Les ruses de l'oral, la force de l'écrit. Le mythe baule d'Aura Poku

Fabio Viti

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15689>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.15689
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 8 décembre 2009
Pagination : 869-892
ISBN : 978-2-7132-2209-2
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Fabio Viti, « Les ruses de l'oral, la force de l'écrit. Le mythe baule d'Aura Poku », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 196 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15689> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15689

Les ruses de l'oral, la force de l'écrit Le mythe baule d'Aura Poku*

Le mythe de fondation¹ des Baule de la Côte-d'Ivoire fait état de la fuite d'une faction asante, les Asabu, conduite par Aura Poku (la reine Poku)². Les Asabu avaient été battus dans la lutte de succession au trône de l'Asante³ et s'étaient enfuis de Kumase, en entraînant leurs partisans, clients et esclaves dans leur migration vers l'Ouest. Arrivés aux bords de la rivière Comoé en crue, un sacrifice s'imposait pour pouvoir traverser l'obstacle. À la demande d'un devin et devant le refus des autres femmes, Aura Poku immola son unique enfant, ce qui permit le passage de la rivière et le salut des fugitifs. Les poursuivants asante furent arrêtés par le fleuve qu'ils ne purent pas franchir, cependant que sur l'autre rive les fugitifs pouvaient se réorganiser⁴. Aura Poku s'imposa alors comme reine, grâce au rôle décisif qu'elle avait joué dans la traversée de la rivière, et attribua, aux groupes (les « tribus » ou « *nvle* ») qui l'avaient suivie dans la fuite, des noms faisant référence aux différentes fonctions exercées ou des sobriquets pas toujours flatteurs. Enfin,

* Pour l'aide apportée à la rédaction de ce texte, je tiens à remercier tout particulièrement Éric Dürst, Beatrice Di Brizio, Fabio Mugnaini, Demetrio Giordani, Brigitte Guigou, Claudie Haxaire, Stefano Boni et Pierluigi Valsecchi. Le contenu du texte n'engage toutefois que son auteur.

1. J'emploie ici le terme « mythe » dans le sens de narration qui explique « l'origine des choses de l'univers naturel ou culturel » (OKPEWHO 1993 : 51).
2. En l'absence de normes établies, j'ai choisi d'adopter l'orthographe la plus simplifiée ; on trouve dans la littérature également les variantes Abila Pokou, Abrahama Pokou, etc.
3. À partir des travaux d'Ivor Wilks (PRIESTLEY & WILKS 1960 ; WILKS 1975 : 327), cette crise dynastique peut être datée autour de 1750, lorsqu'à la mort d'Opoku Ware une lutte violente opposa Dako à Kusi Obodun, qui eut le dessus et tua son rival.
4. La rivière Comoé a constitué historiquement la limite occidentale de l'influence asante, lors de sa plus grande expansion qui coïncide avec le Greater Asante du XIX^e siècle (WILKS 1992). Dépasser cette limite signifiait pour les Asabu échapper à l'emprise de cette puissance véritablement impériale. Pour une vue d'ensemble des premières phases du peuplement du Baule, voir VITI (1998 : 40-54, 2000).

en souvenir du sacrifice de son fils, elle nomma l'ensemble de son peuple « Baule », littéralement « l'enfant est mort » (« *ba uli* »)⁵.

La version de Maurice Delafosse

Le motif du passage miraculeux de la rivière⁶ est très répandu chez les populations de la région⁷. Mais pour les Baule il joue le rôle d'acte de naissance, voire de mythe officiel, depuis que Maurice Delafosse, administrateur colonial et ethnographe, en a donné, dans son *Essai de manuel de la langue agni* (1900a : 159-164), une transcription en langue baule — ce qui transforme l'oral en écrit — et une double traduction en français, littérale et littéraire — ce qui ressort de la « machinerie » coloniale (Kavwahirehi 2004). Les écrits de Delafosse ont connu une très large diffusion, directe ou indirecte, au point qu'à partir des premières décennies de la colonisation il devient assez difficile de parler de « tradition orale », compte tenu de la formation d'une élite scolarisée et des effets indirects de l'alphabétisation. Le mythe d'Aura Poku tel qu'il a été transcrit, traduit, annoté et publié par Delafosse, deviendra bientôt l'un des *textes* sur lesquels des générations d'étudiants africains, et pas seulement ivoiriens ou baule, se formeront. Dès le début du XX^e siècle, la tradition orale baule a été donc fortement influencée et figée par la parole *écrite et imprimée*. En revanche, la région baule n'a jamais été sous l'influence directe de la religion musulmane et de l'écriture arabe, même si l'État asante disposait d'écrivains possédant cette langue (Wilks 1975 : 204 ; Goody 1987 : 130) et si les Baule avaient des contacts stables avec les populations islamisées des savanes situées au nord de l'actuelle ville de Bouaké, d'où venait d'ailleurs la plupart de leurs esclaves (Viti 1999a).

Lorsqu'on parle du mythe d'Aura Poku il est donc nécessaire de se référer à sa version coloniale, celle vulgarisée par Delafosse et reprise par de nombreux auteurs, et de mettre au centre de l'analyse le rapport entre l'oral et l'écrit. Autrement dit, il faut appréhender l'oral dans sa connexion avec l'écrit (Passerini 1988 ; Goody 2000), insister sur les traits de continuité entre l'oralité et l'écriture, sur leur coexistence et interaction, plutôt que donner comme évidente l'existence d'un « grand partage » entre sociétés orales et sociétés à écriture, entre communication orale et communication écrite, entre « *literacy* » et « *non-literacy* » (Finnegan 1973, 1988)⁸.

5. Ce résumé présente les thèmes principaux de la version la plus courante du mythe. Pour une analyse plus détaillée des variantes, voir LUIG (1985) et VITI (1991 : 98-123) ; voir aussi *infra*.

6. À l'aide d'un fromager couché, par un pont constitué d'hippopotames ou bien par l'ouverture des eaux, selon les variantes.

7. Mis à part les Baule, dans la seule Côte-d'Ivoire on retrouve ce même thème au moins chez les Abon (TERRAY 1995), les Aizi (BONNEFOY 1954 ; VERDEAUX 1981), les Anyi (MOUEZY 1954 ; DIABATÉ 1984), les Dida (GORILOWSKI 1952 ; BERNUS & VIANÈS 1962).

8. Il est à remarquer à ce sujet que J. GOODY (1987, 2000), bien que visé par la critique de R. Finnegan, récuse fermement d'appartenir aux partisans de la théorie du « grand partage ».

Les autres versions écrites

La plupart des autres versions écrites connues de ce mythe de fondation sont tributaires de celle de Delafosse, comme si le désir de se conformer à un modèle effaçait les différences et les variantes. En effet, hormis celles rapportées par Jean-Noël Loucou (1976a, 1976b) et Claude-Hélène Perrot (1982), toutes les autres versions écrites sont des résumés dont on ne connaît ni la source ni l'ampleur des modifications effectuées par l'auteur qui les cite (cette dernière remarque vaut aussi pour Delafosse). Dans la plupart des cas il s'agit d'une reprise pure et simple du texte de Delafosse ; celui-ci est résumé, écourté, amendé ici et là avec des éléments tirés d'autres versions écrites ou, plus rarement, de sources orales qui, sans jamais être citées, intègrent la charpente bien établie d'un récit préexistant.

Pourtant le texte de Delafosse n'a pas été la première version écrite du mythe d'Aura Poku. Il a été précédé de peu par une autre version, recueillie par le Dr Lasnet lors d'une courte mission en pays baule, en mai-juin 1896 (mission Braulot)⁹. Le récit de Lasnet¹⁰ ne fait pas état de la défaite subie dans la lutte de succession dans l'Asante. Au contraire, il présente Aura Poku et les siens comme un peuple de conquérants, arrêté devant la rivière Comoé jusqu'à ce que l'offrande d'une tunique et d'un pagne tissé de fils d'or provoque une ouverture des eaux d'inspiration biblique¹¹ et permette à l'épopée de continuer avec la conquête triomphale du nouveau pays.

Le succès de la version, assez différente, de Delafosse n'est donc pas lié à une priorité d'ordre temporel mais plutôt à l'autorité que cet administrateur-ethnographe parviendra assez rapidement à imposer sur les études (historiques, ethnographiques et linguistiques) concernant le monde baule, d'abord dans le milieu colonial et puis dans celui des Africains instruits et des spécialistes de la région.

Plus de trente ans séparent la version de Delafosse d'une autre version écrite, celle de Marc Ménéalque (1933), lui aussi administrateur colonial.

9. Le Dr Lasnet prit part à la mission Braulot (organisée dans la tentative, échouée, de négocier avec Samori Ture), en compagnie du même Delafosse (L. DELAFOSSE 1976 : 129-140), qui, à la différence de ses compagnons, était déjà un bon connaisseur du pays baule, où il séjournait depuis un an et demi.
10. Voir LASNET (1896a). Il s'agit d'un rapport de mission manuscrit conservé aux Archives nationales de Côte-d'Ivoire (ANCI) et reproduit intégralement dans LASNET (1898). Voir aussi LASNET (1896b), où ledit rapport, et le récit, sont publiés en résumé.
11. Pour une comparaison entre le mythe d'Aura Poku et le récit biblique du passage des eaux (*Exode*, 14, 21-30), voir LUIG (1985) et N'DRI (2006). Le récit de Moïse traversant la Mer Rouge est également présent dans plusieurs surates du Coran, notamment les surates XX, 77-78 et XXVI, 63-66. Il est toutefois difficile d'établir une influence directe ou indirecte des textes sacrés dans le milieu baule à la fin du XIX^e siècle. Maurice Delafosse (1900a : 157-159) le nie résolument au sujet d'un conte baule qu'il publie sous le titre de « Déluge universel ». La lecture de la migration baule en termes d'exode, avancée surtout par Loucou, a elle aussi une saveur biblique.

Trente ans pendant lesquels une importante œuvre de « normalisation » de la part de l'autorité coloniale s'accomplit. Trente ans qui voient les Baule passer du statut de résistants acharnés à celui de « champions » de la colonisation et de la nouvelle économie de plantation, avant de rentrer à nouveau en conflit avec l'ordre colonial deux décennies plus tard. Entre-temps, les écrits de Delafosse et de ses épigones ont abondamment circulé parmi l'élite baule scolarisée¹². Il y a donc lieu de se demander si ce regain d'intérêt pour le mythe d'Aura Poku n'est pas une conséquence de la diffusion de la version de Delafosse dans le milieu influent des Baule scolarisés et des chefs de canton. En effet, la version de Ménalque garde la structure de celle de Delafosse, avec des variantes portant sur l'objet du sacrifice (le fils de la sœur de la reine Poku) et sur le moyen de passage de la rivière. En outre, la conséquence principale du sacrifice est l'établissement de la ligne de succession utérine, tandis que la partie du récit concernant l'attribution des noms aux différentes tribus (*nvle*) est absente. Il s'agit là du thème le moins fréquent dans les versions écrites et orales (voir plus bas) du mythe d'Aura Poku. À ce sujet, Ute Luig (1985) a remarqué que le récit de Delafosse est composé de plusieurs parties distinctes, au moins quatre, coupées par une rupture de style. En particulier, la partie relatant l'attribution des noms aux *nvle* baule apparaît comme un appendice autonome ajouté au récit.

Dans les années 1940-1960 et jusqu'à nos jours, les versions du mythe de fondation baule se font plus fréquentes et l'effet de retour, de l'écrit à l'écrit, est de plus en plus évident. Parfois, l'auteur se borne à résumer le texte de Delafosse sans y apporter de variantes (Bertho 1946) ou alors il le fusionne avec celui de Ménalque, en reprenant les thèmes principaux tantôt de l'un, tantôt de l'autre (Miège 1954). Georges Effimbra (1959) ne fait que reprendre l'ouvrage de Delafosse tout le long de son *Manuel de baoulé*, et le récit d'Aura Poku qu'il propose est une copie romancée et alourdie du cliché courant. P. et M.-A. de Salverte-Marmier (1966) et Michel Pescay (1967) noient le récit de fondation dans un profil historique respectivement du peuplement baule et anyi, mais leur matériel est tout à fait conforme au modèle le plus répandu. Dans leurs mémoires inédits, A.-M. Kangha (1965) et S.-M. Bamba (1975) citent une partie du récit de Delafosse, mais ils s'en détachent en suivant les vicissitudes particulières de deux groupes baule, respectivement celui des Nzikipri et celui des Elomuèn. Enfin, Joseph Ki-Zerbo (1972), dans son ouvrage de synthèse sur l'histoire africaine, reprend la version de Delafosse à travers le résumé qu'en avait donné Bertho.

12. VILLAMUR & RICHAUD (1903) et TELLIER (1906) avaient reproduit telle quelle la traduction française du mythe faite par Delafosse qui était devenue ainsi la version officielle de l'administration coloniale. Les ouvrages de Delafosse et des autres administrateurs ne manquaient jamais dans les petites bibliothèques des postes administratifs et c'était également sur ceux-ci que les lettrés baule apprenaient « leur » histoire.

Jusqu'alors il n'y avait eu que des reproductions peu attentives à la philologie et peu soucieuses de déclarer leurs sources. En revanche, la contribution de l'historien ivoirien Jean-Noël Loucou semblerait revenir aux sources primaires. Après Delafosse, Loucou est en effet le seul qui publie une transcription baule du mythe d'Aura Poku, avec une traduction française littérale et une version littéraire¹³. De plus, Loucou indique le nom de l'informateur dont il tient le récit publié. Et pourtant, le résultat est proche de l'archétype connu depuis 1900. Signe de la persistance de la tradition orale ? Pas vraiment. Il s'agit plutôt de la confirmation de l'existence d'une véritable tradition écrite. Le récit présenté par Loucou est non seulement la copie conforme de celui de Delafosse, à quelques détails près, mais il englobe des renseignements historiques — tels que les noms des prétendants au trône de Kumase — provenant directement du commentaire du savant et administrateur colonial. En effet Kwagni (Kuame) Djè II, l'informateur de Loucou, a été un élève de l'École normale William Ponty de Sebhikoutane au Sénégal (chose que Loucou passe sous silence) ; en tant que scolarisé, passé d'abord par l'école de Bingerville, il ne peut pas ne pas avoir eu connaissance de l'ouvrage de Delafosse, très connu de tous les anciens « lettrés » baule. Il est donc tout à fait vraisemblable que Kuame Djè II, chef des Warebo entre 1958 et 1978 (Loucou 1985) et prétendu chef suprême des Baule¹⁴, ait intégré ses connaissances orales « traditionnelles » aux sources écrites dont il disposait. De plus, le même Kuame Djè II, quelques décennies plus tôt, avait écrit, dans son devoir de fin d'année¹⁵, une version du mythe d'Aura Poku tout à fait conforme au modèle courant et comprenant notamment la noyade de la fille unique de la « reine Pokou », la répartition du peuple en différents groupes soumis aux Warebo, la conquête du pays aux frais des autochtones et la succession au pouvoir. L'importance de ce document réside surtout dans la place de choix que son auteur réserve à la « légende baoulé », véritable début de l'histoire de ce peuple. De plus, ce cahier est enjolivé d'un dessin de couverture représentant « la reine qui sauve son peuple », une femme saisie dans l'acte de soulever une petite fille, devant une rivière, tandis que la foule, tout autour, se prosterne visage à terre.

13. Voir LOUCOU (1976a, 1976b). Voir aussi LOUCOU & LIGIER (1977), histoire roman-cée de la Reine Poku ; LOUCOU (1982), où l'auteur reprend en résumé sa version de 1976, et LOUCOU (1984), qui reproduit le récit de Delafosse.

14. Il n'est pas sans importance de rappeler que les prétentions hégémoniques des Warebo, descendants d'Aura Poku, sur l'ensemble des Baule se fondent précisément sur le rôle joué par leur aïeule, donc sur le mythe dont il est question ici. Sur ce point, voir VITI (1991, 1998, 2005).

15. Kouamé Guié, *Monographie de Sakassou*, École normale William Ponty, s.d., 105 p. J'ai pu consulter ce document conservé à la Bibliothèque de l'Ifan (Dakar) (cotation : XII-CI-453, carton n° 23) grâce à l'amabilité de M. Papa Ndiaye, directeur de l'Ifan « Cheikh Anta Diop ». Ce document n'est pas daté. Il aurait été écrit en 1930 selon LUIG (1985) ; seulement dans les années 1940 d'après MEMEL-FOTÉ et CHAUVEAU (1989).

Quelque chose de comparable à ce qui s'est passé avec Kuame Djè II, la source de Loucou en 1975, avait déjà eu lieu quarante ans auparavant avec son prédécesseur, Kuaku Anuble II. Ce dernier avait été l'informateur d'Hans Himmelheber en 1935, lorsqu'il était à son tour chef des Warebo¹⁶. La version du mythe qu'il livre au chercheur allemand ne s'éloigne pas vraiment de celle de Delafosse ni de sa représentation de l'histoire baule qui, ensemble établissent la suprématie des Warebo sur les autres *nvle* baule. La version de Kuaku Anuble II et Kuame Djè II est donc celle de la cour royale warebo de Sakassou¹⁷, mais rien n'exclut qu'elle le soit devenue seulement *après* la diffusion du texte de Delafosse. En effet, les lettrés baule ont toujours été très écoutés par les notables traditionnels, quand ils ne devenaient pas eux-mêmes des chefs coutumiers. Dans les années 1930-1950, les « intellectuels » étaient couramment interpellés lorsqu'il s'agissait de règlements de successions ou autres questions politiques, en tant que détenteurs de l'histoire *vraie*, c'est-à-dire de l'histoire *écrite*.

Les échos de la version de Delafosse, plus les variantes contenues dans celles de Loucou, se retrouvent ensuite dans le travail du R. P. Cyprien Arbelbide (1978), ouvrage de synthèse qui n'apporte pas, du moins sur ce point, de sources nouvelles. À son tour, Gabriel Tiacoh (1983) reprend le fond de l'ouvrage de Delafosse en y ajoutant le thème d'une importante offrande en poudre d'or que les fugitifs auraient fait à l'esprit de la rivière. Ici, encore une fois, l'auteur, un médecin baule, mêle la tradition écrite et la tradition orale de sa famille, issue des Warebo du Ngonda (Toumodi).

Claude-Hélène Perrot (1982), dans son ouvrage sur le royaume anyi du Ndenye, présente l'une des rares versions du mythe d'Aura Poku dont on connaît la source. Il s'agit d'une référence extérieure au Baule, mais on y retrouve tous les thèmes habituels, sauf qu'ici l'objet du sacrifice est la fille d'Akwa Boni, nièce et héritière d'Aura Poku. C.-H. Perrot cite aussi une deuxième version, fournie par le même informateur, amputée de la partie relative à l'attribution des noms aux *nvle* baule, ce qui semble confirmer l'impression qu'il s'agit d'au moins deux récits indépendants, réunis en un seul par Delafosse.

Un autre historien, Timothy C. Weiskel (1978, 1980), cite en résumé la version du mythe de Delafosse mais seulement pour prendre ses distances avec cette « version cliché » (Weiskel 1976) et, par-là, toute la tradition orale baule, tenue comme peu fiable en tant que source historique. Sur le versant opposé, Ute Luig (1985) se livre à une analyse comparative de nombreuses versions écrites du mythe baule, auxquelles elle peut ajouter le résumé d'une version recueillie par elle-même : selon ses informateurs, Aura Poku aurait été un homme et l'enfant sacrifié un albinos, victime ordinaire

16. Voir HIMMELHEBER (1951). Kuaku Anuble II ne deviendra « chef supérieur » des Baule qu'en 1953, lorsque cette charge fut établie par le pouvoir colonial.

17. Ute LUIG (1985 : 118) parle à ce sujet de « *höfischen tradition* », « tradition courtoise ».

des immolations, et non pas un enfant de haut lignage. L'intérêt du travail de l'historienne allemande réside surtout dans la mise en valeur du mythe comme source et représentation de l'histoire baule, contrairement à la position de rejet soutenue par Weiskel.

La diffusion du mythe par la parole écrite

La diffusion par l'écriture — mieux vaudrait dire par la parole écrite — du mythe d'Aura Poku ne se limite pas à cet ensemble de textes, œuvre d'administrateurs, missionnaires, ethnologues, historiens, savants et érudits, baule ou étrangers. En effet, ce mythe, dans la version standard diffusée par Delafosse, a connu une véritable « fortune » littéraire. On peut retrouver cette vulgate dans une quantité innombrable de publications à large diffusion ou de brochures informatives, dans des ouvrages littéraires (Dadié 1966 ; Tadjou 2005), dans des pièces de théâtre (Nokan 1970 ; Adiko 1971 ; Lezou 1979), dans des histoires romancées (Loucou & Ligier 1977), dans des encyclopédies (Maquet 1968 ; Anonyme 1987) ou des dictionnaires (Mercier 1968), dans des guides touristiques, tels le célèbre *Guide bleu*, dans de nombreux livres illustrés, dans les médias ivoiriens (presse, radio¹⁸ et télévision) et surtout dans les manuels scolaires.

À toutes ces sources il faut ajouter de nombreuses autres références : lignes de produits de consommation, noms d'hôtels, de restaurants, de rues, d'immeubles, de bateaux, d'associations et de coopératives et même un timbre-poste commémoratif émis en 1968. Elles font de la « Reine Poku » l'un des personnages les plus « médiatiques » de Côte-d'Ivoire, que l'on retrouve également, comme il fallait s'y attendre, sur le réseau Internet. Ici, de nombreux sites spécialisés associent les données les plus diverses concernant la Côte-d'Ivoire à la reproduction des versions les plus courantes du mythe d'Aura Poku, élevé au rang de véritable récit de construction *nationale*¹⁹. Il se retrouve notamment dans tous les profils historiques du pays, à l'usage des visiteurs étrangers (touristes, hommes d'affaires, etc.) et de la diaspora, ce qui confirme le rôle éminemment historique de ce récit, fondateur non seulement du « royaume baule » mais aussi de la Côte-d'Ivoire tout entière.

Sur le plan qui nous intéresse le plus ici, il faut remarquer que si le caractère virtuel de la « toile » n'efface pas le fait que le mythe y soit présent en tant que *texte écrit*, le désordre et le hasard de la « navigation » semblent s'apparenter plutôt à la transmission orale, dont ils partagent le côté éphémère, immatériel et le plus souvent anonyme. Pourtant, les textes figurant

18. Voir surtout la très suivie série d'émissions « Connais-tu mon beau pays ? ».

19. Voir à ce sujet Gérard LEZOU (1979 : 47) qui toutefois ignore complètement les versions coloniales du mythe d'Aura Poku, faisant remonter la tradition écrite seulement à l'œuvre de Bernard Dadié : « Le Mythe d'Abraha Pokou, au départ, était un récit oral. B. Dadié l'a fixé dans sa forme de récit merveilleux. »

sur le web ne brillent pas par leur originalité. Il s'agit le plus souvent d'une même version, reprise du *Mémorial de la Côte-d'Ivoire* (Anonyme 1987) et reproduite par de nombreux sites²⁰, à leur tour répercutés par de simples « sites miroirs », renvoyant l'un à l'autre par des « liens ». La diffusion des sites joue donc davantage dans le sens de la reproduction à l'identique — avec un effet de « correction » et de validation réciproque — que de la création. Par ailleurs, l'accès et l'usage télématique font des textes que l'on trouve sur le réseau Internet des sortes de « discours écrits » (*speaking scripts* ou *written speech*), ressortissant d'une sorte d'« oralité écrite » (Carlini 1999 : 43) et associant les traits de l'écriture (la stabilité) à ceux de l'oralité (une certaine volatilité), ce qui en facilite doublement la circulation. Les possibilités de diffusion sont en effet multipliées par le caractère ouvert à l'interaction, au dialogue et à un style de communication horizontale, marqué par un « retour de la parole » (*ibid.* : 30), autrement dit par une « oralité secondaire » (Ong 1982 : 3, 136). Le langage de l'Internet est en effet souvent emprunté aux dynamiques de l'oralité, notamment par ses traits inaccomplis, indéterminés, provisoires, parfois bruts. Toutefois, cela n'empêche pas que ce nouveau médium soit porteur d'un prestige et d'une autorité particuliers qui s'apparentent précisément à l'autorité du texte, avec ou sans auteur. Sans compter que le caractère horizontal de l'Internet n'efface pas pour autant les fortes différences d'accès à ce moyen, introduisant ce qu'on appelle le *digital divide*, version mise à jour du *great divide*.

L'apparition du mythe d'Aura Poku sur de nombreux sites Internet a donné lieu également à des réponses et à des forums de discussion qui contribuent à renouveler la circulation et la connaissance du récit ; toutefois, ce qui ressort le plus de ces « sites » est l'usage très libre qui y est fait du texte (demeurant quant à lui plutôt figé), dans un mélange touchant aussi bien la question récente de l'« ivoirité » que le débat très afrocentrique autour de l'origine égyptienne, voire pharaonique, des Akan (thème remontant également à Delafosse !)²¹.

-
20. Dans ce domaine une recherche exhaustive n'est pas envisageable. Le nombre des simples occurrences sur Google des variantes Abl Pokou (1 680), Aura Poku (8 700), Aura Pokou (3 460), même si elles se recoupent largement, décourage toute tentative. À titre d'exemple, on peut toutefois se référer à ces quelques sites : http://www.rezoivoire.net/cotedivoire/reine_pokou.php, http://fr.wikipedia.org/wiki/Abla_Pokou, <http://africadreams.unblog.fr/2007/03/04/la-reine-abla-poku-de-cote-divoire/>, <http://sergegrah.centerblog.net/2201065-L-histoire-d-Abla-Pokou-a-ete-tronquee>, <http://www.alphablondy.info/article.php?aid=272>, <http://aphrikaweb.afrikblog.com/archives/2008/11/08/11279741.html>, http://www.bworldconnection.com/impression.php?idA=128&rub=rub_histoire&rubri=Histoire, <http://www.radicule.com/info/?1820-la-reine-pokou-ou-le-moise-baoule>, http://fr.wikipedia.org/wiki/Art_baoul%C3%A9#La_1.C3.A9gende_des_Baoul.C3.A9s.
21. Sur le rapprochement de la civilisation baule à celle de l'Égypte ancienne, voir DELAFOSSE (1900b).

L'impact de cette masse hétéroclite de matériaux sur plusieurs générations de Baule, scolarisées ou non, a été considérable. Il me paraît donc difficile aujourd'hui de parler de tradition *orale*, de même que l'on ne peut considérer la société baule (ou ivoirienne dans son ensemble) comme une société orale, sans écriture, illettrée, au sens de Jack Goody (1987). La figure et la légende d'Aura Poku sont en effet depuis des décennies véhiculées davantage par les moyens de communication « modernes », notamment par l'écriture, que par les détenteurs des traditions orales baule. Cela n'a pas empêché l'émergence et le maintien de versions « dissidentes » — mais tout aussi dépendantes — par rapport à celle propagée par Delafosse et ses épigones et qui sert tout particulièrement les aspirations hégémoniques des Warebo.

Les sources orales

Si les sources écrites sont tributaires de la version de Delafosse, il n'en va pas autrement des sources orales, du moins sur le plan formel. Mon analyse porte sur un corpus de récits que j'ai collecté chez différents *nvle* baule : Nzikipri, Nanafue, Aitu et Warebo du sud²². Ces versions « périphériques » et marginalisées — par rapport à une « version modèle » que seule l'écriture permet (Goody 1977a ; Pouillon 1993) — montrent toute l'actualité des enjeux dont le mythe d'Aura Poku est porteur. Elles témoignent aussi de la position foncièrement subalterne des détenteurs des traditions orales baule par rapport à l'histoire de la région telle qu'elle a été conçue, écrite et diffusée par Delafosse.

La version recueillie chez les Nzikipri ne conteste pas l'épisode du sacrifice de l'enfant ni le rôle tenu par Aura Poku. Simplement, ce sacrifice ne les concerne pas. En effet les Nzikipri auraient traversé la Comoé tout seuls, sans bénéficier du sacrifice de l'enfant. Ainsi, ils ne se considèrent pas tributaires d'Aura Poku ni des Warebo. De la même manière que la version « officielle » sanctionne la suprématie des Warebo sur le reste des Baule, cette version « locale » sert la cause de l'autonomie nzikipri, en recourant

22. Entre 1986 et 1988 et puis encore en l'an 2000, j'ai pu réunir, sans pour autant mener une enquête spécifique ni systématique sur ce thème, dix versions du mythe d'Aura Poku, plus sept fragments du même récit. Les versions intégrales ont été recueillies chez les Nanafue (Nana Boua Yao Koffi, Taki-Salekro, 17.06.86 et Konan Djahan, Taki-Salekro, 16.08.88), chez les Nzikipri (N'goran Kuame, Dugba, 12.01.88), chez les Aitu (Affeli Nyamièn, Assembo, 30.04.88 ; N'guessan Yao, Lomokahonkro, 02.05.88 ; Boka Yao Baud Prosper, Lomo Nord, 08.03.87 ; Yao N'dri, Affotobo, 27.12.87 ; Kuame N'guessan, Affokro, 28.01.88 et Kuadjo Ura, Assebrokro, 01.06.88) et chez les Warebo (Dibi Oku, Lomo Sud, 23.08.00). Les sept fragments, qui sont aussi intéressants que les versions complètes pour les variantes qu'ils apportent, proviennent d'un village nanafue (Taki-Salekro, 05.05.88), et de quatre villages aitu : Angbavia (29.01.88), Lomo Nord (17.05.86, 14.03.87 et 13.01.88), Ngattadorikro (29.04.88) et Nguessankro (30.12.87).

aux mêmes moyens idéologiques. Toujours dans une logique de réinterprétation du mythe d'Aura Poku, les Nzikpri proposent une étymologie improbable de leur nom (« Nzikpri veut dire que nous savons nous débrouiller nous-mêmes »), mais qui échappe au contrôle des Warebo.

Dans la même veine, les deux versions nanafue du mythe de la fuite depuis Kumase se détachent de celle propagée par les Warebo : les Nanafue ne doivent rien au sacrifice de l'enfant puisqu'ils ont traversé la rivière avec leurs propres moyens et leur nom a une étymologie différente de celle suggérée dans le récit warebo.

Les six récits aitu diffèrent sensiblement les uns des autres. On passe ainsi d'une adhésion presque complète à la version canonique, à une mise en dérision de l'un des moments forts de cette même version : le sacrifice de l'enfant d'Aura Poku. Ainsi, le récit de Lomakahonkro est conforme au modèle, excepté le fait qu'Aura Poku sacrifie sa fille unique et non pas son fils. De même, les versions d'Affokro et d'Affotobo reproduisent fidèlement le stéréotype courant ; l'enfant sacrifié est toutefois celui de la sœur d'Aura Poku et la Comoé est franchie sur le dos des hippopotames. La version d'Assembo présente quelques variantes adaptées à un enjeu local : la lutte pour le pouvoir dans l'Aitu. Quant à la version d'Assebrokro, son intérêt réside principalement dans les éléments nouveaux qu'elle apporte sur le conflit qui aurait opposé les héritiers à la mort du roi, lorsque les Baule vivaient encore dans l'Asante. Elle propose aussi une nouvelle variante du sacrifice : l'enfant sacrifié était celui du frère d'Aura Poku et son immolation donna lieu à l'ouverture des eaux de la rivière. Ces versions aitu ne contestent pas le rôle d'Aura Poku ni celui des Warebo, mais la partie du mythe relatant l'attribution des noms aux autres *nvle* en est toujours absente. Il s'agit d'ailleurs de l'aspect le plus critiqué et controversé, celui que les autres *nvle* perçoivent comme une ingérence abusive des Warebo dans leurs affaires. En revanche, la version recueillie à Lomo Nord s'éloigne nettement du cliché et apporte de nouveaux éléments. Tout d'abord, on y trouve la figure d'Abli Kimu, ancêtre des Aitu, dans le rôle de véritable guide de la migration vers l'Ouest. Ensuite, ce n'est pas l'enfant d'Aura Poku qui aurait été sacrifié, puisqu'elle n'en avait pas, ce qui ne peut être perçu que comme injurieux envers le héros fondateur. Enfin, la contribution donnée au salut des fugitifs par N'gatta Amuble, reine des Aitu, aurait été tout aussi déterminante que celle d'Aura Poku. À côté de ces éléments inédits, ce récit propose à nouveau le motif de l'origine des noms des tribus que l'informateur déclare tenir de la lecture de l'ouvrage de Delafosse, mais qu'il récuse fermement²³.

23. Boka Yao Baud Prosper (1917 ?-2006), de qui je tiens cette version, était le fils du dernier chef de canton aitu N'da Oka (?-1947) ; il avait fréquenté l'École de Médecine de Dakar dans les années qui ont précédé la Seconde Guerre mondiale et, comme tout lettré baule, avait été formé par la littérature coloniale relative à son pays, dont les écrits de Delafosse.

Enfin, la version de Lomo Sud (Warebo) apporte des éléments de détails sur le conflit qui engendra la migration. Elle réserve à Aura Poku le rôle qui lui est normalement attribué de guide des fugitifs et de mère de l'enfant immolé, tout en laissant une place de choix à l'ancêtre local, Kuassi Affi.

Cette analyse sommaire des sources orales fait ressortir deux éléments qui peuvent paraître contradictoires mais ne le sont pas réellement : d'un côté, une grande vitalité et capacité d'adaptation du mythe d'Aura Poku ; de l'autre, le recours constant à un cliché tributaire de la version la plus répandue, celle de Delafosse. Dans chaque village baule le mythe d'Aura Poku sert à introduire l'histoire du peuplement du pays ou à justifier l'origine du régime matrilineaire. Les variantes locales sont nombreuses et répondent à des enjeux particuliers. Le récit demeure toutefois enfermé dans un carcan stéréotypé, davantage tributaire d'une tradition écrite que d'une tradition orale.

De plus, à travers les différentes versions du mythe fondateur, les *nvle* baule se livrent à un véritable débat politique, dans lequel chacun cherche à prendre ses distances par rapport aux Warebo et à établir son autonomie et sa souveraineté politique²⁴. Le même thème narratif est détourné par chacun des *nvle* à son avantage, de façon tout à fait spéculaire par rapport à la version des Warebo. La structure du récit est toujours la même, mais certains des protagonistes changent et certains détails sont altérés et manipulés de façon tout à fait consciente, pour servir des enjeux politiques locaux.

L'usage public du mythe

Le mythe d'Aura Poku a fait également l'objet d'un « usage public » dans le débat politique ivoirien et non seulement baule. Ainsi, au début des années 1960, le président Houphouët-Boigny fit référence au sacrifice de l'enfant de la Reine pour inviter les nombreux Baule concernés par le projet de la digue de Kossou, sur le Bandama, à *sacrifier* leurs terres et leurs cultures pour le bien commun et à quitter de leur plein gré leurs villages qui devaient être recouverts par les eaux (Loucou 1982 : 50). Plus ou moins à la même époque, Aura Poku devint un symbole de l'indépendance nationale, figurant dans une émission philatélique commémorant le huitième anniversaire de la Côte-d'Ivoire indépendante (1968).

Dans un tout autre registre, l'écrivain Zégoua Gbessi Nokan (1970)²⁵ crée, à la fin des années 1960, une pièce de théâtre où l'on retrouve une Abraha Pokou à la sauce maoïste, engagée dans un combat à la fois féministe, anti-féodal et anti-esclavagiste et luttant pour la « cause du peuple ».

24. Pour une discussion du rôle tenu par les Warebo dans la controverse historiographique et anthropologique autour de la constitution du Baule, voir VITI (2005).

25. Voir aussi SONFO (1979) et LEZOU (1979).

Elle est présentée non plus comme chef aristocrate mais comme guide éclairée au service du peuple (*ibid.* : 40) et des « hommes nouveaux » (*ibid.* : 29). L'imagination littéraire transforme la migration baule en « longue marche » (*ibid.* : 38) vers un « futur ensoleillé » (*ibid.* : 37) et fait l'impasse sur toute intervention divine et tout sacrifice. En effet, l'enfant d'Abraha Pokou avait été tué par méprise par un traître qui voulait s'en prendre à sa mère. De plus, après la fuite, la société se reconstitue sur des bases nouvelles, égalitaires et démocratiques.

Toujours dans la fiction littéraire, la « Reine Pokou » réapparaît tout récemment dans un « concerto » de l'écrivaine ivoirienne Véronique Tadjou (2005), elle-même élevée dans le mythe de la reine qui sacrifia son fils (« une Madone noire », *ibid.* : 7)²⁶. Aura Pokou devient, dans les variantes d'une relecture romancée, tour à tour une « figure historique » (dans la version la plus canonique), une transfiguration de Mamie Watta (déesse de la mer et femme-poisson), une esclave capturée et vendue au-delà de l'Atlantique, la fondatrice du royaume baule, ambitieuse et assoiffée de pouvoir. On peut lire en filigrane dans ce parcours singulier l'histoire ivoirienne jusqu'au conflit le plus récent, marqué par la fin du « dialogue », prétendue clé de voûte de la politique du temps du président Houphouët-Boigny.

Enfin, à la recherche de célébrités qui pourraient renouveler l'histoire du continent, peut-être en mal d'héroïnes, Aura Poku est devenue l'exemple d'une « grande femme » africaine. À ce titre elle trouve sa place dans deux ouvrages récents (Serbin 2004 : 38-49 ; Sorel & Pierron Gomis 2004 : 205-213) où elle côtoie des personnages historiques et mythiques²⁷, anciens et contemporains, à travers un récit tiré de différentes sources, historiques pour le premier (Delafosse 1900a ; Loucou 1976a, 1976b) et littéraires pour le second (Loucou & Ligier 1977 ; Dadié 1966 ; Nokan 1970)²⁸.

La construction du récit et l'histoire baule

Après ce passage en revue, par ailleurs non exhaustif, des différentes versions orales et écrites du récit et de ses usages multiples, un problème de définition demeure : qu'est-ce que le mythe d'Aura Poku ? Les réponses sont nombreuses : une légende transmise depuis plus de deux siècles, un récit historique, un morceau de choix de la littérature orale baule. S'il a

26. Un parallèle entre Aura Poku immolant son fils et la Vierge Marie qui offre son unique enfant est évoqué par Agbenyaga ADEDZE (2004).

27. L'effective réalité historique d'Aura Pokou ne semble pas faire de doutes dans l'historiographie orale du Baule, mais cet aspect ne change rien à la discussion engagée dans ce texte.

28. Un cas analogue concerne Yaa Asantewaa, reine mère d'Edweso (Asante, Ghana), élevée au rang d'héroïne nationale et de la diaspora et vite devenue un « *cultural artifact* » largement représenté sur le web mais aussi sur un timbre poste et des billets de banque (MCCASKIE 2007).

été tout cela, aujourd'hui — j'en conviens avec Weiskel (1976) — il est surtout le récit *écrit* et diffusé sous une forme « standard » par Delafosse au début du ^{xx}e siècle. C'est avec ce fait qu'il faut compter.

Voyons donc comment Maurice Delafosse a pu constituer *son* récit. Il était arrivé à Toumodi, sa première affectation dans le Baule, en novembre 1894, un mois à peine avant le début de la révolte qui avait accompagné la mise en route de la première opération de pénétration coloniale française (la « colonne de Kong »). Il en repartit — après une parenthèse au Liberia entre décembre 1897 et mars 1899 — tout de suite après l'éclatement du deuxième soulèvement, qui avait commencé par l'incendie de sa propre habitation (septembre 1899) (L. Delafosse 1976). C'est pendant la période de paix comprise entre ces deux révoltes que Delafosse réussit à approfondir sa connaissance de la langue et de la culture baule, et commença à rédiger son ouvrage principal, paru en 1900, qui contient le récit en question. À Toumodi, dans le Sud Baule (le Ngonda), il avait été reçu dès 1894 par Nyangua Kuassi, le chef des Warebo du Sud, et sa vision de l'univers baule a toujours été très « warebo-centrique », le mythe d'Aura Poku étant d'ailleurs la pièce maîtresse sur laquelle se fonde la théorie de la suprématie warebo sur les autres Baule. Il est aujourd'hui impossible d'établir la façon dont Delafosse a recueilli son récit. Ute Luig (1985) a toutefois montré, sur la base d'une analyse textuelle, que celui-ci se compose d'au moins quatre récits autonomes, réunis en un seul par Delafosse lui-même. Ce dernier déclare avoir recueilli le matériel de son *Essai de manuel de la langue agni* de la bouche « de plus de mille indigènes de toute tribu, de toute caste, de tout sexe », durant « quarante et un mois passés dans les différentes provinces du Baoulé » (Delafosse 1900a : XI). S'il est vraisemblable que le récit soit le résultat d'un travail de synthèse, nous ne connaissons pas le degré d'intervention de Delafosse sur le texte, qui a été annoté et commenté à plusieurs endroits. Par ailleurs, les quelques pages que Delafosse a consacrées au mythe d'Aura Poku, à l'histoire et à l'organisation sociale des « Agni du Baoulé », sont devenues la version la plus accréditée et la plus répandue chez les Baule eux-mêmes. La personnalité de Delafosse a eu évidemment sa part dans ce processus. Le brillant administrateur qui, à l'occasion, ne dédaignait pas de se conduire en chef coutumier, avait épousé une femme du pays et a laissé une progéniture qui comptera parmi les cadres les plus influents de la Côte-d'Ivoire coloniale et postcoloniale. Son prestige n'a cessé d'augmenter dans le milieu des Baule lettrés ou semi-lettrés, qui connaissent, de façon plus ou moins directe, le contenu de ses écrits sur l'histoire politique et les coutumes des Baule. Il ne faut pas oublier que le mythe de fondation présenté par Delafosse se situe à l'intérieur d'une lecture de la société baule fondée sur un modèle féodal dont la seule trace serait précisément la répartition en « tribus » (les *nvle*) faite par Aura Poku après le passage de la rivière Comoé et le sacrifice de son enfant, et que l'œuvre de Delafosse comprend également les « coutumiers » (1902), sur lesquels l'administration coloniale comptait asseoir son édifice. La naissance du mythe

baule de fondation s'accompagne donc de la codification contextuelle du droit coutumier. Elle fait partie du même projet de contrôle de la réalité sociale : la réification de la coutume va ici de pair avec la codification par l'écriture de la tradition orale²⁹.

C'est à l'intérieur de la conception de l'histoire baule, telle qu'elle est véhiculée par Delafosse, qu'il faut situer le récit d'Aura Poku. Établir la primauté des Warebo pour un passé lointain ne pouvait que renforcer l'idée que Delafosse avait du pays baule à la fin du XIX^e siècle : celle d'un pays en proie à l'anarchie. J'ai montré ailleurs (Viti 1991, 1998, 1999b, 2005) que l'échec de la prétendue hégémonie exercée par les descendants directs d'Aura Poku n'a pas laissé la place à un vide politique, mais plutôt à un système bien structuré de pouvoirs locaux, les *nvle*. Cela émerge assez clairement des sources orales, à l'intérieur desquelles le récit d'Aura Poku joue souvent un rôle contradictoire dans la mesure où il tend à établir une hégémonie warebo que l'on ne retrouve nulle part ailleurs et qui, au contraire, est explicitement rejetée. Puisqu'il ne fait pas partie de leur tradition historique, bien qu'ils l'aient tout de même profondément assimilé, les Baule appartenant à d'autres *nvle* que les Warebo sont obligés de réinterpréter le mythe d'Aura Poku. Ils le font de façon parfois maladroite et contradictoire, pour qu'il s'accorde à leur histoire et à leur vision du passé. Le récit d'Aura Poku tel qu'il est proposé dans tous les villages, et cela indépendamment de nombreuses variantes, provient d'une culture coloniale désormais intériorisée mais qui contraste avec les traditions historiques locales. Les sources orales de l'histoire baule et le mythe d'Aura Poku ne font pas partie du même patrimoine de l'oralité, mais la version du mythe fondateur fournie par Delafosse, tout comme sa lecture de l'histoire baule, sont devenues la version officielle, à laquelle les Baule eux-mêmes finissent de plus en plus par se conformer. Comme le souligne Edward Said (1979 : 94), le texte est plus important que la réalité qu'il décrit ; de plus, le texte *crée* la réalité qu'il paraît décrire.

La version de Delafosse n'est pas seulement la plus répandue, elle est surtout le fondement de la constitution de tout discours politique. Ce n'est pas un hasard si toute histoire baule, aussi bien locale qu'« officielle », commence par ce récit, même si sa protagoniste principale disparaît aussitôt des sources. Ce n'est pas non plus un hasard si toute histoire nationale lui réserve une place de choix : c'est que le récit en question, dans sa forme canonique (*i.e.* coloniale), permet de penser l'histoire et de la penser comme commencement, comme origine.

Kasereka Kavwashirehi (2004 : 800) a récemment posé le problème de la transcription de la littérature orale africaine et de sa traduction en contexte colonial, les définissant comme « des opérations de pouvoir instaurant des

29. S'agit-il d'un hasard si le premier auteur qui reprend le mythe d'Aura Poku après Delafosse (MÉNALQUE 1933), l'a fait à l'intérieur d'un ouvrage consacré précisément au droit coutumier baule ?

ruptures dans le "corps social" étranger qu'on arrime à l'Occident ». Il ne lui échappe d'ailleurs pas que « le travail de transcription et de traduction va de pair avec une dépossession et un isolement du peuple [...] par rapport à la nouvelle élite » sachant lire et écrire (*ibid.* : 801). Or, dans le cas qui retient notre attention ici, la transcription et la traduction du mythe d'Aura Pokou ont été accomplies deux fois, la première en contexte colonial, la seconde à l'époque postcoloniale et par un intellectuel du cru, ce qui contribue doublement à confirmer le bien-fondé de la version archétypale.

Entre l'oral et l'écrit

L'influence directe (par l'écriture) ou indirecte (par l'oralité) des sources écrites sur les sources orales ne se réduit pas à un simple effet de *feedback* concernant les thèmes et les motifs les plus courants du mythe. Il y a plutôt une véritable *interaction* entre oralité et écriture, une superposition entre littérature orale et littérature écrite qui peut prendre aussi bien l'aspect d'une composition orale à diffusion écrite que celui d'une composition écrite à transmission orale (Finnegan 1988 : 173-178). Ainsi, n'importe quel récit oral pourra faire l'objet d'un processus de transcription le transformant en un texte écrit, à partir duquel il sera toujours possible de procéder à sa « réoralisation », qui pourra connaître de nouvelles transcriptions et ainsi de suite.

Chez les Baule la transmission du mythe d'Aura Poku, comme de n'importe quel autre conte ou récit, n'a jamais été confiée à des spécialistes. Il n'y a aucune trace de récitation rituelle liée à des circonstances particulières, ni de diseurs ou chanteurs professionnels. La licence de l'improvisation et de l'interprétation est donc assurée³⁰. Si le mythe s'est figé dans la forme qui lui a été donnée par Delafosse, cela tient surtout à la force de l'écriture, de la parole écrite et *imprimée*, au prestige du « papier » et à celui de son auteur. La version de Delafosse — il faut le rappeler — n'est pas la plus ancienne, mais cet administrateur colonial a été de loin plus influent que le Dr Lasnet, qui pourtant l'avait précédé. Delafosse s'est vite imposé comme le véritable et authentique connaisseur du monde baule (ses travaux influencent encore les études qui y sont consacrées). Sa version savante du mythe est devenue la vulgate du pouvoir colonial, ainsi que des hommes politiques ivoiriens, Houphouët-Boigny en premier lieu, qui ne dédaignait pas de faire référence à la culture politique baule, notamment à travers le « culte » de ses sœurs, véritables reines mères du régime.

La parole mise en écrit et imprimée s'affirme comme version faisant *autorité*, mais elle fait figure aussi de version *autorisée* et orthodoxe, parmi

30. Les spécialistes ne sont d'ailleurs pas à l'abri de toute influence « moderne », comme le montre Mamadou DIAWARA (1996) au sujet de l'influence exercée par les médias électroniques (radio, télévision, magnétophone) sur la musique et le chant des griots professionnels mande.

d'autres versions, orales celles-ci. De plus, le texte de Delafosse s'affirme comme version officielle également parmi les autres versions écrites. Le *pouvoir* de l'écriture se présente ici sous un double aspect. D'un côté, nous avons le pouvoir que la maîtrise de la parole écrite donne à une culture de l'écrit par rapport aux cultures orales ; de l'autre, le pouvoir que l'écriture donne à certains éléments de la société (Goody 2000). L'oralité tend à se corriger à l'aide de l'écriture ; les personnes se trouvant à cheval entre l'oral et l'écrit (dont de nombreux chefs baule) tendent à conformer les connaissances qu'elles tiennent par l'oralité aux versions écrites de ces mêmes connaissances. Déjà, à partir des premières décennies du ^{xx}e siècle, le baule ne pouvait plus être considéré comme un univers « purement oral » (Finnegan 1988), une culture à « oralité primaire » (Ong 1982 : 69). Certes, les scolarisés, les « lettrés », étaient et demeurent une minorité. Toutefois, comme le souligne Jack Goody (1987 : 82), « la présence de l'écriture peut influencer profondément le “produit” oral »³¹. Une fois que l'écriture est introduite dans une société, même la partie illettrée en est fortement influencée. Ainsi, « une co-existence de tradition “orale” et de tradition “littéraire” » (*ibid* : 78) s'est vite établie à l'intérieur de la même société, dans la mesure où les « lettrés » peuvent communiquer aux illettrés les produits de l'écriture en recourant à des moyens oraux, et cela d'autant plus que l'écriture rend plus aisé l'enregistrement mnémotechnique oral (Pouillon 1993 : 85). Tout cela finit par produire ce que l'on pourrait appeler une *célébration de l'oralité par l'écriture*. Le fait est que la connaissance de l'oralité dépend en définitive (et de plus en plus) de son opposé, l'écriture, de sorte que l'oralité figée par l'écriture cesse d'être ce qu'elle était à l'origine (Havelock 1986 : 44, 66). Il y a, de plus, une aporie évidente et irréductible dans cette opération couramment entreprise par les chercheurs qui consiste en l'écriture de l'oralité, seule manière au demeurant de traiter les documents oraux et de les promouvoir au rang de sources de l'histoire et de la culture des populations de tradition non écrite.

On attribue volontiers à l'oralité un caractère « traditionnel ». Mais c'est en fait l'écriture qui a le pouvoir de figer un récit dans un texte établi et immuable, dans un texte écrit et, de plus, imprimé (Finnegan 1988 ; Goody 2000). La stabilité de l'écriture, amplifiée par l'impression, est ainsi mise au service de la propagation d'une tradition historique ou mythique. Le caractère « traditionnel » (au sens premier de « conservatif ») d'un récit, attribué à l'oralité (comme dans les soi-disant « traditions orales »), est en réalité assuré davantage par l'écriture, notamment dans les formes que l'on pourrait appeler « oralité écrite », produit secondaire d'une oralité influencée par l'écriture. La stabilité de l'écriture est telle que même les versions discordantes ou « dissidentes » du mythe d'Aura Poku doivent se situer par rapport

31. Un exemple qui montre comment l'écriture peut pénétrer et influencer l'oralité est donné par Seydou CAMARA (1996) au sujet de l'aire culturelle mande.

à la version coloniale canonique, la variabilité des formes orales, perçue comme un défaut, étant alors corrigée par le recours à un modèle écrit. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Ruth Finnegan (1973 : 140), les cultures (non plus entièrement) orales ont bel et bien la possibilité matérielle d'accéder à un document écrit qui pourrait, dans le processus de composition du récit oral, leur tenir office de paramètre de précision (« *yardstick of accuracy* »), d'« archétype » authentique et défini. La variabilité n'est plus la norme dans les produits oraux, qui doivent désormais compter avec l'écriture, ses produits et leurs différentes formes de diffusion au premier rang desquelles se situe l'imprimerie. Le refus du « grand partage » peut alors assumer l'aspect, peut-être quelque peu inattendu, d'une influence de l'écriture sur l'oralité plus marquée que ce que l'on croit habituellement, du moins en ce qui concerne les cultures (jadis) orales de l'Afrique.

Pour conclure, il faut donc sérieusement se demander, avec Goody, si la tradition orale ne serait pas devenue, du moins dans ce cas précis, la transmission et la *manipulation orale* d'une véritable *tradition écrite*, consignée sous la forme standardisée que le mythe d'Aura Poku avait pris au tout début du ^{xx}e siècle. Par ailleurs, cette approche changerait sensiblement le schéma bien connu, mais qui demeure foncièrement dualiste, des « traditions africaines » inventées par les Européens au bénéfice des Africains (Ranger 1983 : 212). En fait, il s'agit moins ici d'une remise en question plus ou moins radicale de l'importance et de l'intérêt des sources orales dans l'histoire de l'Afrique³², que de la critique ponctuelle du statut prétendument oral d'une source spécifique de l'histoire — et au sens plus large de la culture — baule. Ce qu'il faut revoir, c'est donc plutôt l'idée d'une *autonomie* de l'oralité par rapport à l'écriture (et vice-versa), l'idée d'un cloisonnement entre des modalités de production et de transmission du récit qui, tout en demeurant différentes, ne s'ignorent pas pour autant et ne s'opposent qu'en apparence.

Dipartimento di Scienze del Linguaggio e della Cultura, Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, Modena.

32. Sur le recours aux sources orales dans la reconstruction de l'histoire baule voir VITI (1991, 1998).

BIBLIOGRAPHIE

ADEDZE, A.

- 2004 « Commemorating the Chief: The Politics of Postage Stamps in West Africa », *African Arts*, summer : 68-73, 96.

ADIKO, A.

- 1971 *L'épopée de la Reine Abra Pokou*, Abidjan, Impr. Commerciale.

ANONYME

- 1987 « La reine Pokou, fondatrice du royaume baoulé », in P. S. M'BRA-EKANZA (dir.), *Mémorial de la Côte-d'Ivoire*, 4, *Grandes figures ivoiriennes*, Abidjan, Ami : 39-45.

ARBELBIDE, C.

- 1978 *Les Baoulé, leur résistance à la colonisation*, Tiassalé, Mult.

BAMBA, S.-M.

- 1975 *Tiassalé et le commerce précolonial sur le Bas-Bandama*, Mémoire de Maîtrise, Paris, Université Paris I.

BERNUS, E. & VIANÈS, S.

- 1962 « Traditions sur l'origine des Dida Mamini du canton Wata (subdivision de Divo, Côte-d'Ivoire) », *Notes Africaines*, 93 : 20-23.

BERTHO, J.

- 1946 « La légende de la reine qui sacrifie son fils unique », *Notes Africaines*, 31 : 19-20.

BONNEFOY, C.

- 1954 « Tiagba. Notes sur un village aïzi », *Études Eburnéennes*, 3 : 7-129.

CAMARA, S.

- 1996 « La tradition orale en question », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (4), 144 : 763-790.

CARLINI, F.

- 1999 *Lo stile del Web. Parole e immagini nella comunicazione di rete*, Torino, Einaudi.

DADIÉ, B.-B.

- 1966 *Légendes africaines*, Paris, Presses Pocket.

DELAFOSSÉ, M.

- 1900a *Essai de manuel de la langue agni*, Paris, André.

- 1900b « Sur des traces probables de civilisation égyptienne et d'hommes de race blanche à la Côte-d'Ivoire », *L'Anthropologie*, 11 : 431-451, 543-568, 677-690.

- 1902 « Coutumes indigènes des Agni du Baoulé », in F.-J. CLOZEL & R. VILLAMUR (dir.), *Les coutumes indigènes de la Côte-d'Ivoire*, Paris, Challamel : 95-146.

DELAFOSSÉ, L.

1976 *Maurice Delafosse : le Berrichon conquis par l'Afrique*, Paris, Société française d'Histoire d'Outre-Mer.

DIABATÉ, H.

1984 *Le Sannvin. Un royaume Akan de la Côte-d'Ivoire (1701-1901). Sources orales et histoire*, Thèse de Doctorat, Paris, Université de Paris I.

DIAWARA, M.

1996 « Le griot mande à l'heure de la globalisation », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (4), 144 : 591-612.

EFFIMBRA, G.

1959 *Manuel de baoulé*, Paris, Nathan.

FINNEGAN, R.

1973 « Literacy versus Non-literacy : The Great Divide ? », in R. HORTON & R. FINNEGAN (eds.), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-western Societies*, London, Faber & Faber : 112-144.

1988 *Literacy and Orality*, London, Basil Blackwell.

GOODY, J.-R.

1977a « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagré », *L'Homme*, 17 (1) : 29-52.

1977b *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

1987 *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press.

2000 *The Power of the Written Tradition*, Washington-London, Smithsonian Institution Press.

GORIŁOWSKI, B.

1952 « Récits folkloriques dida », *Notes Africaines*, 56 : 120-121.

HAVELOCK, E. A.

1986 *The Muse Learns to Write : Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to The Present*, New Haven-London, Yale University Press.

HIMMELHEBER, H.

1951 *Aura Poku. Mythen, Tiergeschichten und Sagen aus Westafrika*, Eisenach, Erich Röth Verlag.

KANGHA, A.-M.

1965 *Le pays N'Zikpli en Côte-d'Ivoire*, Diplôme de l'EPHE, VI^e section, Paris.

KAVWAHIREHI, K.

2004 « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (4), 176 : 793-813.

KI-ZERBO, J.

1972 *Histoire de l'Afrique noire, d'Hier à demain*, Paris, Hatier.

KOUAMÉ, G.

s.d. *Monographie de Sakassou*, Devoir de fin d'année, École normale William Ponty, Sebhikhoutane, ms.

LASNET, Dr

1896a « Mission du Baoulé. Notes sur les Baoulé », in ANCI, 1 EE 28 (1).

1896b « Notes sur le Baoulé », *À Travers le Monde*, supplément au *Tour du Monde*, II, n.s., 52 : 409-412.

1898 « Contribution à la géographie tropicale. Mission du Baoulé », *Annales d'hygiène et de médecine coloniales*, I : 305-348.

LEZOU, G.-D.

1979 « La légende de la reine Pokou : exploitation littéraire en Côte-d'Ivoire », *Revue de Littérature et d'Esthétique négro-africaines*, 2 : 39-48.

LOUCOU, J.-N.

1976a « L'exode des Baule », *Bulletin de l'IFAN*, 38, série B, 3 : 506-516.

1976b « L'exode des Baule », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série I (Histoire), 4 : 123-137.

1982 « Entre l'histoire et la légende : l'exode des Baoulé au XVIII^e siècle », *Afrique histoire*, 5 : 43-50.

1984 *Histoire de la Côte-d'Ivoire*, Abidjan, CEDA.

1985 « Note sur l'État baoulé précolonial », *Annales de l'Université d'Abidjan*, 13, série I (Histoire) : 25-59.

1994 *La tradition orale africaine*, Abidjan, Neter.

LOUCOU, J.-N. & LIGIER, F.

1977 *La Reine Pokou. Fondatrice du royaume baoulé*, Paris, Dakar-Abidjan, A.B.C., N.E.A.

LUIG, U.

1985 « Orale Tradition als Interpretation von Geschichte. Die Sage von Aura Poku », *Anthropos*, 80 : 101-124.

MAQUET, J.

1968 « Baoulé », *Encyclopaedia Universalis*, Corpus, 3, Paris : 280-281.

MCCASKIE, T. C.

2007 « The Life and Afterlife of Yaa Asantewaa », *Africa* (IAI), 77 (2) : 151-179.

MEMEL-FOTÉ, H. & CHAUVEAU, J.-P.

1989 « L'identité politique baule (Côte-d'Ivoire) », *Revue de la Bibliothèque nationale*, 34 : 33-40.

MÉNALQUE, M.

1933 *Coutumes civiles des Baoulés de la région de Dimbokro*, Paris, Larose.

MERCIER, P.

1968 « Baoulé », *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Hazan : 65-66.

MIÈGE, J.

1954 « Notes de toponymie Baoulé », *Études Eburnéennes*, 3 : 131-140.

MOUEZY, H.

1954 *Assinie et le royaume de Krinjabo. Histoire et coutumes*, Paris, Larose.

N'DRI, A. P.

2006 « El mito de la Reina Abila Pokou entre los Akan de Costa de Marfil : símbolos y paralelos », *Culturas Populares. Revista Electrónica* (enero-abril), <<http://www.culturaspopulares.org/textos%20I-1/articulos/Amon.pdf>>.

NOKAN, Z. G.

1970 *Abraha Pokou ou une grande africaine*, Paris, Oswald.

OKPEWHO, I.

1993 *Letteratura orale dell'Africa subsahariana*, Milano, Jaca Book.

ONG, W. J.

1982 *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London-New York, Methen.

PASSERINI, L.

1988 *Storia e soggettività*, Firenze, La Nuova Italia.

PERROT, C.-H.

1982 *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles*, Abidjan, CEDA ; Paris, Publications de la Sorbonne.

PESCAY, M.

1967 *La sociologie*, in République de Côte-d'Ivoire, Ministère du Plan, *Région du Sud-Est, Étude socio-économique*.

POUILLON, J.

1993 *Le cru et le su*, Paris, Éditions du Seuil.

PRIESTLEY, M. & WILKS, I.

1960 « The Ashanti Kings in the Eighteenth Century : A Revised Chronology », *The Journal of African History*, 1 (1) : 83-96.

RANGER, T.

1983 « The Invention of Tradition in Colonial Africa », in E. J. HOBBSBAWM & T. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press : 211-262.

SAID, E.

1979 *Orientalism*, New York, Vintage Books Editions.

DE SALVERTE-MARMIER, P. & DE SALVERTE-MARMIER, M.-A.

1966 « Les étapes du peuplement », in République de Côte-d'Ivoire, Ministère du Plan, *Étude régionale de Bouaké. 1962-1964*, tome 1, *Le Peuplement* : 9-57.

SERBIN, S.

2004 *Reines d'Afrique et héroïnes de la diaspora noire*, Paris, Sepia.

SONFO, A.

1979 « Le théâtre de Zégoua Nokan », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F (Ethno-Sociologie), 8 : 31-63.

SOREL, J. & PIERRON GOMIS, S.

2004 *Femmes de l'ombre et Grandes Royales dans la mémoire du continent africain*, Paris, Présence Africaine.

TADJO, V.

2005 *Reine Pokou*, Arles, Actes Sud.

TELLIER, T.

1906 « Monographie du Cercle du Baoulé », in F.-J. CLOZEL (dir.), *Dix ans à la Côte-d'Ivoire*, Paris, Challamel : 133-147.

TERRAY, E.

1995 *Une histoire du Royaume Abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala.

TIACOH, G.-K.

1983 *Dans le pays baoulé : monographie de la commune de Tomidi, origines et histoire*, Abidjan, Impr. Nle.

VERDEAUX, F.

1981 *L'Aïzi pluriel. Chronique d'une ethnie lagunaire de Côte-d'Ivoire*, Abidjan, Orstom.

VILLAMUR, R. & RICHAUD, L.

1903 *Notre colonie de la Côte-d'Ivoire*, Paris, Challamel.

VITI, F.

1991 *Anthropologie d'un pouvoir local : histoire et politique dans l'Aïtu nvle (Baule, Côte-d'Ivoire)*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS.

1995 « Luoghi comuni : appartenenza politica e identità locale. La costruzione dell'etnia Baule (Costa d'Avorio) », in P. G. SOLINAS (ed.), *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche dell'identità*, Roma, La Nuova Italia Scientifica : 205-279.

1998 *Il potere debole. Antropologia politica dell'Aïtu nvle (Baule, Costa d'Avorio)*, Milano, Franco Angeli.

1999a « L'esclavage au Baoulé précolonial », *L'Homme*, 152 : 53-88.

1999b « Un pouvoir contre l'État. Anthropologie politique du Baule (Côte-d'Ivoire) », in P. VALSECCHI & F. VITI (dir.), *Mondes Akan / Akan Worlds, Identité et pouvoir en Afrique de l'Ouest / Identity and Power in West Africa*, Paris-Montréal, L'Harmattan : 289-314.

2000 « La construction de l'espace politique baulé. Le cas de l'Aïtu nvle (Côte-d'Ivoire) », in C.-H. PERROT (dir.), *Lignages et territoires en Afrique aux XVIII^e et XIX^e siècles. Stratégies, compétition, intégration*, Paris, Karthala : 113-151.

- 2005 « Entre l'État et l'anarchie : un siècle d'historiographie et d'anthropologie politiques du Baoulé », *Journal des Africanistes*, I, *Approches croisées des Mondes Akan*, 75 (1) : 117-138.
- 2006 « Baule », in *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*, 1., *Topics and Themes, Africa, Australia and Oceania*, Westport-London, Greenwood Press : 163-169.

WEISKEL, T.-C.

- 1976 « L'histoire socio-économique des peuples baule : problèmes et perspectives de recherche », *Cahiers d'Études africaines*, XVI (1-2), 61-62 : 357-395.
- 1978 « The Precolonial Baule : A Reconstruction », *Cahiers d'Études africaines*, XVIII (4), 72 : 503-560.
- 1980 *French Colonial Rule and the Baule Peoples : Resistance and Collaboration, 1889-1911*, Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press.

WILKS, I.

- 1975 *Asante in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1992 « On Mentally Mapping Greater Asante : A Study of Time and Motion », *The Journal of African History*, 33 (1) : 175-190.

RÉSUMÉ

Le mythe de fondation des Baule de la Côte-d'Ivoire, qui relate le sacrifice de l'enfant unique d'Aura Poku (la Reine Poku), a fait l'objet dès 1900 d'une transcription et d'une traduction en français de la part de Maurice Delafosse, administrateur colonial et savant de grande renommée et prestige. Depuis lors, la version du mythe proposée par Delafosse est devenue le modèle de référence duquel s'inspirent non seulement les nombreuses versions écrites successives mais aussi la plupart des versions orales que l'on peut encore recueillir sur le terrain. Celles-ci, même lorsqu'elles contiennent des variantes importantes, finissent par se référer à la vulgate écrite coloniale. La force de la parole écrite et imprimée est telle que la version recueillie par Delafosse est devenue une référence incontournable pour la tradition orale, dans un processus constant de passage de l'oral à l'écrit et de retour à l'oral. Les nouvelles technologies de communication, tel le réseau Internet, ne font que multiplier les occasions de diffusion du mythe standardisé par Delafosse, donnant lieu à une forme de manipulation orale d'une tradition écrite, ce qui rend obsolète le dualisme, maintes fois affirmé, entre l'oralité et l'écriture et impose une analyse plus nuancée en termes de contamination constante entre l'oralité et l'écriture, dans un milieu qui n'est plus, depuis longtemps, purement oral.

ABSTRACT

The Smartness of Orality, the Power of Literacy. The Baule Myth of Aura Poku. — Since 1900, the foundation myth of the the Baule people of the Côte-d'Ivoire, evoking the sacrifice of Queen's Aura Poku only child, has been transcribed and translated into French by Maurice Delafosse, a prestigious colonial officer and renowned scholar.

Since then, the myth's version elaborated by Delafosse became the crucial reference for the numerous written texts produced later, as well as for most oral narratives that can still be recorded on field. These may present significant variations but inevitably recall Delafosse's colonial version. The written and printed text shows a strength that renders Delafosse's version the unavoidable reference for oral tradition, in a continuous interplay from the oral narrative to the written text and back from the latter to the former. New communication technologies, such as Internet, are spreading to an unprecedented extent the myth standardized by Delafosse resulting in oral manipulations of a written tradition. These processes transcend the dualism between orality and literacy and require more accurate analyses of their continuous interplay to understand an environment that, since long, has been not purely oral.

Mots-clés/Keywords : Côte-d'Ivoire, Baule, Aura Poku, Delafosse, écriture, mythe, oralité/Côte-d'Ivoire, Baule, Aura Poku, Delafosse, literacy, myth, orality.