

HISTOIRE ECOLOGIQUE DU PAYS ABRON-KULANGO

SIE Koffi

IBO Guéhi Jonas



Février 1990

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	1
INTRODUCTION.....	3
I- PERCEPTION DE L'ENVIRONNEMENT PHYSIQUE EN PAYS ABRON- KULANGO.....	6
1.1. La climatologie.....	6
1.2. L'hydrographie du pays abron-kulango précolonial.....	11
1.3. Le relief du pays abron-kulango.....	15
1.4. La végétation du pays abron-kulango précolonial.....	19
II- LA DYNAMIQUE DES INTERRELATIONS ENTRE LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE ABRON-KULANGO ET LE MILIEU NATUREL.....	26
2.1. L'agriculture traditionnelle.....	28
2.2. La chasse traditionnelle.....	47
2.3. La pêche traditionnelle.....	49
III- LES ACQUIS DE L'EXPERIENCE ABRON-KULANGO.....	51
3.1. Les silures sacrés de "min san pia" (Sapia).....	52
3.2. Les Caïmans sacrés de Gbanhui.....	56
3.3. Les singes sacrés de Soko.....	61
CONCLUSION.....	64
BIBLIOGRAPHIE.....	68

AVANT-PROPOS

L'intitulé initial de notre programme de recherche (Ecologie et Histoire des sociétés Akan de Côte d'Ivoire) supposait une étude globalisante, dans une perspective historique, des relations de toutes les sociétés de type akan avec leurs différents milieux naturels. Il s'agissait alors de pouvoir rendre compte des différentes phases de socialisation de ces écosystèmes et aussi de comprendre leur rôle dans l'apparition et le développement des phénomènes sociaux qui caractérisent ces sociétés akan de Côte d'Ivoire. Mais, dès les premiers contacts avec le terrain, il s'est avéré plus judicieux de réduire le champ d'action afin de mieux appréhender les interférences socio-écologiques dans le temps et dans l'espace. Aussi, partant des considérations purement écologiques, avons-nous, en définitive, choisi de focaliser l'attention sur les sociétés akan de l'Est en l'occurrence les Abron et les Agni Djuablin. Dès lors, il s'agissait de saisir ces deux communautés akan, culturellement semblables et à niveau d'évolution socio-économique plus ou moins égal, dans deux milieux écologiques différents. En effet, venus des contrées de l'ancien royaume Ashanti à partir du XVIII^e siècle, les Abron se sont retrouvés dans la zone de contact forêt-savane, pendant que les Agni Djuablin devaient affronter la forêt.

Le rapport que nous présentons ici porte uniquement sur la société abron que nous désignerons désormais, par commodité, "pays abron". Du fait de la cohabitation séculaire des Abron avec les autochtones kulango, l'histoire, même écologique, de ces

communautés est désormais indissociable. Aussi avons-nous opté pour le titre définitif suivant : Histoire écologique du pays abron-kulango. Le présent document constitue le rapport final de nos investigations effectuées tant en milieu réel qu'aux archives nationales de Côte d'Ivoire et en bibliothèques. Il a été précédé de deux publications. La première intitulée "Ecologie et Histoire : approche conceptuelle et méthodologique" (1), est réservée à la définition du cadre conceptuel donc théorique en même temps qu'elle esquisse la démarche à suivre dans les investigations. La deuxième publication "La problématique écologique : Essai de synthèse historiographique" (2) a été consacrée à l'étude de la littérature existante dans le but de cerner son importance théorique pour la résolution des tâches scientifiques qui étaient les nôtres.

(1) SIE Koffi ; IBO Guéhi Jonas. Ecologie et Histoire : Approche conceptuelle et méthodologique.- Abidjan : ORSTOM Centre de Petit Basam, 1986, p. 8

(2) IBO G. J. ; SIE Koffi : Problématique écologique : essai de synthèse historiographique. Abidjan-ORSTOM, Centre de Petit Bassam, 1987.

INTRODUCTION

Tout ce qui est susceptible de fournir des informations sur le passé des hommes est perçu avec intérêt par l'historien dont le rôle est de présenter les éléments de ce passé qui permettent de comprendre le présent. Jusque-là, les sources d'information privilégiées sont les écrits, les vestiges exhumés par les archéologues et les traditions orales. Tous les éléments de ce groupe peuvent être considérés comme les sources produites par les communautés humaines. A côté de celles-là, il y a des sources de production qui, dans une certaine mesure peuvent aussi éclairer l'historien dans sa tâche de restitution du passé des hommes. Ces sources de production sont essentiellement constituées des ressources naturelles dont l'ensemble donne ce qu'il est convenu d'appeler l'environnement physique ou le milieu naturel. Ayant choisi d'étudier le cas de la société abron-kulango à partir essentiellement de la tradition orale, notre problématique se résume aux questions suivantes : quelle a pu être la part de l'environnement physique dans le processus historique de l'implantation humaine dans un tel milieu de contact forêt-savane ? Quelle est la relation entre les techniques mises en oeuvre par les communautés abron-kulango dans le mouvement général d'appropriation du milieu et les spécificités physiques de ce dernier ? Les institutions sociales actuelles des communautés étudiées ne sont-elles pas une émanation de l'effort physique, intellectuel et moral consenti

par la société pour s'adapter et maîtriser son environnement physique ? Que peut-on tirer de l'expérience de cette société en matière de protection de la nature ?

Pour répondre à toutes ces questions, nous avons, à l'aide de plusieurs questionnaires indicatifs, mené des enquêtes dans les villages suivants de l'univers Abron-Kulango : Amavi, Gbanhui, Dadiassé, Djom, Guiendé, Hérébo, Kékréni, Nagafou, Sapia, Soko et Zéré. Le premier groupe de questions portait sur la perception du milieu telle qu'elle pouvait transparaître dans la mémoire collective des communautés essentiellement rurales qui, depuis plusieurs siècles, occupent, vivent et maîtrisent plus ou moins cet espace. Les questions du deuxième groupe étaient censées permettre de saisir une image de l'interaction entre le milieu naturel et les activités transformatrices de la société, à savoir principalement, la pêche, la chasse et l'agriculture, bien entendu à l'époque précoloniale. Le troisième groupe de questions se proposait de déterminer la nature et le niveau des interrelations homme-milieu dans la vie spirituelle des communautés considérées.

Hormis les questions à caractère direct, nous avons également recueilli des contes et des chansons populaires dont le contenu didactique a permis d'enrichir quelque peu le présent rapport.

Les efforts de datation dans le cadre de cette étude sont fondés sur la méthode dite de succession de générations. Conventionnellement, une génération en tradition orale est estimée à 25 années de vie humaine. Théoriquement, cette méthode

se présente de la manière suivante : nombre de chefs de générations auquel a pu remonter l'informateur est multiplié par 25 + l'âge de l'informateur lui-même = date de l'évènement (1).

Dans le cadre précis de notre travail, il a été particulièrement difficile de partir de chefs de générations pour la détermination des repères chronologiques des faits marquants, en climatologie par exemple. Par conséquent nous avons choisi de partir plutôt de la succession des rois en nous appuyant sur les résultats déjà existants dans le domaine de l'histoire politique et sociale du royaume abron.

(1) SCHWARTZ (A.I.) : La mise en place des populations guéré et wobé. Essai d'interprétation historique des données de la tradition orale. Abidjan, ORSTOM Petit Bassam, 1968, p. 28 (deuxième partie).

I- PERCEPTION DE L'ENVIRONNEMENT PHYSIQUE

EN PAYS ABRON-KULANGO :

Analyse historique de quelques données de la tradition orale

Il s'agit, à travers ces quelques lignes, de dresser un tableau descriptif de l'environnement physique tel qu'il ressort des informations fournies par la mémoire collective de la communauté abron-kulango. Ce tableau est relatif à l'environnement de la période précoloniale, celle-ci étant nettement discernée par les informateurs actuels à l'aide du terme kulango : "dougou-dougou". L'environnement est pris ici dans son acception la plus large. Il inclut en effet, le climat, l'hydrographie, le relief et la végétation.

1.1. La climatologie

L'antériorité des Kulango dans la région que nous étudions ne fait plus l'objet d'aucun doute. Par conséquent, il aurait fallu parler d'abord de la climatologie "kulango" avant d'étudier celle de la zone après l'implantation des Abron. Mais la mémoire collective ne faisant pas de différence entre cette histoire écologique avant et après l'arrivée des Abron, il nous a fallu opter pour une approche globalisante en prenant pour repère le début de l'histoire commune des deux communautés au XVIII^e siècle. Dans une telle optique, des questions identiques ont été posées dans tous les villages-échantillons sans que compte soit tenu de l'origine de leur création. Les données que nous livrons

dans ce document constituent donc la synthèse de toutes les informations recueillies dans tous les villages-échantillons aussi bien de création abron que kulango.

En règle générale, il n'est pas aisé de parler de climatologie, en l'absence de toutes données quantifiables sur la pluviométrie, la température etc... C'est le cas en pays abron-kulango où aucune observation et aucun relevé d'indicateurs de l'évolution de la climatologie ne sont entrepris. En réalité, tout discours sur la climatologie ne survient qu'à la suite d'un décalage important sinon d'une catastrophe qui laisse une empreinte dans la mémoire collective. Dans ces conditions nous axerons nos propos essentiellement sur les faits marquants d'ordre climatique, tels que rapportés par nos informateurs.

Au temps précolonial, dit la tradition orale, une grande sécheresse (wrôko tchingô) s'est abattue sur la région. C'était pendant le règne du Roi KOUAKOU AMADJINAN. Cette calamité naturelle est restée dans l'histoire sous le nom de "Amadjinan bô wourôkô" (la saison de Amadjinan). Nos informateurs les plus compétents dont Nanan KOFFI YEBOA, l'actuel Roi des Abron, ont, sans hésitation, décrit les manifestations les plus marquantes de cette sécheresse : l'eau a manqué, tout a été détruit par des feux de brousse répétés ; la faune a été décimée et la famine a sévi.

Avant toute tentative de datation, il convient de souligner qu'une telle sécheresse, pour qu'elle ait pu marquer la mémoire collective à ce point, a dû être effectivement désastreuse pour des peuples liés par toutes leurs activités aux conditions naturelles. Ce souvenir vivace peut aussi signifier

que de telles calamités étaient encore rares et que cette saison d'amadjinan était en ce sens une première dans l'histoire commune des communautés abron-kulango. Cette calamité a du reste débordé le cadre du pays abron-kulango puisque le rapport politique d'ensemble de l'année 1904 sur la colonie de la Côte d'Ivoire indique que : "le chemin de fer et le port dont les premiers coups de pioches ont été donnés en décembre 1903, ont progressé. Les travaux ont été favorisés en 1904 par la sécheresse exceptionnelle de l'année (1). Ce caractère exceptionnel se trouve renforcé par la brièveté du phénomène comme l'attestent ces éléments d'archives de 1905 : "la récolte du caoutchouc paraît devoir être très bonne cette année par suite de l'abondance des pluies" (2).

Cette brièveté de la sécheresse n'a d'égale que la brièveté du règne du Roi Amadjinan rappelée par les traditionnistes de Zéré (3) et confirmée par les documents d'archives : "un évènement important a marqué le mois d'octobre : le roi de l'Abron Amenguina est mort presque subitement. Son règne n'aura pas duré tout à fait deux ans" (4). La conjonction de ces deux faits semble militer en faveur de l'historicité de la calamité naturelle qui porte le nom du malheureux roi.

(1) Colonie de la Côte d'Ivoire. Rapport politique mensuel. Mois d'octobre 1904. ANCI 1 EE 6.

(2) Colonie de la Côte d'Ivoire : rapport politique mensuel. Mois d'octobre 1905. Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI). 1EE6.

(3) Zéré, le 26 juin 1987

(4) Colonie de la Côte d'Ivoire. Rapport politique mensuel. Mois d'octobre 1904. ANCI. 1EE6.

Les faits ainsi admis, il est aisé de situer cette sécheresse en 1904.

Par ailleurs, la littérature signale qu'effectivement, la période allant de 1890 à 1905 a été très sèche dans l'ensemble avec des précipitations de 60 % inférieures à la normale (1). Pierre KIPRE fait aussi état de sécheresses successives qui ont secoué la Côte d'Ivoire en 1913-1914 et 1918-1919 (2).

Emmanuel TERRAY lui situe le règne du Gyamanhene Kouakou Amanguina au début du XXe siècle en ces termes : "Kwadwo Yéboa devient Gyamanhene en 1898 et meurt en 1902. Kwadwo Yéboa a pour successeur sur le trône royal Kwaku Amagyena de Yakassé. A la mort d'Amagyena en 1904, Kwamé Kosonu, présente sa candidature au trône, mais elle est écartée au profit de celle de Tan Danté" (3).

Les faits ci-dessus évoqués concourent à situer le règne de Kouakou Amanguina en 1903-1904 et permettent de soutenir que la saison d'Amanguina (Amanguina bô wourôko) a effectivement eu lieu en 1904. Cependant, une question d'ordre purement théorique se pose, à savoir, pourquoi les traditionnistes qui se souviennent très bien du règne du roi Amanguina, situent l'évènement qui portent son nom au temps précolonial ? Est-ce là l'expression des limites de la source orale ? Dans un premier temps on pourrait

(1) Kouamé Kouakou. Analyse du champ pluviométrique et de son évolution en Afrique Occidentale humide et subhumide. (thèse de 3e cycle). Université de Lille I. tome II, 1987, p. 99.

(2) KIPRE Pierre. in Annales Université d'Abidjan. Série I tome IV, 1976, pp. 43, 54.

(3) TERRAY (E.). Une histoire du royaume Abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale.- Tome IV, p. 1607. (thèse pour le Doctorat d'Etat), Paris, 1984.

voir les causes de cette "défaillance" dans l'acceptation tardive du fait colonial qui ne s'impose aux abron-kulango qu'après la résolution effective de la question de la frontière Est de la colonie de Côte d'Ivoire occupée justement par les Abron comme en témoigne le rapport mensuel d'ensemble de 1903. "C'est le 2 février 1903 que fut conclu à Bondoukou entre les commissaires français et anglais l'arrangement définitif qui déterminait notre nouvelle frontière avec la Côte d'or", "cette question de la délimitation de notre frontière Est, pendante depuis 1884, se trouve réglée par un arrangement satisfaisant pour les deux pays et qui a pour nous, sur la convention de 1893, l'avantage d'augmenter notre population de 2000 indigènes, habitants des villages prospères....." (1). Il faut y voir aussi le fait d'ordre subjectif non négligeable qui veut que des événements qui datent de plus d'un demi siècle soient automatiquement reportés par les détenteurs de la tradition africaine dans le passé d'avant les blancs : dougou-dougou en Kulango.

Fort de toutes ces considérations, l'historien doit adopter une attitude critique dans l'exploitation des sources dont il dispose et pour plus de crédibilité, il doit toujours procéder à une comparaison attentive des informations issues des diverses sources historiques qui en fait ne s'excluent pas mais se complètent.

Voyons maintenant comment les communautés abron-kulango des villages enquêtés expliquent ce phénomène.

(1) Colonie de Côte d'Ivoire. Rapport d'Ensemble 1903. ANCI. 1EE3.

S'agissant des origines de cette calamité, il faut reconnaître que d'une manière générale, les vieux attribuent cette calamité à la volonté de dieu : "c'est dieu qui fait tout. Je ne suis pas en mesure d'expliquer ce phénomène"(1). Les causes anthropogènes d'un tel fléau sont du coup écartées. Nous pensons qu'il serait très exagéré d'attribuer un tel évènement à une action anthropique. Il s'agit là d'un phénomène sûrement naturel que les vieux, ignorant les lois "scientifiques" qui régissent la nature, attribuent à la volonté d'un être suprême.

Cependant, il est à souligner que, même si les vieux semblent ignorer l'objectivité des lois naturelles, il n'en demeure pas moins qu'ils semblent comprendre les liens plus ou moins étroits qui existent entre les différents éléments de l'environnement physique qui les entoure et conditionne entièrement toutes leurs activités physiologiques et créatrices. C'est cet environnement que nous qualifions d'espace, espace dont les parties composantes sont mues par des rapports dialectiques. Ainsi les faits climatiques ont une influence sur les cours d'eau, ce qui d'ailleurs n'échappe pas aux populations qui ont une vision claire de l'évolution historique de l'hydrographie de l'espace considéré.

1.2. L'hydrographie du pays abron-kulango précolonial

Les cours d'eau (Yokô raï aboli = l'eau qui coule) qui ont arrosé et qui arrosent encore l'espace abron-kulango semblent avoir été nettement répertoriés par la mémoire collective. Les

(1) Zéré, le 16 juin 1987.

communautés étudiées ont tout un lexique pour désigner tout ce qui a trait à l'eau. Ainsi, pour désigner l'eau on emploie le mot "yokô" ; le cours d'eau en général se dit "yokô raï aboli". La pluie est également appelée "Yokô", tandis que le fleuve est "béréni".

La tradition nous révèle que dans la plupart des cas, ce sont les chasseurs qui, au cours des parties de chasse, découvrent les rivières et les points d'eau environnants. Une fois découverts, les cours d'eau sont répertoriés, dénommés soit en fonction de la caractéristique essentielle du milieu environnant, soit au regard de l'activité humaine la plus prospère favorisée par la présence du cours d'eau considéré. L'aisance avec laquelle les informateurs, non seulement énumèrent mais situent géographiquement les cours d'eau de la région, témoigne de la parfaite connaissance qu'ils ont de l'hydrographie de leur espace vital.

Cours d'eau signalés dans les différents villages

!AMAVI	!DADIASSE	!GUIENDE	!HEREBO	!KEKRENI	!NAGAFUO	!ZERE
!Baya	!Abotô	!Brênê	!Brênê	!Dowandjarié	!Blagni	!Bidiô
!Brênê	!Abungrô	!Bronso	!Sadia	!Héo	!Dogouin	!Blagnio
!Djétassi	!Abrédjiwa	!Diwira		!Kpokpoti	!Fradji	!Laï
!Kpamô	!Akagassou	!Dongbèlè		!Tchéchéché	!Ninguin'	!Onwolo-
!Laguizoro	!Ambemê	!Essignédi		!Tchignim	!hin	!bang
!Yogoulou	!Assiôpron	!Fonto'gô		!Zinliba	!Yogji	!Ségnigô
!Yovoungô	!Botoribè	!Haï				!Tchilayo
	!Homantélè	!Kpolongô				!Tonon
	!Langbo	!Manféri				!Wawougo
	!N'voutou-	!Nin'yo				
	!vouto	!Sapli				
	!Tatawa	!Yevov'ngô				

Le tableau ci-dessus montre une inégalité certaine de la répartition des cours d'eau sur l'ensemble du territoire du pays abron-kulango, c'est du moins la première impression. Au fond cela peut être dû au fait même de la perception que différentes communautés d'une même contrée ont de leur environnement physique. En effet, il est impensable que les alentours immédiats des villages comme Dadiassé et Guiendé recèlent tant de cours d'eau qui ne touchent pas à l'espace des autres villages puisqu'ils ne sont pas loin les uns des autres.

D'autre part, puisqu'il s'agit de résultats d'enquêtes sur le milieu et la tradition, il ne serait pas faux de penser que le nombre de fleuves dont se rappelle l'informateur est aussi bien fonction de son humeur, de sa disponibilité et surtout de l'importance qu'il accorde au travail auquel on le soumet. Ainsi par exemple, le Roi Nanan Koffi Yéboa ne nous a cité que deux noms de fleuve qui pour lui, au départ, "étaient la possession des Kulango autochtones et qui maintenant appartiennent aux Abron"(1).

En dernière analyse, il y a lieu de considérer tous les cours d'eau cités comme étant ceux qui ont été découverts et répertoriés dans la mémoire collective des deux communautés depuis la nuit des temps.

Selon la tradition, tous ces cours d'eau ont un régime très irrégulier variant avec les saisons. En effet, pendant la saison sèche, beaucoup de cours d'eau disparaissent. Ceci

(1) Hérébo, 19 novembre 1987

explique qu'ils ne sont pas tous d'importance égale. Les conditions climatiques ont fait que beaucoup de rivières ont complètement disparu.

Cours d'eau répertoriés et ayant disparu

!AMAVI!	DADIASSE!	GUIENDE	!HEREBO!	KEKRENI	!NAGAFOU!	ZERE	!
!	!	!	!	!	!	!	!
!Néant!	Abungro	!Brombo	!Néant	!Tchignim!	Yodji	!Laï	!
!	!Akagassou!	Essigbédi!	!	!	!Fradji!	!Tonon	!
!	!Abrédjiwa!	Kpolongo	!	!	!	!Wawougo	!
!	!	!Nin'yo	!	!	!	!Yonwolo-	!
!	!	!Sapli	!	!	!	!bang	!
!	!	!Yevov'ngo!	!	!	!	!	!

Pendant tout ce temps, l'on n'a constaté que l'apparition d'un seul cours d'eau, il s'agit de la rivière Ninguin'hin dont on a fait cas à Nagafou.

La tradition affirme que tous les cours d'eau abronkulango abritent des génies (hanhidiô, djinan, akatia) qui protègent ceux qui leur offrent des sacrifices. La présence de ces génies dans les rivières confère à celles-ci un caractère sacré qui est généralement révélé aux habitants des villages par les devins et les féticheurs qui assurent la liaison entre les génies et les hommes. Sans ouvrir un débat d'ordre culturel sur l'existence ou l'inexistence de ces forces surnaturelles et sur la réalité de leurs pouvoirs éventuels, il est important de noter que les interdits religieux qui s'attachent au culte de ces génies constituent consciemment ou inconsciemment des garde-fous mis en place par la société pour préserver l'environnement physique. Ainsi, il sera interdit de pêcher à tel endroit d'un

même cours d'eau les poissons qui s'y trouvent, sans que cette interdiction s'étende sur tout le cours de cette eau (exemple : Sapia). La capacité de reproduction du poisson est ainsi préservée. Il en est de même lorsque l'interdit porte sur les franges forestières le long des cours d'eau, parce que domaines des génies.

1.3. Le relief du pays abron-kulango

Une des composantes de l'environnement physique du pays abron-kulango demeure le relief, relativement élevé par rapport à celui des pays agni plus au sud. Il comporte des hauteurs appréciables appelée ici "montagnes" (Gbôkô) et des collines (Titingô).

Montagnes et collines de la région, répertoriées par la tradition

! AVAVI	! DADIASSE!	DJOM	!GUIENDE	!HEREBO	!KEKRENI	! NAGAFOU	!ZERE	!
!	!	!	!	!	!	!	!	!
!Abogni	!Gbokokofi!	Gbonon-	Bassa	!Awuabou	!Awuabou	!Dagaligbigô	!Tomi	!
!Gbaka	!Mopôkô	!boukou	!gbigô	!Bradé	!Bofa	!Damafou	!	!
!Gbégnagô!	!	!	!Essigbedi!	Djanéyau!	!Bradré	!Djamyao gboko!	!	!
!Ladji	!	!	!	!Pélé	!Kpakélédji!	!Samanikô	!	!
!Tomi	!	!	!	!Tcin	!Mopôkô	!Siwo	!	!
!Zanzan	!	!	!	!Sirayi	!Zanzan	!Tchin	!	!
!	!	!	!	!Soun'in	!	!	!	!
!	!	!	!	!	!	!	!	!

Le tableau ci-dessus montre avant tout que la perception de l'environnement par les communautés villageoises se limite à l'espace minimal socialisé par celles-ci dans le cadre de leurs activités tant économiques que cynégétiques. De cette situation, il ressort que des informateurs d'une même génération, vivant un même espace géographique n'arrivent pas à donner une

description identique du relief, comme ce fut le cas lors du recensement des cours d'eau. Il y a également un facteur d'ordre subjectif dont il faut tenir compte : en effet, en dernière analyse nous avons affaire à une source orale. Ainsi, non seulement l'âge, la disponibilité et surtout l'expérience que l'informateur a d'un tel type de travail influencent ses données, mais également son humeur du jour peut avoir un impact sur la qualité de l'information fournie. Entrent également en ligne de compte les liens particuliers du village, voire de la famille avec telle ou telle montagne. Toutes les montagnes et les collines n'ont pas la même importance, quand bien même elles revêtent toutes un caractère sacré. La montagne Tomi, reconnue par tous comme le plus haut sommet de la région, est évidemment sacrée. Cette montagne citée et localisée avec précision par les informateurs de Zéré n'appartient pas à ce village car, ce n'est pas aux habitants de Zéré qu'il incombe de l'adorer. Cette montagne est située dans la forêt de Tatawa (tatawa trougô) aux environs du village de Sapli qui, d'ailleurs, est chargé de lui offrir les sacrifices d'adoration.

Les deux montagnes Mopokô et Gbokokofi désignées par les habitants de Dadiassé sont aussi sacrées. Il est strictement interdit de s'y rendre le vendredi, jour de totem, réservé aux génies qui les habitent. D'autre part, il est formellement interdit de comparer ces deux montagnes sacrées : " quiconque tenterait de les comparer aurait les pires ennuis". Parmi les montagnes énumérées à Nagafou, trois (Damafou, Samanikô, Dagaligbigô) ont un régime particulier dont il faut dire deux mots.

Damafou, selon la tradition, est le refuge des génies protecteurs et, c'est pour cette raison que cette montagne sacrée fait l'objet d'une attention soutenue de la part des habitants, singulièrement ceux de Nagafou. "Périodiquement, on débarasse la montagne des mauvaises herbes afin d'éviter les feux de brousse (1)". Cette opération atteste que nous sommes en présence d'une pratique consciente de lutte contre la détérioration de l'environnement en général et les effets devastateurs des feux de brousse en particulier. L'institution d'un jour de totem "Djinigô", où il est formellement interdit de monter sur le Damafou, contribue à renforcer les actes contre la détérioration de l'environnement. Pour dissuader les éventuels contrevenants, un châtiment mystique est brandi : celui qui s'entête à y aller ce jour, dit la tradition, est battu à mort par les invisibles (2).

La montagne Samanikô a un seul totem : il est interdit d'y accomplir des actes immoraux (voler par exemple). Quant à Dagaligbigô, son jour de totem est le vendredi. Il apparaît ainsi que les formations physiques constituent un phénomène d'importance dans ce milieu abron-kulango, ce que semble d'ailleurs confirmer la tradition : "les montagnes sont une bonne chose parce qu'elles ont protégé nos ancêtres et continuent de nous protéger" (3). Cependant, le caractère sacré de ces

(1) NAGAFU le 27 juin 1987

(2) Nagafou le 27 juin 1987

(3) idem

montagnes ne revêt pas toujours le même degré d'importance dans toutes les localités. Ainsi, à Zéré, village ancien de fondation kulango, l'accent est mis sur le caractère historique des montagnes, l'aspect mystique étant mis en veilleuse : "ces montagnes sont des monuments pour nous" (1).

Les montagnes et les collines sont reconnues comme antérieures à l'implantation humaine et intimement incluses dans la vie matérielle et spirituelle des populations par ailleurs indissociables dans la cosmogonie akan. En cas de nécessité, certaines montagnes ou collines les plus accessibles sont soumises à une exploitation sélective au niveau des versants et des vallées environnantes. Selon nos informateurs de Zéré, il existe deux sortes d'ignames (Tokpa et Kanga) qui réussissent mieux sur les versants des montagnes que partout ailleurs.

Il apparaît donc clairement que les communautés abron-kulango ont eu et entretiennent encore de nos jours des relations très complexes avec "les massifs montagneux" qui les entourent. Ce sont des lieux sacrés à partir desquels les génies veillent sur la prospérité des villages. En cas d'épidémies, de calamités de toutes sortes, on sacrifie aux génies des montagnes, des collines ou des cours d'eau des animaux domestiques. La nature contribue ainsi fortement à l'équilibre et au bien-être des humains. On peut ainsi dire que L'homme vit en parfaite symbiose avec son environnement physique.

(1) ZERE, le 26 juin 1987

1.4. La végétation du pays abron-kulango précolonial

L'armature floristique des types de végétation, à savoir, la forêt (trougô) et la savane (béréhon) constitue le principal maillon de la chaîne très complexe de l'environnement physique. De sa perception dépend, dans une large mesure, la maîtrise et l'utilisation efficaces du milieu naturel par les sociétés à tout stade de leur évolution socio-économique et culturelle.

1.4.1. La zone de savane arbustive

Dans les trois villages de création kulango (Djom, Nagafou, Zéré) situés entièrement en zone de savane arbustive ainsi que dans les deux villages de création abron (Hérébo et Amavi) situés dans cette même zone, les informateurs reconnaissent l'existence de deux types de végétation, à savoir la savane prépondérante et des îlots de massifs forestiers qui attestent encore de l'existence dans un passé lointain d'une zone forestière. Alors que les kulango, premiers habitants de la région, estiment que cette coexistence remonte loin dans le temps, les Abron, d'installation récente (XVII^e- XVIII^e siècles) affirment que la forêt de leur pays d'origine était plus importante que celle du pays kulango : "la forêt de là-bas était plus vaste et plus noire que celle d'ici" (1).

D'après Delafosse, les premiers habitants connus de la région seraient les kulango dont la présence est signalée dès le XIII^e siècle ; il apparaît donc que la coexistence de la forêt et

(1) ZERE, le 26 juin 1987

de la savane remonte au moins à cette époque. Or, les récentes études effectuées par Chantal BLANC-PAMARD et PELTRE ont démontré, à la lumière de l'exemple du V baoulé, que la savane ne remplace pas automatiquement la forêt, même dans une zone de transition. Aussi pensons-nous que dans la région de Zéré, Djom et Nagafou, la coexistence des deux types d'écosystèmes date d'une époque très réculée, probablement antérieure à l'installation des kulango.

L'examen de la composition floristique de cette zone permet de distinguer avec les informateurs les arbres dominants à l'époque précoloniale et les arbres en voie de disparition depuis quelques années.

Les arbres dominants

DJOM	NAGAFOU	ZERE
Api	Kpinlê	Dékonanyi
Croupia		Franon
Essan		Gnan'malaô
Tonkô		Honhonkpali
Wawa		Kpinlê
		Lakô
		Tonkô

Outre ces arbres qui dominaient la région, il y avait aussi beaucoup de palmiers à huile et de rôniers. Or, les vieux, aussi bien Abron que Kulango, reconnaissent n'avoir jamais fait de champs de palmiers, en tout cas avant l'arrivée du colonisateur dans cette région. La coexistence lointaine des deux types de végétation semble ainsi confirmée par la présence, à la fois des rôniers et des palmiers à huile, respectivement, fils de la savane et de la forêt. Il n'en saurait être autrement, en ce sens

qu'une zone de contact suppose un mélange d'éléments floristiques et même fauniques, ce qui ressort d'ailleurs de la mémoire collective des deux communautés en présence.

En outre la tradition fait état des disparitions de certaines espèces floristiques : "Nous avons constaté la disparition de certains arbres utiles, cela est dû sans doute à des changements climatiques" (1). Parmi ces arbres devenus rares, on note Tonkô, Franon, Kpinlè, Kroupia. Nos informateurs, aussi bien en milieu abron que kulango, soutiennent que cette raréfaction a des causes tant anthropiques que naturelles : "étant donné que nous faisons des cultures en forêt, nous sommes obligés d'abattre certains arbres qui disparaissent par la suite" (2).

Pour certains informateurs, la raréfaction de certaines espèces d'arbres signifie, par ce fait même, la disparition de la forêt au profit de la savane. Cependant, il convient de noter que ce point de vue sur ce phénomène de disparition de la forêt au profit de la savane n'est pas toujours partagé par tous les vieux. Ainsi les informateurs du village de Nagafou ont témoigné qu'ils ont remarqué une avancée de la forêt sur les zones antérieurement savaniques. Une telle opinion vient, toute mesure gardée, alimenter le débat théorique sur la dynamique des écosystèmes en zone de contact forêt-savane.

Dans la tradition, la forêt est appréciée avant tout pour ses potentialités agricoles et ensuite pour ses bois d'oeuvre et de construction.

(1) DJOM, 17 décembre 1987

(2) NAGAFOU, 27 juin 1987

Ainsi Kpinlè, selon les informateurs, était utilisé pour la construction des maisons et servait également pour la fabrication des mortiers et des pilons. Cet emploi multiple pourrait, en toute vraisemblance être à la base de la raréfaction actuelle de cette espèce.

Tout comme les cours d'eau et les montagnes du pays abron-kulango la forêt abrite des génies bienfaiteurs et malfaiteurs. La présence de ces génies, selon nos informateurs, est révélée par les devins qui assurent la liaison entre le monde des vivants et l'au-delà. Toutefois, il est à noter que les informateurs ne s'expliquent pas les raisons de cette présence de génies en tel lieu plutôt qu'ailleurs : "nous ignorons pourquoi les génies y ont élu domicile" (1). A Hérébo, le Roi Nanan Koffi Yéboa a témoigné de l'existence de forêts sacrées abritant des génies de tout genre : "aux environs du village de Siagô, il y a une petite forêt sacrée" (2). Les Abron de cette zone attestent sans ambiguïté que tous les génies qui habitent les forêts sacrées de la région sont avant tout la propriété des autochtones kulango : "ce sont les Kulango qui peuvent communiquer avec ces génies"(3). Ainsi se trouve affirmée l'appartenance de la terre aux autochtones kulango. Outre leur principal rôle de protection des vies humaines, les génies des forêts auraient aussi le pouvoir de garantir de bonnes récoltes aux communautés qui leur rendent hommage.

(1) NAGAFU, 27 juin 1987

(2) HEREBU, le Roi Nanan KOFFI Yéboa, 19 novembre 1987

(3) Idem

D'une manière générale, dans la région étudiée, tous les lieux habités par les génies sont épargnés de toute exploitation anthropique. C'est pour cette raison que les massifs forestiers qui ceignent les cours d'eau et les montagnes sacrés sont soumis à un régime rigoureux de protection. Ainsi, grâce à cette pratique ancestrale, de véritables forêts noires entourent les villages de Soko et de Sapia réputés respectivement pour leurs singes et poissons sacrés.

La perception du milieu de contact forêt-savane que nous venons de décrire permet de conclure non pas seulement à une connaissance certaine de ce milieu par les habitants mais aussi et surtout à la reconnaissance de l'effort communautaire en vue d'instaurer une relation de sollicitude envers le monde naturel environnant. Qu'en est-il de la perception du milieu forestier présumé "hostile" aux communautés humaines techniquement faibles ?

1.4.2. La zone forestière

Les Abron occupent cette zone au moins depuis le XVIII^e siècle, du temps du vieux Gyaman.

Les informateurs des villages de Dadiassè et de Kékreni attestent que, selon la tradition, la forêt du pays d'origine de leurs ancêtres était moindre que celle qu'ils ont eu à affronter dans leur habitat actuel : "La forêt d'ici était plus vaste que celle qui recouvrait le pays d'émigration" (1), affirment ceux de Dadiassè. Quant au patriarche de Kékreni, feu Kobéna Gboko

(1) DADIASSE, 29 juin 1987

(centenaire), il semble plus précis en soutenant que " c'était une véritable forêt noire" (1). Trois facteurs militent en faveur des témoignages de ces informateurs.

Premièrement, cette zone est encore recouverte de forêt dégradée certes, mais remplissant encore toutes les conditions écologiques propres aux régions forestières.

Deuxièmement, il n'y a jamais eu de rôniers sur ces lieux : "l'absence de rôniers fut précisément la raison du choix de ce site pour la création de nos villages" (2), soutiennent les habitants de Dadiassè.

Troisièmement, les habitants de Dadiassè depuis la nuit des temps observent, avec fierté d'ailleurs, la tradition qui dit que le rônier est un totem ancestral. Ce totem leur aurait été prescrit par Tanoh, le génie protecteur de tout le peuple abron.

Il est par contre reconnu l'existence abondante de palmiers à huile dans la région depuis l'installation des communautés abron. Comme dans les autres villages enquêtés, les "Dadiassois" et les "Kékrénois" reconnaissent n'avoir jamais eu de palmeraies.

La forêt de Dadiassè et de Kékréni abrite, elle aussi, des génies (Amoitia, sancrabozan, hon'ydia, djinan...). Aussi, existe-t-il des lieux sacrés hérités des premières générations d'Abron et qui font l'objet d'un culte : "nos ancêtres nous ont légué des lieux sacrés que nous respectons et adorons" (3). A la

(1) KEKRENI, le patriarche feu Kobenan Gboko, 11 septembre 1987

(2) DADIASSE, 29 juin 1987

(3) KEKRENI, feu Kobenan Gboko, 11 septembre 1987

question de savoir comment un lieu devient sacré, le patriarche de Kékréni, feu Kobenan Gboko, répond en ces termes : "un lieu devient sacré non pas seulement par la présence de génies mais aussi et surtout lorsqu'on y découvre des choses extraordinaires et spécifiques comme par exemple de l'or, des cauris ou quand on y remarque des faits insolites comme par exemple une présence permanente de serpents boa" (1). Ainsi un énorme bloc de pierre localisé sous un fromager a conféré un caractère sacré à la forêt de Bobrié.

L'existence des lieux sacrés en forêt et en savane invite à une réflexion sur les causes et les buts de leur apparition. En savane comme en forêt, la sacralisation semble avoir eu lieu au moment de l'implantation humaine. "Le système de bois sacrés hiérarchisés est étroitement lié au processus de création des villages sénoufo" (2), écrit J.N. LOUCOU, à propos des Sénoufo.

Tout ceci nous invite à reconnaître l'existence d'une symbiose naturelle entre le milieu et la société traditionnelle. Cette approche présuppose de toute évidence que les bois sacrés, aussi bien en forêt qu'en savane, sont des éléments de préservation de certaines composantes des écosystèmes naturels. De ce point de vue, la protection traditionnelle semble plus authentique que la protection moderne car, celle-ci, par son essence est postérieure à l'action de transformation du milieu. C'est pourquoi, il est nécessaire de diriger les recherches sur l'origine, les buts et surtout la place des lieux sacrés des sociétés traditionnelles.

(1) KEKRENI, feu Kobenan Gboko, 11 septembre 1987

(2) LOUCOU Jean-Noël, Histoire de la Côte d'Ivoire. La formation des peuples. Abidjan, CEDA, 1984 p. 22.

Les Abron de Dadiassè et de Kékréni reconnaissent l'antériorité des Kulango dans leur habitat actuel ; mais, contrairement aux Abron partageant la zone de savane arbustive avec les Kulango, ceux de Dadiassè et de Kékréni soutiennent que les lieux sacrés existant dans la zone forestière qu'ils occupent actuellement leur ont été légués par leurs ancêtres et, par conséquent, ils sont leur propriété. Cette position des habitants de Dadiassè et de Kékréni ainsi que l'importance de la forêt initiale permettent de penser que les autochtones kulango n'avaient pas pu occuper effectivement ces lieux avant l'immigration abron.

La perception de l'environnement physique telle que nous venons de la présenter permet d'aborder la question de la connaissance et de l'utilisation du milieu et de ses ressources. En d'autres termes, il importe de savoir quelle a été la dynamique générale du contact homme-milieu en pays abron-kulango ?

II- LA DYNAMIQUE DES INTERRELATIONS ENTRE LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE ABRON-KULANGO ET LE MILIEU NATUREL.

Les relations entre les communautés rurales abron-kulango et leur environnement physique se concrétisent de façon dynamique à travers le travail productif, les manifestations à caractère religieux et culturel.

Nous nous proposons dans les lignes qui vont suivre d'insister sur le facteur "travail productif" dans la description de cette dynamique dans laquelle "l'homme... joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle" (1).

Par essence, le travail productif est un processus réfléchi et orienté vers la satisfaction des besoins tant matériels que spirituels d'une communauté humaine donnée. En tant que tel, le travail est sous-tendu par une organisation sociale, ce qui revient à dire qu'à la base des relations entre la société et sa périphérie sauvage, il y a tout un ensemble de rapports qui, en fin de compte, déterminent l'essence réelle de ces relations. Pour comprendre donc la dynamique de ces relations, il convient naturellement d'en étudier les fondements.

Par fondements, nous entendons les activités par lesquelles l'homme réussit à transformer ce qui lui est offert par la nature dans le but de le rendre utile à la production et à la reproduction de la vie humaine. Ces activités constituent la matérialité des interrelations entre l'homme et la nature. Les principales activités transformatrices que connaissent les communautés abron-kulango depuis le début du XVIIIe siècle et sur lesquelles ont porté nos enquêtes sont par ordre d'importance, l'agriculture, la chasse et la pêche. Toutes ces différentes activités seront analysées dans leurs rapports avec la nature, et

(1) MARX (K.) : le capital. livre I, tome I. Editions Sociales, Paris. p. 180.

ce, jusqu'à la conquête coloniale et corrélativement avec l'introduction des cultures de rente. Il s'agit, à travers une tentative d'explication de ces comportements humains vis-à-vis de la nature, de saisir et de faire ressortir les données essentielles de la tradition orale qui nous permettent de comprendre la philosophie qui sous-tend le réflexe de préservation de la nature anthropisée, donc de maintien de l'équilibre vital.

2.1. L'agriculture traditionnelle

2.1.1. La terre-bien collectif et sacré

La terre (sakô) qui, en tant que principale ressource, supporte les activités agricoles chez les Abron et les Kulango est, selon la tradition, la propriété du créateur, Dieu, qui l'a cédée aux fondateurs des différents villages. Ces derniers la mettent à la disposition de la communauté villageoise qui se l'approprie en la mettant en valeur. Ainsi, dans les temps anciens, la terre n'était pas un patrimoine individuel mais collectif.

L'accès à la terre était gratuit moyennant un certain nombre de sacrifices (cabris, moutons, poulets...) aux ancêtres qui sont les intermédiaires entre les hommes et leur créateur. C'est pourquoi après le choix du terrain de culture, il était demandé à chaque agriculteur de procéder aux sacrifices requis ; toutes ces cérémonies traduisent le respect scrupuleux des normes sociales qui sous-tendent les interrelations entre le milieu naturel et la société traditionnelle. Ces sacrifices par lesquels l'agriculteur

sollicitait la protection et la bénédiction de Dieu et des génies locaux plaçaient ce dernier dans les conditions les plus favorables pour effectuer ses travaux champêtres. Dans le cas qui nous intéresse ici, les Kulango étant les premiers à occuper ces lieux, ce sont eux qui ont indiqué aux envahisseurs abron les génies auxquels il convenait d'offrir des sacrifices. Naturellement, comme il a été confirmé lors d'un entretien avec le roi KOFFI YEBOA (1), les Kulango restent les principaux sacrificateurs aux génies de la terre ; ce sont eux qui savent le mieux parler à leurs divinités.

En remontant dans l'histoire des civilisations, on peut dire, sans risque de se tromper, que faire des sacrifices est une pratique plus ancienne que la constitution des peuples abron et kulango. En effet, toutes les civilisations agraires, c'est-à-dire, celles qui tirent l'essentiel de leurs éléments de subsistance à partir de l'exploitation de la terre, ont procédé de cette manière. Par conséquent, il est probable que cette pratique émane du contact direct des agriculteurs avec la nature, cette source nourricière encore mal connue et relativement difficile à maîtriser. "Quand on ignore une loi de la nature, à partir du moment où cette loi existe et fonctionne en dehors de notre connaissance et de notre conscience, elle fait de nous l'esclave d'une nécessité aveugle" (2).

(1) HEREBEBO, 19 novembre 1987 : entretien avec le roi KOFFI YEBOA.

(2) LENINE V.I. Les cahiers philosophiques t. 29 p. 29. (Edition russe).

Les multiples dieux liés aux différentes sources de vie (eau, soleil, feu, etc...) qu'ont connus toutes les civilisations agraires militent en faveur de cette thèse. On est tenté de penser qu'il s'agit en fait, d'un recours instinctif de l'homme techniquement limité face à la nature qui lui paraît hostile. Cette situation démontre la pertinence de la notion de phase écologique proposée par les experts de l'UNESCO dans le cadre du Programme M.A.B. (Man and Biosphere). Durant les phases 1 et 2 (phase primitive ou prédomestique et phase agricole ancienne), l'emprise des conditions naturelles sur les activités humaines était telle que l'homme se trouvait complètement soumis à la nature. Ainsi, il apparaît que les sacrifices cérémoniels en prélude aux travaux agricoles doivent être analysés en tant qu'expression de cette situation historique de l'homme vis-à-vis de la nature. C'est précisément pour cette raison que tous les efforts de l'homme, depuis la nuit des temps, furent orientés de telle sorte qu'il puisse s'affranchir progressivement de la nature. Dans le pays abron-kulango, la garantie de la tradition agricole, c'est la société, cette structure plus ou moins abstraite qui, pourtant, agit efficacement sur les esprits et les comportements des hommes. Comment cela peut-il s'expliquer ?

D'abord, par l'absence d'enjeu économique : en effet, dans la société précoloniale abron-kulango, on travaillait, non pas pour avoir un surplus en vue d'une quelconque accumulation, mais uniquement pour satisfaire les besoins de la communauté dans son ensemble. C'est ce qui nous permet de conclure qu'une telle harmonie n'est réalisable que dans le cadre historique d'une économie d'autosubsistance.

Par ailleurs, la terre en tant que principal moyen de production ne faisait pas défaut, ce qui excluait la lutte pour son appropriation individuelle. "La terre a toujours suffit, chacun disposait d'une parcelle selon les besoins et les capacités des membres de la famille et cela malgré la pratique de la jachère" (1), nous ont affirmé les informateurs du village de Dadiassé.

Enfin, citons le fait que les villageois croient profondément en l'existence des forces surnaturelles susceptibles d'apporter bonheur ou malheur suivant les cas. "Nous faisons des sacrifices aux génies de la terre afin qu'ils nous accordent leur protection nuit et jour" (2). C'est ce que semblait faire remarquer Claude Lévi-Strauss à propos des tribus indiennes du Brésil en notant ce qui suit : "les esprits protecteurs et les esprits malfaisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques, font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers" (3).

S'agissant toujours du statut et du procès d'appropriation de la terre en pays abron-kulango, il existe un concept qui mérite une attention particulière ; c'est le "Sakotese" ou maître de la terre.

Lors de nos enquêtes sur l'agriculture, aucun de nos informateurs, même pas feu Kobéna Gboko de Kékréni, n'a fait allusion à cette notion. Et pourtant nos prédécesseurs (Terray E.,

(1) Dadiassé le 29 juin 1987

(2) Nagafou le 27 juin 1987

(3) Lévi-Strauss Claude. Anthropologie structurale.- Paris. : PLON, 1974, p. 218.

Alland Allexander) ont consacré des pages entières dans leurs études respectives. Comment donc expliquer cette omission de la part de nos informateurs ? Nous y voyons deux raisons possibles.

Premièrement, cela serait dû au fait que même si les sakotésé (sako = sol, terre) ont existé dans la société abron-kulango, ils n'ont pas joué un rôle important dans la vie politique.

Deuxièmement, le rôle de Sakotésé ne conférait certainement pas de privilège particulier : cette place de Sakotésé n'a pas donné naissance à une classe de propriétaires terriens susceptibles d'exploiter les autres membres de la société concernée.

Partant de ce qui précède, on peut conclure qu'en pays abron-kulango, avant l'introduction des cultures spéculatives génératrices de ressources financières donc cause de stratification sociale, la terre était la propriété de toute la collectivité, le sakotésé n'était que "le garant de l'observance des coutumes ancestrales et l'ordonnateur des rites agraires (1).

De ce statut de la terre s'est dégagé un mode spécifique d'anthropisation de l'espace d'une manière générale. Ce mode s'est matérialisé par une mise au point d'un arsenal de techniques plus ou moins évolutives d'exploitation du milieu. De quelle manière se sont constitués historiquement les outils traditionnels de travail dans l'univers abron-kulango ?

(1) Sawadogo (Ab.). L'agriculture en Côte d'Ivoire.- Paris : PUF, 1977, p. 216.

2.1.2. Les techniques d'exploitation du milieu

- Apparition du brûlis

Selon les données de la tradition orale, la pratique du brûlis serait née de l'expérience culturelle des premiers agriculteurs.

Voici à ce propos, la version des informateurs de Dadiassé, village abron situé en zone forestière. Dans un passé très lointain, deux cultivateurs avaient procédé à l'expérience suivante : le premier aurait brûlé son champ après défrichage tandis que le second aurait procédé directement au semis sans brûlis. Au bout du compte le premier agriculteur aurait eu de meilleurs résultats que le second (1). Quant aux informateurs d'Amavi, ils ont témoigné sans ambiguïté qu'ils tiennent cette pratique culturelle d'un certain N'goran-N'goran (2).

Il est nécessaire de souligner que les informateurs des autres villages enquêtés ont déclaré n'avoir jamais entendu parler des circonstances de l'introduction du brûlis.

Avant tout commentaire, il convient de noter que les traditionnistes aussi bien de Dadiassé que d'Amavi n'ont pas dit mot sur la manière et notamment sur les circonstances historiques dans lesquelles il a été procédé à une telle expérimentation.

(1) Dadiassé le 29 juin 1987

(2) Amavi le 04 Mai 1988.

Pour notre part, nous pensons qu'on a brûlé pour la première fois en réponse à un obstacle naturel. En effet, l'opération de semis a entraîné la naissance de cette technique agricole qu'est le brûlis et c'est ce qui explique d'ailleurs son caractère universel reconnu aujourd'hui par une majorité de chercheurs. "Autrefois elle était largement répandue dans de nombreux pays aux latitudes tempérées, et elle l'est aujourd'hui dans certains pays en voie de développement des régions tropicales" (1). Pour cette raison notamment il faut chercher l'origine de la pratique du brûlis précisément dans l'éventail des opérations liées à l'agriculture en tant qu'activité transformatrice du milieu par les hommes. Le feu ici passait avant tout pour être un instrument de travail dans l'agriculture naissante. "Le défrichement s'effectue à la main, avec un recours obligatoire au feu, ce bulldozer du pauvre..." (2). Ainsi, il apparaît que le premier but historique de la pratique du brûlis était d'abord et avant tout de dégager le sol que l'on voulait ensemençer.

A la question de savoir pourquoi brûlez-vous avant de semer les vieux de Nagafou répondent : "le brûlis rend très fertile le sol" (3). Il nous semble toutefois que tous les effets fertilisants, de surcroît très précaires, doivent historiquement

(1) Boudhiko (M.). Ecologie globale.-Moscou. : Ed. du Progrès, 1980, p. 263.

(2) Sawadogo (Abd.). L'agriculture en Côte d'Ivoire.- Paris. : PUF, 1977, p. 27.

(3) NAGAFU le 27 juin 1987.

être analysés en tant que conséquences et non pas en tant que causes de la pratique du brûlis qui caractérise l'agriculture traditionnelle.

- La naissance de la pratique de la jachère

La conséquence la plus importante de la pratique du brûlis et surtout de la précarité de ses effets fertilisants c'est la pratique de la jachère. La jachère est largement pratiquée en pays abron-kulango depuis la nuit des temps. Au point de vue historique, la naissance de la pratique de la jachère serait un fait du hasard dans sa compréhension philosophique, c'est-à-dire due à la nécessité historique. Disons, en d'autres termes, que cette apparition n'avait pas été préparée, conçue et décidée par les premiers agriculteurs en général et les Abron et Kulango en particulier. Il s'agissait donc d'une réaction humaine face à une situation qu'on pourrait volontiers qualifier de contrainte écologique.

En effet, le paysan primitif, avec ses outils et ses techniques archaïques a sans doute constaté l'appauvrissement de sa parcelle mais aussi et surtout un enherbement excessif à partir de la deuxième année de culture. La première réaction fut alors de se déplacer. Les conditions physiques (abondance de terres vierges et disponibles) et démographiques (faible densité de peuplement) qui caractérisaient les sociétés traditionnelles d'alors facilitèrent le mouvement qui est aujourd'hui qualifié de nomadisme agricole.

Dans les conditions socio-écologiques de l'Afrique tropicale, l'on est tenté de dire que la jachère est plus qu'une simple conséquence d'une pratique culturelle plus ou moins arriérée, elle est devenue une forme historique du rapport de la société à la nature.

- Les fondements historiques des outils de travail

Dans ce même ordre d'idée, il est intéressant de jeter un regard sur les fondements des outils traditionnels utilisés dans l'agriculture en pays abron-kulango. Avant tout, il convient de souligner que "de même que les objets créés par la nature (morceaux de silex, d'obsidienne ou de bois), étaient utilisés comme instruments par le préhomme, de même les résultats accidentels de l'activité de ce dernier conduisirent à l'apparition des premiers outils artificiels" (1). Mais ce caractère accidentel doit être considéré avec prudence. En effet, comme le souligne Esther Boserup "...l'introduction de la houe (par exemple) n'est pas un simple fait d'un perfectionnement technique du bâton pointu. Son adoption, en l'occurrence, se produit lorsqu'une opération nouvelle devient nécessaire, c'est-à-dire quand la friche forestière est remplacée par la friche buissonnante" (2).

Suite à ces considérations générales, nous allons essayer de saisir de façon diachronique l'outillage agricole en pays abron-kulango.

(1) Spirikine (A.). L'origine de la conscience.-Moscou, 1960, p. 113.

(2) Boserup (Esther). Evolution agraire et pression démographique.- Paris. : Flammarion, 1970, p. 31.

Les informations qui suivent ont été recueillies essentiellement à Amavi et Kékreni.

Selon nos informateurs, les outils utilisés dans l'agriculture traditionnelle sont, par ordre d'importance, les suivants : la daba ou Tchôplin et Walaga, la machette ou Brofiankptou et Adré, la hache ou Wingô et akouman.

L'historique de la découverte de la daba (tchôplin-walaga) par la communauté abron nous a été faite par les vieux d'Amavi, village abron fondé par le roi Kouakou Adjoumany.

"Les Abron arrivèrent en pays kulango sous la direction du roi Tan Daté. A la mort de ce dernier, son successeur lia amitié avec le chef des autochtones kulango. Ainsi, lors des cérémonies abron, le chef kulango offrait des vivres, en particulier de l'igname au roi des Abron. A la faveur de cette amitié le chef kulango honorait de sa présence toutes les manifestations cérémonielles des Abron (adoration du génie de la rivière Tanoh, par exemple). Voici qu'avec l'arrivée au trône du roi Adjoumany Pagny les choses changèrent brusquement car celui-ci refusa systématiquement de prendre part à la fête des ignames en pays kulango. Fort offensé, le chef kulango dépêcha chez le roi abron des guerriers armés de flèches et de daba (tchôplin) pour demander des explications. Non seulement le roi abron refusa de les recevoir mais il se permit de trancher une oreille à l'un des envoyés du chef kulango. Ce fut alors la goutte d'eau qui fit déborder le vase ! La guerre qui opposa les Abron aux Kulango

s'acheva par la victoire des premiers. C'est à la faveur de cet évènement que les Abron, nous dit la légende, apprirent à utiliser la daba (tchoplin) comme instrument de travail dans l'agriculture" (1).

A partir de ce qui précède, on peut faire deux remarques principales.

Premièrement, les autochtones kulango seraient les inventeurs du Tchoplin ou tout au moins l'auraient connu avant les Abron.

Deuxièmement, la méconnaissance de cet outil de la part des Abron signifierait que ces derniers ne pratiquaient pas le labour de la terre dans leur pays d'origine.

A propos de la daba, il faut souligner qu'elle porte un nom vernaculaire qui, selon les informateurs, serait lié au rôle qu'elle joue dans le processus du travail agricole. Tchoplin est en effet une grosse daba de fabrication locale mieux adaptée au labour en zone forestière. L'autre type de daba, plus légère donc destinée à des labours en zones herbeuses est appelé ici walaga. "Les jeunes de maintenant n'ont pas cette force d'antan et c'est pour quoi ils préfèrent le walaga au tchôplin" (2).

Il est certain que les vieux perçoivent la liaison qu'il y a entre le milieu forestier et la nécessité d'une daba plus solide. "Les vastes massifs forestiers de la contrée ont presque disparu, or cette daba (tchoplin) était faite pour le travail en forêt" (3).

(1) Amavi, le 04 mai 1988

(2) Amavi, le 04 mai 1988

(3) Amavi, le 04 mai 1988

Comme on le sait, l'igname, à cause de la fête qui précède sa consommation dans le monde akan, est devenue une plante culturelle. Selon la tradition, Djom (tchom=moi seul) village kulango actuellement situé à 1 kilomètre seulement de Hérébo (Héri Gbogo : gros arbre) capitale du royaume abron d'aujourd'hui aurait été le premier village kulango à avoir installé les Abron, précisément sous un gros arbre auquel Hérébo doit d'ailleurs son nom. Les Kulango de Djom auraient offert aux Abron qu'ils venaient d'installer 50 ignames et un poulet car ces derniers "étaient venus les mains vides". Après cette cérémonie d'installation, les Kulango de Djom et les Abron de Hérébo aurait signé, en un lieu devenu sacré, un acte qu'on pourrait maintenant qualifier de pacte d'alliance, de non-agression et de non-ingérence dont les principaux points sont les suivants :

- tu ne t'installeras jamais dans notre village ;
- tu ne feras jamais d'histoire ;
- tu ne te marieras jamais à une fille de chez nous ;
- si un Abron enceinte une fille kulango, il devra faire des sacrifices (cabris) (1).

Cette légende sur l'igname nous amène à faire les remarques suivantes.

Les Abron seraient effectivement venus sans l'igname qui leur aurait été offerte par les autochtones kulango. Cette situation semble se confirmer quand on sait l'importance que les

(1) DJOM, le 05 mai 1988

Abron et les autres akan accordent à ce tubercule (la fête des ignames). Il y a lieu de croire que l'igname a acquis cette importance non seulement alimentaire mais aussi culturelle dans les sociétés akan en général et en particulier chez les Abron à cause des circonstances de son adoption. En effet, dans le mouvement qui les a conduits dans leur habitat actuel, les Abron devaient être dépourvus de tout et surtout de la banane plantain, base de leur alimentation et c'est cette igname kulango qui a permis au groupe de résister à la famine. D'ailleurs, le nom bôdié que les Abron ont accordé à la banane qui, selon les informateurs eux-mêmes, serait abron, démontre que dans ce nouvel habitat l'igname était devenue prioritaire (bô : accompagner, aider, diê : igname) au détriment de la banane. Au contraire, la banane était désormais consommée comme le complément de l'igname.

Tout ceci nous autorise à appliquer aux Abron la première hypothèse émise par Kindo Bouadi dans sa thèse : "les agni aurait découvert l'igname à l'état sauvage lors de leur migration. Dans ce cas après l'avoir domestiquée, ils ont décidé d'en faire leur "nourriture reine". Aujourd'hui, l'igname serait donc fêtée en hommage aux grands services rendus comme aliment de substitution ou de soudure pendant l'exode" (1). Cette hypothèse serait valable aussi pour les Abron qui, ayant constaté que "l'igname précoce a un cycle végétatif court 4 mois contre 15 à 20 mois pour la banane" pouvait leur permettre d'éviter la famine lors de leur installation dans un milieu de contact forêt savane encore mal connu, l'ont adoptée comme "nourriture reine". De là à passer

au fondement alimentaire du choix de l'habitat actuel des Abron, il n'y a qu'un pas, que fit d'ailleurs A.T. Koby quand il écrit : "il y a lieu de souligner la différenciation spatiale des zones de production en rapport d'une part avec les cadres écologiques, d'autre part, avec les habitudes alimentaires. Chez les Abron les aires de culture de taro et de la banane coïncident avec la zone de concentration maximale de cette ethnie. On peut alors émettre l'hypothèse que les Abron, mangeurs de "foutou" dans leur pays ashanti d'origine, ont dû chercher dans un milieu géographique dont les potentialités agricoles étaient en mesure de satisfaire leurs habitudes alimentaires. Or, toutes ces conditions sont réunies au Sud du huitième parallèle davantage qu'au nord. C'est donc par ce biais du régime alimentaire, (un fait culturel) qu'il faille expliquer l'impact du milieu sur le peuplement abron" (2). Nous pensons, pour notre part, que pour des considérations d'ordre historique, il est très difficile d'accorder une telle importance aux faits culturels dans le processus d'installation des Abron dans ce milieu écologique.

En effet, les Abron étaient en fuite face à leurs frères ennemis ce qui fait que "fondé vers 1690 par le Gyamanhene Tan Daté, le royaume tombe en 1740 sous la domination des asanté, et

(1) Kindo Bouadi ; dynamique économique et organisation de l'espace rural chez l'agni du N'dénéan et du Djuablin (CI). Thèse. Paris, 1978. p. 144.

(2) Koby A.T. milieu physique et implantation humaine dans le "pays abron". in Colloque Inter-Universitaire Ghana-Côte d'Ivoire. Les populations communes de la Côte d'Ivoire et du Ghana. Bondoukou 1974 p. 23.

celle-ci se maintiendra pendant quelques cent trente-cinq ans, malgré de nombreux soulèvements (1750-1764-1802-1804-1818). Le gyaman ne retrouve son indépendance qu'en 1875, après la défaite des Asanté par les Anglais et la destruction de Kumassi par les troupes du Sir Garnet Wolseley" (1).

Deuxièmement, ce milieu n'était pas un "No man's Land" car il y avait les autochtones kulango qui opposèrent une certaine résistance aux conquérants abron. C'est donc dans la disponibilité spatiale, la faiblesse de la résistance kulango et surtout dans l'hospitalité des autochtones qu'il faille chercher les motifs de l'emplacement des Abron.

Par ailleurs, toutes ces données de l'histoire tant politique qu'économique du royaume semblent confirmer l'hypothèse que nous émettions dans nos rapports de missions en pays abron-kulango, à savoir que la prédominance de la langue kulango dans le royaume abron, est due au fait que les "colonisateurs" abron hormis leur faible nombre, étaient plus préoccupés par les tâches d'occupation militaire du territoire conquis et aussi de défense contre les Asanté. Dans de pareilles circonstances il était pratiquement impossible aux abron d'imposer quoi que ce soit surtout d'ordre culturel et cultural. C'est aussi pour ces raisons que les abron ont dû purement et simplement adopter les méthodes culturelles des kulango et aussi s'adapter à leur mode de vie. Dans ce sens précisément, il serait juste de dire que cette "kulangoïsation" était une nécessité vitale pour les Abron.

(1) Terray (E.). L'Economie politique du Royaume Abron du Gyaman. in CEA. 87-88.

Toutes ces considérations nous éclairent tant soit peu sur ce fait culturel qu'est la fête des ignames chez les Abron. Car on est toujours à se poser la question de savoir : si l'igname est kulango, pourquoi la fête est-elle abron ?

A ce propos, nous pensons qu'il n'est nullement exclu de croire que cette cérémonie ait été d'abord kulango et que ce serait par diplomatie que les Gyamanhene abron auraient pris le devant pour ainsi prouver l'attention particulière qu'ils accordaient à la culture des conquies.

L'igname avait alors pris une telle importance que la banane des Abron était devenue un simple complément (bô). Toutefois, il importe de manier cette décomposition avec prudence car de cette interprétation brute, il ressortirait que le mot (bôdié) est apparu dans la langue abron seulement après l'installation des Abron en pays kulango.

Dans tous les cas, il est juste de dire que la banane est effectivement une culture des Abron car les vieux de Dadiassé ont affirmé que les Abron de Côte d'Ivoire qui résident en dehors de l'aire kulango et parlant uniquement Abron (les Abron que nous avons enquêtés ont désormais pour langue maternelle le kulango) mangent essentiellement la banane et le taro, plantes que les Abron auraient apportées de leur pays ashanti d'origine.

En contre partie du taro que les Abron auraient introduit en pays kulango, il y a en dehors de l'igname, le maïs que les kulango auraient donné aux Abron. Les traditions veulent que les Abron aient découvert le maïs chez les kulango. "Quand pour la première fois, les Abron demandèrent des semences de maïs aux Kulango, ceux-ci leur en donnèrent, mais seulement après les avoir

fait cuire. En représailles à cette mauvaise conduite, les Abron éliminèrent le malin chef du village Broko. C'est seulement après la disparition de ce chef que les Abron eurent la possibilité de faire des champs de maïs" (1).

Cette histoire du maïs prouvent par ailleurs que les Kulango n'ont pas accepté les Abron les bras ouverts et qu'ils n'ont été soumis que par la force des armes. "Sur le plan matériel, ils (les Abron) possèdent des armes à feu. Celles-ci sont probablement peu nombreuses, et l'approvisionnement en poudre et en munitions soulève certainement de difficiles problèmes. Mais, si réduit soit-il cet armement moderne suffit, au moins, à assurer à ses utilisateurs une supériorité d'ordre psychologique face à des populations qui ne connaissent que l'arc et la flèche" (2).

Pour les Abron du pays kulango, l'adoption d'une culture dépend en premier lieu des facteurs écologiques. "Les Abron d'Assuefry se sont séparés de la troupe à cause de la guerre. Nous nous sommes dirigés vers la zone de savane arborée. Ainsi la terre que nous avons trouvée en place nous a imposé les cultures des autochtones c'est-à-dire l'igname et le maïs. Quand on se trouve en savane on pratique les cultures qui peuvent y réussir" (3).

(1) Amavi, le 04 mai 1988

(2) Terray (E.) Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale. Tome II. Paris, 1984 (thèse d'Etat). p. 530.

(3) Amavi, le 04 mai 1988

Le fait que les Abron de la contrée d'Assueffry cultivent en grande partie le taro et la banane démontre l'importance primordiale des facteurs écologiques dans la diffusion des plantes aujourd'hui cultivées et aussi dans la diversification des activités de transformation de l'environnement physique. Dans ce contexte, que peut nous apporter l'étude des activités de chasse dans ce dialogue homme-nature à la période traditionnelle.

2.2. La chasse traditionnelle

Parallèlement aux activités agricoles, les communautés abron-kulango pratiquaient la chasse dans le but de se procurer de la viande (Nongkô) et aussi de détruire les espèces qui causaient des dégâts aux cultures.

Selon nos informateurs, la chasse ici se faisait à l'aide de l'arc et de la flèche (soukpakô), du feu (fiago), des pièges (fragô) et surtout du bois (pakô). Le moyen le plus répandu ici était le bois (pakô) parce que très simple à utiliser.

Parmi les animaux essentiellement visés par cette chasse traditionnelle, on remarque l'importance des petits mammifères comme l'agouti (loï), le rat (kokorobété), la biche (nam'bany) etc....

La connaissance de la faune dont ont fait preuve les informateurs semble se confirmer surtout quand on compare les résultats de nos enquêtes avec les données produites dans l'oeuvre du Professeur Niangoran-Bouah. En effet, il existe tout un corpus de textes tambourinés sur les éléments de la faune. Le

plus important du point de vue de son caractère matériel c'est le contenu du Dja des vieux abron. "Le Dja, c'est notre papier" (1) disent les vieux et c'est pourquoi nous le considérons comme une source matérielle de l'histoire. Le Dja contient des figurines représentant divers éléments de la faune du pays abron. Tout ceci atteste de la connaissance et surtout de l'appropriation du milieu par les communautés rurales concernées malgré la précarité des moyens techniques disponibles. Il est aussi juste de dire que "la chasse et le piégeage conditionnent l'organisation de l'espace" (2) chez les Kulango et les Abron.

Dans la communauté des Abron et des Kulango il n'y a jamais eu de corporation de chasseur. Ceci serait dû, selon feu Kobéna Gboko de Kékréni, au fait que "il régnait une concurrence très âpre entre les différents chasseurs. Ils se cachaient les secrets et cela empêchait l'échange d'expérience" (3). Notre informateur, feu Kobéna Gboko a profité de l'occasion pour nous dire qu'il a été lui-même un grand chasseur, mais solitaire. Pendant sa vie active il a abattu vingt éléphants (4).

(1) Niangoran-Bouah G. L'univers akan des poids à peser l'or. Les poids non figuratifs.-T.I. Abidjan. : N.E.A.-M.L.B., 1984, p. 30.

(2) BOUTILLIER (J.L) Les effets de la disparition du commerce précolonial sur le système de production koulango.- 1967, p. 8

(3) Kékréni le 05 avril 1988. Entretien avec feu KOBENA Gboko.

(4) Traditionnellement, la compétence du chasseur se mesure par le nombre d'éléphants que celui-ci a tués.

Bien qu'il n'existe pas d'organisation sociale pour chasseur en pays abron-kulango, il y eut une danse du chasseur, l'abôfoué, qui autrefois, s'exécutait en hommage aux chasseurs défunts. Cette danse aurait disparu car, de nos jours dit-on, il n'y a plus de chasseurs dignes de ce nom.

Les informations que nous avons pu réunir prouvent que dans les sociétés traditionnelles en général et dans la société abron et kulango en particulier, il n'y avait pas de place pour des chasseurs professionnels, cela pour une raison essentielle :

Le caractère archaïque et rudimentaire des instruments de chasse ne pouvait en aucune façon garantir une chasse toujours bonne ; cette activité était secondaire et liée à l'agriculture ; c'est ce qui explique l'inexistence d'une organisation sociale basée sur la chasse contrairement à ce qu'on observe autour du grand filet dans les sociétés dida, gouro et bété (cf. E. TERRAY, 1969 ; Cl. Meillassoux, 1972 ; J.P. Dozon, 1985).

Il était donc impossible, contrairement à ce qu'ont prétendu observer des anthropologues, de voir se concrétiser cette division sociale du travail en faveur de l'activité non productive que constituait la chasse. Qu'en était-il de la pêche ?

2.3. La pêche traditionnelle

L'environnement tel que nous avons pu le reconstituer selon les données de la tradition orale ne permet pas de qualifier de riveraines les communautés étudiées. Par conséquent la pêche ici également ne jouait qu'un rôle purement complémentaire. Si nous nous y sommes intéressés c'est justement parce que, la pêche,

quelle que fût son importance dans cette société abron-kulango, n'était pas moins, une des formes historiques de l'interaction société-nature.

Tout comme la chasse, les produits de la pêche traditionnelle étaient destinés à la consommation domestique. Ce but semblait déterminer le volume de la pêche et l'importance de cette activité parmi celles qui occupaient la société traditionnelle abron-kulango. Mais, en tant que mode d'exploitation de la nature, la pêche nécessite un certain nombre d'instruments dont quelques-uns méritent d'être passés en revue. Ceci nous permettrait en fait de juger de l'impact de la pêche traditionnelle sur le milieu aquatique. Nous avons pu dénombrer quatre instruments fondamentaux.

Le premier instrument de pêche, le plus répandu, était le "timon" qui est une sorte de panier dans lequel on plaçait les appâts. Il semble que cet outil ait précédé l'utilisation des filets de pêche.

Ces derniers imposaient un caractère social à l'activité de pêche dans la mesure où ils mettaient ensemble plusieurs femmes qui par la suite formaient des groupes plus ou moins durables.

Si la pêche au filet était réservée aux femmes, le "Bessé", sorte de poison préparée à partir d'écorce d'arbre, était quant à lui un instrument exclusivement utilisé par les hommes. Seul cet instrument pouvait avoir des effets néfastes sur le milieu aquatique.

Le quatrième instrument est constitué de récipients dont se servent les femmes, les hommes et les enfants pour vider l'eau des mares afin d'en capturer les poissons. Ce dernier instrument

sert à la pêche de la saison sèche. Pendant cette période de l'année, les cours des rivières étaient presque à sec et cela facilitait la pratique de la pêche.

L'analyse des fondements de la dynamique des interactions milieu-société en pays abron-kulango permet de conclure que les données écologiques ont fortement déterminé les modes de vie et les types de production des populations concernées. En quels termes pourrait-on donc parler de la prise en compte des facteurs d'ordre écologique dans l'expérience des communautés abron-kulango ?

III- LES ACQUIS DE L'EXPERIENCE ABRON-KULANGO

Dans ce paragraphe, nous essaierons de donner un aperçu de ce qui pourrait être qualifié d'éléments de préservation de la nature en milieu traditionnel africain à la lumière du cas de la société précoloniale abron-kulango.

En effet, les sociétés traditionnelles n'ont pas seulement eu une connaissance et une plus ou moins grande maîtrise de l'environnement physique, elles ont aussi et surtout pu élaborer un système très complexe de rapports qui a donné naissance à des types spécifiques de microécosystèmes.

Les microécosystèmes que nous nous proposons d'examiner ici sont très significatifs en matière, non seulement d'histoire de peuplement, mais aussi et surtout, d'histoire économique. Il ont eux-mêmes, une histoire très instructive, parce que répondant à des préoccupations historiques ; ils ont des conséquences écologiques très importantes de nos jours et enfin, ces microéco-

systèmes constituent aujourd'hui des points de mire pour des touristes aussi bien étrangers que nationaux. Tout ceci justifie la place que nous avons voulu leur accorder dans nos recherches sur l'histoire écologique des sociétés.

Lors de nos enquêtes sur la perception de l'environnement par les communautés rurales abron et kulango, nous avons pu constater que tous les villages avaient des lieux sacrés. Pour mieux saisir l'importance historique de tous ces lieux, nous avons choisi de focaliser l'attention sur les cas suivants : les silures sacrés de Sapia, les caïmans sacrés de Gbanhui et les singes sacrés de Soko.

3.1. Les silures sacrés de "min san pia" (sapia)

Selon la tradition Kulango, les habitants actuels de Sapia, venus de Bouna en quête de terre à culture, se seraient d'abord installés à Nagafou où vivaient d'autres populations Kulango. Le but de la migration n'aurait pas été atteint simplement parce que les terres étaient densément occupées par les autochtones. Aussi le chef du groupe des Migrants entreprit-il de sillonner la forêt environnante à la recherche, bien sûr, d'un "No man's land".

C'est au cours de ses pérégrinations que le chef, du nom de FORMON, découvrit une petite rivière. Au bord de ce cours d'eau vivait un homme solitaire qui s'appelait BEDIKON, lui même originaire, paraît-il de Kotio. La tradition veut que ce soit ce dernier qui ait donné au vieux FORMON les consignes nécessaires pour la cohabitation avec la rivière.

En effet, il expliqua à son hôte que tous ses enfants périrent parce qu'un d'entre eux mangea du poisson de cette rivière. C'est alors qu'il consulta un devin ; ce dernier lui signifia que les silures du cours d'eau étaient tous sacrés et que par conséquent il devrait, dorénavant, s'abstenir de les consommer. FORMON, informé de l'existence de cet interdit, décida de créer un petit campement de culture sur les bords de cette rivière poissonneuse. Le campement (1) s'agrandit et devint un village. Les habitants du nouveau village célébrèrent annuellement la fête dite de "Kolgo". La cérémonie qui durait près d'une semaine attirait beaucoup de spectateurs des villages environnants. Séduits, ces derniers refusaient de regagner leurs villages en disant "Je ne veux plus repartir" qui veut dire en kulango "Min san pia". D'où le nom "Sapia", par déformation.

La rivière aux silures sacrés a vu elle aussi son appellation déformée. En effet, le nom initial de cette rivière était "Sransi" qui veut dire en Kulango, "court". "Sransi" est aujourd'hui devenu "Sansi". Selon notre informateur, la rivière Sransi n'a ni amont, ni aval, elle ne coule pas et ne saurait donc se jeter dans aucun autre cours d'eau. C'est justement de cette caractéristique que proviendrait l'appellation que cette rivière a reçue : Sransi.

Autrefois, disent les vieux, la rivière Sransi était profonde et on pouvait même y nager. Aujourd'hui elle est un lac stagnant qui constitue une source d'approvisionnement en eau pour les femmes du village.

(1) Sur la distinction entre "campement" et "village", lire p. 74 et 75 dans "Les Agni-Diabé : histoire et société" de SIE Koffi.

D'après nos informateurs, dans cette petite rivière, il n'y a que des silures. Comment arrive-t-on à protéger ces silures sacrés ?

D'après les informations que nous avons collectées, il est formellement interdit de pêcher du poisson dans cette rivière ; il est aussi interdit de faire des champs aux environs de la rivière, ce qui a permis d'ailleurs de conserver un petit massif forestier protégeant la rivière contre l'évaporation ; enfin, il est établi un jour de la semaine (Soupé) où il est défendu aux femmes de se rendre à la rivière. Cet interdit favorise en quelque sorte la remise à niveau de l'eau de la rivière. En cas de violation d'un de ces interdits, le coupable doit sacrifier un animal.

Dans le village de Sapia, comme d'ailleurs dans tous les autres villages Kulango, il y a une famille qui est chargée d'adorer les terres, les cours d'eau, en fait tout ce qui est sacré. En Kulango de telles familles s'appellent Sako bô béné.

A Sapia, c'est la famille Déba ou Débabéné qui joue le rôle d'agent de protection de la rivière Sransi et des silures sacrés. C'est le lieu de noter qu'ici la rivière est aussi sacrée. La sacralisation est globale car elle ne s'arrête pas seulement aux silures et à la rivière. En effet, la forêt qui abrite la rivière est aussi sacrée et scrupuleusement protégée comme nous le notions plus haut. Il s'agit d'un véritable massif de quelques milliers de m², susceptible donc de créer un microclimat favorable à la pérennisation de la chose sacrée. Il y a là un sens de préservation très poussé.

La famille Débabéné qui assure la protection intégrale des silures sacrés conserve jalousement et avec ténacité cette tradition. Pour preuve, il est à noter qu'actuellement, le fils Ouattara Moro, qui devait traditionnellement assurer ces fonctions étant devenu musulman, il a légué officiellement le flambeau à deux autres membres de la famille qui sont Kobena Badou et Koffi Affif. C'est une preuve que le modernisme a peu de prise sur cette bonne tradition.

Comment se manifestent concrètement les relations entre les habitants de Sapia et leurs "voisins" aquatiques ?

Plus haut, nous notions qu'il y a un jour dans la semaine (Soupé) pendant lequel il est interdit au commun des mortels, en particulier aux femmes, de se rendre à la rivière. Néanmoins, il y a une exception à cette règle. En effet, quand un grand chef meurt à Sapia, les habitants peuvent se rendre à la rivière même si ce jour est le "Soupé". Est-il permis de penser qu'il s'agit là d'une manière d'informer les "voisins" de la rivière du décès qui est survenu au village, ou, est-ce une manifestation du rite purificateur obligatoire après tout décès ?

Un autre volet des relations des hommes de Sapia avec les silures est qu'en cas de "décès" d'un silure, le village est informé par le "Sako bô-béné" à travers des salves de fusil. Ensuite on retire le poisson mort de l'eau et on l'enroule dans du percal blanc pour enfin l'enterrer au bord de la rivière. Après tout cela, les adorateurs poussent des cris "hou-hou-hou", ce qui met fin au deuil. Il n'y a donc pas de funérailles.

Toutefois, il faut remarquer que le cimetière des silures est pratiquement invisible. Selon nos informateurs, cela s'expliquerait par le fait que le taux de mortalité est très faible chez les silures. D'ailleurs notre informateur n'avait pas la moindre idée sur la dernière date à laquelle remonte la célébration de tels événements dans le village.

Le respect dont jouissent les silures sacrés de Sapia, l'inviolabilité totale de la forêt sacrée qui ceinture la rivière et surtout l'entretien dont bénéficie la rivière Sransi permettent de se demander s'il n'est pas opportun de creuser davantage les méthodes traditionnelles de protection de l'environnement afin de s'en inspirer pour mieux adapter aux réalités nationales les méthodes modernes de préservation préconisées par les pouvoirs publics.

Dans la même région, nous avons mené des enquêtes sur les caïmans sacrés du village de Gbanhui, situé à environ 50 km de Bondoukou sur la route de Bouna.

3.2. Les caïmans sacrés de Gbanhui

Selon nos informateurs, le site actuel du village a été cédé aux fondateurs abron par les autochtones Kulango. Gbanhui où cohabitent de nos jours Abron et Kulango (ce qui est rare dans la région) est un village de création kulango, si l'on se réfère à son appellation. Les Kulango seraient arrivés à cet endroit après de longues et pénibles batailles. Ainsi leur chef guerrier décida de s'y arrêter à cause des souffrances (Gbanlé) que sa troupe avait eu à supporter durant de longues années de guerre. Il s'exprima en ces termes ; "installons nous ici car la souffrance

(gbanlé) actuelle ne nous permet pas d'opérer un choix plus judicieux. Restons donc ici même si nous devons encore souffrir : bi Gbanlé, yew, yew" (1). C'est ainsi que le village qui fut fondé dans la souffrance et la peine reçut le nom de Gbanlé, qui plus tard, par déformation, deviendra Gbanhui.

La tradition de Gbanhui veut que ce soit Sie Don Zounon qui ait été le fondateur du village.

Il est intéressant de noter que c'est le fondateur de Gbanhui, Sié Don Zounon, qui le premier a localisé la petite rivière aux caïmans (Yégbaligba). Cette rivière a été identifiée par les fondateurs de Gbanhui sous le nom de Yonyongo, mot kulango qui signifie "fraîcheur". En effet, il semblerait que c'est effectivement cette petite rivière qui permit aux guerriers alors très harassés de se rafraîchir, d'où son nom de Yonyongo.

Pour mieux s'approvisionner, dit la tradition, un fils du fondateur de Gbanhui se mit à creuser dans le lit de la petite rivière qui n'était pas très profond. C'est de cette manière qu'il mit à nu les caïmans. Comment sont-ils alors devenus sacrés ?

Quand ce fils découvrit les caïmans, les guerriers très affamés décidèrent de les tuer pour naturellement les consommer. la tradition orale dit qu'au moment où le premier caïman fut tué, le fils du chef mourut. Après ce triste évènement, le fondateur Sié Don Zounon, sans consulter les devins, prit la ferme décision d'interdire le massacre des caïmans. C'est ainsi

(1) Gbanhui, 26 mars 1989

que les caïmans devinrent sacrés pour les habitants de Gbanhui. On constate donc que la sacralisation des caïmans date de la création même du village.

A Gbanhui, comme à Sapia, il y a une famille : Sako bô bénê (la famille de la terre) qui est chargée, depuis la nuit des temps, d'adorer les caïmans sacrés (1).

Un jour dans la semaine est dédié à l'adoration des caïmans et au cours duquel on leur sacrifie un animal domestique. Ce jour correspond à ce qu'on appelle en Abron "Zobo". Ce jour-là, il est interdit au commun des mortels de se rendre à la rivière Yonyongo.

La particularité du système traditionnel de protection de la nature en vigueur à Gbanhui, est qu'ici toutes les espèces de poissons de la rivière Yonyongo sont des totems, c'est-à-dire qu'elles sont des interdits alimentaires pour tous les habitants du village.

Ici comme ailleurs, on veille à assurer la sécurité alimentaire du monde aquatique, en particulier celle des caïmans ; les habitants les nourrissent quotidiennement. Cette tâche n'incombe pas à la seule famille adoratrice, car selon nos informateurs, il s'agit d'un devoir pour tous les habitants du village. Les caïmans, ici, consomment tout ce que les humains mangent, à savoir le riz, la banane, l'igname, le manioc, etc...

La complexité et le caractère intégral de l'approche traditionnelle de conservation résident dans le fait qu'ici, non seulement la rivière Yonyongo, les poissons et les caïmans sont

(1) Actuellement c'est le nommé DONGO qui, au nom de la famille, assure ces fonctions.

sacrées, mais également la forêt dans laquelle se trouve la rivière est sacrée et soigneusement préservée. Il s'agit d'une véritable "réserve" où il est interdit de faire la chasse (protection de la faune) et surtout de cultiver (forêt classée).

Selon un cadre de Gbanhui, Gboko Baffouo, chef de service de la documentation à Fraternité Matin, la superficie approximative peut être évaluée à 2.000 m².

En d'autres termes, ici, la faune, la végétation, le cours d'eau ont été classés par la tradition. A Gbanhui personne n'ose violer cette règle ancestrale. Les liens très intimes, voire même de fraternité qui existent entre les caïmans sacrés et les habitants de Gbanhui font que quand un caïman meurt, on procède à un enterrement comme si c'était un homme. Pourquoi enterre-t-on les caïmans ? Voici une question qui fait revenir à l'esprit un vieux débat historique sur les causes de l'inhumation chez les hommes.

Enterre-t-on les caïmans dans le but d'éviter la pollution de l'eau, puisque ne consommant pas les caïmans, les cadavres non inhumés pourraient se décomposer dans la petite rivière déjà très stagnante ? Ou bien est-ce par amour pour ces espèces aquatiques qui "fondèrent" ensemble avec les ancêtres le village actuel de Gbanhui ?

La seconde hypothèse semble mieux adaptée ici dans la mesure où pour les habitants de Gbanhui, le respect dû aux caïmans est équivalent à celui voué aux ancêtres. Ceci est confirmé par l'importance que la société africaine accorde au culte des ancêtres. Ce qui fait qu'ici on observe "une identité absolue entre le social et le religieux".

Les funérailles d'un caïman sont célébrées exactement de la même manière que pour un être humain. D'après le chef de Gbanhui "quand un caïman décède, on organise ses funérailles en battant des tam-tam, en dansant, en tirant des coups de feu en l'air et surtout en pleurant le "Dobio"." A la différence de ce que nous avons observé à Sapia où le silure mort est enterré au bord de la rivière, à Gbanhui, il existe un cimetière pour les caïmans, mais ce cimetière n'est pas sacré. D'ailleurs, il n'est pas important au point de vue de la superficie dans la mesure où "les caïmans connaissent un faible taux de mortalité". Les caïmans de Gbanhui, ainsi protégés contre les assauts des braconniers, jouissent d'une grande espérance de vie. Les vieux ne se souviennent même plus quand ils ont eu à enterrer pour la dernière fois un caïman. Cette faible mortalité a entraîné un surpeuplement relatif mais personne à Gbanhui n'a aucune idée du nombre de caïmans vivant dans la rivière. Ils sont très nombreux disent seulement les vieux !

Les femmes de Gbanhui puisent régulièrement l'eau de la rivière aux caïmans mais aucun incident n'a été enregistré depuis que le village existe. Selon les sages du village, il n'y a jamais eu d'incident parce que les consignes des ancêtres sont scrupuleusement respectées. En effet, la tradition de Gbanhui a élaboré un ensemble de "règles" dont le respect assure la sauvegarde des animaux et la sécurité des humains.

Selon nos informateurs, les interdits à respecter afin de maintenir de bonnes relations avec les caïmans sont les suivants :

- on ne va pas à la rivière avec un tissu noir ;
- les femmes ne doivent pas y aller avec des ustensiles de cuisine et surtout elles ne doivent y mettre les pieds en période de menstruations.

- Dans la forêt qui entoure la rivière aux caïmans, il est interdit de s'approvisionner en bois de chauffe et de faire la chasse . Cette forêt abrite aussi des singes qu'il est interdit de tuer. Cette interdiction rappelle la sacralisation des singes, dont un exemple type se trouve dans le village de Soko, situé à sept kilomètres de Bondoukou.

3.3. Les singes sacrés de Soko

Soko est un village Nafana, l'une des nombreuses ethnies qu'on dénombre dans la région cosmopolite de Bondoukou. Les Nafana de Soko, contrairement aux Abron qui ont adopté le Kulango comme langue maternelle, ont conservé leur langue, le Nafana. Au point de vue linguistique, Soko serait la déformation du mot "Solokolo" qui veut dire littéralement : "le chemin des éléphants".

Selon les vieux de Soko, le fondateur du village du nom de Mélô, était lui-même un grand chasseur d'éléphants (Solo). Ce serait donc au cours d'une partie de chasse aux éléphants que le vieux Mélô aurait découvert ce site abondamment giboyeux et aurait alors pris la résolution d'y fonder son village qui est devenu aujourd'hui Soko.

Partant de ce qui précède, on doit noter que "sur le chemin des éléphants" ce sont les singes (Gbalio) qui sont devenus

sacrés et non pas les pachydermes eux-mêmes. Dans quelles circonstances cela serait-il arrivé ?

Selon les traditionnistes de Soko, la sacralisation des singes "autochtones" remonte seulement au passage de Samory TOURE et de ses Sofa dans la région de Bondoukou. Il est donc admis que la sacralisation des singes est postérieure à la création du village par Méliô. En d'autres termes, notons que la sacralisation des singes à Soko, date de la fin du siècle dernier.

En effet, la légende dit que ce sont les habitants de Soko qui ont été transformés en singes par un féticheur du village pour éviter les "massacres" de Samory TOURE. Mais une fois le danger écarté, le féticheur n'eut pas le temps de redonner la vie à ses concitoyens et il mourut. Après cette perte démographique, la population du village s'est progressivement réconstituée. Les descendants des habitants qui avaient été transformés, dans l'impossibilité de distinguer les singes sauvages de ceux qui sont leurs ancêtres ont décidé de sacraliser tous les singes qui se trouvent dans la petite forêt qui ceinture le village actuel de Soko. Les singes de Soko sont plus que sacrés car ils sont même des hommes, des frères et c'est pour cette raison qu'on les protège minutieusement. La réponse qui nous a été sèchement lancée quand nous avons osé poser la question de savoir si les habitants de Soko accepteraient de donner quelques singes pour les parcs zoologiques du pays, témoigne de la relation intrinsèque qui lie les habitants de Soko aux singes "autochtones". Il nous a été rétorqué en effet : "accepteriez-vous de parquer vos frères"?

Ici comme ailleurs, les singes sacrés sont densément concentrés dans les arbres d'une petite forêt noire qui par sa composition faunitique et floristique est une relique-témoin de ce que fut le biotope en des temps plus anciens. On est donc en droit de souligner avec force que le milieu d'habitation de la chose sacrée est aussi préservé par la tradition. La tradition interdit d'y chasser et d'y cultiver ce qui, sans aucun doute, aurait entraîné la destruction de l'équilibre du microécosystème.

La forêt des singes est à son tour délimitée par une petite rivière que les habitants de Soko appellent M'gboulou. Cette rivière est aussi sacrée et de ce fait il est interdit d'y pêcher, ce qui favorise la reproduction abondante du monde aquatique.

A la différence des autres villages, à Soko il n'y a pas de famille chargée d'adorer les singes sacrés. Cette tâche revient à tout le village. Ceci est peut-être dû au fait que les singes cohabitent pratiquement avec les gens de Soko. Ils mangent presque dans les mêmes assiettes que les habitants de Soko.

Quand un singe meurt, il est enterré comme les humains. Mais force est de constater qu'ici aussi il ne nous a pas été donné de voir le cimetière des singes qui, semble-t-il, n'existe pas dans les faits. Les vieux expliquent cette inexistence par le fait que les singes ne connaissent pratiquement pas de décès et ils n'en ont même pas souvenance d'en avoir eu à enterrer.

La seule manière qui permet aux habitants de Soko de préserver leurs frères-singes est l'interdiction formelle de la chasse aux singes. Cette interdiction s'applique aussi bien aux

autochtones qu'aux étrangers. Si par mégarde, un singe était tué, alors, le coupable est tenu de faire des sacrifices appropriés qui se résument selon les vieux, à la cola, au mouton et au poulet. Dans le cas où le coupable s'y refuserait, alors il subira la peine capitale appliquée par les ancêtres : il périra ! Voilà en quoi se résument les sanctions prévues par la tradition dans le but de sauvegarder les singes sacrés et leur milieu naturel.

CONCLUSION

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de l'analyse des interrelations Milieu-Société en pays abron-kulango ?

- D'une manière générale, la perception environnementale d'une communauté rurale donnée est très limitée et correspond strictement à l'étendue de son action anthropique. Aussi, est-il donné de croire que la perception de l'environnement physique des Abron et des Kulango reflète le mode et surtout le degré d'anthropisation du milieu naturel.

- Les faits environnementaux qui ont été solidement fixés (Amadjinan wrôko, douman kongô) par la mémoire collective depuis plusieurs générations semblent être ceux qui ont eu des conséquences sociales négatives (famine, épidémies, instabilité politique etc...).

- L'évolution des éléments de l'environnement physique est bien perçue mais elle demeure inexplicable pour les communautés rurales. Il est fort probable que l'existence des génies (djinan, sancrambozan, hon'lydia, amoitia, katia...) dans la nature découle de cette insuffisance.

- Les immigrants abron, certainement moins expérimentés en matière d'agriculture, ont dû épouser les méthodes culturelles des autochtones kulango. Dans ce contexte, nous pouvons dire qu'il n'y a pas eu d'importation d'écologie mais plutôt il y a eu adaptation à un modèle spécifique de façonnement du cadre géographique longtemps expérimenté par les autochtones kulango.

- La sacralisation des lieux (forêts, rivières, montagnes) semble traduire l'effort communautaire en vue de l'instauration d'une relation de sollicitude entre la société traditionnelle abron-kulango et le milieu environnant.

L'existence de ces lieux sacrés et préservés témoigne de la grande intimité qui caractérise les relations entre la société traditionnelle abron-kulango et l'environnement physique.

Dans un deuxième temps, il faut noter que tous ces lieux, ces animaux et poissons sacrés constituent des symboles d'une certaine homogénéité sociale. Tout ce qui est sacré en milieu traditionnel africain sert historiquement de médiateur entre le passé et le présent, donc entre les villages et les ancêtres fondateurs ; en ce sens précis, il favorise la définition par les intéressés d'une certaine identité. "L'humilité et la révérence si souvent exprimées à l'égard de la terre, de la végétation, des forces naturelles en général, se marquent également à l'endroit des générations disparues. Leurs expériences accumulées dont la mémoire est soigneusement entretenue, est un réservoir où l'on cherche inspirations et modèles" (1).

(1) Claude H. PERROT. Les Anyi-Ndénye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles - Abidjan - CEDA, 1982, p. 7.
En effet, ils regardent tous de la même façon la présence de

En effet, ils regardent tous de la même façon la présence de ce qui est sacré et règlementent leurs comportements quotidiens par rapport à la chose commune léguée par les ancêtres dont dépend la survie du village. Tout cela renforce dans les faits les liens de parenté et de solidarité entre les membres de la communauté villageoise. Il serait plus juste de dire que l'éducation civique et morale de l'enfant se fait ici à travers la chose sacrée, un fait des ancêtres. Il s'agit donc là d'un paramètre historique et culturel indéniable puisque tous adhèrent à ces croyances et à ces mots d'ordre quelles que soient leurs convictions religieuses.

- S'agissant de la protection de la nature en Côte d'Ivoire, nous avons choisi de qualifier de protoprotection, celle antérieure à la colonisation française et dont les séquelles, selon nous, seraient les bois, les rivières, les poissons et les animaux sacrés qu'on rencontre un peu partout dans diverses zones écologiques du pays. A la lumière des cas de Sapia, Gbanhui et Soko, nous pensons qu'il serait plus juste de parler désormais de protection traditionnelle en tant que première étape par rapport à la protection moderne qui connaît, quant à elle, deux périodes : coloniale et postcoloniale.

- Il semble en effet que la protection traditionnelle de la nature est l'expression authentique d'une véritable symbiose historique et culturelle entre la société et l'environnement physique en ce sens que les fondements d'une telle protection remontent essentiellement au moment même de l'implantation humaine sur un site donné.

Par contre la protection moderne de la nature, par son essence, est postérieure à l'action d'anthropisation du milieu physique. C'est justement pour cela que nous soutenons qu'elle résulte d'une prise de conscience (après coup) d'un état de fait à savoir la dégradation de l'équilibre écologique initial.

Dans cette optique, il est juste de penser qu'une revalorisation réelle et effective des formes initiales et traditionnelles de protection de la nature en Côte d'Ivoire, pourrait permettre non seulement de dynamiser le processus déjà engagé dans le sens de la conservation de l'environnement naturel, mais aussi et surtout, de préserver l'identité de la société ivoirienne pourtant en perpétuelle mutation.



BIBLIOGRAPHIE

- Colonie de Côte d'Ivoire. Rapport d'ensemble 1903. Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI). 1 EE3.
- Colonie de Côte d'Ivoire. Rapport politique mensuel. Mois d'octobre 1904. ANCI. 1EE6.
- Colonie de la Côte d'Ivoire : rapport politique mensuel. Mois d'octobre 1905. Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI). AEE6
- Amavi, entretien du 04 mai 1988
- Dadiassé, entretien du 29 juin 1987.
- Djom, entretien du 17 décembre 1987.
- DJOM, entretien du 05 mai 1988
- Hérébo, entretien avec le roi Nanan Koffi Yéboa des Abron, le 19 novembre 1987.
- Kékréni, entretien avec feu Kobena Gboko le 11 septembre 1987
- Kékréni, entretien avec feu Kobéna Gboko. Le 05 avril 1988
- Nagafou, entretien du 27 juin 1987.
- Zéré, entretien du 26 juin 1987
- BOSERUP (Esther). Evolution agraire et pression démographique.- Paris. : Flammarion, 1970.
- BOUDHIKO (M.). Ecologie .- Moscou. : Ed. du Progrès, 1980.
- BOUTILLIER (J.L.). Les effets de la disparition du commerce précolonial sur le système de production koulango, ORSTOM Centre de Petit-Bassam, Abidjan, 1967.
- IBO Guéhi Jonas ; SIE Koffi - Problématique écologique : Essai de synthèse historiographique.- ORSTOM Centre de Petit Bassam, Abidjan, 1987.
- KINDO Bouadi. Dynamique économique et organisation de l'espace rural chez l'Agni du N'dényean et du Djuablin (CI). Thèse de 3e cycle.- Université Nationale de Côte d'Ivoire, Paris, 1978.
- KOBY A.T. Milieu physique et implantation humaine dans le "pays Abron". in Colloque Inter-universitaire Ghana. Côte d'Ivoire. Les populations communes de la Côte d'Ivoire et du Ghana. Bondoukou 1974.

- KOUAME Kouakou. Analyse du champ pluviométrique et de son évolution en Afrique Occidentale humide et subhumide. (thèse de 3e cycle). Université de Lille I. Tome II, 1987.
- LENINE (V.I.). Les cahiers philosophiques T;29. (Edition russe).
- LEVIS-STRAUSS Claude. Anthropologie structurale.- Paris. : Plon, 1974.
- LOUCOU Jean-Noël. Histoire de la Côte d'Ivoire. La formation des peuples. Abidjan. : CEDA, 1984.
- MARX (K.) Le capital. Livre I, tome I. Paris. : Ed. Sociales
- NIANGORAN Bouah (G.). L'univers akan des poids à peser l'or. Les poids figuratifs. T. II. Abidjan. : NEA-MLB 1985.
- NIANGORAN-BOUAH (G.). L'univers akan des poids à peser l'or. Les poids non figuratifs. T.I. Abidjan. : N.E.A.-M.L.B. 1984.
- PERROT (Claude Hélène). Les Anyi-Ndénye et le pouvoir aux 18e et 19e siècles.- Abidjan. : CEDA, 1982.
- SAWADOGO (Ab.). L'agriculture en Côte d'Ivoire.- Paris. : PUF, 1977.
- SCHWARTZ (Al.) - La mise en place des populations guéré et wobé. Essai d'interprétation historique des données de la tradition orale. ORSTOM Centre de Petit Bassam, Abidjan 1968.
- SIE Koffi. Les Agni Diabé : histoire et société. (thèse de 3e cycle), Université de Paris I, Sorbonne, 1976.
- SIE Koffi ; IBO Guéhi Jonas - Ecologie et Histoire : Approche conceptuelle et méthodologique.- ORSTOM Centre de Petit Bassam, Abidjan, 1986.
- TERRAY (E.). L'économie politique du royaume Abron du Gyaman. in Cahiers d'Etudes Africaines, 87-88.
- TERRAY (E.). Une histoire du royaume Abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale.- Tome IV. (thèse pour le Doctorat d'Etat), Paris, 1984.