

W

FRANÇOIS VERDEAUX

La tradition n'est plus ce qu'elle était...

Deux cas d'héritage chez les Nzima Aduvle, Côte d'Ivoire

A travers cette double affaire d'héritage survenue dans un lignage nzima de Côte d'Ivoire, ce sont des questions concernant toutes les sociétés lignagères confrontées aux contraintes de la « construction nationale » qui se posent. L'objet de ce texte n'est pas de construire la problématique des ou même d'une situation de transition — l'étroitesse du champ d'observation ne le permettrait pas — mais seulement d'illustrer d'un exemple concret les dilemmes et hésitations des acteurs, en cherchant à dégager de leurs pratiques et de leurs paroles, qui se répondent et s'éclairent mutuellement, les logiques anciennes ou nouvelles qui y sont à l'œuvre. Tradition et modernité, changements et persistances, idéo-logique et déterminisme historique... ce thème dont débattent sociologues et anthropologues ne date pas d'hier et demeure toujours actuel. Denise Paulme, à qui sont offerts ces démêlés nzima, n'en sera pas étonnée.

Pour l'instant, Basile et moi, nous nous bornerons à conter une histoire qui m'a paru, à certains égards, exemplaire, et dont, à l'instar des devins de la lagune, je tenterai de repérer les significations. Celui qu'on appelle ici Basile, mais qui aurait tout aussi bien pu être surnommé Boniface, non par référence littéraire mais par analogie constatée¹, est plus qu'associé à ce texte ; il en est à l'origine. Au chômage depuis plusieurs années, Basile a accepté d'autant plus volontiers le travail d'informateur-enquêteur que je lui proposai, qu'il avait mis à profit ces années d'inactivité professionnelle pour amorcer un retour aux sources, après cinquante ans de vie ballottée et mouvementée, sous forme de recherches personnelles sur l'histoire de sa région d'origine, le Nzima. Ma proposition, bien que peu mirobolante sur le plan matériel, s'inscrivait dans le prolongement de ses préoccupations du moment.

Ses incessantes informations me poussèrent à m'intéresser à ces deux cas, puis à suivre les multiples rebondissements de cette « affaire »,

1. Pour avoir travaillé jusqu'à sa mort avec Boniface Neuba — dont M. Augé retrace la biographie à la fin de *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire* (Paris, Hermann, 1975) —, je ne puis m'empêcher de faire le rapprochement entre ces deux « informateurs exemplaires » à la parenté idéologique certaine.

qui est avant tout la sienne. La lutte confuse qui semble y opposer principes traditionnels, stratégies personnelles et procédures juridiques ne constitue pas une situation entièrement nouvelle pour les Nzima dont l'histoire, depuis plusieurs siècles, est faite de contacts et d'adaptations. Cette « situation » est d'ailleurs la résultante d'une période coloniale qui, dans un premier temps tout au moins, fut pour les gens du Sud-Est et particulièrement les Nzima Aduvle l'occasion, promptement saisie, de s'assurer la paix et l'autonomie politique nécessaires au développement de leurs activités commerciales.

Dès 1877, les villages nzima riverains de la lagune envoyèrent une délégation à Arthur Verdier, qui n'était alors que « résident de France », pour lui demander d'être placés sous « protectorat » français. Ceci afin de se prémunir contre les incursions guerrières d'Avo, roi de Beyin², qui cherchait à affermir son contrôle sur ces marches récentes et encore incertaines de son territoire. Lorsqu'en 1893 la Côte d'Ivoire fut officiellement proclamée colonie française, des familles de négociants nzima jusque-là installées à Cape Coast affluèrent à Assinie et Grand-Bassam pour y commercer avec les Français. La colonisation en était à sa première phase : « Jusqu'en 1910, la France n'eut à administrer que des protectorats en Côte d'Ivoire. La politique suivie fut celle dite d'administration indirecte. »³ Des entrepreneurs nzima, dont certains portaient des noms anglophones ou francophones, furent les premiers à se lancer dans l'exploitation forestière et à monter des maisons de commerce. Par ailleurs, les écoles missionnaires ghanéennes, suivies par celle, laïque, du commerçant Verdier puis par celles des missionnaires d'Assinie et Grand-Bassam, formèrent les premiers « lettrés ». Nombre d'entre eux, d'origine nzima, bénéficiaient d'un statut français. Le premier diplômé d'études supérieures originaire de Côte d'Ivoire fut un Nzima. Licencié en droit, il termina ses études dans les années trente et fut inscrit au barreau de Paris. Son oncle maternel, un exploitant forestier qui avait financé ses études en métropole, en fit d'ailleurs, contre tout principe traditionnel, son héritier.

Le cas n'est pas isolé, et la plupart de ces entrepreneurs développèrent des stratégies similaires, tendant manifestement à la constitution d'une bourgeoisie autochtone mais qui n'aboutirent pas. L'une des raisons de leur échec fut l'opposition des maisons de commerce européennes et plus généralement de la colonie française qui surent, par le biais d'artifices plus ou moins grossiers, se faire octroyer par des autorités administratives faibles ou complices les parts les plus « juteuses » de ce qu'on appelait alors « la mise en valeur du territoire ». « Les indigènes qui au départ exploitaient le bois ont été pratiquement remplacés par des métropolitains, à tel point qu'aujourd'hui nous comptons deux Africains parmi

2. Avo était en fait l'*asafohene*, « chef de guerre », du roi de Beyin le quel, à l'inverse de ses prédécesseurs, s'était installé à Atuâbo, provoquant ainsi la colère d'Avo et la scission du royaume — dont le même Avo tenta de contrôler la partie occidentale.

3. J. F. AMON D'ABY, *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, Paris, Larosé, 1951.

les coupeurs de bois », explique en 1950 le député Houphouët-Boigny devant la commission d'enquête parlementaire sur les troubles survenus en Côte d'Ivoire⁴ entre 1947 et 1949. Selon Robert Léon, alors conseiller de l'Union française et futur député de l'Assemblée nationale ivoirienne, ces événements ont leur origine avant guerre : « C'est un pays qui a tellement souffert autrefois que si les réactions sont plus vives aujourd'hui, cela provient en grande partie de ce qui s'est passé entre 1920 et 1939. »⁵

Dans ces conditions, les « héritiers » de ces premiers commerçants, entrepreneurs ou grands planteurs n'avaient d'autre patrimoine que leur formation occidentale ni d'autre recours que la lutte politique qui semblait et se révéla le préalable à tout « développement » autochtone. Cependant, tout se passe comme si ces stratégies initiales avaient servi de modèle à des pratiques d'héritage que les Nzima reproduisent comme en écho, aujourd'hui encore. Courantes et admises, ces pratiques ne sont cependant pas théorisées et, tant qu'elles restent dans le cadre du lignage, ne paraissent pas pouvoir se répéter à la seconde génération, comme on va le voir. A ces stratégies d'accumulation s'oppose en outre le principe traditionnel de circulation de l'héritage dans le lignage. En dépit de changements incontestables dont on peut reconstituer le contexte d'apparition, le discours de la tradition, toujours dominant, demeure aussi contraignant.

La tradition n'est sans doute plus ce qu'elle était mais ne cesse de le devenir.

I. — L'ESPRIT DE LA TRADITION ET LA LETTRE DE LA LOI

Bien que recueilli auprès de différents informateurs (et surtout informatrices), l'énoncé de la règle n'est pas nécessairement complet. Toujours susceptible d'améliorations, il est tributaire du talent de théoricien et de l'esprit de synthèse de ceux que nous appelons, par euphémisme, informateurs « privilégiés ». Pour être honnête, ajoutons bien vite que l'attention et l'esprit critique du collecteur peuvent eux aussi être pris en défaut ; ce n'est souvent qu'après recul critique que se distinguent lacunes ou incohérences. Pourtant les flous que manifestent, à l'analyse, les règles d'héritage ici présentées me semblent faire partie intégrante d'une idéologie qui, nourrie entre autres de cinq siècles de contacts avec l'Europe, vise bien plus au contrôle de la dynamique sociale qu'à la cohérence formelle. Les deux exemples concrets exposés plus bas montrent de façon pour le moins caricaturale que la souplesse de la règle est, plus que prudence, nécessité face à des pratiques à l'évidence contingentes — puisque secrétées par des « situations » historiques se succédant

4. Rapport n° 11.348 sur les incidents survenus en Côte d'Ivoire, établi par M. Damas, député à l'Assemblée Nationale, tome I, 1950 (Abidjan, Imprimerie Nationale de Côte d'Ivoire, 1965 : 3, 84).

5. *Ibid.* : 84.

à un rythme accéléré depuis moins d'un siècle. Par ailleurs, la règle n'est pas la loi et n'a pas à être appliquée à la lettre. Elle n'est que l'une de ces théories partielles de l'organisation sociale dont la combinaison forme cet ordre de référence que tout interlocuteur, citadin comme villageois, invoque sous le nom de « tradition » sans pouvoir expliciter plus avant son contenu.

La « tradition » ne se dit pas, elle se constate et se comprend. Certes, à certains moments clés de la vie sociale, elle émerge sous forme de discours théorisant l'événement et lui préexistant ; mais c'est dans l'observation et l'analyse des pratiques, de leurs limites et de leurs variations que se dévoile le sens de la règle, l'esprit de la tradition ou, pour l'appeler d'un autre nom, l'idéo-logique de la société. L'exemple qui va être exposé, trop partiel, ne permet pas de parvenir à cette fin ; il dévoile néanmoins, à travers l'interprétation d'une déviance, que la perte de sens est la sanction ultime qui menace tout l'édifice et chacun.

I. *L'héritage selon la tradition*

Pour clarifier l'exposé seront examinés successivement le cadre de la transmission, le mode de désignation des héritiers et enfin le contenu de l'héritage.

(a) *Les groupes de transmission*

A l'intérieur de l'*abusuan* (« clan »), l'*agya* (« héritage ») n'est transmis qu'entre ceux qui peuvent participer au même *abusuan sua kunlu*, périphrase généralement traduite par « conseil de famille ». Littéralement, le terme *sua kunlu* signifie « à l'intérieur de la maison » ou la « chambre » et s'oppose à *asalo*, l'« extérieur » ou le « salon », expression désignant les membres de l'*abusuan* non directement concernés. Il ne semble pas y avoir chez les Nzima de terme générique précis correspondant à ce que nous appelons lignage ; cependant, les membres de l'*abusuan* qui relèvent ou participent du même *sua kunlu* sont aussi ceux dont la généalogie remonte de façon continue jusqu'à une ancêtre commune, entre qui existe un strict interdit de mariage⁶ et qui peuvent hériter les uns des autres. Ce conseil de famille, dont la composition est fluctuante, se réunit exclusivement pour résoudre les questions d'héritage : désignation des héritiers et règlement d'éventuels litiges.

Compte tenu du thème traité ici, on retiendra le terme *sua kunlu* pour dénommer le lignage, de préférence à d'autres concepts nzima dont le sens est moins précis puisqu'ils peuvent s'appliquer aussi bien à l'ensemble qu'à ses sous-groupes. Ainsi, l'expression *m̄la dane* veut dire approximativement « descendance nombreuse de femmes fécondes » et s'applique le plus souvent à un groupe de sœurs dont la descendance

6. Sauf avec des *kanra* (captifs) ou leurs descendants.

féminine s'est multipliée. Par extension, elle peut aussi servir à désigner tout le groupe de descendance. Le terme *nyama*, traduit par « ligne » ou « cordon », est tout aussi général mais trouve dans le cas étudié une définition fonctionnelle. En remontant aux trisaïeules de la génération du défunt (la 7^e connue dans les cas étudiés, cf. généalogie), on définit neuf segments ordonnés les uns par rapport aux autres en fonction de la position généalogique de ces aïeules. L'héritage ne pouvant se transmettre directement entre membres de même *nyama*, ces segments — et non pas les individus qui les composent — forment la trame d'un réseau de circulation successorale dont le fonctionnement est décrit plus loin.

• Pour compléter ce cadre global, il faut ajouter que les hommes héritent entre eux et les femmes entre elles. Enfin, les captifs et leurs descendants sont exclus de la succession des « nobles » (*derele*). Cette règle, appliquée aujourd'hui encore, provoque parfois des malentendus et des scissions de la part de ceux dont l'origine étrangère est lointaine ou a été occultée.

(b) Désignation des héritiers

Réunis en *abusuan ahya* (litt. « réunion de famille »), les membres du *sua kunlu* désignent collectivement les héritiers. Doivent participer aux délibérations le *neñan* ou doyen, ainsi que les femmes âgées de chaque segment (*nyama*) connu. Les membres (hommes et femmes) de la génération du défunt, concernés au premier chef, sont généralement présents, ainsi que ceux de la génération des oncles et tantes dont l'ascendant de principe sur leurs neveux est censé assurer l'acceptation de la décision finale. La présence des membres des autres générations, souhaitable, ne devient nécessaire que dans la mesure où leurs connaissances peuvent aider à « trouver » les héritiers.

Dans le cas d'un défunt n'ayant jamais reçu lui-même d'héritage, il faudra procéder à des recherches généalogiques couvrant tout le *sua kunlu* pour déterminer les héritiers possibles. Cette tâche incombe à de vieilles femmes qui doivent hiérarchiser les *nyama*, éliminer les individus ayant déjà reçu un héritage ou ne pouvant y prétendre, enfin proposer trois noms. Le doyen, les oncles et les « cousins » doivent ensuite, pour qu'il devienne décision « de famille », entériner ce choix.

Dans leurs investigations, comme dans leur choix, les femmes doivent se conformer à une règle dont le caractère élaboré, loin d'entraîner un mode de désignation plus ou moins mécanique, permet au contraire une grande souplesse. On peut la décomposer en cinq principes de base.

• L' « *agya* » se transmet horizontalement entre cousins. L'héritage ne peut circuler qu'entre ceux que la terminologie désigne comme « frères » (ou « sœurs »), soit tous les membres du niveau généalogique du défunt. En aucun cas l'héritage ne peut remonter vers un membre de niveau généalogique supérieur. Il ne reviendra à un neveu (« fils » selon la terminologie) que s'il n'y a plus de représentants du niveau initialement

concerné. Les derniers cousins vivants cumulent donc la somme des héritages de toute leur génération — ou du moins ce qu'il en reste.

- *Les héritiers vont par trois.* Dans le cas simple d'un défunt n'ayant lui-même jamais hérité, on désigne simultanément pour sa succession trois de ses frères classificatoires. Le premier, héritier immédiat, est *agya difo* (litt. « le mangeur d'héritage »), auquel échoit la totalité de l'*agya*. Il sera remplacé après sa mort, ou pour cause de mauvaise gestion, par celui qui *de adiake azo*, litt. « pose sur les pieds [du précédent] ». Une traduction libre mais plus sèche serait : héritier en second. La position qu'il occupe lors de la cérémonie publique de nomination des héritiers est à l'origine de l'image employée : il est assis sur les genoux de l'*agya difo*, lui-même installé sur une chaise, signifiant ainsi à tous l'ordre de succession. Si le troisième héritier, qui succédera aux deux autres, n'est pas assis, lors de cette même cérémonie, sur les genoux du second, ce n'est pas par crainte de perte d'équilibre, toujours possible en ces occasions de festoyer, mais parce qu'il est *tpe nwole n'nya* (litt. « celui qui coupe les feuilles »). Armé d'une vieille machette, il fait mine de débroussailler un taillis pour surveiller les deux autres (le principe suivant explique pourquoi). Les trois héritiers sont doublement liés puisque, outre cette commune succession, ils hériteront mutuellement de leurs *agya* personnels, quel que soit l'ordre des décès.

- *A travers les héritiers, ce sont trois « nyama » qui sont concernés.* Chacun des trois héritiers est issu d'un *nyama* différent. Les deux premiers sont choisis dans des lignes éloignées de celle du défunt. Le troisième, en revanche, appartient toujours au segment du défunt mais ne peut en aucun cas être son frère direct. C'est en tant que proche parent du défunt que le troisième héritier « surveille » ses deux compères qui devront transmettre, à lui-même ou à un membre de son segment, un héritage non pas intact mais « augmenté », dit-on.

Quel que soit le cas de figure, le troisième héritier est toujours pris dans le segment du dernier défunt, si bien que les trois *nyama* sont les partenaires obligés, jusqu'à épuisement de la génération, de ce qu'on peut ici appeler la *circulation successorale*. En cas de décès dans l'ordre, l'héritage circulera toujours dans le même sens⁷, du *nyama* n° III au n° I puis au n° II avant de retourner au n° III. L'ordre de circulation ne sera modifié que par la disparition de l'héritier en second, auquel cas il y a inversion du sens de circulation : II → I → III → II.

En tout état de cause les héritiers sont nécessairement choisis dans les trois *nyama* initialement retenus. Ce sont donc bien les segments qui apparaissent comme les véritables partenaires de cette circulation restreinte.

- *Les « nyama » aînés sont prioritaires...* Pour désigner les héritiers, on commence toujours par considérer les descendants « aînés » des filles

7. Dans le cas d'un décès survenu dans le *nyama* n° III.

aînées de l'ancêtre commune. Déterminer l'aïnesse consiste à remonter la généalogie jusqu'aux trisaïeules pour sélectionner un certain nombre de segments (*nyama*), qui sont ensuite hiérarchisés selon le rang de naissance de ces aïeules et, si besoin en est, de celui de leurs propres mères et grand-mères.

L'âge physique n'intervient pas dans la définition de l'aïnesse et, par conséquent, des priorités entre cousins. Sont successivement pris en considération la position hiérarchique de son *nyama*, le rang de naissance de sa grand-mère, puis celui de sa mère, enfin celui de l'intéressé.

• ... *Mais il ne peut y avoir cumul*. Tant que survivent en nombre suffisant des représentants de la génération concernée, le cumul individuel d'héritage doit être évité. En ce domaine pourtant la règle semble imprécise. Seul celui qui a déjà été *agya difo* (premier héritier) est impérativement exclu de toute nouvelle désignation ; s'il n'est encore qu'héritier en second ou « surveillant », un individu peut être choisi comme *agya difo*. Cela signifie en clair :

— que l'interdiction de cumul ne vise pas les véritables partenaires, les *nyama*, mais les individus ;

— qu'il s'agit plutôt d'éviter les cumuls trop voyants car immédiats, tout en laissant des possibilités de cumul à terme ;

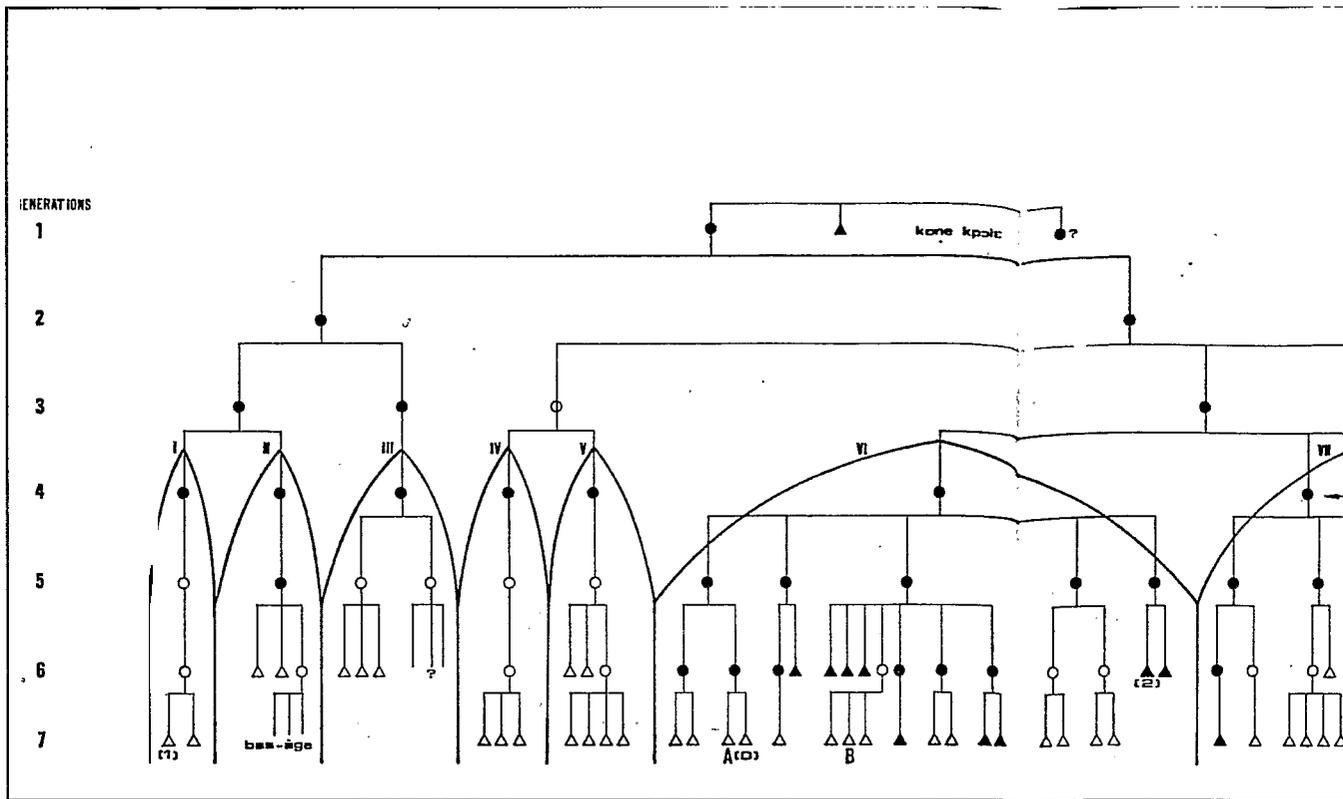
— qu'en dépit de la nécessité de faire circuler l'héritage afin, disent eux-mêmes les énonceurs de règle, de « maintenir le lien » entre segments trop éloignés généalogiquement et dispersés géographiquement, il est toujours possible de privilégier certaines lignes et à l'intérieur de celles-ci certains individus.

(c) *Le contenu de l'« agya »*

Le terme *agya* ne s'applique pas véritablement aux biens transmis, qui ne constituent que la manifestation de ce que nous avons traduit par « héritage » et sont appelés *agya padie* (litt. « les choses d'héritage »). La notion d'*agya* serait plutôt celle de « force commune », la richesse et les biens n'étant que l'expression de cette force, au même titre que le trésor familial dans d'autres sociétés lagunaires.

L'*agya difo* est censé prendre en tous points la place du disparu, le prolonger en quelque sorte et continuer son œuvre. « Manger l'héritage » c'est, en premier lieu, accepter d'épouser la femme du défunt et de considérer et traiter ses enfants comme siens. L'héritier verse alors une dot symbolique au père de sa nouvelle épouse. La femme n'est pas tenue d'accepter ce lévirat⁸. En cas de refus, il est procédé à une cérémonie de divorce particulière, *nzule egwale* (litt. « verser l'eau » [pour effacer les traces de la femme dans la maison]), qui diffère, dans son déroulement, de celle du divorce ordinaire, *eweke ebale* « mettre le kaolin blanc »

8. Prescrit pour un frère classificatoire, il est rigoureusement interdit pour un frère de même mère.

Généalogie simplifiée (*abusuan mafole sua kumlu : kone kpoic*)

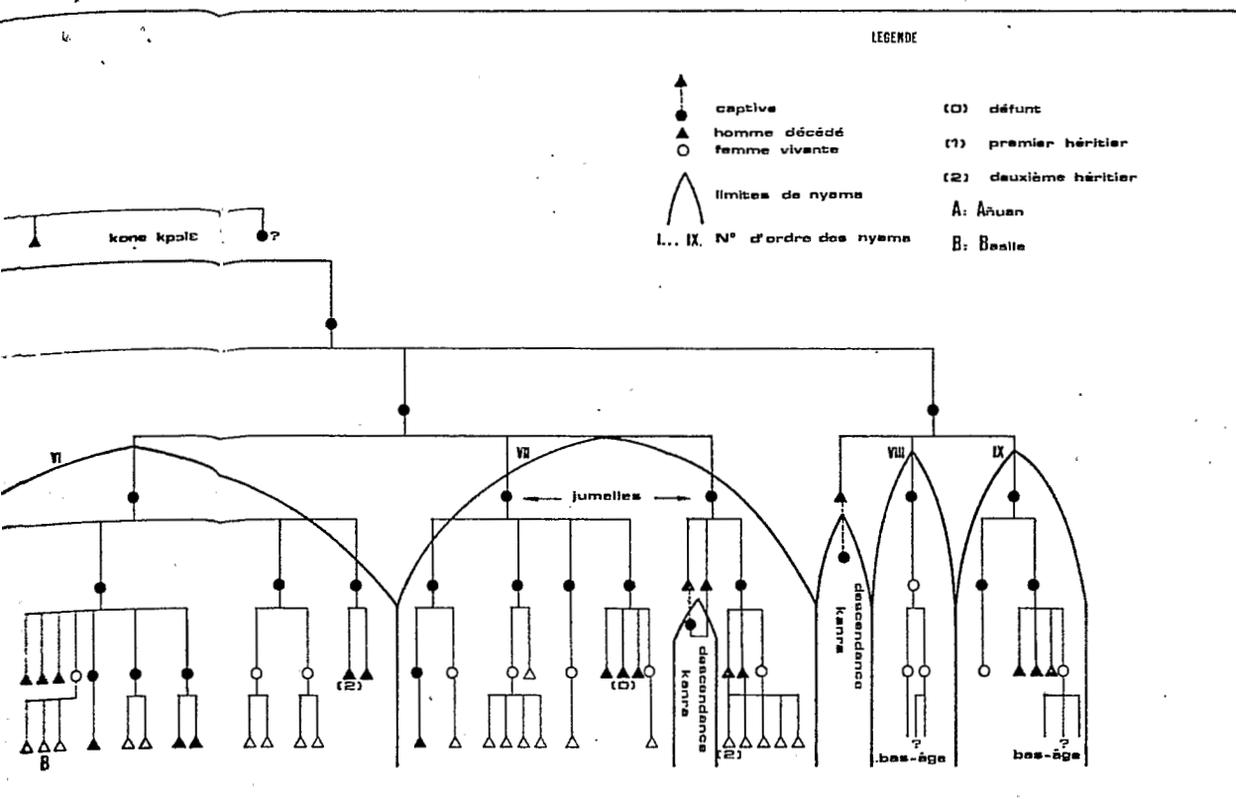
[sur celui ou celle à qui on donne raison]. Dès lors, l'héritier n'est plus dans l'obligation d'élever les enfants.

Le successeur hérite en outre les dettes et obligations du défunt. Il doit en particulier s'occuper de la mère, des sœurs et des nièces de son cousin et les traiter comme les siennes propres. Si le défunt avait décidé — voire si on lui avait prêté l'intention — de construire ou mettre en œuvre tout autre projet pour sa mère, sa sœur ou sa tante, l'héritier doit réaliser ou mener à terme ces projets. Ces contraintes se limitent au matrilignage ; l'achèvement de la construction en dur de la cour paternelle du défunt, par exemple, ne lui incombe pas.

En théorie, l'héritier dispose de tout l'*agya padie* du défunt, soit tous biens meubles et immeubles, qu'ils aient été acquis à titre personnel ou obtenus du lignage : poudre d'or et autres liquidités, filets de pêche et armes, bijoux et pagnes d'apparat ; terres non cultivées, plantations et concessions ou bâtiments citadins, actions, entreprises, etc. Il peut en user comme il l'entend, à deux conditions : qu'il respecte les obligations susmentionnées envers les proches du défunt, d'une part, qu'il fasse fructifier les biens reçus (immeubles), d'autre part.

Ses co-héritiers à ce que l'héritier de mauvaise gestion, tour, peut décider les héritiers.

De prime abord le maintien à tout les phénomènes cousins mais ex circulation horizontale doit faire tourner principes (2) et (3). A travers les trois les uns des autres. Par cette rotation intra- et inter-générationnelle définissant l'ainé.



simplifiée (*abusuan : mafole sua kunlu : kone kpole*)

est plus

défunt.
s de son
t décidé
être en
l'héritier
limitent
la cour

nt, soit
ersonnel
e pêche
tations
peut en
igations
il fasse

Ses co-héritiers, et principalement le troisième, sont chargés de veiller à ce que l'héritage ne soit pas dilapidé ou les obligations négligées. En cas de mauvaise gestion, ils peuvent saisir le conseil de famille qui, à son tour, peut décider d'en confier la responsabilité à l'un des deux autres héritiers.

De prime abord, tous ces principes semblent tendus vers un but, le maintien à tout prix de la « solidarité » lignagère pour éviter ou retarder les phénomènes de segmentation. Le principe (1) — héritage entre cousins mais exclusion des frères de même mère — est déterminant : la circulation horizontale de l'héritage est une nécessité et chaque génération doit faire tourner l'*agya* entre ses membres, quel que soit leur âge. Les principes (2) et (3) complètent le précédent en organisant cette circulation. A travers les trois héritiers, ce sont des segments plus ou moins éloignés les uns des autres que l'on rend solidaires en les formant en circuit restreint. Par cette rotation courte, on intensifie en même temps les solidarités intra- et inter-segmentaires à chaque génération. Le principe (4), en définissant l'aïnesse sociale, donne un ordre de priorité qui semble surtout

indicatif. Le principe de non-cumul (5) vient d'ailleurs rappeler que l'obligation de circulation prime sur le principe d'aînesse. Mais c'est, paradoxalement, la relativité de ce principe de non-cumul qui renforce encore les possibilités de circulation et, partant, la « solidarité » horizontale. Si tout deuxième ou troisième héritier peut simultanément être désigné comme *agya difo* c'est, par définition, qu'il peut faire partie d'un autre circuit, établi avec au moins un, sinon deux, nouveaux segments. Les différents circuits restreints peuvent donc être connectés en réseaux dont la trame finit par couvrir l'ensemble du lignage, à chaque génération.

Pourtant, malgré la constance dans l'intention, l'ambivalence de certains principes autorise une souplesse certaine dans leur application. La relativité du principe de non-cumul peut ainsi entraîner la concentration sur certaines lignes et certains individus sociologiquement privilégiés de plusieurs héritages. Tout en respectant la forme, il est possible d'aboutir sinon à l'inverse du moins à de très substantielles distorsions de l'intention proclamée ; certes, l'héritage « circule », mais de façon plus ou moins conséquente selon les segments ou les individus.

S'il n'est pas possible, à partir du seul énoncé de la règle, de recenser tous les arrangements ou manipulations probables, de façon générale le vague de certains principes laisse toutefois présager des choix concrets répondant à d'autres critères que ceux explicités. La capacité présumée des héritiers de prendre en charge tel ou tel héritage est l'un de ces critères ; ce qui, en définitive, subordonne le choix au type d'héritage.

En suivant de trop près la présentation fonctionnaliste que les diseurs de règle font de celle-ci, on est inévitablement amené à constater des « dysfonctionnements » ou des « perversions » du système. Ceux-ci n'en constituent pas forcément les contradictions dans la mesure où l'on veut bien considérer que la règle ne se réduit pas à ses fonctions.

A travers les cas dont on va lire l'exposé, celle-ci n'apparaît jamais comme une notice de fonctionnement ou comme un mode d'emploi de l'héritage dans le lignage mais plutôt comme le rappel imparfait — partiel avons nous dit — de la signification de toute pratique en ce domaine ; signification nécessaire à la reproduction d'un ordre social qui se veut au-dessus des contingences.

2. *Manger l'héritage, disent-ils ? Deux « affaires » chez les Mafole*

Pour situer les uns par rapport aux autres les protagonistes de ces deux cas, on se reportera à la généalogie simplifiée du *sua kunlu* concerné. N'ont été mentionnés sur le graphique que les membres du matrilignage intéressés à ces affaires (les hommes des générations 6 et 7) et leurs ascendantes en ligne directe. En raison de l'actualité de ces litiges, les noms propres ont tous été modifiés.

Août 1962. Le docteur Eñeba (0 à la génération 6) et son épouse meurent accidentellement, laissant derrière eux quatre jeunes enfants.

Le conseil de famille se réunit et, sur l'avis du vieux E., proche parent du docteur, décide de parer au plus pressé en désignant un tuteur acceptable par le tribunal. Selon la loi de la toute récente Côte d'Ivoire indépendante, les biens d'Eñeba sont en effet destinés à ses enfants. Concessions citadines, comptes en banque et pensions doivent être gérés par un tuteur jusqu'à la majorité de ceux-ci. A cette époque le lignage comptait encore peu « d'intellectuels » et cette affaire fut considérée avec réalisme comme étant de leur compétence. Seuls deux candidats étaient possibles, Añuan (A à la génération 7) et Basile (B à la génération 7), tous deux neveux du défunt et ne pouvant donc en hériter. Plus âgé et de ligne aînée par rapport à Basile, Añuan fut choisi d'autant plus aisément qu'il avait été l'ami du docteur, son aîné de quelques années seulement malgré la différence de génération. Il fut convenu qu'il s'agissait d'une décision transitoire et que le rôle d'Añuan prendrait fin lors de la nomination, par le conseil de famille, des véritables héritiers. Au vu du procès-verbal de la décision du conseil, le tribunal accepta d'instituer Añuan tuteur légal, et par conséquent gérant des biens du docteur et de la pension accordée pour ses enfants.

Initialement, personne ne savait au juste en quoi consistait l'héritage du docteur et Añuan se garda bien d'en informer la famille. Peu à peu, cependant, on apprit que celui qui avait la garde effective des enfants, un ami intime d'Eñeba, ne recevait rien de la pension que touchait Añuan au nom des enfants. On apprit aussi que les biens comprenaient, entre autres, des concessions à Bouaké et Abidjan, et qu'Añuan en disposait paisiblement en bon héritier qu'il n'était pas. Plus grave aux yeux de la famille, le propre frère d'Eñeba se vit refuser par Añuan une somme d'argent destinée à couvrir des soins médicaux. Le lignage, et plus particulièrement les membres du segment d'Eñeba, commencèrent à murmurer et l'affaire s'ébruita autour de la lagune où Añuan, qui avait été intermédiaire dans la traite du café-cacao, commerçant connu à la sous-préfecture et premier armateur de pinasses de transport, demeurait une personnalité régionale.

Tant et si bien qu'en 1967, Aya, la sœur du docteur, allant consulter un devin pour la maladie de son enfant, se vit servir ce lumineux diagnostic : « Il y a une grande affaire dans votre famille et c'est ta faute. On a donné l'héritage à celui qui n'y avait pas droit et tu le soutiens. La famille est mécontente de toi et de ce type. Ton frère va appeler ton fils dans l'au-delà et toi ensuite si tu ne persuades pas cet homme de rendre les biens. » C'est au cours de l'entrevue qui s'ensuit entre Aya et Añuan que Basile, fraîchement libéré de prison⁹ et appelé comme témoin, recueille cette première interprétation et commence à s'intéresser à cette affaire. Añuan refuse de rendre les biens, soutenant qu'à travers et grâce à lui ceux-ci ne sortaient pas de la famille et que c'était là l'essentiel ; menaçant pour finir de se considérer comme exclu si on tentait de lui

9. Basile fut emprisonné de 1963 à 1966 pour raisons politiques.

forcer la main. Quelque temps après, la mort du fils d'Aya ayant été interprétée comme un avertissement, le conseil de famille se décide à nommer les héritiers, mais sans que cela ait le moindre effet sur l'héritage, que ces derniers ne cherchent pas à soustraire à Añuan. La violation par le même Añuan d'un interdit sexuel vient ajouter au désordre par lui introduit et accroît la réprobation familiale.

1976. Aizi, frère cadet d'Añuan (0 à la génération 7), cadre dans une importante société d'État, meurt à son tour, laissant une veuve et deux fils en bas âge ainsi qu'une fille d'un premier lit qui poursuit en France des études supérieures. Promptement réuni, le conseil de famille désigne Kodjo, qui achève lui aussi des études supérieures au Ghana, comme *agya difo* (*nyama* I, génération 7), et Kakou (*nyama* VII, génération 7) comme deuxième héritier et gérant des biens en raison de l'éloignement et des occupations de Kodjo. La désignation de Kakou, membre du *nyama* du docteur¹⁰, est significative du mécontentement général. Ce choix est une entorse au principe d'aînesse et se présente comme une leçon à double détente : en « trouvant » le second héritier plus loin qu'il n'eût fallu dans la généalogie — et, fort opportunément, chez ceux dont il avait détourné l'héritage —, on fait valoir à Añuan que la règle permet bien des accommodements, voire des rectifications. Mais, et c'est là le second volet de la leçon, à condition de respecter l'esprit de la tradition. Il avait été question en effet de nommer le neveu direct du docteur. D'aucuns jugèrent la manipulation trop grossière et par conséquent inadaptée. Le conseil opta donc pour un descendant certes dans la « ligne » mais issu de l'aïeule jumelle, ce qui permettait la coquetterie d'une subtile concession à la tradition à l'intérieur d'une solution globale pour le moins circonstancielle et orientée.

Les événements qui suivent font rebondir l'affaire sur le terrain de la légalité et brisent net les subtiles élaborations du conseil de famille. De retour à Abidjan, Añuan, qui ne s'était pas opposé à la décision familiale, s'empare des papiers de son frère et, sur les conseils d'un ami également désireux de lui administrer une leçon¹¹, s'en va constituer un dossier de succession chez un notaire dans le but de court-circuiter à nouveau le conseil en se faisant nommer tuteur légal. En l'absence de procès-verbal du conseil de famille, le notaire ne peut qu'appliquer à la lettre le code civil et retient la veuve comme tutrice sous réserve d'arrangements ultérieurs entre elle et le conseil. Ce que, l'ayant appris, tentent les cousins en proposant que Kodjo soit déclaré tuteur. L'opposition ne vient pas de la veuve mais d'Añuan qui, devant le notaire, refuse obstinément. Faute d'accord, la veuve reste donc aux yeux de la loi seule bénéficiaire légale des biens de son mari.

Añuan ne s'avoue pas vaincu et, prétextant une dette que son frère aurait contractée auprès de lui, parvient à soustraire à la veuve une

10. Les aïeules de référence sont distinctes mais, étant jumelles, sont considérées comme de véritables *alter ego* et leurs descendance sont confondues.

11. Qui n'est autre que celui qui a la garde effective des enfants du docteur.

somme non négligeable. Puis, s'affirmant seul héritier légitime de ce jeune frère qu'il avait envoyé à l'école et poussé dans ses études, il s'installe avec famille et bagages dans la villa de la veuve. Celle-ci, encore jeune, n'ose s'opposer au frère aîné de son mari à qui elle sait devoir le respect. Les membres de la famille, excédés, décident de convoquer un *abusuan sitpe*, réunion familiale destinée à mettre au jour et à régler le contentieux (*sitpe*) existant entre ses membres. Par trois fois — en mars, avril et mai 1978 —, la réunion fut annulée... et ne s'est toujours pas tenue depuis. La première fois, Añuan, qui souffre de déséquilibres mentaux temporaires, a (opportunément ?) rechuté et se trouve en cure chez un prêtre-guérisseur. Les deux autres fois, la partie ghanéenne de la famille fait savoir qu'elle ne peut se déplacer. Selon Basile, il s'agit d'une manifestation de mécontentement envers ces « Ivoiriens » incapables de faire régner la discipline dans leurs rangs et qui se croient obligés de respecter le code civil¹².

Les incidents entre Añuan et la veuve et la fille aînée d'Aïzi (rentrée de France entre-temps) se multiplient. Mais la tactique d'intimidation d'Añuan a fait long feu. Devant l'impuissance des médiateurs familiaux, mais assurées de leur soutien, les deux femmes font appel à un huissier pour expulser Añuan et deux plaintes sont déposées contre lui, l'une émanant de la fille aînée pour vente de titres fonciers ne lui appartenant pas, l'autre du fils aîné du docteur, devenu majeur, contre ce tuteur indélicat.

Épilogue

A ce stade provisoire du dénouement, les deux affaires semblent se rejoindre à nouveau. Mais si la tradition reçoit cette fois le renfort du juridique pour maîtriser l'*agya*-gloutonnerie d'Añuan, la morale de la fable ne peut satisfaire une famille désormais dépossédée non pas tant des héritages que de son contrôle sur leur circulation ; même symbolique. Basile résume le non-sens de la situation :

« Ce qu'on reproche à Añuan ce n'est pas tellement d'avoir pris les biens mais, dans le cas du docteur, d'avoir refusé de céder un des terrains pour que nous construisions tant que c'était possible et qu'au moins cela reste comme bien de famille. Dans le cas d'Aïzi, le plus grave est qu'il a empêché tous nos plans d'arrangement avec la veuve en agissant seul et sans clairvoyance. On avait nommé Kodjo parce qu'il était un mari acceptable pour elle : du même âge, instruit, et lui aussi d'origine ghanéenne. Ensuite, quand les choses ont commencé à aller mal, je suis allé au Ghana voir les parents de la veuve pour leur expliquer que nous ne sommes pas d'accord avec Añuan, qu'elle peut garder ses droits sur les biens de son mari. Nous ne nous opposons pas à la loi qui est celle de tous les Ivoiriens sans exception mais,

12: Au Ghana, l'application de la loi n'est pas obligatoire en matière d'héritage et les différentes règles traditionnelles sont reconnues.

selon notre coutume, il faut faire un geste pour la famille ; le terrain d'Half-Assinie et un de ceux d'Abidjan nous contenteraient. Ils étaient d'accord. Maintenant que le tribunal va s'en occuper tout va être brouillé. »

Ces arrangements sont pratique courante et admise chez les Nzima. Ceux qui en ont les moyens, les « grands » comme on les appelle, constituent de leur vivant deux héritages. Ils construisent et font des plantations « pour les parents » et destinent le reste, qui peut être plus ou moins important selon l'échelle de « grandeur », à leurs enfants.

Comme le laissait prévoir l'analyse de la règle, l'inacceptable ne provient pas de son non-respect formel ni surtout du cumul de biens par certains. Les Nzima ne sont pas particulièrement idéalistes ; commerçants, entrepreneurs, planteurs, tournés vers le secteur privé et les professions libérales, on ne peut les soupçonner de méconnaître ou de mépriser les richesses matérielles. Il n'en est que plus étonnant de les voir se contenter, en matière d'héritage, d'une circulation symbolique. Pourtant, à travers ces deux exemples dont on a dit qu'ils n'étaient pas isolés, l'*agya* apparaît avant tout comme une *représentation* — plus précisément, un signifiant. L'inacceptable, dans le premier cas, a été le refus d'un « geste » envers la « famille ». Dans le second cas, plus grave semble-t-il, cela a été d'empêcher un rattrapage symbolique de la première affaire. En outre, comme le dit encore Basile en une formule que Mauss aurait appréciée, « comment peut-on refuser de donner son héritage quand on a accepté de prendre celui des autres » ? (Basile fait allusion à un troisième héritage dont Añuan avait été cette fois-là *agya difo* en titre). Contresens, en effet, et non dysfonctionnement.

II. — UN HÉRITAGE N'ARRIVE JAMAIS SEUL : SANCTIONS IMMANENTES ET LEÇONS DE SENS

L'absence de moyens de coercition et de sanctions directes de la part du lignage pour faire entendre raison à Añuan ne doit pas surprendre. Elle est largement compensée par l'interprétation des malheurs qui s'abattent sur la famille et sur Añuan lui-même, et qui sont directement ou indirectement imputés au fauteur de troubles. Ce qui provoque d'ailleurs la résurgence ou le rappel de tous les désordres et autres manquements à la « tradition » de l'ensemble du lignage ; d'où la nécessité de la convocation d'un *abusuan sitpe*. Pour être immanentes, ces sanctions n'en sont pas moins jugées efficaces — même par Basile que ses opinions affichées et son catholicisme fervent ne situent pas comme sympathisant de ce type d'interprétation : « Añuan a des crises de plus en plus fréquentes parce qu'il boit, et il boit parce que sa conscience n'est pas tranquille. Il sait qu'il est responsable de beaucoup de choses mauvaises. Quand il faudra désigner ses héritiers ce sera une affaire difficile. C'est là que la famille l'attend et que tout se réglera. »

Le simple fait que la famille « l'attend » est déjà sinon une exclusion, du moins une mise entre parenthèses peu rassurante dans le système de représentation *nzima*, et plus généralement lagunaire, où le ressentiment individuel et *a fortiori* collectif est considéré comme cause classique de mort ou de maladie. Plus précisément, cette attitude se situe dans le prolongement de la leçon déjà administrée par le dernier conseil de famille. Un héritage n'arrive jamais seul, a-t-on signifié à Añuan, et l'on pousse la logique à son terme : tout individu est mortel, à la différence du lignage qui lui survit de toute façon et pourra rétablir l'ordre au moment du règlement de son héritage. Celui qui le prolongera et prendra sa place en « mangeant » l'*agya* d'Añuan aura bien des dettes à combler.

L'apparent manque d'effets de cette répression symbolique sur la conduite d'Añuan n'en affecte pas pour autant la logique des interprétations de sa déviance. Imperturbablement les spécialistes consultés font de sa « maladie » (qui ne peut être uniquement psychique) tour à tour la cause et l'effet de ses mauvais agissements, sans pour autant se dédire ou se contredire. Ses troubles mentaux et ses actes forment un cercle vicieux dont il ne pourrait sortir qu'en acceptant de sacrifier à l'appel de l'esprit (qui voudrait en faire son prêtre) ; cet appel est la cause, diagnostiquée de longue date, de ses troubles mentaux, que ses agissements ne font qu'aggraver, et réciproquement.

La chronologie de ces interprétations mérite d'être résumée : elle éclaire non seulement ce qui vient d'être dit mais aussi, à travers son histoire, les agissements d'Añuan qui y apparaissent moins pathologiques que caricaturaux. Sa façon de vouloir forcer un destin marqué dès le départ par le handicap de la maladie est devenue plus maladroitement fur et à mesure que le contrôle de sa trajectoire sociale lui échappait.

La première grande crise remonte à 1938. Sorti major de sa promotion à l'école primaire supérieure de Bingerville (quelques années seulement après son oncle Eñeba), Añuan se voit déclaré inapte à poursuivre ses études à William-Ponty en raison des troubles mentaux dont il avait donné des signes. Il n'y rejoindra donc pas son oncle. Il est nommé au service du gouverneur et, quelques mois plus tard, il est frappé par une crise. Le prêtre harriste que la famille est allée consulter au Ghana diagnostique l'appel du *sunsum* (esprit) qui a contraint sa mère à devenir prêtresse. Añuan doit faire de même. Mais, s'agissant de l'un des premiers intellectuels du lignage, les oncles s'y opposent et demandent à ce que le *sunsum* soit transféré sur la sœur d'Añuan. Ce que le prêtre accepte et exécute. Añuan, guéri, quitte l'administration pour s'installer comme traitant d'une importante maison qui achetait café et cacao autour des lagunes orientales. Pendant dix ans ses affaires prospèrent et il finit par s'établir comme commerçant à la toute nouvelle sous-préfecture d'Adiaké d'où il dirige également sa flotte de pinasses. Aucune crise grave ne survient au cours de cette période.

En 1948, sa mère meurt. Quelque temps après, Añuan subit une

nouvelle crise et doit être à nouveau traité par le prêtre harriste. Celui-ci réitère son diagnostic. Malgré le transfert, le *sunsum* de sa mère est revenu sur Añuan à la mort de cette dernière. Le prêtre, appuyé cette fois par la famille, insiste pour qu'Añuan se plie à ce nouvel appel. Celui-ci ne refuse pas formellement mais, une fois guéri, se contente de suivre régulièrement les cérémonies harristes d'Adiaké. Il a bien quelques troubles hebdomadaires les jours des cérémonies de sa religion, mais sans gravité. Cette période est d'ailleurs marquée, quelques années plus tard, par la création d'une grande plantation dans son village d'origine.

En 1962 la mort d'Eñeba lui procure cette position de tuteur qui accroît ses revenus et consolide son assise économique. Cependant les troubles hebdomadaires sont un peu plus marqués et il lui arrive d'être violent. Il est vrai qu'à partir de ce moment il a commencé à boire, mais nul ne le sait encore. Ce n'est qu'après la mort du fils d'Aya en 1967 et sa nomination à un poste de responsable politique au niveau de la sous-préfecture que, ses crises devenant plus violentes, la famille découvre qu'il boit et cherche à recueillir des interprétations de ce « fait nouveau » auprès d'autres spécialistes lagunaires que ceux déjà consultés, mais également auprès de marabouts installés à Kong ou au Mali. De l'ensemble de ces diagnostics il ressort qu'Añuan est le centre d'une grave « affaire de famille ». Une prêtresse harriste précise que ce penchant pour la boisson est la conséquence d'un « empoisonnement » : c'est le mécontentement accumulé contre lui dans le lignage — à cause de l'héritage d'Eñeba, de la mort du fils d'Aya et d'autres décès qu'on lui a plus ou moins directement imputés — qui a poussé Añuan à la boisson.

En 1974 sa sœur prêtresse meurt et, étant donné la fréquence de ses crises, son poste de secrétaire de sous-section du parti ne lui est pas renouvelé. Les diagnostics de la mort de cette sœur (qui avait « pris » le *sunsum* à sa place) font intervenir trois ordres de causes qui s'emboîtent les unes dans les autres ; la première est la vengeance d'un fétiche *asong'u* que leur mère, également prêtresse harriste, avait autrefois brûlé, ce qui provoqua sa mort ; la seconde est que les frères et sœurs n'ont toujours pas construit le petit temple destiné à apaiser le *sunsum* de leur mère ; enfin, la mésentente et les querelles entre Aizi et Añuan d'une part, leur sœur T. d'autre part, constituaient un contentieux trop lourd qui fut fatal à cette dernière. Deux ans plus tard, Aizi meurt à son tour et le diagnostic de sa mort ne varie, par rapport à ceux de sa mère et de sa sœur, que sur le dernier point : il aurait suscité des « jalousies » dans son service qui ne seraient pas étrangères à son décès.

A la suite de quoi Añuan connaît à nouveau une crise grave et est envoyé chez une prêtresse harriste qui lui demande, pour le guérir, de rendre les biens qu'il s'est indûment octroyés. Añuan le promet mais, sitôt rentré chez lui, tente de s'emparer des biens de son frère décédé.

Aucune autre interprétation n'a été donnée depuis, mais la famille estime en savoir assez long et certains réclament de plus en plus instamment la réunion de l'*abusuan sippe*.

*

A l'usage, la circulation successorale apparaît moins comme un instrument de solidarité mécanique que comme celui, symbolique, de la reconduction de l'idéologie lignagère dont la règle d'héritage serait la formulation didactique et incantatoire.

Faut-il y voir une réduction due aux situations historiques récentes ? La colonisation puis l'indépendance ont introduit et étendu d'autres pouvoirs et d'autres logiques que ceux des vieux et de la tradition. Le caractère contraignant du code civil limite singulièrement l'application des principes d'héritage nzima. Sur ce plan — mais sur ce plan seulement — la tradition n'est plus ce qu'elle était, seul code existant d'organisation des rapports sociaux.

En revanche, elle n'a toujours été *que* production symbolique, a toujours prétendu et prétend encore rendre compte et orienter tous les aspects de la vie sociale. Sur ce point l'idéo-logique qui la sous-tend ne semble pas avoir changé, même si ses développements suivent ceux de la société globale. Face aux occasions accrues de détournements ou de pertes de sens, les sanctions immanentes tombent comme s'il en pleuvait, on l'a vu. Les spécialistes en tous genres des heurts et malheurs sociaux — devins, guérisseurs, sorciers et autres possédés — prolifèrent aussi bien sur la lagune qu'à Abidjan, et les villageois ne sont pas les seuls à sacrifier à la tradition en consultant ses clercs. Malgré leur diversité et la concurrence entre ces médiateurs, les diagnostics ne semblent pas se contredire. Leur complémentarité finit au contraire par enserrer chacun dans le même réseau contraignant de significations dont ce dernier commentaire de Basile illustre un aspect : « Les arrangements avec la veuve sont maintenant gênés par la loi, mais ils sont toujours possibles. Elle *sait* qu'un contentieux avec la famille de leur père peut menacer la vie de ses enfants. » La menace est bien sûr immatérielle.

En ces temps d'ayatollahs, si elle ne prenait en compte cette efficace-là, notre tradition matérialiste ne saurait plus où elle en est.

Abidjan, ORSTOM, mars 1979.

Pierre ALEXANDRE. « Chère Denise... »	3
Denise PAULME. Quelques souvenirs.	9

PEUPLES ET GENS

Michel LEIRIS. Le bateleur incompris.	19
Yvès PERSON. Le système des classes d'âge chez les Tangba et les Yowa (cercle de Djougou).	25
Marie-José TUBIANA. Pouvoir et confiance. La relation oncle maternel-neveu utérin et le système politique des Zaghawa (Tchad-Soudan).	55
<u>François VERDEAUX. La tradition n'est plus ce qu'elle était... Deux cas d'héritage chez les Nzima Aduvle, Côte d'Ivoire.</u>	69 - CR
Jean-Marie GIBBAL. Les collégiens de Côte d'Ivoire en famille.	87 - CR?
Jean-Pierre DOZON. La parenté mise à nu, ou Pandore chez les Bete de Côte d'Ivoire.	101 CR
Assia POPOVA. <i>Isolo</i> , jeu royal des Sukuma.	111

ESPRITS ET PROPHÈTES

Jean JAMIN. Le double monstrueux. Les masques-hyène des Sénoufo.	125
Emmanuel TERRAY. Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume abron précolonial : le culte de Sakrobundi.	143
Marc AUGÉ. Un jeune homme de bonne famille. Logique de l'accusation et de la confession en Côte d'Ivoire.	177 - CR?

FEMMES ET POUVOIRS

Claude-Hélène PERROT. Femmes et pouvoir politique dans l'ancienne société anyi-ndenye (Côte d'Ivoire).	219
--	-----