Les chasseurs d'éléphants, les *adumu* (bourreaux) et le roi des Ndényé à la fin du XIX^e siècle (Côte d'Ivoire)

Elephant Hunters, Executioners (adumu) and the King of Ndenye in the Late Nineteenth Century

Claude-Hélène Perrot

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/21861>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.21861

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2018

Pagination : 155-178

ISBN : 978-2-7132-2741-7

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Claude-Hélène Perrot, « Les chasseurs d'éléphants, les *adumu* (bourreaux) et le roi des Ndényé à la fin du XIX^e siècle (Côte d'Ivoire) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 229 | 2018, mis en ligne le 15 mars 2020, consulté le 21 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/21861> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.21861>

Les chasseurs d'éléphants, les *adumu* (bourreaux) et le roi des Ndényé à la fin du XIX^e siècle (Côte d'Ivoire)

« *me ngu me ni, me ku me sui duma* » :
Je ne tue pas pour manger, je tue pour chercher un nom »
(chant de Nda Ettien, chasseur d'éléphants).

Les informations qui alimentent ces pages ont été recueillies dans les villages du Ndényé, principalement entre 1963 et 1970¹. Compte tenu de l'âge de ceux auxquels nous les devons, elles portent sur la fin du XIX^e siècle, non sans s'appliquer sans doute à des temps plus anciens.

L'exercice du pouvoir du roi des Ndényé n'était pas alors sans limites. Ce royaume, par sa superficie et sa population, n'égalait pas d'autres royaumes akan voisins, tels le Sanwi ou le royaume abron du Gyaman. Avant la colonisation, dans l'espace territorial qui se nomme aujourd'hui Ndényé (ou Indénié selon l'orthographe coloniale), cohabitaient, outre les Ndényé eux-mêmes, des Alangwa, des Ashūa, des Abradé, auteurs de constructions politiques de même type², sur lesquelles l'autorité du roi des Ndényé était loin d'être assurée. C'est à la fin du siècle que la géographie politique a pris sa configuration actuelle,

1. Période où je résidais en Côte d'Ivoire et où j'ai pu faire de longs séjours dans les villages du Ndényé.
2. En mai, juin et juillet 1987, Treich-Laplène a signé successivement trois traités, avec « le roi du pays de Bettié », « le roi du pays de l'Indénié » et « le roi du pays de l'Alangwa ». Au bas de ce dernier traité, est apposée la croix du « roi Bourbé, du pays d'Abradine ». Seuls les Ashūa n'y figurent pas. Les textes de ces traités ont été publiés par J.-F. AMON D'ABY (1951).

sous l'impact des colonisateurs³. De plus, dès ses débuts, le petit royaume ndényé a subi la pression constante des Asante, qui intervenaient parfois lorsque s'ouvrait la succession au siège royal, et pratiquaient fréquemment des ponctions en or et en hommes (Perrot 1982b). Enfin, à l'intérieur même du royaume, chez les Ndényé eux-mêmes, le roi devait compter avec les chefs des autres *abuswã* (lignages matrilineaires) qui, comme lui, avaient hérité de sièges (*adyabia*) assurant leur légitimité et bénéficiaient d'une certaine autonomie allant jusqu'à la capacité de le destituer.

Étant donné les différentes bornes imposées à l'exercice de son pouvoir, on peut se demander de quels moyens le roi pouvait disposer pour faire prévaloir son autorité.

C'est la question qui vient à l'esprit quand on examine le rôle et le statut des chasseurs d'éléphants et des exécuteurs des hautes œuvres, les *adumu*. Quels rapports ces deux « corps » entretenaient-ils avec le roi ?

Les chasseurs d'éléphants dans la mémoire villageoise

Au début des années 1960, quand ont commencé mes recherches dans la région d'Abengourou en Côte d'Ivoire, il était facile pour un chercheur étranger de s'informer sur les chasseurs d'éléphants, sans doute parce que le sujet n'avait aucune incidence sur les rapports de pouvoir entre les lignages⁴. Dans les entretiens, revenaient souvent les exploits des chasseurs d'éléphants appelés *esuinbofwe*⁵, mais le plus souvent simplement *bofwe* (chasseur), le terme suffisant à les désigner car ce sont les chasseurs par excellence. Le souvenir en était encore vif à l'époque, alors que les derniers d'entre eux étaient en train de disparaître⁶. Source de fierté pour leurs descendants, ils brillaient dans la mémoire villageoise. Ainsi, à Zaranou en 1969, Amian Pascal rappelait les noms de « Koadio Kpãhi, père de Koadio Kabran, Etieñ, père de Badou

3. En raison de la convergence entre les intérêts des colonisateurs et ceux d'une branche du lignage royal qui voulait reprendre le pouvoir après l'éviction du roi Koassi Dihyié (PERROT 1982a).

4. Il existait un certain consensus dans les témoignages recueillis, car il s'agit de témoignages plutôt que de traditions. Ce caractère consensuel dispense à mon avis, dans bien des cas, de préciser l'identité du narrateur. Ainsi, toutes les citations de ce texte non référencées correspondent à des témoignages largement partagés.

5. Littéralement, chasseurs d'éléphants. Autrefois on disait *esomofwe*, « vieux mot anyi que les enfants ne comprennent pas ». En fait, il s'agit d'un mot twi (langue des Asante).

6. Leur disparition a suivi la presque totale disparition des éléphants. Notons que M. A. BRÉTIGNIÈRE (1931 : 137) en relève la présence en 1892 alors qu'il séjourne dans « l'Indénié » : « Nos porteurs ont appris [...] qu'on vient de tuer un éléphant aux environs d'Abengourou, ce qui leur promet à l'arrivée un ample festin de viande fraîche. »

Antoine, Ndia Boadou, père de Brofwe Kadio, Koabran Bouakro et Nda Ettien », qui était le père de sa propre épouse et, selon lui, « le plus fort de tous ». Il n'avait pas jugé bon de citer le célèbre Brou Ndakoa, qui était originaire du village d'Atiamé, dont il sera question plus loin. Est-ce parce que ce fut lui qui, combattant aux côtés du roi des Ndényé Kassi Dihyié contre les troupes coloniales, tua l'administrateur Poulle, comme on me l'apprit des années plus tard ?⁷ Notons, au passage, que le narrateur situe ces personnages en se référant à leurs pères et non à leur *abuswã*.

En 1964, dans plusieurs villages du Ndényé, ont été évoqués les exploits de deux chasseurs de Bettié, Kouame Andiemia et son fils surnommé Kouako Bofwe (Kouako le chasseur). Kouame Andiemia allait chasser dans la savane, du côté de Bondoukou et de Nassien. Les jeunes gens de son escorte, qui ne parvenaient plus à dépouiller et à dépecer les éléphants qu'il avait tués, le priaient de s'arrêter. Mais lui s'éloignait pour continuer à chasser. Or, quand le chasseur a tué son dixième éléphant (son *brou*), l'événement donne lieu à une grande fête qui le célèbre ; mais s'il persiste et dépasse ce nombre de dix, le chasseur ne tarde pas à disparaître « en invisible » pour devenir un *eboroningé*, un « être de la brousse ». C'est ainsi que Kouame Andiemia termina sa vie, et après lui son fils Kouako Bofwe... Quand celui-ci fut sur le point de mourir, il chanta : « Mon père a disparu et moi, je vais disparaître comme lui »⁸.

Dans l'histoire de l'occupation de l'espace, le rôle des chasseurs est déterminant. Ils apparaissent dans les récits de migration comme des éclaireurs armés qui précèdent l'arrivée des migrants, ayant la mission de prospecter le site d'une future implantation. Ce fut le cas à Konvi Ande, importante étape dans l'itinéraire d'une partie des migrants (Perrot 1982b : 53). Wiawso, capitale du Sefwi, aurait été à l'origine un campement de chasseurs (*ibid.* : 68), tandis que le village de Kodjina fut construit à l'endroit où avait été tué un buffle (*ibid.* : 236). Le site d'Afewa fut également choisi par des chasseurs. Des chasseurs d'éléphants sont fondateurs de village, comme Aka Koassi, le fondateur du village d'Apoisso, venu de Zamaka (*ibid.* : 209). Pour les Abradé du Ndényé, Ehoussou Kouma, grand guerrier et grand chasseur surnommé *Kakabo*, le vautour, a fondé Koamekouro, et le fondateur d'Edie Ya était accompagné de deux chasseurs d'éléphants (*ibid.* : 248-250).

7. Poule a été tué à Bossematié, le 10 mars 1894, à 14h30. Selon certains bruits, il semble que ma présence dans le Ndényé avait été, dans un premier temps, attribuée à la conduite d'une enquête sur la mort de Poule dont le corps disparu avait été en vain recherché par les colonisateurs ; de là, sans doute, le silence gardé pendant plusieurs années sur le sujet.

8. Comme Alfred Schwartz en a fait la remarque (communication personnelle), l'interdit exprime sans doute le désir de protéger le milieu naturel, qu'on se garde d'épuiser, désir qui est lisible à travers d'autres interdits, concernant la pêche par exemple.

En cas de guerre, les chasseurs se portaient au cœur des combats. « Ils trouvent le chemin dans la forêt pour frapper l'ennemi »⁹. Parfois, dans leur marche en avant, ils se heurtaient à des chasseurs d'un camp adverse. Ainsi ceux des Denkyira du Ndényé se sont affrontés à des chasseurs abé (*ibid.* : 68)¹⁰.

Dans le domaine des subsistances et de l'économie, les chasseurs étaient les principaux pourvoyeurs de la population en nourriture carnée. Une fois l'éléphant abattu, il fallait sans attendre débiter et consommer une énorme quantité de viande, on y reviendra.

Dans ces récits, tels que je les ai entendus, la description du déroulement « technique » de la chasse n'est jamais isolée des opérations qui s'effectuent parallèlement dans le monde invisible et sans lesquelles cette intrusion à haut risque des humains dans le monde hostile d'*eboro*¹¹ — de la brousse ou de la forêt — ne pourrait s'effectuer sans dommage. Dans la présente étude, le sujet de la puissance de « l'esprit » de l'éléphant et des rites qui en découlent est à peine effleuré, faute d'informations suffisantes. Rappelons cependant que, pour les Akan, l'éléphant fait partie des êtres dont on redoute la vengeance après qu'on les a tués, catégorie qui inclut divers autres animaux, et également les hommes¹². La chasse à l'éléphant est peut-être celle des activités humaines qui lie de la façon la plus étroite le monde visible au monde invisible¹³. De là sans doute la place privilégiée qu'elle occupe, ou du moins qu'elle occupait dans les années 1960, dans la mémoire des habitants du Ndényé, comme l'illustrent ce récit de la venue dans le monde du chef des *adumu*, l'*adumuhene*¹⁴ et ce récit de chasse :

À Koakuro, au Sefwi, un chasseur guettait le gibier du haut d'un *bofiwe akpa* (lieu de guet des chasseurs). On siffle du nez pour faire venir la biche, mais la panthère peut venir aussi,

9. Entretien avec Ehouman Ndiffou, décembre 1968 à Zaranou.

10. C'est l'une des rares mentions d'une présence étrangère sur le territoire du Ndényé, généralement décrit comme inhabité à l'arrivée des immigrants anyi.

11. Pour les Anyi, et les Akan en général, l'être humain est littéralement « l'être du village », *kurosonā*, par opposition aux *eboroninge*, « êtres ou choses » d'*eboro*, de la brousse, espace sauvage, non contrôlé et dangereux.

12. Sur la question, telle qu'elle se présente chez les Asante, on se reportera à R. S. RATTRAY (1927 : 183-186) concernant les funérailles de l'éléphant et l'invocation à l'éléphant dans les rituels de puberté (*ibid.* : 73).

13. Chant enregistré à Krinjabo en janvier 1964 : « Le chasseur quand il va dans la forêt, tout ce qu'il voit, il ne peut pas le raconter, tellement il voit de choses dans la forêt : les *bosson*, les animaux, les plantes. Revenu au village, il ne peut pas raconter tout cela aux gens. » Le chasseur, selon certains contes dont l'un est restitué dans le texte (voir *infra*) comprend le langage des animaux (Nana Kacou Adom, à Zaranou).

14. Raconté par Ehuman Ndiffou dit Baka Zagra, à Zaranou, 8 avril 1966.

c'est pourquoi on construit un *bofwe akpa*. Le chasseur a entendu retentir un tambour (*kenyenzini*) et un olifant (*ahüegn*), et il a cru que cela venait du village, mais cette musique sortait de terre. La terre s'ouvrit et il en sortit des hommes qui restaient groupés dans l'attente de leur chef. C'est un porteur d'*ehoto* (sabre à lame ajourée faisant partie des *regalia*) qui sortit pour annoncer la venue de l'*adumuhene*, le chef des *adumu*. Et celui-ci commença à sortir de terre ; il portait au cou une chaîne en fer (*bulale*) de couleur blanche comme de l'argent avec, en pendentif, une mâchoire humaine. Le chasseur tira. L'*adumuhene* prit peur et ne sortit pas. On tenta de le faire sortir en tirant sur la chaîne de fer, mais il ne bougea pas. La chaîne est restée au bord du trou qui s'est refermé. Un homme a pris la chaîne et son fils est devenu chef de village et chef des *adumufwe*¹⁵.

Une histoire de chasse¹⁶

Il y avait autrefois un chasseur, Adu Yao Alu, qui est parti à la chasse, sans savoir que ce jour-là était un *anaa ya* [le vendredi de la semaine des *anaa*], et que la fête de l'igname se célébrait à Abengourou. Sur un arbre, il voit des singes et il s'apprête à les tuer. Il entend du bruit à terre, regarde et voit un singe d'une espèce inconnue, couvert de poils rouges et le crâne chauve, qui jouait avec des noix de kola : il « consultait » pour savoir si ce jour allait être favorable à lui-même et aux siens. Quand Adu Yao le vit, il abaissa son fusil et il s'en retourna, sans être vu de l'animal. Il raconta cela aux villageois qui lui dirent qu'il ne faut pas aller en brousse le vendredi saint. C'était le petit frère de Kofi Amoatrin.

Dans le champ des études africaines, et particulièrement en France, il est bien rare que les corrélations entre ces deux mondes, le visible et l'invisible, soient mises en évidence¹⁷. Cela tient principalement à l'habitude, enracinée chez les chercheurs, de les situer dans deux champs disciplinaires distincts : les croyances, les rites, les mythes du côté de l'ethnologie, alors que l'étude de ce qui est visible, matérialisé et plus ou moins vérifiable est placée d'emblée dans le champ de l'histoire ou de l'anthropologie historique¹⁸.

15. De la même façon, à Adahou, Assale Koffi était à la fois chef du village et chef des *adumu*.

16. Racontée par Ehuman Ndiffou, dit BakaZagra, à Zaranou, mai 1965.

17. Pareille imbrication a été soulignée par l'historien J.-P. Vernant dans la Grèce antique, son domaine de recherche : « Constatant que nos catégories ne collent pas avec celles du monde grec, je me suis aperçu que le religieux est présent à tous les niveaux et sur tous les plans des activités intellectuelles et des réalités sociales de ce monde [...]. Le travail agricole est inséré dans une conception où des divinités interviennent. L'acte de l'agriculture est en même temps technique et religieux, celui de l'artisan aussi. J.-P. Vernant, interview à l'Ane, janvier-mars 1987, p. 25.

18. Une éclatante illustration en est donnée par le livre d'I. WILKS (1975), *Asante in the Nineteenth Century, The Structure and Evolution of a Political Order*. Dans ce magistral ouvrage de 800 pages, les mentions relatives aux *okomfo* (prêtres-devins) et aux *obosum* (détités) asante sont d'une surprenante rareté.

Qui devient chasseur d'éléphants ?

Presque toujours, le *bofwe* est fils de *bofwe* et s'inscrit dans sa lignée paternelle¹⁹. C'est de son père qu'il a reçu, peu avant qu'il ne meure, ses *aire* « médecines » et ses *amwã* (objets protecteurs auxquels on peut, par exception, donner le nom de « fétiches »). Or, c'est la matrilinearité qui domine chez les Ndényé où, comme dans toute société akan, les biens et les fonctions se transmettent par les femmes au sein d'un *abuswã* (lignage matrilineaire). On retrouvera cette anomalie chez les *adumu*.

Mais, pour devenir chasseur, d'autres conditions sont requises : il faut avoir fait son apprentissage en tant que *bofweba* (sing.) et passer par une initiation. Le corps enduit de certaines « médecines », les unes d'origine végétale et d'autres provenant du corps d'un éléphant abattu, le postulant doit retirer des morceaux de viande d'une marmite d'huile bouillante, sans se brûler. « S'il y parvient, son maître lui dit : “à présent tu peux tuer des éléphants”. » Cette scène rappelle les épreuves qui marquent la séance de « sortie » des *komyen*, c'est-à-dire la reconnaissance officielle, au terme d'un long apprentissage, de leur capacité à assurer les relations entre les humains et les génies, les *bosson*.

Malgré la prédominance de leur lignée paternelle, il arrive que l'aura des chasseurs d'éléphants entoure certains *abuswã*. Ainsi le nom d'Atiamé désigne à la fois un village et l'*abuswã* qui domine dans celui-ci. De même, les Asōvō de Bokasso-Ebilassekro ont une proximité affichée avec l'éléphant, indiquée par les diverses étymologies proposées de leur nom, par exemple, ils seraient « ceux qui prennent l'oreille de l'éléphant pour couvrir leur tambour », ou bien « ceux dont les enfants dorment sur l'oreille de l'éléphant »²⁰ (Perrot 1982b : 66).

Atiamé, un village de chasseurs protégés
dans l'invisible par leurs *amwã*

Le village d'Atiamé, célèbre pour les exploits de ses chasseurs, se trouvait à mi-chemin entre Zaranou et Soukousoukou, à une quarantaine de kilomètres au sud-est d'Abengourou. Il n'existe plus. Comme Kotesso, il a disparu à la suite du regroupement opéré au début du xx^e siècle, non sans violence, par l'administration coloniale, au profit de Zaranou. Les hommes d'Atiamé étaient

19. C'est aussi le cas des *adumu* ou *alu*, chargés du soin de la dépouille mortelle des rois et de l'exécution des hautes œuvres.

20. Selon Ehouman Ndiffou, entretien de janvier 1965, à Zaranou.

des chasseurs, mais aussi des guerriers : « Ils allaient soutenir le roi des Ndényé. Quand une guerre survenait, Brou Ndakoa, le chef du village, partait à la tête des guerriers. Il était leur chef, l'*asafohene*²¹ du roi Boa Koassi. »

Sur le site d'Atiame (*kurofwe*, littéralement « cadavre de village »), visité en décembre 1968 en compagnie de plusieurs descendants de ses anciens habitants, des monticules de terre recouverts de végétation marquaient l'emplacement des anciennes maisons et des tessons de poterie jonchaient le sol. Deux pierres plates se trouvaient là, l'une servant à écraser les médicaments et l'autre à élargir l'extrémité des pilons (*dioma ebwe*). On m'a montré l'endroit où les chasseurs dansaient *komiale*, la danse qui leur est propre, sous les bambous de Chine plantés par l'époux de Nana Deda²², l'aïeule du lignage, puis de l'autre côté du chemin qui mène à Zaranou, « le grand *enya* (fromager) de Nana Deda », sous lequel elle abritait ses objets culturels dont ceux du *bosson* Aboya, la principale déité des chasseurs. Nana Deda était *komyen*.

Pour danser *komiale*, les chasseurs, vêtus de la tenue baoulé *aqfo*, arboraient leurs armes. Ils tournaient sur eux-mêmes et tiraient des coups de fusil en dansant. Ils tremblaient. Ils entendaient barrir Ple, « le chef des éléphants » ainsi que le coup de fusil tiré par Aboya dans la brousse, signal de sa prochaine manifestation. Dans un *adjowakokore* (bassin de laiton utilisé dans la plupart des cérémonies religieuses), on déposait les *amwã* des chasseurs, objets protecteurs censés agir en toute circonstance. À Atiamé, ces *amwã* se nommaient *ebwe* et *angora*, auxquels s'ajoutaient des *dufale*, boules faites de diverses substances végétales séchées et compressées et parfois emballées dans un morceau de *kende*, tissu baoulé. On les aspergeait de sang de chien et de mouton, et on ajoutait des œufs écrasés. « Alors les *bosson* tombaient sur des garçons qui entraient en transe, mais ce n'était pas les *amwã ebwe* et *angora* qui les chevauchaient, c'était les *Eboroninge* (êtres d'*eboro*), comme Aboya. On savait alors qui devait revenir indemne de la chasse ».

Ailleurs, ainsi à Niabley en 1964, le rite de *komiale* a été présenté autrement : on emplissait le bassin de laiton d'eau « pure, sainte, une eau de pluie “tombée du ciel” » ; on la blanchissait de kaolin et on y mettait des feuilles et des lianes nouées. On tirait des coups de fusil, et la danse se poursuivait jusqu'à ce que le chasseur voie apparaître, dans les lignes dessinées à la surface de l'eau par le kaolin, l'image de l'éléphant qu'il devra tuer. « S'il ne voyait rien, c'est qu'Aboya le repoussait, et le lendemain il ne partait pas »²³.

21. En fait il n'avait pas le titre d'*asafohene*, dévolu à un chef d'*abuswã*, investi d'un pouvoir politique sur plusieurs villages.

22. Il s'appelait Nyamien et était originaire du Sahüé (Sefwi).

23. Entretien avec Koa Tiunasi et son héritier Aka Bilé, décembre 1968, à Zaranou.

Revenons aux *amwã* des chasseurs. Comme tout chasseur, ceux d'Atiamé avaient des *dufale*, et un *apito*, boule qu'ils attachaient au canon de leur fusil et qui était faite de l'écorce de deux arbres (*duinyini* et *eliïi* - *Chlorophora excelsa*) et d'une liane (*nyama tetere*). « Ce sont les *ehume*, les “esprits” des chasseurs défunts qui, en rêve, leur indiquaient comment les composer »²⁴.

En outre, chaque chasseur possédait ses propres *amwã*. Ceux de Brou Ndakoa, le grand chasseur d'Atiamé, se nommaient *angora* et *ebwe*. *Angora* contenait une queue de bœuf et diverses substances végétales et *ebwe* était, comme l'indique son nom (caillou, pierre, rocher), une pierre taillée en biseau, dotée d'un grand prestige et d'une histoire liée à celle de son possesseur. Son origine a donné lieu à plusieurs versions : pour les gens d'Atiamé, Brou Ndakoa, de sa main gauche, l'aurait retirée de l'anus d'un éléphant femelle. Pour d'autres²⁵, il aurait surpris, en pleine forêt, des éléphants en train d'adorer cette pierre et se la serait appropriée. Brou Ndakoa se servait de cette pierre (*ebwa molã*) pour couper la queue de l'éléphant qu'il venait de tuer, avant de la sécher. C'est ainsi qu'il prit celle de « la reine des éléphants »²⁶. Selon Koffi Kiumassi, le fils de Nana Deda, « c'est avec cette queue que les gens d'Atiamé éventaient pendant les cérémonies le roi des Ndényé Boa Koassi²⁷. Elle était très souple, mais elle a été perdue depuis ».

Sur l'usage qui en était fait pendant la chasse, les témoignages concordent. Koffi Kiumasi²⁸ a raconté une scène de son enfance qu'il a vécue lorsqu'il était *bofweba* (apprenti chasseur) : « Quand on avait marché pendant trois jours sans trouver d'éléphant, on me mettait *ebwe* sur la tête en la posant sur une sorte de coussin, et la pierre tournait toute seule. Quand on lui disait : “montre-nous la bonne direction”, elle se mettait à tourner et tombait à terre. Si, trois fois de suite, elle tombait du même côté, c'est de ce côté qu'il fallait aller. » Ce jeune garçon ne devait pas avoir connu de femme.

Brou Ndakoa était le dixième enfant de Nana Afala (de là son nom de Brou)²⁹ qui elle-même avait été à la fois chef du village d'Atiamé et chef de l'*abuswã*. « Elle avait un bracelet de genou qui pendait jusqu'à mi-mollet. Pendant la

24. *Ibid.*

25. Entendu à Sankadiokro en avril 1964.

26. C'est peut-être l'*esuin monta*, une femelle qui a eu beaucoup d'enfants et n'enfante plus : en somme, la *bra kpãhi* (femme âgée, respectée) des éléphants.

27. Privilège dont ils se prévalaient. Il s'agit de Boa Koassi II.

28. Décédé le 16 décembre 1970, à Zaranou. Il avait passé une partie de sa vie au Ghana actuel, avant de revenir, déjà âgé, à Zaranou, où j'ai enregistré son récit en décembre 1968.

29. Nana Afala avait pour mère Afi Koko, sœur d'Attahi Kpãhi, le fondateur du village dont est issu celui d'Atiamé.

chasse, après avoir écrasé certaines plantes, elle tirait sur son bracelet et, au même moment, on entendait le coup de fusil qui tuait l'éléphant »³⁰.

Sa fin tragique m'a été racontée par une dame de Zaranou en 1968³¹ :

Brou Ndakoa se rendait « au Ghana », au village d'Abusu³², pays de Ouam (Ghana actuel) où l'on devait désigner l'héritier du chef du village, qui était réputé pour sa connaissance des « médecines » utilisées par les apprentis-chasseurs aspirant à devenir *esomofwe*. Il croisa à la frontière plusieurs éléphants. Il en tua deux, mais le troisième se jeta sur lui et le tua. On trouva son corps étendu à côté de celui de l'éléphant³³.

À cette fin, si éloignée de l'apothéose attendue des grands chasseurs, une explication a été apportée à Sankadiokro (en avril 1964). Un jour, l'enfant qui portait *ebwe* sur la tête et qui d'ordinaire accompagnait Brou Ndakoa, s'est attardé, alors que lui-même poursuivait son chemin. Un homme, du nom de Kuan Boküe, est survenu, a pris le caillou et l'a cassé, croyant que c'était de l'or. Cet homme tomba gravement malade et mourut. C'est pourquoi Brou Ndakoa, lorsque son épouse commit un adultère, se trouva privé de la protection de cet *amwã*³⁴. Selon les gens d'Atiamé, ces deux *amwã* auraient disparu pendant le séjour de Koffi Kiumasi au Ghana (actuel).

Les chasseurs et le génie Aboya

Si les chasseurs se prémunissent contre les aléas de la chasse en se bardant d'*amwã*, leurs relations avec l'invisible passent essentiellement par le *bosson* Aboya. La danse de *komiale* évoquée plus haut, et les rites qui l'accompagnent, peuvent être vus comme une sorte d'autorisation demandée à Aboya, à la veille du départ pour la chasse³⁵. Celui-ci est censé se déplacer à sa guise en

30. Pendant le transfert forcé des gens d'Atiamé à Zaranou, Nana Afala, qui était âgée, eut la jambe cassée et en est morte. Son fils Nguetta, devenu chef du village d'Atiamé, est mort à Zaranou.

31. Il s'agit de Bossoma, épouse de Thomas Bossombra.

32. Abusu est appelé aussi Wame Ahinkro.

33. À l'époque, la narratrice, qui en 1968 avait environ soixante ans, n'avait pas encore effectué son rituel de puberté (*atõnvole*), ce qui situerait l'épisode vers 1920. Un semblable récit a été fait à Sankadiokro en avril 1964.

34. L'interdit concernant l'adultère est sévère, comparable à celui qui pèse sur les femmes des forgerons. Un garçon ne peut pas toucher les doigts ou les orteils de la femme d'un chasseur.

35. Aboya est parfois appelé Ngoye, ainsi à Sankadiokro. La femme de Ngoye, Eborotagne, a, dit-on, un seul sein, très gros. Contrairement à la plupart des *bosson*, qui sont monogames, il semble qu'Aboya ait plusieurs épouses.

forêt, de même que nombre d'autres déités de moindre importance, comme les Akua. Mais Aboya, appelé l'*eborobofwe* (le chasseur d'*eboro*) est, sans conteste, le maître des lieux.

Seuls le voient ceux qui « voient clair ». On le dit très grand, de teint clair (*kokore*)³⁶, le visage caché par ses cheveux en broussaille, avec une ceinture de petites cloches autour des reins. Il porte tantôt un simple *abrakō* (cache-sexe) de lianes et de feuilles, tantôt une chemise cousue en pagne *kende* tissé par les Baoulé. On dit qu'autrefois il était vêtu d'un pagne de *bofwîn*, écorce battue de l'arbre du même nom, mais que, « comme ses camarades se moquaient de lui, il s'est changé en homme pour aller acheter son *kende* en pays baoulé ». Il ne porte pas de collier mais, cousus sur sa chemise, des *sebe*, les amulettes des Dioula³⁷. Il consomme du tabac à priser : « Si on le rencontre, il arrive qu'il vous en donne, et la poudre peut se changer en or. »

C'est sous un tout autre aspect qu'il s'offre aux regards des villageois lorsque consentant à répondre à leurs appels réitérés, il vient parmi eux « chevaucher » une *komyen* en transe. Celle-ci revêt alors les accessoires que lui tend une comparse et qui identifient aussitôt Aboya. Par exemple, le 31 avril 1966, à Zaranou, c'est un personnage impressionnant qui se manifesta. Il apparut en chef des chasseurs, portant un fusil de bois, ceint d'une cartouchière d'où dépassaient des lames de couteau et tenant une queue d'éléphant. Son chapeau de cuir avait la forme du *sebekele*, le volumineux chapeau d'étoffe rouge, constellé de *sebe*, qui coiffait les grandes *komyen* présentes.

Aboya était au centre de l'événement du jour : la consécration d'une jeune femme de Zaranou arrivée la veille de Tenguelan, lieu de sa longue initiation, accompagnée de ses « maîtresses » dont la célèbre *komyen* Akua Mando Adjua³⁸, vouée principalement au *bosson* des chasseurs. Celle-ci portait en bandoulière une chaîne de fer (*mulaka*) et à la cheville un bracelet de fer³⁹. Il s'agissait de démontrer en public, devant une nombreuse assistance, que leur élève avait acquis la capacité d'assurer la liaison entre les humains et les *bosson*, en premier lieu desquels se trouvait Aboya. Des hommes de Tenguelan, auxiliaires et musiciens, étaient venus avec elles.

Les représentations sculptées d'Aboya sont nombreuses et donnent du *bosson* une image semblable. Elles figurent souvent en bonne place sur les

36. *Kokore*, rouge, par opposition à *bile*, noir.

37. *Sebe*, mot dioula adopté par les Akan. Il désigne un sachet de cuir contenant un verset ou un fragment de verset du Coran. Les Akan, dès le XVIII^e siècle, eurent recours à la magie musulmane.

38. Houphouët-Boigny entretenait avec elle d'étroites relations et subvenait à ses dépenses médicales.

39. Seules les *komyen* de haut rang, comme Akua Mando Adjua, pouvaient porter des parures de fer.

autels des *komyen* du Ndényé, même si celles-ci sont vouées principalement à un autre *bosson*. En février 1994, j'ai vu à Abengourou, sur un autel, une statue de bois peint qui montrait Aboya coiffé du grand chapeau rouge constellé de cauries, une cartouchière (*ndokue*) autour des reins, portant son fusil sur l'épaule gauche et tenant un couteau de la main droite⁴⁰.

Le culte d'Aboya, répandu chez les *komyen* du Ndényé, a pour centre Tenguelan où officiait Akua Mando Adjua. Celle-ci, déjà âgée dans les années 1960, avait alors initié nombre de *komyen* de la région, qui, elles-mêmes, avaient formé leurs propres novices. Aboya est censé, en bon connaisseur de la flore forestière, leur indiquer les plantes qui guérissent certaines maladies⁴¹ ainsi que les soins à administrer.

De même que le chasseur d'éléphants ne s'aventure pas seul en forêt, Aboya se déplace avec ses propres compagnons. Quand il est disposé à se manifester chez les humains, Aboya envoie au-devant de lui Atombre, son porte-canne, afin qu'il balaye les obstacles. « Ce n'est pas un captif. Il est géant et de teint assez foncé (entre *bile* et *kokore*). Il a de longs cheveux noirs »⁴². Aboya est toujours suivi de son captif, Akrakou. Celui-ci a le teint clair (*kokore*) comme son maître et, comme lui, il porte un *abrakō* (cache-sexe) de lianes et de feuilles. Il n'a pas de collier, mais un bracelet orné d'une pépite d'or. « Il porte la cartouchière d'Aboya et lui passe les cartouches⁴³. Il est prévenant, il ramasse le gibier que tue Aboya, qui s'entend bien avec lui »⁴⁴.

Dans les séances d'*ahoe* dans lesquelles se manifeste Aboya, Bonzam vient en dernier « car il commande tous les autres ». Bonzam ne chasse pas, Aboya est son chasseur et lui présente le gibier qu'il a tué. « Il peut aussi être son messenger et traiter certaines affaires à sa place. » Pour incarner Bonzam, la *komyen* revêt un grand pagne de percale blanche, *kissin*, « parce que c'est le roi », et se pare de *borodie*, coquillages de forme triangulaire et percés. Bonzam « va avec les garçons » et est censé détester les femmes. À sa venue dans une séance d'*ahoe*, tous les assistants l'accueillent en levant les bras. On lui souhaite « bonne arrivée » (« *akwabao* »), puis, après lui avoir demandé « les nouvelles », on lui donne celles du village et on le prie de dévoiler aux assistants ce que l'avenir leur réserve, car il a le privilège de « voir ».

40. Chez Tano Eba Noëlle, jeune *komyen* initiée dans le village de Koatinkuro par la *komyen* Ehüà, qui l'a vouée à Tano, la grande déité dont elle porte le nom car « c'est Tano qui l'a fait naître », à la prière de sa mère.

41. Les maladies qu'Aboya guérit sont les fièvres, les maux de tête, les maux de ventre. Il ne soigne pas la folie.

42. Entendu à Zaranou, février 1969.

43. Les fusils de traite devaient être rechargés après chaque tir.

44. Akrakou s'est manifesté au cours de deux séances d'*ahoe*, en mars 1964 et en février 1969, à Zaranou, auxquelles j'ai assisté. La *komyen* incarne successivement plusieurs *bosson*.

Les chasseurs d'éléphants sont tenus d'entretenir de bonnes relations avec Aboya, « qui leur vient en aide, mais à condition qu'ils le suivent et ne le précèdent pas ». Parfois, il tue pour eux une panthère (*tetiere*) et on entend le coup de fusil, sans voir celui qui l'a tiré⁴⁵. Il arrive qu'Aboya indique au chasseur le lieu où il trouvera du gibier. Il faut alors lui offrir un mouton. « On dépose le mouton et on rentre au village. Le lendemain il a disparu et à sa place on trouve un récipient rempli d'or. » Parfois il fait don aux chasseurs de cordelettes qu'ils s'attachent au genou et au poignet, de *dufale* ou d'un *apito*, et qui les préserveront des périls de la chasse. Il a en effet ses propres *dufale*, que fait sécher au soleil son captif Akrakou.

Les chasseurs font à Aboya des offrandes de poulets et d'œufs durant la semaine des *anaa*, celle du mois lunaire akan où les activités matérielles s'effacent devant les rituels religieux. Son plat préféré est le foutou de banane plantain dont une partie est rougie d'huile de palme. Sont prohibés le singe rouge *asibe*⁴⁶ et la loutre, les rapports sexuels à la veille d'un départ à la chasse, l'adultère des épouses et les femmes en menstrues. On ne devait pas parler à ces dernières ; on ne devait pas non plus consommer de nourriture préparée par elles.

La pratique de la chasse

Le *bofwe* ne part à la chasse que si la veille il a reçu d'heureux auspices pendant la danse *komiale*, et après s'être assuré que tous les interdits imposés par Aboya ont été respectés.

Il emmène avec lui six à dix jeunes gens, appelés *bofwema*, « enfants du *bofwe* », bien qu'ils ne soient pas tous ses propres enfants. Ils partent parfois pour plusieurs semaines, car en principe le chasseur ne doit revenir chez lui qu'après avoir tué un éléphant. Les *bofwema* sont des apprentis-chasseurs, mais en fait ce sont ses serviteurs. « Ils sont munis de machettes et d'une hache et transportent un mortier, un pilon et des vivres car, en l'absence de femmes, ce sont eux qui préparent la nourriture ». La chasse est, de toute évidence, l'affaire des hommes, exclusivement.

Le chasseur dispose de deux fusils, le *borongo* ou *brongo* et le *kouatesini*, qu'on se procurait sur la Côte de l'Or à Gwa, c'est-à-dire Cape Coast (Ghana actuel). Le *borongo* est le plus lourd et a le canon le plus long ; c'est avec celui-ci qu'il tirera le premier coup de feu sur l'éléphant.

45. Aboya ne tue pas les éléphants.

46. Le singe *asibe* n'a que quatre doigts à la main. C'est aussi l'un des interdits des rois akan.

Le chasseur est vêtu d'une chemise faite de petites bandes tissées, provenant du pays baoulé, sur laquelle sont cousues des amulettes d'origine dioula, les *sebe*, « formant deux lignes qui se croisent en leur milieu ». C'est le *bofwetrarie*⁴⁷. Les chasseurs ont aussi un pagne (pièce d'étoffe non cousue) appelé *aafo*, tissé également par des Baoulé, qu'ils relèvent sur l'épaule gauche. Ils sont bardés d'objets protecteurs disposés autour du bras (*kiti* ou *akiti*), de la taille (*tafo*) et du cou (*sebe*). À leur fusil sont attachés des *dufale* et parfois l'*apito*.

Quand, enfin, il s'affronte à l'éléphant, « le chasseur s'avance seul, le pagne *aafo* sur l'épaule gauche. Il tire, un seul coup, avec le fusil au long canon, le *borongo*. Tant qu'il n'avait pas tiré, l'éléphant ne bougeait pas ». Quand Kouame Andiemia, le célèbre chasseur de Bettié avait tiré, « il donnait ce fusil à son fils, Kouako Bofwe, qui le posait sur le sol et il prenait l'autre fusil, le *kouatesini*, pour le recharger. L'éléphant criait très fort, il s'approchait du chasseur qui enlevait son *aafo* et le posait sur le sol ; l'éléphant s'immobilisait. Le chasseur tirait, un seul coup, et le tuait »⁴⁸.

Son premier soin est alors de couper la queue de l'éléphant et de la faire porter au roi (ou au chef de son village) par l'un de ses *bofwema*, pour lui signifier son succès. Lui-même reste auprès de l'animal abattu avec ses compagnons. Le roi, qui a posé son pied gauche sur la queue de l'éléphant, donne alors aux villageois, par son crieur public (*kokoabofwe*), la consigne d'aller « chercher la viande ». Le lendemain, de nombreuses personnes (sans doute une soixantaine) quittent le village pour rejoindre le chasseur et camper avec lui sur les lieux, l'opération demandant plusieurs jours. Car il s'agit de dépouiller l'éléphant, de débiter sa chair en portions et de mettre celles-ci à sécher sur des claies. Cela fait, ces lourds fardeaux sont acheminés à la cour royale, ou à celle du chef de village, par de nombreux porteurs, puis les lieux sont abandonnés.

Le partage de la chair de l'éléphant se faisait dans le Ndényé selon des règles strictes. Le roi recevait, outre les défenses, le « bras » droit (pied avant droit), la moitié de la trompe (les pieds et la trompe de l'éléphant étant des morceaux de choix qu'on prépare en y écrasant du sel et du poivre), trois ou quatre morceaux prélevés sur la face (*ebolie*), le foie et l'intestin. On donnait au chef de village le « bras » gauche, des morceaux d'*ebolie* et d'autres quartiers de viande. Quant au chasseur, il gardait les deux « pieds » et le restant d'*ebolie* qu'il partageait avec ses compagnons et qui pouvait entrer dans la composition de « médecines » destinées à rendre la chasse heureuse

47. Littéralement « vêtement des chasseurs », *trarie* désignant un vêtement taillé et cousu, contrairement au pagne (*trā*) des Akan. Il était également porté par les guerriers.

48. À Bettié en avril 1964.

et sans danger. Il donnait les rognons à ses enfants et le postérieur à ses épouses⁴⁹. Puis la distribution continuait. Chacun des porteurs recevait une part proportionnelle au nombre de morceaux dont il s'était chargé. « Celui qui en a transporté dix peut en recevoir trois ; celui qui en a transporté six n'en reçoit qu'un. » Le propriétaire du fusil, s'il n'était pas le chasseur lui-même, avait aussi droit à une part de l'animal. Le chef appelait un jeune homme de sa cour qui, avec une machette, découpait la viande restante pour tout le village, que les gens aient ou non participé à l'opération, et avec libéralité, car « la viande d'éléphant ne peut être vendue ».

Le lendemain, le chef réunissait ses notables et se rendait avec eux, en emportant de la viande et une bouteille de gin, en un lieu proche du village qu'il avait fait nettoyer de toute végétation. Son porte-canne les offrait à Dieu et à la Terre : « *Nyamien, Asye, de nzã, de nai* : Nyamien et Asye, prenez cette boisson, prenez cette viande », puis il s'adressait aux ancêtres du chef de village afin que « quand le chasseur ira de nouveau en brousse, il en revienne sain et sauf ». À la veille du prochain départ à la chasse, le chef renouvelait ces libations et offrandes au même endroit.

Les chasseurs d'éléphants et le roi

Les étroites relations entre les chasseurs d'éléphants et le roi des Ndényé sont illustrées par le récit suivant, dû à Amian Pascal⁵⁰, qui pourrait s'intituler « Une chasse à l'éléphant au début du ^{xx}e siècle ». Il retrace le déroulement d'une chasse à l'éléphant qui eut lieu à une vingtaine de kilomètres d'Abengourou, non loin de Bossématié et met en scène le roi ndényé Amoakhon Dihye II, le prédécesseur de Boa Koassi II. La scène peut donc être située entre 1899 et 1910.

Les chasseurs repèrent le chemin que suivent les éléphants, qui allait du pays Attié (Akyé) jusqu'à Takyiman, le campement de Nana Bonzou II, et de là et jusqu'au Ghana. Ce chemin passait par Bossematié, empruntant un fossé. Un jour, le roi Amoakhon réunit tous ses chasseurs ; ils étaient cinquante : « Après-demain c'est la fête de l'igname, allez tous à Bossematié et, au premier chant du coq, il faut que vous m'annonciez que vous avez tué un éléphant. »

49. Informations données le 16 décembre 1964 par Nana Koablã Djame, chef d'Apoisso, qui les tenait de Aka Koassi.

50. Raconté le 3 mai 1969 à Zaranou, par Amian Pascal, dont l'épouse était la fille du *bofwe* Nda Ettien.

Ils sont tous allés à Bossematié. Leur chef, qui s'appelait Djaponou Boa, leur dit : « Nous voici tous rassemblés. Quand nous entrerons en brousse, au premier éléphant que nous rencontrerons, si vous n'entendez pas mon coup de fusil, que personne ne tire. » Ils sont rentrés en brousse, deux par deux. Ils hésitent à suivre cet ordre, car il leur faut un éléphant pour le roi et le roi a promis à celui qui tuera un éléphant un ta de poudre [environ 50 grammes], une bouteille de gin, une calebasse de poudre à fusil et une barre de plombs.

Ils n'écoutent pas leur chef et se dispersent à la recherche de l'éléphant, se disant que s'il y avait palabre avec le chef des chasseurs, ils iraient juger l'affaire devant le roi. Ils ont suivi le fossé, qui était le chemin des éléphants et, au bout de deux à trois kilomètres, ils ont entendu [barrir] les éléphants. Nda Ettien a été le premier à s'avancer. Il a tiré et il a tué un éléphant ; les autres éléphants se sont enfuis. Les chasseurs les suivent.

Nda Ettien a chanté : « *me ngu me ni, me ku me sui duma* : Je ne tue pas pour manger, je tue pour chercher un nom. » Quand les autres ont entendu ce chant, ils ont abandonné la poursuite et ils ont rejoint Nda Ettien. Ils l'ont trouvé debout sur l'éléphant abattu, la queue dans sa main. Et ils l'ont porté en triomphe, faisant des « oooo », la main devant la bouche. Ils ont envoyé un émissaire à Abengourou. Ils ont dépouillé et dépecé l'éléphant, et à cinq heures du soir ils sont arrivés avec la viande à Abengourou. En entrant en ville, Nda Ettien chante le même chant. Le roi était assis à l'étage. Il demande : « Qui a tué l'éléphant ? » et il a « jeté devant lui » l'or, la poudre, le plomb, tout ce qu'il avait promis. Le chef des chasseurs est fâché. Le roi soulève le bras de Nda Ettien et dit qu'il était le plus brave et que ce serait lui, désormais, le chef des chasseurs. Les jeunes gens [les *bofwema*] ont dressé des claies [*akpa*]. Et le lendemain tout était sec⁵¹.

C'est, sans doute, la queue de l'animal tué, brandie par Nda Ettien, que les chasseurs ont confiée à l'un d'eux, pour qu'il aille, selon l'usage, informer le roi de leur succès.

Enlever la peau de l'éléphant, débiter la viande et la mettre à sécher sur des claies, ces lourdes opérations qui ordinairement s'étendaient sur plusieurs jours, sur les lieux mêmes où l'animal a été tué, avaient été cette fois effectuées en un temps record et sur le lieu de destination. Pour le roi, il s'agissait de satisfaire les besoins en nourriture de la population qui allait se rassembler pour célébrer la cérémonie annuelle des prémices de l'igname.

D'autre part, la chasse⁵² procurait d'importants revenus au roi. Le roi a des droits sur le gibier tué par les chasseurs et, principalement, sur l'éléphant⁵³. À l'époque, les rois, auxquels toute activité physique comportant un risque de blessure était interdite, passaient leurs journées dans leur cour, entourés

51. Et donc propre à être consommé.

52. N'ayant pas d'informations sur les autres animaux chassés, je me borne aux éléphants.

53. En 1817, T. E. BOWDICH (1819 : 320) relève, dans le chapitre qu'il consacre aux revenus du roi des Ashanti, le prélèvement d'une taxe sur les chasseurs d'éléphants.

d'enfants et de jeunes gens⁵⁴. C'est là que les chasseurs venaient leur rendre compte de leur chasse. L'un des serviteurs du roi (*ahingwa*) avait pour mission de s'assurer qu'il avait effectivement reçu la part de gibier à laquelle il avait droit. Si le roi apprenait qu'un chasseur avait tué un éléphant sans le déclarer, la totalité de l'animal lui revenait d'office, le chasseur était frappé d'une forte amende et il lui était interdit de remettre les pieds en forêt⁵⁵. Comme on l'a vu, une part importante de la viande de l'éléphant lui revenait, dont les morceaux les plus appréciés⁵⁶, la trompe et un « bras », mais sans qu'il en tire des ressources en argent.

Cependant, si la viande d'éléphant n'était pas vendue, l'ivoire l'était, et les droits du roi sur l'ivoire étaient substantiels. Les défenses de tout éléphant tué sur son territoire lui appartenaient d'office. Dans les premières années du xx^e siècle, la vente de l'ivoire s'opérait ainsi : « Le chef fait porter les défenses jusqu'à la côte. La dent vaut environ *nta nsian*⁵⁷. Le vendeur reste six ou huit jours à Aboisso pour vendre au plus offrant, à la SCOA ou à la CFCI⁵⁸ »⁵⁹. Au retour, la somme est partagée en trois parts : une pour le chasseur et deux pour le chef. Auparavant, l'ivoire s'écoulait plus à l'est chez les traitants européens installés dans les forts de la Côte de l'Or (ghanéenne aujourd'hui), notamment à Cape Coast (gwa, qui veut dire « le marché » en langue anyi).

Dans les *regalia*, la queue de l'éléphant tient la place majeure, et en avoir la charge pendant les cérémonies où le roi était présent était un grand privilège dont jouissaient les gens d'Atiamé à la cour royale du Ndényé. La peau de l'oreille d'un éléphant recouvrait le grand tambour royal, le *kenyenpli*. Les défenses des jeunes éléphants, les *esuinmia*, devenaient les olifants (les *ahuegn*) du roi et des chefs de village.

Le roi contribuait au succès de la chasse par des libations et des offrandes effectuées avant le départ des chasseurs, ainsi qu'à leur retour. Si on en juge par le récit transcrit plus haut, les chasseurs répondaient rapidement à l'appel — pour ne pas dire la convocation — du roi, lorsqu'il leur faisait savoir qu'il lui fallait un éléphant, et le roi intervenait dans la désignation de leur chef. Entre le roi et, on est tenté de dire « ses » chasseurs, le contact s'établit directement, sans passer par un intermédiaire.

54. Il s'agit des enfants de *pramaso*, venus de différents villages et élevés à la cour royale. Nana Bonzou II, roi des Anyi-Ndényé, décembre 1964.

55. Lettre du 14 novembre 1974 de M. Justin Cobri, planteur à Abradinou, adressée à l'auteur.

56. La queue du pangolin est également un morceau de choix réservé au roi.

57. Trois *ta*, c'est-à-dire 150 grammes de poudre d'or.

58. La SCOA, Société commerciale de l'Ouest-africain. La CFCI, Compagnie française de la Côte d'Ivoire, est une filiale de la CFAO, Compagnie française de l'Afrique occidentale créée en 1887.

59. Entretien avec Adingra Georges, 1983, à Zaranou.

FIG. 1. — QUEUE D'ÉLÉPHANT ET OLIFANT SUR UN SESEBIA, SIÈGE CONSACRÉ À UN ANCIEN ROI, EXPOSÉ LE JOUR DE LA FÊTE DE L'IGNAME À ARRAH.

Photographie de Marc Garanger, 1978.

Dans la société anyi, avant la colonisation, les chasseurs semblent avoir formé une sorte de corps constitué d'individus qui, à plusieurs égards, se distinguent des hommes du commun. Dans leur inscription dans la société, ce qui est mis en avant ce n'est pas, on l'a dit, leur appartenance à leur *abuswã*, mais à leur lignée paternelle, ce qui signifie que, contrairement aux autres individus, ils ne sont pas étroitement soumis à l'autorité de leur oncle maternel ou du chef de leur *abuswã*. Leur genre de vie qui les met, plus que d'autres, en contact intense et périlleux avec l'invisible, les distingue également. Ils ont, en effet, l'audace de s'affronter à un puissant adversaire investi d'un pouvoir de revanche *post mortem* avec, pour toute arme matérielle, deux fusils de traite pas toujours fiables. S'ensuit leur destin de héros dont la mort, nimbée de mystère, les introduit dans le monde de l'invisible, dans une sorte d'apothéose. Tuer son *brou*, son dixième éléphant est, on l'a dit, l'occasion d'une grande fête⁶⁰ où l'on danse *komiale*. Mais si le chasseur persiste et en tue deux ou trois autres, il disparaît dans la brousse sans retour. On dit qu'il s'est transformé, qu'il est passé chez les *eboroningé*⁶¹. Devenir un célèbre chasseur d'éléphants et, à plus forte raison, le chef des chasseurs, c'est obtenir

60. Qui rappelle la fête donnée à la naissance du dixième enfant (*brou*) d'une même mère.

61. Entendu à Zaranou, de Badou Antoine, lui-même fils de chasseur, en décembre 1964.

reconnaissance sociale et haut statut : c'est la voie royale par laquelle un homme qui n'est pas noble peut s'élever dans la société. Tel est le sens du chant de Nda Ettien cité en exergue : « Je ne tue pas pour manger, je tue pour chercher un nom »⁶². Les talents et les capacités de l'individu passent ici au premier plan.

La relation directe des chasseurs avec le roi est un autre trait particulier. Le roi fait appel à eux pour alimenter en viande ses sujets et, sans doute aussi en cas de crise, pour répondre à une menace venue du dehors. Comme semble l'indiquer l'épisode de Bossematié et de la mort de l'administrateur Poulle, Brou Ndakoa avait répondu à l'appel du roi Kassi Dihyié.

Ce corps de chasseurs est soudé par l'allégeance de ses membres à une même déité, Aboya, dont dépendent leurs succès à la chasse et leurs vies mêmes ; et ils recourent aux mêmes « protections » (*amwā*), encore que chaque lignée de chasseurs ait en sus les siennes propres. Ce corps a un *leader* : le chef des chasseurs.

Existait-il dans la société anyi, à la même époque, d'autres « corps » régis comme celui des chasseurs d'éléphants par leurs propres règles et relevant directement du roi ? On pense d'emblée à celui des *adumu*, les exécuteurs des hautes œuvres (les *executioners* des anglophones). Il est vrai qu'au lieu d'inspirer de la fierté, de l'orgueil, comme les chasseurs, c'est la terreur qu'ils suscitent et que, loin de faire montre de leurs exploits, ils se dissimulent dans l'ombre. À certains égards, ils font figure de société secrète, dont les membres sont unis par une étroite solidarité. Ils sont nimbés de mystère, de même que leur *bosson*, nommé Alu, dont on sait fort peu de choses, contrairement à Aboya.

Cependant, entre *bofwe* et *adumu*, les points communs ne manquent pas. Comme les chasseurs, ces exécuteurs sont soudés par leur allégeance à un même *bosson*, Alu, dont le lien avec le pouvoir s'affirme avec force.

« Pas de royaume sans Alu. » Le *bosson* Alu est lié à tout détenteur de pouvoir, du roi au chef de village : « Partout où il y a un *adyabia* [c'est-à-dire un siège consacré reçu en héritage], il y a Alu »⁶³. Les Anyi-Ndényé le nomment Alu, les Anyi-Sanwi et les Asante, Adum ou Adumu. Ses adeptes sont appelés indifféremment, *alufwe* ou *adumufwe*, c'est-à-dire « les gens d'Alu ». Ici on dira, pour simplifier, les *adumu*. Comme les chasseurs, ce sont des hommes, exclusivement.

Alu était très présent à Zaranou, qui a été la capitale du royaume ndényé avant qu'Abengourou ne le devienne ; il protégeait alors non seulement le roi mais le village entier. À Zaranou, on l'honorait à quelque distance du

62. Récit d'Amian Pascal, Zaranou, 3 mai 1969.

63. Entretien avec Nana Kacou Adom et Amian Pascal, Zaranou, mars 1964.

village⁶⁴. Une cuvette, placée sous un palmier à huile, contenait un liquide qui aurait été apporté par les ancêtres « depuis le Ghana »⁶⁵ ; l'eau de pluie ne devait pas atteindre cette cuvette. Alu venait y boire « quand c'était son jour »⁶⁶. Pour « consulter », on égorgeait des poulets et, à la façon dont ils tombaient sur le sol dans un dernier sursaut, on savait si le sacrifice agréait à Alu : dans ce cas, ils devaient agoniser sur le dos, en regardant le ciel. Alu n'acceptait comme gibier que le singe noir⁶⁷. On dépouillait le singe et sa chair était cuisinée puis consommée sur place dans un repas collectif, à l'exception de la tête, des os et des pattes qui étaient destinés au *bosson*, accompagnés d'œufs et de *nvufu*, c'est-à-dire de purée d'igname ou de banane plantain, non rougie d'huile de palme. Les femmes, si elles n'étaient pas en menstrues, pouvaient prendre part à ce repas. Les hommes se maquillaient le visage de charbon très noir. Alu pouvait s'emparer de l'un d'eux, qui entrait soudain en transe. Quant aux aliments offerts au *bosson* et laissés sur place, on constatait le lendemain matin qu'ils avaient tous disparu...

Si les *adumu* étaient en tout temps chargés de veiller à la sécurité du roi, et particulièrement lorsqu'il voyageait, leur fonction principale était d'exécuter les condamnés par décapitation. Manquer de respect au roi ou à un chef de village revenait à s'exposer au redoutable *kenā ngra ngi*, le sabre des *adumu*. Dans les traditions historiques, on trouve trace d'exécutions à caractère politique. Ainsi, au cours du duel sans merci qui, au milieu du XIX^e siècle, a opposé le lignage royal ndényé au lignage des Adifè, le prince Mian Koadio a chargé quatre *adumu* de mettre à mort les principaux chefs adifè (Perrot 1985 : 73-79). Mais l'intervention des *adumu* est surtout évoquée dans les exécutions d'*ahele*, c'est-à-dire de « mauvais captifs », individus qui se sont « mal comportés » ou rebellés. La fosse où on entassait les cadavres des victimes est appelée l'*ahelekuma*, la fosse des *ahele*. Quand je l'ai vue en 1968, aux abords de Zaranou, non loin de la route qui va de Zaranou à Ebilassekro, elle comprenait deux excavations, une grande et une petite. Au fond de la plus grande (3 mètres de côté et 1,50 mètre de profondeur) coulait une source dont l'eau était l'objet d'un interdit. C'est là que m'a été racontée l'exécution de plusieurs Asante qui avaient profané la tombe où Adom I^{er}, chef de Zaranou, avait été inhumé « couvert de parures d'or ». Venus en pleine nuit dépouiller le cadavre, ils avaient été surpris et des *adumu* leur avait tranché la tête au-dessus de l'autre fosse, la plus petite⁶⁸.

64. Le dernier responsable du culte d'Alu à Zaranou semble avoir été Adu Yao qui, en 1964, était décédé depuis plusieurs années.

65. Du Ghana actuel. On cite le nom d'Ane Kpāhi parmi ces ancêtres.

66. En particulier le vendredi de la semaine des *anaa*.

67. Alu exigeait parfois le sacrifice d'un chien. Ses interdits sont le lézard et la tortue.

68. Il se peut que la plus grande des deux fosses ait été réservée aux *ahele*.

Dans leur état normal, les *adumu* étaient incapables de tuer un homme. Lorsqu'ils devaient le faire, ils prenaient un « médicament » (*aïre*), qui pouvait être le jus qui sort des cadavres après plusieurs jours de décomposition ; ils se lavaient la figure avec, puis le buvaient, parfois avec du sang. Ils entraient alors en fureur et ils ne se connaissaient plus, se livrant aux pires excès. Pour recouvrer leur état premier, il leur fallait prendre un « contre-médicament ». Ils perçaient les joues et la langue de leur victime, avec un petit couteau, *sapo*, afin d'échapper à sa malédiction. On dit aussi que, s'ils ne tuaient pas leur victime d'un seul coup de sabre donné d'arrière en avant, en partant de la nuque, ils commettaient une faute « professionnelle », aux lourdes conséquences.

Les *adumu* provoquent la peur et se plaisent à la provoquer. Ils participent aux fêtes de l'igname vêtus de haillons, de sacs de jute, à moitié déchirés, tandis qu'autour d'eux chacun tient à se montrer sous son plus beau jour. Ils jouent à inspirer la terreur en mimant, comme sur une scène de théâtre, l'usage de leur *kenā ngra ngi*, le sabre qui ressemble à une machette et constitue l'insigne de leur fonction.

Dans chaque village notamment à Bébou, à Euasso, à Adahou, se trouvaient des *adumu*. Ils semblaient former une sorte de corps, placé sous l'autorité d'un chef, l'*adumuhene*. Ce corps est marqué de traits distinctifs qui ne sont pas faciles à déceler, car les activités de ses membres sont voilées d'un épais mystère. Ils se doivent aide et assistance. En voyage, ils demandent l'hospitalité à l'un des leurs, alors que normalement elle serait attendue d'un parent.

Ils ont un même vêtement, une chemise courte, à la façon des gens du Nord, l'*eloe gn trarie*, littéralement : vêtement de guerre, bardé de toutes sortes de protections, entre autres des sachets de cuir contenant des versets du Coran (*sebe*)⁶⁹.

Comme les chasseurs d'éléphants, les *adumu* ont aussi leur propre danse. Elle a pour nom *apesemakā*. Comme *komiale*, la danse des chasseurs, *apesemakā* ne se danse pas « pour rien », mais lorsqu'un événement le réclame,

69. Par opposition au pagne, pièce de tissu sans couture, un *trarie* est un vêtement taillé et cousu, en usage dans les régions du Nord. Ehuman Ndiffou a fait don au musée de Zaranou de celui hérité de son père qui était un *adumu*. C'est une courte chemise, sur laquelle sont attachées diverses « protections » : une petite bouteille contenant une poudre noire, obtenue à partir de substances végétales et censée « donner de la force » ; attachés à celle-ci les crins d'une queue de cheval, « qui sert à balayer l'espace à droite et à gauche pour écarter les balles » ; une plume du poulet qui a été sacrifié lorsque a été endossé ledit vêtement, un *sebe* procuré par un marabout, contenant de la peau de lion, et enfin un caurie. Ce vêtement qui, toujours selon Ehuman Ndiffou, provenait du pays des Djimini (Dabakala), aurait la propriété de s'allonger jusqu'au sol lorsque la guerre se prolongeait ou si un nouveau danger menaçait.

la chasse ou la guerre, ou une « affaire ». Elle a la particularité de se danser dans l'*ahinfie*, la cour royale. Y prennent part le roi, ses femmes et les *adumu*⁷⁰. Quiconque cherchait alors à pénétrer dans l'*ahinfie* pour jeter des regards sur le roi et ses femmes, fût-il membre du lignage royal (*dihyie*), s'exposait à de graves sanctions : « On ne le tuait pas, mais un *adumu* pouvait lui entailler, avec son sabre, le bras ou le dos. » Au cours de cette séance, l'initiative semble être prise et gardée par les *adumu*, sans doute au nom du *bosson* Alu. On commençait à danser à minuit et on ne s'arrêtait que peu avant l'aube, mais les *adumu* ne rentraient pas chez eux : ils dormaient sur place, à plat-ventre sur le sol de l'*ahinfie*.

On peut voir dans la façon dont cette danse est exécutée l'expression d'un lien intime entre les *adumu* et le roi, ou du moins celle d'une grande proximité.

Comment devient-on *adumu* ? On est *adumu* de père en fils : « Si votre père fait partie d'Alu, vous êtes aussi d'Alu. Ils partagent donc cette particularité avec les chasseurs, dans une société où les biens et les fonctions se transmettent au sein de lignages matrilineaires.

Cependant, il n'y a pas que les chasseurs d'éléphants et les *adumu* qui bénéficient d'une transmission en ligne paternelle. Dans la société anyi, les *bosson* dont le culte est hérité du père sont légion. Ce qui distingue à la fois les chasseurs d'éléphants et les exécuteurs des hautes œuvres est qu'ils tiennent de leur lignée paternelle une fonction importante qui conditionne plus ou moins leur mode de vie, particulièrement dans le cas des chasseurs. En outre, elle leur procure une assise sociale et un prestige induit par l'admiration dans le cas des chasseurs, et par la terreur dans celui des exécuteurs. Dans l'un et l'autre cas, l'individu, ses qualités propres et ses activités prennent un poids particulier, alors qu'en général, dans cette société, le statut d'un individu lui est conféré à la naissance par son appartenance à un lignage et la position qu'il occupe dans la généalogie de celui-ci. De plus, l'incorporation dans leurs corps respectifs ne répond pas aux règles de succession en vigueur. La succession au sein des *abuswã* obéit (en principe) à des prescriptions d'ordre généalogique. Or, tout fils de chasseur d'éléphants ne le devient pas et tous les fils d'*adumu* ne sont pas non plus aptes à devenir *adumu*. Ici, la valeur de l'individu et la reconnaissance de ses capacités passent au premier plan comme l'indique la chanson de Nda Ettien, le célèbre chasseur d'éléphants.

Leur situation d'exception est accentuée par leur proximité avec le roi. Le roi mobilise à son gré les chasseurs d'éléphants en cas de guerre ou de crise, ou bien s'il veut procurer à la population une grande quantité de viande

70. Un des premiers chants de la danse disait, toujours selon Ehuman Ndiffou : « Que tous rentrent se coucher, et que le roi danse avec ses femmes. »

pour festoyer le jour de la fête de l'igname. D'après le récit cité plus haut, il désigne leur chef, en donnant légitimité à celui d'entre eux qui a brillé par sa vaillance et ses succès.

Le roi donne aux *adumu* l'ordre d'exécuter les condamnés selon des modalités que nous ignorons. Pouvait-il désigner un condamné sans en référer à son conseil ? C'est probable. Le lien entre le roi et les *adumu*, on l'a vu, a ses fondements dans l'invisible, il passe par le *bossou* Alu. Dès que se dessine une menace sur la vie du roi, les *adumu*, littéralement « les hommes d'Alu », interviennent sans médiation aucune et font usage de leur redoutable *kenā ngra ngi*.

Existe-t-il dans la société anyi d'autres corps, jouissant d'une semblable autonomie, et échappant aux règles communes ? On pourrait prétendre qu'il en existe un autre, un troisième, celui des *komyen*, qui, rappelons-le, assument la gestion des relations entre les humains et les puissances de l'invisible. La démonstration de l'existence de ce corps se fait, visuellement si l'on peut dire, lors des funérailles d'un(e) *komyen*. Si le défunt a eu un certain renom, ses funérailles attirent dans son village natal nombre de ses « collègues », venus parfois de loin, au-delà des limites du département et même de la région. C'est le « réseau » du défunt qui est ainsi déployé, et dont la hiérarchie devient apparente. Surtout, on constate que ce corps n'obéit qu'à ses propres règles et non à celles qui régissent la société dans son ensemble. Ainsi, les funérailles se déroulent, non pas dans la cour du père, comme c'est l'usage⁷¹, mais en pleine rue, manifestation spectaculaire de rejet des normes.

D'autre part ce corps — on pourrait dire aussi ce collègue — se recrute selon des choix que les déités, les *bossou*, seraient censées avoir elles-mêmes effectués, donc en principe en dehors de tout lien de parenté, matril ou patrilinéaire⁷².

Les relations des *komyen* avec le roi sont d'un tout autre ordre. Leur indépendance à l'égard du roi, comme de tout autre détenteur de pouvoir politique, est manifeste : ici, il n'y a plus ni dépendance, ni subordination. Les relations semblent même s'être inversées, car les rois ne sont pas sans éprouver une certaine crainte des critiques à leur endroit qui peuvent s'exprimer dans les séances d'*ahoe*, par la bouche des *komyen*.

Cependant, les rois savent qu'avec leurs armes de fer, ils ne commandent qu'à une moitié du monde, le monde visible, et qu'ils doivent compter avec ceux qui régissent, avec leurs fusils de bois (voir *supra*), le monde invisible,

71. Qui serait celle du père du défunt, autre trace de lien en ligne paternelle dans cette société.

72. Cependant, il arrive qu'une *komyen* soit fille de *komyen*, ayant reçu de sa mère sa principale déité.

le bon ordre des choses dépendant de la coexistence de ces deux constituants indissociables.

Il est clair que le corps ou collège que forment les *komyen* ne représente pas une force sur laquelle le roi peut s'appuyer, comme c'est le cas avec les *bofwé* et les *adumu*. Par les chasseurs, le roi disposait d'une force militaire et avait accès à des ressources matérielles et, par les *adumu*, il avait prise sur l'exécution des peines judiciaires, autant de points d'appui qui ont vraisemblablement favorisé l'ascension du royaume ndényé à la fin du XIX^e siècle.

Institut des mondes africains (IMAF), EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- AMON D'ABY J.-F., 1951, *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, Paris, Larose.
- BRÉTIGNIÈRE M. A., 1931, *Aux temps héroïques de la Côte d'Ivoire. Des lagunes au Pays de l'Or et aux forêts vierges*, Paris, éditions Pierre Roger.
- BOWDICH T. E., 1819, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee : with a statistical account of that kingdom, and geographical notices of other parts of the interior Africa*, London, John Murray
- PERROT C.-H., 1982a, « Écrits coloniaux et crise dynastique anyi-ndényé : essai d'analyse critique », in R. ESTIVALS & F. BRAUDEL (dir.), *Études africaines offertes à Henri Brunschwig*, Paris, Éditions de l'EHESS : 15-33.
- 1982b, *Les Anyi-Ndényé et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles*, Abidjan, CEDA ; Paris, Publications de la Sorbonne.
- 1985, « Un procès politique vers 1850 en pays anyi », *Droit et cultures*, 9-10 : 73-79.
- RATTRAY R. S., 1927, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford, Oxford University Press.
- WILKS I., 1975, *Asante in the Nineteenth Century. The Structure and Evolution of a Political Order*, Cambridge, Cambridge University Press.

RÉSUMÉ

Dans les années 1960 en Côte d'Ivoire, les chasseurs d'éléphants brillaient comme des héros dans la mémoire des habitants du Ndényé, alors que les bourreaux inspiraient la terreur et vivaient dans l'ombre. Cependant, ils possédaient plusieurs traits en commun. Ils étaient soudés par l'allégeance à un même *bosson* (déité), nommé Aboya chez les chasseurs, et Alu chez les bourreaux. Ils formaient des sortes de « corps » autonomes, régis par leurs propres règles et ils se recrutaient en lignée paternelle dans une société dominée par la matrilinearité. Enfin, ils dépendaient du roi, qui les commandait sans intermédiaire. Sans doute ont-ils joué un rôle dans l'émergence du petit royaume du Ndényé à la fin du XIX^e siècle.

Mots-clés : Côte d'Ivoire, Ndényé (Indénié), Akan, *adumu*, Alu, *bosson* (déité) Aboya, bourreaux, chasse à l'éléphant, matrilinearité, pouvoir, royauté.

ABSTRACT

Elephant Hunters, Executioners (adumu) and the King of Ndenye in the Late Nineteenth Century. — In the 1960s in the Ivory Coast, elephant hunters shined as heroes in the memory of the Ndenye inhabitants whereas executioners inspired terror and lived in the shadows. However, these two groups shared several features. They were united by their loyalty to the same *bosson* (deity), whom the hunters called Aboya and the executioners called Alu. Both formed some sort of autonomous bodies, had their own rules, and recruited members along paternal lines in a mostly matrilineal society. Last, they were under the authority of the king who gave them direct orders. They have no doubt played a key role in the rise of the small kingdom of Ndenye at the end of the nineteenth century.

Keywords: Ivory Coast, Ndényé (Indénié), Akan, *adumu*, *bosson* (deity), Aboya, *bosson* Alu, elephant hunting, executioners, matrilinearity, patrilinearity.