exploitant	<i>acikho</i> détenteur de la forêt	Titre auquel est exploitée la terre	Nature du produit
46	0,77		homme d'Adoumanga	Apalé Bogui	<i>ebiui</i>	Coco, manioc
47F	0,61		Apalé Bogui	Apalé Bogui	<i>acikho</i>	Coco, manioc
48	0,87	4	Apalé Bogui	Apalé Bogui	<i>acikho</i>	Coco, manioc
49F	0,94		Apalé Bogui	Apalé Bogui	<i>acikho</i>	Manioc
50	9,11		cf. 48			Cocoteraie
51	2,96		de mère baoulé	Apalé Bogui	<i>ebiui</i>	Coco, manioc
52	7,55		Apalé Bogui	Apalé Bogui	<i>ecikho</i>	Coco, manioc
53 cf. 17	3,08	(2)	J. Abi	J. Abi } D. Éco }	Lui-même	Coco, manioc
54	0,17		Apalé Bogui	J. Abi } D. Éco }	Alliance cla- nique	Coco, manioc
55	7,39	2	Dagri Éco	J. Abi } D. Éco }	Lui-même	Coco, manioc
56	5,99		J. Abi	J. Abi	<i>acikho</i>	Coco, manioc
57	1,16		Ichigban	J. Abi	Chef de trône à chef de trône	Cocoteraie
58 cf. 3, 6	0,38	(2)	A. Bogui	J. Abi	<i>miſa</i>	Cocoteraie
59 cf. 55	6,24	(2)	D. Éco	A. Beugré	Chef de trône à chef de trône	Cocoteraie
60	0,83		J. Lézoutié } D. Éco }	A. Beugré	Chef de trône à chef de trône	Cocoteraie
61	2,27		Bété	A. Beugré	<i>miſa</i>	Cocoteraie
62	3,78	(2)	A. Bogui	A. Beugré	Chef de trône à chef de trône	Cocoteraie
cf. 58, 3, 6						
63	9,09	2	Bogui Andrew	Bogui Andrew	Lui-même	Cocoteraie
64	1,38		Djacé (Nafum)	Bogui Andrew	A titre d'Andongon	Cocoteraie
65	6,13		Djava Yesso	J. Abi } D. Éco }	Chef de trône à chef de trône	Cocoteraie
66				J. Abi } D. Éco }		
cf. 17, 53	15,60		J. Abi	J. Abi } D. Éco }	Lui-même	Cocoteraie
67	1,60		Djacé	J. Abi } D. Éco }	Installation ancienne	Jeunes cocotiers
68	0,65	1	»	»	»	Jeunes cocotiers
69	0,57		Djacé	J. Abi } D. Éco }	Installation ancienne	Cocoteraie
70	2,66	1	»	»	»	Cocoteraie
71	0,39		»	»	»	Cocoteraie
72	0,89	2	»	»	»	Cocoteraie
73	1,02		»	»	»	Jeunes cocotiers
74	1,54		»	»	»	Jeunes cocotiers
75 cf. 61	2,59		Bété	»	Sur demande : alliance cla- nique	Cocoteraie
76	2,57	1	Adoumanga	»	<i>ebiui</i>	Cocoteraie
77	4,27	(2)	J. Abi	J. Abi } D. Éco }	Lui-même	Cocotiers
cf. 53, 17, 66						
78	1,82		Djacé	»	Installation clanique	Jeunes cocotiers
79	0,67		»	»	»	Jeunes cocotiers
80	2,43		»	»	»	Cocoteraie
81F	3,25	1	A. Beugré	A. Beugré	<i>acikho</i>	Coco, manioc
82	2,39		Ichigban	Bogui Andrew	<i>miſa</i>	Jeunes cocotiers
83 cf. 39	54,57	(6)	Bogui Andrew	Bogui Andrew	<i>acikho</i>	Jeunes cocotiers, vivriers divers

TABLEAU XV A. — JACQUEVILLE

Plantations en général.

<i>acioko</i>	<i>ebiïi</i>		<i>mifa</i>		Entre chefs de l' <i>eme</i> Kacou	Amitié		Alliance clanique	Divers (contre-prestations)
	Avec alliance clanique	Sans	Avec alliance clanique	Sans		Sans	Avec alliance		
(2), 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 16, 17, 18, 19, 23, 28, 36, 38F, 39, 43F, 45F, 47F, 48, 49F, 50, 52, 53, 55, 56, 63, 66, 77, 81F, 83	21, 22, 24, 26	46, 51, 76	1, 14, 29, 31, 42F, 58, 82	61	27, 57, 59, 60, 62, 65	(2), 11, 13, 15, 20, 34, 40, 44	35, 54, 64, 75	8F, 25, 30, 32, 33, 37F, 41	
33	4	3	7	1	6	0	8	4	7
	7		8			8			
	18,47 ha	6,29 ha	11,05 ha	2,27 ha					
172,80 ha	24,76 ha		13,62 ha		20,63 ha	0	12,88 ha	4,53 ha	5,50 ha

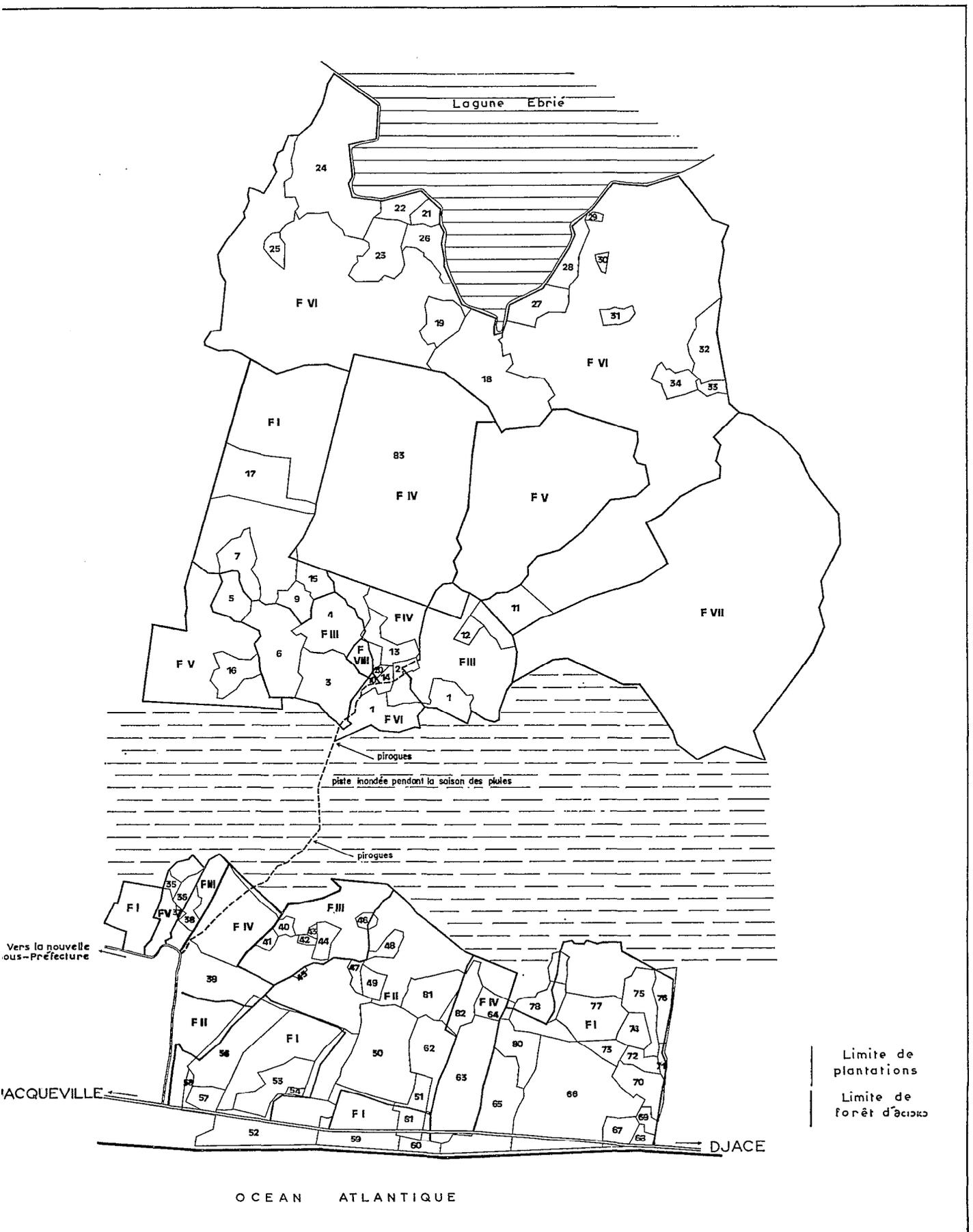
TABLEAU XV B. — JACQUEVILLE

Cocoteraies adultes.

<i>acioko</i>	<i>ebiïi</i>		<i>mifa</i>		Entre chefs de l' <i>eme</i> Kacou	Amitié		Alliance clanique	Divers (contre-prestations)
	Avec alliance clanique	Sans	Avec alliance clanique	Sans		Sans	Avec alliance		
39, 63, 66, 50, 77		76	58	61	57, 59, 60, 62, 65			64, 75	
5	0	1	1	1		0	0		
	1		2		5	0		2	0
	0	2,57 ha	0,38 ha	2,27 ha					
45,87 ha	2,57 ha		2,65 ha		18,14 ha	0	0	3,97 ha	0

b) Jacquville.

On sera tout d'abord sensible aux différences manifestes des deux terroirs. Il n'y a pratiquement plus trace à Jacquville de plantation de café ; en outre les cocoteraies exploitées y sont relativement peu nombreuses : représentant 64,09 ha — et plus de la moitié des cocoteraies de Jacquville, dont le terroir est plus limité du côté d'Ahua que du côté d'Adoumanga — contre



CARTE 3. — Le terroir des Kacou de Jacqueville.

273 ha à Grand-Jacques, où les plus récentes des cocoteraies recensées remontent à 1961, et la plupart d'entre elles aux années 1955-1957 au moins (un cocotier est considéré comme exploitable à sept ans et comme adulte à quinze ans). Cet état de choses tient pour une part à l'exiguïté du terroir de Jacquerville, pour une autre à l'hétérogénéité lignagère des *eme* Mambé et Kacou, certains membres des *acioko* associés trouvant des terres dans le village de leur *eme* d'origine ; en outre certains individus les plus riches de Jacquerville ont acheté des terres dans d'autres villages — ou plus exactement « dédommagé » certaines familles et obtenu, au prix d'une certaine ambiguïté dans les termes du « contrat », le droit de créer des plantations qui ne retourneront plus aux anciens propriétaires de la terre. L'administration française a parfois servi de relais à ce type d'appropriation. C'est ainsi qu'à Jacquerville même entre les deux guerres un administrateur a voulu encourager la création de cocoteraies collectives. Deux cocoteraies ont ainsi été créées : une du côté des Mambé, une du côté des Kacou. Qu'elles aient essayé de regrouper des agriculteurs ou des pêcheurs, les tentatives d'organisation coopérative se sont toujours, chez les Alladian, soldées par des échecs. Celui-là fut le premier de la série, mais alors que les Kacou, une fois leur association dissoute, ont partagé leur cocoteraie entre les *acioko* aux terres desquels elle touchait — sur le cadastre, en bordure de mer, entre la route d'Adoumanga et la plage —, de l'autre côté, un notable avisé a dédommagé à bon compte les autres coopératives et exploité par lui-même la nouvelle cocoteraie.

Ces remarques ne doivent pas faire croire que la répartition des terres est à Jacquerville moins « traditionnelle » qu'à Grand-Jacques ; on peut en effet facilement constater que sur 83 exploitations recensées chez les Kacou, pas une seule n'est tenue par un Mambé ; la division du terroir est remarquablement rigoureuse. A l'intérieur de l'*eme* Kacou les forêts d'*acioko* se sont constituées par défrichages successifs ; à l'origine, c'est le chef de l'*eme* qui accordait l'autorisation de travailler dans telle ou telle direction ; dès qu'elles étaient retournées en jachères, les terres étaient considérées comme appartenant à l'*acioko* de leur exploitant précédent, et lorsqu'un membre de cet *acioko* désirait y travailler, il ne dépendait que de son chef d'*acioko* ; encore n'était-il pas tenu de lui demander formellement son autorisation pour cultiver un peu de manioc ; cette autorisation était en revanche indispensable lorsqu'il désirait abattre un arbre ou couper un palmier.

L'importance des arbres est évidente, les pirogues, toutes monoxyles, ayant joué un rôle essentiel tant pour la subsistance des Alladian que pour leurs activités commerciales¹. A Jacquerville le problème de la fabrication des pirogues ne se pose plus guère, mais dans d'autres villages (notamment Avagou) où l'on peut voir des pirogues en cours de fabrication sur la plage, les grands arbres, chaque jour plus rares, ne peuvent être abattus sans l'autorisation du chef d'*acioko*.

Quant aux palmiers, dont on tire le « bangui », et aux palmiers raphia, dont on tire le « vin de raphia », plus léger que le premier, ils sont une source de revenu d'autant plus appréciable que les Alladian sont très amateurs de vin de palme. La plupart des palmiers se trouvent dans la zone marécageuse (« pototo-poto ») qui coupe en deux, dans presque toute sa longueur, le cordon littoral, un peu plus profonde à Jacquerville qu'à Grand-Jacques : trois ou quatre mois après la fin de la saison des pluies les Kacou — dont les terres sont éloignées de la route du débarcadère — ne peuvent se rendre aux champs de la moitié nord de leur terroir qu'en empruntant une pirogue au milieu du parcours. Cette zone est précisément divisée en « secteurs » (*bresē*) dont l'exploitation relève d'un *acioko* déterminé.

La zone marécageuse des Kacou comprend ainsi Gélyaka *bresē* (*acioko* d'Ichigban) et Bana Koussan *bresē* (*acioko* Dagri Éco) à l'ouest de la piste qui conduit au nord (cf. cadastre). Gélyaka est le nom d'un génie local, Bana Koussan, le nom d'un ancien coupeur de palmiers. A l'est du chemin, on trouve deux autres *bresē* : Ésébra et Djatié, tous deux sous le contrôle de l'*acioko* de Dagri Éco. Une division qui consacre ainsi la prééminence de l'*acioko* central de l'*eme* Kacou est évidemment très ancienne. A Grand-Jacques on trouve, de la même façon, les *bresē* Tévé Ahui (Tévé), Aboutem (Andongon) et Toto (Kovou) à l'ouest de la route du débarcadère, Kwamenan (Bodo), Djava (Aboutchiam et Nafoum) et Gbodo (Boumbro) à l'est de cette route.

1. En outre, certains bois étaient commercialisés dans la première forme de traite.

Il est difficile de savoir comment s'effectuait exactement la distribution du vin de palme d'après les normes traditionnelles ; elle reste à l'heure actuelle très organisée. Le chef d'*acioko* autorise un membre de son *acioko* à couper un certain nombre de palmiers. Le premier jour de la coupe, il convoque tous les chefs des autres *acioko* de l'*eme* ; il s'excuse par avance de toute erreur éventuelle, à la suite de laquelle un palmier d'un autre *acioko* serait coupé. Le bangui de ce jour est partagé entre tous les chefs d'*acioko* du même *eme*.

Un même palmier est exploité pendant cinq à six semaines ; une « campagne » de coupe dure de trois à cinq mois. La vendeuse est en général la femme du chef de l'*acioko* propriétaire des palmiers. La recette est ainsi partagée : le produit du vin vendu le lundi, le mardi et le mercredi est pour le propriétaire ; l'argent du jeudi est pour la vendeuse, celui du vendredi pour le coupeur ; le samedi on ne vend pas le bangui : on le boit en famille ; le dimanche on l'offre gratuitement aux meilleurs clients de la semaine.

Au dernier jour de la « campagne » le chef d'*acioko* convoque à nouveau ses pairs de l'*eme* et leur offre le bangui du dernier jour ; en outre il prélève une petite somme sur sa part de la recette pour dédommager symboliquement les autres chefs d'une erreur éventuelle. Enfin il donne une petite somme à la vendeuse (sa femme en principe) et — c'est une règle rappelée avec insistance par les informateurs — également une petite somme à la femme la plus âgée de son *acioko*, dont les pouvoirs (cf. chap. vi) assurent la prospérité de l'*acioko*.

Le chef de l'*acioko* ne doit pas normalement utiliser l'argent de la recette à des fins personnelles ; il fait partie du « trésor de famille ». Un gobelet de bangui (une boîte de lait en poudre Nestlé) vaut 10 francs à Jacquville, 25 francs à Abidjan. Un canari ou une dame-jeanne environ 300 francs à Jacquville.

Si la distribution des grands arbres et des palmistes¹ est ainsi partout très rigoureuse, la répartition des plantations est inspirée des mêmes principes, on l'a vu sur l'exemple de Grand-Jacques. A Jacquville l'essor des cocoteraies est plus récent : la plupart d'entre elles se trouvent encore en association avec des cultures vivrières, ou jouxtent des champs de vivriers défrichés après épuisement des sols de la cocoteraie et accueillant de nouveaux plants de cocotiers.

Mais, anciennes ou récentes, les plantations ont toutes été acquises à un titre « traditionnel ». Sur 83 plantations (dont il faut normalement retirer 11 plantations situées sur des terres abandonnées depuis longtemps aux villageois de Djacé) 33 sont exploitées à titre de membre de l'*acioko*, 7 à titre d'*ebiivi*, 8 à titre de *misa* ; sur 15 cocoteraies adultes, 5 sont exploitées à titre de membre de l'*acioko*, 1 à titre d'*ebiivi*, 2 à titre de *misa*, 2 ont été acquises sur demande non motivée par un titre de parenté.

Mais, à ce point, trois remarques s'imposent :

1^o Beaucoup de plantations cédées par amitié, sur simple demande, ou à un manœuvre « étranger » qui rend en échange quelques services, sont très petites et servent uniquement à procurer un « appoint » alimentaire. Si l'on tient compte de la dimension des exploitations, il faut remarquer que, pour l'ensemble des plantations Kacou, sur un peu plus de 250 ha, 172,80 sont exploités à titre de membre de l'*acioko*, 24,76 à titre d'*ebiivi*, 13,32 à titre de *misa* ; les plantations cédées par amitié, sur demande, ou en échange de diverses prestations, ne totalisent pas 23 ha. Les chiffres sont encore bien plus significatifs quand on considère les cocoteraies adultes : sur 73,20 ha au total, 45,84 sont exploités à titre de membre de l'*acioko*, 2,57 comme *ebiivi*, 2,65 comme *misa*, 3,97 sans titre de parenté.

2^o Plus significativement encore, le terroir de Jacquville est l'image de son organisation sociale. On a vu en effet que celle-ci était marquée par une division en deux grands *eme*, entre lesquels les échanges matrimoniaux étaient pratiquement inexistantes ; que chacun de ces deux *eme* constituait une unité sociale et territoriale plus que de descendance, puisque à l'*acioko* central

1. Il faut noter que les graines de palmiste peuvent être cueillies sans autorisation par les femmes, lorsque le palmiste se trouve sur une terre en jachère.

(Dagri Éco chez les Kacou) et aux *acioko* dissimilés (par exemple Joachim Abi et Djava Yesso chez les Kacou) s'étaient de longue date associés des *acioko* dissociés d'autres *eme* (par exemple Ichigban, Kovou, et Apalé Bogui, Tévé).

On a vu qu'en outre les femmes « Kacou » ne circulaient en général qu'à l'intérieur de l'unité sociale ainsi définie : les terres font de même. Ce qui est très remarquable dans le terroir des Kacou, c'est qu'à l'exception de quelques petites plantations cédées pour diverses raisons à quelques « étrangers », tous les exploitants appartiennent à l'*eme* Kacou. Qu'elles se fassent à un fils, à un allié ou à un ami, les cessions concernent uniquement les Kacou ; le terroir est donc à la fois le signe et l'un des facteurs de l'unité sociale villageoise dont le jeu des alliances nous avait déjà révélé la cohérence. On en trouvera un signe encore plus probant dans la pratique de l'échange de terres entre chefs d'*acioko*. Ichigban a cédé une terre de 2,49 ha à Bogui Andrew, Joachim Abi une terre de 1,16 ha à Ichigban, Beugré Gra une terre de 2,64 ha à Dagri Éco, une terre de 0,83 ha à Joseph Lézoutié (celui-ci est le chef d'une petite cour détachée de l'*acioko* Dagri Éco ; il garde la villa du Président de l'Assemblée Nationale), une terre de 3,78 ha à Apalé Bogui ; Dagri Éco a cédé une terre de 6,13 ha à Djava Yesso. Une telle pratique tend à renforcer la cohérence et la solidarité de l'*eme* — solidarité qui ne va jamais jusqu'à l'exploitation en commun de plantations, mais qui se traduit éventuellement à l'heure actuelle par des prêts ou des échanges de manœuvres.

3° La dimension moyenne des exploitations est plus grande à Jacquville qu'à Grand-Jacques (un peu plus de 3 ha pour l'ensemble des exploitations ; un peu moins de 5 ha pour les cocoteraies adultes, contre 2,60 ha à Grand-Jacques).

Cette constatation pose un problème, de même que l'essor tardif des plantations industrielles à Jacquville. Interrogés à ce sujet, certains informateurs suggèrent que les descendants des riches commerçants du début du siècle ont vécu « sur leur fortune », sans trop se soucier du lendemain ; cette version et la « morale » qu'elle implique semblent bien tenir en effet de la fable, car, comme nous le verrons au paragraphe suivant, la fortune, malgré quelques fluctuations, est restée pour l'essentiel acquise aux lignages qui la détenaient au siècle dernier.

On pourrait sans doute plus légitimement se demander si les initiatives individuelles n'ont pas été très consciemment freinées par les détenteurs de la fortune « traditionnelle », non par ignorance ou mépris des changements survenus dans l'état des forces productives, mais avec le souci de s'assurer le contrôle exclusif de celles-ci. L'essor du commerce au siècle dernier et la multiplication des contacts avec l'extérieur n'avaient pas, pour autant qu'on puisse en juger, abouti à un assouplissement mais bien au contraire à un renforcement des contraintes sociales ; l'apparition de nouveaux chefs d'*acioko* — la « percée » de quelques individualités —, l'effacement de certains *acioko* au bénéfice d'autres, les différences de fortune et de prestige selon les villages, les lignages et même les individus n'empêchaient pas le maintien des stratifications traditionnelles, mais bien plutôt leur donnaient une autre dimension. De la même façon, certains chefs de cour trouveraient aujourd'hui normal d'avoir le contrôle des forces productives importantes et de laisser les jeunes gens assurer la subsistance de la cour par la pêche et les cultures vivrières. Une telle conception, qui se réalise en certains cas, s'est heurtée à plusieurs obstacles : opposition des jeunes gens, apparition de nouvelles hiérarchies reposant sur l'instruction, individualisation des fortunes.

Mais assez significativement, nous semble-t-il, elle a davantage prévalu à Jacquville, où précisément essor économique et renforcement des contraintes allaient de pair au début du siècle, suscitant d'ailleurs des résistances elles aussi plus nettes : exode de jeunes gens, notamment.

2. TERROIR ET DIFFÉRENCIATION SOCIALE

a) Grand-Jacques.

Il y a à Grand-Jacques 71 planteurs exploitant ou faisant exploiter des cocoteraies : 105 plantations représentant au total 273,02 ha. L'espacement des plants peut varier ; il est en général de 8 m dans les deux sens. Cela étant, on estime généralement qu'une plantation, pour être rentable, doit faire au minimum 5 ha. On constate à Grand-Jacques que la taille moyenne des parcelles de cocotiers est de 2,60 ha, et le nombre d'hectares possédés en moyenne par chaque planteur de 3,87 ha. Ces chiffres qui, considérés en eux-mêmes, sont faibles, paraissent élevés relativement à l'ensemble du littoral.

TABLEAU XVI. — GRAND-JACQUES

Origine principale des terres	Nom et cocoteraies exploitées (en hectares)	Fonctions sociales du planteur
1. <i>acioko</i> Bodo	E.D. (18)	Émigré ; sous-préfet
2. Boumbro (alliance Boumbro-Avavé)	D.D. 12,52	Chef de trône
3. <i>acioko</i> Boumbro	B.A. 10,89	Chef de trône
4. Terre cédée par Kovou	H.Y. (10)	Chef de village
5. <i>acioko</i> Boumbro	A.O. 9,45	
6. <i>acioko</i> Kovou	L.D. 9,12	Chef de trône — chef d' <i>esubā</i>
7. <i>ebiini</i> dans Kovou	M.N. 8,28	Chef d' <i>esubā</i>
8. Cédée par Kovou	Y.A. 8,03	
9. <i>acioko</i> Kovou	A.G. 7,97	Secrétaire P.D.C.I.
10. <i>acioko</i> Tévé (cession par)	B.N. 6,76	Chef de trône
11. <i>acioko</i> Tévé	B.L. 6,37	
12. <i>acioko</i> Bodo	E.L. 5,91	Chef de trône
13. <i>acioko</i> Tévé	A.L. 4,80	Chef de trône
14. <i>acioko</i> Tévé	L.E. 4,55	Chef d' <i>esubā</i>
15. <i>acioko</i> Tévé	A.D. 4,47	
16. <i>acioko</i> Tévé	N.B. 4,41	Chef de trône
17. Cédée par L.D.	A.B. 4,30	
	135,83	

Remarques : 6 et 9 sont frères ; 10 et 11 sont frères ; 16 est leur père.

Si l'on considère la liste des planteurs des cocoteraies les plus importantes, on remarque l'existence effective d'un groupe de « grands » propriétaires : 23,94 % des exploitants occupent presque 50 % des terres exploitées ; un peu plus de 11 %, plus du quart des terres exploitées. 58,33 % des exploitants travaillent des plantations inférieures à la dimension moyenne (3,87 ha).

On remarque en outre qu'il y a souvent (11 fois sur 17) une corrélation entre la possession d'une exploitation importante et la détention d'un titre honorifique (chef de village, de trône ou d'*esubā*), la relation inverse étant moins évidente. L'origine de ces exploitations est très souvent traditionnelle (héritage dans l'*acioko*). Les Kovou dont le domaine, un peu éloigné du village, est très vaste, fournissent la plupart des terres cédées au titre de l'alliance clanique ou à titre amical.

Il faut enfin remarquer que les différences de taille des exploitations, souvent relativement importantes, n'impliquent pourtant pas l'existence de grands domaines. Trois exploitations ont plus de 10 ha. Ce qui frappe plutôt, c'est l'émiettement du terroir, son caractère pour ainsi dire idéologique, dans la mesure où chaque Alladian peut se dire planteur, mais où très peu peuvent

tirer de leurs plantations des bénéfices substantiels. Lorsque l'abondance relative des terres le permet, il semble que les planteurs aient tenté de grouper certaines terres. On remarquera par exemple que les parcelles 125 et 126 appartenant à deux frères (10 et 11 dans le tableau XVI) sont contiguës et qu'une autre parcelle exploitée par eux (39) et deux autres appartenant à leur père (16 dans le tableau XVI, parcelles n^{os} 34 et 45) sont assez proches les une des autres. De fait, le père et ses fils utilisent les mêmes manœuvres et les fils surveillent les terres de leur père. La tendance des Alladian, signalée à propos de leur politique matrimoniale, à la pseudo-endogamie lignagère a entre autres buts celui d'éviter la dispersion de la fortune et entre autres conséquences celle de favoriser une relative concentration des terres.

b) Jacqueville.

Il n'existe pas à Jacqueville de cocoteraies aussi grandes qu'à Grand-Jacques ; mais la dimension moyenne des cocoteraies « exploitables » y est plus élevée, on l'a vu. La moyenne de Grand-Jacques et celle de Jacqueville sont toutes deux supérieures à celles des cocoteraies de tout le littoral alladian (1,68 ha) (cf. tableau XVII A). A Jacqueville la dimension moyenne des plantations de vivriers, souvent associés aux jeunes cocotiers, est largement supérieure (un peu plus de 2,50 ha) à la moyenne pour le cordon littoral des cocoteraies associées aux cultures vivrières (1,41 ha ; cf. tableau XVII B) et des champs vivriers (0,63 ha ; cf. tableau XVII C). Mais ces moyennes élevées sont dues à la présence de quelques grandes plantations, un grand nombre d'exploitants travaillant au contraire sur des parcelles de dimensions inférieures à la moyenne. Certes chez les Kacou de Jacqueville, comme à Grand-Jacques, tout le monde est « exploitant », puisque, une fois éliminées les plantations cumulées par un seul exploitant et les plantations confiées à des étrangers ou à des femmes, on compte 43 plantations pour 44 hommes adultes recensés. Mais 7 hommes, soit moins d'un huitième des planteurs (on ne tient pas compte des villageois de Djacé) exploitent environ 61 % de la surface cultivée totale, 6 hommes (un peu plus du dixième des planteurs, et tous membres du premier groupe) environ 55 % des cocoteraies en état d'exploitation.

A ces remarques il convient d'en ajouter trois autres :

1^o Du côté des Mambé, les « disparités » sont encore plus considérables. Ce développement propre à certaines cours et à certains individus nous paraît confirmer l'hypothèse avancée un peu plus haut, d'un contrôle assez strict des anciens, soucieux d'exploiter les nouvelles ressources sans renoncer aux prérogatives traditionnelles ; l'émigration des jeunes gens nous paraît, de ce point de vue, moins une cause qu'un effet du développement médiocre des cocoteraies.

2^o Les plus grands exploitants contrôlent aussi plusieurs autres sources de revenu ; nous avons noté un peu plus bas quelques-unes des déclarations faites à ce sujet par les chefs d'*acioko* de Jacqueville.

3^o Cette médiocre redistribution de biens relativement importants semblerait confirmer qu'à Jacqueville plus qu'ailleurs sur le littoral le « boom » économique du siècle précédent avait eu pour effet tout à la fois de donner un caractère nettement économique à la stratification traditionnelle et de renforcer celle-ci. La forme de la tradition est plus que toute autre apte à conserver au bénéfice d'une minorité des avantages, eux, de forme beaucoup plus moderne. Le numéraire retiré de la vente du coprah, de la location de concessions, ou de l'exploitation de lignes de transport rend bien difficile la distinction de l'*abü wakre*, qu'on conserve plus qu'on ne l'accroît, et de la fortune personnelle.

Il reste naturellement à démontrer et à nuancer l'équation anciens riches = nouveaux riches.

TABLEAU XVII A. — TAILLE DES COCOTERAIES
RÉPARTITION EN NOMBRE ET EN SUPERFICIE¹

Taille des cocoteraies (ares)	Nombre		Superficie	
	N	%	S	%
Moins de 50	319	20,9	8 430	3,3
50 à 99	271	17,8	18 932	7,4
100 à 149	321	21	40 941	16,1
150 à 199	243	16	41 064	16,1
200 à 249	91	6	22 226	8,7
250 à 299	24	1,6	6 732	2,6
300 à 349	80	5,3	25 421	9,9
350 à 399	49	3,2	18 139	7,1
400 à 499	56	3,6	25 547	10
500 à 599	24	1,6	13 148	5,2
600 et plus	45	3	34 590	13,6
ENSEMBLE	1 523	100	254 990	100

TABLEAU XVII B. — TAILLE DE COCOTERAIES SORTANT DES CULTURES VIVRIÈRES¹

Taille des cocoteraies (ares)	Nombre de cocoteraies	Ensemble (%)
Moins de 50	143	21,9
50 à 99	94	14,4
100 à 149	168	25,8
150 à 199	108	16,5
200 à 249	59	9,1
250 et plus	80	12,3
ENSEMBLE	652	100

TABLEAU XVII C. — RÉPARTITION DES PARCELLES VIVRIÈRES SUIVANT LA TAILLE¹
(culture pure ou association de cultures vivrières).

Taille des parcelles (ares)	Nombre de parcelles	%	Superficie (hectares)	%	Taille moyenne (ares)
Moins de 25	406	49,7	67	13	16,5
25 à 49	84	10,3	28	5,5	33,7
50 à 74	70	8,6	48	9,1	67,6
75 à 99	87	10,7	76	14,7	87,7
100 à 124	104	12,7	119	22,9	114,1
125 à 149	24	2,9	34	6,6	143
150 à 199	7	0,9	11	2,1	154,7
200 et plus	34	4,2	135	26,1	397,1
ENSEMBLE	816	100	518	100	63

1. Ces tableaux sont empruntés à l'enquête agricole sur la culture du cocotier en Basse Côte d'Ivoire réalisée en 1964 par l'École de Statistique d'Abidjan, déjà citée.

c) L'évolution des statuts et des rapports de production.

Beaucoup d'anciens captifs ou descendants de captives se trouvent à l'heure actuelle chefs de cour, voire chefs de village ; mais cette « promotion » peut résulter de deux processus bien différents ; ou bien elle est effective et traduit le prestige économique ou intellectuel de l'intéressé ; ou bien elle est formelle, et provient soit de l'appauvrissement démographique d'une cour et d'un lignage, soit de l'enrichissement de celui-ci, ses principaux représentants occupant des fonctions administratives ou autres en ville.

Le littoral alladian offre des exemples des deux cas. Il est vrai que les premiers enfants confiés aux missionnaires furent des descendants de captives, que certains captifs obtinrent l'autorisation d'aller commercer vers Bassam et rentrèrent riches — d'autres, moins chanceux, furent mobilisés lors de la première guerre mondiale — ; au retour de ces « anciens » prestigieux et enrichis, les jeunes gens — quand bien même ils faisaient partie d'un *ɔciɔko pɔɔo* — ne s'opposèrent pas à leur montée sur le « trône » de la cour, garant, au reste, d'une saine gestion des biens du lignage. On cite même quelques exemples d'un curieux renversement des rapports « maître-serviteur ». Plusieurs captifs, peu soucieux de voir leurs économies confondues avec la fortune commune du lignage, refusèrent le trône en arguant de leur statut social.

Nous citerons, entre beaucoup d'exemples, celui du vieux D.A., chef d'une cour importante à Grand-Jacques. Au début du siècle, vers 1910, il était captif du chef de cour. A la mort de celui-ci son neveu, B.L., en hérita ; il mourut ; son frère B.A. prit sa succession et donna pour femme à D.A. une de ses propres captives. Puis B.A. l'autorisa à partir pour Bassam (vers les années 30) où il se constitua une petite fortune. Son fils, qui s'était engagé dans l'armée, la quitta comme sergent. Il conseilla et aida son père ; tous deux ont créé une cocoteraie d'une trentaine d'hectares dans la région de Bassam. A la mort du dernier chef de trône, on a supplié D.A. de bien vouloir prendre sa place.

L'influence de certains captifs et les entorses à la « légitimité » dans la succession à la tête de la cour sont sans doute pour une part une conséquence des bouleversements qui ont marqué la fin du siècle dernier et le début de celui-ci ; mais on ne peut les comprendre vraiment que si on tient compte des facteurs qui, à l'intérieur même de la vie sociale traditionnelle, les rendaient possibles (cf. chap. VI et VII) malgré les normes reconnues.

Du deuxième cas, les exemples sont également nombreux, et nous avons déjà eu l'occasion d'en citer à Jacquenville, où aucune des cours correspondant à l'*ɔciɔko* central et aux *ɔciɔko* dissimilés de l'*ɛme* Mambé n'est aux mains d'un titulaire légitime, cependant qu'inversement aucune des grandes plantations de sa forêt n'est exploitée par les responsables des deux plus grandes concessions.

Pour juger de l'évolution des rapports de fortune, on dispose à Jacquenville d'un repère : les vieux « palais » construits au siècle dernier, qui ont concrétisé la fortune de certains *ɔciɔko*. Les demeures les plus imposantes sont au nombre de cinq : chez les Kacou, les maisons de Boumbro Akadié (actuel *ɔciɔko* d'Apalé Bogui — Léon Akadié) et Éthé Boumbro (actuel *ɔciɔko* d'Ichigban) ; chez les Mambé, les maisons de Beugrétié (actuel *ɔciɔko* d'Abi Aïkpa), Koussan Mambo et Adjé Bonny (*ɔciɔko* central des Mambé).

On a déjà remarqué que dès le siècle dernier l'*ɔciɔko* central des Kacou semblait s'être montré moins actif que deux de ses *ɔciɔko* associés. La fortune de l'*ɔciɔko* Tévé-Kacou s'est maintenue. Son *ɔbi wakre* est peut-être le plus riche de Jacquenville — encore que sur ce point l'enquête soit délicate — ; Léon Akadié qui tient en pratique la place de son oncle Apalé Bogui, moins dynamique que lui, exploite 15,47 ha de cultures diverses, dont 4,16 ha de cocoteraies déjà rentables. Il utilise deux manœuvres. Léon Akadié loge dans une maison « en dur » spacieuse, il possède à Abidjan deux concessions dont il perçoit naturellement les loyers. A cet égard, il est naturellement difficile de savoir dans quelle mesure de tels biens sont considérés comme personnels ; ajoutons pourtant qu'à Jacquenville cette mesure paraît considérable, les membres de l'*ɔciɔko* se considérant un peu comme les « clients » d'un individu « riche » et intelligent, dont ils seraient d'ailleurs bien en peine de vérifier les comptes.

Léon Akadié a, par l'intermédiaire de sa femme, vendu en 1965 23 000 francs d'atyké. Sa femme a gardé ce que nécessitait l'entretien du ménage et versé le reste à son mari. La vente du manioc a rapporté, toujours en 1965, 55 000 francs et celle du coprah environ 35 000 francs. Léon Akadié, qui nourrit son oncle, a reversé une partie de cette somme dans l'*ɔ̀bbi wakre*.

La situation des émigrés de la cour est aussi un indice de la fortune de celle-ci, car il est très rare que les Alladian « expatriés » ne reviennent pas souvent chez eux, ou ne maintiennent à tout le moins des contacts avec leur village d'origine. Ils y possèdent souvent des plantations et fournissent éventuellement des avances en numéraire à leurs parents restés au village.

Deux frères de Léon Akadié sont fonctionnaires à Abidjan. Un fils adoptif est planteur à Tiassalé.

La cour Kovou-Kacou est la plus peuplée des cours de Jacquville, mais cette « abondance » paraît le signe le plus marquant de sa splendeur passée. Aucune maison en dur, pas d'émigré prestigieux (un fils d'Ichigban est tailleur à Abidjan). Ichigban vit bien ; il exploite pour lui-même une cocoteraie, il a permis à des Aïzi de cultiver des terres sur sa forêt ; en échange ils lui procurent des poissons de lagune. Un « charlatan », « dioula », travaille aussi sur ses terres et veille à la sécurité de son protecteur. Le fils d'Ichigban, troisième planteur Kacou de vivriers (16,44 ha), verse à son père des prestations importantes. Enfin Ichigban possède une senne de lagune confiée à une équipe d'Apolloniens et une grande pirogue de lagune. Le partage s'effectue ainsi : deux parts pour la senne (Ichigban), une part pour la pirogue (Ichigban), une part pour le propriétaire (Ichigban) et une part pour les travailleurs (six hommes).

Les Apolloniens sont de véritables « manœuvres de lagune », de même que, sur mer, certaines équipes de pêcheurs ghanéens et togolais.

Au total, pourtant, la cour semble se ressentir de l'absence d'une personnalité marquante susceptible de lui avancer au besoin de l'argent liquide et d'investir les bénéfices retirés de la vente du coprah et des vivriers. Quelques *ɛ̀bbi* de la cour versent quelques prestations à Ichigban (représentant de leur père) et exploitent pour eux-mêmes de petites plantations.

On peut de la même façon, chez les Mambé, constater que l'une des cours anciennement prestigieuses, celle de Beugrétié, actuellement d'Abi Aikpa, ne survit plus qu'à peine. Ses « émigrés » sont nombreux, mais aucun n'occupe une situation en vue, ni, de toute manière, ne semble intéressé par l'économie villageoise. Le fils du chef de cour (lui-même malade et hospitalisé à Abidjan) cultive le manioc. C'est une vieille femme de l'*ɔ̀ciɔ̀ko*, veuve, qui a actuellement la garde de la cour.

Il semble qu'en fait une partie de la fortune de Beugrétié soit partie avec ses fils (de même *ɔ̀ciɔ̀ko* que lui) dans la région de Daloa où l'*ɔ̀ciɔ̀ko* central de l'*eme* Mambé a créé des vastes plantations. Les responsables de cet *ɔ̀ciɔ̀ko* semblent à l'heure actuelle contrôler cette cour presque au même titre que celle de Lapka Beugré, déjà citée. C'est ainsi que l'héritière en titre d'Adjé Bonny, Bézakon Badio, dont on a déjà évoqué le rôle important, a ramené de Daloa une jeune fille du fils de Beugrétié, qui a épousé le fils d'Abi Aikpa. Celui-ci a eu de sa femme un jeune garçon qui, à l'heure actuelle, représente la seule succession possible au trône de la cour. Autrement dit, on assiste, avec la cour d'Abi Aikpa, au retour d'un *ɔ̀ciɔ̀ko* dissimilé à son *ɔ̀ciɔ̀ko* d'origine.

C'est dire qu'à l'inverse la succession d'Adjé Bonny a été conservée et multipliée par sa descendance, en ligne agnatique aussi bien qu'utérine du fait du jeu des alliances déjà analysé. En fait la descendance agnatique d'Adjé Bonny contrôle plus ou moins les deux *ɔ̀ciɔ̀ko* puisque, à Daloa, l'un des fils d'Adjé Bonny, ayant épousé Bézakon Badio, dirige l'exploitation de grandes plantations, et qu'à Jacquville le chef de canton Pascal Bonny contrôle toutes celles de l'*ɔ̀ciɔ̀ko* aïzi (outre celles qu'il a pu acquérir à titre personnel). Devé M'ba, théorique gardien de la cour « aïzi », ne travaille qu'avec Pascal ; en revanche celui-ci finance les études de ses fils — dont un étudiant à Bruxelles. Plusieurs jeunes gens de la branche « aïzi » mènent ainsi des études très sérieuses. La famille compte également d'assez nombreux fonctionnaires.

Pascal Bonny possède une senne de mer, dont l'exploitation s'est traduite par un échec, quatre concessions à Abidjan et trois à Dabou.

Il convient d'ajouter que dans la famille Mambé, de façon générale, la diversité des revenus et leur nature — traitements et loyers notamment — paraît avoir favorisé l'individualisation des fortunes. Les « riches » y sont davantage considérés comme des bailleurs de fonds éventuels que comme les détenteurs d'un bien véritablement commun. Ce caractère est accentué par la nature des sources de revenu actuelles, et notamment l'individualisation des métiers des uns et des autres — les jeunes gens préfèrent partir en ville que travailler comme manœuvres sur des plantations dont ils n'ont pas l'espoir d'hériter. Mais il n'est ni nouveau ni absolu. Le droit à une part personnelle était traditionnellement reconnu au chef de l'*ɔciɔko* et à tout « ancien » possesseur des droits liés à l'âge ; inversement on a vu que le notable d'un *ɔciɔko* se soucie de la carrière de ses « neveux », et l'on sait qu'un bon fils, même affranchi de toute obligation par son père, lui doit en principe une part de son traitement. L'« émigration » n'y change rien, et A. de Surgy¹ a pu remarquer la solidité des obligations père-fils parmi les pêcheurs de requins de Port-Bouët.

Parmi les « nouveaux riches » de Jacquville, on compte des fonctionnaires qui reviennent dans leur village à intervalles réguliers ; plusieurs d'entre eux déclarent posséder quelques concessions louées à Abidjan, et une ou plusieurs plantations à Jacquville ou sur le littoral — à Vridi beaucoup de terres « ébrié » ont été mises en valeur par des Alladian, certains y séjournant, d'autres s'y faisant représenter ; on trouve des plantations de ce genre jusqu'à Grand-Bassam, à côté de celles créées par les colonats alladian de l'est d'Abidjan (Azuretti)². Sur le littoral alladian lui-même on assistait en 1966-1967 au défrichement de plantations très importantes de la part de fonctionnaires ou d'hommes politiques ; il est trop tôt pour juger de l'ampleur de ces créations, certainement considérable. Si une partie des plantations que la SODEPALM va créer est redistribuée à des planteurs individuels offrant certaines garanties financières, il paraît à peu près certain que cette redistribution accentuera la division entre « gros » et petits propriétaires, chaque jour plus sensible.

Ce sont des considérations du même ordre qui ont conduit les enquêteurs de la S.E.D.E.S³ à discerner en 1961 trois « goulets d'étranglement » susceptibles de ralentir le développement du littoral. De chiffres d'ailleurs contestables en valeur absolue (il semble que les enquêteurs aient surestimé la dimension des grandes exploitations agricoles), l'enquête conclut que 10 % des propriétaires possèdent plus de 40 % du sol cultivable, et qu'étant donné la rareté des terres inexploitées, les efforts des petits exploitants pour améliorer ou développer leurs cultures sont voués à l'échec. Le deuxième goulet serait financier, car en 1961 c'était les gros propriétaires qui possédaient les douze pinasses assurant la desserte du littoral (depuis 1961, la mise en circulation du bac de Dabou a porté atteinte à leur monopole), dix sennes de mer sur quatorze (plusieurs ne fonctionnent plus à l'heure actuelle ; celles d'Addah et d'Ahua — appartenant l'une au chef de canton, l'autre au chef du village — sont actives), et la totalité des décortiqueuses de café (auxquelles les récoltes actuelles ne donnent pas beaucoup de travail). L'enquête conclut justement que l'épargne brute réalisée par la population de droit (par opposition aux « étrangers » immigrés temporaires) étant le fait de gros et moyens propriétaires, qui ont déjà réalisé sur place les investissements essentiels, les capitaux s'évadent du littoral. Nos observations à Jacquville confirment que la destination essentielle des revenus des exploitants agricoles est Abidjan, dans une moindre mesure Dabou (sous forme de « concessions » dont les loyers sont d'ailleurs perçus avec quelque irrégularité). Le troisième goulet d'étranglement, humain, serait dû au fait que le potentiel de travail masculin n'est pas pleinement utilisé, alors que le temps de travail féminin dépasse son potentiel théorique — grâce à l'aide de la main-d'œuvre enfantine. Mais la nature même des grandes plantations, qui exigent une main-d'œuvre salariée, entraîne une organisation du travail et une gestion du temps spécifiques.

1. A. DE SURGY, *op. cit.*

2. Ainsi à Jacquville un fonctionnaire à la Mairie d'Abidjan possède une petite plantation d'un hectare de cocotiers, mais plusieurs autres plantations sur la route Port-Bouët-Bassam. A Jacquville il a quatre maisons « en dur », dont une louée. Il possède à Abidjan une concession avec deux maisons « en dur ». L'abbé de la Sous-Préfecture, enfant du pays (cour de Bogui Andrew, Andongon-Kacou), y exploite plus de 62 ha de vivriers et de jeunes cocotiers, et presque 8 ha de cocoteraies déjà rentables ; il emploie six manœuvres.

3. S.E.D.E.S., enquête citée.

Un des caractères principaux des grandes plantations réside dans la manière dont elles sont exploitées ; alors qu'un champ de manioc est généralement le lieu d'une division sexuelle du travail intérieure à la famille élémentaire, qu'une plantation de cocotiers de dimension modeste peut être sans mal entretenue par un homme et éventuellement son fils ou son neveu, les plantations plus importantes nécessitent l'emploi de manœuvres¹ que la législation du travail impose de loger et de nourrir (pour un salaire mensuel d'un peu plus de 2 500 francs). L'entretien des plantations de cocotiers (sauf à leur début, et au moment des récoltes) n'exigeant pas la présence permanente de ces manœuvres, on leur fait souvent défricher et entretenir des champs de vivriers dont le rapport suffit à payer leurs salaires. Le travail sur les plantations de cocotiers apparaît ainsi, dans les termes d'une analyse marxiste élémentaire, comme du pur « surtravail ».

Ce qui frappe en outre dans l'organisation du travail qu'entraîne l'entretien de ces plantations, c'est que le propriétaire n'y exerce qu'une fonction de surveillance, à moins qu'absent il la délègue à un de ses parents.

Dans les deux cas l'organisation de son temps est singulièrement différente de ce qu'elle était traditionnellement pour l'exploitant d'un champ de vivriers, beaucoup plus proche en revanche de celle qui correspondait à l'organisation de la pêche traditionnelle, à ceci près que les travailleurs ne sont plus des associés (*ebiiii*) travaillant sur un domaine commun (la mer) mais des employés au service d'un patron : le produit de leur travail se limite au salaire qu'ils touchent et ce travail ne constitue pas, comme pour les Alladian pratiquant la pêche traditionnelle, une « assurance » (le père sachant reconnaître les services de son fils et lui procurant une femme dont les enfants à leur tour fourniront du poisson à leur procréateur et éducateur). Le manœuvre vit au jour le jour ou, si l'on veut, au mois le mois. Le pêcheur alladian vivait à la fois, si l'on peut dire, dans le court et dans le long terme.

En relation avec les remarques précédentes, on peut noter que le travail de surveillance, inconcevable dans le système traditionnel de la pêche et des cultures vivrières, devient une fonction essentielle du grand planteur — qui la délègue, s'il ne peut l'exercer lui-même, et que, sous cet aspect, la grande plantation a quelque chose de la manufacture analysée par Marx dans le livre I du *Capital*.

Peut-on dire que parallèlement à ces formes nouvelles d'organisation du travail apparaissent des formes originales de coopération villageoises ou familiales ? Non, si l'on pense à un effort systématique et généralisé. Oui, en revanche, si l'on considère un certain nombre de cas particuliers, réduit mais notable. La coopération peut exister au niveau familial, soit que des frères ou un père et ses fils associent leurs efforts — non sur un domaine commun, mais en s'aidant tour à tour sur leurs plantations respectives —, comme dans la cas des parcelles 125, 126, 39 (deux frères), 34 et 35 (leur père) du cadastre de Grand-Jacques, ou que, comme on vient de le dire, un bailleur de fonds (en ville) associe son effort financier aux efforts physiques d'un de ses parents (au village) ; ce type d'association peut lier, dans le contexte actuel, un homme et une femme : c'est ainsi que la parcelle 105 du cadastre de Grand-Jacques correspond à une cocoteraie créée par Djragbou Njava en 1956 à la demande et avec l'argent de sa fille, mariée à Abidjan à un agent de police — sur le cadastre de Grand-Jacques on remarquera que les parcelles 99, exploitées par Djragbou Njava pour son propre compte, et 105 sont voisines ; la parcelle 140 en revanche est entretenue par une femme de Grand-Jacques mariée à un « étranger », pour le compte de son fils unique, employé aux P.T.T. d'Abidjan, qui leur envoie de l'argent assez régulièrement à cet effet.

L'association peut reposer uniquement sur des relations d'amitié. Mais ce type d'association n'a pas le caractère systématique qu'il semble présenter chez les Gouro de Côte-d'Ivoire étudiés par C. Meillassoux². Celui-ci distingue en effet chez les Gouro deux types différents de coopération agricole : le *bo* que seul un aîné riche peut instituer, et le *klala*, formule plus dynamique, qui traditionnellement associe entre eux des jeunes gens et qui semble évoluer actuellement vers

1. En 1965 sur 240 « étrangers » recensés à Jacqueville on comptait 72 manœuvres, en majorité voltaïques.

2. C. MEILLASSOUX, *op. cit.*

des formes d'entraide coopérative. Chez les Alladian il existe une formule comparable à celle du *bo*, par laquelle des jeunes gens formés en « classe d'âge » (*esubā*) fournissent pendant un certain nombre d'années, en certaines occasions, des services à l'aîné qui a institué la classe d'âge.

On étudiera de plus près cette formule, toujours attestée, dans le chapitre VIII. On cite aussi des exemples de jeunes gens se réunissant pour s'entraider et travailler tous ensemble à tour de rôle sur le champ de chacun des associés ; mais l'*esubā* n'est pas le cadre obligé de telles actions ; il a fourni en revanche à l'administration française, et fournit à l'administration nationale actuelle, par l'intermédiaire des chefs de canton et de village, un cadre idéal de recrutement pour les travaux collectifs d'intérêt public. Du point de vue de la coopération agricole on peut citer à Jacqueville deux groupes de cinq et quatre jeunes gens qui, travaillent chacun de leur côté généralement, parfois en un seul groupe, pour eux-mêmes¹ ou pour des individus — apparentés ou non à certains d'entre eux — qui louent leurs services. Dans le premier groupe on compte trois protestants et un harriste (deux du treizième *esubā*, et deux du quinzisième) ; dans le second groupe trois harristes, un catholique et un protestant (trois du onzième, un du treizième et un du quinzisième *esubā*). Les deux groupes se sont réunis au début de l'année 1966 pour débrousser une plantation à l'intention de Dagri Éco qui n'était pas satisfait de ses manœuvres.

Pour l'ensemble néanmoins, il n'existe pas de mouvement coopératif organisé ni pour l'agriculture ni pour la pêche. Les jeunes gens répugnent à s'embrigader dans des associations préfabriquées où les anciens profitent des bénéfiques sans participer au travail : ç'a été la raison fondamentale de l'échec de la coopérative de Grand-Jacques. Les associations spontanées fondées sur l'amitié jouent un rôle qui pour n'être pas déterminant, à beaucoup près, dans l'économie du littoral, pourrait servir d'exemple, dans la mesure où leur dynamisme, qui dément les propos de certains responsables administratifs sur la « paresse » ou l'« indolence » des gens du cordon littoral, tient sans doute à la conscience qu'ont leurs membres d'une coopération authentique, aux résultats rapides et vérifiables.

3. LE TERROIR COMME REFLET DES INSTITUTIONS SOCIALES ET DE LEUR DYNAMISME

L'étude du terroir révèle un certain nombre de distorsions par rapport aux normes de l'héritage ou de la dévolution des biens, qui sont moins des phénomènes d'« évolution » que la conséquence de contradiction inhérentes au système social lui-même et aux valeurs opposées qu'il entend concilier. C'est ainsi qu'il est souvent possible, à la lumière de la « crise » que traduit le rôle important joué par une femme ou par un captif ou descendant rapproché de captive, de mieux voir les mécanismes de certains conflits d'intérêt et le rôle dynamique joué par l'adhésion à certaines valeurs.

Nous aurons donc recours à des exemples pris dans les cadastres de Grand-Jacques et Jacqueville pour illustrer nos analyses de l'héritage en pays alladian et des divers facteurs susceptibles d'en nuancer ou d'en modifier les règles théoriques.

1. Les plantations 18, 21, 22, 24 et 35 (sur le cadastre de Jacqueville) ont été créées et sont entretenues par ces jeunes gens.

Religion et magie

I. L'AWA

Avec l'étude de l'organisation juridico-religieuse nous abordons tout à la fois l'examen des formes les plus atteintes de la société — le littoral alladian est « christianisé » à 100 % —, et de ses dynamismes les plus cachés et les plus agissants. Pour présenter brièvement les conclusions auxquelles nous avons cru pouvoir parvenir, nous dirons, au prix de quelque simplification, qu'en ce qui concerne la variable éthico-religieuse, sa forme a changé dans la mesure où sa fonction s'est spécialisée. Une spécialisation n'est pas une rupture, et c'est sur la continuité fonctionnelle de la variable magico-religieuse que nous voudrions d'abord mettre l'accent.

1. LES ÉGLISES HARRISTES ET LA TRADITION

Il existe sur le harrisme un certain nombre d'études qui dispensent d'en présenter un nouvel historique¹. Tout au plus peut-on insister sur deux points qui nous paraissent, à des titres différents, avoir une importance particulière.

Tout d'abord, si Harris rencontra une audience considérable dans toute la Basse-Côte de Grand-Lahou à Bassam, il résida assez longtemps en 1914 sur le cordon littoral lui-même et fut particulièrement écouté des Alladian ; il existe encore des témoins directs de la prédication harriste, dont certains furent non seulement ses adeptes, mais ses aides (tels l'ancien chef de canton d'Addah, Victor Névry, toujours en vie, et dont la jeunesse « missionnaire » fut diversement appréciée en son temps par l'administration française, ou le vieux Covi, de Jacqueville, qui tenta, entre les deux guerres, de créer lui-même une église qui ne trahirait pas l'enseignement de Harris : elle n'eut jamais plus de six adeptes ; on raconte dans chaque village, et particulièrement à Grand-Jacques et Jacqueville, les événements extraordinaires qui marquèrent le passage du prophète. L'étude de Jean Rouch² souligne cette particulière influence, en citant, entre autres témoignages, celui du père Molly³, qui était le prêtre catholique de la mission de Jacqueville en 1914. Harris détruisait l'orgueil et la puissance des « féticheurs » et des « sorciers », en pratique : des anciens, ce qui devait lui valoir l'adhésion enthousiaste des couches les plus jeunes de la population.

1. On trouve une bibliographie détaillée sur le Harrisme dans l'article de B. HOLAS, « Bref aperçu sur les principaux cultes de la Basse-Côte-d'Ivoire », *Africa*, vol. XXIV, n° 1, Londres, 1954.

2. « Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXXIII, fasc. 1, Paris, 1963.

3. Père MOLLY, « Les Alladian », in *Échos des Missions Africaines*, Jackville, 1922, cité dans J. ROUCH, *op. cit.*

En second lieu, les ethnologues, à la suite des administrateurs, des prêtres et des pasteurs, soulignent le rôle révolutionnaire de l'idéologie diffusée par Harris : ce que prêtres et pasteurs n'avaient pas réussi à ébaucher, Harris l'achevait en quelques mois. En 1913, l'animisme impose encore sa loi ; en 1916, G. Joseph¹ peut constater que les « fétiches » n'ont pas réapparu, que médailles et scapulaires ont un peu partout remplacé les gris-gris, que les églises des missions et les temples des pasteurs sont plus fréquentés qu'autrefois.

Dans les années qui suivirent, catholiques et protestants rivalisèrent en effet pour bénéficier de l'action de Harris².

Bref, administrateurs et ecclésiastiques n'auraient pas tari d'éloges sur Harris, si, du fait notamment de la division de ces derniers en catholiques (français) et protestants (souvent anglais ou africains de la Côte-de-l'Or), son mouvement n'avait pas été soupçonné de favoriser l'ingérence étrangère en terre « française ». Mais, de ce point de vue, et malgré l'obligation faite à Harris de regagner le Libéria dès 1915, les rapports des administrateurs concernant les missions protestantes seront souvent plus virulents qu'ils ne le furent jamais contre Harris.

Seulement, l'accent mis sur le rôle « introducteur » ou précurseur du harrisme empêche peut-être de montrer assez clairement son rôle « continuateur » ou conservateur. Le panthéon alladian était très fourni, du fait notamment de l'intense contamination culturelle qui caractérise la Basse-Côte dans son ensemble ; cette variété a officiellement disparu et il n'existe plus, en fait, de culte privé ou public qui soit consacré à l'un des génies dont les noms et les rôles sont toutefois très bien connus des hommes âgés à l'heure actuelle d'une cinquantaine d'années. Les cultes catholique et protestant excluent évidemment toute référence à ce panthéon ; le cérémonial harriste des deux églises représentées sur le littoral (l'église orthodoxe et celle de Papa Nouveau) l'exclut tout autant.

Si l'on considère les fonctions du culte traditionnel, on voit qu'il était lié d'une part et assez précisément au système de production — institutionnalisant la succession des saisons et rythmant l'activité des pêcheurs (cf. introduction et chap. II) —, établissant par là même une hiérarchie unificatrice des villages alladian — Grand-Jacques ayant seul l'initiative des fêtes au terme desquelles s'ouvrait la saison de pêche³, d'autre part à l'organisation sociale traditionnelle, et ce sous deux aspects : tout d'abord le culte de certaines divinités était un culte de la fécondité ; le facteur humain était en un sens plus important que le facteur naturel, tout en lui étant très lié : le pays alladian ne connaît pas de sécheresse trop prolongée, et la pêche en pirogue a toujours été fructueuse ; mais la pêche et l'ensemble des activités commerciales des Alladian demandaient des bras ; la hantise de la stérilité reste encore très forte sur le littoral. En second lieu, la difficulté de faire coexister harmonieusement dans un même système socio-familial les deux types de relation, père-fils et oncle maternel-neveu utérin, tous deux remarquablement accentués, on l'a vu, dans la société alladian, y a multiplié les causes de tension et de conflit imputables au système lui-même ; le « fétiche du chef » à Grand-Jacques, Bedé, offrait un refuge inviolable à tous les individus accusés par leur parenté maternelle ou maudits par leur père ; il constituait un « tempérament » à la rigueur des ordalies et offrait un recours aux *awabo*⁴ repentis.

Or cette liaison de l'organisation religieuse et de l'organisation sociale est essentielle, car les activités des Alladian ont nécessité de longue date une force de travail importante, en l'occurrence une main-d'œuvre jeune abondante, et l'extension des lignages — parallèlement à l'accroissement des fortunes — multipliait les causes de conflit. Hantise de la stérilité et crainte des *awabo* forment ainsi un couple tout à la fois antithétique et complémentaire.

1. G. JOSEPH, administrateur des colonies, « Une atteinte à l'animisme chez les populations de la Côte d'Ivoire », *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.*, Paris, 1916.

2. Cf. HOLAS, « Bref aperçu sur les principaux cultes de Basse Côte d'Ivoire », où il évoque notamment l'histoire du « testament » de Harris, et le rôle de l'église méthodiste.

3. Le fait que Grand-Jacques ait été le premier centre de commerce actif avec les Anglais — d'où son nom de Big-Jack, par opposition à Half-Jack, futur Jacquville — tendrait à prouver que son rôle dirigeant dans les activités « sacrées » et « maritimes » avait de réelles implications économiques.

4. Nous emploierons les termes « sorciers » et « contre-sorciers » pour désigner les *awabo* et *sehebo* alladian. Nous précisons le sens de ces termes plus bas.

De ces différentes fonctions du système religieux traditionnel, la première a disparu — au moins sous sa forme institutionnalisée et généralisée — avec la diminution du rôle de la pêche et du commerce en mer, et l'effondrement de la hiérarchie villageoise traditionnelle. Les deux dernières au contraire se sont non seulement maintenues mais renforcées du fait de la crise vécue par le cordon littoral : appauvrissement, relatif dépeuplement, disparition de toute perspective d'avenir. Les nouvelles formes religieuses apparues dans le courant du xx^e siècle ont ainsi du point de vue fonctionnel pris le relais des formes traditionnelles — et d'ailleurs permis parfois à celles-ci de se perpétuer de façon semi-clandestine.

Ainsi, à l'heure actuelle, le prophète-guérisseur Atcho lutte contre les « sorciers »¹ ; mais c'est aussi bien dire qu'il permet à la société villageoise et familiale d'accuser des « sorciers » — qu'elle enverra chez Atcho au lieu de les soumettre à l'ordalie —, donc d'apporter une solution ou plutôt de donner une forme à ses problèmes.

Dagri Njava (Papa Nouveau) célèbre un culte consacré presque exclusivement au caractère sacré du couple² et à la fécondité de la femme. Ni Atcho ni Papa Nouveau ne sont essentiellement des dignitaires de l'église harriste ; cela est évident pour Papa Nouveau qui se veut le chef d'une religion originale, dont les liens avec le culte traditionnel de la mer sont connus au moins de tous les « contre-sorciers » du littoral ; mais aussi vrai pour Atcho, dont on affirme qu'il est essentiellement « la chicotte des *awabo* » et que sa place dans la hiérarchie de l'église harriste n'a qu'un caractère secondaire ; les « contre-sorciers » du littoral en font le plus puissant d'entre eux. Au reste, Atcho confesse et guérit des individus de toutes religions, et sa clientèle est loin d'être exclusivement harriste. En outre, si l'église harriste et l'église de Papa Nouveau rivalisent dans certains villages (à l'ouest du cordon littoral et au nord de la lagune), chacun des deux « prophètes », quelque tendues que soient ou aient été leurs relations personnelles, est apprécié des Alladian indépendamment de l'église à laquelle ils appartiennent ; mais ils leurs reconnaissent à chacun une sphère spécifique.

Le meilleur signe de la continuité existant entre la religion traditionnelle et les actuels « prophètes », c'est que ceux-ci ne sont pas apparus après une période « creuse », mais que dès la disparition de Beugré et Wata, dieux de la fécondité, et de Bedé, génie pourfendeur de la puissance maléfique des « sorciers », l'*awa*, leur succession fut assurée par des « prophètes », qui tel Harris le premier d'entre eux, nièrent moins l'existence des « fétiches » qu'ils ne s'affirmèrent plus forts qu'eux.

Cet incessant renouvellement des cultes d'inspiration harriste pendant tout le xx^e siècle interdit de les réduire à l'expression d'une volonté d'originalité religieuse, d'une revendication raciale susceptible d'accueillir et de reformuler des exigences politiques. La fonction politique de ces cultes — en liaison avec la situation coloniale — n'a été que l'une de leurs fonctions, et ils n'ont justement pu servir à l'exprimer que parce qu'ils plongeaient des racines profondes dans l'idéologie locale la plus traditionnelle.

Ainsi on a vu se perpétuer au xx^e siècle sous des formes différentes, et sans solution de continuité, une variable religieuse à double fonction :

CULTE DE LA FÉCONDITÉ	Beugré	Doubé Nijé Harris	Togbah Gra	Papa Nouveau
LUTTE ANTI-SORCIERS	Bedé		Aké	Atcho

C'est à Grand-Jacques que Harris eut son Jean-Baptiste, en l'occurrence une femme, Doubé Nijé, qui annonça de grands changements et la prochaine victoire de Dieu sur les fétiches ; la mission catholique s'était installée à Jacquville une dizaine d'années avant cette prophétie.

1. La lutte contre l'action des « sorciers » peut d'ailleurs souvent répondre à la hantise de la stérilité — puisque la stérilité est souvent attribuée à un « ensorcellement ».

2. Les cultes consacrés à la fécondité mettent naturellement l'accent sur le rôle du couple comme unité reproductrice, et par conséquent sur le lien parents-enfants plus que sur la solidarité du lignage (maternel) ; on a vu que Tévi, fils de Beugré, avait justement rompu cette solidarité père-fils, et que son culte ne pouvait pas être célébré par les *ocikezi* (dont l'origine mythique remonte inversement à une rupture de l'unité père-mère-fils avec le frère de la mère).

Le culte célébré par Doubé Nijé (aidée de sept jeunes filles vierges) était pour l'essentiel un culte « anti-sorciers » ; à l'oso, la dureté, des individus qui utilisaient leur puissance maléfique et leurs « fétiches » contre leur famille, elle opposait l'owos : la paix, l'harmonie. Elle était *owonaa yii* : « femme (*yii*) qui voit (*naa*) l'harmonie ». Tout individu accusé de sorcellerie était traduit devant elle ; elle l'obligeait à se confesser devant les membres de sa famille et les notables du quartier. C'est au cours de la traversée du village — d'est en ouest — que ses jeunes aides lui amenaient les coupables.

La venue de Harris, dont elle fut par la suite la prêtresse et la propagandiste, vérifia aux yeux des villageois la prophétie de Doubé Nijé.

C'est dans le rapport politique pour l'année 1926 du gouverneur Lapalud qu'on trouve pour la première fois mention du prophète Aké :

« ... Un nouveau prophète a surgi dans la région de Dabou. Celui-ci, un nommé Bodjo Aké, originaire de Jacquerville, semble avoir repris la doctrine du Libérien Harris. Il baptise avec l'eau du ciel et enseigne une sorte de protestantisme sommaire adapté aux compréhensions simplistes des indigènes. Ses adeptes sont nombreux déjà et on réclame sa présence dans tous les villages. Les Wesleyens¹ ne voient pas sans dépit grandir son influence car les ' Akéistes ' sont d'anciens fidèles de la mission protestante... Dans quelques villages on se dispute la propriété des temples élevés autrefois à frais communs, des bagarres s'ensuivent quelquefois, on s'arrache des mains les cloches et les bibles... »

Le prophète Aké mourut en 1932, mais son culte lui survécut ; il semble avoir été essentiellement lui aussi l'animateur d'un culte « anti-sorciers » et « anti-fétiches ».

C'est au cours de la même année 1932 que l'attention de l'autorité fut attirée par le prophète Togbah Gra qui, trois ou quatre ans auparavant, avait créé à Sassandra une nouvelle religion. Voici l'histoire de l'illumination et des débuts de ce nouveau prophète, telle que la retrace un rapport administratif trimestriel de 1932 :

« ... il y a trois ans, une bonne nuit, Togbah Gra fut réveillé par un corps lumineux qui lui tint ce langage : ' Tout va mal dans le pays, on ne respecte plus les vieux, on n'obéit plus aux chefs, les jeunes gens prennent les femmes des autres et se vautrent dans l'ivrognerie ou s'abrutissent dans l'adoration des fétiches. Va dire à tes frères d'abandonner ces détestables pratiques... '

L'élu de Dieu obéit et dès son réveil, à l'aube, commença à haranguer ses voisins, parents et amis ; ceux-ci prirent mal la chose, le traitèrent de fou, et, comme il persistait, lui passèrent l'entrave, comme on fait pour les aliénés. Mais Dieu le soutint dans cette épreuve et lui dit : ' Je t'enverrai un signe pour convaincre les mécréants. ' Effectivement quelques jours après, tout le monde entendit un grand coup de cloche, et il n'y avait pas de cloche dans le village ni dans les environs. Néanmoins l'esprit du mal fut encore le plus fort et Togbah Gra resta enchaîné. Ce que voyant le prophète décida de prendre la fuite ; il y réussit et prit la forêt où il vécut on ne sait trop comment pendant trois ans ; on le vit quelquefois sur le marché de Sassandra, pouilleux, hirsute, loqueteux, mendiant sa subsistance. Encore une fois Dieu vint au secours de son prophète, et il arriva que Togbah Gra, vers le début de novembre dernier, rentra dans son village, se rasa, se baigna soigneusement et revêtit des pagnes neufs. Et il reprit sa prédication, et cette fois, la grâce ayant enfin touché le cœur des plus endurcis, on l'écouta et on s'assembla autour de lui pour prier... »

Le principal intérêt de ce récit est de fournir un élément de comparaison. Papa Nouveau donne en effet de la naissance de sa vocation un récit à peu près semblable, sinon par les détails, au moins par son caractère dramatique : lui aussi a eu une révélation —, alors qu'il était pêcheur de lagune du côté de Jacquerville —, mais Dieu n'a donné aux autres que des signes douteux et

1. La mission protestante dirigée par Mr. Howet, britannique, dont le même rapport déplore les activités perturbatrices.

contestables de sa nature prophétique ; il a été longtemps méconnu, tenu pour fou —, enfin, il a triomphé.

Ce parallélisme à son tour est d'autant plus significatif que les cultes de Togbah Gra, plus connu sous le nom de Bébé Gra, et de Dagri Njava (Papa Nouveau), furent à peu près identiques, Dagri Njava ayant d'ailleurs très explicitement pris la suite du premier¹, à tel point qu'après la seconde guerre mondiale l'administration française vit dans Dagri Njava l'initiateur du mouvement « Bébé » dont l'origine remontait en fait à plus loin, à « Bébé Gra ». Il y eut des différences formelles d'un culte à l'autre : les adeptes de Bébé Gra dansaient jusqu'à épuisement et, d'après les descriptions qui nous ont été faites, entraient parfois en transe ; les cérémonies célébrées actuellement à Toukouzou sont d'apparence plus sage, mais Dagri Njava lui-même lors de ses prêches adopte un rythme saccadé, se balance d'un pied sur l'autre, et entre pour de brefs instants dans une sorte de demi-transe, apparemment très contrôlée. Cet aspect de son culte suffit néanmoins à le distinguer radicalement d'Atcho. Bébé Gra et Dagri Njava sont toujours menacés par la folie parce que liés, mariés à Wata, la déesse de la mer, ils sont parfois abandonnés par elle. Telle est l'explication fournie par les spécialistes du littoral — « contre-sorciers » et anciens —, que corroborent l'existence d'un même jour sacré, le vendredi, pour le culte de Wata et de Beugré et dans le rituel de Bébé Gra et de Papa Nouveau, et une fonction commune à tous — l'exaltation de la fécondité et du couple.

Peut-être ce caractère conservateur jusque dans certaines de ses formes du culte de Papa Nouveau facilita-t-il sa redéfinition vers les années 50 en termes de religion « pour Noirs », où pouvaient se cristalliser et prendre forme un certain nombre de revendications politiques. Un rapport de 1953 note ainsi que le secte « Bébé » « dirigée par le prophète Dagri Njava », est « d'inspiration raciale », et qu'elle « étend son influence en pays alladian, aïzi et brignan ». Mais la « récupération » de Papa Nouveau — comme d'Atcho — par le gouvernement ivoirien (Papa Nouveau, qui contribue par sa générosité à la modernisation de sa région, est très explicitement encouragé par les autorités) n'a apparemment rien enlevé de son dynamisme à son mouvement. Si les églises harristes ont pu servir de refuge aux opposants « totaux »² lorsque le R.D.A. a normalisé ses relations avec l'administration politique, elles ne se sont pas confondues avec leur fonction politique nouvelle, et si leur actuel alignement sur la politique de « construction nationale » ne freine pas leur expansion, c'est qu'elles expriment aussi, et peut-être surtout, des dynamismes inhérents aux sociétés dont elles sont nées.

Ainsi l'étude de la continuité fonctionnelle de la variable religieuse nous introduit à l'étude des dynamismes sociaux indépendants des phénomènes de contact et d'acculturation.

2. LA MORT REMISE EN CAUSE ET REMISE EN ORDRE

Les systèmes évoluent, quand bien même le langage qu'ils utilisent reste inchangé ; c'est ce que nous avons d'abord remarqué à propos des systèmes de descendance et d'alliance, et de l'organisation économique qui leur correspond, parce que précisément leur contenu nous semblait quelque peu « décalé » par rapport à leur forme, celle-ci n'exprimant pas la totalité de celui-là. La substitution de plus en plus systématique de groupes sociaux homogènes à des groupes de descendance dispersés, de critères sociaux aux critères de consanguinité, et de critères économiques aux seuls critères sociaux nous a paru ainsi caractériser une tendance de la société alladian qu'on peut dire historique : car elle s'explique dans une large mesure par des événements et des évolutions qui débordent le cadre, d'ailleurs fort restreint, du littoral alladian. Sans ces événements et ces évolutions (essor brusque de la traite de l'huile de palme, implantation européenne à Grand-Bassam, monétarisation de l'économie, apparition des plantations industrielles) cette tendance aurait pu ne pas exister.

1. L'assimilation entre les deux prophètes n'est pourtant pas totale ; il existe à Adjué, en plein pays alladian, et, nous a-t-on affirmé, chez les Dida, quelques « nostalgiques » de Bébé Gra qui n'ont pas rallié Papa Nouveau.

2. Cf. Georges BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, 2^e éd., P.U.F., 1963, p. 520.

Mais ces événements et ces évolutions auraient pu infléchir différemment le devenir de la société alladian, si celle-ci avait eu d'autres institutions et d'autres valeurs : bref, à grossièrement parler, une autre « personnalité » — condition, agent et expression de son dynamisme interne. Il n'entre évidemment pas dans notre propos d'établir une hiérarchie entre dynamismes induits et dynamismes internes ni de déterminer les proportions de leurs efficacités respectives ; nous ne prétendons pas non plus, au niveau des dynamismes internes, dessiner le « pattern » de la culture alladian, caractériser son « impulsion dominante », pour reprendre le langage idéaliste de l'anthropologie culturelle américaine.

Seulement, on rencontre dans la société alladian, des conceptions de la force et du pouvoir qui se systématisent dans une pseudo-institution (la « sorcellerie ») et se manifestent dans un phénomène social total : les cérémonies qui suivent la mort d'un individu (interrogation du cadavre, enterrement, confessions, funérailles).

Ces cérémonies ont un caractère « total » en ce qu'elles réfléchissent tous les niveaux de la réalité sociale — structures familiales, sociales, économiques et système des valeurs dont elles-mêmes participent — et intéressent les diverses instances sociales du village : la société familiale (parents dans les deux lignées, alliés), villageoise (représentants de l'autre moitié du village), politique (la catégorie d'âge du mort), et intervillageoise (représentants des apparentés habitant d'autres villages, ou des catégories d'âge d'autres villages alliées à celle du mort). Pour désigner la société des *awabo*, nous avons employé le terme de « pseudo-institution » : nous voulons signifier par là qu'elle est une réalité subjective/objective, un monde imaginaire où se résolvent des problèmes et s'expriment des phantasmes propres à un individu donné, mais un monde structuré aux lois codifiées, aux hiérarchies recensées, image déformée de la société villageoise, dont la géographie recouvre d'ailleurs celle du terroir villageois et celle de la région : la société des *awabo* ne se comprend qu'à partir de la société villageoise, et les situations dans lesquelles sont impliquées les *awabo* (telles qu'on peut les analyser dans les confessions faites à Bregbo) sont, indépendamment de leur coloration personnelle, des situations *typiques*, classables et sans doute, de ce fait, socialement significatives. Sous ce double aspect la société des *awabo* relève de l'étude sociologique¹. Les valeurs que fait apparaître l'étude de cette pseudo-institution et de ses cérémonies — valeurs dont même un rapide contact avec la société considérée révèle l'extrême importance et le caractère contraignant — peuvent-elles être considérées comme le

1. On pourrait se demander si le système de la « sorcellerie » tel qu'on le décrit ci-dessous ne serait pas légitimement défini comme un système « culturel ». R. ESTABLET (*Cahiers Marxistes-Lévinistes*, juillet-octobre 1966), distinguant deux grandes acceptions du concept de culture — la culture comme système des normes et représentation réglant la conduite des individus dans une société donnée, la culture comme « ensemble des modèles de comportement actualisés dans une société donnée » — retient la première, plus limitée, et reprenant des formules de P. BOURDIEU distingue la structure sociale « rapport de forces » de la structure culturelle « rapport de sens ». Il ajoute : « C'est cette nette réflexion des rapports de forces comme rapports de sens au niveau même des pratiques (c'est-à-dire indépendamment de la réflexion de cette réflexion dans un discours explicite qui prétend la fonder ou la légitimer) qui définit le ' culturel '. » Il précise enfin que « les modalités de l'accomplissement des pratiques ne sont significatives qu'en formant système », et qu'« il n'y a de système que relativement autonome ». Or la croyance à l'*awa* et aux *awabo* a chez les Alladian un caractère généralisé, systématique, pratique et quotidien. Le système, ses hiérarchies, ses règles de fonctionnement et son champ d'application sont connus de tous ; tout événement — du mal de tête ou de la mauvaise récolte à la maladie ou la mort — est interprété dans les termes et la logique du système. Par ailleurs celui-ci n'exprime le système social qu'en le déformant, en le masquant ; il n'en est pourtant pas le négatif : il n'inverse pas systématiquement les rapports de forces du monde réel ; bien au contraire il rend compte de ces rapports, expliquant la fortune par la possession de l'*awa*, la pauvreté par l'action de l'*awaonö* qui a percé la main de sa victime ; mais il les insère dans un autre réseau de causalités, ou légitimité, pouvoir, et fortune ne sont plus causes mais effets ou signes. Une situation enviable dans la structure sociale réelle est à la fois, du point de vue de la « sorcellerie », un signe de victoire et de force et une possibilité de défaite et de faiblesse. Tout pouvoir est ostentatoire, donc menacé. Le système de la sorcellerie compose ainsi une structure doublement idéologique, puisqu'elle exprime et justifie tout à la fois les puissances « mondaines » et les menaces qui pèsent sur elles, le pouvoir et sa contestation. D'où sans doute le caractère ambigu de l'*awa*, dont la réussite sociale est la sanction mais qui menace toute réussite sociale. Autrement dit le système culturel de la sorcellerie est « surdéterminée » au sens donné par L. ALTHUSSER à ce terme (*Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965), non seulement parce qu'il exprime à la fois le rapport des hommes à leur condition d'existence et la façon dont ils vivent ce rapport, mais parce que, sous ce dernier aspect, il offre deux lectures possibles, deux leçons simultanées et contraires, où chacun peut trouver espoir et peur, mais jamais celui-là sans celle-ci. Il faut préciser à ce sujet qu'on ne peut interroger un mort qu'avec l'autorisation de son chef de lignage : c'est le soupçonné type qui détient le contrôle de l'accusation.

relais, ou le « tamis » des influences extérieures, ou ont-elles été, à l'inverse, sinon suscitées, au moins renforcées par ces dernières ?

C'est un débat — et, sous cette forme, nous semble-t-il, un faux débat — dans lequel nous ne nous engagerons pas. Il est toutefois certain que la tension et les conflits manifestés à l'occasion des problèmes d'héritage ou de « sorcellerie » sont pour une large part imputables au système lui-même — système socio-familial, système des valeurs —, lequel n'est jamais qu'un compromis théorique — dont les réalisations empiriques sont elles-même approximatives — entre des exigences peu conciliables et entre des intérêts divergents. De ce point de vue, nous abordons, par l'examen des implications sociales de l'*awa* et de la mort, l'étude de la dynamique interne de la société, indépendamment des phénomènes de « changement social » induits de l'extérieur.

La mort apparaît tout à la fois comme une remise en cause et une remise en ordre de l'organisation sociale. Pour l'héritier elle correspond à une promotion économique et sociale, lui donnant éventuellement accès au trône d'une cour, aux prérogatives d'un « ancien » à part entière. Pour d'autres, elle est le moment des espoirs déçus, de la renonciation définitive à de vaines ambitions — l'héritage n'est pas automatique et les notables de l'*acioko* peuvent préférer la compétence à l'ancienneté, un neveu à un frère par exemple. Cette perturbation de l'équilibre lignager, la nécessité de recomposer une structure d'autorité et de prévenir les jalousies et les rancœurs individuelles sont renforcées par les révélations gênantes qu'entraîne parfois l'interrogation du cadavre. Toute mort est suspecte ; qu'elle provienne d'une faute du mort, de l'action funeste d'un membre de sa famille, ou des deux, elle est en quelque sorte un démenti sans cesse renouvelé à l'unité nécessaire de la famille et par-delà à la cohésion de la société villageoise. Mais les cérémonies qui entourent la mort sont en elles-mêmes la manifestation de cette unité et de cette cohésion ; elles permettent même de resserrer, d'un village à l'autre, les liens entre *acioko* d'un même *eme*, de même qu'au niveau du village l'intervention de la catégorie d'âge du mort exprime l'importance des solidarités extra-familiales, proprement sociales et villageoises. Ainsi la mort naît d'un conflit et provoque le désordre, mais sa célébration ramène et la paix et l'ordre. De jour en jour, et de cour en cour, elle défait et recompose la texture de la société. Les Parques alladian sont des Pénélope.

Nous aborderons en premier lieu l'étude de la « société des *awabo* », nécessaire à la compréhension du langage des diverses cérémonies qui tendent à expliquer et à supprimer les causes de la mort pour en préserver la société et prévenir la rancœur éventuelle du mort.

3. COMMENT ON DEVIENT *AWAONŌ*

On peut posséder l'*awa* de trois façons : de naissance, par contamination, par apprentissage (lequel suppose néanmoins des individus prédisposés).

La possession de l'*awa* peut être innée ; un tout jeune enfant peut tuer son père ; l'*awa* n'est pas le privilège de la vieillesse ; à cet égard, on peut considérer qu'il constitue davantage une menace contre les privilèges de celle-ci qu'une promotion de la jeunesse : le jeune *awaonō* a devant lui bien des épreuves et des malheurs, la solitude et la honte attachées à la fatalité de sa naissance. Tous les *awabo* ne sont pas en effet des êtres animés par une volonté consciemment mauvaise ; et ceux qui, prédestinés, à leur insu, ont la soudaine révélation de leur nature étrange en sont parfois désespérés. Les confessions recueillies à Bregbo par le « prophète » harriste Atcho montrent en général que ceux-là mêmes qui avouent leurs « crimes » diaboliques avec le plus grand luxe de détails se sentent plus responsables que coupables : prédestinés, surpris ou trop faibles, rarement malfaisants de propos absolument délibéré ; mauvais diables mais avant tout pauvres diables.

Certains sont *awabo* avant même que d'être nés. Une villageoise d'Adoumanga déclare :

« ... C'est depuis dans le ventre de ma mère que j'ai débuté ce travail (tuer les hommes avec un fusil diabolique et faire fumer leur chair dans un fumoir de même nature). Car au moment où elle a pris ma grossesse, je quitte diaboliquement son ventre pour aller

manger. Quand j'ai fini je reviens me coucher. Ce système a continué jusqu'au jour où j'ai été accouchée. »

C'est parfois un incident particulier qui révèle à tous (et éventuellement à l'intéressé lui-même) la nature « diabolique » d'un individu. C'est ainsi que durant l'année 1966 une jeune femme d'Ahua a dû à une seconde d'inattention une révélation de ce genre. Sa sœur, dactylo à Abidjan, lui avait confié son bébé, qu'elle soignait à la satisfaction de tous, jusqu'au jour où se produisit un déplorable accident : elle avait posé le bébé sur une table, puis était rentrée dans sa chambre. A la suite d'un brusque mouvement, le bébé tomba de la table et fut tué sur le coup. Le cadavre du bébé fut interrogé et accusa sa tante d'être une « sorcière », et de l'avoir livré aux membres de sa confrérie. Le frère aîné des deux sœurs, inquiet des suites possibles de cette affaire, fit interrompre l'enquête ; mais la nouvelle se répandit ; la jeune femme, objet d'une crainte et d'une méfiance généralisées, est allée récemment trouver le *sekeonō* de Grand-Jacques (« contre-sorcier »¹) pour qu'il la débarrasse de sa nature fatale. L'histoire reste à suivre... mais elle montre bien l'une des ambiguïtés du statut d'*awaonō*, qui peut être objet aussi bien de crainte que de pitié.

L'*awa* peut aussi s'acquérir (on pourrait dire, comme d'une maladie = s'attraper) par contamination. De personne à personne, l'*awa* ne se transmet que si l'une des deux (celle qui n'est pas encore *awaonō*) se met dans son tort vis-à-vis de l'autre, laissant ainsi prise à son action maléfice (laquelle, on le verra plus bas, ne peut s'exercer normalement qu'à l'intérieur de l'*əcioke* et de l'*ebi* de l'*awaonō*). C'est même ce qui commande la tactique employée par les *awabo* à l'égard de tout chef de cour récemment promu : ils lui tendent des pièges, l'induisent en tentation, en sorte qu'emporté par la colère il se laisse aller à quelque geste ou quelque propos objectivement déplacé ou injuste à l'égard d'un *awaonō*. Il se trouve intégré du même coup à la société. Ainsi la richesse attire l'*awa*, et à moins de disposer de « remèdes » puissants, dont l'emploi n'est d'ailleurs pas sans ambiguïté (voir plus bas), un puissant de ce monde n'a de choix qu'entre l'*awa* et la mort — ou la ruine. L'*awa* se transmet également avec la richesse à laquelle il s'est attaché ; la prudence peut commander de refuser un héritage. De ce point de vue, l'*awa* est semblable au maléfice dont il est porteur : car l'homme qui hérite d'une victime des *awabo* hérite aussi de son triste sort et le suit souvent de près dans la tombe. Il arrive également que l'*awa* transmis par l'héritage change de signe, en quelque sorte, en changeant de propriétaire, et que de force active il devienne mauvais sort ; ce changement peut être l'œuvre d'une victime de l'*awaonō* disparu, car les morts peuvent avoir plus de pouvoir que les *awabo*.

Plus généralement, l'héritage de l'*awa* porte malheur à l'héritier parce que celui-ci refuse de l'accepter et de l'assumer — auquel cas la société des *awabo* le punit, en lui ôtant la vie —, ou parce qu'incapable de trouver une victime dans sa famille pour apporter sa quote-part aux banquets de cette société, il s'offre lui-même, par morceaux (perdant alors l'usage d'une jambe, d'un bras, etc.) ou d'un coup (auquel cas il meurt brusquement).

C'est ainsi que récemment ont été expliqués deux décès successifs dans une même cour à Grand-Jacques. Une vieille femme A., avait hérité à la mort de sa sœur des trois filles d'une captive de celle-ci, précédemment décédée de même que son mari. La première de ses filles, B., était la préférée de A. qui, « sorcière » (*awayii*), la conduisit de bonne heure dans les réunions de sa société pour faire son éducation. A. mourut et nomma pour héritière B., ce qui surprit le village, vu que A. avait une fille et que B. ne faisait pas partie de sa lignée directe (*əcioke prɔo*)² ; cet héritage fut même une espèce de révélation et éveilla des inquiétudes ; quelques années plus tard, à la mort de B., O., sa sœur, prit à son tour le fatal héritage. Avant de mourir B. avait enveloppé dans un mouchoir une perle d'*əkedi*, quelques rognures d'ongle et un morceau d'or ; le chef d'*əcioke* fit ouvrir ce petit paquet à O. et nul ne douta de la suite. O. était devenue *awayii*. Un peu plus tard, on remarqua qu'elle maigrissait. Les *awabo* de la société de A. étaient en effet venus la trouver et l'avaient sommée de prendre la succession de sa sœur et de sa tante — qui

1. Nous essaierons un peu plus bas de rendre compte des termes « sorciers » et « contre-sorciers » employés ici en première approximation.

2. On verra plus bas (cf. chap. VII) les modalités de l'héritage entre femmes et entre captifs.

était leur présidente. Voulait-elle, pour inaugurer son entrée dans la confrérie, offrir une victime de sa famille à l'occasion du prochain banquet ? Sa sœur et sa tante avaient en outre une dette à leur égard — quelques victimes de retard. Les *awabo* la menacèrent, si elle refusait, de s'attaquer à elle et de lui enlever ses enfants. O. refusa pourtant.

Un peu plus tard, les *awabo* lui réclamèrent son fils, parti en France suivre un stage. Du coup O., affolée, révéla son secret à sa famille, qui l'envoya se confesser à Atcho. Mais cette confession fut vaine, et la puissance d'Atcho sans effet, car la dette était réelle ; O. se livra elle-même à ses associés ; elle est morte au début de l'année 1966.

Le thème de la dette à l'égard des *awabo*, qui légitime d'une certaine façon les exigences de ceux-ci, montre assez que l'individu qui possède l'*awa* de naissance ou l'acquiert par l'héritage n'a le choix qu'entre deux culpabilités : l'une à l'égard de la société des *awabo*, l'autre à l'égard de la société villageoise. C'est par là d'ailleurs que les deux premiers modes d'acquisition de l'*awa* se ressemblent : celui qui est assez « fort », assez « dur » pour accepter la révélation de sa nouvelle nature et ne pas parler, ne pas trahir une société au bénéfice de l'autre, celui-là seul est un véritable *awaonō* ; l'héritage constitue ainsi une mise à l'épreuve par les *awabo* des postulants inconscients à leur confrérie. Le faible refusera ou ne trouvera pas de victime, et mourra. On verra un peu plus loin que les qualités exigées par les *awabo* de l'*awaonō* idéal sont celles-là mêmes que les villageois reconnaissent, même s'ils en souffrent, chez un chef de village digne de ce titre.

L'héritier d'une fortune suspecte peut toujours la refuser ou chercher l'appui d'un *sekeonō* : la surprise joue davantage lorsque la contamination se fait par le biais de la nourriture ; quel-qu'un croit manger de l'atyéké ou du poisson — et ce qu'il mange en a effectivement l'apparence — mais c'était de la chair humaine ; le voilà promu *awaonō* à son insu. Mais l'absorption de la chair humaine peut aussi entraîner la maladie et la mort. Là encore le choix théorique n'est jamais que le révélateur d'une nature.

L'*awa* enfin peut s'acquérir par enseignement. Mais les *awabo* entreprennent l'éducation d'enfants « doués » ; de façon générale, les enfants en bas âge sont considérés comme des « *embo* », qui possèdent « l'esprit » (*ee*), c'est-à-dire tout à la fois la clairvoyance et la puissance¹. On verra que le recrutement des *sekebo* s'effectue lui aussi parmi les jeunes enfants : l'*ee* est indifféremment au départ la « matière première » des « sorciers » ou celle des « contre-sorciers ».

« L'école des *awabo* » comporte trois sections principales : celle où l'on apprend aux enfants à détruire les vivriers, qui forme les *ovu kwa di bo*, « gens qui mangent (*di*) les semences (*kwa*) de la forêt (*ovu*) » ; certains membres de cette section se consacrent plus spécialement à la destruction des pièges des chasseurs ; la seconde section forme les destructeurs d'engins de pêche (aussi bien en mer qu'en lagune) ou « *nfi* » (eau) *em* (dans) *cokombo* (chasseurs) » ; la dernière section rassemble l'élite des *awabo*, les *ee bāgbā bo*, les gens de l'esprit « mauvais », qui seront mangeurs de chair et buveurs de sang. Ces trois sections sont indépendantes les unes des autres, en ce sens que les *awabo* « de la forêt » et ceux « de l'eau » ne peuvent pas appartenir à la catégorie des mangeurs de chair ; ceux-ci, en revanche, peuvent s'associer aux premiers pour les aider dans leur œuvre destructrice. Naturellement, dans tous les cas, ce sont les « doubles » des enfants qui vont la nuit avec leurs instructeurs en mer, en forêt ou au festin « diabolique » des mangeurs de chair. Leur apparence corporelle reste dans la case où ils sont censés dormir.

L'esprit de Dieu, dont sont porteurs les guerriers de Dieu, *Owo gwolie bo* (*gwolie* : guerre) peut s'attaquer aux enfants les plus faibles et faire apparaître leur mauvaise nature ; l'éducateur n'est que le révélateur de la force d'un individu ; hérité, « attrapé » ou acquis, l'*awa* reste essentiellement pour celui dans lequel il s'incarne un « don » et le signe d'un destin.

1. L'« esprit » désigné par le terme *ee* est aussi bien celui de Dieu que celui des « sorciers ». On entendra dire aussi bien : *Owo ee va doubo me* (l'esprit de Dieu — Owo — est parmi nous), que *ee bāgbā n'dekezi megwē* : je suis harcelé par l'esprit mauvais (*bāgbā*).

4. L'ACTION DES AWABO

L'organisation.

La société des *awabo* est dans une certaine mesure le calque de la société humaine : chaque société correspond à un village et comprend en principe au moins un membre par *ɔciɔko*. Il peut exister plusieurs sociétés par village en certains cas ; il semble ainsi qu'à Jacquville, d'après des confessions d'*awabo* recueillies à Bregbo, la division des *awabo* reproduise la très nette coupure du village en deux moitiés. Des alliances unissent ces différentes sociétés et donnent ainsi à leurs membres un rayon d'action beaucoup plus étendu ; les informateurs parlent même d'associations « internationales », et révèlent ainsi, sous un jour imprévu, une conscience nette de la diversité et de l'unité africaines.

Le noyau élémentaire de l'organisation des *awabo* reste avant tout la société villageoise. Il existe une topographie villageoise propre aux *awabo* : on sait qu'à l'emplacement de tel arbre, ou au bord de tel marigot, se trouvent leurs captifs ; on sait qu'en haut de tel arbre — en général un grand fromager — est camouflée la marmite (*ɛbɛgwe*) dans laquelle ils font cuire leurs victimes. L'organisation de la société des *awabo* se modèle d'ailleurs assez exactement sur l'organisation villageoise, puisqu'elle compte au moins un représentant de chaque cour — souvent le chef de cette cour et, presque toujours, la plus vieille femme de l'*ɔciɔko*. On peut remarquer ici un trait assez particulier de la société des *awabo* et une correspondance assez remarquable entre elle et la société villageoise. Les femmes sont plus puissantes que les hommes chez les *awabo* ; cette différence a même été quantifiée ; un *awaonɔ* compte de trois à cinq « puissances », une *awayii* sept « puissances ». Mais cette prépondérance des femmes est reconnue dans la vie sociale courante, encore qu'elle soit alors précisément justifiée par leurs qualités secrètes et la possession de l'*awa* ; la plus vieille femme de la cour est nécessairement *awayii* ou *sekeyii* — et peut-être les deux. A tout chef de trône un proverbe alladian répète : « *Yevralo kekronɔ baba yeire* » : « Quand le moment sera arrivé (*kekronɔ*) interroge (*yeire*) baba (la vieille ' grand-mère '). »

Ainsi l'organisation de chaque cour se répercute dans la composition de chaque société d'*awabo* et chaque société d'*awabo* reproduit à une autre échelle le schéma d'une cour : elle a son chef, lequel tire sa puissance de la plus vieille détentrice de l'*awa*, gardienne de la marmite, appelée *ɛbɛgwe nomwɛ*, « mère de la marmite ». Le chef des *awabo* d'un village s'appelle *awabo nekii*, *nekii* se traduisant indifféremment et significativement par riche, fort ou chef. A la mort de chaque *awabo nekii*, les *awabo* du village nomment un successeur : souvent d'ailleurs l'héritier du premier dans la société villageoise à condition qu'il se montre assez « dur » — dans l'hypothèse inverse, on a vu qu'il mourait. Il semble enfin que la traditionnelle hiérarchie entre villages soit respectée par les *awabo* et que l'*awabo nekii* de Grand-Jacques ait le pouvoir de lancer des convocations générales pour l'ensemble des sociétés d'*awabo* du cordon littoral.

Des banquets assez réguliers réunissent les mangeurs de chair d'une société donnée. L'*ɔkoonɔ* (héraut, crieur public) des *awabo* (dont la fonction parmi les *awabo* est identique à celle de l'*ɔkoonɔ* du village, qui crie les instructions du chef et à celle de chaque *ɔkoonɔ* de catégorie d'âge, qui convoque les gens d'une même catégorie) convoque les *awabo* dans un lieu et à une heure fixés : il pousse un cri semblable à un cri d'oiseau, mais que les initiés reconnaissent. La réunion a lieu la nuit : les *awabo* s'y rendent en volant, ou par d'autres moyens, « en doubles » naturellement. Pendant qu'ils festoient, ils demandent au sociétaire dont le tour est venu quel jour il les accueillera et quelle victime il leur propose. L'intéressé répond, et les autres *awabo* acceptent ou refusent la victime proposée. S'ils la refusent, une autre victime devra nécessairement être proposée.

Modes et moyens d'action.

Le choix de chaque *awaonɔ* n'est pas illimité car il ne peut agir que dans la sphère de son *ɔciɔko*. Toutefois, dans de nombreux cas, des alliances conclues entre représentants des *ɔciɔko*

d'un même *eme*, ou entre *acioko* alliés par un ou des mariages, permettent d'élargir le domaine d'intervention directe d'un *awaonõ* (car, pour le reste, il peut toujours avoir recours aux services d'un co-sociétaire) à l'ensemble de ses maternels et à sa parenté en ligne masculine : pour un fils ou une fille à leur père, pour un père à ses enfants.

On retrouve donc dans le domaine de l'*awa* une réplique de l'organisation socio-économique caractérisée par l'importance comme groupe organique du matrilignage mais aussi par un lien de dépendance très étroit entre père et fils.

Les *awabo* à part entière nuisent de plusieurs façons à leur prochain. Nous avons recensé sur près de deux cents confessions recueillies à Bregbo les « dégâts et méfaits »¹ les plus fréquents. Tous correspondent assez évidemment à des faits réels : événements parfois, hantises et obsessions souvent. Il ne nous appartient pas d'« expliquer » ces confessions, ni de faire le départ, pour les plus riches d'entre elles, entre les facteurs individuels et les facteurs sociaux qui ont pu contribuer à leur élaboration. Nous nous contenterons, après en avoir énuméré les principaux thèmes, de montrer en quoi et comment elles sont liées à des problèmes d'ordre sociologique — ne serait-ce que du fait de la très remarquable concordance entre les confessions individuelles et la chronique villageoise à propos des mêmes événements.

Les actions les plus ordinaires visent les récoltes et la pêche : il est courant pour les *awabo* de se changer en divers animaux (taupes, chimpanzés, moutons, gorilles, gazelles, lions, panthères ou caïmans) pour détruire les plantations vivrières, manger manioc et bananes, ou de se changer en requin pour manger les poissons des autres pêcheurs. L'action des mangeurs de chair correspond à des hantises fondamentales : la maladie, la mort et la stérilité. Les *awabo* commencent par « attacher » leur victime ; à ce moment elle est « prise » et, aux yeux des non-*awabo*, paraît affaiblie, fatiguée. L'*awaonõ* a pu commencer à boire et à offrir son sang ou lui donner des « maladies diaboliques » (lèpre, hémorroïdes), vendre un de ses yeux ou sa jambe, finalement la livrer tout entière et la faire mourir. Un *awaonõ* sans victime peut opérer ces méfaits sur sa propre personne et se rendre ainsi aveugle ou boiteux pour satisfaire aux besoins de ses associés. Une action des plus courantes consiste à « vendre le ventre » d'une femme, méfait fréquemment commis par une mère à l'encontre de sa fille, le cas inverse se rencontrant souvent aussi. La femme est souvent amenée à vendre son propre ventre à ses associés ; ainsi elle peut tout à la fois se sentir responsable de sa stérilité et expliquer celle-ci par l'action des autres. La stérilité est très souvent aussi le fait de l'homosexualité féminine, sans qu'il soit possible de préciser dans quelle mesure des pratiques réelles sont à l'origine de cette technique « diabolique » : il n'est pratiquement pas une confession de femme alladian où la coupable ne s'accuse, dans les termes les plus expressifs, d'avoir avec son membre diabolique abusé de différentes femmes pour les rendre stériles.

Il est deux méthodes pour faire le malheur d'un homme : le ruiner ou l'abrutir. Pour le ruiner, l'*awaonõ* lui perce la main ; l'argent qui y tombera en disparaîtra aussitôt. Pour l'abrutir il suffit naturellement de vendre son intelligence ; sans doute s'agit-il là d'un type de méfait assez moderne : il est souvent le fait de jeunes élèves qui s'accusent très explicitement d'avoir vendu l'intelligence d'un camarade, ou d'avoir vendu leur propre intelligence. Ainsi s'expliquent les

1. La présentation que fait le secrétariat du prophète Albert Atcho des confessions recueillies contribue à leur donner un caractère stéréotypé. Certaines confessions sont assez anodines et portent de toute évidence sur des fautes réellement commises (vol, adultère, etc.) : elles n'ont droit qu'au titre de « confession ordinaire ». La quasi-totalité des confessions alladian que nous avons collectées sont des confessions « diaboliques » précédées d'un avertissement explicite : « Que le public sache que ce passage n'est pas courant ; c'est exclusivement une affaire diabolique. » La confession comprend trois parties : l'aveu de « diablerie » et la liste des personnes « tuées », la liste des associés et de leurs victimes, la liste des « dégâts et méfaits » commis par l'intéressé. C'est évidemment cette troisième partie qui comporte les descriptions les plus intéressantes : elles expriment des hantises qui sont très évidemment le fait de la majeure partie de la population du cordon littoral. Le domaine de la « sorcellerie » et de l'action d'Atcho déborde naturellement de beaucoup le cadre de la société alladian. Mais la diversité, la coloration personnelle et la précision des confessions d'Alladian les distingue assez radicalement, nous a-t-il semblé, des confessions d'autres ethnies. De façon générale, d'ailleurs, la « sorcellerie » chez les Alladian compose un système que rendent assez remarquable et original à la fois sa correspondance avec leur organisation sociale et son imprégnation par les religions traditionnelles, par le christianisme et par les églises harristes ; nous avons noté plus haut qu'au moins dans la société alladian ces dernières sont davantage un signe de continuité que de bouleversement idéologique.

difficultés à suivre la classe ou l'abandon des études dont tous les élèves — outre certains de leurs aînés jaloux — sentent la nécessité.

Un dernier méfait résume un peu tous les autres et complète ce tableau d'autant plus sombre qu'il semble le fidèle reflet des relations interpersonnelles dans les familles et le village : la « vente du bonheur » ; très fréquemment les Alladian s'accusent d'avoir vendu le bonheur d'autrui ou, comme pour le ventre ou l'intelligence, leur propre bonheur.

Pour ce qui est des moyens d'action des *awabo*, ils sont pratiquement illimités, et toujours de nature « spirituelle » ; à l'inverse de certains « charlatans » ou « marabouts », pour reprendre les termes utilisés localement ; ils n'utilisent aucun « médicament » : ils agissent, ils tuent « en esprit » : « witches » mais non « sorcerers ». L'espace n'a pas d'existence pour eux, et leur don d'ubiquité leur permet de se trouver bien loin de l'apparence de leur corps ; à une accusation de « sorcellerie » on ne peut opposer aucun alibi. Ils se déplacent en rapprochant diaboliquement les villages les plus éloignés les uns des autres, à moins qu'ils n'utilisent des taxis ou des avions diaboliques. Si leurs moyens sont innombrables, leur puissance connaît des limites : ils échouent parfois à « attacher » tel ou tel individu, soit que la victime choisie se révèle plus résistante que prévu — ainsi un chef de cour participe de la puissance des morts qui ont dirigé la cour avant lui, soit qu'elle bénéficie d'une aide extérieure, de l'intervention d'un autre « diable », d'un « contre-sorcier » ou des « gardes de Dieu ». On ne peut avoir une juste idée de l'action des *awabo* que si l'on tient compte des obstacles qui s'y opposent, des adversaires qui peuvent en prévenir, en atténuer ou en supprimer les effets.

5. « GARDES DE DIEU » ET « CONTRE-SORCIERS »

L'action de « Dieu » peut se faire sentir directement : les *awabo* dans l'une de leurs expéditions sont arrêtés par les gardes de Dieu qui les défont et les mettent en déroute. Ainsi les *awabo* ajouteront-ils à la jalousie et à la malveillance qui, d'après leurs propres confessions, les poussent à agir, la rancœur des impuissants. *Owo*, Dieu, n'est pas le Dieu des chrétiens. Il lui est bien antérieur sur le littoral, et une formule rituelle qui lui est consacrée dit : « *Buzi Owo efu bo awelo nfi* » : « Notre (*bu*) père (*zi*) Dieu, bénis (*efu*) notre (*bo*) 'fétiche' (*awelo*) avec de l'eau (*nfi*). » Naturellement le terme a été repris par les missionnaires catholiques et protestants ; le concept d'*Owo* très étendu (*Owo* n'était pas un dieu particularisé ou spécialisé objet d'un culte) se prêtait facilement à bien des utilisations et à toutes les formes de syncrétisme. Les « guerriers de Dieu » (*Owo gwolie bo*) doivent sans doute quelque chose aux anges chrétiens, mais ils ne sont pas de purs produits d'importation.

L'esprit de Dieu peut intervenir moins directement en rendant malades les mauvais esprits les moins puissants : ce sont alors les « contre-sorciers » ou *sekebo* qui formuleront un diagnostic et préconiseront des remèdes. Qui sont les *sekebo* ? *Seke* signifie « remède », « médicament » ; les *sekebo* connaissent des « techniques » de lutte contre la sorcellerie et interviennent avec des moyens matériels contre les actions purement « spirituelles » ; ils sont guérisseurs et peuvent fournir des contre-poisons contre la morsure des serpents ou des remèdes contre la fièvre. Mais ces compétences techniques ne suffisent pas, à beaucoup près, à faire un *sekeonō* ; par bien des côtés le *sekeonō* s'apparente aux *awabo* contre lesquels il lutte, mais desquels on n'est jamais certain qu'il ne fasse pas partie.

Il est reconnu qu'au départ les futurs *sekebo* ne possèdent pas un don différent de celui des *awabo* : ils sont porteurs d'*awa*, et ce n'est que si l'un des membres de leur famille, déjà *sekeonō*, peut se charger de leur éducation, qu'ils mettront leur *awa* au service de la bonne cause.

Pour chaque catégorie d'*awabo* il existe une catégorie de *sekebo* ; un *sekeonō* a plus de « puissances » (sept) qu'un *awaonō* (cinq), et des alliés puissants, mais les *sekebo* sont beaucoup moins nombreux que les *awabo*, ce qui laisse à ces derniers une large marge d'intervention. Aux *awabo* « de l'eau » correspondent des *sekebo* de même nature qui peuvent leur barrer la route ou sauver leurs nouvelles recrues. C'est ainsi qu'ils donnent des remèdes aux enfants malades et soupçonnés d'être le lieu d'une lutte entre guerriers de Dieu et *awabo* ; le remède, dans le cas

considéré, leur dégonfle le ventre, leur faisant évacuer de grandes quantités d'eau, preuve de leurs activités cachées. Le *sekeonō* fera livrer par l'enfant le nom de son instructeur. Parallèlement, les *sekebo* spécialisés dans la lutte contre les destructeurs des récoltes, font prendre des vomitifs aux enfants malades ; ceux-ci rendent des feuilles de manioc, des morceaux de banane, etc., non digérés, qui les dénoncent à tous.

Ces deux catégories de *sekebo* sont alliées à deux génies traditionnels, hostiles aux *awabo* et bien plus puissants qu'eux, mais dont l'aide ne va pas sans conditions. Tout *sekeonō* opérant dans la mer est marié à *Wata*, génie de la mer, qui faisait traditionnellement l'objet d'un culte ritualisé : *Wata* est une femme ; elle apparaît à ses adorateurs, ses « époux », tous les vendredis. Un époux de *Wata* ne doit pas approcher sa femme « terrestre » le vendredi ; il doit avoir deux lits dans sa chambre. *Wata* condamne l'adultère et donne la fécondité.

Le prophète Papa Nouveau, bien connu des habitants du littoral¹ et considéré officiellement comme le chef d'une église harriste « hétérodoxe », est en fait, selon plusieurs informateurs, l'époux de *Wata* dont il tire sa puissance exceptionnelle.

Les *sekebo* opérant dans la forêt sont, eux, en relation avec les « nains » de la forêt ou *srāmāgbē*. *Srāmāgbē* comme *Wata* est à la fois un et multiple : on peut en parler au singulier comme d'une personne, mais ils sont aussi bien un peuple, une multitude organisée dont les descriptions varient quelque peu avec l'imagination de ceux qui les ont approchés. Il arrive assez souvent, dit-on, qu'un chasseur ou un cultivateur rencontre dans la forêt un homme qui n'a pas l'apparence d'un nain, *āgbē aiii*, serviteur de *Srāmāgbē* ; *āgbē aiii* demande alors un peu de tabac ou quelque petit service ; celui qui, par ignorance de son identité véritable, refuse, est tourmenté par les nains qui peuvent le perdre pendant plusieurs jours dans la forêt tout en le rendant invisible aux autres humains. Les chasseurs leur faisaient traditionnellement des offrandes — poudre à priser et noix de kola préalablement mâchées — avant de s'aventurer en forêt. Ils se manifestent toujours si l'on en croit un habitant de Grand-Jacques revenu récemment dans son village après un voyage involontaire de trois jours chez les nains. L'allusion à des nains vivant dans la forêt n'est pas propre aux Alladian ; on la retrouve chez tous leurs voisins ; on sait, par ailleurs, que Baumann et Westermann, se fondant sur la petite taille de certains représentants du groupe lagunaire du cercle de l'Atlantique Est, ont conclu à l'existence ancienne d'éléments pygmoïdes dans la forêt de Côte-d'Ivoire. Mais l'originalité des Alladian sur ce point tient tout d'abord au fait qu'ils ne les présentent pas comme les premiers habitants du pays — hostiles à toute idée d'une présence antérieure à la leur dans leur pays —, ensuite à leur intégration au système de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie.

En effet les *srāmāgbē* méprisent les *awabo* ; ils s'en prennent plus particulièrement aux destructeurs de pièges — peut-être par rivalité professionnelle, puisque eux-mêmes portent malheur aux chasseurs qui ne leur ont pas fait des offrandes convenables. Les parents des enfants destructeurs de pièges reconnus par les *sekebo* vont déposer des offrandes à *srāmāgbē*, au nord du village. Les *srāmāgbē* sont naturellement plus « forts » que les *awabo* et ils communiquent de leur force aux *sekebo*.

La lutte de loin la plus sévère vise les *awabo* mangeurs de chair et buveurs de sang. Il n'y a pas à proprement parler de *sekebo* spécialisés dans cette lutte. Simplement, certains individus se trouvent affiliés dès leur naissance à une société encore plus puissante que celle des *awabo* : la société des morts ; ils s'appellent *ayebo* (*eye*, *aye* au pluriel, désignant indifféremment le cadavre et le mort). Les *ayebo* possèdent chacun douze puissances, comme Atcho, le « prophète » guérisseur de Bregbo, qui est pourtant le plus puissant d'entre eux. On reconnaît qu'un enfant fait partie de la société des morts à certains signes particuliers : il est instable, nerveux, toujours agité ; il fait des fugues. Le *sekeonō* qui remarque ces signes les interprète sans hésitation et demande à l'enfant de rejoindre et d'aider les *sekebo*. Il le prévient du sort qui l'attend s'il refuse : les morts qui l'ont en quelque sorte prêté aux vivants le reprendront brusquement ; il mourra jeune et soudainement. Quand il a accepté, on réunit tout l'*acioko* ainsi que sa parenté paternelle pour

1. Cf. plus haut, § 1.

célébrer dans la joie sa promotion. D'après l'*ayeonō* de Grand-Jacques les *ayebo* sont extrêmement rares ; seuls les Alladian, les Ébrié et les Attié en posséderaient un certain nombre (dix pour les Alladian) ; les Aïzi et les Avikam n'en posséderaient chacun qu'un. Leur domaine semble ainsi correspondre à celui où l'action d'Atcho rencontre le plus d'audience¹.

C'est également la puissance des morts qui fait la force des chefs de cour — mais dans une proportion bien moindre que pour les *ayebo*. A chaque « intronisation » tous les chefs de cour du village sont là et viennent poser leur main sur la tête de celui qui vient de s'asseoir sur le trône ; il y a solidarité entre les chefs de cour — manifestée également, on l'a vu sur le cadastre de Jacquenville, par des échanges de terres — ; elle tient au lien particulier qui les relie chacun pour leur part aux morts de leur *ocioko* dont la puissance rituelle est contenue dans le trône lui-même. On voit encore ici apparaître l'ambiguïté de la notion d'*awa* car si celui-ci est employé — par le chef de trône et par la plus vieille femme de l'*ocioko* — à « fortifier » la cour et l'*abü wakre*, les morts n'y trouveront rien à redire. Les morts comme les vivants sont engagés dans des querelles particulières et personnelles ; il faut la puissance des morts pour lutter contre l'*awa* ; mais les morts ne sont pas nécessairement hostiles aux *awabo* ; tout est affaire de circonstances.

La puissance des morts est d'ailleurs elle-même dangereuse et peut se retourner contre ceux qui la provoquent abusivement ou maladroitement. Nous avons ainsi assisté à la fin de l'année 1966 à des funérailles qui ont eu dans les premiers mois de 1967 un certain retentissement, l'héritier du mort étant lui-même décédé deux mois plus tard. Voici quelle fut l'explication de cette mort subite : B.E., héritier malheureux, appartenait (indirectement) à un *ocioko* d'origine attié associé à l'*eme* Mambé ; les liens avec les parents d'Anyama s'étaient complètement relâchés ; à la mort de sa parente A.A., B.E., malgré l'opposition de A.E., chef de trône, voulut qu'on célébrât ses funérailles également à Anyama. B.E. qui occupait à Abidjan des fonctions administratives importantes imposa sa volonté à A.E., ce qui était une faute, et fit célébrer à Anyama de somptueuses funérailles. Mais à la mort de A.E., qui le désigna pour héritier de sa fortune et de sa charge, il commit une seconde faute, en omettant de faire célébrer ses funérailles à Anyama dans la famille dont il avait « réveillé » les morts en y célébrant les funérailles de A. Le « clairvoyant » consulté à la mort de B.E. l'attribua immédiatement à une vengeance des morts de la famille d'Anyama.

Pour lutter contre les *awabo*, les *ayebo* se rendent invisibles, les espionnent, et, renseignements pris, viennent délivrer les individus attachés et emprisonnés par les *awabo*. Dans cette lutte, les femmes *sekebo* comme leurs homologues *awabo* sont plus efficaces que les hommes. Pour illustrer cette technique d'intervention nous reproduisons le récit que nous a fait le *sekeonō* de Grand-Jacques de l'action qu'il avait entreprise trois ans auparavant pour délivrer sa sœur emprisonnée par les *awabo*.

Joseph A.B., le *sekeonō* en question, avait une sœur dont l'état de santé donnait de graves inquiétudes. Joseph diagnostiqua un enlèvement par les *awabo*. L'« âme » de sa sœur, son double mais aussi son énergie vitale — car seul restait au village un corps affaibli —, avait disparu. Il se mit en quête. Pour trouver l'endroit où les *awabo* cachent leurs victimes, les *sekebo* ont une technique : ils pilent et imbibent d'eau l'écorce d'un arbre — dont Joseph ne nous a pas révélé le nom — : avec le produit obtenu (qui, répandu sur la porte d'une case, peut empêcher les *awabo* de s'introduire dans celle-ci), le *sekeonō* se frotte tout le corps ; il se concentre et pense soudain à un endroit ; il va voir — en double —, mais tombe rarement juste du premier coup ; la seconde ou la troisième intuition est généralement la bonne. C'est ainsi que Joseph découvrit dans une clairière de la forêt tout un groupe d'habitants de Grand-Jacques « attachés » par les *awabo* qui vauquaient à leurs occupations dans un village invisible aux non-possesseurs de l'*awa* ; parmi eux se trouvait la sœur de Joseph, qui refusa de le suivre en lui disant que l'homme qui l'avait emmenée ne la laisserait pas partir ; elle lui montra la maison de cet homme ; Joseph alla le trouver et lui réclama en vain sa sœur ; c'est alors que la femme de Joseph — elle-même *sekeyii* — vint à son aide : elle fit fumer une pipe à la sœur de son époux, et la fumée ainsi produite leur permit

1. Les Harristes aïzi et avikam sont en majorité des fidèles de Papa Nouveau.

à tous de s'enfuir ; la fumée de la pipe constitue un véritable brouillard aux yeux des *awabo*. Les *sekebo* ont d'ailleurs le pouvoir de se rendre invisibles aux *awabo* en se changeant à leur insu en objets tels que pierre, branche, coquillage, etc.

A son retour, au petit matin (les *sekebo* opèrent de nuit), Joseph alla réveiller sa sœur et son beau-frère pour annoncer à celui-ci qu'il lui avait « ramené » celle-là. Il leur prépara une décoction d'écorce d'arbre dont il leur instilla quelques gouttes dans les yeux afin qu'ils puissent, comme lui, reconnaître l'*awaonō* qui menaçait sa sœur, la première personne qui frapperait à leur case le matin suivant. Le coupable fut effectivement ainsi dénoncé — il s'agissait d'un ancien captif de l'arrière-grand-mère maternelle de Joseph. La société villageoise réproouve naturellement cet individu dont les mauvaises récoltes et l'amaigrissement montrent assez que, sa puissance mise en échec et perdue, il est contraint de livrer sa propre personne à ses co-sociétaires.

Toutes les actions des *sekebo* ne sont pas ainsi couronnées de succès et Joseph nous a cité une quinzaine d'habitants de Grand-Jacques attachés par les *awabo* et dont l'état de faiblesse est trop avancé pour qu'on puisse leur venir en aide. Faute de pouvoir toujours guérir, les *ayebo* s'efforcent parfois de prévenir ; beaucoup de jeunes enfants portent attachée à leur ceinture une petite bouteille contenant l'« eau d'Atcho » qui les préserve d'un enrôlement forcé dans les rangs des *awabo*.

L'épreuve la plus difficile à supporter pour un *awaonō* reste néanmoins celle de l'interrogation du cadavre de l'individu qu'il a fait mourir (sur les détails de cette interrogation, cf. chap. VII). La personne accusée par le cadavre était traditionnellement soumise à l'ordalie, à moins d'avouer — ce qui n'était jamais le cas. Le présumé coupable était placé devant un grand feu avec trois calebasses d'une décoction d'écorce mortelle ; on le forçait à boire : innocent, il vomissait ; coupable, il tombait sans connaissance. On lui attachait alors une corde autour du cou ; on le tirait d'un bout du village à l'autre ; on abandonnait là son cadavre ; s'il respirait encore, on le jetait à la mer.

Il n'y a plus jamais, à notre connaissance, d'ordalie sur le cordon littoral. En revanche, les interrogations de cadavres et les accusations de sorcellerie sont très nombreuses ; l'*awaonō* dénoncé par le cadavre est envoyé chez Atcho ; s'il refuse ou s'il fait une confession incomplète, il mourra sans qu'on l'y aide, à moins d'être très puissant. Un notable alladian a ainsi subi l'accusation de trois morts et ne s'en porte pas plus mal, au contraire ; ces accusations n'ont évidemment pas contribué à le rendre populaire (plus exactement, elles étaient une expression de son impopularité) mais elles ont certainement renforcé son prestige et la crainte qu'il inspire.

6. QUELQUES DOCUMENTS

Avant de nous interroger sur la signification sociologique d'une croyance aussi structurée, répandue et obsédante à l'*awa* et à un monde dont le manichéisme ne s'efface qu'au profit de l'ambiguïté, nous voudrions citer quelques confessions recueillies à Bregbo grâce à l'obligeance de M. le prophète Atcho, et susceptibles, nous semble-t-il, de mettre en valeur le caractère particulièrement élaboré des confessions d'Alladian. Ces confessions en effet sont souvent marquées par la psychologie personnelle de l'intéressé et par la richesse de son imagination¹ — malgré un procédé d'enregistrement, de traduction et de reproduction propre à les « banaliser » —, mais

1. On appréciera, par exemple, indépendamment de ses implications psychanalytiques qui ne sont pas de notre compétence, l'étonnante plasticité d'un récit quasi surréaliste, dont l'auteur — une jeune villageoise d'Addah — semble se mouvoir dans un monde à l'échelle incessamment changeante : « ... Presque tous les jours je suis poursuivie par les hommes en rêve. Ces hommes portent des habits rouges, des bonnets rouges et des barres de fer à la main. Dès que je les vois venir je me cache le plus souvent dans les coquilles vides des escargots. Des fois, si je me trouve près d'un arbre, je le grimpe pour me cacher. Ils n'ont jamais repéré ma cachette, ils ont toujours dépassé le lieu en courant sans qu'ils me voient.

Par moments, c'est au cours de distractions avec mes camarades que ces individus arrivent et nous poursuivent. Aussitôt qu'ils apparaissent, nous nous mettons à courir jusqu'à ce que je me cache soit dans une coquille, soit sur un arbre et toutes les fois ils me dépassent. Jamais ils n'ont pu me saisir. Ces faits continuent presque toujours en rêve. Parfois je les vois se transformer en bœufs avec des grandes cornes. »

en outre elles intègrent parfois les hantises individuelles à une vision qui, dépassant l'entourage immédiat de la société familiale et villageoise, s'éblouit ou s'aveugle aux reflets divers et déroutants d'une lointaine modernité.

La première est celle d'une villageoise d'Avagou, de religion harriste, qui s'accuse d'avoir tué 35 personnes (dont sa grand-mère) et d'avoir 14 associés en ayant eux-mêmes tué 46. Elle constitue un répertoire à peu près complet des diverses techniques des *awabo* et de la multiplicité des tensions interindividuelles — père, mère et sœur de la mère étant l'objet de la même hostilité.

« Un jour E.E. allait en voyage à pied, je me suis changée en serpent pour le mordre ; en route, les gardes de Dieu m'ont arrêtée et le serpent s'est retourné contre moi et m'a mordue.

En brousse, je me change en chimpanzé pour gâter les plantes vivrières, les cafés, les cacaos. Je suis coupable de la maladie de mon fils B.K. car c'est moi-même qui bois son sang. Je prends le sang humain des hommes tués pour préparer de la nourriture pour mon mari.

J'ai été baisée en brousse et au bord de la mer par K.K. Je vole du manioc dans les champs. J'ai diaboliquement cassé les pieds de ma mère, c'est ainsi qu'elle est bancale. J'ai vendu le sang de ma mère à mes associés pour boire, c'est pour cela qu'elle ne fait plus de règles. Si ma tante Y.D. boite, c'est moi qui taille diaboliquement ses mollets pour manger.

N.A. est un brave homme, travailleur et courageux ; jalouse, je l'ai diaboliquement rendu ivrogne ; c'est pour cela qu'il boit beaucoup et ne pense plus au travail, ainsi il dépendra tout son argent. Il est actuellement pauvre et malheureux. J'ai vendu l'œil de A.D. à mes associés, c'est pour cela qu'il est borgne. J'ai un phare diabolique sur mon front, c'est avec ce dernier que je vois pendant la nuit, pour renvoyer les poissons dans la mer et dans la lagune ; je me lave diaboliquement dans ces eaux. Dans ma société nous avons un camion qui fait le transport des hommes tués. Mon père K.T. est le chauffeur de ce camion. Mon père ne veut pas que je me marie, ainsi je lui souhaite la mort, je cherche même un moyen pour le tuer. Jaloux, il a diaboliquement gâté la pétrolette de son enfant T.K. Sous le commandement de mon père K.T. nous vendons le sang des personnes tuées. La recette lui revient. Avec ce sang nous préparons les nourritures, nous buvons aussi quand nous avons soif. C'est mon père qui a diaboliquement empoisonné G. ; il surveille de près cet homme et tient à augmenter sa maladie. De tout le temps il lui souhaite une mauvaise chance dans ses soins. Si N.N. est détesté des femmes, et qu'il est sans femmes, je déclare que mon père l'a souillé du cabinet diabolique. Avec cette odeur il ne se mariera jamais. Je possède une pine diabolique avec laquelle je baise mes camarades. Voici les femmes que j'ai baisées : 1^o N.A., 2^o T.B. et G.L. ; ces femmes ne font plus d'enfants. »

La seconde confession est celle d'un villageois d'Akrou de religion catholique, qui s'accuse d'avoir tué 23 personnes et d'avoir 12 associés en ayant tué eux-mêmes 57. Elle complète le répertoire des techniques offert par la première, et son allusion aux « guerres qui s'éclatent en France » témoigne d'une certaine information (elle date de 1958).

« ... J'ai des gris-gris et une corne d'un animal préparée par un marabout, avec lesquels je me protège contre les ennemis. J'ai planté la corne dans ma cour. Les gris-gris ont été rongés par les rats. J'ai l'habitude de verser mon liquide. Je me suis couché avec une femme en plein air. J'ai tué un coq et un porc autrui que j'ai mangé. J'ai tué un chien qui a mangé ma nourriture. Je fais connaître au peuple et l'envoyé de Dieu, que les diables célèbrent plusieurs fêtes dans l'année. Pendant ces fêtes ils invitent leurs amis. Là ils mangent la chair humaine et toutes sortes de nourritures diaboliques. Le sang humain leur sert de boisson. Je n'ai jamais manqué à ces fêtes. Ainsi, je déclare que je mange la chair humaine et je bois le sang humain. Quand j'ai besoin de faire de petites courses, je prends les taxis diaboliques. Pour voyager dans un pays lointain, je rapproche en diable ce pays, et dans la même minute, je suis à destination. Toutes les guerres qui s'éclatent en France, je vais combattre en diable avec les guerriers. Voici comment je pêche dans la mer. Par exemple, si je dois pêcher avec mes amis le jeudi matin, je vais d'abord pêcher en diable dans la nuit de mercredi. Si cette pêche me donne trois ou cinq poissons, soit : du Thon ou du

Requin, c'est exactement ces poissons que j'attraperai pendant la pêche de jeudi. Les quantités de poissons que j'attrappe dans ma vie, sont des poissons diaboliquement pêchés. Pendant ces pêches diaboliques, des fois, il arrive que des vagues se forment en pleine mer, et chavirent avec ma pirogue. Nu, sans engins de pêche, ni pirogue, j'emploie ma force diabolique pour gagner la terre. Cela n'empêche que de tout le temps, je continue cette pêche avec le même système diabolique. Enfin, je déclare que c'est par le même système, diabolique de la pêche, que je chasse dans la brousse. »

La troisième confession est celle d'une villageoise d'Akrou de religion harriste qui s'accuse d'avoir tué 20 personnes et d'avoir 5 associés en ayant tué eux-mêmes 5. Toute confession incomplète à Atcho loin d'aider l'*awaonõ* à moitié repentí donne une prise plus forte à l'esprit de Dieu sur lui, tout en faisant de ses associés d'hier ses ennemis du moment. Cette confession est le dernier effort d'une femme dont la maladie prouve la culpabilité. Elle donne enfin un témoignage intéressant sur la manière dont a pu être sentie l'alliance, réelle, entre Félix Houphouët-Boigny et Albert Atcho — la confession est de 1956 :

« Je mange la chair humaine fraîche et pourrie, je bois le sang humain, je compte tuer mon fils. Je suis rancunière. Je compte également tuer les enfants de Y.R. et de A.D. J'ai diaboliquement livré A. à une automobile par laquelle elle devait être tuée. C'est ainsi qu'elle a été gravement blessée par un accident d'auto et que par la grâce de Dieu elle n'est pas morte. Je me change en chimpanzé pour manger et gâter les produits vivriers des villageois. J'ai diaboliquement percé les mains de B.E. — c'est pour cela qu'il travaille sans économie. Je vole de l'argent de MM. D. et Y. Enfin je déclare que j'ai une pine diabolique avec laquelle je baise. Oui je déclare au peuple que tous nous devons croire à M. Albert Atcho car c'est un envoyé de Dieu. Je prie ce dernier de bien vouloir m'accepter, et de tout son cœur demander à Dieu le pardon de mes péchés et de toutes mes fautes commises.

Après plusieurs confessions, surtout incomplètes, dont jusqu'à présent ma maladie s'aggrave de jour en jour, je me vois obligée de déclarer devant Dieu, le peuple et le responsable, le grand complot formé par les diables et les diabesses du monde entier.

Voici le détail : le monde entier, Blancs et Noirs dont je fais partie a formé un complot diabolique contre MM. Houphouët et Albert. Les raisons : depuis la création du monde, les diables vivaient de la chair humaine et du sang humain. Mais depuis plusieurs années, nous ne sommes plus libres Blancs et Noirs de faire ce qui nous plaît. Ainsi nous nous sommes associés et nous avons employé toutes nos forces pour éteindre la puissance de ces hommes.

Hélas nous n'avons pas pu. Alors le grand complot a été formé par les Blancs et les Noirs. Il nous faut donc aller voir Dieu et lui demander, si c'est lui qui a envoyé ces deux personnes qui nous empêchent de vivre et de faire tout ce qui nous faut ? Si oui, qu'il nous donne ses raisons. C'est ainsi que chaque pays du monde a voté et élu des délégués. Ces délégués Blancs et Noirs qui ont fait ce voyage sont tellement nombreux que je ne pourrais pas donner le chiffre exact. A peu près, ils sont au nombre de 4 000, 40 et 10 personnes par chaque pays du monde. Mon groupe est composé de 40 délégués dont 20 hommes et 20 femmes.

Voici les obstacles de notre voyage :

Première rencontre : nous avons trouvé en chemin deux Gardes de Dieu. Ces derniers nous ont stoppés et nous ont posé cette question : ' Où allez-vous ? ' Et nous avons répondu : ' Nous allons voir Dieu pour ces raisons spéciales. ' Ces deux Gardes se sont retirés et nous ont laissé la route. Ce cas s'est produit trois fois.

Au quatrième tour, nous voyons devant nous deux personnes. M. Houphouët debout et M. Atcho Albert assis, la bible à la main et nous étions arrêtés devant eux. Les questions nous ont été posées par M. Houphouët : ' Où allez-vous, et pour quelle raison êtes-vous ici ?, Le chef de bande répond : ' Nous allons voir Dieu pour nous plaindre contre deux personnes qui suppriment notre nourriture et notre pouvoir sur la terre, et nous empêchent de faire tout ce qui nous plaît. ' Alors M. Houphouët nous fait un signe de demi-tour. Pendant tout ce temps M. Albert Atcho ne disait rien. Alors la délégation insiste, et veut forcer le passage barré par ces deux personnes. Tout d'un coup M. Houphouët cria : et comme un violent vent de tornade nous sommes dispersés dans un grave accident sur la terre. »

Nous citerons enfin quelques extraits d'une confession récente (juillet 1966) faite par un villageois de Grand-Jacques, qui témoigne, d'une manière qu'on pourrait croire caricaturale, des tensions existant entre membres de la cour (au sens résidentiel et au sens social) :

« ... Mon père a défendu de toucher son parfum, mais moi j'ai touché ce parfum. Mon père refuse de nous laisser boire de la bière, mais j'ai volé et bu. Quand mon père m'envoie d'aller vendre du coprah, je lui vole en prenant de l'argent... Mes oncles, A. et Y., sont très sorciers ; ils sont déjà morts. On achète des mauvaises maladies pour tous ceux qui sont dans la cour. G.O. voit tout et évite, c'est pour cela qu'elle ne tombe pas malade, alors que ses petits-fils sont tous malades... G.O. a livré E., L., B. et A. pour l'année 1967. L.Y. a tué T.B. Il veut tuer aussi A.B. dans le feu au champ, mais les soldats de M. Atcho Albert l'ont saisi. Il s'est confessé chez M. Joseph A.B.¹ avant de retrouver sa santé. L.E. a soustrait les biens de l'héritage de son père, voilà la cause de sa mort... J'ai pris la tête de mon frère R. C'est la chair de ma sœur B.K. qui a gonflé mon ventre... »

7. ROLE ET SIGNIFICATION DE LA SORCELLERIE

Son rôle.

Du point de vue sociologique, le seul qui nous intéresse ici, on peut considérer d'abord que le système de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie, du fait de ses liaisons avec l'ensemble de la religion traditionnelle, constitue une manière de conservatoire idéologique. Cette constatation nous a déjà conduit à définir parallèlement les églises harristes moins par leur opposition à cette religion que par la continuité idéologique dont elles témoignent par rapport à elle — sans les y réduire pour autant. De ce point de vue les *sekebo* et, par certains aspects, les prophètes-guérisseurs des églises harristes, font penser aux mouvements « anti-tsav » des Tiv dont P. Bohannan² constatait en 1958 que la description en avait été quelque peu négligée par les ethnologues, du fait que, ramenant tout au « contact culturel », ils les rangeaient sans plus d'attention parmi les mouvements « nativistes » parce qu'ils y trouvaient des éléments de culture européenne.

En second lieu l'existence de ces systèmes constitue un moyen de contrôler et d'apaiser les conflits dont par ailleurs ils sont l'un des moteurs. Les accusations de sorcellerie sont en effet un moyen d'explication universel ; il n'y a pas de mort sans cause, plusieurs parfois, l'une d'elles étant toujours la volonté d'un être — sorcier, mort ou garde de Dieu. L'*awa* comme le *tsav* des Tiv est une source de volition.

Mais l'effort même par lequel, interrogeant le cadavre, on réduit l'inconnu — le mystère de la mort — au connu — le monde terrifiant mais structuré et comme familier de l'*awa*, constitue une possibilité d'apaisement³ ; en outre l'explication fournie se réfère à des motivations qui n'ont rien de surprenant, qui se comprennent par référence aux statuts sociaux, à l'organisation socio-

1. Le *sekeñdō* — *aye onō* de Grand-Jacques qui nous a servi d'informateur pour toutes les questions ayant trait à la sorcellerie, et dont nous avons rapporté l'une des interventions un peu plus haut.

2. P. BOHANNAN, « Extra Processual Events in Tiv political institutions », *American Anthropologist*, vol. 60, n° 1, part 1, février 1958.

3. Cette volonté d'éclaircissement à tout prix — prix souvent fort élevé — donne leur style « tragique » aux cérémonies qui entourent la mort, et notamment à l'interrogation du cadavre ; s'y révèle progressivement en effet une incompatibilité entre différents rôles sociaux (un oncle par exemple a voulu jouir des prérogatives d'un père) de même que dans la tragédie antique ou classique (on ne peut être fils et époux, belle-mère et amante) ; c'est d'ailleurs davantage à la tragédie classique qu'on penserait : le jansénisme de Racine crée des personnages plus responsables que coupables — qui ne peuvent pas ne pas aimer ou ne pas haïr, tout en condamnant eux-mêmes cet amour ou cette haine ; cette absence de culpabilité et d'un code moral transcendant l'ordre social nous paraît très remarquable dans la société alladian ; on n'y est jamais en désaccord qu'avec des règles sociales dont un mythe rend parfois compte sans se soucier de les justifier ; il n'y a pas de terme en alladian correspondant, dans son acception morale, au concept de justice, et dans ce monde christianisé on pense toujours à la mort — l'élimination du circuit social — mais jamais à l'enfer. En outre, l'histoire tragique est celle d'un développement progressif de la vérité, d'aveux partiels et de demi-démentis, qui se termine dans la lumière de l'aveu total et définitif, la reconnaissance résignée de l'incompatible et de l'impossible ; tel est bien le sens des départs à Bregbo d'individus dont le désordre moral et physique fait pressentir, ou dont une accusation explicite fait apparaître le destin marginal, donc condamnable.

économique et s'expriment en termes de prestige ou d'intérêt. Le système de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie entretient en chaque individu une angoisse dont les tensions liées au système socio-économique traditionnel sont largement responsables, et que les périodes de transition, d'instabilité et d'incertitude ne font que renforcer. De ce point de vue, on ne peut pas dire que la croyance à l'*awa*, les techniques et les cérémonies qui s'y rattachent, « canalisent » les angoisses et les conflits de la société : elles les expriment plutôt, les « concrétisent » et leur permettent de se donner libre cours.

Ainsi elles permettent au système social de continuer à fonctionner — on ne peut à chaque décès dénoncer l'incompatibilité des deux principes d'organisation de la société, qu'exprime de façon particulièrement manifeste l'opposition entre cour au sens « social » et cour au sens « résidentiel », ni reconnaître l'hostilité entre générations alors que leur association dans le travail est nécessaire à la survie de la société ; mais la manière dont elles le permettent manifeste l'impossibilité pour un système social de résoudre véritablement les conflits et les tensions qui le constituent tout autant qu'ils le menacent ; ils lui sont inhérents. Nous rejoignons ici les conclusions retenues par Nadel à la fin de son étude comparative *Witchcraft in four African Societies*¹ :

« ... the witchcraft belief thus absolve the society from a task apparently too difficult for it, namely, some radical reajustment. »

S'ils témoignent de ses conflits, les *awabo* témoignent donc de la réalité d'un certain système social ; dans ces conditions, leur disparition ne signifierait pas la découverte au cœur du système d'une impossible harmonie, mais l'éclatement du système. Il serait intéressant d'observer dans les années à venir comment le changement des règles d'héritage imposé par le code civil infléchira les manifestations de l'*awa*, s'il ne les fait disparaître.

Sa signification.

Parlant de signification de la sorcellerie, nous nous plaçons au point de vue de l'observateur : Quels sont les types de conflits et de tensions, quelles sont les valeurs dont le système décrit plus haut peut nous servir de révélateur ?

Il joue d'autant plus nettement ce rôle de révélateur, nous semble-t-il, que son code, non plus que celui de la contre-sorcellerie, comme nous venons de le noter, n'a d'autres normes que sociales.

Ainsi apparaissent, à la lumière des confessions faites à Bregbo, les points de tension du système familial. Dans l'article² où il étudiait les « variations concomitantes » de quatre types de sorcellerie, S. F. Nadel comparait plus particulièrement la société Nupe (patrilinéaire) et la société Mesakin (matrilinéaire). Dans la première, seules les femmes sont sorcières (« witches »), cependant que l'antagonisme entre les sexes y est marqué, les relations entre mari et femme tendues, les femmes étant souvent, du fait de leurs activités commerciales, plus riches que les hommes. Dans la seconde, la tension est, comme on pouvait s'y attendre, plus forte entre frère de la mère et fils de la sœur ; mais l'acte de sorcellerie est généralement le fait du premier à l'encontre du second. On trouve des sorciers des deux sexes. L'antagonisme sexuel fait place à un antagonisme entre générations, la vieillesse étant sentie comme une dégradation, une perte d'énergie qui se fait d'ailleurs très rapidement sentir. Confrontée avec cette analyse, la réalité alladian paraît tout à la fois plus diversifiée, plus confuse et plus explosive. Si l'antagonisme entre sexes y paraît traditionnellement moins marqué que dans la société Nupe, les femmes occupent dans la hiérarchie de l'*awa* une position prééminente ; comme chez les Nupe, cette position correspond à un statut réel, mais différemment de chez eux peut-être, à un statut plus social qu'économique — tout à fait en accord d'ailleurs avec la conception akan de la « queen mother ».

1. S. F. NADEL, « Witchcraft in four African Societies : An essay in comparison », *American Anthropologist* 1952, 54, 18-29.

2. S. F. NADEL, *op. cit.*

Au total le rapport femmes-hommes tel qu'il s'exprime, d'après Nadel, chez les Nupe, s'inverse chez les Alladian : chez les Nupe les hommes s'attribuent, dans la vie sociale comme dans le domaine de la sorcellerie, une priorité idéale démentie par la force maléfique des femmes et par leur puissance économique ; chez les Alladian, les femmes sont traditionnellement considérées comme détentrices des droits et de la force du lignage, seules susceptibles de les perpétuer, mais les hommes ont l'exercice effectif du pouvoir. A l'heure actuelle, les relations entre époux sont très souvent tendues, mais l'importation massive d'étrangères et la crise économique du xx^e siècle sont pour beaucoup dans cette tension.

Si maintenant on compare la réalité alladian avec la société Mesakin, on y retrouve également la tension entre oncle et neveu ou entre frères, et la tension entre générations — mais celle-ci très souvent exprimée par des conflits parents/enfants. Autrement dit la société alladian semble avoir le redoutable privilège de cumuler les diverses formes de conflits possibles — ce qui surprendra moins si l'on pense à la double articulation de son système social : autour de la patrilinéarité et autour de la matrilinéarité, créatrice de tensions à l'intérieur de l'*ébi*, à l'intérieur de l'*écioko* et entre l'*ébi* et l'*écioko* ; aucun des deux rapports d'autorité (père-fils, oncle-neveu) ne se substitue à l'autre : ils s'affrontent. C'est ce dont rend compte — outre le contenu des confessions à Atcho — la théorie de l'action maléfique, puisqu'elle reconnaît que l'action directe de l'*awa* originellement limitée à la sphère de l'*écioko*, peut s'étendre à l'*ébi*. L'équivalence de l'*ébi* au sens social et de l'*ébi* au sens résidentiel est donc également recherchée par le système de l'*awa*, et, complémentaiement, la pratique effective de l'endogamie et de la pseudo-endogamie d'*écioko* élargit le domaine de l'*awa* en restreignant celui de l'alliance à celui de la descendance.

Il semble même que les relations d'amitié et de camaraderie soient atteintes par l'action de l'*awa* : nous avons rencontré un nombre relativement important de confessions de jeunes garçons scolarisés qui, lorsqu'ils n'avaient pas eux-mêmes « vendu » leur propre intelligence, s'accusaient d'avoir vendu celle d'un camarade. En bonne règle, ils auraient dû passer, quand il s'agissait d'un élève d'un autre *écioko*, par l'intermédiaire d'un autre *awaonō*, mais, indépendamment du fait que la vérification de cette parenté n'était pas toujours facile à effectuer, l'anxiété traduite par ces confessions est d'un type nouveau et touche de très jeunes gens — certains élèves faisant simultanément l'expérience de leurs difficultés et du prestige attaché aux études ; des Alladian en nombre relativement important occupent des situations administratives ou politiques élevées et maintiennent avec leur village d'origine des relations sociales et économiques étroites. En fin de semaine, les voitures appartenant à des Ivoiriens sont de plus en plus nombreuses à Jacquville et l'équation rêvée : prestige = fortune = voiture = études, se heurte le lundi matin aux réalités déprimantes de l'orthographe et de l'arithmétique.

Il n'y a donc pas chez les Alladian de morale individuelle transcendant l'ordre social. Les critères sociaux, quant à eux, expriment des rapports de force. Il n'y aurait guère de sens à dire que l'*awa* est une puissance en soi bonne ou mauvaise ; les traditions locales, on peut le noter, ne conservent pas de Harris le souvenir d'un homme qui a nié l'existence des « fétiches » et des sorciers, mais d'un « prophète » — terme qui n'implique pas tant une idée de prévoyance que de clairvoyance et de puissance — plus *fort* que les « fétiches » et les sorciers. L'*awa* est bon ou mauvais selon qu'il sert à attaquer ou à se défendre — question d'usage, selon surtout qu'il permet de réaliser ou non la volonté qu'il anime ou concrétise — question d'efficacité.

Possèdent donc l'*awa*, on peut en être à peu près certain, les individus âgés (ils n'auraient pas « tenu » sans lui), les riches (ils n'auraient pas gardé leur richesse sans lui) et les chefs (il n'est pas de pouvoir sans lui).

Un *awaonō* compétent, on l'a vu, est celui qui sait se taire et qui sait tuer : que nulle pitié ou nulle faiblesse ne poussent à se dérober aux injonctions de la société, à tout avouer à l'autre société. La dureté (*oso*) est l'un des signes de l'*awa*. Elle est aussi l'un des attributs du pouvoir et de la richesse. Un proverbe dit : « *Elavedi amanizi kegile oso* » : « Pour être chef de village il faut de la dureté (*oso*) », et un autre : « *Elavedi amanizi kegile ese vedum* » : « Pour être chef de village il faut te forger toi-même » (« un forgeron » se dit *atefe onō*) — ce qui donne la mesure de toute légitimité et de toute hérédité, subordonnées à la possession d'une force innée et entre-

tenue. Ce qu'exige le pouvoir, la richesse, qui n'en est qu'une autre expression, l'exige aussi — « *Kegile oso āke eiri wuiio aīre* » : « Il faut de la dureté pour épouser deux (*aīre*) femmes (*wuiio*) », décrète un autre proverbe qui doit s'interpréter davantage comme définissant le préalable économique nécessaire à l'acquisition de ces deux femmes, que comme un précepte de moralité maritale. A la notion d'*oso*, on oppose volontiers celle d'*owa* dont la traduction la plus adéquate paraît : « paix », dont une « prophétesse » avant l'arrivée de Harris s'était faite l'apologiste à Grand-Jacques (cf. ci-dessus). Enfin la maxime : « *Misi ūi waa āke mevru memiē* » : « Je ne peux pas avoir l'*awa* pour être pauvre » ; « ce n'est pas la peine que j'aie de l'*awa* si c'est pour être pauvre (*memiē*) », montre que la richesse est sentie comme le but (et le signe) de l'*awa*, dont le pouvoir et la dureté sont une autre expression.

De fait s'il n'est *awaonō*, à moins de disposer de l'aide d'un *sheonō* puissant — lui-même détenteur d'*awa* — ou d'un « remède » quelconque susceptible de l'aider un temps¹, nul ne peut sauver ni sa richesse ni son pouvoir. Inversement, tout homme riche est soupçonné d'être *awaonō*.

On sait qu'en outre les *awabo* viennent solliciter tout nouveau chef de village, que s'il les repousse ils lui tendent des pièges, ensuite de quoi il se rallie à eux ou meurt. Tout chef est en conséquence soupçonné d'être *awaonō*.

Un jeune chef, N.Y., avait été nommé il y a quelques années à Grand-Jacques. Deux fois il avait par la suite fait frapper sévèrement des vieilles femmes accusées par des cadavres. On en conclut qu'il avait dû refuser de rejoindre les rangs des *awabo* ; de fait il tomba brusquement malade, et deux mois après mourut. Son cadavre, interrogé, accusa un *awaonō* de sa famille maternelle de l'avoir livré à sa société.

Les accusations portées contre un chef de village ou un chef de cour sont difficiles, puisque l'autorisation du chef d'*əcioko* est nécessaire pour pouvoir interroger le cadavre. Son refus, il est vrai, constitue un aveu.

On peut dire de l'*awa* ce que P. Bohannan² dit du *tsav* des Tiv : les hommes avec *tsav* sont nécessaires car ils sont les leaders de la société ; d'un autre côté les hommes avec *tsav* sont des sorciers malfaisants, mangeurs de chair. Tout pouvoir est donc ambigu ; mais plus encore chez les Alladian que chez les Tiv, où l'on arrive à distinguer un bon *tsav* et un mauvais *tsav*, un pouvoir légitime et un pouvoir usurpé, quand bien même l'autopsie du cadavre est nécessaire à l'établissement d'un diagnostic définitif. Chez les Alladian, l'*awa* est tout à la fois ce qui constitue et ce qui menace le pouvoir et la richesse ; il n'est pas exclu que les *awabo*, à la différence des loups, se mangent entre eux, en sorte que l'homme prestigieux attire sur sa propre personne les sentiments les plus divers. Admiration — à l'égard de celui qui a réussi —, crainte — de sa puissance —, jalousie — à l'égard du « parvenu » — ou crainte encore, mais, cette fois-ci, des risques qu'il encourt en montrant sa fortune³ : telles sont les composantes du prestige.

Comme les Adioukrou, d'après le témoignage de M. Dupire⁴, tout Alladian a la hantise de laisser quelqu'un d'autre avoir, à la lettre, « prise » sur lui ; il a le sentiment d'être « dans la main » (*ātame*) de celui à qui il est redevable à quelque titre : l'*esubā* est dans la main de son tuteur, le débiteur dans celle de son créancier, le faible dans celle du fort ; une perte de force ou d'argent signifie pour tout homme la « mainmise » sur lui d'un autre, plus fort.

« *Me du ebrubo ātam* » (« Je suis dans la main de ceux qui me haïssent ») : tel est l'aveu auquel tout Alladian redoute d'être un jour contraint.

1. Nous ne sommes pas intéressés dans ce chapitre à l'action des différents « charlatans », « marabouts » ou « clairvoyants » qui fournissent des « remèdes » pour attaquer ou pour se défendre, ou portent un diagnostic « social » sur une maladie aux effets apparemment physiques. Ils jouent un rôle non négligeable sur le littoral, mais moins important et moins spécifique que les *awabo*, les *shebo* et les *ayebo* à proprement parler.

2. P. BOHANNAN, *op. cit.*

3. On a vu que dans les grandes occasions c'était de préférence les *ebūū* qui portaient les bijoux de l'*əbū*, parce que, n'en étant pas les propriétaires légitimes, ils ne risquaient pas d'attirer sur eux jalousie et malveillance. Il existait encore au siècle dernier une fête des richesses, ostentatoire, où un homme riche « étalait » la fortune de sa famille et offrait un banquet. Kagui Digré, qui fut chef de Grand-Jacques, encore qu'avavé, a laissé le souvenir d'une richesse sans égale ; il fut le dernier, semble-t-il, à célébrer une telle fête... et fut destitué un peu plus tard.

4. J. L. BOUTILLIER et M. DUPIRE, *op. cit.*

Nous avons tenté jusqu'à présent d'analyser ce que pouvait représenter l'*awa* pour ceux qui le possédaient, ceux qu'il menaçait et ceux qui luttaiement contre lui ; de cette analyse se dégagent déjà quelques conséquences touchant les dynamismes internes qui défont et recomposent la structure sociale ; mais nous en sommes restés pour ainsi dire au niveau idéologique, en comparant différentes conceptions de l'*awa*¹. Il nous reste à compléter cette analyse par l'étude des *occasions* où se manifeste l'*awa*, c'est-à-dire des circonstances dans lesquelles certains membres de la société portent une accusation ou l'exploitent, et par l'étude des procédures grâce auxquelles, de façon générale, la mort d'un individu, perturbatrice d'un ordre social existant, est utilisée pour le réajuster, le rétablir ou le réinventer.

II. LA MORT

Système total d'explication du monde humain, de ses heurs et malheurs, l'*awa* répond à une conception généralisée et ambiguë du pouvoir, de la fortune et du prestige — ambiguë ou doublement idéologique, puisqu'elle justifie toute réussite sociale en l'attribuant à la possession d'une force susceptible d'être évaluée, voire mesurée, et qu'elle la fait dépendre par là même de la valeur relative de cette force : une volonté n'est jamais assurée de n'être pas dominée un jour par une autre volonté. Mais comme manifestation d'une volonté particulière, perçue ou imaginée à l'occasion d'un événement déterminé, l'*awa* perd de son ambiguïté ; l'accusateur (ou celui pour lequel il parle) et l'accusé représentent des intérêts opposés : ce sont les incompatibilités liées à l'organisation sociale elle-même que font apparaître les accusations de « sorcellerie ». L'*awa* se définit donc par rapport au système culturel duquel il fait partie intégrante, mais il ne s'appréhende — ou, si l'on préfère, ne se manifeste — qu'en certains points du système social dont il dénonce ainsi les failles. Il est d'essence culturelle mais son existence est sociale. Les confessions d'Atcho nous donnaient accès à des individus (parfois) et à un système (toujours) ; la chronique villageoise nous livre, elle, des types de conflits, des occasions de « sorcellerie » ; elle nous montre en quoi le système des valeurs correspond à un système social auquel il ne se réduit pas.

Nous étudierons tour à tour les règles et la pratique de l'héritage, puis certains aspects de l'enterrement et certains aspects des funérailles : ceux-là mêmes qui sont directement fonction tout à la fois de l'opposition des intérêts en présence et de la nécessité de taire cette opposition — ou, quand une accusation de sorcellerie l'a fait apparaître, de l'éliminer.

I. CESSION ET DÉVOLUTION DES BIENS : LES PROBLÈMES D'HÉRITAGE

1. L'ordre successoral théorie et pratique.

Chronologiquement et logiquement l'héritage précède l'enterrement et les funérailles. L'interrogation du cadavre et à plus forte raison le dialogue des paternels et des maternels lors des funérailles, ne font qu'explicitement pour tous un diagnostic déjà porté sur les causes de la mort ; quant à l'héritier, il a souvent été désigné avant la mort de son aîné ; sinon, et malgré un ordre théorique souvent respecté — frères réels, neveux utérins (les fils de la sœur aînée passent avant ceux de sa cadette) et frères classificatoires —, lui-même source de conflit², ce sont les plus

1. L'aspect « culturel » et « systématique » de la magie (witchcraft) a été mis en évidence pour la première fois sur un exemple africain par EVANS-PRITCHARD (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1950, 2^e éd.), principalement dans le chapitre IV : « The notion of witchcraft explains unfortunate events ».

2. Le fait que le neveu utérin ait le pas sur le fils de la sœur de la mère entraîne des conflits de générations ; d'autant qu'un tel « frère » classificatoire peut se voir confier la garde d'un héritage qu'il se soucie peu ensuite de transmettre au neveu devenu adulte entre-temps, dont il se contenterait plus volontiers de faire son héritier.

âgés de l'*acioko* (hommes et femmes) qui décident en définitive de l'attribution d'un héritage. Cela va de soi pour l'héritage du trône et de la garde du trésor de famille, mais reste souvent vrai pour l'héritage d'individu à individu. Un tel héritage peut d'ailleurs être attribué en fonction de son retentissement sur l'économie d'ensemble de l'*acioko* : pour éviter la prééminence d'un individu qui cumulerait trop d'héritages, ou pour mettre en difficulté un individu dont on craint, pour une raison ou pour une autre, l'influence. Dans ce cas, même si c'est le cadavre du mort qui désigne l'héritier, et même si l'héritier est théoriquement surprenant, la surprise n'est pas pour tous. On a ainsi noté dans le chapitre précédent le cas d'une jeune femme désignée comme héritière d'une vieille femme assez riche dont elle n'était pas la plus proche parente, et de l'accusation de sorcellerie qui s'en est à peu près automatiquement suivie ; tout héritage n'est pas bon à prendre, un héritage peut être l'occasion d'un piège, et, de ce point de vue, les théories qui font de l'*awa* une substance attachée à certaines richesses autorisent par avance toutes les revendications, toutes les contestations.

La pratique de la dévolution des biens est donc affectée, pour des raisons diverses, d'une grande souplesse. Cette souplesse est accentuée par la reconnaissance de deux types d'héritage (*āgia*) : l'héritage à proprement parler (*āgia kiek*) et l'héritage « de tutelle », simple « garde » des biens (*āgia bei*) — qui permet par exemple de confier la fortune, faute d'héritier direct en âge d'hériter, à une femme ou à un héritier théoriquement moins bien « placé » que d'autres dans l'ordre successoral¹. Par ailleurs, le père, à condition d'en avoir averti par avance les membres de son *acioko*, peut léguer une partie de ses biens à son fils aîné ; en outre, il peut de son vivant lui avoir fait une donation : ce dernier cas est récent et concerne les plantations ; un fils travaillant pour son père, celui-ci, dans la mesure même où il entend le tenir éloigné des terres de son oncle maternel, peut lui céder une plantation, ou lui donner l'autorisation d'en créer une sur ses terres ; on a ainsi remarqué sur les cadastres de Grand-Jacques et Jacquville qu'un nombre de plantations relativement important était exploité à titre d'*ebiii*. Une plantation ainsi acquise peut être à la mort du fils transmise par héritage à un membre de son *acioko*, mais ne peut être vendue ou cédée à un étranger ni par le fils ni par ses successeurs.

Examinons quelques exemples des différentes possibilités recensées.

Comment l'*āgia* vient aux femmes (fig. 41).

Si l'on se reporte au cadastre de Grand-Jacques on pourra noter que les parcelles 9, 16 et 57 (N.K. Henriette), 96 (N.E. Henriette) et 7, 56 et 95 (D.L. Édouard) font partie d'un même héritage, et qu'il est à première vue étonnant que toutes ces plantations n'aient été pas progressivement confiées à Édouard, devenu depuis chef d'une cour importante de Grand-Jacques. Certes D.L. Édouard était le captif d'un chef de cour depuis longtemps disparu, mais cela n'a pas empêché son accession au trône de la cour. Voici comment les informateurs présentent l'histoire de ces différents héritages (cf. fig. 41).

Entre les deux guerres mondiales D.L. Édouard, anciennement captif de N.D., chef de trône d'un *acioko* Bodo, avait commencé à travailler sur une plantation avec N.A. Jacques, nouveau chef de trône. Mais trouvant ce travail trop dur et peu rémunérateur, il partit à Bassam travailler sur le wharf. Quelque temps après, Augustin N., neveu de N.A., tailleur à Dabou, se retira dans sa famille maternelle. Y.B., fils de la sœur de la mère de N.A., rentra à son tour, après avoir fini son temps de service dans l'armée française. N.A. les autorisa naturellement tous deux à créer une plantation sur la forêt d'*acioko*.

Lorsque la seconde guerre mondiale eut éclaté, Y.B. fut à nouveau mobilisé et repartit. Démobilisé un peu plus tard il revint. Sur ces entrefaites Édouard L., qui avait perdu sa femme et n'avait pas fait fortune, était rentré lui aussi dans sa famille. On peut remarquer que sa qualité

1. LAMBLIN (*in* CLOZEL, *op. cit.*) affirme que tout héritage est recueilli par l'aîné de l'*acioko*, indépendamment de son sexe et de sa parenté exacte avec le défunt. Cette affirmation nous paraît inexacte, et tous les informateurs en contestent le bien-fondé, mais il est vrai que pratiquement la préférence est souvent donnée à un aîné compétent qui, le cas échéant, n'a que la garde de l'héritage.

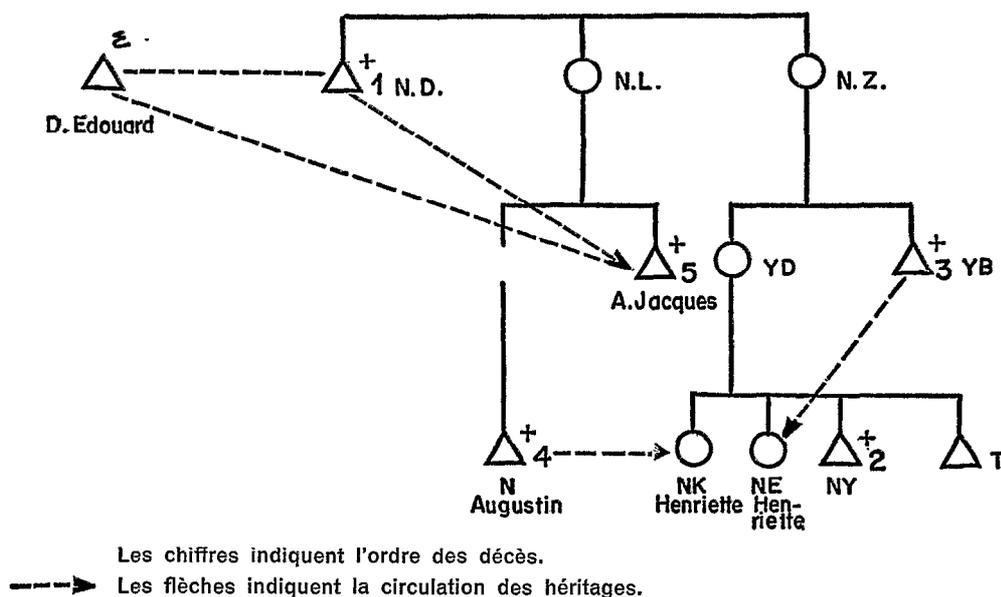


FIG. 41.

de captif ne l'avait pas empêché d'épouser la nièce du frère de L.A., riche Kovou : ils étaient tous deux catholiques à une époque où les catholiques étaient peu nombreux à Grand-Jacques.

En revanche, Édouard L. fut couvert de honte, lorsque, peu après son retour, il se montra incapable de payer sa quote-part pour l'édification d'une église « en dur » à Grand-Jacques.

Lorsque Y.B. puis Augustin N. moururent, il n'y avait plus d'héritier « direct » en âge d'hériter. L'héritage ne remonte à l'oncle (en l'occurrence N.A. Jacques) que lorsqu'on ne peut faire autrement. D. Édouard, lui, aurait pu à l'extrême rigueur et faute d'un autre héritier prétendre à l'héritage d'Augustin N., mais on lui préféra N.K. Henriette. L'explication tient à la fois à la personnalité d'Édouard L. et à celle d'Henriette K. Édouard, ancien captif, n'avait droit à l'héritage qu'à cause des circonstances malheureuses ; on savait qu'il hériterait un jour le trône, le trésor de famille et les plantations de N.A. Jacques, et on préférait éviter de tout lui laisser. Surtout, son séjour à Bassam avait été un échec. En revanche N.K., femme d'un fonctionnaire employé aux P.T.T., avait aidé financièrement sa famille et son oncle Y.B. Sa sœur, N.E. Henriette, dont le mari, ébrié, était lui aussi fonctionnaire à Abidjan, et qui avait aidé son oncle, avait hérité de ses biens lorsqu'il était mort (peu avant Augustin). Autre signe de prestige de N.E. Henriette : à la mort de son père, l'héritier de celui-ci lui accorda une portion de forêt de son *scicoko* où elle créa une plantation de café avec l'aide de son second mari, un Nigérien (cf. parcelle n° 71). Le plus remarquable dans les deux cas tient au fait que N.K. et N.E. avaient un frère, T., policier à Abidjan, mais « gaspilleur » et possédant trois femmes. C'est un reproche courant adressé à certains harristes polygames que de « gaspiller » leur argent.

On voit sur cet exemple comment l'institution traditionnelle, qui n'est véritablement trahie à aucun moment, est néanmoins, autant que faire se peut, adaptée, au prix de quelques conflits, aux exigences du moment, aux circonstances, et comment, en l'occurrence, un homme comme Jacques N.A. a préféré ne pas hériter pour ne pas trop renforcer à terme la richesse du captif auquel il faudrait bien céder le trône de la cour un jour, faute d'un prétendant plus légitime d'un âge convenable.

Comment l'awa vient aux femmes (fig. 42).

Le cas des parcelles 3, 11, 14, 61, 73, 103 et 113 du cadastre de Grand-Jacques est à peu près l'inverse du cas précédent, surtout intéressant d'ailleurs par l'analyse qu'en font et diffusent

certains villageois intéressés ou non à l'affaire. C'est Jacques B. qui avait normalement hérité de son « oncle » Y. Ernest (cf. fig. 42), lequel avait lui-même hérité de B. qui avait un captif, B.A. Ce dernier avait été normalement tenu à l'écart de ces différents héritages. Or Jacques B. lui a il y a peu de temps abandonné pratiquement la gestion de toutes les plantations ; B.A. ne semble pas verser à Jacques B. la part des bénéfices à laquelle il pourrait légitimement prétendre, et « garde » apparemment moins les plantations (Jacques N. après son « abandon » est parti en ville)

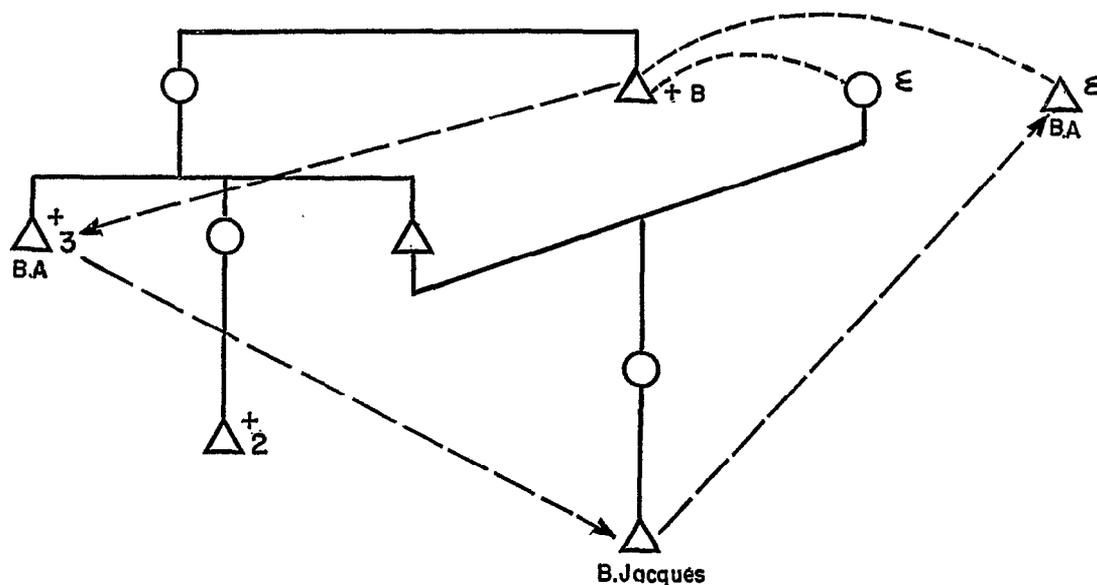


FIG. 42.

qu'il ne les exploite pour son propre compte. Il est naturellement difficile de connaître le secret de cette surprenante transaction. Pour les villageois de Grand-Jacques, B.A. est un *awaonõ* puissant qui s'est purement et simplement emparé des biens de Jacques B. en jouant de la menace ; Jacques aurait préféré somme toute une perte matérielle à la menace des *awabo* : une telle réaction ne serait d'ailleurs pas impensable ; mais, comme il est difficile d'imaginer une transaction amiable entre un *awaonõ* et un individu qui n'appartiendrait pas du même coup à la société des *awabo*, on peut se demander si les rumeurs concernant B.A. ne visent pas à terme Jacques B. lui-même ; en effet Jacques B., qui est parti travailler en ville et B.A., âgé et vivant au village, sont restés en bons termes ; les accusations qui ne manqueront pas d'être formulées à la mort de B.A. — dont le cadavre révélera très certainement l'appartenance à la société diabolique — risquent de compromettre Jacques B. lui-même et de le contraindre à abandonner des biens dont, de son point de vue, B.A. était resté simple gestionnaire.

C'est justement parce que des considérations de divers ordres — jalousies personnelles ou souci d'une bonne gestion des affaires du lignage, méfiance à l'égard d'un gaspilleur — déterminent en fin de compte l'attribution de l'héritage, que la relation apparente entre « sorcier » et « ensorcelé » ou offenseur et offensé révélée par exemple par l'interrogation d'un cadavre est en fait une relation à trois termes : la diffusion de l'accusation est très généralement le fait d'un individu ou d'un groupe qui en bénéficiera¹.

1. Nous n'entendons pas réduire la signification de la croyance à l'*awa* et la survivance semi-clandestine des divinités traditionnelles à ce simple « is fecit cui prodest », et ne doutons d'ailleurs pas de la réalité des croyances et des angoisses des accusateurs et des accusés, des offenseurs et des offensés, mais il reste que souvent tout se passe comme si l'accusation de sorcellerie était très précisément « intéressée » ; doit-on d'ailleurs s'en étonner, alors que justement, dans la théorie du système considéré, ce sont les réalités du pouvoir et de la fortune — force ou faiblesse, richesse ou dénuement — qui constituent le signifiant d'un signifié surnaturel ?

L'héritage maudit (fig. 43).

L'exemple d'une toute récente interrogation de cadavre (Grand-Jacques, février 1967) nous montrera à quelles conséquences peut aboutir une situation comme celle qu'on vient de décrire. A la mort de O.Y., un fils de captive mais chef de cour — on a vu que cette situation était devenue fréquente au cours du *xx^e* siècle —, l'héritier en titre fut B., lettré et ne résidant pas à Jacquerville ; il laissa l'héritage — l'*ɔbū wakre*, le trône, mais aussi quelques plantations exploitées à titre personnel — à B.N., qui résidait au village. Mais B.N. n'était pas respecté de ses frères ; c'est ainsi que le fils adoptif de O.Y. préféra, à la mort de celui-ci, aller vivre dans la cour de B.L., le plus

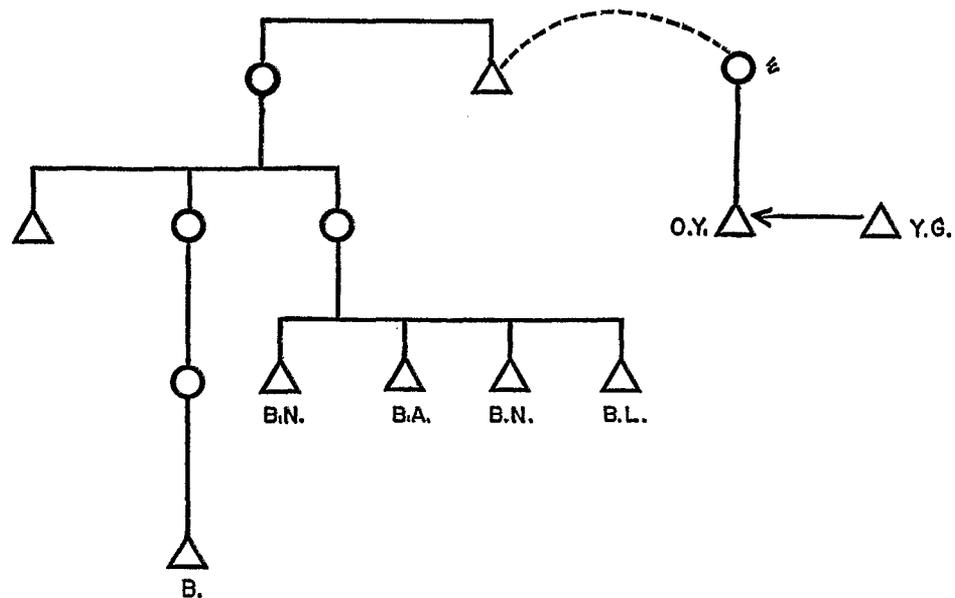


FIG. 43.

jeune des frères de B.N., alors que B.N. devait normalement profiter de ses services — notamment de sa pêche.

Voici maintenant les événements qui précédèrent et suivirent, d'après la chronique villageoise, la mort de B.N. :

Un jour le jeune Y.G. revint de mer avec une belle pêche et fut accueilli par son père adoptif « usurpé » B.L. — le redistributeur de la pêche attend toujours sur la plage le retour de son « fils » — ; B.N. vint à eux et demanda à acheter du poisson. B.L. refusa et lui conseilla d'aller lui-même en pêcher : B.N. s'en fut « le cœur chaud » et « les yeux rouges ».

Le lendemain il partit effectivement en mer. Avant tout départ en mer il convient de prier, de s'engager à ne pas se quereller au sujet du poisson et à oublier les querelles qui ont pu avoir lieu. On a vu au chapitre II que Kitrava était un symbole de réconciliation. Cette prière traditionnelle — *ɔciie wuā* — concerne aussi bien les paternels que les maternels, les alliés et les amis. C'est, dit-on, parce que dans sa colère il la négligea, que B.N., « attaqué » par la mer, fut pris de fièvre et, incapable de diriger sa pirogue, s'échoua sur la plage de M'bokrou. B.L. vint l'y chercher, le conduisit au dispensaire de Jacquerville, le ramena à Ahua où il le laissa chez sa sœur avant de regagner lui-même Grand-Jacques. Dans la nuit B.N. mourut.

Le lendemain, sur le chemin de Grand-Jacques son cadavre fut interrogé (pour la technique de l'interrogation se reporter ci-dessous au § II). Le mort révéla qu'il était parti en mer sans avoir pardonné à B.L. On lui demanda à qui il laissait son héritage ; il désigna B. comme héritier de

ses propres biens et B.L. comme héritier de l'*ɔ̀bii wakre* ; l'interrogateur¹ le supplia alors de revenir sur sa décision et de laisser à B., qui lui avait jadis cédé la place, le soin de désigner son successeur. Le mort accepta. Enfin on lui demanda s'il acceptait qu'un ou plusieurs de ses sept enfants fussent dorénavant à la charge de B.N. Le mort refusa très vigoureusement. L'interrogateur, dans la mesure même où il a semblé défendre B.L. contre la vengeance du mort, lui a interdit par avance toute prétention à hériter.

L'interrogation en resta là et B. ne prendra sans doute de décision qu'après une visite de la famille chez un « clairvoyant » de la région ; mais l'élimination de B.L. de l'héritage est d'ores et déjà à peu près acquise, et il semble que cet homme jeune et entreprenant se soit attiré d'autres hostilités que celle de l'homme dont il est aujourd'hui accusé d'avoir indirectement causé la mort. B.L. a notamment deux frères plus âgés que lui (plus jeunes que B.N.) qui voient certainement d'un mauvais œil les prérogatives qu'il s'attribue abusivement, même s'ils le rejoignaient dans son mépris pour B.N.

Āgia et awa (fig. 44).

Un *ɔ̀ciɔ̀ko* associé à l'*eme* Bodo de Grand-Jacques nous fournira un autre exemple de la signification ambiguë de l'*awa*, ou plus précisément : ambivalente, puisqu'il peut être invoqué tour à tour pour ignorer la légitimité ou pour revendiquer le retour à la légitimité. A.N. était

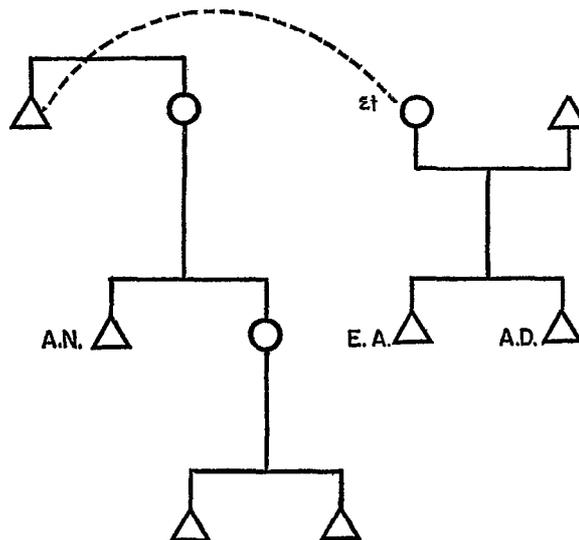


FIG. 44.

chef de cour ; à sa mort A.D. — qui légitimement ne prenait place dans l'ordre successoral que derrière les neveux utérins de A.N., d'autant qu'il ne faisait pas partie de l'*ɔ̀ciɔ̀ko prɔo* — s'imposa pour la succession, avec l'accord des anciens de l'*ɔ̀ciɔ̀ko*, malgré les protestations de son frère aîné E.A. Du coup ce frère est parti au Ghana, d'où jusqu'à présent il n'est pas revenu. A.D. est dépeint par nos informateurs, avec une nette nuance d'admiration, comme « courageux, méchant et travailleur », donc faisant preuve de l'*ɔ̀so*, la « dureté », qui est la marque des purs *awabo*. A.D. géra très bien les affaires de sa famille et les siennes, mais mourut assez tragiquement, tué par une villageoise de Grand-Jacques. Interrogé, son cadavre « plaidant coupable » exigea que

1. C'était en la circonstance le *sekeonɔ̀* de Grand-Jacques dont on a déjà trouvé mention dans une confession à Atcho. C'est le cadavre qui désigne son ou ses interrogateurs.

les biens indûment détournés par son *awa* fussent restitués aux neveux de A.N., cependant que sa fortune personnelle irait à son propre neveu. Le soupçon de l'*awa* qui avait justifié ou soutenu la remise des biens de la famille à une forte personnalité s'est transformé en accusation pour en expliquer la redistribution amiable.

Un cas à suivre (depuis 1963) (fig. 45).

Nous terminerons cette série d'exemples par le cas d'un *acioko* de Grand-Jacques où les accusations de sorcellerie se multiplient à tel point qu'il est nécessaire d'en trier les plus significatives pour l'exposé.

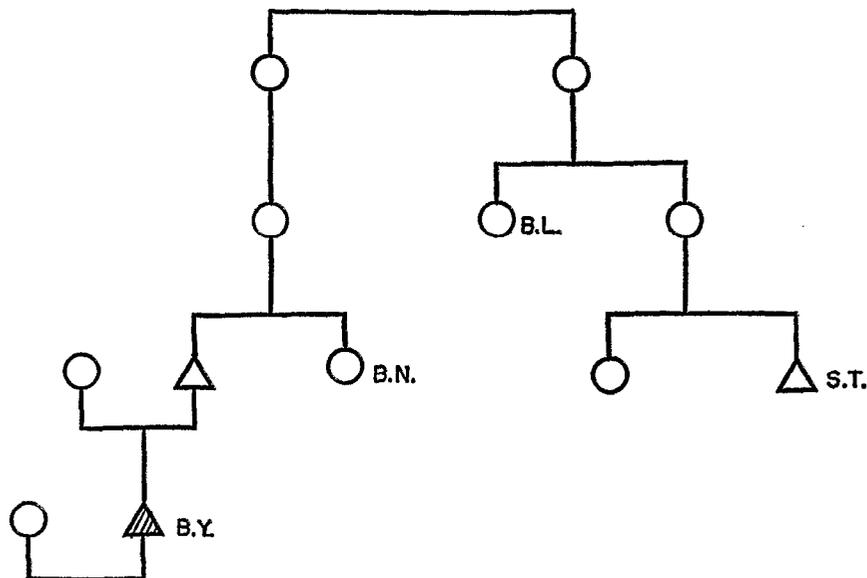


FIG. 45.

Du vivant de B.L. (cf. fig. 45) S.T., son neveu, ne le respectait pas et, dénonçant ses méfaits, laissait peser sur lui le soupçon de « sorcellerie ». Puis il en hérita. A l'époque où il était chef de cour, la plus vieille femme de l'*acioko* était B.N. Il semble que dès cette époque S.T. et B.N. furent soupçonnés d'*awa*, ce qui, en ce qui concerne au moins B.N., n'avait rien que d'à peu près normal vu son sexe, son âge et sa place dans l'*acioko*. Mais des questions matérielles compliquèrent les choses. Le frère de B.N. mourut, et B.N., qui était une femme active et énergique, pratiquant le commerce du poisson, se considéra comme le « père » du fils de son frère B.Y. décédé. B.Y. lui confia d'ailleurs sa première fille pour l'aider ; elle-même lui donna de son vivant des sommes importantes, de l'or, différents cadeaux. Son *acioko* en témoigna une vive contrariété. Il n'est donc pas étonnant qu'à l'occasion d'un décès dans la famille elle ait été accusée par le mort de l'avoir tué. Le cadavre fut même extrêmement précis et conduisit les assistants jusqu'à sa case. La vieille B.N. fut battue, puis laissée toute seule.

S.T. la critiqua lui-même très violemment ; elle fut abandonnée. B.Y. essaya de lui venir en aide, mais il fut lui-même assailli par la famille maternelle de son père, enfermé et battu la nuit suivante pendant plusieurs heures ; le chef de l'*acioko* de B.Y. vint enfin à son secours, alerté par sa femme. Sur son conseil, B.Y. accepta de rendre à l'*acioko* de la morte tous les biens qu'elle lui avait donnés jusqu'alors. L'accusation d'avoir aidé une « sorcière » et d'avoir détourné des biens de la lignée légitime étaient donc dans cette histoire clairement liées.

La vieille B.N. mourut rapidement de faim et d'épuisement. Son cadavre, interrogé,

accusa S.T. d'être un *awaonō* à elle associé. S.T. protesta et toucha l'argent de l'héritage. On voit que la mort de B.N. était lourde d'une menace contre S.T. qui avait bénéficié de divers héritages familiaux. Deux versions expliquent en effet la suite des événements : S.T. tomba malade ; pour les uns, parce qu'il n'avait pas soutenu B.N. et l'avait insultée — ce que les *awabo* de leur commune société ne pouvaient tolérer ; pour les autres parce qu'ayant pris l'argent du « diable » il avait été contaminé par lui.

Deux ans plus tard S.T. tomba malade, se rendit à Bregbo, où, faute d'avoir dit toute la vérité, il ne guérit pas. Sentant la mort venir, il fit convoquer toute la population : il confessa qu'il était effectivement *awaonō*, et que la société des *awabo* à Grand-Jacques était extrêmement importante : il cita des personnes de chaque *ocioko* du village, et dénonça leur chef à tous, D.B., également chef d'une riche cour de Grand-Jacques. Les accusations qui s'étaient succédé de décès en décès débouchaient sur une mise en cause de tout l'édifice social du village ; cette grande explication semblait bien procéder d'un conflit de générations. S.T. que la mort de la vieille B.N. avait permis d'accuser était ainsi « utilisé » à son tour contre un notable d'une autre famille ; ce débordement hors du cadre familial est d'autant plus remarquable que toute la série des accusations précédait la mort de l'un des coupables ; il faut dire qu'à Grand-Jacques, où les terres sont plus nombreuses qu'à Jacquerville, l'émigration des jeunes gens est plus faible ; les conflits entre générations — les anciens conservant jusqu'à aujourd'hui le contrôle des terres — y sont d'autant plus violents ; à Jacquerville au contraire, où cette mainmise nous a paru également très remarquable, le combat a presque cessé, s'il eut jamais lieu, « faute de combattants », les jeunes gens ayant en majorité déserté un village où les conditions objectives (relative rareté des terres) renforçaient les contraintes sociales (accaparement de ces terres par les anciens de certains lignages).

L'histoire des conflits de Grand-Jacques reste à suivre. D.B. a dû céder à la pression de sa famille et se rendre à Bregbo. Sans doute la preuve est-elle maintenant faite de sa culpabilité et de ses manœuvres, car il en est revenu malade, et chacun s'attend que le problème de son héritage soit rapidement posé...

Dans cette série d'épisodes on peut donc voir se manifester tour à tour ou simultanément (car souvent, semble-t-il, une dénonciation ne vise pas simplement l'accusé du moment) la tension entre parenté maternelle et parenté paternelle, la jalousie qu'attire toute richesse, l'hostilité entre les générations, cela dans le langage stéréotypé du « système » de la sorcellerie : les riches et les anciens sont des porteurs d'*awa*, les *awabo* se vengent de celui qui les a trahis, ou l'*awa* s'attache à l'héritage de l'*awaonō* (chacune de ces théories étant également possible — l'accusation importe plus que sa forme), faute non avouée n'est pas pardonnée, faute avouée trop tard non plus, les *awabo* forment une société villageoise hiérarchisée, etc.

2. L'impact des conditions nouvelles : l'héritage en ligne agnatique ; cession et dévolution des plantations de cultures industrielles.

Malgré l'accent mis sur la lignée maternelle pour la transmission des biens, le père peut, on l'a vu, réserver une partie d'entre eux à son fils ; souvent même, il s'est arrangé de son vivant pour fournir à son fils une aide substantielle qui peut avoir l'apparence d'un pré-héritage : tout alors est affaire de mesure et de discrétion car les représentants de l'*ocioko* surveillent la relation économique père-fils d'un œil jaloux, on vient de le voir. C'est dire que d'une certaine manière les Alladian étaient prédisposés, plus que d'autres peuples, chez qui l'héritage se transmet en ligne maternelle, à accueillir la réforme de l'héritage décrétée par le gouvernement ; non qu'elle ne doive soulever des difficultés ; mais l'héritage « traditionnel » en soulevait aussi, et, traditionnellement, les dons du père au fils étaient l'occasion de controverses et de querelles entre paternels et maternels d'un individu ; le dialogue instauré entre eux aux funérailles manifeste le caractère un peu tendu de leurs relations. Il est naturellement trop tôt pour juger des effets des nouvelles lois ; le point de vue des intéressés varie assez naturellement avec la fortune de leur oncle ou de leur père ; souvent aussi les alliances intérieures à l'*ocioko* fournissent une transition idéale au

changement, puisque l'époux, l'épouse et leurs enfants peuvent tous bien faire partie du même *acioko*. Interrogé à propos du nouveau code civil, A.A., de Jacquville, répond : « Moi il faut que je garde la coutume, j'ai hérité de beaucoup de gens, alors il faut que ma famille ait un peu. J'ai hérité de mon grand-frère une plantation de cocos. A ma mort la plantation reviendra à ma femme et ma famille. Celle que j'ai faite moi-même sera à ma femme... Ma femme est de mon *acioko* ; si à ma mort elle prend tous mes biens il n'y aura pas de problème... » Mais une autre remarque : « La clé de la chambre où se trouvent les malles du mari défunt sera gardée dans la poche du neveu ou du grand-frère... » et ajoute : Ceux qui ont déjà pris l'héritage pensent qu'il y aura des problèmes. Ceux qui n'ont pas encore hérité attendent d'hériter. »

Tout récemment (mars 1967) une interrogation de cadavre à Grand-Jacques a montré une vigoureuse opposition aux changements du code successoral, en même temps qu'une xénophobie résolue. Il faut dire que l'héritage en ligne agnatique peut facilement être considéré comme une « importation », et que la présence d'un assez grand nombre d'employés des Travaux Publics célibataires et relativement aisés dans les villages où passe la route littorale, a récemment ravivé chez certains leur méfiance à l'égard des « étrangers » ; l'importance de la colonie alladian de Port-Bouët, sa rivalité et sa complémentarité avec les pêcheurs togolais et dahoméens expliquent d'ailleurs que les Alladian aient joué un rôle souvent actif dans les incidents de 1958.

Hostilité aux étrangers, refus des changements juridiques et intervention discrète des autorités politiques se sont nettement manifestés à l'occasion de l'enterrement à Grand-Jacques d'un employé à l'hôpital central d'Abidjan. Interrogé, le mort fit savoir qu'il avait été empoisonné par un Dahoméen ; depuis 1958 il est très fréquent que les cadavres d'« émigrés » d'Abidjan accusent un Dahoméen ou un Togolais. En second lieu, le mort désigna pour héritier son neveu utérin. Or après avoir répudié sa femme alladian, dont il avait un fils, cet employé avait épousé une femme fanti dont il avait sept enfants, et qui revendiquait pour eux l'héritage de son mari.

L'interrogation du cadavre tourna à la confusion : les sœurs du mort — alladian et villageoises — se disputèrent violemment avec sa femme — fanti et « femme de la ville » —, cependant que la délégation quasi officielle des employés de l'hôpital d'Abidjan reprochait amèrement au mort d'ignorer les décisions du gouvernement de la Côte d'Ivoire, dont il avait pourtant perçu les allocations familiales. Malgré ce rappel à l'ordre, le mort persista à désigner son neveu pour héritier. La délégation d'Abidjan fit remarquer que, si les morts n'étaient pas plus raisonnables, autant vaudrait ne plus interroger les cadavres. Dépité, celui de leur camarade refusa de poursuivre le dialogue.

Jamais des vivants ne s'étaient affrontés de façon aussi évidente par le truchement d'un mort. Cependant l'examen des modalités de la dévolution ou de la cession des terres ou des plantations montre que, tout en sauvegardant le langage de la tradition, les Alladian ont senti et admis depuis un certain temps que la culture des plantations industrielles renforçait le lien père-fils aux dépens du lien oncle maternel-neveu utérin.

Si un individu a fait une plantation sur la terre d'*acioko* de son père¹, son héritier (par exemple son neveu utérin) y travaillera de plein droit à sa mort. Simplement, il fera des cadeaux au père du mort ou à son héritier, et sera tenu de ne pas vendre cette terre ; autrement dit la terre ne devra jamais être exploitée qu'à titre d'*ebii* sans que cela implique un droit de propriété véritable ; du fait de la nature des plantations industrielles, cette obligation depuis une quinzaine d'années a commencé à être aménagée (l'*acioko* propriétaire de la terre acceptant le cas échéant de racheter la plantation — c'est-à-dire, au fond, de rétribuer sa mise en valeur, les plants de caféier ou de cocotier) et parfois ignorée ; mais les exceptions à la règle ont entraîné des conflits significatifs.

En voici quelques exemples, qui témoignent d'un jeu constant avec la lettre — si l'on peut dire — et l'esprit de la règle traditionnelle.

Le vieux L., de Grand-Jacques, cherchait quelqu'un pour entretenir sa plantation de café. Son petit-neveu E.N. la prit en charge en 1945. Cette plantation n'était pas située dans la forêt

1. Le produit de la première récolte est intégralement versé au père.

d'*acioko* de L., mais l'emplacement avait été cédé par un autre *acioko*. Un peu plus tard, désireux de se rapprocher du village, E.N. vendit sa plantation à quelqu'un de cet *acioko* (aménagement de la règle de cession des terres, toléré, on vient de le voir, par les tenants de la coutume). Seulement E.N. garda l'argent de la vente, alors que B.D., héritier de L., mort entre-temps, prétendait en toucher au moins une partie. Comme la transaction avait été secrète, B.D. crut pouvoir dénoncer E.N. à l'*acioko* propriétaire en l'accusant d'avoir vendu sa plantation à un « étranger ». E.N. qui semble assez habilement avoir cherché à attirer la première accusation — facile à réfuter —, une fois connu le nom de l'acquéreur — pour échapper à la seconde : avoir gardé l'argent —, se disculpa vis-à-vis de l'*acioko* propriétaire, mais ne se réconcilia pas de suite avec B.D. Il créa une plantation sur sa propre forêt d'*acioko*, consacrant l'argent de la première vente à payer un manœuvre et de nombreux plants de caféiers ; cette manière de « restitution » à son propre *acioko* mit un terme provisoire à la querelle, qui aurait pourtant connu sans doute des suites et des rebondissements, si l'effondrement de la culture du café sur le cordon littoral ne lui avait ôté tout objet.

Le raffinement et la subtilité des arguments échangés et des « tactiques » suivies, tant pour justifier le recours à la vente et l'utilisation de l'argent à des fins personnelles que pour désamorcer par avance les revendications éventuelles des représentants des lignages intéressés, font preuve d'une grande virtuosité ; mais celle-ci témoigne à son tour de la « formalisation » d'un système qui a maintenant besoin de gloses, de surcharges et de réinterprétations pour rendre compte d'une réalité qu'il est censé ordonner.

Un autre affaire de vente de terres illustre parallèlement l'affirmation de certains couples comme unités familiales et économiques indépendantes, et la résistance de l'unité lignagère à cette revendication d'indépendance.

A.B., né à Jacquville, marié à une femme de Jacquville, avait pour famille maternelle une famille avikam de Nianguoussou (de même coutume que les Alladian). Devenu âgé, il partit rejoindre sa famille maternelle, non pour y prendre le trône de la cour, mais parce que cette famille lui offrait de créer des plantations sur la forêt familiale. Cédant aux instances de sa femme, A.B. se décida pourtant après quelque temps à revenir à Jacquville ; il vendit la plantation qu'il avait créée à un « dioula », à l'insu de sa famille, et garda l'argent. La famille, malgré ses réclamations, ne réussit pas à récupérer l'argent, mais tous ses membres se cotisèrent pour racheter la plantation au « dioula » qui n'osa pas refuser cette nouvelle transaction.

L'examen du cadastre de Grand-Jacques et Jacquville nous a néanmoins montré que les exceptions aux règles généralement admises restent encore assez rares, si ces règles elles-mêmes ont atteint un degré difficilement dépassable de sophistication.

Il existe donc une distorsion autant que possible dissimulée entre une forme maintenue et un contenu fondamentalement modifié. Ainsi la règle est fermement maintenue en ce qui concerne les biens les plus « traditionnels » (arbres de la forêt familiale, poisson pêché par les jeunes gens de la cour) — toute infraction entraînant l'action d'une justice immanente dont les *awabo*, les morts ou l'un des génies de la mer, peuvent être les instruments, plus ou moins subtilement réinterprétée en ce qui concerne les plantations et souvent méprisée lorsqu'il s'agit de biens de type « moderne » comme les « concessions » urbaines, les pinasses et les taxis-brousse — sources de revenus réguliers.

Il y a environ deux ans, le vieux N.B., chef de cour à Grand-Jacques — n'ayant plus de frères, neveux ou enfants —, fut sollicité par des représentants d'un *acioko* dissimulé qui lui demandèrent l'autorisation d'abattre des fromagers sur sa forêt d'*acioko* pour construire des pirogues. Estimant que sa part de poisson serait trop faible lors de la redistribution, il préféra vendre ces arbres à des étrangers à la famille, en échange de prestations régulières en nature. Mais de septembre à novembre, les trois pirogues fabriquées et utilisées par ces étrangers à l'*acioko* furent fracassées par le barre au retour de la pêche, et ne lui rapportèrent rien. Prompts à tirer la conclusion de l'événement qui justifiait leur indignation, les apparentés de N.B. refusèrent de lui donner la moindre part de leur pêche. En ce qui concerne les grands arbres de la forêt, matière première de l'activité traditionnelle, la règle est simple, l'infraction visible et la sanction immédiate.

On a au contraire des signes multiples du mépris de la règle dans le cas des biens de type moderne comme les concessions. Ainsi E.M., de Jacqueville, qui a un fils en France, a gardé la concession de son fils aîné à Port-Bouët, après sa mort (1964) — malgré les protestations de l'héritier en titre, le fils de la sœur de la mère du défunt ; à supposer que la concession dût revenir au frère émigré du défunt, la « garde » en aurait normalement dû être confiée à un membre de l'*acioko* ; mais vu l'importance des revenus en jeu, le père a mis en valeur le fait qu'il avait prêté de l'argent à son fils d'une part, qu'il avait le droit de percevoir les premiers loyers de la concession qui irait à son second fils, d'autre part. De façon générale, la nature moderne des biens considérés entraîne donc un respect de plus en plus formel et un mépris de plus en plus fondamental des règles traditionnelles de cession et de dévolution. Comme pourtant tous ces biens sont actuels, et comme il n'existe ni critère décisif pour les ranger dans une catégorie déterminée, ni législation particulière pour telle ou telle catégorie, la situation, malgré les tendances qu'on vient d'analyser, reste complexe, fonction des circonstances et notamment des forces en présence (les Alladian ont toujours préféré prêter aux riches). Il paraît en définitive certain que la nouvelle législation s'imposera avec une relative facilité, puisqu'elle constitue un atout décisif dans le jeu qui voit s'affronter de longue date les deux principes d'organisation de la société alladian.

3. L'héritage entre femmes. L'héritage entre descendants de captives.

Il existe un mode d'héritage particulier pour tous les biens typiquement féminins dont une femme a pu faire l'acquisition pendant sa vie : pagnes et bijoux éventuellement, ustensiles de cuisine et cuisine elle-même ; l'héritage de la cuisine pose des problèmes lorsque, comme dans les villages ébrié, elle est « en dur » et doit être abattue et déplacée. Les constructions « préfabriquées » des Alladian se prêtent mieux à l'opération. Seules héritent de droit, dans l'ordre préférentiel, les sœurs et les filles de la tante maternelle de la défunte ; à défaut, c'est la plus vieille femme de l'*acioko* qui prend l'héritage ; c'est elle aussi, notons-le, qui doit être présente lorsque le chef de cour ouvre la malle où se trouve l'*abii wakre*.

Ce mode de dévolution ne s'applique évidemment qu'aux biens spécifiquement féminins appartenant en propre à une femme. Le cas des biens dont une femme a pu hériter à titre de « remplaçante » de l'héritier mâle est tout différent.

Les captifs et captives des individus d'un même *acioko* se considéraient du point de vue de l'héritage comme frères et sœurs. Ils se transmettaient l'héritage des biens qu'ils avaient pu acquérir à titre personnel de « frère » à « frère » et d' « oncle maternel » à « neveu utérin ». Mais, parallèlement à leur intégration plus poussée à l'*acioko* au cours du xx^e siècle — due sans doute au succès financier de certains d'entre eux — le lien père-fils était d'autant plus solide chez eux que, du fait des mariages pseudo-endogamiques, père et fils se trouvaient presque toujours faire partie du même *acioko*. C'est donc tout aussi bien leur situation particulière (leur interdisant théoriquement toute prétention à l'héritage d'un membre de l'*acioko prso* — « direct ») que la « stratégie » globale de l'*acioko* qui donnait une dimension supplémentaire à la relation père-fils parmi les « *akore bo* ».

II. LA MORT ET L'ENTERREMENT COMME RÉVÉLATEURS DES TENSIONS FAMILIALES ET SOCIALES

Le moment de l'interrogation du cadavre représente naturellement le point crucial de l'affrontement entre le ou les individus soupçonnés d'avoir voulu cette mort et les autres représentants de la famille — cet affrontement opposant en principe des individus de même *acioko*, mais pouvant aussi, on l'a vu, concerner à la fois les paternels et les maternels du mort — et aussi, du fait des alliances entre *awabo*, n'importe quel individu de la société villageoise ou ethnique.

Le mort lui-même peut avoir eu des torts, qu'il soit *awaonō* lui-même et terrassé par plus fort que lui — gardes de Dieu par exemple —, ou qu'il ait donné prise par quelque négligence

ou méfait à l'action des *awabo* : dans les deux cas l'interrogation révèle après coup des conflits jusqu'alors tenus cachés.

Sur la technique même de l'interrogation, nous n'insisterons pas ; elle a été souvent décrite¹ ; l'interrogateur est désigné par le cadavre lui-même ; celui-ci est porté en principe par des jeunes gens pris au hasard, étrangers à la famille ; le cadavre répond affirmativement en avançant (en faisant avancer ses porteurs) de trois pas, négativement en reculant d'autant. Un bon interrogateur parvient assez rapidement à « situer » la cause de la mort (hors du littoral ou sur le littoral, hors du village ou dans le village, hors de la famille ou dans la famille, etc.) et la précision du diagnostic — de l'acte d'accusation, éventuellement — dépend pour une large part de son brio. Il peut arriver qu'à la suite d'une interrogation mal conduite, la famille aille consulter un « clairvoyant » pour obtenir des précisions supplémentaires. A l'heure actuelle, il est rare qu'un cadavre ne soit pas interrogé. Protestants et catholiques pratiquent l'interrogation de façon plus symbolique que les harristes : seul un linge ayant touché le mort est porté en guise de cadavre.

La tension qui apparaît à l'intérieur de la famille s'accompagne souvent d'une tension entre alliés. La veuve du mort est soupçonnée a priori par toute la parenté maternelle du mort ; sans intervenir directement, la famille de la veuve, quand celle-ci n'est pas une étrangère, surveille l'attitude de sa famille par alliance. Une sœur du mort, ou sa mère si elle était en vie, enfermait la veuve chez elle dès la mort de son mari.

Le père du mort, dans l'hypothèse où le mort ne portait aucune accusation contre son épouse, subvenait à ses besoins pendant toute la durée de la séquestration ; celle-ci durait trois mois. Aujourd'hui elle ne dure que huit jours ; reste qu'aucune visite à la veuve n'est autorisée, et que, lorsqu'elle sort le matin — pour aller au cimetière et à l'église — et le soir — pour satisfaire à l'hygiène —, elle est accompagnée par l'une de ses gardiennes.

Le lendemain de la mort, la veuve, après tous les parents et amis, se présente sous l'apatam à l'abri duquel on a exposé le mort. Elle vient pour habiller celui-ci ; c'est elle qui fournit les vêtements : une couverture (ou 2 500 francs à l'heure actuelle), deux pagnes, une culotte, portés par deux femmes qui la précèdent. Le chef de l'*acioko* et le père du mort comptent les différentes offrandes. Les sœurs du mort insultent la veuve. Le père, traditionnellement, lui reproche sa ladroterie, soulignant que son fils a enrichi et agrandi l'*acioko* de sa femme. Celle-ci pleure, jusqu'au moment où ses cadeaux sont enfin acceptés. La parenté maternelle de la veuve a entre-temps envoyé une délégation de villageois demander pardon en son nom aux parents du mort.

A l'approche des funérailles — en principe trois mois après l'enterrement, le premier jour de la semaine précédant les funérailles —, les proches parents et les voisins de la veuve apportaient trois ou quatre canaris d'eau et la lavaient ; elles la faisaient ensuite rentrer dans sa case, peu avant midi ; la veuve se couchait sur sa natte, couverte de pagnes de la tête aux pieds. Les assistants partaient alors sur la plage et revenaient en début d'après-midi lui « demander la nouvelle ». Elle répondait en principe que son mari était venu.

S'il n'était pas venu, c'est qu'elle avait quelque chose à se reprocher. Les assistants convoquaient l'*esubã*, la catégorie d'âge du mort, dont le chef l'interrogeait, pour lui faire avouer qu'elle avait trompé son mari et dénoncer ses complices.

L'*esubã* lui infligeait alors une lourde amende — boisson et argent — ainsi qu'à son ou ses complices — puis invoquait le pardon du mort. Le lendemain la même scène se reproduisait, l'*esubã* du mort augmentant ses amendes en cas d'un nouveau refus du mort de visiter sa femme². Les parents de la femme et ceux du mort insultaient évidemment la coupable.

A l'heure actuelle, à Jacquerville, on se contente de couper les ongles et les cheveux de la veuve, huit jours après la mort du mari, et de lui apporter un seau d'eau pour qu'elle se lave. A l'invitation de sa famille maternelle, c'est elle qui éventuellement convoque l'*esubã* pour confesser ses torts.

Durant la même période, qui voit donc se manifester des tensions à l'intérieur de la parenté

1. Cf. par exemple B. HOLAS, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1965.

2. La veuve devait sentir le mort toucher son visage — sans le voir, puisqu'elle était recouverte de pagnes.

maternelle du mort, entre ses paternels et ses maternels, enfin entre l'ensemble de sa parenté et celle de sa femme, le cérémonial de l'enterrement et la préparation des funérailles mettent en jeu des solidarités multiples. Le jour même du décès, paternels et maternels, réunis autour du corps, font appeler tous les *mifa* de la famille — c'est-à-dire tous les hommes ayant épousé des femmes de l'*əciəkə* du père et de l'*əciəkə* de la mère du défunt. Tous ces *mifa* iront dans les divers villages alladian, et éventuellement plus loin, annoncer aux intéressés (membres du même *eme*, des familles par alliance, des *eme* alliés...) la nouvelle de la mort survenue. Le lendemain ce sont les enfants des parents dans les deux lignées, des alliés et des camarades d'*esubā* qui construisent avec des palmes l'abri du mort.

Les anciens de chaque cour du village viennent saluer le corps ; on leur offre à boire — c'est le père du mort, ou son héritier, qui, en principe, tient les comptes et fait les avances de fonds. Précédant la veuve, un grand nombre de villageois apportent des cadeaux, en nature — pagnes, parfum, poudre de riz — ou en espèces. Ce sont les *mifa* et les *əbiiri* de l'*əciəkə* du mort qui creusent la tombe. Il faut noter enfin que par rapport à la veuve l'*esubā* du mort joue un rôle intermédiaire : il contribue à atténuer le ressentiment du mort en faisant avouer ses torts à sa femme, et d'un autre côté, il est plus facile à celle-ci de s'adresser à l'*esubā* qu'à la famille de son mari.

III. LES FUNÉRAILLES COMME SYMBOLE DE RÉCONCILIATION

Les funérailles, traditionnellement, étaient célébrées en principe trois mois après l'enterrement ; ce délai varie aujourd'hui selon les religions ; de huit jours chez les protestants, d'un mois chez les catholiques, il reste indéterminé chez les harristes. Dans tous les cas ce sont les maternels du mort qui se rendent chez son père ou chez l'héritier de son père, pour fixer précisément la date des funérailles. Cela fait, on envoie les *mifa* (de préférence ceux qui n'ont pas été utilisés comme envoyés pour annoncer le décès) pour prévenir les intéressés de la date des funérailles. Un *əbiiri* ou un *əbiiri* va prévenir l'*esubā* du mort, la gardienne de la veuve (qui même à l'heure actuelle reste symboliquement auprès d'elle entre l'enterrement et les funérailles). Des *mifa* et quelques jeunes gens de l'*əciəkə* sont envoyés abattre des palmiers dans la forêt d'*əciəkə* quelques jours à l'avance, car le bangui des premiers jours, trop sucré, n'est pas apprécié.

L'affirmation des solidarités indispensables, malgré les oppositions, les jalousies qu'a souvent révélées l'interrogation du cadavre, se manifeste à deux niveaux : tout d'abord elle est jouée, véritablement mise en scène ; mais ce spectacle lui-même est financé par la collaboration de la famille, du village, et des alliés ou apparentés d'autres villages.

La dramatisation.

La dramatisation des épisodes qui ont pris place entre la mort et les funérailles constitue une récapitulation et une atténuation ; dans tous les sens du terme : une « réduction ». Ainsi de la querelle entre paternels et maternels, puisque, si les questions posées lors de l'interrogation du cadavre sont reformulées aux funérailles, une réponse définitive et souvent discrète (tous les assistants sont au courant) leur est alors rapidement apportée ; l'affaire a déjà été réglée, ou est en voie de l'être, et se réduit à un souvenir. C'est un représentant des *əciəkə* vivant dans la moitié du village opposée à celle où vivait le mort qui interroge le père du mort (ou son héritier), instituant ainsi un dialogue entre celui-ci et la mère du mort (ou plus exactement le représentant de l'*əciəkə* du mort). A Jacquville, le rôle d'intermédiaire est assumé par un représentant des camarades d'*esubā* du mort — en principe des camarades d'*esubā* habitant la moitié du village opposée à celle où vivait le mort.

Une fois dramatisées, puis désamorçées les querelles, potentielles ou existantes, touchant aux causes de la mort, ce sont les problèmes d'héritage qui sont abordés et, à leur tour, « joués ». Le représentant de la famille paternelle demande au représentant de la famille maternelle quel'un pour remplacer son fils pendant les funérailles. La famille maternelle désigne alors l'héritier.

Une discussion peut s'engager (mais qui n'est que la reproduction et le résumé d'une discussion déjà tenue et close) si l'héritage n'a pas été absolument normal par rapport aux normes du droit coutumier. Les camarades d'*esubā* du mort sont pris à témoin et refusent de se prononcer. Éventuellement le père fera admettre que l'héritier désigné n'est pas l'héritier à proprement parler (*āgia onō*), mais le gardien de l'héritage (*avra onō*, de *avra* : garde) — dans le cas, par exemple, où pour une raison quelconque, le frère du mort — autre fils du père — est supplanté par son neveu. Ainsi seront apaisées, le cas échéant, la colère et la jalousie de l'héritier de droit méprisé.

Le père donne en fin de compte la parole aux *esubābo* qui disent en substance : « Nous sommes d'accord, puisque vous l'êtes » et invitent l'héritier à entrer dans l'*esubā* du mort à titre de *āgia subā onō* (de *āgia* : héritage) après avoir payé sa cotisation et offert à boire. L'héritier quitte sa place (à côté du représentant des maternels du père) et va s'asseoir à la table des *esubābo*.

C'est en dernier lieu la veuve du mort qui se voit pleinement réintégrée, dans son nouveau rôle, à la société villageoise, par l'intermédiaire de l'*esubā* du mort. A la fin de la cérémonie, quand tous les participants ont versé leur offrande, et que les *esubābo* ont commencé à boire, la veuve se lève et vient rejoindre son « mari » (l'héritier du mort) à la table de l'*esubā* ; elle est précédée d'une jeune femme qui apporte en son nom des cadeaux aux *esubābo* (boisson, kola, tabac, cigarettes...). Elle exécutait anciennement — et encore maintenant lorsque le mort et la veuve sont harristes — une danse qui symbolisait sa dernière union avec son époux. A la fin des funérailles, les *esubābo* lui offrent des cadeaux importants. Ainsi s'achevait et, plus symboliquement, s'achève encore la période de « purgatoire » de la veuve.

Le soir des funérailles, enfin, la famille du mort offre à boire à tous les chefs d'*acioko*. On partage une petite somme prélevée sur les offrandes reçues dans la matinée entre toutes les cours avec trône du village. Avec ses « collègues » le chef de l'*acioko* boit au nom des « *eme dabwē* », les « sept familles » ; les funérailles se terminent ainsi sur l'évocation d'une unité qui dépasse les frontières du village et de la famille.

La coopération financière.

Les funérailles sont l'occasion de transferts de biens dont la famille du mort peut éventuellement être bénéficiaire. Paternels et maternels du mort commencent par se répartir les frais de boisson : il est entendu que les paternels et les maternels paieront pour leur part un certain nombre de caisses ; cela ne veut d'ailleurs pas dire qu'ils auront à faire l'avance des fonds ; c'est un représentant aisé de la famille qui s'en chargera généralement. Le père achète le cercueil¹.

Le deuxième acte intervient pendant la cérémonie des funérailles, après la désignation de l'héritier. Appelés par l'*okoonō* (hérault, crieur) du village, le père, puis les *esubābo* du mort apportent leur cotisation, suivis par les représentants de la famille : *acioko*, *acioko* dissimilés, associés et dissociés, *ebivvi* des *acioko* du père et de la mère — dont les cotisations sont centralisées par les *ebivvi* de l'*acioko* du mort dans son village, les seuls qui doivent obligatoirement cotiser —, *misa* (la participation n'est obligatoire que pour ceux qui ont épousé des femmes de l'*acioko* du village du mort) et représentants des notables du village ou d'autres villages. La participation de l'*eme* est plus spécialement affectée aux cadeaux en nature (pagnes, couvertures) qui seront déposés partie dans la tombe du mort, partie dans l'*ebii wakre* de son *acioko*. Pour l'essentiel elle n'entre donc pas en déduction des frais occasionnés par les achats de boissons. Les *esubābo*, outre ce qu'ils versent à la veuve, font une offrande correspondant en principe à une fois et demie ce qu'ils ont reçu.

A l'issue des funérailles, on fait les comptes. Le père — ou son héritier — a le droit, s'il y a un solde positif, de prélever pour la dernière fois sa part de droit sur le « travail » de son fils. Le reste est éventuellement partagé entre les *acioko* dissimilés, associés ou dissociés du même *eme* dans les différents villages.

A cette occasion s'affirme l'unité due à une commune origine (entre *acioko* et *acioko* dissociés

1. A Jacqueville, au moins, tous les morts sont placés dans un cercueil avant d'être enterrés.

d'un même *eme* et de différents villages — ou même entre *eme* et *eme* très anciennement segmentés : « sib » et « sub-sibs »¹ tels qu'Andongon et Aboutchiam, Nafoum, ou Natou et Okwen, ou Kitrava et Nébè...).

Mais toujours à cette occasion s'affirme avec autant de force l'unité due à une association plus proprement sociale et manifestée par une résidence commune (entre *acioko* et *acioko* associés d'un même village). Les funérailles, de ce point de vue, constituent une mise en œuvre des principes d'organisation analysés dans les chapitres précédents.

Exemples : 1. Voici les comptes correspondant aux funérailles d'une jeune femme de l'*eme* Kitrava célébrées à Grand-Jacques en 1963. Paternels et maternels, convoqués par l'héritier du père de la défunte, ont fixé le total des boissons à consommer pendant les funérailles à :

8 caisses de bière,
6 caisses de limonade,
4 caisses de vin ;

soit 18 caisses de boisson, 6 à payer par le père, 12 par la parenté maternelle.

La part du père était plus précisément de :

1 caisse de vin,
3 caisses de bière,
2 caisses de limonade.

La part des maternels se distribuait très précisément ainsi : Audouin (où se trouve l'*eme* Loko qui serait l'origine des Kitrava) :

2 caisses de vin ;

Sassako (*eme* Nébè, ancienne segmentation de l'*eme* Kitrava) :

2 caisses de bière ;

Avagou (*eme* Nébè, ancienne segmentation de l'*eme* Kitrava) :

1 caisse de limonade,
1 caisse de bière ;

M'bokrou (*acioko* Kitrava dissocié de Grand-Jacques) :

1 caisse de limonade,
1 caisse de bière ;

Grand-Jacques — pour les Boumbro (*eme* d'accueil auquel les Kitrava se sont associés) :

1 caisse de limonade,

— pour les Kitrava :

1 caisse de vin,
1 caisse de limonade,
1 caisse de bière.

Les Kitrava de Grand-Jacques assumaient en outre les frais du transport du corps par pétrolelette (4 000 francs).

Une fois comptabilisés les dons des parents et amis (y compris ceux du veuf, en l'occurrence un Adiokrou dont les camarades offrirent 3 150 francs, de l'igname, du manioc et de l'huile de palme) et remboursé l'*acioko* d'Avagou qui avait fait la mise de fonds initiale, il y eut un solde de 7 150 francs CFA partagés entre les différents villages où était représenté l'*eme*, compte tenu de la part de frais que chacun était censé assumer.

1. Cf. chap. III.

Parallèlement les dons suivants étaient faits à la morte par chacun des *ɔciɔkɔ*, par le père et par le veuf :

Audouin	:	1 pagne
Avagou	:	750 francs
Sassako	:	1 pagne
M'bokrou	:	500 francs
Grand-Jacques	:	1 pagne
Le père	:	1 pagne
Le veuf	:	2 pagnes
		1 couverture
		3 petits pagnes
		le cercueil

Furent effectivement déposés dans la tombe : les cinq pagnes et la couverture du mari, et trois autres pagnes. Le reste (un pagne et 1 250 francs) fut pour l'*ɔbi wakre* de l'*ɔciɔkɔ* Kitrava de Grand-Jacques.

2. Nous avons pu consulter les comptes de funérailles célébrées récemment (début 1967) à Jacquerville ; ils semblent concerner des sommes à peu près équivalentes à celles du premier exemple (l'essentiel des dépenses étant toujours consacré à la consommation) et mettent en valeur la permanence des relations dont les funérailles manifestent la vitalité, indépendamment même de l'éloignement géographique des intéressés.

— Cotisation des hommes de la famille paternelle (<i>ɔciɔkɔ</i> du père de la morte)	3 800 francs
(Les cotisations individuelles varient de 200 à 1 000 francs.)	
— Cotisation des femmes de la famille paternelle	1 700 —
(Les cotisations individuelles varient de 100 à 300 francs.)	
— Cotisation des représentants de la famille paternelle à Abidjan	3 500 —
TOTAL de la cotisation de la parenté paternelle	9 000 francs
— Cotisation des hommes de la famille maternelle de la morte	11 000 francs
— Cotisation des femmes de la famille maternelle de la morte	5 300 —
— Cotisation des représentants de la famille maternelle à Abidjan	6 200 —
TOTAL de la cotisation de la parenté maternelle	22 500 francs
+ cotisation des paternels	9 000 —
TOTAL de la cotisation des paternels et maternels	31 500 francs
— Cotisation des <i>esubābo</i>	5 150 francs
— des <i>ɔbiɔɔ</i>	7 500 —
— du veuf	8 200 —
— des <i>misa</i> d'Abidjan (<i>misa</i> des deux <i>ɔciɔkɔ</i>)	8 550 —
— Cotisation des <i>misa</i> de Jacquerville	6 985 —
TOTAL	36 385 francs

Le cercueil coûtait 9 000 francs, mais si l'on tient compte du fait que toutes les boissons achetées ne sont pas consommées, et qu'en outre le total des cotisations des paternels et maternels n'est pas intégralement converti en boissons, on voit que les frais des funérailles ont été largement couverts.

Quant aux dons effectués au mort lui-même, principalement les pagnes déposés dans sa tombe, ceux qui sont offerts par les *ɔciɔkɔ* du père et de la mère de la défunte sont pris dans l'*ɔbi wakre* ; une cotisation parmi les *ɔbiɔɔ* ou à l'heure actuelle, le cas échéant, une demande d'argent à un *ɔbiɔɔ* ou un *ɔbiɔɔ* travaillant en ville, permet de les remplacer — cela, si le chef de cour a, comme c'est son devoir, le souci de maintenir et d'accroître l'*ɔbi wakre*.

Nous n'avons cité ces quelques chiffres (qui donnent une idée de l'importance des sommes consacrées régulièrement et rituellement à la consommation immédiate) que pour souligner la réalité de la participation des parents, alliés ou amis à la célébration des funérailles, c'est-à-dire pour une large part à la célébration de la vie sociale qui continue par-delà les péripéties individuelles, malgré les contradictions et les oppositions dont elle est le lieu et l'objet. Cette célébration n'est, à tout prendre, que la constatation d'une fatalité ; comment la vie sociale pourrait-elle s'arrêter ? Les funérailles sont moins une remise en ordre, si l'on veut être précis, qu'une remise en forme : une façon d'« arranger » les choses et de reculer les échéances — une manière de « radicalisme » appliqué aux problèmes de la famille ; mais elles sont aussi l'occasion de faire apparaître au milieu d'un « règlement de comptes » entre parents et entre alliés la force de solidarités proprement villageoises : les *esubābo* sont les rois des funérailles ; ils interrompent les orateurs pour pousser leur cri de guerre ; ils déplorent la ladrerie des parents du mort, de son héritier ; ils sont d'ailleurs au courant des secrets de la famille et ce sont eux qui, en définitive, déclarent clos le débat, après avoir défendu les intérêts de leur camarade ; ils servent de relais ou de frein aux pressions de telle ou telle branche de la famille ; s'ils refusent de prendre position à propos de la désignation de l'héritier, ils sont pris symboliquement à témoin par le père du mort (ou son héritier) ; ils sont témoins de toute façon ; or, l'*esubā* du mort est presque toujours accompagné de son *esubā* père (individus âgés de 5 à 11 ou 12 ans de plus que les *esubābo* du mort) et de son *esubā* fils (individus âgés de 5 à 11 ou 12 ans de moins que les *esubābo* du mort), accompagné aussi des *esubā* d'autres villages qui lui sont alliés. Avec la fin des funérailles, acte est pris par tout le village et par la société alladian dans son ensemble de la conciliation momentanée des intérêts en présence. Les funérailles sont moins une conclusion que l'occasion d'un bilan dont tout le monde aura les termes en tête lorsqu'une nouvelle mort ou de nouvelles accusations les remettront en cause.

Mais à trop souligner le rôle de la « conscience » villageoise, telle que l'incarnent les *esubābo*, dans des affaires proprement familiales, on pourrait être trop facilement, une fois encore, conduit à décrire l'ensemble du système social comme « équilibré » ; il est naturellement vrai que les *esubābo* peuvent faire contrepoids à l'influence de certains membres de la famille ; mais ils peuvent aussi s'en faire l'instrument. En outre, membres parfois d'une même famille et sujets aux mêmes craintes que ceux qu'ils contrôlent ou assistent, ils n'exercent pas nécessairement sur eux une influence déterminante.

Qu'en est-il au juste dans la société traditionnelle et aujourd'hui encore du rôle théorique et de la force pratique des institutions sociales indépendantes de la parenté ? De quel poids pesait et pèse encore l'organisation politico-administrative sur la vie de l'individu et de la famille ; assignait-elle (assigne-t-elle) aux individus dans la vie et dans la hiérarchie sociales une place véritablement indépendante de leur statut familial ?

L'organisation politique et administrative

L'organisation politique et administrative traditionnelle est évidemment l'une des structures anciennes les plus bouleversées puisque affectée d'abord par l'action de l'administration coloniale, son influence a été ensuite réduite par le gouvernement de Côte-d'Ivoire, du fait surtout de la création des sous-préfectures et de l'implantation du P.D.C.I. Néanmoins l'administration coloniale, puis l'administration nationale ont essayé d'utiliser comme relais de leur influence ou comme instruments de leur action certaines institutions existantes (chefferie, « classes d'âge »). Il semble en outre d'une part que les lignages traditionnellement détenteurs de la chefferie aient pu préserver leur monopole, et qu'ils aient non seulement gardé la chefferie traditionnelle, dont le rôle périlita vite, mais aussi accaparé la chefferie administrative, dont ils ne minimisèrent ni ne méprisèrent l'importance, d'autre part que le rôle des « classes d'âge » (*esubã*) ait été pratiquement très différent d'un village à l'autre, non point tant du fait de l'administration coloniale (qui avait tout intérêt à maintenir une organisation qu'elle pouvait utiliser à son profit) que des activités commerciales du siècle précédent ; dans un centre actif comme Jacquville, les pères répugnaient davantage que dans d'autres villages à laisser leurs enfants travailler pour un étranger à la famille élémentaire.

I. LA CHEFFERIE

1. LA CENTRALISATION DE L'AUTORITÉ

Grand-Jacques est volontiers présenté par les informateurs comme l'ancienne « capitale » du littoral. Mais ce terme ne recouvre pas de réalité proprement politique. L'autorité de Grand-Jacques était d'ordre sacré, mais son monopole à cet égard n'était pas sans conséquences sociales et économiques d'importance. On a vu que par son rôle dans le culte de Lavri, Grand-Jacques commandait en fait tout le rythme de l'activité économique traditionnelle ; le fait que Grand-Jacques fût aussi le sanctuaire du dieu Bedé avait une grande importance : le culte de Bedé dépendait doublement de la chefferie de Grand-Jacques ; ses prêtres étaient nécessairement Boumbro ; au nombre de deux, ils accueillait chaque « mercredi » (*edebi*) les suppliants de divers villages et recevaient les offrandes — on ne sacrifiait à Bedé que des cabris. Si les Boumbro avaient le monopole du culte, les Bodo bénéficiaient indirectement de ce culte : tous ceux qui,

accusés généralement de sorcellerie, se réfugiaient auprès de Bedé, pour perdre leur *awa* et échapper à leurs parents, devenaient membres de l'*eme* Bodo.

Trouvaient refuge auprès de Bedé tous ceux qui étaient accusés de sorcellerie, non par un cadavre (ceux-là étaient tués s'ils ne supportaient pas l'ordalie) mais par telle ou telle personne de leur entourage. Il semble que Grand-Jacques jouait, de ce point de vue, un rôle analogue à celui joué actuellement par Bregbo. Le fait que beaucoup de délits devaient être entachés de sorcellerie a sans doute contribué à constituer Grand-Jacques en capitale judiciaire du littoral. Un individu pouvait toujours menacer ses parents de s'enfuir auprès de Bedé. Pour le récupérer il leur faudrait ensuite lui pardonner et faire une offrande importante aux prêtres de Bedé et à la famille Bodo.

Centre de la vie religieuse, et par là centre de décision économique et facteur de « paix sociale », Grand-Jacques était donc avant tout un symbole de l'unité alladian. Chaque chef de village restait néanmoins indépendant ; Grand-Jacques ne levait ni impôts ni troupes ; s'il semble que dans le courant du XIX^e siècle Grand-Jacques et Jacquerville s'étaient assuré le quasi-monopole du commerce de traite — et que la participation à ce commerce dépendait originellement du chef de Grand-Jacques —, la justice (sous certains aspects), la guerre, la faculté de conclure des traités étaient du ressort de chaque chefferie. La liste des traités passés avec la France par chacun des villages alladian est significative à cet égard. A l'intérieur même de chaque village, indépendamment des organisations familiales qui jouaient, chacune pour leur compte, un rôle essentiel dans la vie socio-économique du pays, les structures d'autorité étaient multiples.

2. LA NOMINATION DU CHEF DE VILLAGE

La chefferie de village appartient, on l'a vu, à une famille déterminée, dans certains villages à deux familles alternativement — au moins en théorie. La transmission de la chefferie est donc par bien des côtés semblable à celle du trône d'une cour ; elle s'effectue en principe de frère à frère, ou d'oncle maternel à neveu utérin — nous avons vu (chap. II) que sans doute par l'action d'une politique matrimoniale appropriée, cette transmission avait pu parfois, en pratique, s'effectuer de père à fils. Pour la nomination d'un chef de cour, on réunit tous les représentants de l'*avioke* (hommes et femmes d'un certain âge) et l'accord se fait sur le plus compétent, sans considération de l'ordre successoral strict, si le candidat légitime est notoirement insuffisant.

A la suite de cette nomination (cf. chap. VI) les autres chefs de cour témoignent au nouveau promu leur solidarité.

La nomination d'un chef de village est encore un peu plus, naturellement, l'affaire de toutes les familles. Mais elle est aussi celle de toute la famille. Et ce sont tous les anciens de l'*eme* dans son ensemble (y compris ceux d'autres villages) qui se mettent tous d'accord sur un nom — examinant avant tout le cas du candidat légitime à la succession. Les chefs de cour du village sont ensuite convoqués, ils n'ont pas le droit théorique de s'opposer au choix de l'*avioke* du chef, mais il semble qu'ils pouvaient en pratique exercer une certaine influence pour ou contre un individu donné. Dans les villages avec alternance du pouvoir, une des deux familles a pris le pas sur l'autre (les Bodo à Grand-Jacques, les Mambé à Jacquerville) ; parfois aussi un représentant d'un autre *eme* a été chef — Epékou (Tévé) et Kagui Digré (Avavé-Kitrava) à Grand-Jacques — ce dernier du fait de son immense fortune qui a d'ailleurs suscité assez de jalousie pour qu'il ait été en définitive destitué.

Le chef de village devait pour être reconnu officiellement de tous célébrer une fête (*babè*) où il offrait sans compter à boire et à manger à tous les villageois et aux représentants d'autres villages. Neuba Attimbré (mort en 1963) est le premier des chefs de Grand-Jacques à n'avoir pas célébré cette fête. Dans l'ensemble, elle paraît avoir été abandonnée partout depuis une trentaine d'années.

3. LA VIE PUBLIQUE DU VILLAGE

Le chef de village était aidé (et parfois, dans une certaine mesure, contrôlé) par différentes personnalités : les *pamābo* ou porte-cannes l'assistaient dans ses fonctions judiciaires, chaque *okukro* (quartier de village) désignant, par la voix de ses chefs de cour, un *pamā onō*. Des chefs d'*okukro* (*okukronizi*) l'aidaient dans ses fonctions administratives — pour diriger par exemple, dans leur quartier, des travaux d'intérêt public. Les « classes d'âge » du village, indépendamment de leur rôle dans la vie individuelle et familiale de chacun, fournissaient leur main-d'œuvre aux entreprises du chef, que celles-ci concernassent la vie « civile » — travaux publics sous la direction d'un *esubā* « directeur » ou *waya* —, ou la vie « militaire » — entraînement ou guerre sous le commandement d'un *efraonō* désigné par ses camarades d'*esubā*. Si l'on considère en outre que chaque *esubā* comportait un certain nombre de dignitaires chargés de fonctions précises, on sera frappé par la multiplicité des « rôles sociaux » institutionnalisés à l'intérieur de villages d'importance parfois réduite. Les villages alladian pourraient ainsi paraître avoir été « suradministrés » — et de fait cette multiplicité des charges correspond sans doute à un certain goût du pouvoir et au souci d'en interdire la monopolisation par un seul individu. Cela serait en accord avec le système de valeurs des Alladian qui nous a paru faire du pouvoir simultanément un objet d'envie et de méfiance, d'admiration et de crainte. Mais deux correctifs s'imposent qui nuancent cette constatation : chacun de ces « rôles sociaux » était très spécialisé ; les cumuls de rôles étaient possibles.

4. LA JUSTICE

C'était une fonction essentielle de la chefferie, mais les cas portés devant le chef étaient, semble-t-il, relativement rares puisque l'*ocioko* et l'*eme* fournissaient autant de juridictions intermédiaires où beaucoup d'affaires pouvaient se régler à l'amiable ; le recours à ces juridictions était la règle lorsqu'un litige quelconque opposait deux individus de même *ocioko* ou de même *eme*. Souvent même des conflits opposant des individus de deux *eme* différents — affaires d'adultère par exemple — se réglaient à l'amiable sans intervention des anciens de chaque *ocioko* concerné, l'affaire étant uniquement du ressort du père du mari et du père du coupable — puisque le père est celui qui « dote » une fille pour son fils.

Le chef et les *pamābo* constituaient une juridiction d'appel à laquelle tout individu pouvait pourtant s'adresser. Le plaignant demandait aux *pamābo* de faire sortir la canne (*pamā*), et devait pour cela faire une offrande — d'ailleurs précisément « tarifée ». L'*oko onō* (héraut, porte-parole des *pamābo*, chargé plus spécialement de transmettre les messages et les ordres du chef) portait le *pamā* à l'accusé, ou à l'adversaire, qui devait payer l'*oko onō* et rapporter rapidement le *pamā*, sous peine d'amende, aux *pamābo*. Ceux-ci le convoquaient à une date déterminée.

Préalablement à la réunion, le chef et les *pamābo* qui avaient entendu les deux parties, tranchaient en principe l'affaire. Dans ce cas, seuls les *pamābo* assistaient avec les adversaires à la réunion. Quand l'affaire était incertaine ou très grave, le chef y assistait en personne avec les *pamābo*. Dans les deux cas, avant de prendre une décision, le chef ou les *pamābo* invoquaient rituellement « baba », l'ancêtre femme du village.

En cas de meurtre, le chef se contentait de faire convoquer le village et laissait décider l'assemblée (composée de tous les hommes mariés). Ce cas ramenait généralement à celui d'une accusation par le cadavre, et l'on a vu la rigueur du châtement qui s'ensuivait — ordalie et généralement mort.

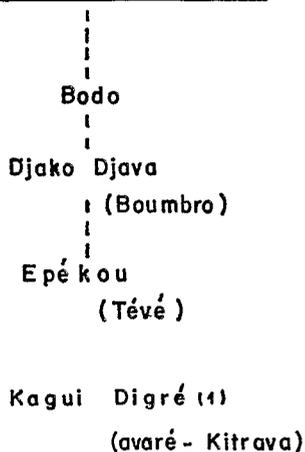
Pour tout ce qui touche aux questions de sorcellerie (sur accusation d'un homme vivant) on a vu que Grand-Jacques exerçait un véritable monopole ; comme les délits importants pouvaient difficilement ne pas être entachés d'*awa*, il faut bien admettre que les prêtres de Bedé constituaient à côté du chef de Grand-Jacques une juridiction d'appel pour tout le cordon littoral.

Sous l'administration coloniale, les *pamābo* sont devenus les sous-ordres des chefs administratifs, jouant notamment le rôle de recruteurs pour les « corvées » ; ce rôle impopulaire n'était pas de

tout repos, et l'on cite le cas de nombreux *pamābo* qui, faute d'avoir pu empêcher la fuite des jeunes gens désignés, durent les remplacer. Il existe toujours des *pamābo* dans chaque village, mais ils n'exercent plus aucun rôle officiel ; avec le chef de village, ils facilitent assez souvent le règlement amiable de conflits mineurs ; les Alladian étant assez vindicatifs, les affaires montent toutefois assez vite à la sous-préfecture (à Jacquville) et au tribunal de premier degré à Dabou

GRAND-JACQUES

Chefferie coutumière



Djragbou
(Boumbro)

← Ando Neuba →
(Bodo)

Ando Neuba
(trop agé, il a transmis sa
fonction administrative à
son neveu (2))

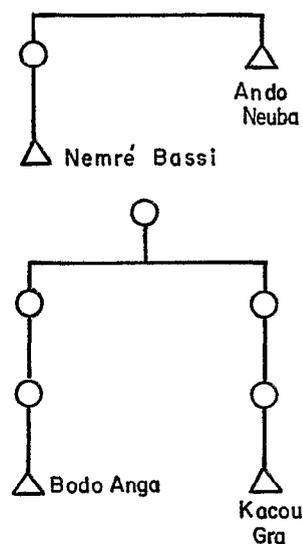
Kakou Gra
(Boumbro)

Logon Lavritié
(Bodo)

Chefferie administrative

Nemre Bassi
(Bodo)

Bodo Anga
(Boumbro)



(1) Rencontré par l'Amiral Fleuriot de Langle en 1868

(2) mort en 1927

FIG. 46 A. — Chefferie coutumière et chefferie administrative de Grand-Jacques.

GRAND-JACQUES (suite)

Chefferie coutumièreNeuba Attimbré
(Bodo)

← Neuba Attimbré (1) →

← Bogui Yesso (Bodo) →

(1) mort en 1963

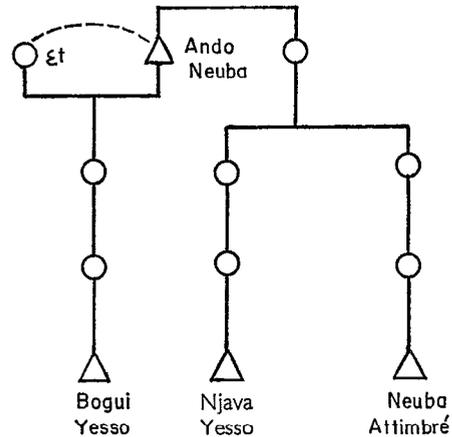
Chefferie administrativeNjava Yesso
(Bodo)

FIG. 46 A (suite).

(en remplacement du tribunal coutumier) ou en deuxième instance à Abidjan (problèmes de dettes ou de frontières de forêt). Les délits « administratifs » (refus de participer aux travaux d'intérêt public, par exemple) sont du ressort du sous-préfet.

Pour le reste, l'organisation administrative et guerrière du village demande au préalable une description de l'organisation en *esubã*, « classes » ou « catégories » d'âge. Nous voudrions d'abord essayer d'analyser à quels changements — ou à quelle continuité — correspondent les changements de forme de la chefferie dans le courant du XX^e siècle.

5. CHEFS TRADITIONNELS, CHEFS DE VILLAGES ET CHEFS DE CANTON

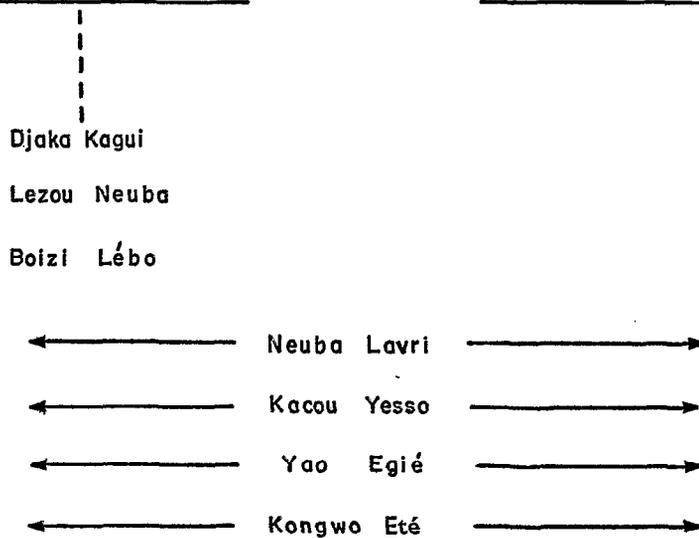
Lorsqu'en 1890, Adjé Bonny avait été nommé par l'administration française représentant de tous les Alladian, il était chef de Jacquerville ; la représentation des Alladian avait d'abord été confiée à Mbwa Djragbou, chef de Grand-Jacques, mais lui avait été retirée à la suite d'un conflit entre l'administration et lui. L'administration française avait donc tenté au début d'utiliser la structure politique existante comme relais de son influence ; de ce point de vue, même le transfert de pouvoir de Mbwa Djragbou à Adjé Bonny entérinait d'une certaine façon, indépendamment de la péripétie qui en était la cause directe, une évolution antérieure à la colonisation, au terme de laquelle Jacquerville avait supplanté Grand-Jacques.

Des témoignages d'administrateurs confirment que dans la région de Dabou, les Européens n'avaient rencontré de chefs réellement influents que chez les Alladian. Cela explique sans doute la date extrêmement précoce de la création des chefferies de canton sur le cordon littoral (1905), et le fait que la chefferie administrative qui « doubla » bientôt la chefferie traditionnelle se soit transmise également dans la lignée légitime. Ou bien, en effet, ce fut le chef traditionnel qui occupa les deux postes, ou bien ce fut l'homme le plus prestigieux de la lignée qui occupa la chefferie administrative, laissant la chefferie traditionnelle à un représentant moins remarquable de la famille ; il n'y eut chez les Alladian rien de comparable à ce qu'on trouve parfois ailleurs : un pouvoir occulte mais réel conservé par un chef traditionnel inconnu des Européens, une apparence de pouvoir aux mains du chef désigné par les Européens. Ceux-ci n'eurent d'ailleurs pas à peser, semble-t-il, sur la désignation de chefs locaux, puisqu'en un sens la tradition alladian, nommant les plus compétents, leur goût pour toute nouvelle forme de pouvoir et leur sens de la diplomatie allaient au-devant des désirs du colonisateur. On peut naturellement penser que le caractère

AVAGOU

Chefferie coutumière

Chefferie administrative



Lobo Azi Ko

Aneman Deigni

"

Labirié Robert

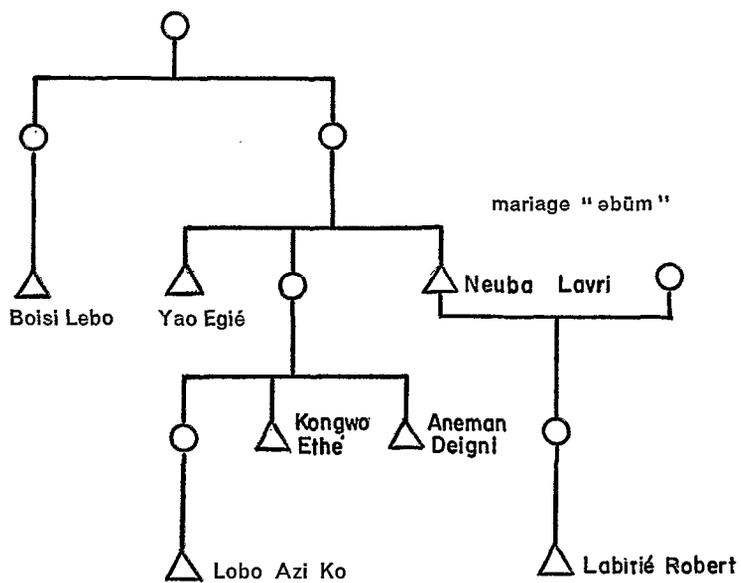
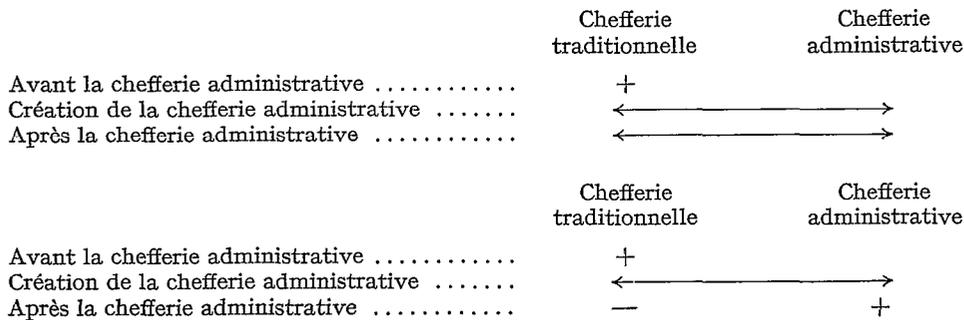


FIG. 46 B. — Chefferie coutumière et chefferie administrative d'Avagou.

commerçant de l'économie alladian les obligea dès le début à adopter une attitude conciliante, parfois réservée, à l'égard des nouveaux venus ; l'attitude des chefs et des anciens de façon générale fut, de ce point de vue, foncièrement différente de celle des jeunes gens qui s'enfuirent, parfois par *esubã* entiers, du côté de Grand-Bassam, passant souvent en Gold Coast pour échapper au travail forcé. La position des notables et celle des autorités coloniales furent alors identiques, puisque les fuites de jeunes gens leur ôtaient à tous une main-d'œuvre indispensable.

Toujours est-il que si l'on affecte du signe + le représentant le plus influent du village, du signe — le représentant le plus « formel », en exprimant par le signe \longleftrightarrow le cumul des deux fonctions, les changements dans la chefferie alladian peuvent se symboliser presque toujours par l'un des deux schémas suivants :



II. LES ESUBÃ

1. PRINCIPAUX CARACTÈRES DES *esubã*, CONSTITUTION ET ORGANISATION

Les « catégories » ou les « générations », pour reprendre les termes utilisés par les informateurs et les interprètes, rappellent tout à la fois les organisations similaires des autres lagunaires et celles, moins rigoureusement définies, des Dida (*zokpa*). Les *esubã* portent un nom d'animal ; ils jouaient un rôle guerrier important ; mais chacun d'eux regroupe des individus dont les différences d'âge n'excèdent pas, selon les cas, trois à cinq ans. Le nom de tout *esubã* reproduisait en principe celui de son *esubã* « père », c'est-à-dire de l'*esubã* précédant son prédécesseur immédiat. Autrement dit — puisque tout *esubã* avait ainsi un « père » et un « grand-père » — l'ensemble de l'organisation se présentait comme l'entrelacement de deux groupes formés chacun pour sa part d'une série d'*esubã* alternés ; les combats rituels organisés d'après ce modèle rappellent aussi l'organisation correspondante des Dida telle qu'elle a été décrite récemment¹. Rien donc, sous cet aspect, qui rappelle l'organisation « cyclique » des classes d'âge abouré ou ébrié ; rien non plus qui rappelle leur caractère rigoureux. Il arrivait que pour une raison ou pour une autre, des individus changeassent d'*esubã*. Toutefois les *esubã* jouaient un rôle très important dans la vie familiale, sociale en général, politique, administrative et économique de la société villageoise.

Les *esubã* constituent en quelque sorte la « charpente » temporelle du village ; chacun se situe par rapport à son voisin en fonction de son *esubã*, et, à l'intérieur d'un même *esubã*, chaque *esubãonõ* sait si tel ou tel de ses camarades est plus ou moins âgé que lui. On appelle *abri* un camarade d'*esubã*, *blesu* un homme plus âgé que soi, par son nom un homme plus jeune. Toute la société est ainsi classée car, contrairement à ce qui se passe par exemple chez les Abouré² les

1. E. TERRAY, *op. cit.*

2. NIANGORAN BOUAH, *op. cit.*

femmes appartiennent à un *esubā* donné en fonction de leur naissance et non de leur mariage ; les femmes d'un même *esubā* peuvent se réunir à volonté, mais seuls les hommes ont la possibilité de convoquer l'ensemble de l'*esubā*. L'appartenance à un *esubā* est en outre ce qui donne à tout individu l'assurance d'acquiescer en vieillissant un statut social de plus en plus important, et une influence de plus en plus effective, indépendamment de sa position dans sa propre famille : l'intervention des *esubā* dans les affaires des différentes familles, notamment à l'occasion des décès, met en jeu en effet, avec des individus de plus en plus âgés, des intérêts de plus en plus importants.

TABLEAU XVIII. — *Esubā* DE GRAND-JACQUES

Numéro d'ordre	Dates de naissance	Nom d' <i>esubā</i>	Δ	○	<i>esubā krua</i> célébré ou non
I	1878-1881	<i>Agru</i> (hippopotame)	1	—	Oui
II	1882-1885	<i>Atyuku</i> (écorce amère)	1	—	Oui
III	1886-1889	<i>Agru</i>	3	4	Oui
IV	1889-1892	<i>ābobo</i> (termite rouge)	3	2	Oui
V	1893-1896	<i>Airi</i> (termite noir)	6	3	Non
VI	1897-1900	<i>ābobo</i>	2	1	Non
VII	1901-1904	<i>āsoro</i> (insecte parasite du caféier)	7	13	Compensation
VIII ¹	1905-1908	<i>ābobo</i>	7	13	Compensation
IX	1909-1912	<i>āsoro</i>	9	6	Compensation
X	1913-1917	<i>ābobo</i>	15	8	Non
XI	1918-1921	<i>āsoro</i>	8	4	Non
XII	1922-1925	<i>ābobo</i>	11	7	Non
XIII	1926-1929	<i>āsoro</i>	10	4	Non
XIV	1930-1933	<i>āiri</i>	13	8	Non
XV	1934-1937	<i>āsoro</i>	7	9	Non
XVI	1938-1941	<i>ābobo</i>	6	7	Non
XVII	1942-1945	<i>āsoro</i>	5	14	Non
XVIII	1945-1948	<i>ābobo</i>	6	18	Non

Autrefois, c'était très régulièrement un ancien du village, qui, s'affirmant par là un authentique notable : riche et puissant, décidait, au moment opportun, de former un *esubā*. Un *esubā*, au moment de sa formation, groupait des jeunes gens de 15 à 20 ans. La fête de formation de l'*esubā* s'appelle *eygra* ; on y procède à deux formalités importantes : la constitution de la hiérarchie interne de l'*esubā* et les mariages d'*esubā*.

Ce sont les *esubābo* eux-mêmes qui nomment, souvent sur le conseil de leurs aînés, leur *eürivri* ou chef d'*esubā* ; c'est en principe un jeune homme fort, brave et intelligent. Il est assisté d'un *eüritie* ou sous-chef, d'un *bododievri* ou porte-parole — lui-même aidé par un *bododietie* —, et d'un *okovri* — lui-même aidé d'un *okotie* — ou messenger, chargé de transmettre les convocations lancées par l'*eürivri*.

Le *bododie* est, lui, l'arbitre de toute discussion et le juge de son déroulement ; l'*eürivri* l'a mis préalablement au courant de son sentiment sur l'affaire discutée. Le *bododie* en fait donc tout d'abord l'exposé ; les autres se lèvent et expriment à leur tour leur opinion après avoir demandé

1. Une partie des *āsoro* est passée chez les *ābobo*, à la suite d'une querelle entre les aînés et les cadets de l'*esubā*.

à l'*ëürivri* si le *bododie* a bien exprimé sa pensée ; s'ils sont d'accord, la discussion est close d'elle-même.

Une fonction dans un *esubā* est pour un jeune homme la première occasion d'avoir un rôle officiel dans la vie du village ; mais cette fonction n'est pas incompatible avec une autre fonction — chef de village ou chef de quartier. La cérémonie de l'*eygra* se déroule sous le parrainage de l'*esubā* père du nouvel *esubā*, dont celui-ci prend normalement le nom ; il peut aussi prendre le nom d'un autre *esubā*, auquel il doit alors faire une offrande, sans que cette homonymie crée entre eux, semble-t-il, de lien particulier.

TABLEAU XIX. — *Esubā* DE JACQUEVILLE (population).

Numéro d'ordre	Dates de naissance	Δ	○
I	1869-1873	1	1
II	1874-1878	2	3
III	1879-1883	1	3
IV	1884-1888	5	12
V	1889-1893	10	13
VI	1894-1898	6	9
VII	1899-1903	18	19
VIII	1904-1908	9	13
IX	1909-1913	7	21
X ¹	1914-1916	14	23
XI	1917-1919	14	11
XII	1920-1922	12	13
XIII	1923-1925	10	11
XIV	1926-1928	6	17
XV	1929-1931	8	17
XVI	1932-1934	1	10
XVII	1935-1937	1	7
XVIII	1938-1940	5	8
XIX	1941-1943	2	6
		132	217

Le « tuteur » de l'*esubā*, celui qui l'a « institué », prend vis-à-vis de lui un certain nombre de responsabilités, mais peut lui réclamer une contrepartie (cf. ci-dessous). Sa charge est héréditaire, et c'est son héritier dans l'*əciciko* qui assume à sa mort ses responsabilités ; il a notamment à charge, si elle n'a pas encore été célébrée, de préparer la fête d'*esubā krua*, fête en quelque manière ostentatoire offerte après quelques années par le tuteur à l'*esubā* qui a travaillé pour lui, et à la suite de laquelle aucune obligation ne les lie plus.

C'est également le jour de l'*eygra* que se célèbrent les mariages d'*esubā* ; c'est un mariage symbolique qui entraîne un certain nombre d'interdits : non seulement un homme n'a pas le droit d'épouser sa « femme d'*esubā* », mais ils ne doivent échanger que le minimum de paroles, et doivent payer une très forte amende s'ils se surprennent l'un l'autre en train de s'habiller, de se laver, de manger ou de boire... Lors d'*esubā krua*, la « femme d'*esubā* » (*ānkranomwē*) s'occupe de son « mari » (*ānkranizi*) à la place de sa femme véritable : elle vient le réveiller, lui apporter de l'eau pour son bain, lui lave ses pagnes, lui fait ses repas — la femme véritable servant naturellement d'intermédiaire, puisque les interdits mentionnés plus haut restent en application, et que

1. A cette date on a fait des *esubā* de trois ans, car dans les « combats » d'*esubā* les plus jeunes s'estimaient trop défavorisés. Telle est du moins l'explication de plusieurs informateurs.

TABLEAU XX. — *Esubā* D'ADOUMANGA (services fournis au tuteur et *esubā krua*).

Numéro d'ordre	Dates de naissance	Dates de l' <i>esubā krua</i>	Services fournis
I	1885	1919	3 pirogues à 3 2 pirogues à 1 Paquets de bambous 1 case de trois pièces 3 champs de manioc
II	1888	1927	1 pirogue de lagune 1 pirogue à 2 2 champs de manioc 1 champ de café Paquets de bambous
III	1891	1921	1 pirogue à 2 1 pirogue de lagune 2 champs de manioc
IV	1894	1922	3 pirogues à 1 1 case 1 champ de manioc Paquets de bambous
V	1897	1937	1 pirogue à 3 3 champs de manioc 1 champ de café
VI	1900	1942	Balayage des plantations de café 2 champs de manioc Paquets de bambous
VII	1903	1947	1 pirogue à 3 1 pirogue de lagune 2 champs de manioc Paquets de bambous
VIII	1906	1944	1 pirogue à 2 1 plantation de café 1 champ de manioc Bois et bambous
IX	1909	1948	1 pirogue à 1 Récolte du café Nettoyage de cocoteraies 2 champs de manioc
X	1912	1952	1 pirogue à 3 1 pirogue à 1 Nettoyage de la cocoteraie Préparation d'une cocoteraie Bambous
XI	1915	1953	Préparation d'une cocoteraie Nettoyage d'une plantation de café Bambous

TABLEAU XX (suite).

Numéro d'ordre	Dates de naissance	Dates de l' <i>esubā krua</i>	Services fournis
XII	1918	1956 (compensation de 21 000 francs)	1 case 1 champ de manioc Bambous
XIII	1921	1959	1 pirogue à 2 1 champ de manioc Bambous
XIV	1924	1964	1 pirogue à 2 1 champ de manioc Nettoyage d'une plantation de café Bambous
XV	1927	Non encore célébré	1 pirogue à 2 2 champs de manioc Bambous
XVI	1930	Non encore célébré	Nettoyage d'une cocoteraie Bambous
XVII	1933	Non encore célébré	1 case 1 champ de manioc Récolte du café
XVIII	1939	Non encore célébré	Nettoyage d'une cocoteraie 1 champ de manioc Bambous
XIX	1942	Non encore célébré	3 nettoyages de cocoteraies 5 coupes de bambous
XX	1945	Non encore célébré	1 champ de manioc 3 coupes de bambous Casse des noix de coco
XXI	1948	Non encore célébré	Casse des noix de coco 2 nettoyages de cocoteraies
XXII	1951	Non encore célébré	Casse des noix de coco 2 coupes de bambous

les violer entraîne la mort ou la stérilité. Après cette fête (et maintenant avec le temps, lorsque la fête ne semble pas devoir être célébrée), l'*ānkranomwē* et l'*ānkranizi* peuvent se rendre des visites, se faire des cadeaux sans que leurs époux véritables puissent s'y opposer — mais sans qu'eux-même abandonnent leur attitude réservée, évitant notamment de s'interpeller et de s'appeler par leur nom.

Un homme et une femme nés la même semaine sont nécessairement mari et femme d'*esubā* ; plus exactement, un homme a pour femmes d'*esubā* toutes les femmes nées après lui durant la même semaine sans qu'un homme s'intercale entre elles — auquel cas, ce serait cet homme qui aurait pour « femmes » celles qui le suivraient dans l'ordre des naissances de la semaine. Pour le reste, il semble que ce soit les femmes qui choisissent leur mari.

Nous avons employé le présent pour décrire ces aspects de l'institution, car ils sont tous actuels ; il faut cependant faire une distinction entre les différents villages ; c'est ainsi qu'à Jacquville l'institution semble plus dégradée que dans d'autres villages, et que le mariage d'*esubã* paraît quelque peu folklorique, dans la mesure où d'une part il n'est pas général, où d'autre part les interdits qu'il entraîne théoriquement ne sont pas respectés ; nous reviendrons en fin de chapitre sur ces différences entre villages et sur leur signification. Notons pour l'instant que les Alladian y sont sensibles, puisque les *esubã* d'autres villages ont presque toujours refusé l'alliance avec ceux de Jacquville.

L'alliance entre *esubã* de villages différents sanctionne une alliance entre deux familles de ces mêmes villages ; sous cet aspect (et bien qu'une alliance matrimoniale n'entraîne pas automatiquement une alliance entre *esubã*) ce type d'alliance montre indirectement la relative rareté des mariages entre individus de villages différents ; la sanction est en effet spectaculaire, et les alliances entre *esubã* de différents villages ne sont pas très fréquentes (cinq au maximum pour un *esubã* donné, et plus souvent une ou deux). Une alliance de ce genre, enfin, « rattrape » sur le plan social une discordance interne de la famille, due à la combinaison de la matrilinearité et de la patrilocalité.

Exemple : un certain Abi Beugré, d'Akrou, avait épousé une femme de Grand-Jacques. Son fils, Beugré Abi, a vécu longtemps à Akrou où il s'est marié et a eu à son tour un fils, Abi Beugrétié, dont l'*esubã* a été formé à Akrou. Puis Beugré Abi est rentré à Grand-Jacques pour y succéder à son oncle maternel et devenir chef de cour ; il a naturellement emmené avec lui son fils qui est entré alors dans l'*esubã* de Grand-Jacques correspondant sensiblement à son âge. Un peu plus tard, enfin, à l'occasion du baptême de son premier fils, Beugrétié a invité son *esubã* d'origine et a demandé à celui de Grand-Jacques de l'accepter pour allié. L'alliance fut conclue ; à l'occasion des différentes cérémonies où l'un des *esubã* se trouve invité, l'autre vient aussi, mais les frais sont pour l'*esubã* du village où a lieu la cérémonie en question.

On voit donc que les *esubã* établissent des liens de solidarité qui recourent à proprement parler les liens de parenté puisque ceux-ci sont particulièrement forts d'oncle à neveu ou de père à fils, d'aîné à cadet, alors que l'*esubã* unit des gens de même âge ; toutefois la véritable fonction des *esubã* dépend de ses différents rôles dans la vie sociale, économique et administrative du village.

2. ROLE DES *esubã*

Rôle dans la vie individuelle et familiale.

On a vu le rôle important qui était imparti aux *esubã* dans toutes les cérémonies entraînées par la mort d'un individu. Mais aucune des étapes de l'existence n'échappe à leur contrôle.

Toutes les filles d'un membre d'un *esubã* donné sont considérées comme les filles de l'*esubã* ; aussi au moment du mariage de l'une d'elles les *esubãbo* vont-ils trouver le mari et lui demandent-ils une manière de « dot ». Voici un exemple de ce qui a été versé récemment à un *esubã* : 12 l de vin, 6 paquets de cigarettes, 9 paquets de boîtes d'allumettes, 6 éponges, 4 savons, 4 pipes de terre, 400 g de tabac.

L'influence des *esubã* est garantie, comme celle du père sur son fils, par une espèce de justice immanente qui entraîne le malheur de ceux qui ne respectent pas leurs anciens. Ceux qui négligent les *esubãbo* du père de leur femme ont, si l'on en croit la chronique villageoise, à s'en repentir cruellement.

P.A., d'Adjacouti, avait refusé de verser ce qu'ils réclamaient aux *esubãbo* de son beau-père, au moment de son mariage : il est resté des années sans enfant. Il est allé trouver les *esubãbo* de son beau-père, qui ont exigé une très forte amende — en plusieurs versements. Après le premier versement, il a eu deux garçons. Il n'a pas effectué le deuxième versement et n'a plus eu d'enfants.

M.G., de Grand-Jacques, avait de la même façon refusé de recevoir les *esubãbo* de son beau-père (en 1962). Du coup sa femme eut une grossesse très difficile qui inquiéta suffisamment

M.G. pour qu'il allât faire amende honorable auprès de ces *esubābo* qui exigèrent 6 000 francs CFA de boisson, et 2 000 francs en espèces. Sa femme en est maintenant à son troisième enfant.

De ce point de vue, l'action des *esubā* apparaît donc comme l'un des éléments de la contrainte que les anciens faisaient peser traditionnellement sur les jeunes gens ; c'est par l'*esubā* que chacun peut, indépendamment de sa position dans sa propre cour, espérer acquérir progressivement les privilèges matériels et moraux qui sont le fait de l'ancienneté.

Rôle dans la vie économique.

Il s'exprime par deux types d'activités : le travail pour le tuteur de l'*esubā*, les services échangés entre camarades d'*esubā*.

Avant de célébrer la grande fête de l'*esubā* (*esubā krua*), un tuteur (*esubā nizi* ou *esubā nekūi*) est en droit d'exiger un certain nombre de travaux de la part de ses jeunes protégés : il peut ainsi réclamer une case, le défrichage d'une plantation, la construction d'une pirogue, etc. On trouvera dans le tableau des *esubā* d'Adoumanga des exemples des services ainsi fournis.

L'*esubā krua* entraînait traditionnellement de grandes dépenses. Le tuteur faisait tout d'abord cadeau d'un bœuf à l'*esubā* qui en offrait la moitié au village et consommait le reste. Ce don ouvrait la période de préparation de la fête marquée par l'entraînement intensif des *esubābo* à la danse (*bāda*) qu'on danserait pendant la fête. Tous les frais étaient pris en charge par le tuteur qui recevait une aide double : les tuteurs futurs, ceux qui aspiraient à instituer eux-mêmes un *esubā* quelques années plus tard, ou ceux qui, déjà tuteurs, n'avaient pas encore célébré la fête de « leur » *esubā*, aidaient celui qui célébrait l'*esubā krua*, dont ils pouvaient attendre en retour une aide le moment venu, et qui récupérerait lui-même à cette occasion les avances consenties auparavant.

La fête durait trois semaines, et le village y était largement associé. Chaque jour les jeunes gens dansaient le *bāda* ; ceux qui ne dansaient pas devaient payer des camarades pour danser à leur place ; tous les soirs l'*ānkranomwē* apportait à la femme véritable de son *ānkranizi* de l'eau et du savon pour sa toilette, et un repas. Le dernier jour les *esubābo*, entourant leur tuteur, longeaient le village d'est en ouest en passant par la plage, puis d'ouest en est par le centre du village, enfin d'est en ouest à nouveau en passant par le nord du village, avant de raccompagner leur tuteur chez lui. Celui-ci leur donnait alors des cadeaux importants sous forme de manilles, puis d'argent. Une dernière danse terminait la cérémonie.

Esubā krua constituait donc une promotion pour le tuteur qui s'affirmait comme un notable véritable du village et pour les *esubābo* dont il sanctionnait l'activité passée, et qui se trouvaient libérés de toute obligation à l'égard du tuteur. Travaillant pour le tuteur, en outre, ou dansant et mangeant à ses frais, ils avaient fait l'expérience de leur solidarité et de l'efficacité du travail en commun. Cependant il ne semble pas que les *esubābo* des différents villages aient mis à profit systématiquement cette expérience pour leur compte personnel : le village utilisait leur force de travail collective ; l'administration coloniale, puis l'administration nationale l'ont utilisée, mais les formes de coopération spontanée semblent avoir été assez rares ; certes, chacun admet qu'on ne refuse pas son aide à un camarade d'*esubā*, et certains *esubā* gardent le souvenir de travaux effectués en commun — construction de pirogues, débroussage de plantation — pour le compte de certains d'entre eux, mais, dans l'ensemble, les Alladian avaient des activités très individualisées — pêche en pirogue à une ou deux places, dont le produit ne sort pas de la famille, commerce pratiqué par familles — qui ne laissaient guère de place à un effort collectif en dehors des domaines d'intérêt public — entretien du village, guerre — ; la culture des vivriers était traditionnellement l'affaire des femmes, et seul le débroussage d'une portion de forêt pouvait rendre utile une aide extérieure. Avec l'extension de l'agriculture, on a bien vu apparaître quelques timides essais de coopération — mais nous avons déjà signalé qu'à Grand-Jacques et Jacquville les deux ou trois groupes qui s'entraident ou qui louent leurs services n'étaient pas formés sur la base de l'appartenance à un même *esubā*.

Les *esubā* expriment donc moins la solidarité active des jeunes générations que leur dépen-

dance à l'égard du village comme entité politique et sociale, incarnée, selon les cas, dans la personne du chef de village ou dans celle d'un riche aîné. Ils sont la force du village. L'évolution de l'institution au cours du siècle confirme cette analyse, dans la mesure où aucune forme nouvelle de coopération n'est venue remplacer le travail pour le tuteur, cette dernière forme de travail se maintenant au contraire malgré les défaillances de certains tuteurs. Sur ce point, il y a de grandes différences de village à village, mais la tendance la plus générale semble être le paiement par le tuteur du droit à ne pas célébrer *esubã krua* ; à Grand-Jacques et Jacquville certains tuteurs ont ainsi « acheté » la renonciation des *esubãbo* à leur fête, et rétribué en espèces les services accomplis par eux.

L'histoire de l'*esubã* X de Grand-Jacques est un bel exemple des retards systématiquement apportés par les tuteurs à l'accomplissement d'une fête onéreuse et moins honorifique qu'au siècle dernier en échange de services eux toujours appréciés.

Le premier tuteur de l'*esubã* X de Grand-Jacques s'appelait M.N. (le numéro X renvoie au tableau ci-dessus) ; les Alladian nomment leur *esubã* par le nom du tuteur ou de l'*eürivri* ; le nom de l'animal qui leur sert d'emblème n'est pas distinctif, puisque plusieurs *esubã* portent le même. M.N. avait institué son *esubã* de bonne heure, alors que les jeunes gens concernés, nés de 1913 à 1917, avaient de 8 à 13 ans.

M.N. tomba malade peu après et mourut ; son héritier — le fils de la sœur de sa mère — lui succéda comme *esubã nizi* ; il demanda une case en bambou pour lui et une cuisine en bambou pour sa femme. Il promit de faire une belle fête, mais mourut en 1937. L.D., son frère, lui succéda et demanda qu'on lui défrichât une plantation de café ; les *esubãbo* accomplirent encore d'autres travaux pour lui : défrichage d'une plantation de manioc, fabrication d'une pirogue de lagune, transport d'argile de la lagune jusqu'au village pour la construction de sa maison. Le neveu de L.D. fut mobilisé en 1944. L.D. demanda qu'on attendît son retour avant de célébrer la fête. Le neveu rentra, mais les promesses furent oubliées. Ce n'est que tout récemment (1964) que l'*esubã* lui réclama une somme forfaitaire de 46 000 francs. Il refusa, escomptant peut-être l'appui d'un de ses neveux, personnalité politique localement influente. Mais le neveu refusa de lui donner raison. L'*esubã* XI, cependant, avait été dédommagé, son tuteur ayant demandé à être tenu quitte de la fête moyennant un don de deux bœufs et 6 000 francs. Un dédommagement analogue est toujours attendu de L.D. par l'*esubã* X.

Les jeunes *esubã* de Grand-Jacques continuent à travailler pour leurs aînés. C'est ainsi que l'*esubã* XVI (jeunes gens nés de 1937 à 1941) travaille une fois par semaine régulièrement pour son tuteur (coupant des bambous, construisant des cases, débroussant des portions de forêt). A Jacquville, la situation est différente, du fait du départ de très nombreux jeunes gens ; mais le cas de Jacquville est particulier et confirme, comme nous essaierons de le montrer à la fin de ce chapitre, les conclusions que nous avons cru pouvoir tirer de l'examen de son terroir.

Rôle dans la vie administrative et politique.

Pour l'entretien et la police du village, le chef désignait — et il semble que cet usage soit assez ancien — un *esubã*, qui prenait le nom de *waya*, ses *esubãbo* devenant les *wayabo* du village, son *eürivri* devenant le *waya küküü*. Les *wayabo* étaient plus particulièrement chargés de répartir entre les divers *esubã* les travaux demandés par le chef du village ; ils furent donc tout désignés pour répartir entre les différents *esubã* les travaux demandés par l'administration coloniale ; aujourd'hui encore ils jouent ce rôle « redistributeur » lorsque les travaux d'intérêt public deviennent nécessaires (construction d'une école, par exemple) ; pour le reste, un *waya onõ* est toujours libre de relever des infractions à la législation du village et d'exiger une amende du coupable — celui qui, par exemple, jette ses ordures sur la plage en bordure du village au lieu de s'éloigner vers l'ouest ou vers l'est.

Une deuxième tâche essentielle des *esubã* était l'activité militaire qui semble pour une part calquée sur celle des Ébrié, chaque *eürivri* ayant le commandement d'une pirogue de lagune, et l'ensemble des guerriers étant placé sous les ordres de l'*efraonõ*, homme brave et intelligent

choisi par l'*esubã* désigné pour être responsable de la guerre ; l'organisation de celle-ci est loin d'apparaître clairement à la lueur des témoignages actuels ; en fait il semble que les conflits, toujours très localisés, n'aient pas au siècle dernier conduit les villages alladian à des affrontements très meurtriers avec leurs voisins.

Les deux conflits qui ont laissé quelques souvenirs sont l'un une guerre entre Audouin et Grand-Jacques (au début du siècle dernier vraisemblablement) terminée par la mort dans une embuscade du chef d'Audouin, l'autre un conflit avec les Adioukrou qui avaient tué un Alladian à qui ils ne pouvaient fournir les quantités d'huile promises. L'*efraonõ* avait les pleins pouvoirs durant la guerre, à laquelle, semble-t-il, le chef ne participait pas, et en cette occasion au moins, il semble avoir utilisé ces pouvoirs pour s'emparer de la chefferie. Kagui Digré, dont on a déjà parlé, perdit en effet son trône à la suite de sa mollesse à réagir contre les Adioukrou parjures et meurtriers ; la chefferie pour une raison inconnue avait échappé aux Bodo-Boumbro deux générations plus tôt, mais Mbwa Djragbou la récupéra après avoir dirigé la guerre contre les Adioukrou et destitué Kagui Digré, qui avait voulu terminer les opérations commerciales en cours avec les vaisseaux européens avant de faire la guerre aux Adioukrou.

Pour désigner les *esubã* chargés de la guerre, et celui dans lequel serait choisi l'*efraonõ*, le chef convoquait devant l'ensemble des chefs de cour les *esubã*, en deux groupes stratifiés (*esubã* « fils », « père » et « grand-père ») ; il ne nous a pas été possible de savoir si l'on envoyait combattre un ou deux des *esubã* de chacune de ces « familles » d'*esubã*, ou l'une de ces « familles », l'autre étant gardée en réserve. Les souvenirs sont naturellement beaucoup plus précis à propos des « combats » qui opposaient de temps à autre sous les yeux ravis des villageois, et ce jusqu'à la dernière guerre environ, des *esubã* successifs : ces combats s'effectuaient à main nue, mais tous les coups étaient permis. Il y avait deux sortes de combats : moitié ouest contre moitié est d'un même *esubã* parfois, et le plus souvent combats opposant deux ensembles d'*esubã* apparentés, l'*esubã* « père » venant aider son *esubã* « fils » et le « père » de celui-là venant aider les deux premiers. Ces jeux violents et l'organisation des différents camps sont tout à fait semblables à ceux des Dida. Il nous paraît difficile d'y voir une symbolisation des conflits qui opposeraient les générations successives et de l'entente qui régnerait entre générations alternées, car d'une part les combattants de deux *esubã* successifs ne sont pas en fait séparés par plus de dix ans — souvent par bien moins, d'autre part les appellations *esubã* père (*nizi*) et grand-père (*neküi*) pour désigner les *esubã* alliés seraient, dans l'hypothèse d'une représentation purement symbolique, d'un emploi paradoxal. Il nous paraît également très difficile de voir dans cette institution un équivalent des « rituels de rébellion » car les individus affrontés n'appartiennent pas a priori à des catégories familiales ou sociales hostiles, rivales ou en rapport hiérarchique.

3. VARIATIONS DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE

Bien des fonctions des *esubã* ont disparu. On peut même dire que leur rapport à la structure sociale d'ensemble s'est réduit à presque rien, puisque l'*esubã* nous a paru traditionnellement le symbole de l'identité villageoise, à la fois par les célébrations régulières et spectaculaires qui tous les trois, quatre ou cinq ans exprimaient le rajeunissement du village, et par ses rôles sociaux — guerre et administration quotidienne du village. Les *esubã krua* ne sont plus célébrés que dans certains villages, et leur escamotage ou leur remplacement par une prime forfaitaire change totalement le sens d'une collaboration qui n'intéresse plus qu'un seul homme et non l'ensemble de la communauté. L'organisation propre des *esubã* dans les cas d'urgence pouvait prendre le pas sur l'organisation traditionnelle du village, apparaissant ainsi comme la condition ou la garantie de cette organisation. Du rôle administratif des *esubã*, il ne reste plus, en gros, que l'obligation à laquelle les soumet de temps à autre l'administration d'aider à l'accomplissement d'une tâche d'intérêt public (école d'Adoumanga en 1962, hôtel de Jacqueville en 1966).

C'est au fond dans les affaires plus ou moins complexes de la vie familiale que les *esubãbo* interviennent encore avec le plus d'efficacité ; mais ce rôle souligne la coupure entre jeunes et

anciens, puisqu'un *esubã* de très jeunes gens a rarement l'occasion d'intervenir dans des affaires importantes.

Toutefois cette dévalorisation des *esubã* est inégale d'un point à un autre du littoral. Elle est tout d'abord fonction du facteur démographique, de l'émigration qui touche surtout les couches les plus jeunes de la société. Cette émigration elle-même peut d'ailleurs être conditionnée par d'autres facteurs — possibilités objectives de culture, par exemple, et politique suivie à cet égard pendant le dernier demi-siècle par les chefs de lignage. Les *esubã* ont pris dès le siècle dernier un caractère plus folklorique et culturel que social et économique dans les villages (Grand-Jacques, Jacqueville) où des activités commerciales assez individualisées rendaient les chefs de famille (en l'occurrence les pères de famille) jaloux de leurs forces de travail respectives et peu soucieux de les prêter à autrui ou à la communauté. Ainsi le degré d'activité des *esubã* ne mesure pas nécessairement l'ancienneté du village ; il n'existe pas à Adoumanga d'*esubã* antérieur à celui de Neuba Mnégui (individus nés vers 1885) dont la fête fut célébrée en 1919 ; les *esubã* précédents sont les mêmes que ceux d'Akrou — ce qui nous donne à quelques années près la date de fondation d'Adoumanga. Mais c'est peut-être parce que les *esubã* n'ont vu le jour à Adoumanga que récemment, à l'abri (à la fin) du grand essor commercial du XIX^e siècle, que leur forme a toujours été scrupuleusement préservée — les *esubã* fournissant leur travail, les tuteurs accomplissant l'*esubã hrua* (le dernier a été célébré en 1964). Le paradoxe sur le littoral alladian — paradoxe sans doute promis à une prochaine disparition, vu les efforts accomplis actuellement pour moderniser ses activités, — c'est qu'il faudrait pour y déceler les influences de l'extérieur, de l'économie de type monétaire, des modèles culturels importés, etc. se reporter quatre-vingts ou quatre-vingt-dix années « en arrière ».

Conclusion

I. CHANGEMENT ET CONTINUITÉ

Les variables indépendantes.

Nous avons rappelé en introduction l'hypothèse avancée par O. Lewis des variables indépendantes : le changement dans une société donnée ne se traduirait pas par des évolutions parallèles et simultanées de ses diverses variables. Certaines variables pourraient changer sous l'action de facteurs externes sans que les autres variables soient nécessairement affectées à leur tour par ces premiers changements ; autrement dit il n'y aurait pas de liaison nécessaire entre causalité historique et causalité fonctionnelle.

En première approximation l'hypothèse des variables indépendantes semblait confirmée par la société alladian et sans doute par un grand nombre de sociétés lagunaires : c'est ainsi qu'à l'heure actuelle l'organisation lignagère y paraît toujours rigoureuse et respectée, cependant que l'idéologie religieuse y a été profondément bouleversée par le christianisme, sous la forme des églises occidentales ou des syncrétismes locaux. Certains secteurs de la société seraient ainsi à l'abri des bouleversements qui affectent les autres.

Toutefois l'idée des variables indépendantes semblait davantage, dans l'optique même de Lewis, une contre-théorie qu'une construction théorique à proprement parler : il s'agissait moins pour lui de faire la théorie du changement social que de contester certains présupposés évolutionnistes dont il croyait trouver la trace dans l'œuvre de Redfield. Il n'y avait pas pour lui évolution pure et simple, avec changements automatiques et simultanés des diverses variables sociales, de l'état rural élémentaire à l'organisation urbaine moderne, puisqu'on trouvait par exemple dans certaines populations urbanisées des rapports de parenté toujours strictement définis et dans certaines populations rurales, à l'inverse, des structures familiales détériorées.

Prise à la lettre, l'hypothèse des variables indépendantes entraînerait bien des difficultés et poserait notamment de redoutables problèmes de causalité. Mais peut-on parler d'indépendance ? Tout le monde s'accorde en fait sur l'évidence et la nécessité d'un changement à terme de tous les aspects de l'organisation sociale (des diverses organisations qui la composent) ; la question est moins de savoir s'il y a des variables véritablement indépendantes, a fonctionnelles (si l'on entend par fonction sociale avec Radcliffe-Brown la relation avec la structure sociale entendue comme l'ensemble des relations définies entre un certain nombre d'êtres humains), que de s'interroger sur le pourquoi des rythmes d'évolution différents de ces variables, la nécessité et les relations de leurs dynamismes respectifs.

L'étude de la société alladian nous apporte peut-être un début de réponse. Aux divers modes

de production qui ont en effet prévalu tour à tour sur le cordon littoral ont correspondu en pratique des organisations sociales et des systèmes idéologiques eux-mêmes différents. Encore conviendrait-il pour se faire une juste idée de ces différences de voir à quel niveau de la réalité sociale elles se manifestent et, pour cela, de préciser tout à la fois les termes et les concepts que nous utilisons pour rendre compte de cette réalité.

Système et formation sociale, structure et variable.

Par formation sociale nous entendons la société réelle, composée de différentes variables — lignagère, économique, religieuse, politique —, elles aussi réelles ; une variable n'est pas un modèle, et il est concevable qu'elle relève intellectuellement de plusieurs modèles ou structures entendues comme concepts référentiels et opératoires. A l'intérieur même d'une structure nous distinguerons la forme, le langage qui l'exprime et la fonction — c'est-à-dire son rapport aux autres structures.

Pour décrire et analyser une variable, on peut se référer à la structure ou modèle dont elle est du point de vue de l'observateur la réalisation, quand elle n'est pas une juxtaposition de plusieurs modèles.

La parfaite réalisation d'une structure impliquerait d'une part une parfaite adéquation entre langage, forme et fonction — et donc aussi une parfaite réalisation des autres structures de la structure sociale d'ensemble —, d'autre part (ou : autrement dit) une synchronie idéale, c'est-à-dire un état ahistorique où d'une part langage, forme et fonction ne pourraient avoir l'un sur l'autre ni avance ni retard, et où d'autre part la description et l'intelligence d'une variable n'impliqueraient pas de référence à plusieurs modèles débordant en quelque sorte l'un sur l'autre dans cette réalisation cumulative que constitue la variable pour l'observateur. De même que l'on distingue dans la réalité empirique la formation sociale des variables particulières qui la constituent, on distinguera, dans les modèles de référence, la structure sociale globale, ou système, des diverses structures dont les divers rapports constituent le système. La société alladian nous incite à établir ces distinctions puisque nous avons constaté à propos de ses diverses variables qu'un même langage pouvait y recouvrir des structures différentes par leur forme et leur fonction, et qu'à l'inverse des structures différentes par leur forme et leur langage pouvaient avoir des fonctions identiques.

La formation sociale alladian nous a paru à l'heure actuelle inspirée par trois systèmes sociaux. D'où une formation sociale où se décèlent encore des traces d'un système antérieur et où apparaissent déjà nettement les caractéristiques d'un système à venir. Pour simplifier l'exposé, nous exposerons d'abord les caractéristiques spécifiques des trois systèmes de référence :

1^{er} SYSTÈME

La structure familiale est caractérisée par la coexistence de deux principes : la matrilinearité et la patrilinearité, et une politique fondée sur le principe de réciprocité entre les familles constitutives du village ; la structure économique par un type essentiel d'activité : la pêche d'une part, la fabrication et la commercialisation du sel d'autre part ; la structure idéologique par le polythéisme et une certaine concentration des activités religieuses. La sphère de l'*awa* est limitée à l'*acioko*.

2^e SYSTÈME

La structure familiale est caractérisée par la fusion et la conciliation des principes de matrilinearité et de patrilinearité ; la politique matrimoniale par la pratique de l'endogamie de lignage ; la structure économique par la traite de l'huile de palme et l'acquisition de captifs et de captives ou étrangères nécessaires à la production et à la reproduction ; la structure idéologique par l'importance croissante de Bedé et de la croyance à l'*awa*, dont la sphère s'étend à la lignée paternelle.

3^e SYSTÈME

La structure familiale est caractérisée par l'importance du couple et de la patrilinearité ; la pratique matrimoniale par l'élargissement de l'aire matrimoniale et la disparition des mariages

préférentiels ; la structure économique par l'existence de grandes plantations de cultures industrielles et un rôle croissant des revenus d'origine urbaine ; la structure idéologique, par l'avènement des églises chrétiennes. La sphère de l'*awa* déborde celle de la parenté.

On pourrait contester l'hypothèse selon laquelle la formation sociale actuelle serait plus proche du second système que du troisième, en soulignant par exemple que les structures économiques et idéologiques du troisième système paraissent presque parfaitement réalisées dans l'organisation globale actuelle. Si nous avons pris le second système comme point de référence, c'est que les deux premiers systèmes ont déjà été intégralement réalisés par les organisations successives de la société alladian, alors que le troisième n'est que partiellement réalisé dans la formation sociale actuelle. L'important n'est d'ailleurs pas là, puisqu'il s'agit d'analyser pourquoi et comment les décalages entraînés par la réalisation progressive des différents systèmes suscitent l'apparition de formations sociales dont les diverses variables ne composent pas un ensemble rigoureusement fonctionnel sans qu'on puisse pour autant les tenir pour indépendantes.

Pour ce qui est de ces systèmes eux-mêmes, ce sont évidemment des créations artificielles ; mais les successions historiques connues (pêche et commerce du sel, traite de l'huile de palme, cultures industrielles ; polythéisme, christianisme et harrisme), celles dont les diverses variables portent clairement la marque (substitution de l'*eme* comme unité résidentielle à l'*eme* comme unité de descendance, de la stratification reposant sur la naissance — *acioko proo* et *acioko* « indirect » — à la hiérarchie reposant sur l'âge, etc.), et les relations fonctionnelles qu'on peut établir entre les différentes structures, compte tenu de l'évolution de ces variables, permettent des extrapolations d'autant plus raisonnables qu'elles ne se proposent pas de reconstituer la réalité momentanée des fonctions sociales mais d'abstraire les caractères tendanciels des systèmes.

Par référence à ces systèmes il devient possible de distinguer entre les changements directement induits de l'extérieur et les changements internes qui sont tout au plus une réaction indirecte à ces changements, entre le langage et les fonctions d'une structure considérée — cette distinction permettant à son tour de nuancer les notions de changement et de continuité —, bref d'évaluer les différents « âges structurels » d'une variable donnée pour en appréhender les dynamismes.

Le dynamisme des variables : causalité transitive et causalité fonctionnelle.

Nous avons sur la formation sociale alladian des années 1850-1860 assez de témoignages directs et indirects pour pouvoir prétendre la décrire ; de la formation antérieure à l'essor de la traite de l'huile de palme, nous ne pourrions faire qu'une description quelque peu hasardeuse : il semble possible, en revanche, de fixer les grands traits du système auquel elle correspondait sur la base des quelques témoignages anciens existants, de la tradition, et du langage de la variable socio-familiale qui à un moment donné a nécessairement été adéquat à la forme qu'il exprimait (nous savons en effet que les termes *acioko*, *eme*, mariage « *abiim* » ont pu correspondre à des structures de forme différente).

Le système initial (nous entendons simplement par là le système qui nous servira de référence pour apprécier les différentes évolutions survenues aux XIX^e et XX^e siècles) était caractérisé par l'existence des diverses structures recensées plus haut : les rôles contrastés de l'*ebi* et de l'*acioko*, évoqués dans plusieurs mythes d'origine, y définissent la structure de parenté ; cette structure et la structure économique sont en rapport fonctionnel ; en effet la relation père-fils a un contenu économique précis qui commande la redistribution de la pêche du fils et la participation de ce dernier à la constitution de l'*abi wakre* de l'*acioko* de son père, et à sa fortune personnelle, par la fabrication et la commercialisation du sel ; parallèlement, tout *ebiiii* dans un *acioko* est *abiinii* dans un autre *acioko*, vis-à-vis duquel il constitue une garantie (il peut être mis en gage) et à l'intérieur duquel il peut espérer hériter de son oncle maternel ou de son frère aîné. L'*ebi* est fonctionnellement lié à la structure économique dans le court terme, alors que l'*acioko* lui est plutôt lié dans le long terme. Il y a donc une relation pluri-fonctionnelle entre la structure économique et la structure sociale ; on pourrait retrouver cette relation dans la règle

de résidence (patrilocale pour l'ensemble, avunculocale en ce qui concerne les chefs de cour) ; et la politique matrimoniale, dont on a cru pouvoir supposer qu'elle reposait originellement et idéalement sur la réciprocité entre deux *eme*, semble ainsi elle aussi liée à la structure sociale ; il y a également un lien fonctionnel entre la structure idéologique et la structure économique d'une part, entre celle-là et la structure sociale d'autre part : le polythéisme originel et les cultes qui l'expriment correspondent aux activités économiques principales : on l'a vu dans le cas des divinités de la mer — mais il faudrait tenir compte également des génies de la brousse, condition des bonnes récoltes des vivriers, et de la lagune, garant des voyages paisibles ; Bedé, comme on l'a vu également, fournit une réponse aux tensions et aux conflits liés entre autres à la coexistence des deux principes de filiation — tensions et conflits que les différents génies, « remèdes » et pouvoirs personnels mettent en œuvre.

Dans un tel système on peut distinguer entre rapports strictement fonctionnels et rapports de causalité. Les premiers existent entre toutes les différentes structures, quel que soit leur ordre, en ce sens qu'abstraction faite de tout lien causal, la cohérence de chaque structure disparaît avec les caractéristiques de n'importe quelle autre structure ; on ne peut rendre compte de chacune d'entre elles que par rapport aux autres. Mais à deux niveaux il est possible de définir le rapport fonctionnel comme un rapport de causalité à sens unique : la structure sociale et la structure économique sont en rapport fonctionnel en ce sens que les rapports de production et les caractères de la structure sociale paraissent à l'analyse, lorsqu'on les décrit, fonction les uns des autres ; mais il y a une limite objective à la plasticité de la structure économique, qui ne s'applique pas à la structure sociale : qu'on fasse varier autant qu'on le voudra celle-ci, on n'empêchera pas que celle-là soit d'abord fonction des ressources naturelles du pays : pêche et sel ; certes d'autres déterminants que le mode de production peuvent agir sur la structure sociale, ne serait-ce que parce qu'elle est un héritage, et qu'encore une fois nous ne décrivons un système immobilisé dans une synchronie idéale que pour la commodité de l'analyse ; la structure économique, elle, est d'une part fonction de la structure sociale en ce sens que toute modification des caractéristiques de celle-ci (par exemple la substitution de l'avunculocalité à la patrilocalité, et l'institution d'une relation quotidienne précoce d'oncle à neveu) entraînerait une modification de ses propres caractéristiques — la subsistance quotidienne d'une cour reposant alors sur le travail des neveux et non plus du fils —, mais elle est au premier chef fonction des ressources naturelles, lesquelles ne dépendent naturellement pas de la structure sociale mais, à l'inverse, imposent certains modes d'exploitation de la nature ; si le poisson peut être à la fois objet de consommation immédiate, et, grâce à certaines techniques de conservation, de commerce, le sel, bien précieux s'il en fut, impose une structuration liée aux nécessités du commerce ; la société alladian a été placée économiquement dès son installation sur le littoral sous le double signe de l'autosubsistance (pêche) et de l'accumulation (commerce du sel).

Le deuxième niveau où il semble possible de doubler le lien proprement fonctionnel par un lien de causalité est celui de la structure idéologique ; non que celle-ci ne puisse avoir ses propres déterminants indépendamment des modifications du reste du système ; l'idée d'un dieu unique transcendant les divinités particulières fait très anciennement partie de l'idéologie akan et conditionne certainement la pratique du « polythéisme » et les changements éventuels dans le panthéon traditionnel ; inversement des idéologies extérieures peuvent faire irruption directement dans l'idéologie locale, comme dans le cas du christianisme. Mais — compte tenu du fait que la structure religieuse constitue à elle seule un système en quelque mesure autonome, et éventuellement plus ou moins propre à favoriser tel ou tel mode d'évolution — la fonction sociale de la structure religieuse est clairement repérable et analysable, qu'elle soit à proprement parler fonctionnelle — nous avons essayé de le montrer à propos des cultes de Beugré, Wata, Lavri, Bedé... — ou qu'elle transpose et exprime certaines caractéristiques de la structure sociale — nous avons essayé de le montrer à propos de la division en *aciékezi* et *brobo* et des cultes de Beugré et Tévi. Parler de fonction religieuse de la structure sociale n'aurait en revanche guère de sens.

On admettra à titre d'hypothèse que la formation sociale antérieure à la traite de l'huile de palme réalisait dans une large mesure le système qui vient d'être décrit ; naturellement elle

ne le réalisait pas parfaitement, et l'on peut admettre par exemple que la première forme de traite, et notamment le commerce des esclaves, dont tous les témoignages s'accordent à reconnaître le caractère relativement peu important, conférait à la variable économique de cette formation une certaine « avance » sur les autres variables de l'organisation sociale globale. Toujours est-il que par rapport au système de référence ainsi retenu on peut essayer de décrire et de comprendre l'évolution de la formation sociale, en distinguant, du point de vue de la causalité, entre facteurs « exogènes » et facteurs « endogènes », et du point de vue des changements entre « langage », « forme » et « fonction » de la structure, puisque certaines structures se sont juxtaposées à une structure antérieure dans une même variable tout en s'exprimant dans le même langage — cependant que les fonctions d'anciennes structures persistaient malgré un changement de langage et de forme correspondant à l'apparition d'une nouvelle structure.

Si l'on se réfère en effet au second système retenu, on se rend compte que sa réalisation la plus approchée (dans la deuxième moitié du XIX^e siècle) a correspondu à une formation sociale absolument « dysharmonique », dont les diverses variables étaient chacune pour leur part composites — se rattachant tantôt au premier système, tantôt au second — et dont le fonctionnalisme d'ensemble était du fait de ces décalages très relatif. L'intensification du commerce, le fait qu'en se spécialisant — sur un produit : l'huile de palme — et en se régularisant — acheteurs et fournisseurs se garantissant une exclusivité réciproque¹, les capitaines de navires déterminés s'adressant à intervalles réguliers à des traitants alladian déterminés — il ait facilité la création de groupes socio-résidentiels puissants et homogènes, n'empêchaient naturellement ni la continuation des activités antérieures, ni la persistance de la structure sociale antérieure dans certaines cours et de son langage partout. On peut en dire autant de la capitalisation des captifs, qui représentaient un placement du point de vue de la production — comme force de travail — et du point de vue de la reproduction des rapports sociaux, mais qui pratiquaient eux-mêmes les activités traditionnelles et prenaient place dans la famille à côté des descendants en ligne directe.

La distinction entre le court terme et l'autosubsistance d'une part, le long terme et l'accumulation d'autre part, a cependant rendu d'autant plus difficile le maintien de la structure sociale contrastée (*ebi* et *ocioko*) précédente, qu'elle s'est doublée d'une inégalité économique croissante entre les lignages et entre les villages — et par là entre les individus eux-mêmes. Tout le monde ne commerçait pas avec les Européens, tout le monde ne réussissait pas pareillement dans ce commerce ; du coup la structure de compensation idéale (tout *ebiiii* dans une cour est *ebiiii* dans une autre cour) perdait toute signification. En outre les nécessités du transport, des relations commerciales avec l'intérieur et avec les Européens impliquaient une main-d'œuvre abondante et organisée. Aussi assiste-t-on au XIX^e siècle avec l'émigration intérieure (cf. chap. III la notion d'*ocioko* dissocié et la distinction entre villages « centrifuges » et villages « centripètes ») et avec l'immigration de captifs, captives et étrangères dotées, à une concentration à la fois villageoise et lignagère qui correspond à un décalage dans la variable socio-familiale, puisque l'évolution n'est ni simultanée ni générale. Ainsi un *ebiiii* dans une cour peut parfaitement y être également *ebiiii* ; la vraie distinction tient à la naissance, dans une lignée « directe » ou « indirecte » ; mais il n'y a pas de terme pour *ocioko* « indirect » et un individu peut faire partie d'un *ocioko* sans avoir le droit d'y hériter ; la cour devient l'unité résidentielle des paternels et des maternels, mais un individu s'il descend d'une captive n'est pas en droit d'attendre de ces derniers qu'ils respectent à son égard les droits et devoirs qui leur incombent respectivement : le fils d'une captive peut être mis en gage par l'acheteur de sa mère (son père ou son grand-père paternel, le cas échéant). A toutes ces déviations de la norme traditionnelle correspond la notion de mariage *ebium*, qui, à la lettre, s'applique à un mariage dans la cour au sens social, dans l'*ocioko*, mais qui est devenu une pratique systématique — notamment sous la forme de l'alliance redoublée analysée au chapitre IV — lorsqu'elle ne correspondait absolument plus à une union consanguine.

Le terme *eme*, qui s'entend au départ au sens de sib ou sub-sib (cf. chap. III) et repose sur

1. Les bracelets dont nous avons signalé l'existence au chapitre I, qui portent le nom du traitant anglais, et que portent les traitants alladian ou éventuellement leurs héritiers, témoignent de ce souci d'organisation.

un principe de descendance, s'est appliqué progressivement aux unités socio-résidentielles nées du jeu des associations, elles-mêmes dues au prestige des cours commerçantes, principalement à Grand-Jacques et Jacquville. Un certain nombre d'*acioko* se rattachent ainsi tout à la fois — sans d'ailleurs aucune confusion — à l'*eme* auquel ils se sont associés et à l'*eme* duquel ils se sont dissociés. Mais l'*eme* au sens socio-résidentiel a plus d'importance que le premier, comme en témoigne l'abondance des mariages « d'association » entre représentants des divers *acioko* associés à un même *eme*.

Dans la variable socio-familiale réelle cette distorsion entre le langage et la forme de la structure n'est pas toujours présente, tant s'en faut : les termes *acioko* et *eme* renvoient aussi à leur signifié originel ; mais cette coexistence de deux couches structurelles différentes, que confond en apparence un langage commun, peut être source d'une illusion : en fait la « résistance » des variables socio-familiale et matrimoniale est beaucoup plus relative qu'on ne serait tenté de l'imaginer au premier abord.

Nous avons eu l'occasion, en cours d'exposé (cf. chap. VII), de suggérer que l'homogénéisation des cours avait eu pour effet d'aggraver les tensions internes à la famille, puisqu'elle renforçait les inégalités — les inégalités liées à l'âge s'accompagnant d'inégalités liées à la naissance —, mettait d'une certaine manière les pères sur le même pied que les oncles — tous membres du même *acioko* — et accentuait du même coup les rivalités entre beaux-frères, entre branches alliées. L'extension du domaine d'action directe de l'*awa* à l'*ebi* nous a en conséquence paru liée à cette homogénéisation.

Les cultes anti-sorciers et anti-« fétiches » semblent ainsi en rapport fonctionnel avec la structure socio-familiale caractérisée par la fusion des principes de matrilinearité et de patrilinearité. Or Bedé, à qui traditionnellement s'adressaient ces cultes, était aussi le symbole de la prépondérance de Grand-Jacques, prépondérance elle-même liée à des circonstances historiques — la tradition en fait le point de départ de la colonisation définitive du cordon littoral par les Alladian — et, fonctionnellement, à l'activité traditionnelle de la pêche (cf. introduction et chap. VII) ; paradoxalement le rôle de Bedé se trouvait ainsi renforcé, du fait de la multiplication des conflits internes à la famille, au moment où la prépondérance de Grand-Jacques s'effaçait au profit de celle de Jacquville. A cet égard, la prédication de Harris, indépendamment de ses causes extérieures, répondait tout à la fois à cette multiplication des conflits et à cet effacement — puisqu'elle ôtait son monopole religieux à Grand-Jacques tout en généralisant et en renforçant la lutte contre les « fétiches » instruments des volontés mauvaises des uns et des autres. De ce point de vue, la manifestation à Jacquville d'une prédication antérieure à celle de Harris — celle de Doubé Nijé, signalée au chapitre VI — est extrêmement importante. Il est possible de se demander si fondamentalement une religion comme le harrisme ne constitue pas davantage, au moins aux yeux de certaines ethnies, une réponse à un état donné de l'organisation sociale globale qu'une volonté mêlée d'originalité et d'acculturation. Autrement dit, il n'est pas certain que, même sans la colonisation, les modifications parallèles des variables socio-familiale et économique n'auraient pas entraîné une spécialisation des fonctions de la variable religieuse — lutte contre l'*awa* — naturellement sous une autre forme, dans un autre langage.

État actuel de l'organisation sociale globale.

La formation sociale actuelle n'est pas identique à celle dont nous venons d'esquisser les caractères principaux, encore que leurs variables soient sur bien des points identiques ; c'est dire que la formation sociale actuelle représente une transition entre le deuxième et le troisième système retenus plus haut ; il est d'autant plus intéressant de remarquer que la seule variable qui ait à l'heure actuelle véritablement pris forme est la variable économique, alors que dans les variables socio-familiale et idéologique l'observateur entr'aperçoit plus qu'il ne voit, pressent plus qu'il n'analyse. C'est naturellement sous la pression de facteurs extérieurs que la variable économique a été, sous l'aspect des forces productives, bouleversée : court-circuitage du réseau commercial existant par les Européens ; apparition, avec les villes et la scolarisation, de nouvelles

sources de revenu ; rôle essentiel imparté, dans l'économie locale, aux cultures industrielles ; sous l'aspect des rapports de production on a vu (cf. chap. v) que le rapport antérieur entre structure socio-familiale et structure économique s'était vidé progressivement de son contenu, alors que la forme et plus encore le langage de la structure socio-familiale se maintenaient ; l'exploitation de plantations importantes tend à renforcer dans le long terme la solidarité économique entre père et fils ; quant aux sources de financement (vente des produits, apport de revenus extérieurs — loyers ou salaires associant éventuellement un fils ou un frère à l'exploitation) et aux modalités d'exploitation (emploi d'une main-d'œuvre salariée), elles renforcent le caractère individuel de l'appropriation. Autrement dit, la fonction de la structure socio-familiale en voie de se constituer est « en avance » sur sa forme et sur son langage.

Pour l'ensemble la variable économique actuelle regroupe donc des éléments de structures appartenant aux différents systèmes : la pêche, élément très important de la structure économique du premier système, joue un rôle différent selon les villages et s'y trouve, dans les exemples étudiés au chapitre v, en relation avec une structure sociale appartenant au deuxième système, encore qu'elle s'exprime dans le langage du premier ; les Alladian fabriquent encore du sel, mais il s'agit d'une activité économiquement sans importance ; les cultures vivrières représentent l'élément le plus stable en liaison avec le ménage comme unité de production et de consommation, mais, lorsqu'elles atteignent un certain degré de développement, elles deviennent la source de bénéfices relativement importants et sont exploitées aux fins de commercialisation au même titre que les plantations de cocotiers. Celles-ci, comme on vient de le voir, constituent la structure économique moderne en liaison avec une variable socio-familiale qui semble tenir du deuxième et même du premier système par le langage des structures qui y sont réalisées et du système à venir par la fonction déjà perceptible de la structure qui y prend forme.

Mais quelle est précisément la structure socio-familiale idéalement liée à cette variable économique moderne et dans quelle mesure est-elle réalisée dans la variable socio-familiale ? Il semble que compte tenu des impératifs des plantations actuelles — qui les condamnent d'ailleurs à s'agrandir ou à disparaître —, et indépendamment même des décisions gouvernementales qui accentuent cette évolution, la structure sociale de base à vocation économique doit être la famille élémentaire — ce qui n'exclut pas la collaboration de plusieurs frères sur une grande plantation —, la cession et la dévolution des biens s'effectuant de père à fils et non plus d'oncle à neveu. Mais la famille élémentaire ne peut résoudre à elle seule le problème de l'exploitation des plantations : l'apparition d'une main-d'œuvre salariée est liée au rétrécissement de l'unité socio-familiale à vocation économique, qui entraîne ainsi l'apparition d'une nouvelle stratification intravillageoise mais non plus intra-ethnique. Cette structure est loin d'être encore parfaitement réalisée ; dans la variable socio-familiale qui lui correspond actuellement, le langage reste toujours marqué, dans les cas d'évolution les plus nets, par le deuxième système (cf. la déclaration enregistrée au chapitre vii : « Ma femme est de mon *əciəkə* ; si à ma mort elle prend tous mes biens, il n'y aura pas de problème »). L'importance croissante de la famille élémentaire et l'effacement relatif de l'*əciəkə* comme source obligée de toute puissance et de tout prestige se manifestent dans les attitudes et les habitudes des citadins qui reviennent régulièrement au village ; un assez grand nombre de cours, souvent agrémentées de villas, appartiennent à des citadins qui ne sont pas nécessairement des chefs de cour au sens traditionnel du terme, plus jeunes souvent, et n'appartenant pas à l'*əciəkə pɾo* mais qui ont réussi dans les affaires ou dans la fonction publique. Ce qui nous intéresse ici, c'est leur désir de revenir régulièrement au village et d'y jouir d'un prestige de style traditionnel. De style ou de langage : car en fait ceux-là n'envisagent pas de redistribuer réellement leurs revenus ; ils rachètent des terres, agrandissent leurs plantations — dans le même esprit qui les porte à acquérir des concessions et des villas en ville ; ils sont en passe de devenir des « notables » — comme le médecin, le gros propriétaire terrien ou le vacancier régulier d'un village français sont des notables du village. Ils peuvent à la rigueur tolérer que des parents travaillent sur leurs plantations, mais la fortune que celles-ci représentent sera pour leurs enfants ; au demeurant ceux-ci font des études, mais les solidarités familiales traditionnelles peuvent aussi avoir pour résultat que souvent le neveu est « poussé » par son oncle « lettré » et éventuelle-

ment élevé par lui en ville ; ce dernier cas est assez fréquent ; mais il représente au fond l'envers de la norme traditionnelle : l'éducation technique et la charge de l'enfant jusqu'à un âge avancé n'appartenaient traditionnellement qu'au père. De toute manière l'aide de l'oncle tend alors à la promotion individuelle de son neveu, à lui « donner une situation » qui lui permettra de « fonder un foyer : elle reflète moins l'« esprit de corps » lignager qu'un souci d'entraide individuelle où se mêlent la force des traditions, le souci de prestige et la simple humanité.

Le lien maintenu avec leur village par les citadins « évolués » est donc le contraire d'un lien de dépendance ou d'autorité de type traditionnel : sur place il constitue, éventuellement avec l'aide de leur parenté, l'instrument de leur fortune personnelle ; en ville il a pour effet de procurer à certains jeunes gens l'instrument de leur libération sociale et économique : l'instruction. L'absence de représentation masculine dans les jeunes *esubã* est très significative, de ce point de vue, car le père et la mère des jeunes garçons « émigrés » sont très souvent, eux, au village, et ils ont confié leurs enfants à des parents mieux placés. Il y a d'ailleurs de grandes différences de village à village, les villages traditionnellement les plus importants ayant fourni plus de « lettrés » que les autres ; dans les chiffres, sauf à Jacquville, où comme on l'a vu la fuite des hommes est plus marquée qu'ailleurs, ce fait est en partie masqué par un phénomène limité au cordon littoral : certains couples confient leurs enfants à des parents d'autres villages possédant une école ; ainsi on trouve dans les cours de Grand-Jacques, Jacquville, Avagou, quantité d'enfants « adoptés » — sur le modèle de l'*imkpo* traditionnel, mais sans que la hantise de la stérilité y soit pour quelque chose.

Dans la variable socio-familiale actuelle on trouve donc réalisées des structures des trois systèmes, le langage de la « dernière structure » étant « en retard » sur sa fonction — c'est-à-dire sa liaison avec la variable économique. On trouve une illustration de ce phénomène dans le plan de Jacquville et dans le tableau XII, si l'on tient compte du fait que, dans certaines cours même non « éclatées », le luxe relatif de certaines demeures — remplaçant la case traditionnelle — déplace en fait le centre de gravité de la cour de l'apatam du « trône » à la villa du « nouveau riche » — l'important du point de vue de la variable sociale étant que cette villa est l'habitation d'une famille de type occidental et qu'aucun membre de l'*acikò* ne se sent de droit réel sur elle.

Quant à la variable idéologique, elle devrait normalement évoluer, dans la mesure où l'une des fonctions de l'*awa* (expression et « canalisation » des tensions internes de l'*acikò*) est appelée à disparaître avec l'*acikò* comme institution socio-économique. On a vu que certaines fonctions des églises harristes nous paraissaient étroitement liées à la structure socio-familiale du deuxième système, encore largement réalisée, il est vrai, dans la variable socio-familiale actuelle. Il est permis de se demander si, avec la substitution à un critère de différenciation sociale reposant sur l'âge, puis à un critère de différenciation sociale reposant sur la naissance, d'un critère plus purement économique, la fonction du harrisme ne tendra pas à évoluer dans le même sens ; on sait que les églises syncrétiques, indépendamment de la continuité idéologique dont elles nous ont paru témoigner (cf. chap. VI), ont très facilement reflété les perturbations d'ordre social et politique. A l'heure actuelle, au moins sur le littoral alladian, l'église harriste tend à devenir l'église des pauvres, un notable se devant en principe d'être catholique ou protestant ; le snobisme dont ont toujours fait preuve les grandes familles alladian, et qui correspond sans doute à leur ouverture sur le monde, elle-même fonction de leur situation géographique et des circonstances historiques, favorise l'adhésion à une religion qui s'identifie peu ou prou dans la conscience de nombreux dirigeants aux notions de développement et de modernité. En deçà des institutions religieuses, la crainte de l'*awa* et les accusations de sorcellerie, si elles ne trouvent plus d'ici quelque temps dans la structure familiale traditionnelle leur source, leur occasion et leur objet, pourront relayer et exprimer de nouveaux conflits ; on a vu que les cadavres d'Alladian décédés à Abidjan accusaient volontiers des étrangers ; l'installation sur le cordon littoral d'ouvriers et de fonctionnaires non alladian a entraîné quelques nouvelles formes d'accusation. De façon générale, au reste, les accusations de sorcellerie ont toujours reflété des conflits d'intérêt. Si donc la différenciation en couches sociales distinctes s'accroît, comme on peut s'y attendre, dans la zone lagunaire, l'évolution de la variable idéologique, principalement de la structure constituée par

les églises harristes et de certaines de ses fonctions (l'expression des conflits internes de la société), pourra bien donner la mesure de cette différenciation ; c'est dire qu'en révélant la conscience prise par ces différentes couches du caractère fondamental et irréversible de leurs divisions, la variable idéologique les manifesterait peut-être un jour comme classes¹.

Dans ces différents rythmes d'évolution, à travers la permanence d'un langage qui survit aux changements de structures et aux sollicitations diverses de l'histoire, peut-on entr'apercevoir quelque chose de l'identité alladian impossible à cerner jusqu'ici sous l'afflux des traditions et

1. Peut-être est-ce ici le lieu d'apporter à notre propos quelques précisions terminologiques et méthodologiques.

La formation sociale est caractérisée par la coexistence de plusieurs modes de production dont un est prédominant — dans la seconde moitié du siècle dernier la formation sociale alladian était caractérisée par la prédominance de la traite de l'huile de palme, à l'heure actuelle elle l'est par la prédominance de la culture du cocotier. Plusieurs modes de production sont apparus sur le littoral alladian en quatre siècles ; originairement il y a, semble-t-il, la pêche, la fabrication et le commerce du sel, la culture des vivriers ; puis la première forme de traite (bois, captifs, ivoire) ; puis la seconde forme de traite (huile de palme) ; enfin les cultures industrielles (café, puis cocoteraies). A ce sujet une précision s'impose : il y a pêche et pêche (la pêche en lagune est individuelle et non redistribuée) ; traite et traite (dans la première forme les captifs constituent une marchandise, dans la seconde un instrument de production).

Nous employons les mots *système* et *structure* dans un sens uniquement référentiel et opératoire. Une ambiguïté pourrait naître du fait que nous avons utilisé parallèlement les termes infrastructure et superstructure au sens marxiste : ce sont les *variables* qui constituent, dans la terminologie de cet exposé, l'infrastructure et les superstructures.

Les *systèmes* que nous avons utilisés comme références sont « idéaltypiques ». Ils ne sont ni des formations sociales réelles, ni des concepts de ces formations, mais des concepts de repérage (la notion de concept de repérage est empruntée à l'anthropologue J. J. MAQUET). En effet, en tant qu'ils isolent un mode de production et de manière générale une seule *structure* (au sens référentiel de modèle) par niveau, ils privilégient un type de causalité « verticale » à sens unique : or les « décalages » constatés empiriquement entre les différents niveaux de la formation sociale réelle montrent assez l'existence d'un second type de causalité — « horizontale » — propre à chacun de ces niveaux dans la mesure où, du fait du caractère systématique de certaines structures, ils possèdent une relative autonomie ; enfin causalité verticale et causalité horizontale ainsi entendues ne suffisent ni à décrire ni à conceptualiser une formation sociale réelle car les décalages entre les niveaux sont eux-mêmes cause d'une complexité fonctionnelle croissante.

Autrement dit ce n'est pas les *systèmes* comme combinaisons verticales de structures qu'il s'agit de « penser », mais les *formations sociales* conçues comme combinaisons de *variables* elles-mêmes entendues comme combinaisons complexes de structures.

Pour ne prendre qu'un exemple, on peut rappeler que les normes de la parenté et de la descendance (*acioko proo* et *acioko, eme* au sens social et *eme* au sens résidentiel) telles qu'elles semblent s'être constituées au XIX^e siècle ont imposé au remodelage de la société alladian la coexistence de la structure originaire avec la structure nouvelle et à cette dernière le langage de la première. C'est que si, pour reprendre des expressions de M. GODRIER (cf. « Objet et méthodes de l'anthropologie économique », in *L'Homme*, octobre 1965, et son intervention dans *Démocratie Nouvelle*, novembre 1965) les rapports de parenté, fonctionnant comme rapports de production, dans à la fois infrastructure et superstructures, on peut distinguer nettement entre ces niveaux dans la société considérée : la structure originaire (distinction rigoureuse de l'*ebi* et de l'*acioko*) décrit aussi bien les rapports de production liés à la pêche ; l'introduction et la prédominance d'un nouveau mode de production — la traite de l'huile — nous ont paru entraîner, avec la constitution d'une structure de descendance d'un type nouveau, l'apparition d'une variable composite caractérisée par la coprésence (ou la coréalisation) des deux structures : si on peut dire de la première qu'elle est à la fois infrastructure et superstructure on peut dissocier plus précisément ces deux niveaux et ces deux rôles à propos de la deuxième : par son *langage* elle appartient à la superstructure idéologique, car ce langage — adéquat à la structure originaire — masque l'adéquation de sa forme à sa fonction (son rapport au nouveau mode de production). Du même coup on peut considérer que la première structure — induite par le mode de production dominé : la pêche — fonctionne aussi comme superstructure idéologique par rapport au mode de production dominant : la traite de l'huile. La notion de distorsion de la structure entre forme, langage et fonction nous paraît ainsi pouvoir, au moins dans le cas considéré, rendre compte de la réalité. A l'heure actuelle, où l'économie de plantations n'apparaît plus concordante avec aucune des deux structures de descendance (cf. chap. VII la sophistication des procédures de dévolution qui en résulte), celles-ci coexistent pourtant toujours dans une variable qui, manifestement induite par un mode de production moribond (la pêche) et un mode de production jadis dominant et aujourd'hui aboli (la traite) constitue une superstructure relativement autonome, sans relation fonctionnelle immédiate avec le mode de production actuellement dominant.

On pourrait conduire des analyses du même type au niveau des variables idéologiques, et l'exemple de l'*awa* et du christianisme invite à admettre que ces variables sont, autant que les rapports de parenté, « plurifonctionnelles », et que chacune de ces variables, comme ensemble de formes, de langages et de fonctions (de structures), s'articule sur différents niveaux de la formation sociale considérée. La notion de distorsion de la structure permet peut-être ainsi de définir l'« indice d'efficace » dont chaque structure est affectée dans une formation sociale donnée. Par « indice d'efficace » on entend avec Louis ALTHUSSER (*L'objet du Capital*, in L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, R. ESTABLET, *Lire le Capital*, II, Maspero, Paris 1965), « ... le caractère de détermination plus ou moins dominante ou subordonnée, donc toujours plus ou moins « paradoxale », d'un élément ou d'une structure donnée dans le mécanisme actuel du tout ».

des coutumes contrastées et contradictoires, biologiquement escamotées par la surabondance des métissages ?

Des analyses précédentes, on peut en tout cas retenir un certain nombre de constantes objectivement manifestées par les diverses variables étudiées :

1. Les Alladian ont toujours eu conscience des deux principes de leur organisation sociale, le principe de descendance et le principe de résidence, correspondant pour une part respectivement à la matrilinearité et à la patrilocalité ; il est arrivé ainsi que préférence fût donnée à la résidence par la pratique de l'association, c'est-à-dire à l'*eme* comme unité socio-résidentielle sur l'*eme* comme unité de descendance (cf. chap. III) : à l'intérieur du cordon littoral la mobilité a été constante ; ce trait contraste avec la stabilité des villages (pour autant qu'on sache, aucun village alladian ne s'est déplacé, une fois créé).

Pour sacrifier à un langage imagé on peut dire que l'esprit de village domine, chez les Alladian, l'esprit de lignage, puisque si le village s'est construit et affirmé à partir de la réalité lignagère — quitte à fausser celle-ci par le jeu des associations — le lignage ne s'est pas identifié ou limité à son village d'origine. En même temps on peut ajouter, en se référant toujours à la socialisation de la notion d'*eme* et à la notion d'association, mais aussi au rôle important du commerce et des voyages dans le deuxième système social alladian et à celui de l'émigration dans la société actuelle, que l'esprit d'entreprise est plus fort que l'esprit de village, si même il n'est pas sa vérité profonde.

On peut résumer facilement ces quelques constatations inscrites dans les généalogies des familles alladian :

esprit de lignage < esprit de village < esprit d'entreprise

2. La relation ci-dessus, qu'il convient évidemment de mettre en rapport avec la chance historique du littoral, s'exprime au niveau du système des valeurs par une identification absolue du pouvoir, de la fortune, du droit et du prestige, dont l'*ambiguïté* de la notion d'*awa* est le fidèle reflet ; parallèlement les Alladian craignent et jaloussent l'autorité — ce dont témoigne l'*ambivalence* de la notion d'*awa* —, autrement dit : possèdent un goût du pouvoir particulièrement développé.

Pouvoir = fortune = droit = prestige ;
Crainte du pouvoir = *awa* = goût du pouvoir.

Ces équations, pour approximatives qu'elles soient, correspondent de nos jours à une certaine pratique des Alladian (fidélité au village, individualisme, mariages dans l'ethnie, réussites nombreuses dans la fonction publique, conscience nationale développée), où le souci d'intégration à la vie nationale se mêle d'un provincialisme selon les cas (selon les fortunes) nostalgique ou progressiste.

Il n'est pas certain qu'elles définissent une idéologie spécifiquement alladian ; des peuples comme les Avikam, les Attié ou les Abouré ont évolué dans un contexte très proche de celui des Alladian ; sans doute ceux-ci l'ont-ils pourtant exprimée avec une particulière minutie, peut-être parce que ceux-là mêmes qui se faisaient à l'origine les agents du changement économique devaient être socialement les champions du conservatisme, instituant dès lors entre le langage et la fonction de la structure sociale un décalage qui ne se réduirait plus jamais. Le fait qu'on puisse parler de *décalage* à l'intérieur d'une *structure* montre assez qu'il ne s'agit pas essentiellement d'une notion temporelle.

II. DYNAMISME ETHNIQUE ET DYNAMISME VILLAGEOIS

Deux mouvements démographiques contribuent à ôter à la société villageoise son caractère spécifiquement ethnique : l'émigration des Alladian vers la grande ville proche et ses environs (Abidjan, Port-Bouët...), ou d'autres villes voisines (Dabou, Grand-Lahou) ; l'immigration de fonctionnaires d'origine extérieure, plus ou moins lointaine (le sous-préfet de Jacquerville est d'origine guéré, le responsable de l'infirmierie est aïzi, celui de l'agriculture abouré...), des divers employés et des manœuvres (ces derniers le plus souvent voltaïques), et naturellement des équipes plus ou moins permanentes de pêcheurs ghanéens ou togolais.

1. L'ÉMIGRATION

Elle est relative et qualifiée ; sous ces deux aspects elle joue un rôle important dans l'économie du village et dans son développement de façon générale. Elle est en effet doublement relative : traditionnellement importante depuis que des possibilités nouvelles se sont offertes à l'esprit d'entreprise des Alladian (on a vu que dès les toutes premières années du siècle les anciens se plaignaient de l'exode des jeunes gens), elle n'a pas atteint une importance telle qu'on puisse parler à l'heure actuelle de dépeuplement des villages ; cette relativité quantitative se double d'une relativité d'ordre géographique et qualitatif : les points d'aboutissement de l'émigration sont proches du cordon littoral — les planteurs alladian de la région de Vridi n'ont même pas quitté ce cordon —, et, de ce fait, les émigrés gardent très facilement le contact avec leur village d'origine, participant régulièrement aux fêtes qui demandent leur présence, profitant des fins de semaine pour rendre visite à leur famille avec laquelle ils passent d'ailleurs leur congé annuel ; la tendance générale est au maintien de relations suivies entre villageois et « urbanisés ».

Les grands caractères de l'émigration alladian ont été analysés et bien mis en valeur par les enquêteurs de la S.E.D.E.S. dans leur étude déjà citée ; nous n'y insisterons donc pas et nous nous contenterons de nuancer sur certains points les conclusions de cette étude.

1. S'appuyant sur les chiffres de divers recensements administratifs, les enquêteurs ont cru pouvoir parler d'une tendance à la diminution de la population du littoral ; mais trois comparaisons seulement sont à la base de ces conclusions ; sans les écarts enregistrés à Jacquerville, Adjué et Addah en effet, la tendance pour l'ensemble des autres villages serait plutôt à l'augmentation. Or, sur l'exemple de Jacquerville au moins, il est permis de mettre en doute l'exactitude des recensements ; celui de 1954 donne pour Jacquerville 713 habitants alladian, et celui de 1959 607 seulement ; nous avons personnellement enregistré 690 Alladian habitant Jacquerville, en veillant très attentivement à ne pas compter les gens de passage ni les semi-résidents (habitant la ville mais possédant une maison à Jacquerville) ; en fait il est certainement beaucoup plus facile de se tromper par excès que par défaut, chaque chef de cour ayant assez naturellement tendance à faire enregistrer dans sa cour tous les émigrés qui relèvent traditionnellement de lui ; nous aurions pour cette raison tendance à faire plus confiance au recensement de 1959 (d'ailleurs confirmé un peu plus tard par les enquêteurs de la S.E.D.E.S.) qu'à celui de 1954 ; le chiffre avancé par l'école de statistique en 1964 (744) concerne l'ensemble des personnes résidant à Jacquerville, indépendamment de leur origine ethnique ou nationale ; il n'est pas étonnant que ce chiffre ait fortement augmenté de 1964 à 1966 — date à laquelle 240 « étrangers » ayant été recensés par l'administration, la population totale serait de 930 habitants.

De nouveaux emplois ont en effet été créés, qui ont été occupés par des étrangers au littoral ; la sous-préfecture a pris de l'importance, et de nouveaux employés sont arrivés ; l'hôtel a été construit ; les équipages des deux bacs en service et tous les employés des Travaux Publics

travaillant aux nouvelles routes et à l'aménagement du nouveau Jacquville se sont installés dans la sous-préfecture avec leur famille ; les encouragements du Service de l'Agriculture, et la crainte que les forêts non exploitées soient « classées » et « prises » par l'État a poussé certains planteurs à engager des manœuvres. Pour l'ensemble, donc, la tendance à la diminution n'est pas nette.

La politique de mainmise sur les terres par les anciens des grands lignages — facilitée ou commandée par l'exiguïté du terroir — nous a paru (cf. chap. v), à Jacquville au moins, bien antérieure aux toutes dernières années ; or Jacquville fournit presque la moitié des émigrés alladian à Abidjan et à Port-Bouët. Il suffit d'interroger les chefs de cour de Jacquville pour se rendre compte que d'une part, si l'émigration y est importante, elle n'y est pas nouvelle, d'autre

TABLEAU XXI. — RÉPARTITION PAR SEXE ET PAR GROUPES D'ÂGE DES ÉMIGRÉS DE JACQUEVILLE ET DES ALLADIAN RECENSÉS A ABIDJAN

Groupes d'âge	Jacquville			Abidjan		
	Sexe masculin	Sexe féminin	Pourcentage du sexe masculin par rapport au total	Sexe masculin	Sexe féminin	Pourcentage du sexe masculin par rapport au total
15 à 44 ans	122	98	55,5	382	354	51,9
45 ans et plus ...	58	10	85,3	77	42	64,7
TOTAL	180	108	62,5	459	396	53,7

part que les principaux notables actuels de la communauté villageoise ont souvent vécu assez longtemps hors du cordon littoral — et qu'il est, de ce fait, un peu hasardeux de distinguer un type d'émigration ancien (très provisoire) et un type moderne (d'émigration définitive). Si la concentration des terres doit progressivement donner ce caractère à l'émigration (cf. ci-dessous), elle est peu avancée — bien que promise sans doute à une accélération rapide. Aussi bien les enquêteurs de la S.E.D.E.S., en voulant trop solliciter les chiffres, en sont-ils arrivés à démontrer le caractère provisoire de l'émigration des « anciens » par un prétendu célibat des vieillards ou des hommes mûrs vivant actuellement encore à Abidjan, installés par conséquent provisoirement en ville depuis trente ou quarante ans...

Commentant en effet le tableau que nous reproduisons ici (cf. tableau XXI), les enquêteurs concluent :

« L'émigration des Alladian a donc subi une évolution profonde.

Autrefois phénomène temporaire, elle est devenue un phénomène permanent. L'émigré part non plus pour la durée d'une saison de pêche par exemple, mais pour toute la durée de sa vie active. Il part avec l'intention de fonder un foyer. D'uniquement masculine, l'émigration tend ainsi à devenir mixte. »

Mais si l'on se reporte aux chiffres détaillés du recensement de 1955, et si l'on tient compte du fait qu'en moyenne les hommes se marient vers 30 ans et les femmes vers 20 ans, on constatera aisément que ce prétendu célibat des hommes âgés n'existe que dans l'imagination des auteurs du rapport — auquel il sert d'ailleurs de tremplin pour une acrobatie intellectuelle d'un étonnant illogisme.

2. Les pyramides d'âge établies pour Jacquville par les enquêteurs de la S.E.D.E.S. et nos propres chiffres permettent de formuler des conclusions identiques quant aux « données de

TABLEAU XXII. — RÉPARTITION PAR SEXE ET AGE DES AFRICAINS
DOMICILIÉS DANS CHACUN DES PRINCIPAUX GROUPES ETHNIQUES
(extrait, concernant les Alladian, du recensement de 1955).

Groupes d'âge	M	F
15-19	56	50
20-24	76	82
25-29	87	69
30-34	56	47
35-39	55	35
40-44	28	18
45-49	29	15
50-54	14	7
55-59	14	6
60-64	7	3
65-69	3	2
70-79	1	3
80 et plus	2	—

structure » de la démographie de Jacquville. Il y a à Jacquville une surprenante prédominance numérique du sexe féminin et un écart remarquable entre les groupes d'âge de 0 à 4 ans et de 5 à 9 ans (cf. tableau XXIII). Ces caractéristiques nous semblent pouvoir être mises en relation avec celles de l'émigration (les jeunes gens partent avant les jeunes filles, sans être mariés, en sorte que le fait que les Alladian continuent dans l'ensemble à se marier entre eux à Abidjan, Port-Bouët, etc., n'est pas contradictoire avec une prépondérance féminine dans les classes d'âge

TABLEAU XXIII. — RECENSEMENT DES ENFANTS ET JEUNES GENS
RÉSIDENTS À JACQUEVILLE

Groupes d'âges	Garçons	Filles
0- 4	33	51
5- 9	71	82
10-14	44	30
15-19	6	18
20-24	2	4
TOTAL	156	185

des jeunes du village ; en second lieu, les époux meurent en général avant leurs épouses, plus jeunes et d'ailleurs, semble-t-il, plus « résistantes », et nombreuses sont les veuves âgées qui regagnent leur village d'origine). La surabondance des enfants de 5 à 9 ans par rapport à ceux de 0 à 4 ans, qui est elle aussi une caractéristique de Jacquville, tient au phénomène de l'« adoption » (non au phénomène de l'*impho* qui concerne de très jeunes enfants) : des enfants sont confiés aux parents habitant des villages avec école ; en échange ces enfants rendent des services domestiques ; souvent aussi des filles accompagnent leur frère et, non scolarisées, rendent beaucoup plus de services que les garçons. On a vu qu'inversement les enfants originaires de Jacquville étaient assez souvent confiés aux émigrés d'Abidjan. Il y a une sorte de hiérarchisation des modes d'accès à l'instruction — les villages avec école, Jacquville en tête, servant de relais à une éventuelle

inscription dans les écoles techniques de Dabou et Abidjan, ou au lycée — ; c'est le nombre et la situation de ses émigrés qui, de ce point de vue, assurent à la famille villageoise son avenir.

Les chiffres sont en accord avec cette analyse : à partir des recensements effectués par le comité P.D.C.I. alladian d'Abidjan, il est en effet facile de constater que ce sont à deux exceptions près les villages les plus peuplés du cordon littoral qui ont le pourcentage le plus grand d'émigrés. Dans le tableau XXIV on a pris pour chiffre de population celui du dernier recensement officiel publié (1957 ou 1959 selon les cas) ; par ailleurs on a seulement retenu dans les émigrés les hommes adultes (de plus de 18 ans), installés à Port-Bouët et Vridi d'une part, à Abidjan d'autre part. Les pourcentages obtenus n'ont donc de signification que relativement les uns aux autres, et ils permettent de préciser davantage le degré de qualification de l'émigration. On constate que

TABLEAU XXIV. — ÉMIGRATION MASCULINE ADULTE (1966)

Villages	Population (sans les « étrangers »)	Émigrés		Pourcentages (par rapport à la population du village) d'émigrés		
		Port-Bouët, Vridi	Abidjan	Port-Bouët Vridi	Abidjan	Total
Djacé	82	0	0	0	0	0
Ahua	102	3	0	2,94	—	2,94
Bahuama	117	1	0	0,85	—	0,85
Abréby	163	1	1	0,61	0,61	1,22
Adjacouti	203	5	5	2,46	2,46	4,92
Mbokrou	299	3	7	1	2,34	3,34
Akrou	335	17	8	5,07	2,30	7,37
Avagou	353	12	3	3,39	0,84	4,23
Adoumanga	356	16	13	4,49	3,65	8,14
Grand-Jacques ..	441	12	30	2,72	6,80	9,5
Adjué	456	10	13	2,19	2,85	5,04
Sassako	530	3	5	0,56	0,94	1,5
Jacqueville	607	42	113	6,91	18,61	25,52
Addah	716	13	24	1,81	3,34	5,15
		138	222			

pour le pourcentage total d'émigration masculine adulte, ce sont Jacqueville, Grand-Jacques, Adoumanga, Akrou et Addah qui viennent en tête, c'est-à-dire les trois chefs-lieux de canton et l'ancienne capitale spirituelle — Adoumanga, entre Jacqueville et Akrou, ayant une situation particulière ; mais le pourcentage le plus intéressant concerne les émigrés d'Abidjan où se recrutent les fonctionnaires et divers employés de l'État ou des firmes privées — à Vridi et Port-Bouët, il n'y a que quelques planteurs et une grande majorité de pêcheurs ; or ce sont Jacqueville, de très loin, et Grand-Jacques qui viennent en tête de ce pourcentage — c'est-à-dire les deux villages dont sont originaires et où se sont agrandis les lignages commerçants du siècle dernier. Ces lignages forment donc la grande majorité d'une population qui fournit, d'après le recensement de 1955, 1,94 % de tous les employés de la fonction publique à Abidjan — ce qui correspond au fait assez remarquable que 15,61 % des émigrés masculins alladian à Abidjan étaient employés en 1955 dans la fonction publique. Seuls les Abouré et (de très peu) les Attié dépassent ce pourcentage — qui n'atteint pas 13 % dans la population d'origine baoulé ; les Alladian occupent donc dans le groupe lagunaire, qui est naturellement particulièrement bien représenté dans la fonction publique, une place d'autant plus remarquable qu'ils ont la plus faible représentation d'individus classés par le recensement de 1955 dans les rubriques « sans travail » et « sans profession » (cf. tableau XXV).

Il y a donc deux types d'émigration à partir du pays alladian : une de type « corse » dirigée vers la fonction publique — et dont les revenus, élevés comparativement à ceux du littoral, servent pour une part à l'entretien et, semble-t-il depuis peu, à l'acquisition de plantations —, une de type « breton » spécialisée dans les activités de pêche et localisée à Port-Bouët. Cette distinction, qui correspond à un phénomène relativement ancien, entre une émigration « riche » et une émigration « pauvre » nous paraît plus conforme à la réalité que celle entre émigration de type moderne et émigration de type ancien. Naturellement elle doit être nuancée : certains employés ont des situations très modestes ; certains possesseurs de chaloupes à Port-Bouët sont riches. Nous avons déjà souligné que cette double émigration nous paraissait liée fonctionnellement à un changement progressif dans le mode d'exploitation des cultures industrielles, puisqu'elle correspond d'une

TABLEAU XXV. — RÉPARTITION DE LA POPULATION AFRICAINE MASCULINE DOMICILIÉE DE 14 ANS ET PLUS SELON LA SITUATION DANS LA PROFESSION ET LES PRINCIPAUX GROUPES ETHNIQUES (extrait du recensement d'Abidjan 1955).

Groupe	Total masculin	Apprentis	Chefs d'entreprise	Salariés	Artisans	Patrons	Fonction Publique	Militaires	Sans travail	Sans profession	Non déclarés
Attié	917	38	1	485	109	6	147	7	28	96	—
Adioukrou .	633	24	—	353	78	3	77	2	36	60	—
Alladian ...	442	25	—	104	187	—	69	2	9	46	—
Ébrié	2 294	80	1	1 013	595	10	209	2	165	211	8
Abouré	371	12	1	139	64	2	86	2	15	50	2
Baoulé	3 263	178	1	1 675	438	12	395	21	201	340	—

part à un accroissement des revenus, d'autre part à une réduction de la main-d'œuvre d'origine familiale. Du point de vue du développement régional, et dans l'optique d'une politique « libérale » de promotion des entreprises individuelles, l'émigration n'est pas un fléau, mais une nécessité, puisque d'une part, les exploitations agricoles ne peuvent s'agrandir que si le nombre des exploitants diminue, et que d'autre part les traitements, les loyers et, de façon générale, les revenus étrangers à la seule agriculture facilitent la politique d'extension des plantations et le recours à la main-d'œuvre salariée.

Il faut enfin tenir compte dans cette analyse du fait qu'elle ne s'applique qu'à une tendance déjà nette par endroits mais très inégalement réalisée.

2. L'IMMIGRATION

Par son ampleur elle constitue, plus que l'émigration, le fait vraiment nouveau de ces dernières années. Les Alladian avaient certes l'habitude de fréquenter les populations voisines du cordon littoral, et on a pu constater sur leurs arbres généalogiques l'abondance des ancêtres dida, adioukrou, abé, etc. Biologiquement l'ethnie alladian, à supposer qu'elle ait eu une réalité, n'a plus d'existence.

Mais aujourd'hui les « étrangers » se surajoutent à la communauté, ils ne s'intègrent pas à l'ethnie alladian ; plutôt, ils s'intègrent à la vie du village et par là même modifient le contenu social de la notion de village. Si l'on met à part le cas des pêcheurs ghanéens, estimés généralement mais vivant en marge de la communauté, et celui des manœuvres venus du Nord, souvent traités avec condescendance, on constate que beaucoup de rouages essentiels de la vie communautaire — enseignement, santé, agriculture, administration — sont contrôlés par des Ivoiriens étrangers

à l'ethnie alladian ; ce caractère nouveau de la société villageoise, qui est naturellement l'effet d'une politique concertée, est d'autant plus frappant à Jacqueville que cette sous-préfecture a gardé jusqu'ici la dimension et les caractères d'un village.

La présence de ces « nouveaux venus » est d'autant plus importante qu'elle apparaît comme une condition de progrès et qu'elle apporte des modèles sociaux — vie familiale, emplois du temps — inhabituels.

Certes tous les instituteurs ou tous les employés de la sous-préfecture ne sont pas à l'abri du « parasitisme social » dont on fait l'un des fléaux de l'Afrique contemporaine ; des parents viennent les solliciter ; des enfants leur sont confiés ; mais par là justement, parce qu'à cet égard ils sont des Africains comme ceux du village, leurs attitudes plus neuves acquièrent une influence particulière. Au point de vue social, ils forment des ménages qui, pour l'ensemble, vivent en dehors de leur famille étendue ; du point de vue socio-économique, ils sont des agents du développement ; par leurs fonctions quotidiennes ils manifestent une attitude positive à l'égard d'une situation que les villageois seraient plutôt enclins à subir. Les « lettrés » venus de l'extérieur sont en quelque sorte des urbanisés au village. Enfin certains d'entre eux ont une action directe sur le comportement des villageois ; nous avons signalé la réussite de l'opération « engrais-fumure » menée à bien par les responsables de l'agriculture ; les instituteurs ont des responsabilités considérables, car ce sont naturellement les jeunes enfants qui se montrent particulièrement réceptifs à toutes les séductions de la modernité, et il dépend pour une large part de leurs éducateurs que ces séductions suscitent chez ceux sur lesquels elles s'exercent un état d'esprit réaliste. Encore que le taux de scolarisation du littoral soit relativement faible (66 % en 1961 à Jacqueville, village privilégié), les attitudes de la jeunesse scolarisée constituent donc l'un des facteurs déterminants de la chance que peut ou non avoir la société alladian de maîtriser son avenir.

Pour essayer de discerner les caractères principaux de ces attitudes nous avons fait passer un questionnaire très ouvert dans trois des classes de CM2 du littoral — composées en général d'enfants de 12 à 15 ans. Nous lui avons donné la forme d'un sujet de narration, pour ne pas dérouter les élèves et pour pouvoir tout à la fois quantifier certains résultats et esquisser une analyse de contenu sommaire¹.

Les résultats ont été rassemblés dans les tableaux XXVI, XXVII et XXVIII. Il s'en dégage un certain nombre de conclusions :

1. Il existe une différence significative, en ce qui concerne le choix entre la vie à la ville et la vie au village, entre Jacqueville d'une part, Akrou et Sassako, d'autre part. Vérification faite, il semble que cette différence tienne à deux facteurs complémentaires : Jacqueville offre des exemples vivants de professions étroitement liées au développement rural, et de nombreux élèves veulent devenir instituteurs, planteurs, infirmiers — les filles dans leur quasi-totalité veulent devenir institutrices ou sages-femmes ; en outre, les élèves de la classe de CM2 sont en général les enfants ou les neveux d'une « personnalité » du village. On compte parmi eux la fille du sous-préfet (guéré), une fille d'instituteur (abouré), une fille d'un fonctionnaire à la sous-préfecture (alladian), une fille d'un grand planteur de Jacqueville (alladian), la fille de l'infirmier (aïzi), la fille d'un planteur de Bingerville confiée à un chauffeur du Service de l'Agriculture (ébrié), deux neveux d'instituteurs étrangers au littoral...

La différence de choix selon les villages correspond donc à une différence de situation sociale et culturelle ; les jeunes éléments les plus sensibles à la « mystique » du développement rural se trouvent du coup être souvent des étrangers au littoral alladian.

2. De façon générale, il existe une nette préférence pour la vie hors de la famille étendue ; même ceux qui n'expriment pas cette préférence manifestent une vive hostilité à l'égard de leurs parents auxquels ils reprochent leurs disputés perpétuelles et leur autoritarisme. Naturellement

1. Le sujet de la narration était le suivant : « Lorsque vous serez adulte, où aimeriez-vous vivre ? Quel métier aimeriez-vous exercer ? Quelles seraient vos activités et vos distractions préférées ? Comment imaginez-vous votre vie de famille ? Aimeriez-vous vous marier, avoir des enfants ? Préférez-vous vivre chez vos parents ou seul ? Répondez librement et abondamment à toutes ces questions. »

TABLEAU XXVI. — CHOIX DU FUTUR LIEU DE RÉSIDENCE

a) Selon les villages.

	Ville	Village	Total
Jacquerville	8	13	21
Akrou	15	3	18
Sassako	7	1	8
TOTAL	30	17	47

$$X^2_2 = 10,88$$

Différence significative au seuil .01.

b) Selon le sexe.

	Ville	Village	Total
Garçons	18	11	29
Filles	12	6	18
TOTAL	30	17	47

Absence de différence significative.

TABLEAU XXVII. — CHOIX DU FUTUR MODE DE RÉSIDENCE

	Seul	Avec les parents	Total
Garçons	24	5	29
Filles	10	8	18
TOTAL	34	13	47

$$X^2_1 = 4,045$$

Différence significative à .05.

TABLEAU XXVIII. — RAPPORT ENTRE LE CHOIX DE LA RÉSIDENCE AU VILLAGE ET LE CHOIX DE LA RÉSIDENCE AVEC LES PARENTS (Jacquerville).

	Seul	Avec les parents	Total
Ville	8	1	9
Village	5	6	11
TOTAL	13	7	20

$$X^2_1 = 4,86$$

Différence significative au seuil .05.

le choix de la ville comme résidence future entraîne à peu près automatiquement le choix pour la vie hors de la famille ; de ce point de vue il existe une différence significative entre les choix de ceux qui préfèrent vivre en ville et de ceux qui préfèrent vivre au village ; mais la moitié de ces derniers préfère aussi vivre plus tard hors de leur famille. Sur ce chapitre, les choix des garçons et des filles diffèrent significativement, celles-ci étant plus sensibles à la sécurité qu'entraîne la vie dans la famille.

Les choix pour la vie hors de la famille ne vont pas sans quelque incohérence ou sans quelque incertitude ; l'un des élèves choisit à la fois la vie à la ville — par désir d'être indépendant — et la vie en famille — par souci de sécurité. Les avantages et les inconvénients de l'un et l'autre modes de résidence sont parfois exposés parallèlement, et les choix définitifs peu tranchés. Enfin presque tous les élèves veulent plus tard avoir des enfants auxquels, avec cynisme et naïveté, ils refusent par avance ce droit à l'indépendance dont ils rêvent pour eux-mêmes : ils veulent des enfants pour « assurer leurs vieux jours ».

3. Pour l'ensemble, au reste, toutes les attitudes liées traditionnellement au mariage et à la paternité sont persistantes ; les raisons invoquées en faveur du mariage (un seul enquêté refuse le mariage, parce qu'il veut devenir curé de son village) sont dénuées de tout romantisme : avoir des enfants et, plus prosaïquement, avoir une femme à la cuisine, sont les raisons les plus fréquentes.

Le plus significatif dans ces diverses narrations tient à la représentation que se font les élèves de la vie moderne. C'est sur ce point que la différence entre Jacquerville et les autres villages est nette, sans doute, comme on vient de le voir, parce que les élèves de Jacquerville sont de par leur situation sociale et géographique des privilégiés. Leur conception de l'avenir est raisonnée et raisonnable ; ils envisagent de participer pratiquement et précisément à l'essor de la communauté villageoise ; les splendeurs de la ville et les techniques prestigieuses, sans doute parce qu'ils ont une connaissance des premières et que leurs parents ont plus ou moins accès aux secondes, n'exercent pas sur eux d'attrait irrésistible. A Akrou et Sassako au contraire, où les élèves du CM2 sont en général des enfants de pêcheurs ou de petits planteurs locaux, la fascination de la ville et des techniques modernes est totale : elle s'exprime par des créations verbales qu'on pourrait croire inspirées de Boris Vian ; les « ectrophone », « magnétéléphone », « léléchéfone », « voituropel », « television » et « sytnographe » y composent un univers d'autant plus bruyant et brillant qu'il est avant tout inaccessible.

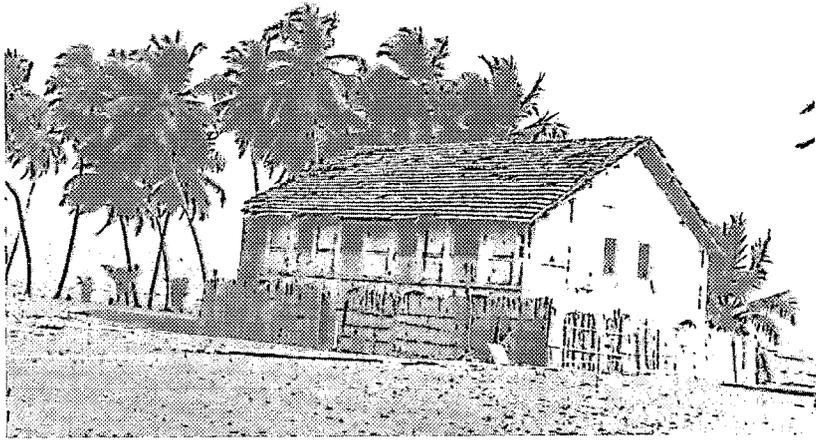
Il est dans la logique de l'organisation sociale des Alladian qu'elle ne soit plus justiciable d'une ethnologie ; un peuple qui a toujours attendu de la mer des richesses, et de l'intérieur le moyen de les faire fructifier, n'est pas décrit à la simple lecture de son inscription sur le sol d'un étroit cordon littoral. Il a fait sien l'histoire des autres ; son histoire s'est pour une large part identifiée à celle de la Côte-d'Ivoire ; l'intégration nationale n'y est pas un problème, mais tout à la fois un destin, une vocation et une nécessité.

Jusqu'à la fin du siècle dernier les inégalités liées à l'âge, à la naissance et à la richesse ont pu s'ordonner dans le cadre de la communauté villageoise ; on pouvait parler d'une société alladian ; les entreprises individuelles exprimaient une aventure commune. Aujourd'hui l'aventure est celle d'une communauté beaucoup plus vaste : vis-à-vis d'elle, les Alladian ne peuvent plus prétendre jouer ce rôle d'intermédiaires qu'ils avaient rempli avec assez de brio pour qu'on ait pu les décrire indifféremment comme des héros civilisateurs ou comme des commerçants habiles. En tant que « société » ils ne représentent plus rien, qu'une poignée d'individus métissés, assez sensés pour savoir que la culture du cocotier ne ressuscitera pas les fastes du passé — et que c'est à chaque individu, s'il en a la possibilité, de saisir sa chance. Le développement du littoral alladian ne sera pas le seul fait des Alladian, et il ne sera pas celui de tous les Alladian.

Il arrive qu'à la fin d'une monographie l'auteur suggère que l'avenir des populations étudiées est entre leurs mains. Une telle conclusion, s'appliquant aux Alladian, serait doublement contestable : l'avenir des Alladian sera individuel, car la mise en valeur du pays alladian n'est pas une

solution économique d'avenir pour l'ensemble de la société alladian — et l'avenir des individus partis ou nés hors du littoral, indépendamment de leur situation de départ et de leurs qualités personnelles, est pour l'essentiel fonction d'une politique d'ensemble.

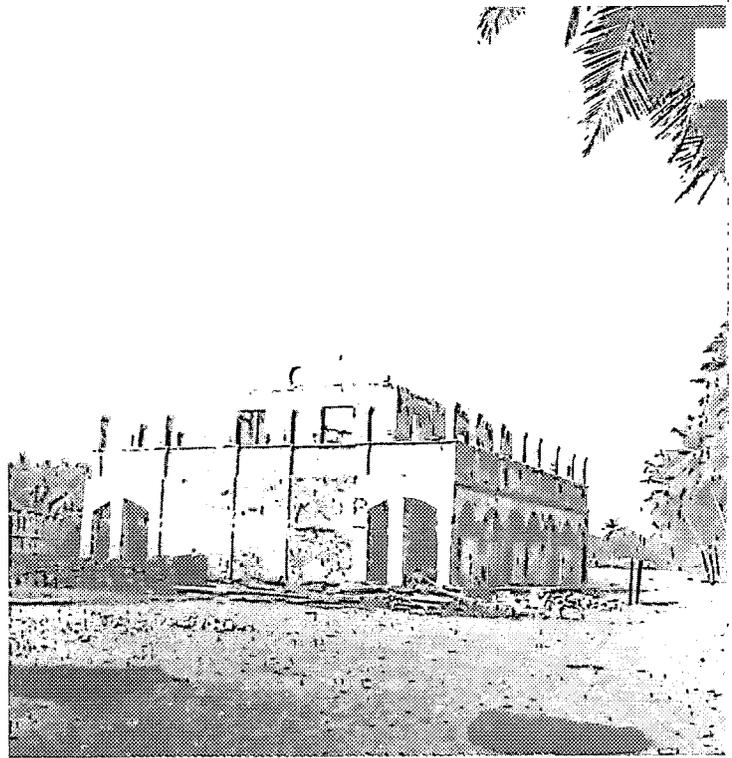
En outre l'avenir des Alladian n'a jamais été entre leurs mains ; ils ont su exploiter les ressources que fournissait leur pays et les occasions que leur offrait l'histoire ; rien ne dit qu'ils ne sauront pas encore une fois s'emparer des chances qui leur seront proposées — tant du point de vue régional que du point de vue individuel — mais il ne dépend pas d'eux — ni comme société, ni comme individus — qu'elles leur soient ou non proposées. L'avenir des Alladian est d'abord national.



1. Le « palais » d'Adjé Bonny.



2. « Palais » de notables Kacou.



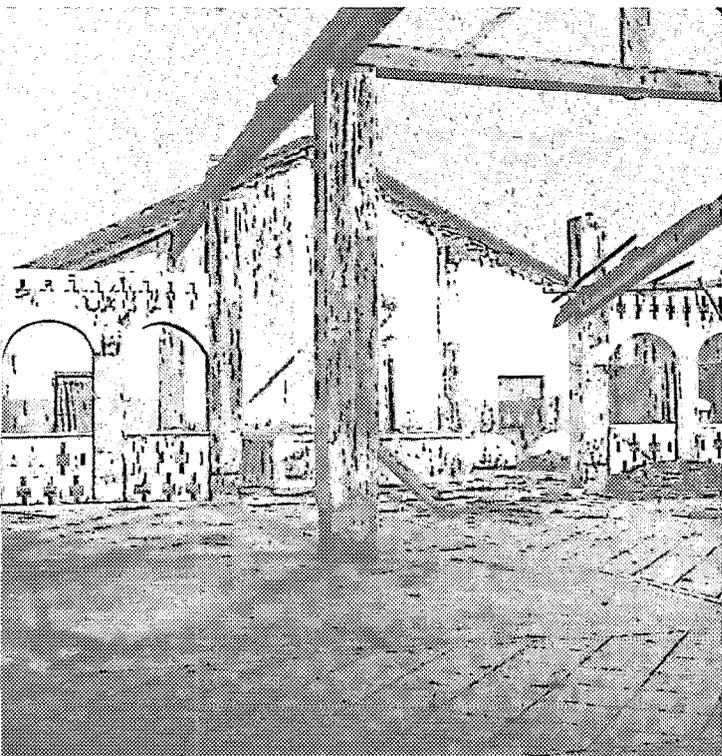
3. « Palais » d'un notable Kacou. Au premier plan : un canon.



4. Jacquville : la mission catholique.



5. La lagune et la forêt.

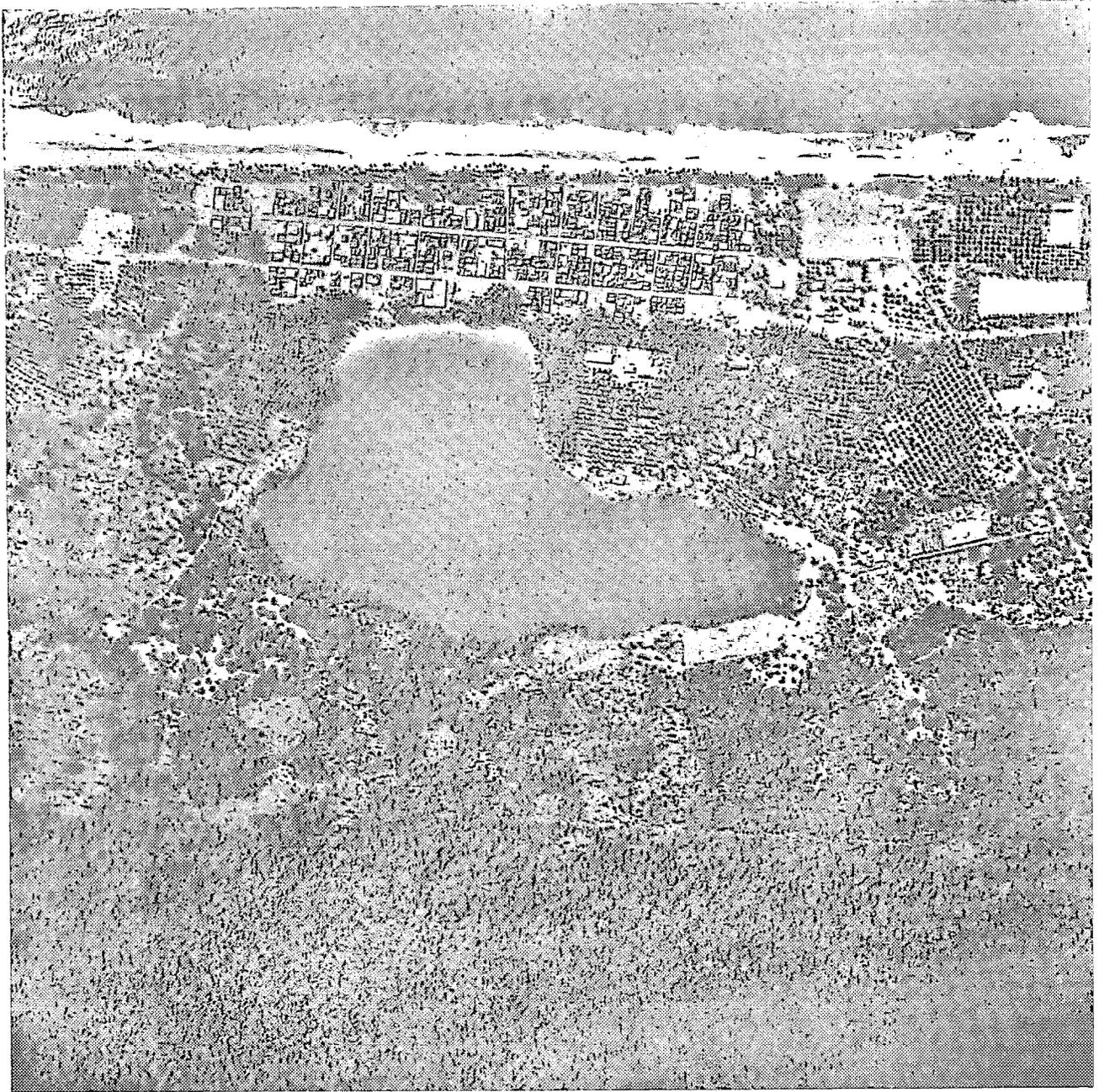


6. Jacquville : les ruines du premier temple protestant.



7. Baptême des nouveau-nés dans l'église de Papa Nouveau.

*Les photos ont été prises par Pierre Étienne
(O.R.S.T.O.M., Abidjan).*



Jacquville, vue aérienne.

Photo I.G.N.

Bibliographie

(Les documents d'archives, les rapports politiques, l'enquête de l'École Nationale de Statistique et le Recensement d'Abidjan de 1955 ne figurent pas dans cette liste.)

- ALTHUSSER (L.), 1965 : *Pour Marx*, Maspero, Paris, 258 p.
- ALTHUSSER (L.), 1965 : « L'objet du Capital », in *Livre le Capital*, II, Maspero, Paris, 185 p.
- AMON d'ABY (F. J.), 1951 : *La Côte-d'Ivoire dans la cité africaine*, Larose, Paris, 206 p.
- BALANDIER (G.), 1963 : *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, 2^e éd., P.U.F., Paris, 523 p.
- BAUMANN (H.) et WESTERMANN (H.), 1948 : *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, Paris, 605 p.
- BINGER (L. G.), 1892 : *Du Niger au golfe de Guinée*, Hachette, Paris, 2 vol. 513 + 416 p.
- BOHANNAN (P.), 1958 : « Extra processual events in Tiv political institutions », *American Anthropologist*, vol. LX, n° 1, pp. I-II.
- BOHANNAN (P.), 1963 : *Social Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 421 p.
- BONNEFOY (C.), 1954 : « Tiagba, notes sur un village aïzi », *Ét. Éburn.*, t. III, 129 p.
- BOUËT-WILLAUMEZ, 1848 : *Le commerce et la traite des Noirs à la Côte occidentale d'Afrique*, Imprimerie Nationale, Paris, 285 p.
- BOUSCAYROL (R.), 1949 : « Note sur le peuple Ébrié », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, t. XI, pp. 382-408.
- CLOZEL (F. J.), 1906 : *Dix ans à la Côte d'Ivoire*, Challamel, Paris, 350 p.
- CLOZEL (F. J.) et VILLAMUR (R.), 1902 : *Les coutumes indigènes de la Côte-d'Ivoire*, Challamel, Paris, 539 p.
- DAPPER, 1686 : *Description des Côtes de Guinée*, Amsterdam, 534 p.
- DELAFOSSÉ (M.), 1900 : *Essai de manuel de la langue agni*, André, Paris, xiv + 226 p.
- DELAFOSSÉ (M.), 1904 : *Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, Larose, Paris, 284 p.
- DUPIRE (M.) et BOUTILLER (J. L.), 1958 : *Le pays adioukrou et sa palmeraie*, O.R.S.T.O.M. — O.S.R.S., Paris 102 p.
- ESTABLET (R.), 1966 : « Culture et idéologie », *Cahiers marxistes-léninistes*, juillet-octobre.
- EVANS-PRITCHARD (E. E.), 1950 : *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 2^e éd., Clarendon Press, Oxford, 558 p.
- FORTES (M.), 1960 : *The structure of unilineal descent groups in Cultures and Societies of Africa*, ed. by S. and P. Ottenberg, University of Washington.
- GALLAIS (J.), 1961 : « La signification du village en Afrique soudanienne », *Cah. Soc. Éc.* (nov.).
- GLUCKMAN (M.), 1963 : *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen and West, London.
- HOLAS (B.), 1954 : « Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques de la Basse Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. XXIV, n° 1, pp. 55-60.
- HOLAS (B.), 1965 : *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, P.U.F., Paris, 407 p.
- JOSEPH (G.), 1916 : « Une atteinte à l'animisme chez les populations de la Côte d'Ivoire », *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scient. d'A.O.F.*, pp. 344-348.

- JULIEN (C. A.), 1948 : *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XV^e-XVI^e siècles)*, P.U.F., Paris, 533 p.
- KERHALLET (C. A. de), 1857-1858 : *Manuel de la navigation à la Côte occidentale d'Afrique*, Paris, 3 vol.
- LE BOURDIEC (P.), 1958 : « Contribution à l'étude géomorphologique du bassin sédimentaire et des régions littorales de Côte d'Ivoire », *Ét. Éburn.*, t. VII, pp. 7-96.
- LE HÉRISSÉ (R.), 1903 : *Voyage au Dahomey et à la Côte d'Ivoire*, Lavauzelle, Paris, 268 p.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1949 : *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., Paris, 639 p.
- LEWIS (O.), 1951 : *Life in a Mexican Village : Tepoztlán restudied*, Univ. of Illinois Press, Urbana.
- LEWIS (O.), 1962 : *Five families*, Science Editions Inc., New York.
- MALINOWSKI (B.), 1954 : *The dynamics of Culture Change*, Yale University Press, 171 p.
- MARNAY (P.) et LARSONNEUR (B.), 1962 : *Le littoral alladian*, S.E.D.E.S., Paris, 34 + 349 p.
- MARX (K.), 1967 : *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, Paris, 518 p.
- MEILLASSOUX (C.), 1964 : *Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire*, Mouton, Paris-La Haye, 382 p.
- MOUËZY (RÉV. P.), 1942 : *Histoire et coutumes du pays d'Assinie et du royaume de Krinjabo*, Larose, Paris, 228 p.
- MURDOCK (G. P.), 1965 : *Social structures*, First Free Press Paperback Edit., New York, 387 p.
- NADEL (S. F.), 1952 : « Witchcraft in four African Societies », *American Anthropologist*, vol. LIV, n° 1, pp. 18-29.
- NIANGORAN BOUAH (G.), 1964 : *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, Institut d'Ethnologie, Paris, 155 p.
- NIANGORAN BOUAH (G.), 1965 : « Les Abouré. Une société lagunaire de la Côte d'Ivoire », *Annales de l'Université d'Abidjan*, t. I., pp. 37-168.
- PAULME (D.), 1962 : *Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui : les Bété*, Mouton et C^{ie}, La Haye, 200 p.
- PERRAUD (A.), 1960 : *Le rivage alladian*, Direction des Sols de la R.C.I., O.R.S.T.O.M., Abidjan, 20 p., multigr.
- PERSON (Y.), 1964 : « En quête d'une chronologie ivoirienne, in *The Historians in Tropical Africa*, Oxford University Press, London, Ibadan, Accra.
- RADCLIFFE-BROWN (A. R.) et FORDE (D.), 1953 : *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, trad., P.U.F., Paris, 527 p.
- ROUCH (J.), 1963 : « Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo », *Journal de la Soc. des Africanistes*, t. XXXIII, fasc. 1, Paris, pp. 129-202.
- ROUGERIE (G.), 1957 : « Les pays agni du sud-est de la Côte-d'Ivoire », *Ét. Éburn.*, t. VI, pp. 7-212.
- ROUSSIER (P.), 1935 : *L'établissement d'Issiny, 1687-1702*, Larose, Paris, 241 p.
- SURET-CANALE (J.), 1958 : *L'Afrique Noire*, Éditions Sociales, Paris.
- SURGY (A. de), 1964 : *Les pêcheurs de Côte-d'Ivoire*, C.N.R.S., Centre de Documentation de Côte d'Ivoire (I.F.A.N.), 81 + 55 + 144 p., multigr.
- TEIXEIRA DA MOTA, 1950 : *Toponimos de origem portuguesa na Costa Occidental de Africa*, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- TERRAY (E.), 1966 : *L'organisation sociale des Dida*, Paris, 366 p., multigr.
- YÉNOU (A. D.), 1954 : « Quelques notes historiques sur le pays alladian », *Notes Africaines*, n° 63, pp. 83-87.

Glossaire

Principaux termes vernaculaires utilisés dans le texte.

Vie familiale.

āgia	: héritage
anākuī	: grand-père (au sens classificatoire)
anāūi	: petit-fils, petite-fille (au sens classificatoire)
baba	: grand-mère (au sens classificatoire)
ebiūi	: né d'un homme du matrilignage
eme	: matriclan ou lignage maximal
ēri	: mariage
ēcioķo	: matrilignage
ēbū	: cour 1. au sens social (= ēcioķo) 2. au sens résidentiel
ēbūti	: né d'une femme du matrilignage
ēbūwakre	: trésor du matrilignage
miĵa	: allié
nko (en composition)	: sœur, femme du matrilignage d'Ego
nisri (en composition)	: frère
nizi	: père (son père)
nomwē	: mère (sa mère)
ūi	: né de, fils ou fille

Société.

abri	: terme d'adresse employé avec un camarade de même catégorie d'âge
ama nizi	: chef (père) de village
blesu	: terme de respect pour s'adresser à un aîné
bododie	: porte-parole
brōbo	: l'une des deux catégories religieuses des Alladian
efraonō	: chef de guerre
enokuyii	: étrangère (de enoku : étranger, extérieur)
esubā	: catégorie d'âge, promotion
esubā krua	: fête de la catégorie d'âge, offerte par son tuteur
eūrivri	: chef d'esubā
eygra	: institution d'une classe d'âge
ēciskezi	: l'une des deux catégories religieuses des Alladian
ōkoonō	: héraut
onō, pl. bo	: homme
owō onō	: captif

owō yii	: captive
pamā onō	: porte-canne, juge
waya	: promotion chargée de diriger la vie administrative du village
yii	: femme

Religion, sorcellerie.

aje	: cadavre, mort
aje onō	: « contre-sorcier » participant de la puissance des morts
awa	: pouvoir spécifique des « sorciers »
awa onō	: « sorcier » (witch)
oso	: dureté
owo	: harmonie, paix
seke	: remède
seke onō	: « contre-sorcier »
srāmāgbē	: nain, génie de la forêt

Espace.

ama	: village
m'bata	: quartier où se trouve le trône principal d'un matriclan donné
okukro	: quartier

Temps.

nvra	: saison
oku	: lunaison

Table des illustrations

I. CARTES

1. Populations du cordon littoral		25
2 A, 2 B et 2 C : Terroir de Grand-Jacques	164, 165 et	166
3. Le terroir des Kacou de Jacqueville		171

2. FIGURES

1. Pédologie du cordon littoral		20
2. (A et B)		64
3. (A et B)		66
4. Théorie de la résidence		75
5. Terminologie de la parenté		77
6. <i>acioko</i> et <i>acioko prɔɔ</i>		85
7. <i>eme</i> et <i>əbi</i>		86
8. L' <i>eme</i> Mambé		89
9. L' <i>eme</i> Kovou		92
10. L' <i>eme</i> Andongon		93
11. L' <i>eme</i> Kacou		95
12. Le plan de Jacqueville		96
13. Le plan de Grand-Jacques		98
14. (A et B) : l' <i>eme</i> Mambé, <i>acioko</i> Adjé Bonny		101
15. L' <i>acioko</i> Nguessan Mambé		103
16. Exemple d'association et d'assimilation		104
17. Jacqueville : Liaisons externes et solidarités internes		105
18.		111
19, 20 et 21	115 et	117
22. Formes et types d'alliance		119
23.		121
24 et 25		122
26. Types d'unions pseudo-endogamiques		124
27. Formes des types d'alliance endogamique		125
28. (A) : Alliances de forme A1 et A2		129
(B) : Alliances de forme A2 et B1		129
29. Échanges matrimoniaux entre <i>acioko</i> associés		130
30. Cour de Bogui Ahui		132
31. Cour d'Abi Aikpa		133
32. <i>Hors-texte</i> : Ahua : alliance et descendance	entre 132 et	133

33. Partage du thon par le père du pêcheur	147
34. Partage du requin par le père du pêcheur	147
35 et 36. La distribution de la pêche	148 et 149
37. Le cumul des parts	150
38 et 39	151 et 152
40. Les circuits commerciaux	155
41 et 42	206 et 207
43 et 44	208 et 209
45.	210
46. (A) : Chefferie coutumière et chefferie administrative de Grand-Jacques	224
(B) : Chefferie coutumière et chefferie administrative d'Avagou	226

3. TABLEAUX

I. Canton de Jacquerville	22
II. Canton d'Addah	22
III. Canton d'Akrou	23
IV. Sous-Préfecture de Jacquerville	24
V. Enchaînement des relations des villages d'après la tradition	100
VI. <i>shukro</i> et <i>eme</i>	106
VII. Ethnies voisines des Alladian et statut des femmes qu'elles fournissent	116
VIII. Types endogamiques : fréquence et répartition	126
IX. Formes d'alliance et types d'alliance	127
X. Cour de Jacquerville : composition	135
XI. La pêche selon les villages	138
XII. (A et B) Décompte des plantations	160
XIII. Modes d'acquisition de la terre	161
XIV. Légende du cadastre de Jacquerville	167
XV. (A et B) Répartition des plantations à Jacquerville	170
XVI. Grandes plantations de Grand-Jacques	175
XVII. (A) : Taille des cocoteraies	177
(B) : Taille des cocoteraies sortant des cultures vivrières	177
(C) : Répartition des parcelles vivrières	177
XVIII. <i>Esubā</i> de Grand-Jacques	228
XIX. <i>Esubā</i> de Jacquerville	229
XX. <i>Esubā</i> d'Adoumanga	230
XXI. Alladian recensés à Abidjan	248
XXII. Répartition par sexe et âge des Africains domiciliés dans chacun des groupes ethniques	249
XXIII. Recensement des enfants et jeunes gens résidant à Jacquerville	249
XXIV. Émigration masculine adulte	250
XXV. Extrait du recensement d'Abidjan	251
XXVI. Choix du futur lieu de résidence	253
XXVII. Choix du futur mode de résidence	253
XXVIII. Rapport entre le choix de la résidence au village et le choix de la résidence avec les parents	253

Table des matières

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	9
CHAPITRE I. — <i>Les données de l'histoire</i>	27
I. Les recours à l'histoire, question de méthode	27
II. Origine et installation des Alladian. Les témoignages écrits	30
III. Les traditions d'origine	34
IV. Alladian et Européens	42
CHAPITRE 2. — <i>Constitution et organisation des villages Alladian. Essai d'interprétation</i>	49
I. L'approche historique	49
II. Essai d'interprétation : approche structurale	51
CHAPITRE 3. — <i>Résidence et descendance</i>	71
I. Le village et ses subdivisions	71
II. Les caractéristiques de la descendance	76
CHAPITRE 4. — <i>La résidence, fonction de l'alliance</i>	109
I. Les modalités de l'alliance : types de mariages et type de prestations	109
II. Les formes de l'alliance redoublée : la politique matrimoniale des Alladian	118
III. Différents types d'endogamie et de pseudo-endogamie lignagères	123
IV. La résidence, fonction de l'alliance : exemples	131

CHAPITRE 5. — <i>L'organisation de la production</i>	137
I. Les sources de revenu du littoral : les forces productrices traditionnelles et modernes	138
II. Les statuts traditionnels	142
III. Les rapports de production liés aux forces productrices traditionnelles : pêche individuelle, culture, commerce	145
IV. Étude des terrains. Les rapports de production liés aux forces productives de types modernes	159
 CHAPITRE 6. — <i>Religion et magie</i>	 183
I. L'Awa	183
1. Les églises harristes et la tradition	183
2. La mort remise en cause et remise en ordre	187
3. Comment on devient <i>awaonõ</i>	189
4. L'action des <i>awabo</i>	192
5. « Gardes de Dieu » et « contre-sorciers »	194
6. Quelques documents	197
7. Rôle et signification de la sorcellerie	200
II. La mort	204
1. Cession et dévaluations des biens, les problèmes d'héritage	204
2. La mort et l'enterrement comme révélateurs des tensions familiales et sociales	214
3. Les funérailles comme symboles de réconciliation	216
 CHAPITRE 7. — <i>L'organisation politique et administrative</i>	 221
I. La chefferie	221
II. Les <i>esubã</i>	227
 CONCLUSION	 237
I. Changement et continuité	237
II. Dynamisme ethnique et dynamisme villageois	247
 <i>Hors-textes</i> : PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES entre 256 et	257
 BIBLIOGRAPHIE	257
 GLOSSAIRE	259
 TABLE DES ILLUSTRATIONS (CARTES, FIGURES, TABLEAUX)	261

7. ADJANOHOUN (E.). — 1964 — <i>Végétation des savanes et des rochers découverts en Côte d'Ivoire centrale</i> . 250 p.	90 F
8. CABOT (J.). — 1965 — <i>Le bassin du Moyen Logone</i> . 327 p.	100 F
9. MOURARET (M.). — 1965 — <i>Contribution à l'étude de l'activité des enzymes du sol: L'asparaginase</i> . 112 p.	50 F
10. AUBRAT (J.). — 1966 — <i>Ondes T dans la mer des Antilles</i> . 192 p.	60 F
11. GUILCHER (A.), BERTHOIS (L.), LE CALVEZ (Y.), BATTISTINI (R.), CROSNIER (A.). — 1965 — <i>Les récifs coralliens et le lagon de l'île Mayotte (Archipel des Comores, Océan Indien)</i> . 211 p.	100 F
12. VEYRET (Y.). — 1965 — <i>Embryogénie comparée et blastogénie chez les Orchidaceae-Monandreae</i> . 106 p.	60 F
13. DELVIGNE (J.). — 1965 — <i>Pédogenèse en zone tropicale. La formation des minéraux secondaires en milieu ferrallitique</i> . 178 p. (1)	55 F
14. DOUCET (J.). — 1965 — <i>Contribution à l'étude anatomique, histologique et histochimique des Pentastomes (Pentastomida)</i> . 150 p.	60 F
15. STAUCH (A.). — 1966 — <i>Le bassin camerounais de la Bénoué et sa pêche</i> . VIII-152 p.	56 F
16. QUANTIN (P.). — 1965 — <i>Les sols de la République Centrafricaine</i> . 114 p.	30 F
17. LE BERRE (R.). — 1966 — <i>Contribution à l'étude biologique et écologique de Simulium damnosum Théobald, 1903 (diptera, simuliidae)</i> . 206 p.	50 F
18. DEBRAY (M. M.). — 1966 — <i>Contribution à l'étude du genre Epinetrum (Ménispermacées) de Côte d'Ivoire</i> . 76 p.	25 F
19. MARTIN (D.). — 1966 — <i>Études pédologiques dans le Centre Cameroun, Nanga-Eboko à Bertoua</i> . XLVI-92 p. + carte pédologique 1/50 000, 1/20 000 et 1/5 000, 11 coupures (couleur) + 2 cartes 1/400 000 + carte pédologique 1/200 000 (couleur) (2).	
20. GUILLAUMET (J. L.). — 1967 — <i>Recherches sur la végétation et la flore de la région du Bas-Cavally, Côte d'Ivoire</i> . 266 p.	60 F
21. ROBINEAU (C.). — 1967 — <i>Société et économie d'Anjouan (Océan Indien)</i> . 274 p.	80 F
22. HALLÉ (F.). — 1967 — <i>Étude biologique et morphologique de la tribu des Gardénélées (Rubiaceae)</i> . 160 p.	60 F
23. COUTY (Ph.), DURAN (P.). — 1968 — <i>Le commerce du poisson au Tchad</i> . 252 p.	70 F
24. HERVIEU (J.). — 1968 — <i>Contribution à l'étude de l'alluvionnement en milieu tropical</i> . 466 p.	110 F
25. ROSSIGNOL (M.). — 1968 — <i>Le thon à nageoires jaunes de l'Atlantique</i> . 118 p.	36 F
26. VENNETIER (P.). — 1968 — <i>Pointe-Noire et la façade maritime du Congo-Brazzaville</i> . 458 p.	120 F
27. BERTHOIS (L.), HOORELBECK (J.). — 1968 — <i>Étude dynamique de la sédimentation dans trois cours d'eau de la Guyane française: la rivière Mahury, la rivière de Cayenne et le fleuve Maroni</i> . 128 p.	40 F
28. DUBREUIL (P.), GIRARD (G.), HERBAUD (J.). — 1968 — <i>Monographie hydrologique du bassin du Jaguairibe</i> . 384 p.	140 F
29. MOREL (G.). — 1968 — <i>Contribution à la synécologie des oiseaux du Sahel sénégalais</i> . 179 p.	56 F
30. BACHELIER (G.). — 1968 — <i>Contribution à l'étude de la minéralisation du carbone des sols</i> . 145 p.	44 F
31. SOURNIA (A.). — 1968 — <i>Diatomées planctoniques du Canal de Mozambique et de l'île Maurice</i> . 124 p.	44 F
ROCHETEAU (G.). — <i>Le nord de la Nouvelle-Calédonie. Région économique</i>	s. presse
VÉRIN (P.). — <i>L'ancienne civilisation de Rurutu (Iles australes — Polynésie française). La période classique</i>	s. presse
AUGÉ (M.). — <i>Le rivage alladian (organisation et évolution des villages alladian de Basse Côte d'Ivoire)</i>	s. presse
BOUQUET (A.). — <i>Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo-Brazzaville</i>	s. presse
BOSSER (J.). — <i>Flore des graminées des pâturages de Madagascar</i>	s. presse

V. INITIATIONS/DOCUMENTATIONS TECHNIQUES

(format rogné : 21 × 27, couverture verte)

H. S. HOUPEAU (J. L.), LHOSTE (J.). — 1961 — <i>Inventaire des appareils français pour l'épandage des pesticides</i> . 530 p. multigr. Les cinq volumes	40 F
1. BASCOULERGUE (P.). — 1962 — <i>Notions d'hygiène alimentaire adaptées au Sud-Cameroun</i> . 31 p.	6 F
2. BASCOULERGUE (P.). — 1963 — <i>Notions d'hygiène alimentaire adaptées au Nord-Cameroun</i> . 44 p.	6 F
3. BACHELIER (G.). — 1963 — <i>La vie animale dans les sols</i> . 18 × 26, 280 p.	16 F
4. SÉGALEN (P.). — 1964 — <i>Le fer dans les sols</i> . 150 p. (3).	21 F
5. RUELLAN (A.), DELETANG (J.). — 1967 — <i>Les phénomènes d'échange de cations et d'anions dans les sols</i> . 124 p.	30 F
6. ROTH (M.). — 1968 — <i>Initiation à la systématique et à la biologie des Insectes</i> . 189 p.	20 F
7. CROSNIER (A.), BONDY (E. de). — 1968 — <i>Les crevettes commercialisables de la côte ouest de l'Afrique intertropicale</i> . 70 p.	25 F
8. DIDIER DE SAINT-AMAND (J.), DEJARDIN (J.). — 1968 — <i>Méthodes de fractionnement des constituants phosphorés végétaux et de correction des résultats de dosage</i> . 43 p.	13 F
9. DIDIER DE SAINT-AMAND (J.), CAS (G.), LEFRANC (M. F.). — <i>Méthodes de dosages effectuées par autoanalyse au Laboratoire de Diagnostic Foliaire de l'ORSTOM</i>	s. presse
RUAL (P.), VOITURIEZ (B.). — <i>Modification et automatisation de la méthode de Winkler pour le dosage en mer de l'oxygène dissous</i>	s. presse
MAIGNIEN (R.). — <i>Manuel de prospection pédologique</i>	s. presse

VI. TRAVAUX ET DOCUMENTS

(format rogné : 21 × 27)

1. CANTRELLE (P.). — <i>Étude démographique dans la région du Sine-Saloum (Sénégal). État civil et observation démographique</i>	s. presse
2. DABIN (B.). — <i>Étude générale des conditions d'utilisation des sols de la cuvette tchadienne</i>	s. presse

VII. L'HOMME D'OUTRE-MER

(volume broché : 13 × 22) (4)

1. DESCHAMPS (H.). — 1959 — <i>Les migrations intérieures à Madagascar</i> . 284 p.	19,50 F
2. BOUTILLIER (J. L.). — 1960 — <i>Bongouanou, Côte d'Ivoire</i> . 224 p.	épuisé
3. CONDOMINAS (G.). — 1960 — <i>Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina</i> . 236 p.	épuisé
4. TARDITS (C.). — 1960 — <i>Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun</i> . 136 p.	épuisé
5. LE ROUVREUR (J.). — 1962 — <i>Sahariens et Sahéliens du Tchad</i> . 468 p.	60 F
6. DESCHAMPS (H.). — 1962 — <i>Traditions orales et archives au Gabon</i> . 176 p.	épuisé
7. OTTINO (P.). — 1963 — <i>Les économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky</i> . 376 p.	65 F
8. KOUASSIGAN (G. A.). — 1966 — <i>L'homme et la terre. Droits fonciers coutumiers et droit de propriété en Afrique occidentale</i> . 284 p.	30 F
9. FROELICH (J. C.). — 1968 — <i>Les montagnards paléonigritiques</i> . 267 p.	38 F

VIII. OUVRAGES HORS COLLECTION OU EN DÉPOT

— ROCHE (M.). — 1963 — <i>Hydrologie de surface</i> . 18 × 27, 432 p. (3)	75 F
---	------

IX. CARTES THÉMATIQUES

Cartes imprimées en couleurs ou en noir, avec ou sans notice, à petites, moyennes et grandes échelles, concernant :

— l'Afrique du Nord, l'Afrique de l'ouest, l'Afrique centrale et équatoriale, Madagascar, la Nouvelle-Calédonie, Saint-Pierre-et-Miquelon la Guyane française...

dans l'une ou plusieurs des matières suivantes :

— Géophysique. — Géologie. — Hydrologie. — Pédologie et utilisation des terres. — Botanique. — Entomologie médicale. — Sciences humaines.

(1) En vente chez Dunod, 92, rue Bonaparte, Paris VI^e.

(2) Ce volume ne peut être obtenu que par des organismes scientifiques ou des chercheurs contre paiement des frais d'expédition.

(3) En vente chez Gauthier-Villars, 55, quai des Grands-Augustins, Paris VI^e.

(4) En vente chez Berger-Levrault, 5, rue Auguste-Comte, Paris VI^e.

O. R. S. T. O. M.

Direction Générale :

24, rue Bayard, PARIS-8^e

Service Central de Documentation :

70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY