Dixième Congrès International de l'Association des Études Mandé

Tenth International Conference of the Mande Studies Association

Theme: Intersecting Identities:
Coexistence, Conflict, and Reconciliation in West Africa and Its Diasporas

Thème: Aux Carrefours des Identités :
Cohabitation, Conflit et Réconciliation en Afrique de l'Ouest et dans les Diasporas

August 2-6, 2017 / du 2 au 6 août 2017
International University of Grand Bassam
Grand Bassam, Côte d'Ivoire

Organized in cooperation with / En partenariat avec

The International University of Grand Bassam
Le Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique de la République de Côte d'Ivoire

Sponsored by / Sous le parrainage de

L'Ambassade des Etats Unis à Abidjan
The African Studies Association (ASA)
L'Académie des Sciences, des Arts, des Cultures d'Afrique et des Diasporas Africains (ASCAD)
La Grande Chancellerie de l'Ordre National

MANSA Organizing Committee/ Comité d'organisation MANSA

Joseph HELLWEG
Barbara G. HOFFMAN
Jeanne TOUNGARA

Local Organizing Committee / Comité d'organisation locale

Yacouba KONATE, Président
Yao Marcel KOUAKOU, Vice-Président
Jacques N'goran KOUACOU, Secrétaire

Program Committee / Comité scientifique

Thomas BASSETT (University of Illinois)
Alma GOTTLIEB (University of Illinois)
Barbara G.HOFFMAN, Chair (Cleveland State University)
Kassim KONE (State University of New York at Cortland)
Robert LAUNAY (Northwestern University)
Karim TRAORE (University of Georgia)

MANSA Officers / Bureau

Barbara G. HOFFMAN, President, Cleveland State University
Joseph HELLWEG, President-Elect, Florida State University
Dianna BELL, Secretary-Treasurer, Vanderbilt University

MANSA Advisory Board / Conseil consultatif

Alma GOTTLIEB (University of Illinois)
Sten HAGBERG (Uppsala University)
Fatoumata KEITA (Université Manden Bukary)
Alain SISSAO (Burkina Faso INSS/CNRST)
Jeanne TOUNGARA (Howard University)

ACKNOWLEDGEMENTS / REMERCIEMENTS

This conference has been made possible by the generous contributions of our MANSA members, friends, and sponsors:

Cette conférence a pu se réaliser avec les contributions généreuses de nos membres, amis, et sponsors:

L'Ambassadeur de la République de Côte d'Ivoire aux Etats-Unis, S. E. Daouda Diabaté

Mary Jo Arnoldi (NMNH, Smithsonian)

Laura Arntson (Social Solutions International)

Stephen Belcher (Independent Scholar)

David Conrad (State University of New York at Oswego)

Barbara Frank (Stony Brook University)

Maria Grosz-Ngaté (Indiana University)

Joseph Hellweg (Florida State University)

Barbara G. Hoffman (Cleveland State University)

Nicholas Hopkins (American University/Cairo)

Chérif Keita (Carleton College)

Kassim Kone (State University of New York at Cortland)

Marcia Tiede (Northwestern University)

Katharina Heitz Tokpa (University of Freiburg)

Jeanne Maddox Toungara (Howard University)

African Studies Association

UNITED STATES OF AMERICA EMBASSY

ASCAD
Académie des Sciences, des Arts, des Cultures d'Afrique et des Diasporas Africaines

Grande Chancellerie de l'Ordre National

Agenda

Mercredi 2 août 2017 / Wednesday, August 2, 2017

8:00 Tɔgɔsɛbɛn / Enregistrement / Registration

9:00 Dantigɛli / Cérémonie d'Ouverture / Opening Ceremony
(Daniel Kaberuka Auditorium)

Dr. Joseph HELLWEG, MANSA President-Elect
Dr. Barbara HOFFMAN, MANSA President
Mr. Jon Cebra, Human Resources Officer, US Embassy
Pr. Yacouba KONATE, Secrétaire Générale, Grande Chancellerie de l'Ordre National
Pr. Saliou TOURE, Président de l'IUGB

10:00 – 12:00 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulu / Session Matinale / Morning Session

J1.S1 – Plénière (Daniel Kaberuka Auditorium)

Panel: ***Démêler identités culturelles et politiques identitaires en vue d'une coexistence pacifique en Afrique de l'Ouest*** / ***Untangling Cultural Identities and Identity Politics toward Peaceful Coexistence in West Africa***

Chair: Mohamed Saliou CAMARA (Howard University)

Mathurin C. HOUNGNIKPO (Independent) mhoungni@hotmail.com
Politique ethnique et gouvernance démocratique en Afrique / Ethnic Politics and Democratic Governance in Africa

Fatoumata S. DIALLO (CEDS/HEIP, Paris) fsdiallo@yahoo.fr
Politique ethnique, citoyenneté et sécurité humaine en Afrique de l'Ouest / Ethnic Politics, Citizenship, and Human Security in West Africa

Tapé Bérenger KAMA (Independent) tpberenger@hotmail.com
Ethnicité, politique et les problèmes de gouvernance de la sécurité locale en Afrique : une évaluation socio-anthropologique des Yacouba, Wobé et Guéré de l'Ouest de la Côte d'Ivoire / Ethnicity, Politics, and Local Security Governance Challenges in Africa: A Socio-Anthropological Assessment of the Yacouba, Wobé, and Guéré in Western Côte d'Ivoire

Mohamed Saliou CAMARA (Howard University, Washington, DC) mscam@bellsouth.net
Politiques identitaires et problèmes de construction nationale en Afrique de l'Ouest / Identity Politics and the Challenge of Nation-Building in West Africa

DISCUSSANT: Mathurin C. HOUNGNIKPO (Independent)

12:30 – 13:30 Tilelafana / Déjeuner / Lunch Break (Cafétéria)

13:45 – 15:45 Wuladafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re session d'Après-Midi / 1st Afternoon Session

J1.S2.A1
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Même pas peur ! Ethnographies de sécurité et de démocratie en Afrique de l'Ouest contemporaine, 1re partie / Même pas peur! Ethnographies of Security and Democracy in Contemporary West Africa, Part I***
Chairs: Sten HAGBERG (Uppsala University)
Rosa DE JORIO (University of North Florida)

Sten HAGBERG (Uppsala University) sten.hagberg@antro.uu.se
Étudier la sécurité et la démocratie par le bas: défis, frustrations et engagements / Studying Security and Democracy from Below: Challenges, Frustrations, and Engagements

Ludovic Ouhonyioué KIBORA (Institut des Sciences des Sociétés, CNRST, Ouagadougou) kludoviic@yahoo.fr — Réactions populaires aux attaques terroristes de janvier 2015 à Ouagadougou / Popular Reactions to the Terrorist Attacks of January 2015 in Ouagadougou

Rosa DE JORIO (University of North Florida) rdejorio@unf.edu
Security, Peace, and the Preservation of Culture in Post-Conflict Mali / La sécurité, la paix et la préservation de la culture au Mali dans l'après-conflit [*communication en anglais / delivered in*]

J1.S2.B
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***Littérature orale, histoire et questions ethniques / Oral Literature and Ethnic Questions***
Chair: Kassim KONE (State University of New York at Cortland)

Stephen BELCHER (Independent, Petersburg) spbelcher4@myfairpoint.net
Mamby Sidibé et les chansons de Sunjata / Mamby Sidibé and the Songs of Sunjata

Olga ZAVYALOVA (St. Petersburg State University) jonkeita@gmail.com
The Reflection of Core Values and Ethnic Constants of the Manding Peoples Based on Analysis of Oral Tradition and Interviews / La réflexion des valeurs fondamentales et les régularités ethniques des peuples mandingues fondées sur l'analyse de la tradition orale et des entretiens [*communication en anglais / delivered in English*]

David C. CONRAD (State University of New York at Oswego) basitigi@sbcglobal.net
As Bitter as Senegalese Mahogany: Mande Perceptions of Violence on the Road to Glory / Amer comme l'acajou sénégalais : perceptions mandingues de la violence en route vers la gloire [*communication en anglais / delivered in English*]

Kassim KONE (State University of New York at Cortland) kone@cortland.edu
Langage archaïque et systèmes mnémoniques dans l'usage quotidien des langues mandingues, dans des chansons et dans l'histoire orale / Archaic Language and Mnemonic Devices in Mande Speech, Songs, and Oral History

15:45 – 16:00 Kafemintuma / Pause Café / Coffee Break

16:00 – 18:00 Wuladafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session d'Après-Midi / 2nd Afternoon Session

J1.S3.A2
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Même pas peur ! Ethnographies de sécurité et de démocratie en Afrique de l'Ouest contemporaine, 2e partie / Même pas peur! Ethnographies of Security and on Democracy in Contemporary West Africa, Part II***
Chairs: Sten HAGBERG (Uppsala University)
Rosa DE JORIO (University of North Florida)

Yaouaga Félix KONE (Institut des Sciences Humaines, Bamako) yawaga52@gmail.com
État prédateur, État protecteur : ambiguïté, contradiction et attentes / Predator State, Protector State: Ambiguity, Contradiction, and Expectations

Adjara KONKOBO (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, Marseille) KKonkoboadjara@yahoo.fr — Frères d'armes, hommes d'Etat au Burkina Faso : Diendéré et Zida au prisme des élections municipales de mai 2016 à Yako / Brothers in Arms and Statesmen in Burkina Faso: Diendéré and Zida through the Prism of Municipal Elections in May 2016 in Yako

Bintou KONE (Université des Sciences Juridiques et Politiques, Bamako) binet00@yahoo.fr
La commune rurale à l'épreuve : des maires face aux insécurités multiples au Mali / Rural Communities under Fire: Mayors and Multiple Security Challenges in Mali

J1.S3.B
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***Construction Identitaire et Résilience / The Construction and Resilience of Identity***
Chair: Kando Amédée SOUMAHORO (Université Félix Houphouët-Boigny, LAASSE, Abidjan)

Kouakou M'BRA (Université Félix Houphouët-Boigny, LAASSE, Abidjan) mbrakouakou@yahoo.fr — Reconstruction identitaire des malades chroniques à Abidjan : cas des malades diabétiques de Wassakara / Reconstructing Identities among the Chronically Ill: The Case of Diabetics in Wassakara

Ladji BAMBA (Université Félix Houphouët-Boigny, LAASSE, Abidjan) Ladiib@gmail.com
Pratiques festives comme moyens de résilience des jeunes Ivoiriens en face des obstacles sociaux : le cas des cybercriminels / Celebrations by Ivoirian Youth as Means of Resistance against Social Obstacles : The Case of Cybercriminals

Cyrille Julien Sylvain YORO (Université Félix Houphouët-Boigny, LAASSE, Abidjan) jcyrille.yoro@gmail.com — Construction identitaire des immigrés dans des quartiers précaires d'Abidjan / Identity Construction among Immigrants in Abidjan's Shantytowns

Kando Amédée SOUMAHORO (Université Félix Houphouët-Boigny, LAASSE, Abidjan) kandoamedeesoum@gmail.com — Cancers pédiatriques et processus d'ajustement identitaires des parents par la vie associative : les logiques sociales et enjeux de la participation à l'ONG K Christian à Abidjan / Pediatric Cancers and the Process of Identity Readjustment for Parents through Community Life: The Social Logics and Risks of Participating in the NGO, K Christian, in Abidjan

J1.S3.C
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Littérature écrite, histoire et questions ethniques / Written Literature, History, and Questions of Ethnicity***
Chair: Charles RILEY (Yale University, New Haven)

Tal TAMARI (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris) couriel076-c@yahoo.fr
Le séjour au paradis : un poème théologique arabe et son commentaire mandingue / The Visit to Paradise: A Theological Poem in Arabic and its Manding Commentary

Karim SAGNA (Earlham College, Richmond) sagnaka@earlham.edu
On dit les noms des morts pour sécher les larmes des vivants / You Speak the Names of the Dead to Dry the Tears of the Living

Shane AUERBACH (Carleton College, Northfield) sauerbach@carleton.edu
Diabaté's De-Exoticized Africa and the Western Reader / L'Afrique dé-exotisée de Diabaté et le lecteur occidental [*communication en anglais / delivered in English*]

Tombekai V SHERMAN (Athinkra, LLC, Connecticut) tavsherman@gmail.com
& Charles RILEY (Yale University, New Haven) charles.riley@yale.edu
A Study of Two 19th Century Vai Texts / Etude de deux textes Vai du 19e siècle
[*communication en anglais / delivered in English*]

Jeudi 3 août 2017 / Thursday, August 3, 2017
8:00 – 10:00 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re Session Matinale / 1st Morning Session

J2.S1.A1
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Identité et société à Manantali au Mali : trente ans après la réinstallation, 1re partie / Identity and Society in Manantali, Mali: Thirty Years after Resettlement, Part I***
Chairs: Dolores KOENIG (American University, Washington, DC)
Tiéman DIARRA (Institut des Sciences Humaines, Bamako)

Tiéman DIARRA (Institut des Sciences Humaines, Bamako) jaraceman@yahoo.fr
Dynamiques du changement dans la zone du barrage de Manantali trente ans après le recasement / Dynamics of Change in the Manantali Dam Zone Thirty Years after Resettlement

Kama DEMBELE (Institut des Sciences Humaines, Bamako) kama_dembele@yahoo.fr
Périmètre irrigué de Manantali, positionnement des acteurs et enjeux / Manantali's Irrigated Perimeter, Its Actors' Standpoints, and the Stakes Involved

N'gna TRAORE (Institut des Sciences Humaines, Bamako) ngnatraor@yahoo.fr
Pression foncière, mobilité et dynamique des groupes domestiques dans les villages recasés de la zone du barrage de Manantali / Financial Pressure, Mobility, and Domestic Group Dynamics in the Relocated Villages of the Manatali Dam Zone

J2.S1.B
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Tables Rondes / Roundtables : ***Recherches et publications collaboratives / Collaborative Research and Publication***

Sten HAGBERG, Yaouaga Félix KONE, Bintou KONE : *Vers une sécurité par le bas* (Uppsala University Press, 2017)

Sten HAGBERG, Ludovic KIBORA and Adjara KONKOBO : *Transformations sociopolitiques burkinabè de 2014 à 2016* (Uppsala University Press, 2017)

Benjamin LAWRANCE: *African Studies Review* Pipeline for Emerging African Scholars (PEAS) Workshops / Ateliers de publication avec *African Studies Review*

10 :00 – 10 :15 Kafemintuma / Pause Café / Coffee Break

10:15 – 12:15 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session Matinale / 2nd Morning Session

J2.S2.A2
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Identité et société à Manantali au Mali : trente ans après la reinstallation, 2e partie / Identity and Society in Manantali, Mali: Thirty Years after Resettlement, Part II***
Chairs: Dolores KOENIG (American University, Washington, DC)
Tiéman DIARRA (Institut des Sciences Humaines, Bamako)

Dolores KOENIG (American University, Washington, DC) dkoenig@american.edu
Les identités et la diversification des sources de revenus parmi les Bafingois réinstallés / Livelihood Diversification and Identities among the Resettled Bafing Residents

Rokia TRAORE (Institut des Sciences Humaines, Bamako) dembelero@yahoo.fr
Les femmes dans l'économie domestique dans la zone du barrage de Manantali : 30 ans après le recasement : problèmes et perspectives / Women in the Domestic Economy in the Manantali Dam Zone: 30 Years after Resettlement: Problems and Perspectives

Moussa SOW (Institut des Sciences Humaines, Bamako) lakabat41@yahoo.com
Au carrefour des évolutions du grand récit local de l'histoire et des nouveaux marqueurs de la présentation de soi aujourd'hui : la question de l'identité dans la zone du barrage de

Manantali / At the Crossroads of the Grand, Evolving, Local Narrative of History and of New Markers of Identity in the Manantali Dam Zone

J2.S2.B
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Rapport aux Normes et Construction des Identités Sociales Dans l'Espace Mandé / Normative Standards and Identity Construction in Mande***
Chair: Youssouf MEITE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Bissè ADOH (Université Péléforo Gbon Coulibaly, Korhogo) blanchedaniellen@yahoo.fr
Crises armées, changements organisationnels et stratégies de légitimation des catégories sociales dans une unité de production sucrière en Côte d'Ivoire / Armed Crises, Organizational Changes, and Legitimation Strategies among Social Groups in a Sugar Production Unit in Côte d'Ivoire

Mariame Tata FOFANA (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) mariametata@yahoo.fr
Facteurs de cohésion sociale dans un contexte de différenciation sociale / Factors of Social Cohesion in a Context of Social Differentiation

Dadié Paul KOFFI (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) dadiepaulkoffi@gmail.com
Activités d'orpaillages à Agbahou (Côte d'Ivoire) : entre logiques de régulation et modalité de reconstruction de l'identité sociale de l'étranger / Placer Mining in Agbahou (Côte d'Ivoire): Between Regulatory Logics and the Means of Social Identity Reconstruction for the Outsider

Youssouf MEITE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) meiteyoussouf@yahoo.fr
La mobilisation des réseaux communautaires dans le contrôle syndical : le cas du transport urbain à Abidjan / The Mobilization of Communicative Networks in Union Management: The Case of Urban Transport in Abidjan

12:15 – 13:30 Tilelafana / Déjeuner / Lunch Break (Cafétéria)

13:45 – 15:45 Wuladafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re Session d'Après Midi / 1st Afternoon Session

J2.S3.A
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***Contrer les représentations médiatiques de la violence islamique : pratique religieuse, diversité et cohabitation dans le Mandé / Countering Media Representations of Islamic Violence: Religious Practice, Diversity, and Co-Existence in the Mande Region***
Chair: Maria Grosz-Ngaté (Indiana University)

Dianna BELL (Vanderbilt University, Nashville) dianna.bell@vanderbilt.edu
L'élevage, l'Islam et l'environnement : une étude biographique / Livestock, Islam, and the Environment: A Biographical Analysis

Émilie ROY (Al Akhawayn University, Ifrane) e.roy@aui.ma
Citoyens musulmans exemplaires : Les *arabisants* de Bamako effectuent l'identité musulmane dans le domaine public / Exemplary Muslim Citizens: Bamako's *Arabists* Perform Muslim Identity in the Public Sphere

Frédérick MADORE (Université Laval, Québec) frederick_madore@outlook.com
Le nouveau dynamisme du salafisme en Côte d'Ivoire : vers une radicalisation de l'Islam ivoirien? / Salafism's New Dynamism in Côte d'Ivoire: Toward a Radicalization of Ivoirian Islam? [*in absentia via Skype*]

Maria GROSZ-NGATÉ (Indiana University, Bloomington) mgrosz@indiana.edu
Religious Practice and Transnational Modes of Belonging among Mande Adherents of the Bou Kounta *Tariqa* / Pratique religieuse et modes transnationaux d'appartenance parmi les disciples du *tariqa* de Bou Kounta [*communication en anglais / delivered in English*]

J2.S3.B
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Démocracie, identité et conflit / Democracy, identity, and Confict***
Chair: Franck KOUADIO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Mohamed AMARA (Université Lyon 2) amaramohamed7@gmail.com
Les figures classiques de l'État sont-elles suffisantes pour un modèle démocratique durable en Afrique subsaharienne ? (cas du Mali) / Do the Classic Faces of the State Suffice for a Durable Democractic Model in Africa South of the Sahara? [*in absentia via Skype*]

Moussa MOUMOUNI (Université Abdou Moumouni, Niamey)
moumounimoussa70@gmail.com — Démocratie et Crises Identitaires en Afrique Occidentale : Quelle Approche Philosophique Pour la Gestion des Conflits ? / Democracy and Identity Crises in West Africa: Which Philosophical Approach to Choose for Managing Conflicts?

Franck KOUADIO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) sekorekouadio@gmail.com
Espaces mondialisés et défis de la cohabitation : cas de la sous-région ouest-africaine / Global Spaces and Challenges for Coexistence: The Case of the West African Sub-Region

15:45 – 16:00 Kafemintuma / Pause Café / Coffee Break

16:00 – 18:00 Wuladafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session d'Après Midi / 2nd Afternoon Session

J2.S4.A
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Développement Historique de l'Identité en Côte d'Ivoire: les Akans et leurs voisins / Historical Identity Formation in Côte d'Ivoire: The Akan and Their Neighbors***
Chair: Cho Julie Eunice BROU-MOUSTAPHA (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Adjé Séverin ANGOUA (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) severinadje@yahoo.fr
Cohabitation entre les Essouma et les Eotilé à Assôkô-Monobaha (Sud-Est de la Côte d'Ivoire) aux XVIIe et XVIIIe siècles / Coexistence between Essouma and Eotilé Peoples (Southwestern Côte d'Ivoire) in the 17th and 18th Centuries

N'da Ahiwa François ADJE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) siscoadje@gmail.com — Rites et fêtes populaires dans le Ndénian à l'époque coloniale (1898 – 1960) / Popular Rites and Festivals in Ndénian in the Colonial Era (1898 – 1960)

N'Founoum Parfait Sidoine KOUAME (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) kouamesidoine23@yahoo.fr — La formation d'une ethnie de Côte d'Ivoire : le cas des Yaouré / The Emergence of an Ethnicity in Côte d'Ivoire: The Case of the Yaouré

Cho Julie Eunice BROU-MOUSTAPHA (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) broucho@yahoo.fr — Colonisation et reconstruction d'une identité : le cas des Abbey de Côte d'Ivoire / Colonizing and Reconstructing an Identity: The Case of the Abbey of Côte d'Ivoire

J2.S4.B
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***Migration, Travail et Identité / Migration, Work and Identity***
Chair: Inoussa DABONÉ (Université Félix Houphouët-Boigny)

Sebastian PROTHMANN (Independent Scholar, Nuremberg) Sebastian.Prothmann@yahoo.fr — Le *koñ* dans la rue, l'arbre à palabres des jeunes urbains à Pikine : entre attentes et désir d'ailleurs / Tea, Migration, and Waiting: Young Mens' Gatherings on the Street Corner in Pikine, Senegal

Aké Anicet Elvis AHOU (Université Félix Houphouët-Boigny, LAASSE, Abidjan) ahou.ake@laasse-socio.org — Le maintien de la main-d'œuvre migrante dans les activités agricoles à Brofodoumé (Côte d'Ivoire) / Migrant Labor Retention in Agricultural Activities in Brofodoumé (Côte d'Ivoire)

Ouatili DAH (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) dahoautili@rocketmail.com
La construction des identités par le travail et les enjeux du vivre-ensemble / The Construction of Identities through Work and the Challenges of Living Together

Inoussa DABONÉ (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) dabino2002@yahoo.fr
Discriminations sexuées au travail : origine, impact et solutions à partir du contexte ivoirien / Gendered Work Discrimination: Its Origin, Impact, and Solutions in the Ivoirian Context

J2.S4.C
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Santé, Thérapeutique et Pratiques Culturelles / Health, Therapeutics, and Cultural Practices***
Chair: Oumou Koultoum DIABY KASSAMBA (Université de Ouagadougou)

Amognima Armelle Tania ANDOH (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) armelletania26@gmail.com — Adolescence, jeunesse et sexualité face au VIH/SIDA : identité collective, pratiques et comportements à risque dans la localité de Duékoué / Adolescence, Youth, and Sexuality in the Face of HIV and AIDS: Collective Identity and At-Risk Practices and Behaviors in Duékoué

Adrien Kouakou KOUA (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) kouakouakouadrien@yahoo.fr — Femmes et valorisation des médicaments traditionnels dans le district d'Abidjan (Côte d'Ivoire) / Women and the Validation of Traditional Medicines in the District of Abidjan (Côte d'Ivoire)

Bonzou Ella Epse Ohouo ESSEY (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) ellabonzou2@gmail.com
& N'GUESSAN Rokia Boubacar Epse Anoh (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) rokianguessan@yahoo.fr — Les différentes catégories de maladies et leurs remèdes au début du XXe siècle, d'après les Agny N'dénian / Different Categories of Illness and their Remedies at the Start of the 20th Century According to the Agny N'dénian

Oumou Koultoum DIABY KASSAMBA (Université de Ouagadougou) Oumou2@gmail.com
Le recours à la thérapeutique de la Rouqiya au Burkina Faso / Turning to Ruqya (Muslim Exorcism) as Therapy in Burkina Faso

Vendredi 4 août 2017 / Friday, August 4, 2017

8:00 – 10:00 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re Session Matinale / 1st Morning Session

J3.S1.A
(Salle 43, STEM Building)
Panel: Entre corps et esprit : sens, matière et pouvoir dans la pratique rituelle en Côte d'Ivoire et en Afrique de l'Ouest / ***Between Mind and Body: Meaning, Matter, and Material Agency in Ritual Practice in Côte d'Ivoire and West Africa***
Chair: Joseph HELLWEG (Florida State University)

Helen BOYLE (Florida State University) hboyle@fsu.edu
Dans mes pensées toujours : mémorisation, intériorisation et apprentissage dans les écoles traditionnelles coranique de l'Afrique de l'Ouest / Always on My Mind: Memorization, Embodiment, and Learning in Traditional West African Qur'anic Schools

Theodore L. KONKOURIS (Queen's University Belfast) konkouris@gmail.com
I Am Sorry That We Made You Bleed: Apprenticeship among Mande Hunters' Musicians / Je regrette de vous avoir fait saigner : apprentissage parmi les chantres des chasseurs du Mandé [*communication en anglais / delivered in English*]

Laura S. GRILLO (Georgetown University, Washington, DC) lauragrillo@icloud.com
Les mères au rond-point : retrouver l'identité et son fondement dans la morale (Côte d'Ivoire) / The Mothers at the Roundabout: Re-Collecting Identity on Moral Grounds (Côte d'Ivoire)

Manfa SANOGO (Florida State University) ms15v@my.fsu.edu
Le sacré du football : sport et identité religieuse en Afrique de l'Ouest / The Rite of Soccer: Sport and Religious Identity in West Africa

Joseph HELLWEG (Florida State University) jhellweg@fsu.edu
L'image brille : engendrer l'avenir dans la divination *bɛrɛla /* The Image Shines: Gendering the Future in *Bɛrɛla* Divination

DISCUSSANT: Till FORSTER (University of Basel)

J3.S1.B
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Appui financier et mobilisation des catégories ethniques en Côte d'Ivoire / Financial Assistance and the Mobilization of Ethnic Categories in Côte d'Ivoire***
Chair: Rusticot DROH (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Valérie Kra KOFFI (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) koffikravalerie@yahoo.fr
Les logiques sociales d'épargne chez les entrepreneurs de l'Association des Commerçants de Niangon Sud (ACN-Sud) / The Social Logics of Saving in the Merchants Association of Niangon Sud (ACN-Sud)

Cécile Affoué KOFFI (LAASSE, Abidjan) kcecilevictoire@gmail.com
Cadre idéologique des transferts internationaux d'argent en Côte d'Ivoire / The Ideological Framework of International Money Transfers in Côte d'Ivoire

Koffi StéphaneKOUADJO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
kstephane86yahoo.fr — Financement des activités des commerçantes et rapport au fonds d'appui et de crédit : cas des marchandes du vivrier du grand marché de Séguéla / Commercial Financing and Its Relation to Support and Credit Funds: The Case of Women Food Merchants in Seguéla's Main Market

De Bloganqueaux Soho Rusticot DROH (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
rusticot.droh@laasse-socio.org — Décaissement, solidarité communautaire et fonctionnement de l'entrepreneuriat des bénéficiaires des fonds sociaux en Côte d'Ivoire / Cash Outflow, Communal Solidarity, and the Entrepreneurial Operations of the Beneficiaries of Social Investment Funds in Côte d'Ivoire

10:00 – 10:15 Kafemintuma / Pause café / Coffee Break

10:15 – 12:15 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session Matinale / 2nd Morning Session

J3.S2.A1
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Céramiques et identités aux frontières du monde mandé, 1re partie / Ceramics and Identities on the Fringes of the Mande World, Part I***
Chairs: Barbara E. FRANK (Stony Brook University)
Daouda KEITA (Université des Sciences Sociales et de Gestion, Bamako)

Tiantio SANOGO (Université Félix Houphouët-Boigny, ISAD, Abidjan) tiantio.sanogo@yahoo.com — Les céramiques noires de l'extrême nord de la Côte d'Ivoire : une marque des potières *noumou* de Tengréla / Black Ceramics from Far Northern Côte d'Ivoire: A Trademark of *Numu* Potters from Tengréla

Fatoumata DEMBELE (Université des Sciences Sociales et de Gestion, Bamako) Fatimdembele4@gmail.com — L'étude de la céramique traditionnelle en milieu Minianka : Cas de Sincina / The Study of Traditional Mininaka Ceramics: The Case of Sincina

Daouda KEITA (Université des Sciences Sociales et de Gestion, Bamako) keitadaou@gmail.com — Vestiges céramiques et peuplement actuel du plateau Dogon / Ceramic Remains and the Contemporary Settlement of the Dogon Plateau

Sombéwendin Hubert OUEDRAOGO (Université de Ouagadougou) huboued88@gmail.com Céramiques des deux niveaux récents d'occupation du site de Wargoandga (province d'Oubritenga, Burkina Faso) / Ceramics from Two Recent Occupation Levels of the Wargoandga Site (Oubritenga Province, Burkina Faso)

J3.S2.B
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***La performance historique de l'identité dans la religion et dans l'école /*** **The** ***Historical Performance of Identity in Religion and School***
Chair: Ladji KAMATE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Bourahima BAKAYOKO (Université Alassane Ouattara, Bouaké) bakayoko_bo@yahoo.fr Le procès de la Bamanaya dans la construction des identités Malinké et Dioula en Côte d'Ivoire (XVIIe – XIXe siècles) / The Trial of Bamanaya in the Construction of Malinké and Jula Identities in Côte d'Ivoire (17th – 19th centuries)

Marcia TIEDE (Northwestern University, Evanston) m-tiede@northwestern.edu L'ethnicité et l'éducation coloniale en l'AOF : ethnographies étudiantes et images de communauté et de soi / Ethnicity in Colonial French West African Education: Student Ethnographies and the Framing of Community and Self

Ladji KAMATE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) kamateladji@yahoo.fr
L'implantation des missions chrétiennes dans le Nord de la Cote D'ivoire : le cas du Koyadougou (1952-1994) / The Establishment of Christian Missions in Northern Côte d'Ivoire: The Case of Koyadougou (1952-1994)

12:15 – 13:30 Tilelafana / Déjeuner / Lunch Break (Cafétéria)

13:45 – 15:45 Wuladafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re Session d'Après-Midi / 1st Afternoon Session

J3.S3.A2
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Céramiques et identités aux frontières du monde mandé, deuxième partie / Ceramics and Identities on the Fringes of the Mande World, Part II***
Chairs: Barbara E. FRANK (Stony Brook University)
Daouda KEITA (Université des Sciences Sociales et de Gestion, Bamako)

Nafogo COULIBALY (Institut des Sciences Humaines, Bamako) nafogocoulibaly@gmail.com
Fonctions rituelles et sacrées de la céramique traditionnelle chez les Senoufo du Folona / Ritual and Sacred Functions of Traditional Ceramics of the Senufo of Folona

Gninin Aïcha TOURE (Université Félix Houphouët-Boigny, ISAD, Abidjan) t.aichadesline@yahoo.fr — Tradition céramique en pays senoufo : une approche technique et historique des potières Nafanan du Département de Korhogo / The Senufo Ceramic Tradition: A Technical and Historical Approach to Nafanan Women Potters in the Department of Korhogo

Djidjé KAZIO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) dkazio@yahoo.fr
Identité des acteurs de la production céramique de l'espace Mangoro de Katiola / Agentive Identity in Ceramic Production by Mongoro Potters in Katiola

Barbara E. FRANK (Stony Brook University) befrank2009@gmail.com
Mapping Ceramic Traditions from the Mande Heartland to the Black Volta / La cartographie des traditions céramiques du cœur du Mandé jusqu'à la Volta Noir

DISCUSSANT : Siméon KOUASSI (Université Félix Houphouët-Boigny, ISAD, Abidjan)

J3.S3.B
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Identité écrite : la littérature africaine / Written Identity in African Literature***
Chair: Alain SISSAO (Institut des Sciences des Sociétés, CNRST, Ouagadougou)

Léon Charles N'CHO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) leon_charles_ncho@yahoo.fr — Culture, identité et paix en Afrique dans un environnement de modernisation : La position de Friedrich Schiller et Bernard Dadié / Culture, Identity, and Peace in Africa in the Context of Modernization: The Standpoint of Friedrich Schiller and Bernard Dadié

Kouassi Antoine AFFOUROUMOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) affouroumou@gmail.com — Le concert identitaire et religieux dans *Jésus vu par un musulman* d'Amadou Hampâté Bâ : exemple de pacification et de cohabitation en Afrique de l'Ouest / The Pairing of Identity and Religion in *Jésus vu par un musulman* by Amadou Hampâté Bâ: An Example of Peacemaking and Coexistence in West Africa

Diakaridia KONÉ (Université Alassane Ouattara, Bouaké) konedjakson@gmail.com
Culture et création : (re)penser le monde mandingue via . . . le roman africain / Culture and Creation: (Re)Thinking the Mande World by Way of . . . the African Novel

Saidou Mohamed N'DAOU (Chicago State University) sndaou@aol.com
Ahmed Sékou Touré: Une Approche Intégrée / Ahmed Sékou Touré: An Integrated Approach

Alain SISSAO (Institut des Sciences des Sociétés, CNRST, Ouagadougou) alainsis@gmail.com — L'expression des savoirs dans la littérature burkinabè / Expressing Ways of Knowing in Burkinabè Literature

15:45 – 16:00 Kafemintuma / Pause Café / Coffee Break

16:00 – 18:00 Wuladafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session d'Après-Midi / 2nd Afternoon Session

J3.S4.A
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***Textiles : histoire, culture et industrie en Afrique de l'Ouest / Textiles: History, Culture, and Industry in West Africa***
Chair: Jody BENJAMIN (University of California, Riverside)

Okobe Noël DATRO (Université Alassane Ouattara, Bouaké) datronoel@outlook.fr
La consommation des tissus et costumes traditionnels au pays Mandé-Bambara et Malinké en Guinée et son impact sur la société: le cas des costumes *dozo* en Afrique de l'Ouest (XVIIIe – XXe Siècles) / The Consumption of Traditional Cloth and Outfits in Mande-Bambara and Malinké Country in Guinea and Its Social Impact: The Case of Dozo Dress in West Africa (18th – 20th centuries)

Karim TRAORE (University of Georgia) ktraore@uga.edu
Ils ne sont pas tous pareils : les noms de pagnes Mèèka comme discours symbolique / Not all the Same: Mèèka Pagne Names as a Symbolic Discourse

Jody BENJAMIN (University of California Riverside) jody.benjamin@ucr.edu
Global Cotton, Cultural Encounter, and Self-Fashioning on the Upper Guinea Coast, 1820 – 1850 / Le coton sur le marché mondial, des rencontres culturels et la construction de soi sur la côte de Haute Guinée, 1820 – 1850 [*communication en anglais / delivered in English*]

DISCUSSANT: Barbara FRANK (Stony Brook University) [*communication en anglais / delivered in English*]

J3.S4.B
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Connaissances agricoles et pouvoir / Agricultural Knowledge and Power***
Chair: William MOSELEY (Macalester College)

Florent TASSO (Université d'Abomey-Calavi, Cotonou) tassoflorent@gmail.com
Monique OUASSA KOUARO (Université d'Abomey-Calavi, Cotonou) mkouaro@gmail.com
& Olive TCHOROUE (Université d'Abomey-Calavi, Cotonou) olive.tchoou@yahoo.fr
Pratiques agricoles contemporaines : la désaffection des communautés rurales de Matéri pour les rites agraires, une menace à l'identité culturelle des Byələbə / Contemporary Agricultural Practices: The Disenchantment of Rural Communities in Matéri with Regard to Agrarian Rituals, a Danger for Byələbə Cultural Identity

Moussa KONE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) moussakci@yahoo.fr
& Thomas BASSETT (University of Illinois) bassett@illinois.edu
Les anacardes et le reboisement de la savanne ivoirienne / Cashews and the Reforestation of the Ivorian Savanna

William MOSELEY (Macalester College, St. Paul) moseley@macalester.edu
La nouvelle révolution verte pour l'Afrique et les agricultrices au Mali et au Burkina Faso : une critique de l'écologie politique **/** The New Green Revolution for Africa and Female Farmers in Mali and Burkina Faso: A Critique of Political Ecology

J3.S4.C
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Les Crises Sociopolitiques en Côte d'Ivoire (1959 – 1999) / Socio-Political Crises in Côte d'Ivoire (1959 – 1999)***
Chair: Yao Marcel KOUAKOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Pacôme DABIÉ(Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) dabbelkos@yahoo.fr
L'affaire Gnagbé Kragbé ou le génocide guébié / The Gnagbé Kragbé Affair, or, the Guébié Genocide

Yao Frédéric KOUAMÉ (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
fredykouame2013@gmail.com — L'affaire du Sanwi, une crise à rebondissements (1959-1981) / The Sanwi Affair: a Crisis and Its Aftershocks

Yao Clément KOUADIO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
clementkyao@gmail.com — La mort d'Ernest Boka ou la tragédie d'une jeunesse (1957 – 1964) / The Death of Ernest Boka, or, a Youthful Tragedy

Yao Marcel KOUAKOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
yaomarcel1650@gmail.com — Côte d'Ivoire : violence et assassinat en milieu scolaire et universitaire de 1991 à 1999, prélude à la crise identitaire à la veille de la Deuxième République / Côte d'Ivoire: Violence and Assassination in School and University Settings

from 1991 to 1999 as Preludes to the Crisis of Identity Politics at the Dawn of the Second Republic

18:15 – 19:15

Atelier de danse : apprendre le diansa / Dance Workshop: Learning Diansa
(Cour de tennis, à côté de la cafeteria)

Diadié BATHILY (Center of Creative Arts & Washington University in Saint Louis)

Samedi 5 août 2017 / Saturday, August 5, 2017

8:00 – 10:00 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re Session Matinale / 1st Morning Session

J4.S1.A1
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***N'ko, ko di ? L'alphabet polyvalent au seuil de son soixante-dixième anniversaire : technologie, éducation, santé et croissance, 1re partie / What's Up, N'ko? The Multi-Purpose Alphabet on the Threshold of Its Seventieth Birthday : Technology, Education, Health, and Growth, Part I***
Chair: Ibrahima Sory II CONDE (Université Kofi Annan, Conakry)

Faya Ismaël TOLNO (Direction Nationale de l'Alphabétisation, Conakry)
fatatolno@gmail.com — Le N'ko dans les technologies de l'information et des communications / N'ko in Information and Communication Technologies

Aminata KABA (Université Kofi Annan, Conakry) aminatakaabaa@gmail.com
Expérience du N'ko sur l'utilisation des langues nationales dans l'éducation en Haute Guinee / Teaching N'ko as an Experiment in National Language Education in Upper Guinea

Moussa DIALLO (Université Kofi Annan, Conakry) Diallomoussa2003@gmail.com
Thérapie N'ko : Alternative d'une médecine parallèle en Guinée / N'ko Therapy: Alternative, Parallel Medicine in Guinea

Sory KOUROUMA (Université Julius Nyerere de Kankan) Kouroumasony1@yahoo.fr
Le N'ko en tant que contribution à la santé publique en Guinée / N'ko as a Contribution to Public Health in Guinea

J4.S1.B1
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Conflits fonciers et identité, 1re partie / Land conflicts and identity, Part I***
Chair: Sical Guy Oscar TOUKPO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Sidiki KOUROUMA (Université Julius Nyéréré de Kankan) sidikikourouma748@gmail.com
Gestion traditionnelle des ressources naturelles et cohabitation des populations en Haute Guinée / Traditional Resource Management and the Coexistence of Populations in Upper Guinea

Yacouba CISSAO (Université Ouagadougou) cissaoyacouba@yahoo.fr
La gestion des conflits fonciers dans un contexte de crise sociopolitique : cas du département de Tenkodogo dans la province du Boulgou (Burkina Faso) / The Management of Land Conflicts in a Context of Socio-Political Crisis: The Case of the Department of Tenkodogo in Boulgou Province (Burkina Faso)

Goin Lou Tina Virginie TRA (Université de Bâle) tina.tra@unibas.ch
Influence de la crise sociopolitique (2002 – 2011) sur les conflits entre éleveurs et agriculteurs à Tienko, Nord de la Côte d'Ivoire / The Impact of the Socio-Political Crisis (2002 – 2011) on Conflicts between Herders and Farmers in Tienko, Northern Côte d'Ivoire

Ba Morou OUATTARA (Université Alassane Ouattara, Bouaké) ouatbamorou@gmail.com
De la crise à l'émergence d'un nationalisme foncier en Côte d'Ivoire : état des lieux dans le département de Sassandra et de la commune de San-Pédro dans le Sud-Ouest du pays / From Crisis to the Emergence of Land-Policy Nationalism in Côte d'Ivoire: An Overview of the Situation in the Department of Sassandra and Municipality of San-Pédro in the Southwest of the Country

10:00 – 10:15 Kafemintuma / Pause Café / Coffee Break

10:15 – 12:15 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session Matinale / 2nd Morning Session

J4.S2.A2
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***N'ko, ko di ? L'alphabet polyvalent au seuil de son soixante-dixième anniversaire : technologie, éducation, santé et croissance, 2e partie / What's Up, N'ko? The Multi-Purpose Alphabet on the Threshold of Its Seventieth Birthday : Technology, Education, Health, and Growth, Part II***
Chair: Ibrahima Sory II CONDE (Université Kofi Annan, Conakry)

Coleman DONALDSON (University of Pennsylvania) coleman.donaldson@gmail.com
Un raccourci pour l'Islam: langues vernaculaires, pensée afro-musulmane et le N'ko de Sulemaana Kantè / Islam's Shortcut: Vernacular Language Literacy, Afro-Muslim Thought and Sulemaana Kantè's N'ko

Artem DAVYDOV (St. Petersburg State University) artdavydov@mail.ru
L'histoire d'amour de *Namori et Kaninba* : un roman didactique maninka/N'ko / The Love Story of *Namori and Kanimba* by Béntu Bákari Kàba: A Didactic Maninka/N'ko Novel

Ibrahima Sory II CONDE (Université Kofi Annan, Conakry) nafadji@gmail.com
Le mouvement N'ko : Organisations et expansion géographique / The N'ko Movement: Its Constituent Organizations and Geographic Expansion

DISCUSSANT: Joseph HELLWEG (Florida State University)

J4.S2.B2
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Conflits fonciers et identité, 2e partie / Land conflicts and identity, Part II***
Chair: Sical Guy Oscar TOUKPO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Christophe Adouobo N'DOLY (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) ndolychristophe@yahoo.fr — Marchandisation des droits fonciers coutumiers et conflits intra-familiaux dans la zone forestière de l'ex-boucle du cacao ivoirien / The Commodification of Customary Land Rights and Intra-Familial Conflicts in the Forest Zone of the Former Ivoirian Cocoa Belt

Gabin Honneo TARROUTH (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) gabintarrouth@yahoo.fr — Les acquisitions massives de terres rurales par les ''cadres'' et élites ivoiriennes en Côte d'Ivoire : fondement et éléments de compréhension / The Massive Acquisition of Rural Land by the Elite Managerial Class in Côte d'Ivoire: Its Basis and Means of Explanation

Sical Guy Oscar TOUKPO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) oscartoukpo@yahoo.fr — La Côte d'Ivoire post-conflit : mobilisations contestataires et repositionnement d'acteurs dans le jeu foncier dans l'Ouest ivoirien / Post-Conflict Côte d'Ivoire: Protest Movements and the Realignment of Players in the Land Tenure Game in Western Côte d'Ivoire

12:15 – 13:30 Tilelafana / Déjeuner / Lunch Break (Cafétéria)

13:45 – 15:45 Wuladafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re Session d'Après-Midi / 1st Afternoon Session

J4.S3.A
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Développement urbain et communautaire / Urban and Community Development***
Chair: Zananhi Florian-Joël TCHEHI (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa)

Jean-Louis LOGNON (Université Félix Houphouët-Boigny, LAASSE, Abidjan) jeanlouis.lognon@laasse-socio.org — Urbanisation et identité des villages reliques dans les villes ivoiriennes / The Urbanization and Identity of Autochthonous VIllages in Ivoirian Cities

Bouhi Sylvestre TCHANBI (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) tchanbisly@gmail.com — Politique d'assainissement du cadre urbain et perception du déguerpissement par les commerçants à Abidjan / The Politics of Sanitation in Urban Contexts and Perceptions of Involuntary Resettlement among Merchants in Abidjan

Kouassi Ernest YAO (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) ernestkoissy@yahoo.fr & N'Guessan Séraphin BOHOUSSOU (Université Alassane Ouattara, Bouaké) bohounse@yahoo.fr — Question identitaire et développement urbain à Daloa (Côte d'Ivoire) / Identity Questions and Urban Development in Daloa (Côte d'Ivoire)

Zananhi Florian-Joël TCHEHI (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) joeltchehi@yahoo.fr — De la résilience à la maîtrise du circuit de production et de commercialisation pour une autosuffisance alimentaire dans le Sud-Ouest ivoirien / From Resilience to Mastering Production and Marketing Circuits for Sustainable Food Production in Southwestern Côte d'Ivoire

J4.S3.B
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***L'économie historique de l'identité dans le Sud de la Côte d'Ivoire : médecine coloniale et agriculture de plantation / Historical Economics of Identity in Southern Côte d'Ivoire: Colonial Medicine and Plantation Agriculture***
Chair: Ange Barnabé ADOFFI (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa)

Ohinene Anasthasie Christelle KOUDOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) anasthasie.koudou@gmail.com — Production et commercialisation de la noix de cola en Côte d'Ivoire de 1960 à 1971 / Kola Nut Production and Marketing in Côte d'Ivoire from 1960 to 1971

Fatou Evelyne OUEDRAOGO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) Eden22@hotmail.fr — La région de la Nawa : du sous-peuplement au boom démographique (1917 – 1970) / The Nawa Region: From Underpopulation to Demographic Boom (1917 – 1970)

François Yao KOUAKOU (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) frankouakou@hotmail.fr — Cultures agricoles et techniques de culture du cannabis en Côte d'Ivoire / Farming Cultures and Techniques for Growing Cannibis in Côte d'Ivoire

Ange Barnabé ADOFFI (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) adoffia@yahoo.com La médecine coloniale dans le rapprochement des peuples en Côte d'Ivoire : le cas des Mandé et des Bété de Daloa / The Role of Colonial Medicine in Reconciling Populations in Côte d'Ivoire: The Case of the Mande and Bété of Daloa

15:45 – 16:00 Kafemintuma / Pause Café / Coffee Break

16:00 – 18:00 Wuladafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session d'Après Midi / 2nd Afternoon Session

J4.S4.A
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Langue et Identité en Mandé et en Côte d'Ivoire / Language and Identity in Mande and Côte d'Ivoire***
Chair: Mamadou Lamine SANOGO (INSS-CNRST, Ouagadougou)

Kouassi Ange Aristide MOLOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) molplaykouassi@yahoo.fr — Dynamique des langues mandé : Identité et/ou sociabilité / Mande Language Dynamics: Identity and/or Sociability

Assièhue Diabira BOUBACAR assdiabira@gmail.com
& Abenan Marie Laurence Rebecca KOUADJO (Université Félix Houphouët-Boigny) rebeccakouadjo@gmail.com — Le nouchi : vecteur d'identification langagière en Côte d'Ivoire / Nouchi as a Vector for Linguistic Identity in Côte d'Ivoire

N'Goran Jacques KOUACOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) ngoranjack@gmail.com — Le nouchi ivoirien : entre identités culturelle et linguistique / Ivoirian Nouchi: Between Cultural and Linguistic Identities

Kinanya Donatien TOURE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) tourekinaya@gmail.com
& Noëlle Gnenonsegouet GLEO (Université Paris-Est) noelgleo@gmail.com — Analyse pragmatico-énonciative des stéréotypes et de la victimisation des minorités dans le discours politique identitaire dans la presse en Afrique de l'Ouest : Cas de la Côte d'Ivoire / An Enunciative, Pragmatic Analysis of the Victimizing Stereotypes of Minorities in Political Discourses of Identity in the West African Press: The Case of Côte d'Ivoire

Mamadou Lamine SANOGO (INSS-CNRST, Ouagadougou) malamine1@gmail.com
La construction d'une identité par la langue : le cas du dioula véhiculaire / Creating Identity through Language: The Case of Jula as a *Lingua Franca*

J4.S4.B
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***Représentation, identité et politique / Representation, Identity, and Politics***
Chair: Kouakou Daniel YAO (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa)

Akou Don Franck Valéry LOBA (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) valo226@yahoo.com — Recompositions sociospatiales sur fonds de crise politico-institutionnelle en Côte d'Ivoire / Socio-Spatial Rearrangements Stemming from the Politico-Institutional Crisis in Côte d'Ivoire

Benjamin N. LAWRANCE (Rochester Institute of Technology) bnlgla@rit.edu
Survie entre les débris: demandes d'asile, témoignage d'expert et l'histoire des guerres civiles ivoiriennes / Survival in Fragments: Asylum Claims, Expert Testimony, and the History of the Ivorian Civil Wars

Kouakou Daniel YAO (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) yahaudan@gmail.com
Zoumana MEITE (Institut National de la Jeunesse et des Sports, Abidjan) mzoumana@yahoo.fr
& N'dasso Flore BENDE (Centre Ivoirien d'Etudes et de Recherche en Psychologie Appliquée, Abidjan) akaflore.bende@gmail.com — Représentations sociales des crises ivoiriennes et dynamique du comportement électoral en milieu universitaire / Social Representations of Ivorian Crises and the Dynamics of Election Behavior in the University Context

J4.S4.C
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***La danse et les arts du spectacle comme discours de l'identité / Dance and Performance as Discourses of Identity***
Chair: Samuel Mark ANDERSON (New York University Abu Dhabi)

Diadié BATHILY (Center of Creative Arts & Washington University in Saint Louis) diadie@afrikylolo.com — Danser Mandé : enseigner la vie et une langue ouest-africaines aux élèves américains / Dancing Mande: Teaching West African Life and Language through West African Dance to Elementary School Students in the United States

Luciano TOGNI (Compagnia Teatrale Isabelle il Capriolo, Ranica) isabelleilcapriolo@gmail.com
& Josée GOLAY (Compagnia Teatrale Isabelle il Capriolo, Ranica) jgolay59@gmail.com
Premier exercice, le miroir : le théatre participé et de rue comme méthode d'intégration des migrants en Italie / The Mirror as First Exercise: Participatory Theater and Street Performance as Approaches for the Integration of Migrants in Italy

Samuel Mark ANDERSON (New York University Abu Dhabi) samuel.mark.anderson@gmail.com — Un don pour l'intégration : la production mystique de cadeaux et de publics dans la Sierra Leone de l'après-guerre / A Gift for Integration: The Mystical Production of Presents and Publics in Postwar Sierra Leone

19:00 – 22:00 Soirée : Dîner Spectacle / Party: Dinner & Dance Performance (Cafétéria)

Compagnie Kawouanh de Côte d'Ivoire

Dimanche 6 août 2017 / Sunday, August 6, 2017

8:00 – 10:00 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufolonan / 1re Session Matinale / 1st Morning Session

J5.S1.A
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: ***Ethnicité et réconciliation / Ethnicity and Reconciliation***
Chair: Anne DOQUET (IRD, Paris)

Kokoré Koffi DRAMANE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) dramanekokore@hotmail.fr — L'ethnicité dans l'espace politique et la construction de la nation / Ethnicity in the Political Sphere and the Construction of the Nation

Fanidianhoua YEO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) faniyeo@yahoo.fr
Ethos institué et éthos institutionnel : quelle identité mandingue au service de la réconciliation? / An Ethos Instituted vs. An Institutional Ethos: Which Mande Identity Would Best Achieve Reconciliation?

Wayarga COULIBALY (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) coulibalywayarga2017@gmail.com — La contribution du médiateur de la République à la réconciliation nationale entre 2000 et 2001 / The Mediator of the Republic's Contribution to National Reconciliation between 2000 and 2001

Anne DOQUET (IRD, Paris) annedoquet@yahoo.fr
La place du Mandé dans le processus de réconciliation / The Role of Mande in the Reconciliation Process

J5.S1.B
(Salle 43, STEM Building)
Panel: *Les Arts Pour La Paix / Arts for Peace*
Chair: Jeanne Maddox TOUNGARA (Howard University, Washington, DC)

Alathé Mireille BODO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) bodomireille@gmail.com — L'art africain et l'affirmation de l'identité noire / African Art and the Affirmation of Black Identity

Alexis FINET (Florida State University) acf16@my.fsu.edu
Entité et identité(s) : le cas de la rumba congolaise / Entity and Identities: The Case of the Congolese Rumba

Lanisa KITCHINER (National Museum of African Art, Washington, DC) kitchinerl@si.edu
The Lives of Kunta Kinte: Re-Telling a Tale about Telling Tales in Mande—in Museums, for Example / Les vies multiples de Kunta Kinté : raconter l'histoire de raconter des histoires en Mandé—aux musées par exemple [*communication en anglais / delivered in English*]

Kouadio Antoine KOUADIO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) akouadiok7@gmail.com
& Kouamé Pétionille ADJA (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) kouamep@yahoo.fr — Cohésion sociale, cohabitation et résolution de conflits intercommunautaires en Côte d'Ivoire / Social Cohesion, Coexistence, and the Resolution of Intercommunal Conflicts in Côte d'Ivoire

J5.S1.C
(Salle 44, STEM Building)
Panel: *Identité et résilience / Identity and Resilience*
Chair: Alain Trésor DIBY (Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques, Abidjan)

Zadi Serge ZADI (Université Alassane Ouattara, Bouaké) zadizadiserge@yahoo.fr
Logiques sociales de la reconversion de salariés en leaders religieux d'églises chrétiennes à Abidjan (Côte d'Ivoire) / The Social Logics of Transforming Wage Labor into Leadership for Christian Churches in Abidjan (Côte d'Ivoire)

Seydou KONE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) kseydou7@gmail.com
Stratégies de revalorisation du statut de dozo en contexte post-crise dans le Nord de la Côte d'Ivoire / Strategies for Re-Evaluating the Status of Dozos in the Post-Crisis Context of Northern Côte d'Ivoire

Alice DANHI (Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques, Abidjan) alsenad07@yahoo.fr
& Dorcas J KREKPA (Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques, Abidjan) dorcaszriga@yahoo.fr — Mariages interethniques et insertion sociale d'allogènes à Kouamékro (Côte d'ivoire) / Inter-Ethnic Marriages and the Social Inclusion of Outsiders in Kouamékro (Côte d'ivoire)

Adrien Koffa KAMANO (Université Julius Nyerere de Kankan) adrienkoffak@gmail.com
Le mariage et la parenté à l'épreuve du temps chez les Kisia du Sud de la Guinée / Marriage, Kinship, and the Test of Time among the Kisia of Southern Guinea

Alain Trésor DIBY (Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques, Abidjan) alaintresor@gmail.com — Entrepreneuriat immigré et construction sociale du monopole dans l'économie informelle en Côte d'Ivoire / Immigrant Entrepreneurship and the Social Construction of Monopoliees in the Ivoirian Informal Economy

10:00 – 10:15 Kafemintuma / Pause Café / Coffee Break

10:15 – 12:15 Sɔgɔmadafɛsɛbɛnkulufilanan / 2e Session Matinale / 2nd Morning Session

J5.S2.A
(Daniel Kaberuka Auditorium)
Panel: *Ivoirité revisitée / Ivoirité Revisited*
Chair: Kouakou Octave DJENZOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)

Séraphin NGOMA (Université Marien Ngouabi, Brazzaville) seraphinngoma16@gmail.com
Ivoirité et système de pertinence de communications : problématique de la rencontre de deux concepts à travers les campagnes présidentielles (2010 – 2015) en Côte d'Ivoire / *Ivoirité* and the System of Values in Communication: The Problematic Meeting of Two Concepts in Ivoirian Presidential Campaigns (2010 – 2015)

Sylvain Peter FAYOSSEWO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) petersylvain@hotmail.fr — L'ivoirité dans le processus de création d'une Côte d'Ivoire nouvelle / *Ivoirité* in the Process of Creating a New Côte d'Ivoire

Yao N'DRI (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) ndri_y@yahoo.fr
La question identitaire à travers l'écriture filmique : analyse du concept de *l'ivoirité* dans *Côte d'Ivoire, poudrière identitaire* de Benoît Scheuer / The Question of Identity in an Essay on Film: Analyzing the Concept of *Ivoirité* in *Côte d'Ivoire, poudrière identitaire* by Benoît Scheuer

Kouakou Octave DJENZOU (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) djenzouoctav@yahoo.fr — La complexité de la question identitaire en Côte d'Ivoire : le concept d'ivoirité dans la désagrégation de la société ivoirienne / The Complexity of the Identity Question in Côte d'Ivoire : The Concept of *Ivoirité* and the Disintegration of Ivoirian Society

J5.S2.B
(Salle 43, STEM Building)
Panel: ***Autochthonie, réciprocité et articulation de l'appartenance tout au long de la côte de la Haute Guinée et de ses frontières / Autochthony, Reciprocity and the Articulation of Belonging along the Upper Guinea Forest and Its Fringes***
Chair: Maarten BEDERT (Max Planck Institute for Social Anthropology, Munich)

Carole AMMANN (University of Basel) carole.ammann@unibas.ch
Rhétorique d'ethnicité et d'apaisement pendent le temps des élections à Kankan, Guinée / The Rhetoric of Ethnicity and Appeasement at Election Times in Kankan, Guinea

Kathrin HEITZ-TOKPA (University of Freiburg, Centre Suisse de Recherches Scientifiques en Côte d'Ivoire) katharina.heitz.tokpa@ethno.uni-freiburg.de — Relations entre propriétaires terriens et étrangers : autochtonie et positionnement social chez les Mandé du Sud à l'Ouest de la Côte d'Ivoire / Landlord-Stranger Relations: Autochthony and Social Positioning in the Southern-Mande-Speaking West of Côte d'Ivoire

Ya Eveline TOURÉ (Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Abidjan) yaeveline@yahoo.fr — Etude représentationnelle de l'ethnicité dans les sociétés ouest-africaines : le cas de la Côte d'Ivoire / A Representative Study of Ethnicity in West African Societies: The Case of Côte d'Ivoire

Maarten BEDERT (Max Planck Institute for Social Anthropology, Munich) bedert@eth.mpg.de — Vivre comme des étrangers parmi les Dan au Libéria : sur l'importance de la réciprocité dans l'articulation d'appartenance / Living as 'Strangers' among the Dan of Eastern Liberia: On the Importance of Reciprocity in the Articulation of Belonging

J5.S2.C
(Salle 44, STEM Building)
Panel: ***Forger la nation: perspectives historiques de l'ethnicité /*** **Forging a Nation: Historical Perspectives**
Chair: Till FORSTER (University of Basel)

Alassane DIABATE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan) diabatealassane2008@yahoo.fr — Adjamé : Pays Ebrié, Quartier Mandé-Dioula / Adjamé: A Mande-Jula District in Ebrié Country

Serge Noël OUEDRAOGO (Université Ouagadougou I) osergenoel@outlook.com
Les immigrants de l'aire culturelle Mandé au Ghana : stratégies d'intégration et remise en cause des particularismes ethno-linguistiques / Mande Immigrants in Ghana: Strategies for Integration and for Reconsidering Ethno-Linguistic Distinctions

Jean-Baptiste SEKA (Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa) jean.seka@ymail.com
Les Dyula de Daloa : essai d'explication historique d'une intégration économique et d'une cohésion sociale réussies d'une population Mandé en pays Bété (1905 – 1939) / The Jula of Daloa: A Historical Explanation of the Successful Economic Integration and Social Bonding of a Mandé Population in Bété Land (1905 – 1939)

Till FORSTER (University of Basel) till.foerster@unibas.ch
Identités et échanges sénoufo et mandingue: la longue durée / Senufo and Manding Identities in Long-Term Perspective

12:30 – 14:00 Tilelafana / Déjeuner / Lunch Break (Cafétéria)
& Closing Ceremony / Clôture (Daniel Kaberuka Auditorium)

14:00 – 15:30 Conseil d'administration de MANSA / MANSA Business Meeting
(seulement les membres / members only)

17:00 – Départ pour Abidjan

Confection du programme
Créations Plurielles
(225) 07.68.70.89
(225) 53.31.96.31
creationsplurielles@gmail.com

L'Association des Études Mandé (MANSA) est une société savante créée en 1986 aux États-Unis d'Amérique. Elle regroupe des enseignants, chercheurs et étudiants de toutes les disciplines et de tous les continents, des personnes qui s'intéressent aux mandingues et à leurs voisins, à travers des recherches sur, *inter alia,* les sociétés, l'histoire, la géographie, l'anthropologie, l'archéologie, la sociologie, la linguistique, la littérature, l'éducation, et l'environnement.

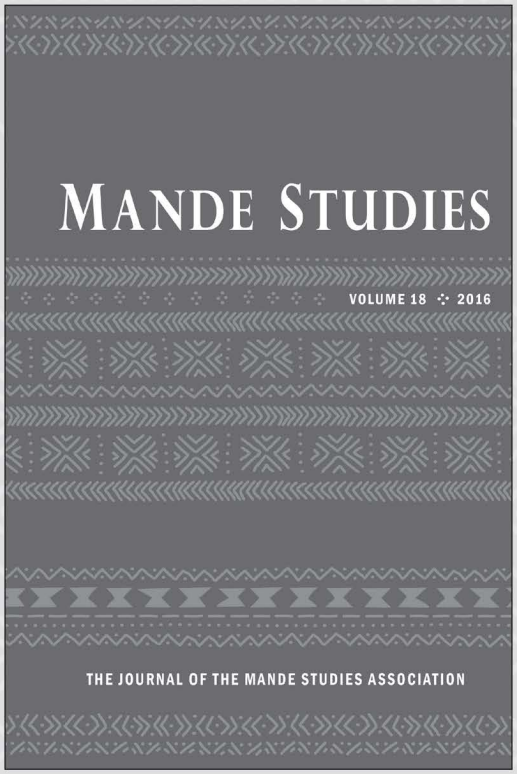
The Mande Studies Association (MANSA) is an academic organization created in 1986 in the United States of America. Its members include teachers, researchers, and students from all disciplines and every continent – people pursuing their interests in Mande-speakers and their neighbors through research on, among other things, diverse societies, history, geography, anthropology, archeology, sociology, linguistics, literature, education, and the environment.

Comment adhérer à la MANSA :

Allez à www.mandestudies.org et cliquez sur le lien **Membership** dans le bandeau supérieur. Remplissez le formulaire d'inscription MANSA et un mot de passe vous sera envoyé par courriel. Retournez sur le site et connectez-vous sur la Membership Page pour entrer vos informations de profil.

How to Join MANSA:

Go to www.mandestudies.org, and click on the **Membership** link in the top banner. Complete the MANSA registration form and a password will be emailed to you. Return to the site and login on the MANSA registration form to enter your profile information.



La revue ***Mande Studies*** publie des contributions originelles portant sur tous les aspects du monde mandé et des peuples et des cultures qui le composent. La revue se concentre sur les peuples Mandé de l'Afrique de l'Ouest et aussi leurs diasporas à travers le temps et l'espace. La revue publie des articles dans les sciences sociales et humaines, y compris, mais sans s'y limiter, l'histoire, les arts, l'anthropologie, l'histoire de l'art, la sociologie, les sciences politiques, la linguistique, la santé publique et le développement, de la période précoloniale au présent. Les langues de la revue sont l'anglais et le français.

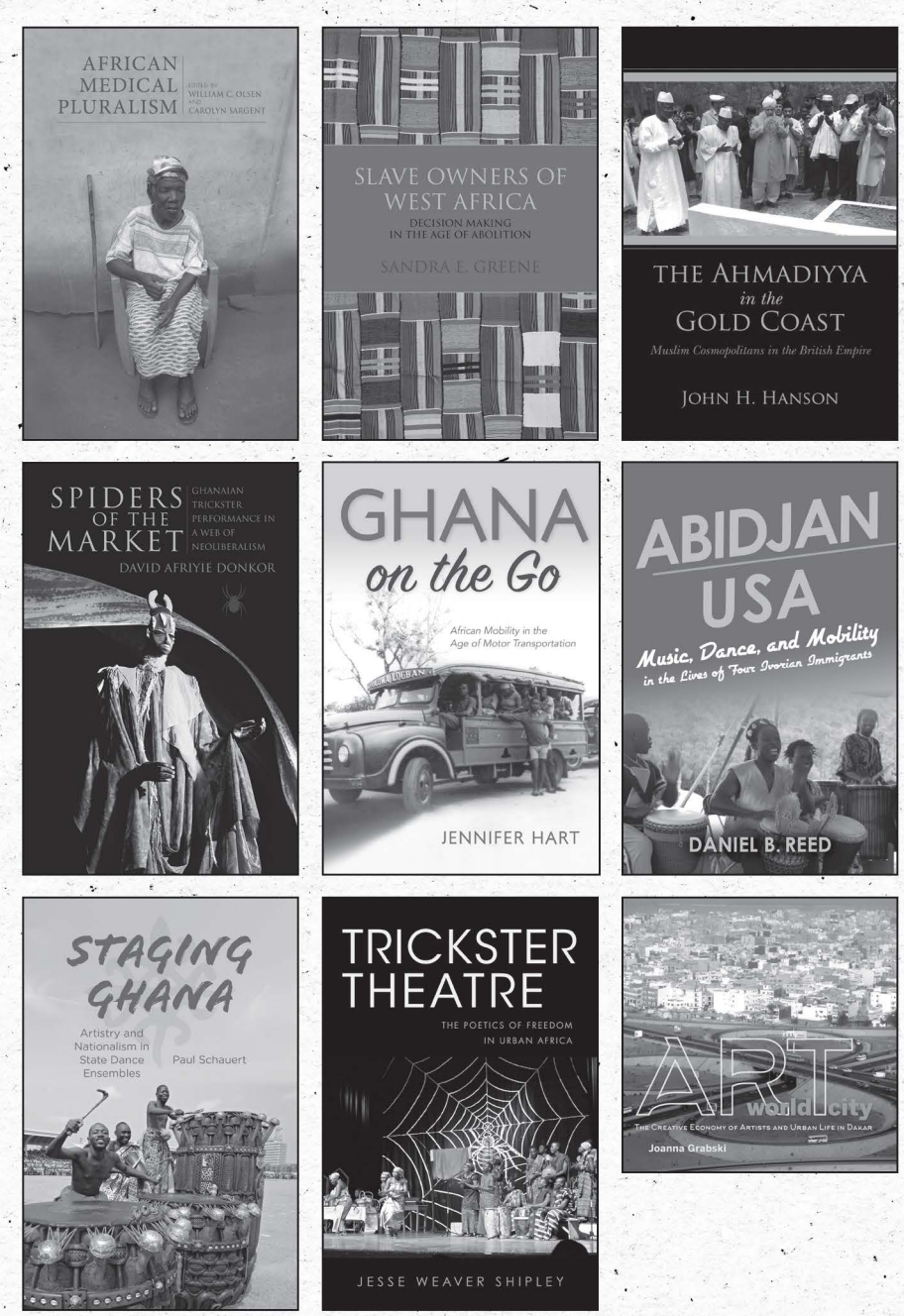
Pour souscrire : http://www.iupress.indiana.edu/pages.php?pID=121&CDpath=4
Pour savoir comment contribuer un article, envoyer un courriel à l'éditeur: pmark@wesleyan.edu

Publié annuellement
jstor.org/publisher/iupress

INDIANA UNIVERSITY PRESS

Explore Your World

NOW AVAILABLE *from* IU PRESS!



INDIANA UNIVERSITY PRESS

iupress.indiana.edu
Explore Your World

Observations from Mande Studies on West African Identity Conflicts Today

Opening Ceremony Discourse of the MANSA President

Professor Barbara G. HOFFMAN, Ph.D.

Cleveland State University

b.hoffman@csuohio.edu

To my personal delight, we gather together at this 10th International Conference of the Mande Studies Association in Grand Bassam, one of the early capitals of French West Africa. MANSA, now in its 31st year, has organized nine other conferences outside the United States since its inception in 1986. This is its sixth to take place on the continent of Africa in a country of the Mande diaspora.

This particular country is a special one to me because it is the very first African country I set foot in during my tender youth some 40 years ago. If I have spent the rest of my life studying Africa, its languages, its cultures, its wisdoms, its changing cultures, it is due to the fascinating experiences I had in Côte d'Ivoire during that first and subsequent stays.

The Côte d'Ivoire that I encountered in 1976 still exists, I'm happy to see. But it has also changed significantly and not necessarily for the better. The Côte d'Ivoire that I knew was a country in which the inhabitants spoke some 130 languages and practiced the same number of cultures, side by side, mostly in peace. Christians, Muslims, and practitioners of indigenous religions all worshipped as they felt called to do, not without theological argument but certainly without violence, eschewing mortal combat in favor of spiritual battle. Ivorians 40 years ago considered themselves, in my experience, Ivorians first and Akans, Baoulés, and Dioulas well after.

As we all know, the last two decades in West Africa have been marked by violent conflicts rooted in the politics of identity. Civil wars in Côte d'Ivoire and Mali immediately followed those in Liberia and Sierra Leone. Briefer combats and coup d'états have occurred in Niger and Burkina Faso. Smaller acts of violence based on differences grounded in religion,

ethnicity, and gender also occur on a regular basis throughout the region. Such acts have included violence against civilian populations carried out by militant jihadi groups in Mali, Côte d'Ivoire, Burkina Faso, and Niger, among others. Meanwhile, international capital, neoliberalism, and the return of overseas donors and investors are increasingly shaping dynamics in the region, where France and the United States have been actively consolidating their military interests.

The panels and papers included in these Proceedings explore the processes, practices, situations, and ideologies through which peoples and societies distinguish themselves from each other, and how those distinctions lead sometimes to conflict and at other times to alliances and reconciliation. They propose contributions toward a peaceful future for the region that academics, opinion leaders, and citizens can make in the face of issues of identity.

This is one of the greatest challenges of our time: learning to live in peace in a multicultural world, to honor the cultures of the ancestors without seeking to impose one's own culture on another, to celebrate our social identity without diminishing that of others.

We are the Mande Studies Association, but that does not mean that we only study Mande cultures. The neighboring societies of the Mande diaspora are an integral part of who we are and what we study. Intercultural comprehension begins at the border. Conflicts do too. And, we hope, so does reconciliation. It is our hope that the conversations begun here during the five days of this conference will extend over the lifetimes of those presenting and participating and will contribute in significant ways to a future of peace, equilibrium, and prosperity in every country of the Mande diaspora. As the Bamana proverb says, *Fɛn tɔw den bɛ balo u ba la; kɛlɛ b'a balo a denw na,* Others feed their offspring; war feeds on its children. (Kassim Gausu Kone, 1995. *Mande Zana ni Ntalen.* West Newbury: Mother Tongue Editions, p. 27)

Observations depuis la MANSA sur les conflits d'identité ouest-africains aujourd'hui

Cérémonie d'ouverture

Discours de la présidente de MANSA

Professeur Barbara G. HOFFMAN, Ph.D.

Cleveland State University

b.hoffman@csuohio.edu

À mon grand plaisir, nous nous sommes réunis pour la 10ème Conférence Internationale de l'Association des Études Mandé à Grand Bassam, l'une des premières capitales de l'Afrique de l'Ouest française. La MANSA, qui en est maintenant à sa 31e année, a organisé neuf autres conférences en dehors des États-Unis depuis sa création en 1986. Il s'agit de sa sixième édition sur le continent africain dans un pays de la diaspora mandé.

Ce pays m'est particulièrement cher parce que c'est le tout premier pays africain où j'ai mis pieds pendant ma tendre jeunesse il y a 40 ans. Si j'ai passé le reste de ma vie à étudier l'Afrique, ses langues, ses cultures, ses sagesses, ses cultures changeantes, c'est grâce aux expériences fascinantes que j'ai vécues en Côte d'Ivoire lors de ce premier séjour ainsi que les autres qui suivaient.

La Côte d'Ivoire que j'ai rencontrée en 1976 existe toujours, je suis contente de constater. Mais elle a également changé de manière significative et pas nécessairement pour le mieux. La Côte d'Ivoire que je connaissais était un pays dans lequel les habitants parlaient quelque 130 langues et pratiquaient le même nombre de cultures, côte à côte, le plus souvent en paix. Chrétiens, Musulmans et pratiquants des religions indigènes ont tous vénéré comme ils se sentaient appelés à le faire, non sans argument théologique mais certainement sans violence, évitant le combat mortel en faveur de la bataille spirituelle. Il y a 40 ans, les Ivoiriens se considéraient, d'après mon expérience, comme les Ivoiriens d'abord et les Akans, les Baoulés et les Dioulas bien après.

Comme nous le savons tous, les deux dernières décennies en Afrique de l'Ouest ont été marquées par de violents conflits enracinés dans la politique de l'identité. Les guerres civiles en

Côte d'Ivoire et au Mali ont immédiatement suivi de celles du Libéria et de la Sierra Leone. Des combats et des coups d'état ont eu lieu au Niger et au Burkina Faso. D'autres actes de violence basés sur des différences fondées sur la religion, l'ethnicité et le genre se produisent régulièrement dans toute la région. De tels actes incluent la violence contre les populations civiles perpétrée par des groupes djihadistes militants au Mali, en Côte d'Ivoire, au Burkina Faso et au Niger, entre autres. Pendant ce temps, le capital international, le néolibéralisme et le retour des donateurs et des investisseurs étrangers façonnent de plus en plus la dynamique dans la région, où la France et les États-Unis ont activement consolidé leurs intérêts militaires.

Les présentations inclues dans ces Actes du Colloque explorent les processus, les pratiques, les situations et les idéologies par lesquels les peuples et les sociétés se distinguent les uns des autres et comment ces distinctions conduisent des fois à des conflits et parfois à des alliances et à la réconciliation.

Elles proposent des contributions que les universitaires, les leaders d'opinion et les citoyens peuvent faire face aux problèmes d'identité pour un avenir pacifique pour la région.

C'est l'un des plus grands défis de notre temps: apprendre à vivre en paix dans un monde multiculturel, honorer les cultures des ancêtres sans chercher à imposer sa propre culture à autrui, célébrer l'identité sociale sans nuire à celle des autres.

Nous sommes l'Association des Études Mandé, mais cela ne veut pas dire que nous étudions seulement les cultures mandé. Les sociétés voisines de la diaspora Mandé font partie intégrante de ce que nous sommes et de ce que nous étudions. La compréhension interculturelle commence à la frontière. Les conflits aussi. Et, nous l'espérons, la réconciliation. Nous espérons que les conversations entamées ici pendant les cinq jours de cette conférence s'étendront au cours de la vie des participants et contribueront de manière significative à un avenir de paix, d'équilibre, et de prosperité dans tous les pays de la diaspora Mandé. Car, comme dit le proverbe Bamanan, *Fɛn tɔw den bɛ balo u ba la; kɛlɛ b'a balo a denw na*, Les autres nourissent leurs enfants; la guerre se nourrit des siens. (Kassim Gausu Kone, 1995. *Mande Zana ni Ntalen.* West Newbury: Mother Tongue Editions, p. 27)

Rites et fêtes populaires dans le Ndénian à l'époque coloniale (1898-1960)

N'da Ahiwa François Adjé

Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan

siscoadje@gmail.com

Résumé

A l'époque coloniale, de nombreuses interdictions pesaient sur les coutumes ndenian et les contrariaient à tout point de vue. Interdiction du sang humain dans les rituels, interdiction de fétichisme, interdiction de *bandji*, immixtion dans le choix des rois et des chefs. Tout cela est couronner par la mise en place d'une politique visant l'application des nouvelles mesures. Devant l'inégalité des forces en présence, la seule alternative était de corrompre les mœurs, semble-t-il de forme et par la suite dans un élan d'éveil de la conscience nationale, les agni ndenian développent des manœuvres silencieuses pour contourner le blanc et sauver ainsi les valeurs ancestrales. Cela a vu la mise au point de plusieurs stratégies insoupçonnées du colonisateur et l'enseignement des jeunes, pion essentiel dans la sauvegarde de l'héritage ancestrale a été mise à rude contribution.

INTRODUCTION

Les études sur le ndenian[i] recèlent des travaux des administrateurs comme (Villamur et Clozel, 1902), (Tauxier Louis, 1932) sur les coutumes indigènes. Postérieur à ces études, (Claude H. Perrot 2014 : 333) a consacré une thèse à l'histoire politique des ndnian. Elle balaie superficiellement quelques rites socio-politiques dits rites majeurs. En marge de ses travaux, cette réflexion qui porte spécifiquement sur l'histoire culturelle ndenian, analyse minutieusement tous les aspects culturels de son histoire, tout en évoquant les rapports de force à l'époque coloniale. Selon le dictionnaire universel, les rites sont l'ensemble des règles fixant le déroulement d'un office ou d'une cérémonie coutumière dans une communauté. Les rites sont de deux types. Les rites périodiques associés à des dates fixes du calendrier ou à la récurrence régulière de certains phénomènes (fête des ignames, initiation, circoncision, fêtes religieuses). Les rites dits « occasionnels » s'accomplissant également à des moments fixés par la coutume ou la loi (rites funéraires, de mariages, intronisation, de baptême, d'ordination, de naissance etc…). Quant aux fêtes populaires, nous les définissons comme l'ensemble des réjouissances publiques organisées par le peuple et qui concerne tout le peuple. La zone d'étude se localise à l'est de la Côte d'Ivoire. Partant, cette étude vise à montrer, la capacité de résilience des ndenian face à la volonté manifeste du pouvoir colonial de transformer tous les rites dits « inhumains et sauvages ». La première tentative d'instauration de l'administration ne s'est pas faite sans heurt. En effet, Les réactions de départ très tumultueuses et houleuses ont laissé voir un administrateur assassiné, des chefs arrêtés et assassinés. Cette situation a porté toute l'attention du colonisateur sur ce peuple et sa culture qui fait désormais, l'objet d'une surveillance rigoureuse dont les conséquences entrainent l'interdiction de plusieurs rites. Pourtant, après la colonisation, les ndenian continuent de la belle manière à pratiquer les coutumes, en témoigne la célébration annuelle de la fête de l'igname, l'enterrement secret des rois et des chefs, etc. Ce paradoxe nous conduit à l'analyse de ces questions : Comment les ndenian ont-ils continué à pratiquer leurs coutumes à l'époque coloniale? Quelles stratégies ont-ils utilisé pour la sauvegarde de leur culture? Pour éclaircissement ces préoccupations, nous avons analysé plusieurs données écrites et orales confrontées entre elles pour confirmer ou infirmer les données. Le volume des données orales est plus important que celui des données écrites. Néanmoins, chacune d'elle nous a été d'un grand secours. Trois principaux points sont analysés dans cette analyse.

I- L'immixtion des colonisateurs dans la pratique coutumière agni à partir de 1908

1- L'interdiction de certains rites

1-1- L'interdiction du sang humain dans les rituels

En s'appuyant sur les sources orales et les écrites des administrateurs coloniaux, il est de toute évidence exposé l'intrusion marquée des colonisateurs dans les pratiques agni trouvées sur place. En effet, les rapports politiques des colonisateurs montrent pour nombre d'entre eux, une propension à la stupéfaction face aux pratiques en usage dans le pays ndenian qu'ils qualifient de « malsaines et non civilisées ». C'est pourquoi dès 1908, avec l'arrivée du gouverneur Gabriel Angoulvant, qui prône l'assimilation directe, l'ordre est donné à tous ses administrateurs de procéder à la modification culturelle. Cette phrase le montre bien : « *…qu'on n'objecte pas à cette politique le respect des traditions, nous sommes là pour les modifier»* (Gabriel Angoulvant : 1916). Plusieurs interdictions ont vu le jour. La première interdiction formelle qui frappe les ndenian, est celle des sacrifices humains signalées dans un rapport politique que nous avons consulté aux archives nationales de Côte d'Ivoire définit en ces termes :

> *L'esclave, considéré comme un objet de rapport, il dut faire tous les travaux pénibles que son maître et sa famille ne durent pas exécuter. Considéré comme une chose, il dut lorsque le sort désignait soit aux grandes fêtes, soit aux grandes funérailles, subir le supplice atroce du sacrifice public (...). Nos mœurs et nos idées devaient s'indigner à de pareilles pratiques. Ceux-ci trouvaient en nous d'inconciliables adversaires. Notre premier acte fut donc de proclamer les droits de tous à la liberté, de poursuivre la traite et de défendre les sacrifices humains. Le désarroi fut grand chez l'indigène, ses mœurs furent aussi choqué que les nôtres venait de l'être et son bon sens voulut douter d'une aussi stupéfiante nouvelles. Il fallut cependant s'exécuter, nos ordres étaient formels*[ii].

Cela, ne donne pas lieu à des émeutes et de graves révoltes contre le régime colonial de la part des ndenian. Ce qui laisse croire à un peuple très docile. Sans doute, l'inégalité des forces en présence les a conduits à accepter dans la forme cette ingérence dans leurs affaires intérieures. Avec de minutieuses recherches, on s'est rendu compte que par méconnaissance, le colonisateur a vite fait de réduire les sacrifices humains, à la seule dimension de l'esclave parce que pauvre et sans défense. Il faut noter que contrairement à cela, les hommes libres, les femmes libres, et surtout les jeunes filles vierges étaient des victimes très prisées, car leur sang avait plus de valeur aux yeux des ancêtres que celui des esclaves. Notons aussi que, les sacrifices humains n'étaient pas seulement destinés aux fins décrit par le colon c'est-à-dire adorer les *bia* et lors des grandes funérailles[iii].

1-2- **L'interdiction du fétichisme**

Le colonisateur s'attaque à la religion de l'agni car il la taxe de nulle. Il doit l'abandonner pour celle du colonisateur jugée par lui comme plus évoluée et monothéiste (avec la croyance en un seul Dieu suprême). En réalité, en lisant attentivement cette correspondance, on s'aperçoit que cette propension à l'interdiction y est subtilement indiquée.

> *Le chef lorsqu'il craint la colère de son fétiche ou veut simplement connaitre ses pensées, il consulte le féticheur qui le renseigne sur toutes choses mystérieuses. Et l'indigène croit, il croit sincèrement, passionnément. Comment s'en étonner puisse qu'il s'agit de sa religion ! Aussi, toucher à son fétiche serai j'en ai peur toucher à ses croyances, ses convictions. Sans doute le fétiche est un habile, ses mystifications sont toujours généreusement récompensées, payées. Mais il agit pour le compte d'un peuple indigène et c'est ce qui à nos yeux le rend inviolable. Les religions ont leur faiblesse et si le catholique a ses Saint-Antoine de Padoue, le féticheur a ses fétiches. Ici comme-la-bas respectons-les. Je crois qu'une intervention de notre part serait mal accueillie par l'indigène*[iv].

Cette correspondance laisse comprendre que ce colonisateur a clairement reçut l'ordre d'intervenir et de détruire les temples des *komian* (féticheurs)[v]. Il faut le reconnaitre, ce chef de poste fait figure de modéré. Mais peut-il se résoudre à refuser d'appliquer les ordres de ses supérieurs hiérarchiques ?

1-3- **L'immixtion dans le choix des chefs et l'interdiction du *Bandji***

Les colons interdisent également la fabrication des boissons locales, le *bandji*[vi], qui est utilisé dans les rituels pour la libation aux ancêtres et pour la consommation locale les jours ordinaires, les jours de fêtes et aux cérémonies festives et funèbres. En l'interdisant, c'est toute une dynamique culturelle qui est dérangée. En effet, l'usage que font les ndenian du *bandji* est très multiple. Non seulement il est utilisé pour faire la libation mais aussi, il est utilisé comme l'un des composants dans la fabrication de certains médicaments traditionnels. Le colonisateur y voit un adversaire, qui pourrait peut-être par l'ivrognerie, susciter des révoltes ou diminuer le rendement des « indigènes » au cours de l'exploitation économique du territoire. C'est ce qui ressort de ce rapport : « *Tandis qu'en réduisant au minimum l'abattage des palmiers nous nous efforçons de combattre les tendances très marquées de l'indigène à l'ivrognerie biquotidienne conduisant fatalement à l'alcoolisme*[vii] ».

Le dernier élément perturbateur de la dynamique culturelle agni, est relatif à l'immixtion de fort belle manière et énergique dans le choix des chefs ndenian. En imposant des chefs de leurs choix, les administrateurs engendraient de

multiples conflits sans fin et bouleversaient tout le système de succession prévu par la coutume.

2- Le contrôle strict des nouvelles mesures.

2-1- Le renforcement des troupes

Dès que les nouvelles mesures sont prises par le pouvoir colonial, les administrateurs les ont mis en application. En effet, des moyens de coercition sont mis en œuvre pour dissuader les agni dans leurs tentatives de révoltes. La politique de l'application des nouvelles mesures, est mise en œuvre par la présence massive des forces armées dont les troupes ne cessaient de se renforcer. Dans les correspondances et dans les rapports politiques, le renforcement des troupes dans le Ndenian sont des sujets sérieux et récurrents. Une autre mesure de contrôle est l'instauration des contacts et des mouchards au sein de la population. Cela a suscité les sujets tabous dans le pays agni et les méfiances de toutes parts qui conduisent au camouflage de certains leaders d'opinions. La cohésion et le système social étaient mis à mal car par des amitiés liées avec certains chefs de villages, ils arrivaient à créer une sorte de leadership et des mésententes entre les différents chefs de village[viii].

2-2- la politique de contrôle de la population

Cette politique se voit à travers le démantèlement des campements isolés et des petits villages reculés d'où peuvent partir des foyers de révoltes au profit des grands regroupements villageois près des grandes routes économiques fraichement tracées et près des postes où sont installés les chefs de postes et administrateurs de cercles. Ces regroupements forcés ont bouleversé profondément le système hiérarchique et ont provoqué le chevauchement et les conflits de compétences entre les chefs traditionnels. Le dynamisme culturel et les systèmes politiques étaient ainsi désorganisés et complètement bafoués.

II- Réaction ndenian face à l'assimilation culturelle

1- L'adoption des animaux dans les rites.

La présence française met vite en difficulté la culture agni qui est sujette de préjugée. Cette situation met en éveil, l'activisme stratégique des ndenian qui doivent faire front au rouleau compresseur français. Avec l'interdiction des sacrifices humains dans les pratiques rituelles, les agni ont automatiquement procédé à la modification des pratiques dans lesquelles le sang humain intervenait en incluant désormais des éléments nouveaux dans les rituels. Dans la conception agni, et même de celle de certains peuples africains, les animaux de compagnie de l'homme ont acquis la même valeur spirituelle, la même force mystique que leur maître par leur proximité avec eux. Les chiens et les chats peuvent être des animaux de sacrifice en lieu et place

de l'homme[ix]. Ces deux photos montrent l'utilisation du sang des animaux :

Photo1: Vue d'une immolation de mouton (cliché Adjé 2015)

Photo2 : Vue du siège royal imbibé de sang de mouton

(Cliché Adjé 2015)

Du fait que les agni sont très soucieux de l'équilibre des forces centrifuges de la nature, sans doute, l'introduction de ces éléments nouveaux a été préalablement guidée par la consultation des *komian* qui peuvent transmettre fidèlement les exigences des ancêtres et des génies.

2- L'introduction d'amendes pour remplacer le sang humain

Les amendes sont désormais prévues là où la coutume prévoyait qu'un individu paye de sa vie propre pour une faute commise. Avant l'époque coloniale, l'individu qui commettait l'adultère avec la femme d'un chef ou d'un roi était tué pour adorer les *bia* de ce roi. Mais avec les nouvelles mesures, il se voit condamné au paiement d'une forte amende avec au besoin, des coups de fouet. Le même sort est réservé au gardien du trône *biasofwè* qui devait payer de sa vie lors d'une faute dans l'énumération de la liste dynastique des anciens rois détenteurs des sièges royaux. Car le jour de la fête de l'igname quand ceux-ci sont exposés dans l'*ahinvié*, il nommait les uns après les autres leurs « titulaires » en versant la boisson qui leur est destinée,

donnant ainsi la liste dynastique officielle. Une erreur lui aurait autrefois valu d'avoir la tête tranchée et aujourd'hui de payer en amende le prix d'un bœuf ; on ne cite d'ailleurs pas d'exemple de telles déviances (Claude Hélène Perrot 2014 :130). Aussi, soulignons le fait que les tueries massives passent du domaine physique au spirituel. Normalement, la coutume prévoit qu'avant et après l'intronisation d'un roi, il procède à l'adoration des *bia* avec du sang humains pour asseoir son pouvoir. Si désormais cela n'est plus possible, la mort physique des victimes passe à la mort spirituelle par l'arrachement de l'âme.

3- La pratique de forme de la civilisation occidentale

Du point de vue religieux, les agni s'accommodent avec la religion occidentale par les conversions de plus en plus nombreuses et surtout dans le milieu des lettrés, mais n'abandonnent en réalité, jamais leur religion traditionnelle qui leur donne assurance de vie et de prospérité sociale. Cela donne lieu souvent à la naissance des religions syncrétiques. Jean Noël Loucou, souligne à cet effet que « Le refus des religions étrangères et des religions traditionnelles allaient entraîner la prolifération des religions syncrétiques, qui étaient révélatrices de l'évolution de la société ivoirienne dans le cadre du régime coloniale et en même temps une tentative de réponse à la situation coloniale» (Jean N. Loucou 2004 :217). Pour ce qui est du domaine éducatif, la collaboration des colonisateurs d'avec les faux chefs imposés et des interprètes qui s'expriment en Français, conduit les chefs traditionnels à scolariser leurs enfants. Cette intrusion des colonisateurs bouleverse la société ndenian et renverser des systèmes préétablis. Pour preuve, plusieurs plaintes sont adressées à l'administration coloniale contre les rois imposés ou ceux des rois qui sont de connivence avec les colonisateurs. Les multiples plaints contre le roi Nda Kouassi, roi lettré qui pratiquait à la lettre, les exigences des colonisateurs sont une parfaite illustrations « *N'da Kouassy était l'objet d'un grand nombre de plaintes pour de multiples exactions… Les grands reproches que la population peut faire à N'da Kouassy, c'est d'être un jeune homme qui suit nos écoles et en a profité puisqu'au moment où il a été appelé la chaise, il était…*[x]». Le regroupement des villages et des campements crée de nouveaux dynamismes culturels par les mariages, les alliances inter-familles, la solidarité villageoise pour faire front au projet colonial.

III- Techniques et politiques suivies pour la sauvegarde des valeurs et traditions

1-1- L'éveil de façon spontané des consciences

Il y a eu dans le fond, un éveil de conscience, un effort de sauvegarde du patrimoine coutumier et culturel engagé silencieusement pour être en conformité avec les forces centrifuges de la nature. Pour preuve, (Henriette Dagri Diabaté

2014 : 3) écrit dans une dédicace à ses frères et sœurs africains : *Daba mô yê, asikêlê wô aboloci'n, anin wê wô wa. Autrefois, tandis qu'il y avait du sucre à aboloci (France, Europe), il y avait du miel ici. Allons-nous délaisser le miel pour le sucre ?* Et nanan Bonzou II, roi du royaume ndenian de 1959 à 1996 affirme avec force *« Il faut que notre histoire soit connue de nos petits enfants !* » (Perrot 2014 :333). Autant d'arguments qui démontrent le refus de l'imitation servile d'une culture étrangère et d'affirmer *« point question de se laisser polluer l'esprit par des blanc qui ne sont en réalité pas plus meilleurs que nous* »[xi]. Leur réponse sera de se replier sur eux-mêmes, de se renfermer, d'éviter autant que faire se peut l'approche et le contact avec le colonisateur. Ainsi, les vieilles générations et les dépositaires de la « tradition pure », ceux qui ont la connaissance intime de la tradition, par souci de survivre sans heurt, avec l'homme blanc, développent une attitude insoupçonnée du colonisateur. Pourtant en réalité, ils sont le premier bastion demeurant farouchement opposés et réfractaires à l'idée d'assimilation prônée par le colon. C'est pourquoi, les stratégies fusent et foisonnent, ce qu'on qualifie de « manœuvres silencieuses » aux nombres desquelles le refus des chefs, des rois, des chefs de grandes familles nantis occupant des postes sociales stratégiques, de scolariser leurs enfants et leurs protégés de peur que le contact avec les blancs n'amorce l'acculturation en position d'activisme déjà caractérisé et visible.

1-2- Les mesures ndenian pour protéger leurs coutumes

Les ndenian allaient plus loin en interdisant à leurs progénitures, la conversion au christianisme qui est un élément significative de l'assimilation. Pour eux, envoyer leur enfant à l'école des blancs et accepter le christianisme, c'est mettre sévèrement en péril la survie des valeurs ancestrales si chère à leurs yeux. Conséquence, les convertis au christianisme se recrutent surtout parmi les jeunes scolarisés, les moins intégrés à la société ancienne et les plus accessibles à une idéologie de promotion vers le monde blanc, symbole de puissance et de culture (Simon P. Ekanza 2007 : 142-143). Il faut le dire, en réalité, si la menace et la contrainte somme toute, conduisaient irréversiblement certains agni à la conversion au christianisme, elle n'était que de pure forme et d'apparence. Car, il semble qu'en pays agni, surtout à l'époque coloniale, la majeur partie des chrétiens ne sont que des coquilles vides qui ornent et remplissent les chapelles et les paroisses. Cela est une stratégie pour faire diversion adoptée silencieusement sans message d'alerte mais par une prise de conscience individuelle. Chaque famille avait dans sa concession, son *amon an* (fétiche) qui lui assure la protection. En outre, il existe chez les ndenian, une stratégie qui a consisté au protectionnisme de la coutume par la création de sujets tabous. En effet, aborder la question de l'usage du sang humain dans les rituels en pays agni est une question épineuse, infranchissable qui est tout de suite rejeté du revers de

la main. Lorsque le chercheur aborde cette question, la réponse est spontanée : « *Min ti batran, min si djoudjo* » qui signifie « *Je suis enfant, je ne sais pas parler* » peu importe l'âge de l'individu sexagénaire soit-il. Ou « *èhi ka diè bè nga man* », « *on ne dit pas cela, ou on n'aborde pas cette question* ». Ou encore « *èhi ka diè min si man* », « *J'ignore tout de ce dont on parle* ». D'autres stratégies tiennent à l'usage de pratiques et de magies pour soit, se rendre indisponible avec toute sa famille et ses familiers. Cela est traduit par la consommation de décoctions préparées spécialement pour détourner l'attention des administrateurs sur soit au moment où besoin se fait sentir et lors des réquisitions parce qu'étant hostile au projet colonial. Enfin, certaines personnes se cachaient et l'on donnait des avis de disparition. Portant ils sont bien présent à l'endroit et au lieu où ils sont recherchés par le blanc.

2- La transmission de la connaissance orale aux jeunes.

2-1- La transmission de l'histoire fermée

Face aux profondes mutations socioculturelles enclenchées partout en Afrique et auxquelles les agni doivent désormais faire face, la multiplication de l'enseignement des valeurs traditionnelles connait un renouveau des plus belles manières. L'éveil des consciences et de la mentalité des jeunes est mis en exergue. Eduqué, faire comprendre aux jeunes qu'ils doivent s'impliquer dans la sauvegarde la tradition est la nouvelle mission des parents. C'est pourquoi, en restant campé sur leur position, chacun à son niveau, inclus les jeunes dans toutes les activités culturelles menées publiquement ou à huis clos. L'enseignement repose sur des processus stratégiques et en mettant l'accent sur ceux parmi les jeunes qui se montrent dévoués, qui ont envie d'apprendre, de savoir et de conserver la connaissance historique. Les critères d'apprentissages qui ne tiennent qu'à une conjugaison de la volonté des deux parties ; enseignants et enseignés. Du point de vue de l'histoire, on note que le passage à témoin en pays agni, par souci de conservation et de sa sauvegarde véritable, respecte et obéi à des règles inébranlables. L'histoire n'est pas livrée n'importe où, n'importe quand et par n'importe qui. Elle est liée à certains lieux. Dans la cour d'un roi ou d'un chef (*ahinvié*) se trouve un (*biasua*) où sont alignés les sièges sacrés (*bia*), dont chacun est consacré à un ancêtre déterminé (Claude H. Perrot 2014 :10).

2-2- La transmission de l'histoire ouverte

A ce niveau, la mémorisation et la sauvegarde dépend du bon vouloir de chaque individu. Ici l'accent est mis sur l'éveil de conscience des jeunes qui doivent serrer de près les faits et gestes de leurs parents ou des sages de la société dans laquelle ils vivent. Cela laisse comprendre que la connaissance appartient à celui qui regarde et apprend. Chez les ndenian, cette idée est

traduite par *bô nian, yô wi yo* (Celui qui regarde connait). La transmission ou le legs du savoir se fait par la curiosité. Il faut montrer un intérêt ou un désir de connaitre les choses par l'observation et la présence répétée aux moments de l'accomplissement des rituels et des cérémonies publiques. Cela est attesté par la photo 3.

photo 3: Enfant en apprentissage d'une danse traditionnelle (*Cliché: Adjé, 2015*)

Ainsi, le savoir devient l'apanage de l'observateur attentif et du curieux qui pourra, compléter cela par des séances de question-réponse avec un sachant. Pour attirer l'attention des jeunes quant à l'intérêt qu'ils doivent susciter pour apprendre les us et coutumes et les valeurs ancestrales dont la sauvegarde relève de tous, les sages de la société agni ont créé plusieurs proverbes qui visent à attirer l'attention des jeunes et touchent silencieusement les mentalités. Au nombre de ces nombreux proverbes, nous en avons retenu un très significatif qui étaye tous nos propos : « *Akoba bo yè otoa ini, yè o di troka soa yo* ». « *Le poussin qui suit de près sa mère, est celui qui mange la cuisse de l'insecte* ». Ainsi, un enfant qui suit et observe ses parents ou les sages peut détenir de grands savoirs, de gros morceaux de la connaissance historique au détriment de celui qui ne s'intéresse à rien.

CONCLUSION

Plusieurs interdictions pesaient sur les coutumes ndenian et les contrariaient à tout point de vue. Les colonisateurs usaient souvent de mesures humiliantes traduites par le fouettement des chefs de villages et chefs de familles devant les siens parce que exécutant mal les décisions de l'autorité française. Les emprisonnements et les transplantations étaient aussi de la partie. La réaction des ndenian a été prompte devant l'assimilation culturelle prônée par la France. Devant l'inégalité des forces en présence, la seule alternative était de corrompre les mœurs semble-t-il de forme et par la suite dans un élan d'éveil de la conscience nationale, les agni développent des manœuvres silencieuses pour contourner le colonisateur et sauver ainsi les

valeurs ancestrales. Cela a vu la mise au point de plusieurs stratégies insoupçonnées du colonisateur et l'enseignement des jeunes, pions essentiels dans la sauvegarde de l'héritage ancestrale. Toutes les mesures coercitives des colons, n'ont pas mis fin aux coutumes ndenian car à la fin de la colonisation, ils continuent de la plus belle manière la pratique de leurs rites et fêtes populaires. L'existence de sujets tabous peut faire penser au chercheur que l'usage du sang humain objet principal d'interdiction et de discorde, n'a pas cessé à cette l'époque. Si tel est le cas, on pourrait avancer que les ndenian ont juste adopté quelques éléments nouveaux pour faire diversion. Ainsi, pour répondre à la problématique, il convient d'admettre que, c'est par l'introduction de nouvelles manières acceptées par le colon et l'usage de stratégies qu'ils sont parvenus à sauver et à continuer la pratique de leurs coutumes si chères à leurs yeux.

Notes

[i] Le nom ndenian, ce peuple le tire de son histoire lointaine en rapport avec la grande migration du VIII[è] siècle. Il serait une déformation d'un aphorisme du chef des leaders des migrants. Poursuivis par les ashanti, les agni ndenian trouvent refuge sur la colline de Sananwili à Zaranou, un village du ndenian assez éloigné du site d'origine, où Ahi Bayé (le chef des migrants) disait « *nti mi nian* » littéralement « je suis assis et j'attends celui qui va me poursuivre jusqu'ici ». Cela a donné par déformation ndenian. Le Ndenian désigne également un espace géographique endossé à la frontière ghanéenne à l'est de la Côte d'Ivoire et abrite le peuple appelé agni ndenian.

[ii] Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 3BB61, Extrait de la Correspondance du chef de poste d'Assikasso à l'administrateur du cercle de l'Indenié à Zaranou, N[0]40, 25 septembre 1908.

[iii] Les sacrifices humains étaient pratiqués et le sont aujourd'hui encore, à des fins économiques, et pour des rituels inhumains en vue d'obtention de postes politiques ou pour des raisons économiques. Cela donne lieu aujourd'hui à des disparitions d'enfants et de personnes adultes, à des tueries atroces, pathétiques avec enlèvement d'organes humains partout en Afrique.

[iv] Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 3BB61, Correspondance du chef de poste de Zaranou adressé au commandant de cercle de l'Indenié, N[o]41, 27 septembre 1908.

[v] La destruction des temples dans l'Indenié à l'époque coloniale est confirmée par plusieurs sources. Claude Hélène Perrot confirme également l'existence des temples dans l'Indenié à travers une photographie de monsieur Monier en 1892 qui figure dans son ouvrage *les agni ndenye et le pouvoir*.

[vi] Le *bangui* est une boisson locale alcoolisée obtenue d'un liquide blanchâtre et parfumé après l'abattage des palmiers.

[vii] Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 1EE59, Extrait du Rapport politique du 2e trimestre, N[0]286, 1920.

[viii] Appagni Lucien secrétaire du roi de Niablé intérrogé le 10/ 08/ 2015 de 19h à 21h.

[ix] Appagni Lucien secrétaire du roi de Niablé intérrogé le 10/ 08/ 2015 de 19h à 21h.

[x] Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 3BB61, Rapport politique du cercle de l'Indenié, plainte contre le roi N'da Kouassy, 1923.

[xi] Informateur qui a requis l'anonymat.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

I- SOURCES

1- Sources écrites

Série BB et EE : Affaires politiques

Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 3BB61, Correspondance du chef de poste d'Assikasso à l'administrateur de Zaranou, n°9 du 5Avril 1908.

Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 3BB61, Correspondance du chef de poste d'Assikasso à l'administrateur de Zaranou, n°40, 25 Septembre 1908.

Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 3BB61, Correspondance du chef de poste d'Assikasso à l'administrateur de Zaranou, n°41, du 27 Septembre 1908.

Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 3BB61, Rapport politique du cercle de l'Indenié, plainte contre le roi N'da Kouassy, 1923.

Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 1EE59, Rapport politique du 3ème trimestre, n°416, 1921.

Archives Nationales de Côte d'Ivoire, 1EE60, Rapport politique du 2ème trimestre, n°286, 1920.

2- Sources orales

Thème collectif des entretiens : les coutumes ndenian face à la colonisation

Entretien 1 : réalisé avec Sanhou Appo agée de 77 ans, ménagère, le 20 Février 2015 de 14h45 à 16h50

Entretien 2 : réalisé à Adaou avec une source anonyme, le dimanche 09/08/2015 de 16h à 19h15.

Entretien 3 : réalisé à Abengourou avec Kangah Amoicon George environ 65ans, professeur de science physique à la retraite et animateur de l'émission Us et Coutume sur la radio agnia fm, le lundi 10/08/2015 de 16h à 18h30.

Entretien 4 : collectif réalisé à Niablé avec Appagni Lucien environ 56ans, planteur et secrétaire de la cour royale et du chef canton et avec Kouakou kouakou René environ 53 ans, planteur et adorateur des eaux puis de la terre de Niablé.

II- BIBLIOGRAPHIE

1- Ouvrages

ALLOU (K R), *Les akan : peuples et civilisations*, Abidjan, Harmattan, 2015, 890 p.

ANGOULVANT (G), *La pacification de la Côte d'Ivoire, Méthodes et résultats*, Paris, Edition Larousse, 1916.

BARRY(I), *Le Fuuta-Jaloo face à la colonisation*, Paris, Harmattan, le 2003, 437 p.

DAHA BA (C), *Cultures Populaires en Sénégambie, l'exemple des Fulbe (1512-1980), Paris*, L'Harmattan, 2013, 390 p.

EKANZA(SP), *L'Afrique au temps des blancs*, 1880-1935, Abidjan, les éditions du CERAP, 188 p.

ESCHLIMANN (J P), *Le chrétien agni et sa culture à la suite de Jésus*, Paris, Sud Edition, 1980, 77 p.

LILYAN(K), *Négritude et situation coloniale*, Paris, les éditions silex, 1988, 93 p.

LOUCOU (J N), *La Côte d'Ivoire coloniale 1893-1960*, Abidjan, CERAP, 2012, 365 p.

PERROT (CH), *Les Agni Ndenye et le pourvoir au 18eme et 19eme siècle*, Abidjan, NEI CEDA, 2014, 333 p.

Tauxier (L), *Religion, mœurs et coutumes agni de la Côte d'Ivoire,* Paris, Geuthner, 1932.

3- Thèses et mémoires

ALLOU (k R), *Histoire des peuples de civilisation akan des origines à 1874*, thèse de doctorat d'Etat, Université d'Abidjan Cocody, Tome 2, 2004,570 p.

EKANZA (S P), *Mutation d'une société rurale, les agni de moronou 18^{è} siècle 1939*, thèse de doctorat d'état, 1983, 1007p.

KOUASSI (K D), *La danse, la musique et le chant comme expression face aux institutions coloniales*, thèse de 3e cycle, Université de perpignan, 1981, 319 p.

DIABAGATE (D H), *Le Sanvi, un royaume akan (1701-1901)*, Abidjan, les Editions du CERAP.

La médecine coloniale dans le rapprochement des peuples en Côte d'Ivoire : Le cas des Mandé et des Bété de Daloa (1905-1924)

Ange Barnabé ADOFFI
Historien de l'environnement et de la santé
Enseignant-chercheur université Jean Lorougnon Guédé-Daloa(Côte d'Ivoire).
adoffia@yahoo.com

Résumé

Les rapports entre les populations autochtones et allochtones en Côte d'Ivoire coloniale ont été mitigés surtout avec celles venant du monde mandé. L'intégration des Dioula à Daloa s'est heurtée à des préjugés qui ont occasionné une méfiance des Bété à leur égard. Si la cohabitation entre les autochtones et les allochtones est perceptible au niveau des commerçants, elle l'est moins avec la plus grande partie des mandé. Toutefois, les questions sanitaires et surtout l'accès aux soins bouleversent les rapports anciens entre ces deux peuples. Désormais leur rapprochement se fait autour de la médecine occidentale.

Mots-clés : Dioula-Bété- Préjugés- Méfiance- Médecine- Rapprochement.

Abstract

Relations between indigenous and non-indigenous populations in colonial Ivory Coast have been mixed especially with those from the mandated world. The integration of the Dioula into Daloa met with prejudices which caused Bete's distrust of them. If the cohabitation between natives and non-natives is perceptible at the merchant level, it is less so with the greater part of the mandé. However, health issues and, above all, access to healthcare are changing the old relationship between the two peoples. Henceforth, their rapprochement is based on Western medicine.

Keywords: Dioula-Bete- Prejudice-Mistrust- Medicine- Reconciliation.

INTRODUCTION

A Daloa, le peuplement Dioula se heurte aux hostilités des autochtones Bété pour diverses raisons : peuples asociables, porteurs de maladies, hommes sales. Si le règlement des conflits et des guerres, l'économie (commerce, agriculture…) et la politique ont longtemps été les moyens de facilitation du vivre ensemble entre étrangers et nationaux, il faut signaler que d'autres moyens moins significatifs ont aussi joué un rôle important dans certaines régions dans l'intégration des migrés en milieu autochtone. C'est l'exemple de la médecine occidentale. Ainsi l'objectif de cette communication est de montrer comment la médecine occidentale a contribué au rapprochement des Bété et des Dioula à Daloa. Pour atteindre notre objectif nous avons adopté deux attitudes à savoir la recherche d'information sur les rapports médicaux de la période coloniale et sur les travaux existants qui déterminent les rapports entre les Bété et les Dioula aux premières heures de la migration Mandé à Daloa.

La première démarche, nous a amené vers les Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) puisqu'elles constituent une source importante de toute la période coloniale. Dans le dépouillement des documents, les séries 1HH et 2HH ont attiré notre attention. Ces sources de premières mains nous ont distillé bon nombre d'information à propos des rapports médicaux à Daloa et du Haut-Sassandra. Il s'agit de la création du dispensaire de Daloa, les types de maladies, les consultations, les vaccinations ainsi que quelques personnels soignant dont le premier médecin.

La seconde, a consisté à consulter des documents en rapports avec la migration Dioula en Côte d'Ivoire et dans le centre-ouest ainsi que les types de rapports qui ont existé entre les nouveaux venus et les autochtones. L'ensemble des informations recueilli a été trié et classé en rubriques en fonction de leur véracité et en tenant compte de l'orientation de notre thème d'étude. Cet exercice nous a permis d'articuler notre travail en trois points essentiels. Le premier s'accorde à présenter l'existence des rapports méfiants des Bété vis-à-vis des Dioula, le second révèle les prémices d'un rapprochement entre les Bété et les Dioula grâce à la médecine occidentale et le troisième dégage l'interpénétration des deux peuples jusqu'au brassage ethnique.

I : L'image des Bété à l'égard des Dioula avant la pénétration de la médecine occidentale à Daloa

A leur arrivée à Daloa après 1905, les Bété ont considéré les Dioula comme des hommes asociables, des porteurs de maladies et des hommes sales.

1- Les Dioula considérés comme des hommes asociables.

C'est la piste reliant Sassandra à Séguéla que les Dioula empruntent pour migrer à Daloa. Ce sont des commerçants, colporteurs, qui n'hésitent pas à s'approvisionner ou à commercer à des kilomètres de distance de leur zone d'origine[1]. Ils circulent avec leurs marchandises soit en solitaire, soit en famille, soit en caravane.

En pays Gouro, où ils migrent en premier, ils n'ont pas une bonne presse. Les Gouro les considèrent comme des destructeurs sociaux[2]. En effet, dans leurs rapports avec les

[1] André PICIOLA, ''Quelques aspects de la Côte d'Ivoire en 1919'', *in Cahier d'études africaines*, 1973, volume 13, numéro 50, pp 239-274.
[2] Claude MEILLASSOUX, '' L'économie des échanges pré-coloniaux en pays Gouro'', *in Cahiers d'études africaines,* Paris, 1963, volume 3, n° 12, pp 551-576.

Gouro, ils conservent jalousement l'activité du commerce en écartant les autochtones[3]. De plus ils fonctionnent selon des normes distinctes en terre étrangère dans les secteurs économiques notamment dans le secteur d'auto-subsistance et le secteur marchand. Les Gouro autochtones composent le premier et les Dioula le second[4].

Bien avant leur arrivée à Daloa, les Bété sont informés par leurs voisins Gouro de la mauvaise réputation des Dioula. En 1906[5], les Dioula sont en disgrâce avec les Bété à cause d'une maladresse d'un soldat sénégalais dans un village autour de Daloa. Il est aussitôt malmené par les Bété. Le premier bataillon colonial qui tente de ramener le calme est massacré. Plus tard les Bété prennent le poste administratif et assassine un administrateur. L'armée coloniale intervient sous le commandement des capitaines Schiffer, Thevenin et Rinsand, libère le poste, repousse les agresseurs et fait de nombreux prisonniers. Cet évènement fait que les Bété qualifiés les Dioula de gens anarchiques, belliqueux ignorant la notion d'ébat organisé[6]. Autant de facteurs qui expliquent la méfiance des Bété vis-à-vis des Dioula d'où l'absence de rapprochement entre les deux peuples. En plus d'être asociables, les Dioula sont considérés comme des porteurs de maladies.

2- Les Dioula considérés comme des porteurs de maladies

C'est à la faveur de la pénétration administrative que certaines maladies dites maladies tropicales sont révélées en zone forestière particulièrement dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire. On situe l'origine de la maladie du sommeil des opérations militaires menées contre Samory dans les régions de Man et d'Odienné. Dans les années trente, les premiers foyers sont signalés en pays Niaboua si bien que le centre-ouest devient à cette époque le premier pourvoyeur de maladies avec des foyers épidémiologiques[7].

La variole apparaît également dans le Haut-Sassandra par la route caravanière. C'est en août et septembre 1905, qu'elle ravage tout le sud et le centre de la colonie. En 1914[8], les médecins incriminent tous le transport des germes de la variole par les colporteurs indigènes, qui de Bobo-Dioulasso descendent des bœufs par la route des caravanes et se dirigent vers le centre de la colonie où s'échangeaient les produits d'origine soudanais contre la noix de kola. Quant à la trypanosomiase[9], docteur JAMOT signale en 1935 que le site et l''extension du foyer de la trypanosomiase, par exemple, à Daloa semblent bien indiqués que la maladie est importée par les caravanes Dioula venant du Nord[10].

Pour se protéger contre une éventuelle contagion ou contamination, les Bété se barricadent en refusant toute pénétration des Dioula dans le milieu autochtone Bété et en interdisant tout contact avec le Dioulabougou. En dehors de l'asociabilité et des porteurs de maladies, les Bété considèrent également les Dioula comme des hommes sales.

---

[3] Claude MEILLASSOUX, Idem.
[4] Claude MEILLASSOUX, Id.
[5] Christophe WONDJI., '' La Côte d'Ivoire occidentale. Période de pénétration pacifique (1890-1908), in Revue française d'histoire d'outre-mer, Paris, 1963, volume 50, n° 180, pp 346-535.
[6] Edmond MAESTRI., Le chemi1n de fer en Côte d'Ivoire, Thèse de doctorat de 3 e cycle en histoire, univesité de Provence, faculté des Lettres et Sciences Humaines de Aix-en-Provence, 1976, volume I, pp 36-37
[7] J.P HERVOUET, D. LAFFLY, L. CARDON., '' La maladie du sommeil en Côte d'Ivoire : à la recherche d'indicateurs de risque'', in Espace, populations, sociétés, Paris, 2000, volume 18, numéro 2, pp 209-225.
[8] Danielle DOMERGUE, ''Les vingt premières années de l'action sanitaire en Côte d'Ivoire'', 1978, pp 40-63.
[9] N. GILLES, J-H RICOSSE., '' La trypanosomiase humaine en Afrique occidentale. Racines géographiques d'une maladie'', in Cahiers d'études africaines, Paris, 1982, volume 22, numéro 85, pp 79-100.
[10] Nadine GILLES, Jean-Henri RI COSSE., '' La trypanosomiase humaine en Afrique occidentale. Racines géographiques d'une maladie'', in Cahiers d'études africaines, 1982, volume 22, noméro 85, pp 79-100.

3- Les Dioula considérés comme des ‘’hommes sales’’

Le cadre de vie des Dioula est marqué par une insalubrité caractérisée par la saleté et le manque d'hygiène. Les résidus domestiques sont systématiquement éliminés dans la cours provoquant la constitution des sources de prolifération des maladies infectieuses. Les alentours des puits sont insalubres. Or les vecteurs des maladies qui sévissent dans la région prolifèrent dans les endroits insalubres.

Dans les familles, les populations sont souvent entassées dans les maisons non seulement à cause de la polygamie mais aussi des nombreuses enfants et de l'hospitalité qu'ils accordent à leurs parents et compatriotes. Ces facteurs créent la promiscuité du cadre de vie et sont soupçonnés de risques sanitaires. L'ensemble de ces questions provoquent une manifestation de refus de fréquentation des nouveaux venus. L'ensemble de ces facteurs provoquent une manifestation de refus de fréquentation des nouveaux venus. Le quartier Dioula est devenu un espace dangereux et un lieu à risque pour les Bété. Les rapports autrefois mitigés entre les Bété et les Dioula prennent une autre allure à partir de 1914-1915, date de l'avènement de la médecine occidentale à Daloa. L'image de méfiance et de suspicion des Bété envers les Dioula est reconsidérée.

II- Les prémices d'un rapprochement des deux peuples

La reconsidération des rapports entre Bété et Dioula se fait autour des préoccupations sanitaires et du dispensaire de Daloa.

1- La naissance du dispensaire de Daloa

Le système sanitaire mise en place au lendemain de l'érection de la Côte d'Ivoire en colonie, est inexistant : aucun hôpital ni centres de santé. Pourtant depuis des décennies le territoire fait face à un faisceau de maladie qui empêche la France d'assumer sa puissance dominatrice. Après la pénétration administrative, la France opte pour une autre forme de pénétration à l'intérieur de la colonie : la pénétration médicale. Son objectif est d'apporter aux indigènes les bienfaits et avantages d'une médecine curative[11]. La pénétration de la médecine occidentale dans la colonie est le faite de l'A.M.I[12].

L'AMI vise à procurer aux populations indigènes des soins médicaux gratuits et des conseils d'hygiène générale[13]. Cette médecine occidentale commence sur le littoral puis pénètre l'intérieur de la colonie par la création des structures sanitaires[14] dans les centres secondaires. Ainsi à Daloa elle se formalise par la création d'un dispensaire en 1914[15]. Les patients du dispensaire sont les populations de Daloa sans considération de race, d'ethnie, de religion, etc, préoccupées par des questions de santé.

---

[11] Moussa Sanogo YANOURGA, *Mise en place d'un développement de la formation des personnels de santé en Côte d'Ivoire*, thèse de Doctorat en droit, Université Paris VIII Saint-Denis Vincennes, UFR Droit et sciences politique, Laboratoire de droit médical et de la santé, p 48.

[12] Assistance Médicale Indigène

[13] D. DOMERGUE., Op Cit., pp 40-60.

[14] Les ambulances-infirmeries de Grand-Bassam, Abidjan, Bingerville et Grand-Lahou et de Bouaké.

[15] ANCI 1924, Rapport médical annuel de la colonie de Côte d'Ivoire dressé par le Docteur Bouffard, année 1926.

2- Le recours aux soins des deux peuples face aux maladies

Avant la période coloniale, toute la Côte de l'Or connait la manifestation de la fièvre jaune. A Grand-Bassam surtout les épidémies font des ravages en 1851 et 1852. L'expérience des années 1851 et 1852 a été des plus tristes. Un tiers de la population blanche a succombé pendant le court espace de six mois, à une épidémie qui attaquait même les animaux[16]. Dans le Haut-Sassandra, plusieurs maladies se signalent entre 1893 et 1920. Durant cette période, la Côte d'Ivoire a été gravement menacée de toute part d'une invasion de diverses maladies contagieuses[17]. Parmi ces maladie, il y a les maladies endémiques(le paludisme, la fièvre jaune, le cholera, la lèpre, etc), la dysenterie amibienne, les mycoses, les ankylostomiases, des maladies vénériennes (la Syphilis), etc.

La trypanosomiase[18] reste redoutable dans le centre ouest en raison de la forte infestation des secteurs de Man, Danané et de Daloa et au sud-est. Elle tue Mamadou Diallo, tirailleur de cercle à l'infirmerie de Daloa le 23 mars 1919[19]. La diarrhée infantile[20], la variole[21], la syphilis, les oreillons[22], peste[23], etc sont autant de maladies qui déciment les populations à Daloa. Dès lors, les différentes maladies qui sévissent à Daloa touchent non seulement les autochtones mais aussi les allogènes. Le recours à la médecine curative européenne nécessite la fréquentation du dispensaire. C'est autour de ce dispensaire que se formalise l'interpénétration des deux peuples.

III- L'interpénétration des Bété et des Dioula autour de la médecine occidentale et la formation d'un peuple.

La naissance du dispensaire et la nécessité des soins influencent les rapports entre les Bété et les Dioula à Daloa. La question hétéroclite du personnel soignant et celle de la fréquentation de l'hôpital permettent le tissage d'un nouveau type de rapports entre ces deux peuples. C'est alors autour de l'hôpital que les Bété et les Dioula vont s'interpréter et former un brassage ethnique. Elle se fait en deux étapes essentielles à savoir le personnel de santé et la population Bété et Dioula.

1- Le personnel soignant : premier facteur de rapprochement des Bété et des Dioula

La création du dispensaire se fait dans un contexte de pénurie d'un personnel de santé dans la colonie. Une situation due sans doute au conflit mondial de 1914-1918. Aussi le recrutement du personnel devient difficile pour couvrir les centres de santé. La France et son administration coloniale font appel à des médecins étrangers. En 1923, trois sont en essai à l'infirmerie-ambulance d'Abidjan.

---

[16] P. TRICHET., Côte d'Ivoire : Les premières tentatives d'évangélisation 1837-1852, La Nouvelle, Abidjan, 1995, p124.
[17] ANCI 1920, Rapport d'ensemble annuel sur le service médical de Côte d'Ivoire de 1920, p 5.
[18] J. P. BESANCENOT, '' La santé en Côte d'Ivoire, d'hier et aujourd'hui'', Cahier d'outre mer, 1988, volume 41, n° 162, pp 197-202.
[19] ANCI, 1915, 2HH 135, Rapports médicaux mensuels du poste de Daloa, janvier – mars 1915.
[20] ANCI, 1918, 2HH 101, Rapports médicaux mensuels du cercle du Haut-Sassandra, poste de Daloa année 1918.
[21] ANCI, 1925, 2HH 11-20, Tableau de vaccination pratique (variole), Haut-Sassandra, District de Daloa, année 1925.
[22] ANCI, 1924, 2HH 31, Télégramme relatif à une épidémie d'oreillon à Daloa et Vavoua, année 1924.
[23] ANCI, 1921, 2HH 81, peste à Daloa.

« *Nous avons reçu 3 qui ont fait leur stage à l'hôpital d'Abidjan sous nos ordres directs. La première impression est plutôt bonne ; ils se sont montrés travailleurs, actifs et nous ont rendu des services très satisfaisants comme médecins traitants. Ceux qui possèdent bien la langue française et nous comprennent parfaitement s'assimilent beaucoup plus rapidement nos méthodes* [24]*».*

A Daloa, c'est à un médecin hygiéniste contractuel russe nommé Bogbaroff, qu'on confie le dispensaire. Lorsque ce médecin, arrive à Daloa, il fait face à un manque de personnel de santé. Il procède alors à un recrutement qui obéit à un principe égalitaire bien que les tirailleurs sénégalais soient les plus convoités. Ce personnel regroupe des immigrés, des soudanais, d'autres africains et des autochtones.

Déjà en 1901[25] puis en 1902[26], ils font partis des infirmiers indigènes[27] recrutés dans la colonie et mis à la disposition du chef de service de la santé pour leur déploiement dans les centres de santé. A Daloa, les infirmiers indigènes sont composés dans un premier temps des tirailleurs sénégalais dont la plupart sont les Dioula puis des Bété. Ces infirmiers tissent entre eux des rapports d'amitié dans le dispensaire et dans les tournées de vaccination.

2- La fréquentation du dispensaire : deuxième facteur de rapprochement des populations Bété et Dioula

La fréquentation du dispensaire se fait de façon inclusive et égalitaire. Aucun peuple, quel que soit son origine, sa religion et son ethnie, n'est pas favorisé par rapport à l'autre. Tous sont admis au même titre au sein du dispensaire. Ils partagent les sièges et bancs d'attente, la salle des consultations, de vaccinations, etc. Selon les rapports médicaux mensuels du poste de Daloa dans le cercle du Haut-Sassandra de 1918[28], le bilan des consultations du mois de mars est le suivant : 122 consultants composés de 21 tirailleurs, 62 Dioula et 39 Bété. En 1918[29], ont compte parmi les décès survenus au dispensaire de Daloa un enfant Dioula (diarrhée infantile), un Dioula adulte et un Bété adulte.

En 1925[30], le bilan de la vaccination contre la rougeole indique que sur 12 708 habitants dans le Haut-Sassandra, 12 601 ont été consultés dont 84 positifs. Les populations à leur tour, se frottent dans le dispensaire, tissent entre elles des liens d'amitié qui se répercutent dans leurs différents milieux de vie. Le rapprochement qui se limite au niveau du personnel de santé se dessine peu à peu au sein des populations. Si le contact est plus ou moins lent avec le personnel de santé, la fréquentation du dispensaire par les populations en favorise davantage contribuant fortement à un brassage ethnique entre les deux peuples.

3- Le brassage ethnique entre Bété et Dioula

Les contacts entre le personnel de la santé, les retrouvailles des populations bété et dioula dans le dispensaire ainsi que les séances de vaccination, de sensibilisation et de prophylaxie menées dans le dioulabougou et dans les villages bété à Daloa renforcent les liens entre les

---

[24] ANCI, 1923,

[25] JOCI 1901, Acte de nomination en date du 16 septembre 1901, l'infirmier de 2e classe Mamadou Doucouré a été élevé à la première classe, p 4.

[26] JOCI 1902, Acte de nomination du 16septembre, le Sieur Birama Camara, ex-tirailleur sénégalais, a été nommé infirmier stagiaire en remplacement du sieur Aîmin licencié à compter du 31 juillet 1902, p 10.

[27] JOCI 1901, Arrêté du 13 avril créant un corps d'infirmier indigène à la Côte d'Ivoire

[28] ANCI, 1918, Série 2 HH 101, Rapports médicaux mensuels du cercle du Haut-Sassandra, poste de Daloa, maladies observées et renseignements sur les cas importants.

[29] ANCI, 1918, Série 2 HH 101, Rapports médicaux mensuels du cercle du Haut-Sassandra, poste de Daloa.

[30] ANCI, 1925, Série, 2 HH 21, Tableau de vaccination pratiqué dans le Haut-Sassandra, district de Daloa.

différents peuples. Aussi l'accès en milieu Dioula est facilité par le rôle joué par le service d'hygiène et de salubrité. Ces différents facteurs font briser les barrières identitaires et les préjugés anciens. Désormais, le bété peut se rendre en milieu dioula sans rien craindre et vice versa. On assiste dans la seconde moitié du XXe siècle à la formation d'un brassage ethnique qui souvent occasionne le mariage interethnique. Les noms sont attribués aux enfants pour pérenniser l'amitié scellée et immortaliser l'ami dioula ou bété dans certaines familles.

Conclusion

L'immigration des Dioula dans le Haut-Sassandra particulièrement à Daloa a été une entreprise difficile du fait des préjugés à leur égard par les autochtones Bété. De la négation de leur identité pendant des années, ces deux peuples ont entamé le processus de cohabitation et de formation d'un seul peuple grâce à la médecine occidentale. En effet, pour des raisons de conquête totale de la colonie, les administrateurs, longtemps présents sur le littoral, entament une pénétration de l'intérieur de la colonie.

Elle se matérialise autour de 1905 par la création de la route Daloa-Séguela que va suivre les Dioula pour s'installer à Daloa. Cette migration solitaire ou par de petits groupes de commerçants ou caravaniers, se heurte très tôt à une négation de leur identité par les Bété. On les considère de porteur de maladies, d'asociables et d'hommes sales. Ils sont mal vus dans les agglomérations Bété jusqu'à l'avènement de la médecine occidentale à Daloa. C'est autour et grâce à ce dispensaire qu'un autre type de rapports va se formaliser entre les deux peuples.

La participation conjointe aux séances de vaccinations, de consultations, le partage en commun de la salle d'attente, des sièges et des bancs du dispensaire, engendrent un rapprochement des deux peuples qui se soldent plus tard par la formation d'un seul peuple. L'histoire de l'acceptation des Dioula par les Bété à Daloa met en relief la question de l'intégration sociale à l'époque coloniale en Côte d'Ivoire.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

I : Sources des Archives Nationales de Côte d'Ivoire(ANCI)

JOCI 1901, Arrêté du 13 avril créant un corps d'infirmier indigène à la Côte d'Ivoire ;

ANCI, 1901, Acte de nomination en date du 16 septembre 1901, l'infirmier de 2e classe Mamadou Doucouré a été élevé à la première classe, p 4 ;

ANCI, 1902, Acte de nomination du 16septembre, le Sieur Birama Camara, ex-tirailleur sénégalais, a été nommé infirmier stagiaire en remplacement du sieur Aîmin licencié à compter du 31 juillet 1902, p 10 ;

ANCI, 1915, Série 2HH 135, Rapports médicaux mensuels du poste de Daloa de janvier à mars 1915 ;

ANCI, 1915, 2HH 135, Rapports médicaux mensuels du poste de Daloa, janvier – mars 1915 ;

ANCI, 1918, Série 2 HH 101, Rapports médicaux mensuels du cercle du Haut-Sassandra, poste de Daloa, maladies observées et renseignements sur les cas importants ;

ANCI, 1918, Série 2 HH 101, Rapports médicaux mensuels du cercle du Haut-Sassandra, poste de Daloa ;

ANCI, 1918, 2HH 101, Rapports médicaux mensuels du cercle du Haut-Sassandra, poste de Daloa année 1918 ;

ANCI, 1921, 2HH 81, peste à Daloa ;

ANCI, 1924, série 2HH43, Rapport d'ensemble sur le service de santé en Côte d'Ivoire.

ANCI, 1924, Rapport médical annuel de la colonie de Côte d'Ivoire dressé par le Docteur Bouffard, année 1926 ;

ANCI, 1924, 2HH 31, Télégramme relatif à une épidémie d'oreillon à Daloa et Vavoua, année 1924 ;

ANCI, 1925, Série, 2 HH 21, Tableau de vaccination pratiqué dans le Haut-Sassandra, district de Daloa ;
ANCI, 1925, 2HH 11-20, Tableau de vaccination pratique (variole), Haut-Sassandra, District de Daloa, année 1925.

II : Bibliographie

BESANCENOT P., '' La santé en Côte d'Ivoire, d'hier et aujourd'hui'', *Cahier d'outre mer*, 1988, volume 41, n° 162, pp 197-202 ;

DOMERGUE Danielle., ‘’Les vingt premières années de l’action sanitaire en Côte d’Ivoire (1904-1925)’’, *in Revue française d’histoire d’outre-mer*, Paris, tome LXV, n° 238, pp 40-63 ;

GILLES Nadine., RICOSSE Jean Henri., ‘’ La trypanosomiase humaine en Afrique occidentale. Racines géographiques d’une maladie’’, *in Cahiers d’études africaines,* Paris, 1982, volume 22, numéro 85, pp 79-100 ;

HERVOUET J.P, LAFFLY D. CARDON, L., ‘’ La maladie du sommeil en Côte d’Ivoire : à la recherche d’indicateurs de risque’’, *in Espace, populations, sociétés*, Paris, 2000, volume 18, numéro 2, pp 209-225 ;

MAESTRI Edmond*., Le chemin de fer en Côte d’Ivoire,* thèse de doctorat de 3e cycle en histoire, université de Provence, faculté de lettres et sciences humaines d’Aix-en-Provence, Paris, volume 1, 1976, p 36 ;

PAULME Denise., ‘’Une religion syncrétique en Côte d’Ivoire’’*, in Cahiers d’études africaines*, Paris, 1962, volume 3, n° 9, pp 5-90 ;

PICIOLA André., ‘’Quelques aspects de la Côte d’Ivoire en 1919’’*, in Cahier d’études africaines*, 1973, volume 13, numéro 50, pp 239-274 ;

WONDJI Christophe., ‘’La Côte d’Ivoire. Période de pénétration pacifique (1890-1908), *in Revue française d’histoire d’outre-me*r, 1963, volume 50, numéro 180, pp 346-535 ;

WONDJI Christophe., *La fièvre jaune à Grand-Bassam (1899-1903),* Paris, Genthner, 1972, 34p ;

YANOURGA Moussa Sanogo., *Mise en place d’un développement de la formation des personnels de santé en Côte d’Ivoire*, thèse de Doctorat en droit, Université Paris VIII Saint-Denis Vincennes, UFR Droit et sciences politique, Laboratoire de droit médical et de la santé, p 48.

PRESENTATION POUR ACTES DE COLLOQUE MANSA 10

Titre : Changements organisationnels, légitimation identitaire et ouverture des frontières du privé dans la relation d'enquête au sein d'une entreprise du secteur sucrier : stratégies et ressources des acteurs

Auteure : ADOH Bissè

Affiliation institutionnelle

- Université Peleforo Gon Coulibaly
- LAASSE (Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques)

Adresses courriels

- adohbisse@upgc.edu.ci
- bisse.adoh@laasse-socio.org

Résumé

Le présent texte analyse la relation d'enquête sur deux enquêtes réalisées dans une unité de production sucrière en périodes de crises socio-politiques : 2006 marquée par la rébellion armée et la partition du pays, et 2010-2011 marquée par une crise post-électorale. L'analyse part du constat problématique suivant : une amicalisation des relations des travailleurs avec la chercheure et un engouement pour les entretiens en 2011 contrairement à 2006 alors que l'enquêtrice présente des caractéristiques qui se présentent comme sources et ressources des luttes identitaires dans l'entreprise notamment l'âge/la jeunesse, le niveau d'instruction et titres universitaires ainsi que le lieu de provenance ou de recrutement.
L'analyse de la logique de l'établissement de telles relations montre que la relation d'enquête a été influencée par deux facteurs principaux. D'une part la dynamique des enjeux identitaires dans l'entreprise et les représentations positives de la chercheure chez les enquêtés. D'autre part, des stratégies de légitimation identitaire par l'ouverture des espaces privés dans la relation d'enquête.

Mots-clés : Relation d'enquête, Changement organisationnel, enjeux identitaires, légitimation, catégories sociales

I. Introduction

La relation d'enquête est analysée dans la littérature selon deux perspectives. D'une part, une approche de neutralisation de la relation d'enquête qui demande au chercheur de maintenir une distance sociale avec les enquêtés à travers plusieurs stratégies : camouflage, observation directe, entretien non directif, questionnaire (Griffin, 1962 ; Caplow, 1970 ; Kandel, 1972 ; Wallraff, 1986). D'autre part, une approche participante qui appelle une certaine réflexivité du chercheur à travers l'analyse de sa propre pratique scientifique et les conditions de production intellectuelles : acteur et observateur, savoir et situation sociale, contexte d'enquête et son champ d'inscription sociale, conceptions du sens commun et théorie savante (Gouldner, 1970; Bourdieu, 1992; Mauger, 1991; Burawoy, 2003, Buscatto, 2005, Fournier, 2006, Duclos, 2014). Toute chose qui donne sens au phénomène étudié.

La présente communication se situe dans cette seconde perspective. Les résultats présentés dans ce papier s'inspirent des analyses portant sur l'influence des caractéristiques externes et représentations sociales de l'enquêteur dans la relation d'enquête ainsi que des enjeux (pertes et profits) pour les enquêtés telles que développées par Mauger (1991) et renforcées par Buscatto (2005) et Fournier (2006). Ces analyses montrent comment l'évaluation faite de l'enquêteur et de la relation d'enquête, à partir de critères extérieurs et d'éléments symboliques, oriente le comportement des enquêtés face à l'offre de la parole qui leur est faite. La mobilisation du genre et les différentes identités sociales incarnées par la femme sociologue influencent la relation d'enquête et lui donne accès à « certaines possibilités d'observation » et donc l'accès à des espaces sociaux privés.

Les analyses menées dans cette communication partent de trois constats.

<u>Constat 1</u> : Deux enquêtes déroulées dans des contextes de crises socio-politiques

- **2006 :** marquée par une rébellion armée et la partition du pays en deux séparée par une zone « tampon ». La zone d'étude, le département de Zuénoula, présentait la même configuration avec le site de l'étude identifié comme « zone tampon ». Ce site était pourtant situé en plein territoire rebelle et investi quasiment par ces derniers. De cette crise militaro-politique émerge des antagonismes sociaux liés à l'ethnie, à l'appartenance politique et régionale qui mettent à mal la cohésion sociale nationale déjà fragilisée par les troubles sociaux et politiques liés au retour du multipartisme dans le pays en 1990 (Serhan, 2002, Dembélé, 2003 ; Akindes, 2004 ; Memier, 2012).
  L'entreprise connait des baisses dans les activités et la production. Et des stratégies sont mises en œuvre, notamment chez les travailleurs pour assurer
- **2010-2011** : marquée par une crise post-électorale qui a renforcé la fracture sociale et l'insécurité sociale (Yebouet, 2011, Koné, 2001 ; Memier, op.cit).

<u>Constat 2</u> : Evolution des catégorisations et appartenances identitaires dans l'entreprise

Lors de la première enquête en 2006, il est ressorti que les catégorisations et formes d'appartenance dans l'entreprise se construisent autour de concepts, pris individuellement, définis et/ou délimités en fonction d'espaces donnés telles que la catégorie socio-professionnelle, la région. L'enquête de 2010-2011, elle, révèle qu'à partir d'une stratégie de modernisation mise en œuvre en 2008 et fondée sur le BBZ, se construisent de nouvelles formes de catégorisation et d'appartenances fondées sur plusieurs critères à la fois tels que l'ancienneté dans l'entreprise, l'âge, le diplôme. Des situations dont certaines conséquences relationnelles sont résumées dans le tableau suivant.

En 2006 avant le BBZ	A Partir de 2008 avec le BBZ
Formes de sociabilité fondée sur: csp - ethnie/région - religion	Recatégorisation fondée sur la modernisation/le « nouveau » et l'esprit BBZ : ancienneté, diplôme, âge, lieu du recrutement à la référence du BBZ en 2008
Conséquences • Appartenance variée/multiple • Participe à la dissolution des formes d'antagonismes dans l'entreprise et la continuité de la production pendant la crise militaro-politique déclenchée en 2002	Conséquences • Bicatégorisation des travailleurs : Anciens et Nouveaux • Déconstruction des processus traditionnel de valorisation dans l'entreprise • Mise en avant de la notion de compétence et sa construction différenciée dans l'entreprise

<u>Constat 3 :</u> Amicalisation des relations avec la chercheure autant chez les Anciens que chez les Nouveaux et un engouement pour les entretiens contrairement aux enquêtes de 2006 menés dans le cadre du DEA[1] alors que d'une part nous sommes en situation de crise post-électorale et d'autre part, la chercheure présente des caractéristiques externes sources et ressources des questions/ luttes identitaires dans l'entreprise.

- L'âge/la jeunesse
- Le niveau d'instruction/universitaire
- Le lieu de provenance ou de recrutement à la mise en œuvre de la stratégie BBZ à partir de 2008

En effet, lors de l'enquête de 2006, les travailleurs se sont montrés quelque peu réticents, et même réfractaires pour quelques-uns. Une situation qu'ils justifiaient par la situation socio-politique avec comme corollaire la présence rebelle sur le site et l'importance de leur recours dans le règlement des conflits sociaux entre habitants du site, les dénonciations, la méfiance, l'insécurité, etc.

L'on se pose alors la question de savoir pourquoi une telle amicalisation et un engouement collectif pour l'enquête de 2008 alors que nous sommes dans un environnement doublement conflictuel. D'une part, un conflit lié aux changements organisationnels dans lesquelles l'enquêtrice présente des caractéristiques participant des conflits identitaires au sein de l'entreprise. D'autre part, un conflit lié à l'environnement politique : la crise post-électorale et ses conséquences sociales.

Ce présent travail ambitionne répondre à cette préoccupation.

[1] Correspondant au niveau master 2 dans le système LMD

II. Méthode et matériels

Collecte des données	secondaires	• Mémoire DEA[2] • Thèse unique • Articles et autres
	primaires	• Observation participante • Entretiens biographique
Champ social	travailleurs	cadres – agents de maitrises – employés-ouvriers Anciens - Nouveaux
	Employeur	Duai (Directeur de l'Unité agricole Intégrée)
Sélection des participants	• diversification interne (formes de sociabilités fondées sur les csp, la religion d'une part et les catégories Anciens et Nouveaux dans chaque départements et csp d'autre part) • saturation : « La saturation empirique désigne alors le phénomène par lequel le chercheur juge que les derniers documents, entrevues ou observations n'apportent plus d'informations suffisamment nouvelles ou différentes pour justifier une augmentation du matériel empirique » (Pires, 1997) .	• 40 enquêtés de l'entreprise en 2006 • 97 enquêtés de l'entreprise en 2010-2011
Production des données	• Analyse de contenu thématique	

III. <u>Résultats</u>

<u>Résultats 1/3</u> : Dynamique des enjeux identitaires des enquêtés dans l'entreprise

La dynamique des formes de catégorisations et d'appartenance dans l'entreprise traduisent une dynamique des enjeux identitaires liée à une déconstruction des processus traditionnel de valorisation dans l'entreprise. En effet, l'enquête de 2006 a montré que les travailleurs cherchent à s'intégrer dans leur environnement de travail. Cela, du fait de leurs caractéristiques sociodémographiques[3] mais également en référence à la « vocation de service publique » que renferme l'entreprise depuis sa création et à son système bureaucratique de gestion[4]. Ainsi, comme l'entreprise cherche à créer des groupes homogènes et des corps de métiers, les travailleurs cherchent eux aussi à se construire et à se fondre dans des identités communes. Au contraire de l'enquête de 2011 qui montre que, avec le BBZ, la notion de compétence et la gestion quasi-individualisée des travailleurs par

[2] Mon mémoire de DEA et ma thèse unique de doctorat

[3] Les travailleurs sont dans l'ensemble, surtout ceux recrutés avant le BBZ, des personnes dont des caractéristiques tels que le niveau de diplôme, l'âge, le secteur d'activité ne rendent pas compétitifs sur le marché du travail.

[4] La gestion du personnel de type bureaucratique. La gestion a d'abord été étatique avant de devenir privée.

l'employeur, les travailleurs recherchent des valorisations plus ou moins personnelles et distinctives. D'où des rapports à l'environnement de travail différents et différenciés.

Des enjeux d'intégration aux enjeux de valorisation identitaire dans ce contexte de changements organisationnels	Enjeux d'intégration	• L'intégration dans l'environnement social de travail	Importance accordée aux : • Formes de sociabilité formalisées et/non formalisées[5] • Activités extra-professionnelles à revenus additifs (AEPRA)[6] et de maintien à plus ou moins long terme sur l'espace de travail
	des Enjeux de valorisation identitaire	La distinction sociale	Importance accordée aux : • Compétitions sociales Anciens/Nouveaux • Stratégies pour orienter l'opinion publique sur l'importance négligées des capacités et qualités

<u>Résultats 2/3 :</u> Dynamique des représentations de la chercheure et de la relation d'enquête chez les enquêtés dans l'entreprise

Lors de l'enquête de 2006, les travailleurs étaient dans un environnement de suspicion généralisé. La présence des rebelles sur le site et l'insécurité généralisée en dépit de la présence des forces armées onusiennes ainsi que les rumeurs de dénonciations et de disparition avaient créé un environnement de méfiance et de psychose généralisation. Exprimer librement son point de vue semblait donc risqué pour les travailleurs. De ce fait, la chercheure et la relation d'enquête qu'elle mettait en place créaient chez eux une situation d'incertitude. De plus, ils percevaient la situation de crise qu'ils vivaient comme découlant uniquement de manœuvres politiciennes et donc extérieures à eux bien que les conséquences sociales les touchaient tous. De ce fait et du fait des enjeux intégratifs autour desquels ils fonctionnaient, ils n'avaient pas de profits apparemment suffisant pour s'intéresser à une recherche qui aborde un sujet aux conséquences fâcheuses mais dont les causes leur étaient extérieures et lointaines.

Contrairement à 2006, 2011 connait deux crises : une post-électorale qui leur est externe et une autre interne qui touche à la fois à leur identité professionnelle mais aussi identité individuelle. Le BBZ table sur les individualités contrairement au système précédent. Les travailleurs n'ont plus véritablement le souci de s'intégrer dans un corps mais plutôt de montrer leurs qualités

[5] Les sociabilités formalisées sont celles régies par des textes écrits. Par exemple les amicales créées sur la base des csp : AMAM (Amicale des agents de maitrise), AMEO (Amicale des Employés-Ouvriers) et AMAC (Amicale des Cadres).
Les sociabilités non formalisées ne sont régies par aucun texte écrit. Elles sont en général fondées sur des rapports d'amitié et fonctionnent pratiquement selon les mêmes principes que les sociabilités formalisées.

[6] Comme AEPRA, l'on peut citer des activités de plantations (cannes villageoises, champs de riz, d'igname, etc.), l'élevage, les petits commerces de jus, d'alloco (friture de banane plantain mure), etc.

individuelles et les faire reconnaitre. Ils ont donc besoin d'une personne extérieure à leurs compétitions sociales Anciens/Nouveaux pour valider cette reconnaissance qu'ils recherchent d'où l'importance de la représentation qu'ils ont de la chercheure et de la relation d'enquête.

	2006 : une représentation mitigée	**2011 : une représentation positive**
D'une représentation mitigée de la chercheure et de la relation d'enquête à une représentation positive des deux	➢ **La chercheure** • Comme potentielle espion de l'employeur ➢ **La relation d'enquête** • Une zone d'incertitude et de risque	➢ **La chercheure** • Personne au discernement éclairé du fait de son niveau d'étude et de sa démarche compréhensive • Femme humble qui sait écouter du fait qu'elle côtoie toutes les catégories sociaux professionnelle, se montre amicale envers eux et les laissent s'exprimer. Cela, en dépit de son niveau d'étude supérieur à celui de la grande majorité des travailleurs et travailleuses mais aussi de son apparence extérieure qu'ils estiment raffinée pour le site et notamment pour l'ensemble des femmes y travaillant[7]. • Un écho/une alliée auprès de la direction du fait des caractéristiques qui la rapprochent de la direction ➢ **La relation d'enquête** • Une opportunité

<u>Résultats 3/3 :</u> Légitimation identitaire et ouverture des espaces privés dans la relation d'enquête : ressources et Stratégies des acteurs

Du fait des enjeux identitaires des travailleurs, ceux-ci voient dans le rapprochement avec la chercheure une occasion d'atteindre leurs objectifs d'où le développement de ces stratégies et la libération de la parole.

Les questionnements et interpellations de l'enquêtrice	• Pour juger et approuver des faits exposés, des sentiments et ressentiments exprimés
Stratégie de rapprochement et d'enclicage de l'enquêtrice	• Sollicitudes • Invitations individuelles et/ou collectives • Dragues
Les récits biographiques/la libération de la parole	• la libération de la parole

[7] L'entreprise emploie un nombre réduit de femme sur le site dans les emplois permanents. La quasi-totalité des femmes qui travaillent sur le site sont dans les emplois temporaires tels que le nettoyage, le sarclage, etc.

IV. CONCLUSION/DISCUSSION

- Les représentations sociales et enjeux sociaux agissent comme des catalyseurs de la construction de la distance sociale ou si l'on veut, du rapprochement social.
- Contrairement, Naepels (1998) qui écrit que « plus on avance vers un savoir privé, mettant en cause l'identité ou le statut de nos interlocuteurs, plus leur réticence est susceptible de croître et la tension de grandir », la présente étude montre que plus les questions abordées mettent en valeur l'identité professionnelle ou sociale de l'enquêté, plus la réticence des travailleurs s'amoindrissent et plus ils donnent accès à des savoirs et espaces privés. Toute chose qui rejoint en quelque sorte les analyses de Honneth sur les mouvements sociaux qui affirme que plus les mouvements sociaux parviennent à rendre l'opinion publique attentive à l'importance négligée des qualités et des capacités qu'ils représentent collectivement, plus ils ont des chances d'accroitre la valeur sociale dont les membres jouissent dans la société (Honneth, 2000, Courtel, 2008)
- Le rapprochement social entre enquêteur et enquêtés se présente comme une co-ouverture ou une ouverture concomitante des espaces du privé.
- Une homologie entre stratégies identitaires établies dans l'entreprise et stratégies dans la relation d'enquête : une redéfinition de soi en vue d'une reconnaissance valorielle ou identitaire et d'un repositionnement plus ou moins symbolique
- Les analyses montrent que dans le cas où il y a absence de menace identitaire, les travailleurs recherchent l'intégration, les formes de rapprochement social. Mais s'il y a menace identitaire alors, les travailleurs recherchent la distinction sociale, reconnaissance d'une identité pour soi, valorisante et valorisée, distincte de l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

Adoh, B. (2008). *Les Déterminants sociaux de la continuité de la production au complexe Sucrier de Zuénoula*. (Mémoire de DEA en sociologie non publié). Université d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire.

Adoh, B. (2008). *Changements organisationnels et négociations identitaires des catégories sociales dans une entreprise du secteur sucrier en Côte d'Ivoire : cas de Sucrivoire*. (Thèse de doctorat unique en sociologie non publié). Université d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire.

Akindès, F. (2004). Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire. Dakar : CODESRIA, 58 p.

Buscatto, M. (2005). « Femme dans un monde d'hommes musiciens », *Volume !*, 4 : 1 | , 77-93. [En ligne], 4 : 1 | 2005, mis en ligne le 15 septembre 2007, consulté le 20 septembre 2017. URL : http://volume.revues.org/1694 ; DOI : 10.4000/volume.1694

Courtel, Y. (2008). « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 82/1 | 2008, mis en ligne le 05 octobre 2012, consulté le 09 août 2013. URL : http://rsr.revues.org/622 ; DOI : 10.4000/rsr.622

Dembélé, O. (2003) « La fracture communautaire », Politique Africaine, N°89, Mars.

Fournier, P. (2006). « Le sexe et l'âge de l'ethnographe : éclairants pour l'enquêté, contraignants pour l'enquêteur ». *ethnographiques.org*, Numéro 11 - octobre [en ligne]. (http://www.ethnographiques.org/2006/Fournier - consulté le 21.09.2017)

Honneth, A. (2000). *Lutte pour la reconnaissance*. Paris : Les éditions du cerf.

Koné, G. (2011). Logiques sociales et politiques des pillages et barrages dans la crise post-électorale en Côte d'Ivoire. Politique africaine n° 122 - juin, 145-160.

Kouassi, N'. F. et N'drin, B. A. (2016). Conflits fonciers intercommunautaires et fracture sociale dans les régions du Guémon et du Cavally À L'ouest De La Côte d'Ivoire. European Scientific Journal May 2016 edition vol.12, No.14 ISSN: 1857 – 7881 (Print) e - ISSN 1857-7431 doi: 10.19044/esj.2016.v12n14p240 URL:http://dx.doi.org/10.19044/esj.2016.v12n14p240

Mauger, G. (1991). Enquêter en milieu populaire. In: Genèses, 6. Femmes, genre, histoire. pp. 125-143; doi : 10.3406/genes.1991.1096 [En ligne] http://www.persee.fr/doc/genes_1155-3219_1991_num_6_1_1096

MEMIER, M. (2012). La Côte d'Ivoire dans la dynamique d'instabilité ouest-africaine, Note d'Analyse du GRIP, 31 janvier, Bruxelles. URL : http://www.grip.org/fr/siteweb/images/NOTES_ANALYSE/2012/NA_2012-01-31_FR_M-MEMIER.pdf

Naepels, M. (1998). Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique. In: L'Homme, tome 38 n°148. Lignage, mariage, héritage. pp. 185-199. doi : 10.3406/hom.1998.370583 http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_148_370583

Serhan, N. (2002). « La Côte d'Ivoire et ses étrangers. Un vent de divorce soufflerait-il entre eux ? », Côte d'Ivoire l'année terrible, 1999-2000, Paris : Karthala.

Yebouet, H. « La Côte d'Ivoire au lendemain de la crise post-électorale : entre sortie de crise politique et défis sécuritaires », Sécurité et stratégie 2011/3 (7), p. 22-32. [En ligne] http://www.cairn.info/revue-securite-et-strategie-2011-3-page-22.htm

Le concert identitaire et religieux dans Jésus vu par un musulman d'amadou Hampâté Bâ: exemple de pacification et de cohabitation en Afrique de l'ouest.

Kouassi Antoine AFFOUROUMOU,
Université Félix Houphouët-Boigny, UFR Langues, Littératures et Civilisations,
Département de Lettres Modernes.
affouroumou@gmail.com

Résumé

La crise identitaire en Afrique de l'ouest est souvent liée à la question religieuse. En effet, la religion est malheureusement l'une des causes du malaise qui fragilise la cohésion dans cette partie du continent. Ce fait s'explique par la mauvaise compréhension de celle-ci chez les peuples ainsi que la manipulation dont ils sont victimes. Pourtant, la religion dont il est question en ce qui concerne l'Islam et le Christianisme, ont été empruntées au détriment de l'animisme qui était la pratique religieuse d'origine. Ainsi, la réflexion autour de la question à partir de Jésus vu par un musulman d'Hampâté Bâ est un recadrage sur la perception de la religion. Cette démarche prend en compte le contexte de la friabilité sociale avant de s'intéresser à un regard rétrospectif sur les fondements de la spiritualité africaine pour finalement proposer une nouvelle orientation de la religion.

Enjeu politique ou foyer de tension, l'espace ouest africain reste très souvent enclin à de nombreuses vagues d'agitations. Et, cette situation, est entretenue par les conflits d'ordre identitaire et religieux fondés sur des actes d'intolérance ainsi qu'une rhétorique de la violence. Ce terne constat nous amène à nous interroger sur le positionnement identitaire du continent et les causes de la métastase qui le rive dans l'impasse. A cet effet, le malaise en Afrique de l'ouest résulte-il d'une crise identitaire ou d'une pratique inappropriée de la religion chez les peuples et communautés ? Doit-on revisiter le champ de la spiritualité africaine pour l'adapter aux religions d'adoption dont l'islam et le christianisme ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous mettrons l'accent sur trois axes. Il s'agira d'abord de la mise en contexte de la question identitaire. Ce niveau prendra en compte le contexte historique et factuel. Ensuite, nous parlerons du fondement de la religion africaine en présentant la religion traditionnelle et son interaction avec les religions monothéistes. Enfin, nous proposerons la récupération identitaire et religieuse pour une cohésion en optant pour la philosophie de la religion unificatrice, impliquant l'homme comme symbole et mesure de toute chose.

L'Afrique de l'ouest a longtemps été sous l'influence de trois grands empires dont celui du Ghana, du Mali et du Songhaï. L'hégémonie impériale exercée par les détenteurs du pouvoir s'est progressivement estompée à la faveur du déclin des empires, des guerres endogènes ou des invasions étrangères. Il est vrai que les empereurs, à cette époque, étaient craints et respectés. Mais ils ne demeuraient pas pour autant des dictateurs comme on le penserait. La charte de Fuga au XIIIème siècle promulguée par Soundjata au lendemain de sa victoire sur Soumangourou Kanté l'illustre très bien. La volonté d'une gestion démocratique et organisée prouve en effet que ce souverain était loin d'être un anarchiste doublé de dictature. Il est nécessaire de préciser que chaque grand empire s'est installé sur les ruines du précédent. Et, si nous nous en tenons à l'empire du Ghana qui est de loin le premier et important empire historiquement connu qui a servi d'assise pour les suivants, il est évident que la pratique

religieuse d'origine en Afrique de l'ouest est l'animisme[1].

Au demeurant, la domination temporaire d'un groupe ethnique sur un autre à la faveur des mutations politique engendrées par les alternances d'empires, sont autant de facteurs historiques qui ont fragilisé la cohésion. Le passage d'un empire à un autre et l'affirmation d'une puissance tribale au détriment d'une autre (l'opposition Soniké et Bambara du passage de l'empire du Ghana à celui du Mali) apparaissent comme des formes de subversion souvent mal accueillis. De plus, l'implantation de l'islam en tant que première religion d'adoption a participé à la réadaptation des peuples à un nouveau mode de croyance. Comme constaté, la question identitaire en Afrique de l'ouest reste cruciale en raison des considérations historiques qui ont, dès l'origine, sapé les fondements de la cohésion sociale. Il faut toutefois relativiser car ces raisons à elles seules ne suffisent pas pour expliquer l'instabilité et la fragilité de cette région africaine. C'est justement pourquoi, il est nécessaire de tenir compte des facteurs beaucoup plus récents qui pourraient élucider cette situation délétère.

Le contexte actuel prend ses racines dans la colonisation. Les XIXème et XXème siècles ont fortement bouleversé les schémas politiques traditionnels des peuples. A la faveur de la colonisation les Africains ont découvert un mode d'organisation sociale et de structuration de la pensée qui va accentuer la « négation » de soi qui, dans notre contexte, s'entend plutôt comme la méconnaissance de soi et de ses repères du fait d'être étranger à soi. Si l'islamisation de l'Afrique de l'ouest a été plus religieuse que politique, il n'en demeure pas moins avec la colonisation. En effet, les colons, en plus de répandre des valeurs religieuses nouvelles en l'occurrence le christianisme, ont instauré une organisation politique qui rompt en visières avec l'ancien ordre préétabli qui reconnaissait la haute autorité politique et religieuse du chef ou du roi. La religion en Afrique coloniale était donc taillée sur mesure pour répondre aux desiderata des colons dans la poursuite de leur mission négationniste d'identité des peuples sous domination.

Mais, à analyse, le point focal à prendre en considération et qui s'incruste mieux dans le contexte de la question identitaire reste certainement idéologique et religieux. En effet , le profond enracinement de l'islam dans les régions sahéliennes a non seulement obligé l'administration coloniale à encadrer la pratique religieuse mais aussi, d'entreprendre la diffusion du christianisme faute de l'imposer . Toutefois, le christianisme n'a pas eu le succès de l'islam dans ces régions septentrionales ouest africaines mais a su s'implanter sur les côtes littorales et les zones forestières.

On saisit donc l'intérêt de la démarche de Hampâté Bâ dans jésus vu par un musulman (1993). Il brise les murs de la défiance et de la haine pour unir les peuples sur un idéal commun : la promotion de l'homme par l'amour pour triompher de la haine et de l'obscurantisme obsessionnel. C'est pourquoi, il est utile de porter un regard critique sur les fondements de la religion africaine pour mieux comprendre l'interactivité qui l'associe aux religions monothéistes.

Parler de religion traditionnelle revient à se référer à l'animisme qui a presqu'été l'ombre du primitif dans son périple spirituelle. Il reste cependant que l'admission de l'animisme comme une religion n'est pas toujours accepté. De fait, selon D. Bon (1998, P 19), « si l'origine de la religion reste sans réponse, et la conception de l'animisme comme base de religion réfutée, il n'en reste pas moins que le culte des esprits et des ancêtres a sa place parmi les religions du monde entier ». La pratique animiste est, et il ne faut pas le nier, une forme de médiation entre le profane incarné par l'humain et son environnement sociologique,

[1] L'animisme en tant que pratique religieuse dans l'empire du Ghana été admise par Aboud Obeid El-Bekri dans son ouvrage Description de l'Afrique septentrionale.

et le sacré défini par la divinité objet de culte. Si le problème de l'animisme en tant que religion pose des réserves, c'est parce qu'il n'est pas universel et officiel au même titre que les religions révélées.

La religion traditionnelle africaine fonctionne comme une science ésotérique qui ne saurait être diffusée sans initiation. Elle s'dentifié beaucoup plus comme une expérience personnelle vécue qu'un enseignement de type académique.

Comme constaté, le but de toute religion est de créer une relation transcendantale basée sur la foi entre l'homme et une divinité dont il dépendant et entretient spirituellement une communion. Les religions monothéistes ont fondé leur assise sur le témoignage des prophètes comme dit plus haut. Si Hampâté Bâ évoque la perception christique sous un regard musulman, c'est parce qu'il observe un rapprochement ou du moins, des similitudes entre ces religions. Celle de l'Afrique traditionnelle (l'animisme) est différente dans sa pratique mais, en la sondant en profondeur, elle s'identifie aux religions monothéistes. On y accède en passant par la voie initiatique. Mais, le but poursuivi reste identitaire : plaire à la divinité par la dévotion et les actions de grâces doublée du zèle.

Dans *Jésus vu par un musulman*, Hampâté Bâ emprunte une démarche œcuménique pour apaiser les tensions. D'abord, il insiste sur la reconnaissance universelle de l'existence de Dieu. Pour lui, cette réalité est un fait sur lequel tous s'accordent car elle est la foi chez tout religieux. L'animisme en est aussi concerné dans la mesure où c'est par que ses pratiquants invoquent la divinité afin qu'elle agrée à leurs requête. Ensuite, l'espérance d'une vie après la mort demeure un élément fédérateur des religions. La mort n'est donc pas une fin en soi. Elle devient le passage pour une nouvelle vie auprès des envoyés de Dieu en Islam et dans Christianisme. Ainsi en est-il de l'animisme, cependant avec une différence : la vie après la mort est un rite de passage pour rejoindre le monde des ancêtres qui tiennent le rôle de médiateur entre eux et Dieu. A ce sujet, D. Bon (1998, p.33) ajoute : « la mort est un passage d'une vie à une autre dans le royaume des morts et des ancêtres. Le fait que l'on puisse voir en rêve une personne défunte prouverait que l'individu survit à la mort naturelle et jouirait d'une autre existence ailleurs. » Enfin, la promotion de l'homme en tant qu'image de Dieu est commune aux religions et c'est en cela que l'hospitalité envers l'étranger est transversale dans toutes les religions.

Hampâté Bâ en évoquant la question religieuse, invite incidemment à un regard rétrospectif sur le passé car la compréhension de l'origine lointaine qui unit devrait faciliter l'acceptation et la tolérance mutuelle dans la foi et la pratique religieuse. A cet effet, il est nécessaire de nous intéresser à la philosophie de la religion sous toutes ses formes et pratiques, développée par Hampâté Bâ.

Notre démarche consiste à promouvoir des valeurs pacifistes universelles inspirées des analyses d'Hampâté Bâ dans *Jésus vu par un musulman*. C'est pourquoi, après l'autopsie de la question religieuse, il est important de faire des propositions pacifiques répondant à la cohabitation et à l'acceptation de l'altérité. Puis, d'observer les aspects convergents de la sotériologie pour comprendre le but et la mission de chaque être humain au cours de son périple terrestre.

Emile Durkheim dans *les formes élémentaires de la vie religieuse*, définit la religion comme : « un système solidaire de croyances et de pratique relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyance qui unissent en une même communauté morale, appelée

Eglise, tous ceux qui y adhérent »[2]. Cette définition sociologique de la religion fait décliner clairement sa portée sociale. En Afrique de l'ouest malheureusement, le constat est désolant. Loin de fédérer, les croyances creusent des fossés abyssaux entre les individus au point ou le niveau de résilience de la société reste précaire à cause de la mauvaise compréhension de la religion et les manipulations qui engendrent l'intolérance sous toutes ses manifestations et la violence de masse. Conséquence : la religion se vide de sa sociabilité pour devenir perverse, pernicieuse voire risquée pour les communautés.

Pourtant, la perception de la religion chez Hampâté Bâ est celle qui unit et qui valorise l'homme en le mettant au centre de tous les intérêts. Il la définit d'ailleurs par les termes de son maitre initiateur Tierno Bokar comme : « un disque de vannerie portant sur l'une de ses faces le mot Amour et sur l'autre le mot Charité » (A.H. Bâ, 1980, p.24). Hampâté Bâ par son appréhension de la religion, fait de l'homme le principal sujet de la religion. Comme acteur l'Homme, tient entre ses mains les rênes et la destinée de la religion qu'il est appelé à diffuser. C'est pourquoi il doit utiliser les moyens les plus lui attrayants et convaincants pour inciter à une adhésion massive tout en étant lui-même un modèle qui inspire. En tant que sujet, tous les moyens utilisés doivent contribuer à l'éclosion de l'homme en phase avec lui-même et son milieu. Autrement dit, le sujet devient celui qui devrait subir positivement la religion par son épanouissement spirituel et mental.

Partant, les vagues d'agitations fondées sur la religion en Afrique de l'ouest sont donc le témoignage de l'immaturité spirituelle et de la déchéance morale des populations qui défendent des intérêts mesquins diamétralement opposés à la religion par le biais de manipulateurs sans scrupules. De fait la religion positive respecte tout ce qui a de la valeur ou de l'importance chez l'autre et c'est justement de la sorte qu'on pourrait prétendre aimer l'autre qui diffère de nous. C'est pourquoi, l'homme doit être le symbole et la mesure de la religion. Comme, symbole, de sa constitution a ses pratiques quotidiennes, il véhicule une vérité divine qui le fait surclasser toute la création. Sans être exhaustif, nous fonderons notre analyse sur le symbolisme religieux développé par Hampâté Bâ à partir du chiffre 33.

Selon Hampâté Bâ (2007, P.38), le nombre 33 scelle bien des mystères religieux, scientifiques et historiques, parce qu'il est l'expression numérale de l'harmonie. Il ajoute que l'ablution musulmane consiste également en 33 gestes symboliques et dans les initiations traditionnelles en Afrique de l'ouest, une cotisation ou un sacrifice de 33 éléments est très souvent demandé par le maître initiateur. Nous pouvons donc apprécier la portée symbolico-religieuse de ce chiffre qui s'applique aussi à la constitution de l'homme. En effet, l'humain à 33 vertèbres et reste 33mois attaché à sa mère pour sa maturité c'est-à-dire 9 mois de gestation et 24 autres pour le temps d'allaitement le plus indiqué à ne pas dépasser. Ainsi, sans nécessaire le savoir, l'homme est divinisé et fonctionne sur des codes qui l'unissent à la divinité suprême à travers ce chiffre qui n'est rien plus qu'une expression de l'harmonie universelle. C'est pourquoi, il ne faut plus chercher Dieu ailleurs mais plutôt le voir à travers l'autre. Comme constaté, l'altérité doit être le souffle de la religion d'autant plus qu'il la valorise en la partageant dans le strict respect des aspirations spirituelles.

En tant que mesure de la religion, l'Homme occupe une responsabilité qui l'engage dans l'histoire de l'humanité. En fait, en fonction du niveau de dévotion, il embrasse une dimension spirituelle qui souvent le déconnecte de la réalité immédiate. Une fois ce niveau atteint, il lui revient de rechercher un équilibre qui, sans rompre avec ses proches, devrait

[2] Cette définition de Durkheim est extraite de Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Paris, Armand Colin, 1994, p.494. Elle est foncièrement sociologique et traite de la religion dans son sens le plus large possible sans s'intéresser spécifiquement à une pratique religieuse.

pouvoir être un bon guide pour eux au lieu d'afficher une réprobation qui le rende sectaire. Le sectarisme est l'une des forges de l'extrémisme en religion. La mesure de la religion en Afrique de l'ouest doit tenir compte du fait que cette partie du continent renferment presque toutes les sensibilités religieuses. La pratique religieuse elle-même est un syncrétisme qui ne permet pas de savoir qui est réellement dans l'orthodoxie de la pratique. Ainsi, c'est au regard de l'orientation que chacun donnera à sa pratique religieuse qui fera de lui un ami ou un ennemi des hommes et de Dieu. Au regard de cette situation, la récupération[3] reste fondamentale. Elle est en fait, un retour aux valeurs traditionnelles qui plaçaient l'amour de l'homme comme un principe basique du communautarisme. C'est justement ce qui explique cette propension dans la mentalité africaine à appeler un ami ou un compatriote frère. La fratrie dans la perception africaine n'est donc pas nécessairement fondée sur le lien de sang. C'est un acte d'acceptation et de partage avec les autres qui est une valeur indispensable pour la cohabitation et la cohésion sociale.

Pour clore notre propos, nous nous appuierons sur cette citation de Raël (1974, p.126) qui estime que: « les hommes sont tous les cellules utiles d'un immense corps qui s'appelle l'humanité ». Autrement dit, chaque être humain est d'une manière ou d'une autre indispensable pour l'autre. C'est cet exemple d'acceptation des autres et du respect de la vie qu'Hampâté Bâ a su valoriser dans *Jésus vu par un musulman*. Partant, il est nécessaire de faire table rase des différences sur tous les plans pour cultiver l'amour. La religion est une voie de responsabilisation et d'humanisation que les Africains doivent explorer pour montrer leur véritable crainte des réalités transcendantales supérieures.

BIBLIOGRAPHIE

BON, Denis, *L'animisme, l'âme du monde et le culte des esprits,* Paris, Editions de Vecchi, 1998

HAMPATE BA, Amadou, *Jésus vu par un musulman,* Abidjan, NEI-EDICEF, 1993

HAMPATE BA, Amadou, *vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara,* Editions du Seuil, 1980

MORFAUX, Louis Marie, LEFRANC, Jean, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines,* Paris, Armand Colin, 2011, 2014

OTSHUDI, Djongongele Damase, *« Technoscience et culture africaine contemporaine »*, in KOUM, M et MOFOR, C, *Philosophies et cultures africaines à l'heure de l'interculturalité,* Anthologie Tome 2, Paris, L'Harmattan, 2011, pp 171-185

RAEL, *Le vrai visage de Dieu*, Edition du message, 1974

[3] Le Docteur Damase D. Otshudi (2011) dans son article « Technoscience et culture africaine contemporaine » recourt à ce terme pour inviterles Africains à un retour aux origines traditionnelles qui renferment des valeurs humanistes.

Le maintien de la main-d'œuvre migrante dans les activités agricoles à Brofodoumé (Côte d'Ivoire)

AHOU Aké Anicet Elvis

Enseignant chercheur à l'Université Félix

Houphouët Boigny d'Abidjan-Cocody.

Membre du Laboratoire de Sociologie

Economique et d'Anthropologie des

Appartenances Symboliques (LAASSE)

ahou.ake@laasse-socio.org ; ahou_akeanicet@yahoo.fr

Résumé :

Depuis une dizaine d'années, les zones rurales autour d'Abidjan connaissent un développement accéléré des nouvelles cultures arbustives en agriculture familiale au point où le recours aux travailleurs salariés devient crucial. Menacés par la pénurie de terres agricoles, les populations autochtones jeunes qui n'ayant pu s'approprier des terres cultivables, s'investissent donc dans les travaux de manoeuvrage de type salarial. Alors, l'implication des autochtones dans cette nouvelle forme de travail dans les activités agricoles constitue une menace pour les migrants dont le travail est à l'origine destiné aux travaux de manœuvrage de type salarial. La concurrence entre autochtones et migrants face à la fourniture de main-d'œuvre comme force de travail dans les activités agricoles se fait non seulement remarquer, mais devient de plus en plus rude. Dans cet univers de main-d'œuvre concurrentielle, les migrants multiplient et intensifient des actions pour se maintenir dans les activités agricoles malgré l'envahissement des autochtones dans les travaux de manoeuvrage de type de salarial. Cet article analyse le maintien et la prédominance de la main-d'œuvre des groupes migrants dans les activités agricoles en Côte d'Ivoire, notamment à Brofodoumé. A partir de l'approche livelihood, l'étude procède d'une part à décrire les mécanismes sociaux par lesquels les migrants accèdent aux activités agricoles, et d'autre part montrer le mode de fonctionnement des rapports sociaux entre les migrants et leurs employeurs dans le processus de développement des activités agricoles.

Mots clés : Autochtones, migrants, main-d'œuvre concurrentielle, activités agricoles, Côte d'Ivoire

Introduction

L'intégration du caféier et du cacaoyer dans l'économie agricole a vu le jour avec l'entrée des colons en Côte d'Ivoire (Kipré, 2006). A l'époque, la densité démographique était faible et peu considérable pour le développement rapide de ces deux cultures. En outre, la force de travail reposait sur une main-d'œuvre familiale quasiment faible et insuffisante. Le processus de développement des cultures rentières se voit donc menacer du fait du déficit de main-d'œuvre agricole. Il fallait qu'une main-d'œuvre supplémentaire vienne pour enclencher le processus d'accélération du développement du caféier et du cacaoyer. Très vite, la main-d'œuvre étrangère descend dans ces zones forestières. En effet, en provenance des pays voisins, la main-d'œuvre étrangère a contribué à accélérer le développement de la cacao-culture et le café-culture, en zone forestière ivoirienne. En d'autres termes, la cacao-culture et le café-culture ont connu développement un peu plus accéléré grâce à une main-d'œuvre extérieure ou étrangère. La Côte d'Ivoire d'aujourd'hui doit donc en partie, son développement économique et social au secteur agricole notamment au binôme café-cacao avec la contribution d'environ 600 à 700 000 planteurs pour la majorité immigrés dans les régions forestières du pays (RNA-2001; la communication nationale 2010).

La Sous-préfecture de Brofodoumé n'a pas échappée à ce mouvement migratoire dont la force de travail a considérablement favorisé le développement des activités agricoles dites rentières. En effet, elle a développé son agriculture grâce aux migrants venus du Burkina Faso et du Mali. Ces migrants constituent une main-d'œuvre employée dans les plantations cacaoyères et caféières dont la forme de rémunération de la force de travail est monétaire. Le coût monétaire de la force de travail salariée (Meillassoux, 1977) était assuré uniquement par les migrants.

Outre la force de travail rémunérée, les migrants bénéficient des terres arables que leur octroient leurs employeurs pour pratiquer les cultures vivrières. A mesure que les années passent, la population autochtone devient de plus en plus grandissante, et la demande des terres cultivables s'avère fortement élevée. Ainsi, la course aux terres agricoles prend de l'ampleur. Les rapports de force autour des terres se multiplient et s'intensifient entre hommes et femmes, jeunes et vieux, surtout avec l'avènement de l'hévéaculture. Chacun veut s'approprier une portion de terre afin de créer une plantation d'hévéa. Du coup, les migrants qui squattent les terres destinées uniquement aux cultures vivrières, sont menacés. Ces derniers doivent alors restituer les terres aux propriétaires terriens. Désormais, ils devront exercer les seuls travaux de manoeuvrage de type de salarial pour se maintenir dans les

activités agricoles. Ce qui leur permettra d'accumuler du pécule pour subvenir aux besoins familiaux. Or, les travaux de manoeuvrage sur lesquels doivent s'appuyer les peuples migrants sont devenus de plus en plus convoités par les jeunes autochtones sans terre. L'extension rapide des cultures arbustives et la généralisation de stratégies concurrentielles d'accès aux terres créent ainsi un besoin de main-d'œuvre important ; et Très vite, le recours aux travailleurs salariés devient crucial (Adjamagbo 1999). En effet, les populations autochtones jeunes qui n'ayant pu obtenir des terres agricoles, s'investissent dans les travaux de manoeuvrage de type salarial.

La concurrence entre autochtones et migrants face à la fourniture de main-d'œuvre comme force de travail dans les activités agricoles devient alors rude. Toutefois, les migrants continuent à œuvrer pour se hisser et se maintenir au premier rang dans la fourniture des mains-d'œuvre comme force de travail dans les activités agricoles. En d'autres termes, en dépit de la pénurie de terre cultivable occasionnant l'investissement de la main-d'œuvre autochtone dans les activités agricoles, les migrants se maintiennent et fournissent une main-d'œuvre de plus en plus importante dans les activités agricoles. Face à un tel constat, l'on se pose la question suivante : Comment la main-d'œuvre étrangère a pu se maintenir et s'avérer prédominante dans les activités agricoles ?

L'objectif de cette étude est d'analyser la prédominance et le maintien de la main-d'œuvre des groupes migrants dans le processus de développement des activités agricoles.

Il existe plusieurs publications sur la question de l'apport de la main-d'œuvre aux activités agricoles. Topka (2006) ; Dozon (1995) ; Janin (2000) ; Affou (1979) analysent la force de travail proposée par les migrants sur l'économie agricole. Les travaux d'Adjamagbo (1999) ; Dozon (1997) portent sur l'analyse de la main-d'œuvre familiale et lignagère dans la gestion et l'accès aux ressources foncières. Bien que ces auteurs aient analysés l'apport en travail fourni par la main-d'œuvre à l'exploitation agricole, ils n'ont pu signifier les rapports à caractère concurrentiel de la main-d'œuvre salariale dans les activités agricoles confirmant la thèse suivante : « Il n'y a donc pas d'autonomie stricte du foncier; c'est l'organisation de la société qui se rend visible au sein du territoire » (Dozon, 1982). Le présent texte approfondit la réflexion dans ce sens.

Pour ce faire, L'analyse de la prédominance et le maintien de la main-d'œuvre des groupes migrants dans le processus de développement des activités agricoles à Brofodoumé se fera à

partir de l'approche livelihood développée par Chambers, A. (1987), Bebbington, A. (1999) et Ellis, F. (2000). En effet, en tant que cadre théorique d'analyse, l'approche livelihood est caractérisée par cinq composantes : Le contexte de vulnérabilité, les capitaux, l'accès et les structures et processus de transformation, les stratégies livelihood, les résultats livelihood *(*Lognon, 2015*)*

Méthodologie

L'étude s'est déroulée à Brofodoumé chef lieu de sous-préfecture située à 15 km d'Abidjan. Le choix de Brofodoumé est motivé par l'expansion brutale des cultures de rente notamment l'hévéaculture occasionnant la raréfaction des terres agricoles.

La démarche méthodologique a donc consisté en une étude qualitative par la réalisation d'observation directe et par des entretiens semi-directifs individuels grâce à une grille d'observation. La recherche documentaire a également été utilisée pour collecter des informations théoriques rattachées à la question traitée.

D'abord, les entretiens ont porté sur: i) les conditions d'accès aux activités agricoles ; ii) le fonctionnement des rapports sociaux entre les migrants et leurs employeurs d'une part, entre autochtones sans terre et leurs employeurs d'autre part dans le processus de développement des activités agricoles. Au total, 40 entrevues (15 migrants, 15 employeurs et 10 autochtones sans terre) ont été menées. L**'**entretien semi-structuré est réalisé avec chacun des participants sur la base d'un guide d'entretien.

Les entrevues ont été enregistrées à l'aide d'un portable et retranscrites. Ce qui a permis d'effectuer un repérage initial des thèmes à clarifier ou à approfondir au cours de l'analyse. Ces données provenant des entrevues ont fait l'objet d'une analyse de contenu dans la mesure où le support de l'analyse de contenu est le discours produit dans le processus de communication.

Ensuite, l'observation directe a permis à travers notre présence sur les lieux de travail c'est-à-dire dans les champs (manioc, palmier et hévéa) d'observer l'état des travaux des travailleurs et la compilation de culture de rente et culture vivrière. Aussi, la présence effective des migrants dans les différents champs.

Enfin, la recherche documentaire a consisté en l'exploitation des données de la littérature sur l'apport de la main-d'œuvre le processus de développement des activités agricoles, les études scientifiques sur la participation la main-d'œuvre dans l'économie agricole dans les pays en développement, notamment en Côte d'Ivoire. Les données ainsi recueillies ont fait l'objet d'une analyse de contenu thématique qui a permis d'obtenir les résultats ci-après.

1- Les mécanismes d'accès aux activités agricoles

L'avènement de l'hévéaculture à Brofodoumé a suscité un besoin important de main-d'œuvre salariée. Ainsi, la main-d'œuvre autochtone qui sert d'entraide dans l'organisation familiale s'est transformée en une main-d'œuvre salariée. Celle-ci vient concurrencer la main-d'œuvre étrangère pour qui la force de travail s'est toujours avérée salariale. Confrontés à une main-d'œuvre concurrentielle, les migrants développent donc des stratégies dites concurrentielles pour accéder aux activités agricoles. Ces stratégies reposent essentiellement sur la relation de client ou les rapports clientélistes et le mode d'accès à la terre via la location des terres agricoles.

1-1- La relation de client ou les rapports clientélistes

La relation de client est une forme de pratique sociale mise en place au cours du développement de l'économie de plantation paysanne. Elle constitue aujourd'hui une stratégie par laquelle les migrants accèdent de plus en plus aux activités agricoles et au travail salarial.

En effet, le démarrage de l'hévéaculture villageoise n'a pu s'effectuer sans l'apport des migrants. Ceux-ci ont constitué une main-d'œuvre principale dans la création des plantations. Au cours du processus de création des plantations, le propriétaire terrien concède provisoirement la terre au migrant contre le nettoyage d'une parcelle et l'abattage des arbres. Le propriétaire autorise ce dernier à pratiquer uniquement les cultures vivrières sur la parcelle en attendant qu'au bout d'un an ou deux, la parcelle soit plus favorable aux cultures d'hévéas et de palmiers. Dans ce cas de figure, le migrant se propose de donner en guise de témoigner de sa reconnaissance, soit une partie de son revenu au propriétaire foncier après la vente de la récolte, soit une partie de sa production agricole.

Par ailleurs, après cette période, le propriétaire offre encore la possibilité au migrant d'implanter des cultures vivrières de cycle court dans sa jeune plantation (hévéa et palmier). Cette complantation de cultures n'est pas fortuite, car le migrant qui en assurant l'entretien des cultures vivrière participe à la fois à celui de toute la plantation. Ce travail d'entretien est une garantie pour une meilleure production agricole aussi bien pour l'employeur (propriétaire foncier) que pour l'employé (migrant). C'est ce que Colin (1990) exprime dans ces termes : « L'accès à la terre peut donner lieu enfin à l'apparition d'une rente en travail ».

Alors que les autochtones sans terres méprisent ces travaux de démarrage qu'ils qualifient de travail de manœuvre, les migrants s'en approprient pour se positionner dans les activités agricoles. La détermination ou la volonté du migrant à démarrer les travaux champêtres avec leurs employeurs a favorisé une relation de tutorat. Ainsi, ce rapport de tutorat a fait émerger un nouveau type de comportement chez des propriétaires fonciers. Ces derniers ont finir par adopter des migrants qu'ils estiment pouvoir accorder un minimum de reconnaissance. Ce qui renforce le lien de clientélisme dans leurs rapports aux activités agricoles avec leurs employés.

A partir des ces pratiques sociales dans le système de production agricole, les migrants établissent un lien de fidèles clients avec leurs employeurs. La relation de client telle que construite autour du mode d'accès aux terres agricoles ou aux activités agricoles traduit des comportements acquis au cours du processus du développement du binôme café-cacao et de l'hévéa. La relation de client constitue une ressource sûre pour le maintien des migrants dans les activités agricoles. Elle participe à la fabrication des rapports sociaux de production dans le système de production agricole.

1-2-Le mode d'accès à la terre via location comme stratégie d'accès aux activités agricoles

La location des terres agricoles est devenue une pratique sociale au sein des populations paysannes à Brofodoumé. Elle constitue aujourd'hui le mode dominant comme moyen d'accès à la terre pour les paysans migrants. Ainsi, deux formes de location permettent d'appréhender l'analyse de la prédominance des migrants dans les activités agricoles. Ce sont : la location de type partage de gain et la location de type entretien de la plantation.

La location des terres agricoles est une conséquence de la pression démographique et la limitation des terres disponibles. Celle-ci a constitué un moyen beaucoup plus favorable pour les migrants d'accéder aux activités agricoles. En effet, lorsque les migrants arrivaient à Brofodoumé, ils étaient considérés comme des manœuvres. Par conséquent, ils devaient travailler au compte de leurs employeurs (patrons). Ce rapport structurant les migrants et les employeurs dans les activités agricoles a été un moyen pour l'employeur de fidéliser le migrant. Ainsi, dès l'éclatement de la crise foncière, les migrants ne sachant que faire, ont mobilisé la relation de manœuvre-patron pour poursuivre leur inscription dans les activités agricoles. Ce qui n'a pas posé grande difficulté, car, accepter le migrant était non seulement un signe de reconnaissance pour le service rendu, mais aussi et surtout un moyen pour le

tuteur de le fidéliser ou le maintenir (Adjé 2008). Toutefois, la nature d'inscription dans les activités agricoles change. Cette fois-ci, le manœuvre sollicite auprès de son tuteur un terrain cultivable sous la forme de location. La première forme de location consiste à octroyer une parcelle au migrant. Ce type de location donne le pouvoir au migrant d'user et de percevoir les fruits de la terre sans que celle-ci soit l'objet d'appropriation. Car, les terres qu'on leur octroie sont destinées à pratiquer des cultures vivrières pour assurer leur alimentation. De ce point de vue, ils ne peuvent en aucun cas se prévaloir du droit de propriété. Toutefois, le migrant devra en retour payer le droit d'usage de la terre au propriétaire terrien, en espèce. Aussi, le migrant offre souvent quelques fruits de la terre afin de renforcer et pérenniser des relations sociales avec le propriétaire foncier.

La seconde forme de location adjoint le manœuvre aux travaux de la plantation. En effet, Chaque année, une parcelle est défrichée et complantée en vivriers et cultures pérennes. Le manœuvre se charge de l'entretien de la plantation jusqu'à ce qu'il finisse de récolter sa production vivrière. Aussi longtemps que le manœuvre pratique la culture vivrière dans la plantation, il a obligation d'entretenir la plantation. Au bout de 4, 5 ans, les cultures vivrières laissent totalement la place aux cultures de rente.

Après cela, le propriétaire foncier ‘‘patron’’ peut reconduire le migrant en tant que ‘‘manœuvre’’ dans les activités pour témoigner de sa reconnaissance. Mais, la nature des rapports entre manœuvre et son patron se recompose. La force de travail du migrant se constitue en une main d'œuvre salariale désormais. Il est employé comme manœuvre, car, il travail au compte du patron.

En somme, la location des terres agricoles comme moyen d'accès aux activités agricoles est un processus socialement construit à partir des rapports entre migrant et propriétaire foncier.

2- De la légitimation de la main-d'œuvre des migrants au fonctionnement des rapports sociaux entre les migrants et leurs employeurs dans le processus de maintien dans les activités agricoles

2-1- La disponibilité de la force de travail et dynamiques culturales

La disponibilité de la main-d'œuvre est un facteur fondamental pour le développement de l'agriculture. A Brofodoumé, la main-d'œuvre familiale et migrante ont fortement contribué à développer le secteur agricole. Depuis l'arrivée des migrants à Brofodoumé, les populations

n'ont point manqué de main-d'œuvre agricole. Ceux-ci ont toujours répondu à l'appel de leurs employeurs. Même quand ils devraient s'occuper de leurs propres champs, ils n'hésitent pas à privilégier les travaux de leurs patrons. Car pour eux, c'est grâce aux autochtones (propriétaires terriens) qu'ils ont pu avoir des parcelles pour faire des cultures vivrières. Cette disponibilité à crée un lien très fort entre l'employeur et l'employé de sorte que l'employeur se doit être reconnaissant à son employé. Cette reconnaissance emmène ainsi l'employeur à solliciter de plus en plus la main-d'œuvre des migrants qu'ils croient être toujours disponibles. Ce qui n'est pas le cas la main-d'œuvre autochtone pour qui la prestation de service est fonction de la nature et du type d'activité que proposent les employeurs. Ces pratiques sont souvent dénoncées par les employeurs qui espèrent accroitre leur production agricole à partir de la disponibilité fréquente de main-d'œuvre. A cet effet, un propriétaire terrien affirme que : *« Nos propres frères à qui on veut donner un travail refusent parce qu'ils trouvent que ce travail est trop dur ou ceci ne leur convient pas, et que cela est pour les manœuvres ou bien ils disent qu'ils ont une autre chose à faire ».*

Cela dit, la disponibilité de la main-d'œuvre des autochtones sans terre est déterminée par la nature des travaux et les types de culture, alors que les migrants ne font aucun choix dans leur prestation de service. Ces derniers se rendent de plus en plus disponibles dès qu'on les sollicite. De ce fait, la disponibilité de la main-d'œuvre migrant est mobilisée comme une ressource sociale pour légitimer leur maintien dans les activités agricoles.

2-2-La reconnaissance du professionnalisme et de la performance des travailleurs migrants

La prédominance et le maintien de la main d'œuvre dans les activités agricoles reposent aussi sur le professionnalisme, la confiance et la compétence des travailleurs. En effet, il est important de rappeler que la main-d'œuvre étrangère a constitué la première force de travail de type salarial. La force de travail des migrants est valorisée à travers plusieurs caractéristiques telles que la qualité des travaux, le travail bien fait et le savoir-faire. En effet, le travail du migrant est plus considéré au sein de la population parce qu'il y met toute sa force pour travailler sur une grande superficie. Aussi, il agit avec promptitude dès qu'on lui soumet des tâches à accomplir. Les comportements qu'adopte le migrant favorisent un rapport de confiance et de satisfaction avec son employeur, lequel facilite son accession aux activités agricoles. Un migrant affirme à cet effet que : *« moi quand je travaille, je ne sais pas*

faire semblant, je fais ça parce que j'ai besoin d'argent. Ici, c'est pas chez moi je suis venu pour chercher l'argent. Si je travaille pas bien mon patron va me chasser ». Cette idée exprime une prise de conscience d'un individu pour qui le travail de professionnalisme est fonction de son accession aux activités agricoles.

Ces caractéristiques relevées chez les migrants ont fondé un capital social à partir duquel ils se rendent compte de leur compétence et leur professionnalisme, dans cet univers social concurrentiel. Ce capital social permet ainsi de les distinguer comme dominants dans les rapports de travail et de production au sein des activités agricoles de type salarial.

Le savoir-faire des migrants à travers la promptitude dans l'accomplissement des travaux agricoles, l'importance accordée aux activités et l'observance des instructions traduisent le professionnalisme et la performance de ceux-ci. Un paysan autochtone ajoute aussi que *« les maliens et burkinabés sont des grands travailleurs, quand ils travaillent, on dirait qu'ils ne se fatiguent pas. Ils vont vite au travail et il travaillent plus que nos frères d'ici »*

Par ailleurs, la préférence des migrants dans les activités agricoles s'explique par la main-d'œuvre à bon marché. En effet, les migrants acceptent de négocier leur force de travail avec leurs employeurs afin d'accéder aux activités agricoles. La négociation repose sur la fixation de prix et le délai de rémunération de la main d'œuvre. Ce qui n'est pas le cas pour les autochtones, pour qui la main-d'œuvre salariale (1500 frs/jours) n'est pas négociable. Ainsi, la main-d'œuvre salariale non négociable constitue une barrière pour les autochtones d'accéder aux activités agricoles. Or, la main-d'œuvre à bon marché des migrants devient progressivement une ressource privilégiée de leur légitimation à l'accès aux activités agricoles.

Les rapports de négociation favorisent à la fois l'employeur et l'employé migrant. Le premier obtient une main-d'œuvre à bon marché et le second se maintient dans les activités agricoles. Ces rapports de négociation entre employeurs et migrants constituent pour les migrants le meilleur moyen d'accès aux activités agricoles. Comme le dit un migrant : *« Je préfère négocier avec lui pour avoir du travail que de rester sans travail et avoir faim cadeau moi et ma famille ».* Cette idée montre combien les migrants tiennent à leur survie. Donc pour survivre, ils doivent faire des compromis susceptibles de structurer leurs rapports au travail et à leurs employeurs.

Discussion et conclusion

Au cours de cette étude, l'on a pu noter que l'accès aux activités agricoles est favorisé par le rapport de client. Celui-ci est un construit social marqué par un travail de longue haleine entre employeurs et employés. Cette relation clientéliste est donc un moyen d'exprimer un sentiment de responsabilité et de reconnaissance sociale. L'accès aux activités agricoles est une pratique sociale et idéologique inscrite dans des rapports sociaux de production.

Par ailleurs, La prédominance et le maintien de la main d'œuvre étrangère dans les activités agricoles se justifient par la disponibilité de la force de travail, le professionnalisme et la performance des travailleurs.

Sous ce rapport, l'analyse présentée ici s'inscrit dans la théorie de livelihood de Chambers, A. (1987), Bebbington, A. (1999) et Ellis, F. (2000). Selon les auteurs de l'approche livelihood, cinq types de capitaux sont nécessaires aux personnes pour assurer leurs moyens d'existence (livelihood). Il s'agit du capital humain, du capital naturel, le capital physique et le capital social. Toutefois, dans le cadre de cette étude, l'analyse s'appuie particulièrement sur le capital humain et le capital social. Le capital humain représente les compétences, les connaissances, la capacité de travail et la santé, un ensemble de facteurs qui permettent aux gens de poursuivre des stratégies de moyens d'existence (stratégies livelihood) et à atteindre leurs objectifs de moyens d'existence (objectifs livelihood) (DFID, 2000). Le capital social concerne l'ensemble des relations sociales sur lesquelles les gens s'appuient pour atteindre leurs objectifs livelihood. Il s'agit des liens sociaux divers qui accroissent la confiance et les capacités des employeurs et employés à coopérer. Ce sont donc ces capitaux dont détiennent les migrants qui leur permettent de se positionnement comme mains-d'œuvre principales de type salarial dans les activités agricoles.

Aussi, un accent est mis sur les relations sociales dans l'accès à l'information, aux marchés, aux services ou aux intrants (Coleman, 1988; Granovetter, 2000 et 2005; Fafchamps et Minten, 1999; Fafchamps, 2001; Portes, 1998) dans le processus de compréhension du maintien de la main-d'œuvre migrante dans les activités agricoles. A partir la théorie de l'encastrement développée par Polanyi (1947) en anthropologie et histoire économiques, puis Granovetter (1985) en sociologie économique, Burnod et Colin(2006) font une analyse sur L'enchâssement social de l'accès à la terre et au travail. Ce qui permet à ces auteurs d'affirmer que La notion d'enchâssement telle que développée par Granovetter conduit à souligner l'importance des relations sociales dans l'accès aux ressources. Dans de

nombreuses communautés en terre de migration, les réseaux composés de parents ou de compatriotes constituent des appuis cruciaux pour accéder à l'emploi ou à la terre.

Par ailleurs, les réseaux ethniques, familiaux et affinitaires dans lesquels les migrants sont intégrés facilitent, à Mayotte comme ailleurs (Portes et Sensenbrenner, 1993), la migration illégale et une première insertion dans la société locale (Burnod et Colin, 2006).

Bibliographie

Adjé N., 2009, Les problèmes de la participation des populations rurales dans la gestion des forêts classées en Côte d´Ivoire: le cas de Béki et de Bossématie dans le département d´Abengourou, Thèse unique de doctorat à l´Université de Cocody

Affou Y. S., 1979, La réalité du salariat dans les plantations villageoises du sud-est ivoirien, in *Politique africaine*, n°26, pp 41-52.

Akindès F., 2003, "Le lien social en question dans une Afrique en mutation" Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval,

Bebbington, A. Capitals and Capabilities: A Framework for Analyzing Peasant Viability, Rural Livelihoods and Poverty. *World Development*, 1999, Vol. 12, N°27, p.2021-2044.

Biarnes A. et Colin J-P, 1987, Production vivrière et accès à la terre dans un village de basse Côte d'Ivoire, Cah. Sci. Hum. 23 (3-4) :p. 455-470.

Burnod P., Colin J.-P., 2006, Polanyi et Granovetter sur une île, L'enchâssement social de l'accès à la terre et au travail dans le secteur rural à Mayotte ,Colloque international *"Les frontières de la question foncière ", Montpellier*,

Chambers, R., 1995, Poverty and livelihoods: whose reality counts? ... Brighton, Institute of Development Studies at the University of Sussex

Colin J.-P., 1990, La mutation d'une économie de plantation en basse Côte d'Ivoire, ORSTOM, Paris, 284 p.

DFID. *Sustainable Livelihoods Guidance Sheets.* Department for International Development. [En ligne], 2000, [consulté le 12 janvier 2016] Disponible sur : www.livelihood.org/info/info_guidancesheets.htm

Dozon J-P., 1955, Transformation et reproduction de la société rurale africaine dans l'économie de plantation : le cas des bété de la région de Gagnoa. Abidjan, ORSTOMmultigr, 18 p.

Dozon J-P., 1982, Epistémologie du « foncier» dans le cadre des économies de plantation ivoiriennes in enjeux fonciers en Afrique noire, édition karthala, p 56-60

Ellis, F., 2000, Rural Livelihoods and Diversity in Developing Countries. Oxford, Oxford University Press.

Fafchamps, M., 2001. The Role of Business Networks in Market Development in Sub-Saharan Africa. In *Community and Market in Economic Development*, Aoki M. and Hayami Y. (eds.). Oxford: Oxford University Press.

Fafchamps, M. 2006. Social Capital and Development. *Journal of development Studies*, Forthcoming.

Fafchamps, M., Minten, B. 1999. Relationships and Traders in Madagascar. *Journal of Development Studies*, 35(6):1-35

Granovetter, M. 1985. Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91(3):481-510.

Granovetter, M. 2000 [1990]. L'ancienne et la nouvelle sociologie économique : histoire et programme. In *Le Marché autrement. Les réseaux dans l'économie*, Paris: Desclée de Brouwer, pp. 193-222. Publié initialement en 1990 in Friedland et Robertson (eds), *Beyond the Marketplace. Rethinking Economy and Society*, New York: Adline de Gryter.

Granovetter, M., 2005. The Impact of Social Structure On Economic Outcome, *Journal of Economic Perspectives*, 19(1):33-50.

Houedin B., 2014, De la construction sociale de la légitimité chez les enfants inscrits dans les activités économiques à Abidjan (Côte d'Ivoire) in *revue sociétés et économies n°3, pp. 120-138.*

Kipré P., 2006, « Migrations et construction nationale en Afrique noire : le cas de la Côte d'Ivoire depuis le milieu du XXe siècle », *Outre-Terre* n°17),p. 313-332.

Léonard et al, 2001, Du cannabis sous les cacaoyers : épuisement du modèle pionnier et reproduction des « institutions de la frontière » en Côte d'Ivoire forestière

Lognon J.-L., 2015 Conditions de travail dans le secteur informel : Une analyse des barrières à la création d'emplois décents dans l'économie informelle en Côte d'Ivoire. *Revue Perspectives & Sociétés*, Vol 6, N°1, pp. 48-70

Meillassoux C., 1977, Femmes, greniers et capitaux. Maspero, Paris, 251 p.

Rhetoric of ethnicity and appeasement during election times in Kankan, Guinea

Carole Ammann, University of Bern, Switzerland, carole.ammann@wbkolleg.unibe.ch

Abstract
Throughout Guinea's history, ethnicity was an issue of contestation during economically, politically, or socially difficult times. Which ethnic group suffered the most under Sékou Touré's autocratic rule is a hotly debated issue among the population and its diaspora until today. And Lansana Conté's regime is still blamed for dividing the Guineans. Based on empirical research, this anthropological contribution addresses the historical, political, and social circumstances that led to the politicization of ethnicity in Kankan, Guinea. Further, it analyzes at how state and non-state actors approached these conflicts on an individual and collective level and how the two influence each other mutually in regard to identity politics.
The politicization of ethnicity massively increased at the time of the presidential elections in 2010 when ordinary people experienced politics as a 'battle' between the two major ethnic groups and the political elite was fueling this clash. In Kankan, the situation became very tense in between the two polls: In Guinea's second-largest city the majority of the population supported the Manding Alpha Condé and a minority voted for the Fulani Cellou Dallein Diallo. In the wake of small scale riots, members of the Fulani community in the Upper Guinean Region have been cast out. When these incidences threatened to turn increasingly violent, individual and collective actors stepped in to appease the tensions.

Introduction: Between Everyday Interactions and Scapegoating

Throughout Guinea's history, ethnicity was an issue of contestation during economically, politically, or socially difficult times. Which ethnic group suffered the most under Sékou Touré's autocratic rule (1958-1984) is a hotly debated issue among the population and its diaspora until today. And Lansana Conté's regime (1984-2008) is still blamed for dividing the Guineans. The politicization of ethnicity then again increased at the time of the presidential elections in 2010 when ordinary people experienced politics as a 'battle' between the two major ethnic groups and the political elite was fueling this clash. In Kankan, the situation became very tense in between the two polls: In Guinea's second-largest city the majority of the population supported the Manding Alpha Condé and a minority voted for the Fulani Cellou Dallein Diallo. In the wake of small scale riots, members of the Fulani community in the Upper Guinean Region have been cast out. When these incidences threatened to turn increasingly violent, individual and collective actors stepped in to appease the tensions.
In this anthropological paper, I describe how we can understand the prejudices and contestation between the Manding and the Fulani in Kankan and ask why ethnicity acquired political significance in the time before and after the presidential elections of 2010. I thereby analyze, on the one hand, the discursive formation of ethnicity and, on the other hand, lived realities. In Kankan, interethnic cohabitation is nothing new and ethnic fraction does not always become apparent in daily life. When the conversations turned to ethnicity, many of the informants stressed that interactions between the different ethnic groups have a long history and that inter-ethnic marriages are common occurrences (IRIN 2011b). People also hinted at the fact that many Fulani were born in Kankan and have lived there ever since. As far as some of the informants are concerned, national identity is far more important than ethnicity. One such interlocutor is Saa Daffé, born in the mid-1980s of a family from the Forest region. He stated: "If you tell me I am Kissi, I will emphatically retort that I am Guinean. I need not tell you I am Kissi, I am *forestier*. [That is because] I am Guinean, and I can live anywhere in Guinea" (interview, 14.12.2011).

In what follows, I firstly theoretically illustrate why I see ethnicity as a socially constructed category and that ethnicity is just one of many components of a person's identity. I also explain why ethnic frictions often surface during economically, politically, or socially tense situations. Secondly, I explain when, how, and why ethnicity played a decisive role throughout Guinea's history. Thirdly, I analyze how ethnic tensions rose during the presidential elections of 2010. Here, I recount the involvements of two parties: On the one hand, Bangaly, the male youth representative of the local government and, on the other hand, the Association of Female Leaders. I illustrate how these two parties tried to counteract this politicization of ethnicity in Kankan. The example of Bangaly will show that the state is not a monolithic block: It will demonstrate that while it is true that practices of the local government in Kankan have facilitated Condé's victory, there were also people working for the administration that helped to calm the tensions between Fulani and Manding. The story of the Association of Female Leaders, a group that deliberately cuts across ethnic boundaries, nicely illustrates that there are specific circumstances when women step forward and openly involve in politics. Here, they countered the predominant atmosphere by stressing gender identity as a means to overcome ethnic frictions.

Reflections on Ethnic Politics

We all have multiple, shifting identities, which are, in Mama's (2007, 6) terms, constantly invented, negotiated, contested and combined according to specific situations. The importance of specific identities changes through time and space (Randall 1998, 191). Ethnic identity is one component of a person's identity, very much like other social categories such as age, gender, race, class, nationality, religion, sexual orientation, and the educational or working background. Ethnicity is always a relational concept as ethnic groups draw boundaries that create insiders and outsiders. However, these boundaries are blurred and flexible. Ethnic groups usually refer to a common history, belonging, and language; they ascribe to themselves certain cultural characteristics and, sometimes, specific physical traits as well (Beer 2012, 63-65).

Scholars argue that identities in pre-colonial Africa were "relatively fluid, permeable, overlapping and complex" (Lynch 2013, 96). This changed to some extend during colonialism and state formation after independence (Berman, Eyoh, and Kymlicka 2004). One important discussion among academics regarding ethnicity is the question whether ethnicity is completely constructed or whether there is an essential, non-changing core to it (Beer 2012, 66-67). While for situationalists or constructivists ethnicity is constructed, it has, according to essentialists or premordialists, an immoveable core (Lynch 2013, 95-96). In my understanding, ethnicity is highlighted in certain moments – or concealed, for that matter – for example to legitimize one's share of the cake (Bayart 1993), whereas in others, ethnicity does not play a role. As ethnicity is situational and relational, it is an "open-ended and dynamic processes of social and political creation" (Berman 2010, 3).

Identity politics is not a new phenomenon; human history is full of it (Eisenberg and Kymlicka 2011, 1). Various authors have observed that ethnicity can become a highly-politicized issue, especially in times of economic scarcity and political competition (Eriksen 2001 [1995], 268, Dorman, Hammett, and Nugent 2007, 4, Berman 2010, 3-11). Empirical research generally blames political elites for acting like entrepreneurs that politicize ethnicity to mobilize their supporters (Eisenberg and Kymlicka 2011, 4, Lynch 2013, 102). Political participation, and access to state resources are often interlinked to the proverbial big men and the moral economy in which they are embedded, as it was observed in different West African countries (Chabal and Daloz 1999, 15). People think their leader, once in power, would reward his clients for their support and, thus, they would be able to have their share of the state's resources (Berman 2010, 15). And all too often, practices on the ground confirm these expectations.

However, voters not only choose their identity and affiliation according to short-term economic

gains, but more generally in accordance with what seems politically, economically, and socially most promising (Posner 2005). Lynch (2013, 104) argues that research should not only focus on elites that manipulate ethnicity but also look at the "highly personalized and localized nature" of African politics and at ordinary people's agency who pressure their leader(s) to redistribute state resources. Numerous studies warn against the excesses of identity politics as election periods are often marked by insecurity and violent outbreaks (Laakso 2007). Contestations are especially fierce during presidential elections as the system of winner-takes-all, which is also applied in Guinea, "increase[…] smaller communities' fear of domination by larger groups, the increasingly inequitable distribution of wealth, and their ultimate exclusion from access to the state" (Berman 2010, 26).

Single-party systems dominated politics in many West African countries until the late 1980s. At the same time, the states' capabilities shrank as they were struggling with the adverse effects of the World Bank/IMF-devised reforms known as Structural Adjustment Programs due to which an increased struggle over state resources ensued (Young 2007, 251). The new situation increased ethnically based patronage (Berman 2010, 25). The (partial) opening of the political landscape and the introduction of a multi-party system in 1992 also intensified the political competition in Guinea. Thereafter, tendencies towards a voting behavior according to ethnic identities could be observed (Groelsema 1998, Smith 2006, 428). As the state is the most powerful actor offering jobs and contacts, patrimonial practices within the state can be used as means to promote ethnic favoritism (Premdas 2010) as it has been the case under the rule of Sékou Touré and Lansana Conté.

Imagining an Ethicized Past

The government and the population see Guinea as being divided into four major ethnic groups that inhabit four different geographical regions. The image of a geographically and ethnically quartered country goes back to colonial roots (Goerg 2011). After independence, Sékou Touré, a Manding, was strongly influenced by Pan-Africanist ideologies of unity. His unification policies were aimed, as in other African countries, at stressing national belonging over ethnic identification (Young 2007, 249, Højbjerg et al. 2012, 5). Therefore, Touré abolished ethnic based parties to foster national unity (Højbjerg 2007, McGovern 2012). According to the official ideology, every Guinean was to identify exclusively with the Guinean nation (Charles 2010, 140-141). As Touré's leadership became more and more autocratic, prominent Fulani as well as members of other ethnic groups, suffered persecution and fled the country. Which ethnic group suffered the most under Touré's regime remains a hotly debated issue within academic research and popular discourse (Smith 2006, Arieff and McGovern 2013, Schoven 2016, 80). Nonetheless, the Fulani are known to predominantly use the image of their victimization by the Touré regime to take particular stances in the new political environment (Camara 2014, 136, Schoven 2016).

When Colonel Lansana Conté came to power, a number of key administrative and military positions came under individuals of his Susu ethnic group (Charles 2010, 147-150). The coup attempt by the Manding Diarra Traoré in July 1984 had lasting consequences for interethnic relations in Guinea: In Conakry, in particular, on the night of the coup attempt, crowds of Conté supporters enacted revenge by looting and destroying Manding homes and businesses. The following day, Conté attempted to legitimize the riots in an address to his supporters, saying: "wo fataara!" Which, in the Susu language means: "Their actions [destruction of Manding property] were justified" (Camara 2014, 273-283). According to Camara, the "massive persecution of the Mandenka elite gave rise to yet another pattern of ethnic victimization in Guinea's political culture" (Camara 2014, 283).

Mohamed Saliou Camara's verdict of who is to blame for the increase of ethnic politics in Guinea is clear: "Indeed, although ethnicity has long played a role in Guinean politics, thus

causing most of Guinea's current major political parties to evolve along ethno-regionalist lines, there is ample evidence to support the view that ethnicity degenerated into systemic ethnocentricity in Guinea during the rule of General Lansana Conté's regime [...]" (Camara 2014, 271). Mamadou Diouma Bah has another point of view: "President Conté's instrumental approach to ethnicity produced a degree of ethnic balancing. Being from a minority group, President Conté's ethnic group's ability to dominate and exclude the larger groups – the Malinkés and the Fulanis – was minimal, thereby less threatening to their long-term group interest" (Bah 2016, 13).

Contested Presidential Elections: Cellou Dalein Diallo Versus Alpha Condé

The First Round

The competition during the presidential elections of 2010 over who would preside over the country was fierce. One reason for this is the prevailing the-winner-takes-all policy that enables the president's party to staff the posts in the administration with their own people (Camara 2014, 450). According to Alexis Arieff and Mike McGovern (2013, 217), the first round in June was "widely judged to have been flawed but credible". The Supreme Court readjusted the results published by the Independent National Electoral Commission (CENI) after most candidates had contested them. This, however, did not change anything for the fact that Cellou Dalein Diallo (UFDG) with 43,7% and Alpha Condé (RPG) with 18,3% of the votes qualified for the second round, which was then rescheduled many times, mostly because of disputes over the neutrality of the CENI (Camara 2014, 435-438).

During both rounds, the major candidates were principally supported in their places of origin: While the Fulani Diallo gained more than 80% of the votes in the Fouta Djallon, the Manding Condé had more than 72% in the region of Kankan (Union Européenne 2011, 52-54). Monsieur Koivogui, a lecturer at the Julius Nyéréré University in Kankan who was born in the 1960s, explained: "Your first base is your ethnicity. This is a situation people have accepted like this and it was demonstrated during the last elections where the Upper Guinean Region voted for the Manding, the Forest Region for the Forestiers, the Guinean Coast for the Susu and the Fouta Djallon for the Fulani. So, this is just an old traditional reflex that is still here. With the multi-party system, we unfortunately created an 'ethnisition' instead of a nation" (interview, 14.01.2013).

According to the informants in Kankan, issues besides the two candidates' ethnic belonging, namely their different life trajectories, their reputation in regards to corruption, and their bonds to the Conté regime were also important for the voter's decision. The International Crisis Group adds that "the results obtained by candidates in government, […] their level of education, technical competence, international contacts and personal wealth" played a role too. However, it also emphasizes that "there is no doubt that ethnicity is one of the most important of all these factors" (International Crisis Group 2011, 6). Especially Diallo was identified as a Fulani and consequently politically isolated whereas not only Manding but also Susu and Forestiers supported Condé (Union Européenne 2011, 56, Camara 2014, 439). One reason for that was the claim of Diallo's supporters that it was now their – the Fulani's – turn to provide the head of state as the Manding had their president with Touré, the Susu theirs with Conté and the Forestiers theirs with Dadis Camara (IRIN 2010a, Arieff and McGovern 2013, 217). This image promoted by the Fulani produced a counter image I often came across during fieldwork: It claimed 'everything else but the Fulani', as people of other ethnic groups were afraid of being ruled by Guinea's largest ethnic group, even more so since the Fulani are economically powerful (Ammann and Kaufmann 2014, Schroven 2016a, 82). Mohamed Saliou Camara (personal communication, 03.02.2017) notes, another factor might have played a role: Large parts of Guinea's society perceive the Fulani, in particular the elite, 'as whiners and traitors'.

The latter promote an image of self-victimization under the First Republic even though some people from the Fulani elite have actively taken part in actions to overrule Sékou Touré.

The Second Round

The four months in between the two polls were marked, in Mohamed Saliou Camara's words, by "empty partisan rhetoric punctuated by personal attacks and ethnic self-promotion (Camara 2014, 439). Issues of historic culpability and patrimonialism were manipulated and politicized also due to the lack of a political program (Camara 2014). Thus, Odile Goerg is right in saying that "[i]n the jostle for election, political actors constantly rework the past, placing it in the service of the present" (Goerg 2006, 4). In addition, rumors circulated on a daily basis. In the capital city, demonstrations of (young) party supporters, vandalism of Fulani shops, and other violent outbreaks and human rights abuses further destabilized the situation (Arieff and McGovern 2013, 217, IRIN 2010a) to which neither the political leaders nor the security forces reacted appropriately. Thus, as the International Crisis Group put it (2011, 5), the popular perception of politics as "the battle between ethnic groups" increased.

Violence did not stop at the border of the capital: Manding living in the Fouta Djallon and Fulani dwelling in the Upper Guinean Region have been cast out (International Crisis Group 2011, 7). Several of the Fulani informants fled Kankan and went to their village of origin in the Fouta Djallon before the second round. This was especially the case for people who had come to Kankan quite recently. Bangaly, a Manding and the local government's youth representative, did a lot to appease the situation in between the two polls. During the presidential elections of 2010, Bangaly could successfully prevent that young men destroyed Fulani shops in Kankan. After the second poll, he sent a delegation to the villages where Fulani had taken refuge after leaving Kankan. This delegation finally convinced them to return to the city. Bangaly explained that thanks to his committee's intervention, there have been fewer clashes in Kankan than in other Guinean cities. Firstly, they had organized meetings with the various ethnic groups' elderly, male representatives during which they discussed the problems at hand. Secondly, they intervened when the tensions threatened to turn into violence. Bangaly recounted: "One day, young Manding [men] mobilized [clicks with his fingers]. They said that they would destroy all the Fulani's spots. As soon as the prefect got to know this, he called us. He said: 'Bangaly, you must come, because the youth wants to protest.' That day, I was afraid! But because we are respected, […] once we arrived on the spot, we could appease the tensions [clicks with his fingers]. The young people had stones, and iron, and wooden sticks. Luckily God gave us the chance to appease the situation" (interview, 23.02.2012).

The example of Bangaly hints to the fact that we cannot look at the state as a monolithic block. While it is true that for the second round new election offices have facilitated Condé's victory in the region of Kankan (Union Européenne 2011, 56) and rumors of Fulani who had been denied access to voting cards were widespread, there were also people working for the administration that helped calming the tense situation between Fulani and Manding. Alpha Condé's surprising victory (with 52,5%) in the second round – considering the results of the first poll when Condé gained only 18,3% of the votes – triggered more violence (Camara 2014, 439-440). Furthermore, it gave way to conspiracy theories that showed up in popular discourse especially among the Fulani community. Many Fulani think that the elections had been flawed, or in the words of a young Fulani man 'the elections were democratically manipulated' (field notes, 17.11.2011). In mid-2013, such thinking still persisted as IRIN confirms: "Many Peulh to this day do not accept Condé's victory" (IRIN 2013). That the international community, especially France, supported Alpha Condé is a widespread belief among the Fulani (Kohl and Schroven 2014, 10).

Association of Female Leaders

As we have already seen in the case of Bangaly, only parts of the administration engaged in politicization of ethnicity. At the same time, different religious, political, and social actors helped appeasing the tense situation on an individual and collective level (International Crisis Group 2011, 7). In Kankan, especially the religious and 'traditional' leaders and the *chef de quartier* have been involved in – to use the emic notion – sensitizing the population. The local government had asked these male leaders to tell the population in their sermons and during meetings not to react violently to tensions within the community. Additionally, well-known people and journalists talked about the issue of ethnic cohabitation and reconciliation on the radio (Ammann and Kaufmann 2014).

National and international NGOs also trained men and women as mediators during the electoral period. One organization that profited from such a training was the Association of Female Leaders. The Association of Female Leaders was established after a workshop on female leadership at the end of Conté's reign. Its members are all middle-aged or elderly, well-educated women of different ethnic background and various political affiliations. The first intervention of the Association of Female Leaders was during a conflict between Kankan's local government and the 'traditional' authorities caused by cattle thieves. Madame Bah stressed that the successful resolution of this disagreement brought her organization recognition and momentum and, as a result, they were often consulted when conflicts of minor or larger scale emerged.

At the time of the presidential elections, the Association of Female Leaders played their role as mediators at different levels: After a consultation with the Office of Women's and Children's Affairs, they talked to other key persons of the local government, and they went to see the senior members of each ethnic group. Madame Bah stressed that this had not been an easy task because usually women in Guinea do not get involved too much in politics. But when they arrived, they presented ten kola nuts as the local customs demands, they explained the reason for their coming, and, finally, their presence was appreciated. According to Madame Bah, the senior members of each ethnic group then helped to stop the circulation of false rumors. In addition to these visits, the members of the female association spread their words of peace in all of Kankan's neighborhoods. Finally, the Association of Female Leaders organized a peaceful march where they spread their main message: Do not kill our children!

Both, Madame Kouyaté and Madame Bah were very happy with what their association had achieved during the tumultuous election period. When I asked about their role as women in regards to conflict resolution, Madame Bah and Madame Kouyaté answered similarly. The latter stated: "If there is anything irregular, we are here to put out the fire. It is our duty as spouses, as mothers, because we are stabbed one way or the other. If it is not our husband, it is our children, our brothers. We are more involved than those men. […] Because if you say to your husband: 'Do not go out, stay at home!' You say to your son: 'I do not want to see you outside the yard, you are not to make this or that thing.' If people listen to you, they will stay at home" (interview, 21.11.2011).

According to the prevailing image in Kankan – as in the whole country – women only protest in case of emergency; if the situation becomes really critical, women start engaging. In quiet and peaceful times, many women do not see any necessity to engage in institutional politics. Interestingly, throughout Guinea's history ordinary women who get involved in institutional politics or protest publicly argue that they so due to the prevailing emergency. They see it as their duty as wives, mothers, and sisters to help by appeasing tensions or to do something about the harsh economic situations. This has been the case during the general strikes of 1953 (Schmidt 2002, 2005). The same argument can be found in Rabiatou Serah Diallo's statement regarding the general strikes of 2006 and 2007 (Pauthier 2007, Jeune Afrique 25.02.2010). And as the example of the Association of Female Leaders illustrate, women still allude to their roles

as mothers or wives to legitimate their open political during moments of political, social, or economic crisis (cf. Van Allen 2009). Thus, these women framed their actions in an apolitical way. With slogans, such as 'Don't kill our sons and husbands!', they argued from within their kinship roles instead of expressing their messages in political terms. In Guinea like in other West African countries, mothers are highly respected. I contend that as a consequence, women stress their social roles to increase their weights of their actions. Moreover, the Association of Female Leaders, an organization that deliberately cuts across ethnic boundaries, nicely illustrates that there are specific circumstances where women try to counter the predominant atmosphere, here by stressing gender identity to overcome ethnic tensions.

Concluding Reflections

In Kankan, in most instances of everyday life social actors interact habitually with one another and therefore ethnic belonging is unimportant. At the same time, I witnessed many occasions of scapegoating. For the local population, these differences did not stand in opposition to each other. Politicians and ordinary people from different ethnic belonging politicize the past. Especially the Fulani imagine themselves to be historical victims, also because they could never provide a head of state. Fulani claimed that it was now their turn to have one of theirs as president as the Manding, the Susu and the people from the Forest Region already had taken command of the country. Worldwide, such manipulations of ethnicity are typical when the political and economic competitions are fierce (Eriksen 2001 [1995], 268), such as during Guinea's first democratic presidential elections of 2010.

In Kankan, people of different ethnic belonging interact habitually with each other. These lived realities proof that manipulation of ethnicity by the political elite is not always successful. Nevertheless, since the 2010 presidential elections, ethnic belonging figures centrally in the population's discourse; political, social, and economic problems are often analyzed and interpreted in ethnic terms. And the 'other' is discursively constructed as being a hindrance to change in Guinea. Consequently, ordinary citizens actively take part in and shape ethnic division at one moment and peaceful cohabitation at the next. This ambivalent stance is reinforced by the discourse and practices of politicians at the national and the local level. Political parties, on the one hand emphasized that they represented all ethnic groups. On the other hand, Guinea's population imagined political parties to represent just one major ethnic group (Bah 2016, 10) Furthermore, "Guinean politicians and intellectuals […] are eager to privately manipulate ethnic difference for selfish reasons" (Camara 2014, 451). Alpha Amadou Bano Barry, a Guinean sociologist, urged Alpha Condé to make the de-ethnicization of the country one of his main priorities, not only rhetorically, but also practically: "We life in a paradoxical country: Our political elites make everything to cause civil war and the population refuses that, until when?" (Bano Barry 2013, author's translation).

Finally, some remarks on how gender and ethnic identity are interlinked in Kankan: In everyday discourse and practices, I did not notice any difference between men and women when it comes to the issue of ethnicity: Both interact habitually with people of different ethnic backgrounds and claim that the elite politicizes ethnicity; it is not an issue of contestation in everyday life. At the same time, men as well as women of all ages and educational backgrounds produce and reproduce prejudices of the imagined other. However, when the social and political atmosphere becomes very tense, Guinean women have the image of mediators; they are regarded as suited to appease conflicts due to their experience as household diplomats who hold their families together, similar to what Moran (2012, 59) demonstrates for Liberia. The government and female politicians, too, promote this image of women as guardians of peace (e.g. République de Guinée 2014, 14). The Association of Female Leaders is a case in point. These well-educated women deliberately used their femaleness, especially their roles as mothers, to be able to enter the 'traditional' male political sphere where they negotiated with

'traditional' authorities. Furthermore, they emphasized their common identities with non-formally educated women, namely in also being mothers, to co-opt them in their struggle for peace.

To sum up, several of the characteristics of identity politics mentioned by Thomas Hylland Eriksen (2010, 194-197) are relevant in the Guinean case: Firstly, Guineans compete over scarce resources. While the Fulani have the image of being economically better off than the rest of the population, they feel excluded from the administration. As Eriksen (2010, 194-197) stresses, ethnicity typically comes into play when people consider wealth and resources to be distributed unequally. Secondly, identity politics leads ethnic groups to consider themselves as a homogenous category where cultural similarity overrules any other social identities. This factor was clearly visible in Guinea. While some of the informants, especially those who have some degree of 'formal' education, explained in detail the different subgroups among the Manding, this was never an issue when ethnic politics came into play.

Thirdly, the imagined others are branded through stereotypes, which are, in this context, used to "justify privileges and differences in access to a society's resources" (Eriksen 2010, 30) and in doing so help bring together one's own group. People of the Manding ethnicity denigrate the Fulani in general as rich traders that are dishonest and egoistic. Moreover, the Fulani are frequently accused of violent acts and they often portray themselves as being the victims of state power. Since the presidential elections, the Fulani consider every decision by the government to go against their ethnic group.

Fourthly, memories of past suffering and injustice are activated through myths and cultural symbols for one's own group for political purposes. In Guinea, the past is constantly reworked, especially the Touré-era. The Fulani, on the one hand, stress that they have been the main target during that time and suffered most from the autocratic president. The Manding in Kankan, on the other hand, emphasize that they were chased out of the administration after the 'Coup Diarra' and that the Fulani economically profited during the reign of Conté. I could not put it better than the International Crisis Group that state: "[The presidential elections] gave new impetus to the idea that Guinea's history is a struggle between its four major ethno-regional blocs." (International Crisis Group 2011, 1).

Bibliography

Ammann, Carole, and Andrea A. Kaufmann. 2014. "Politics of Ethnicity in Monrovia, Liberia and Kankan, Guinea - A Comparative Analysis." *Mande Studies* (14):57-97.

Arieff, Alexis, and Mike McGovern. 2013. "'History is Stubborn'. Talk About Truth, Justice, and National Reconciliation in the Republic of Guinea." *Comparative Studies in Society and History* 55:198-225.

Bah, Mamadou Diouma. 2016. "Stability in Deeply Divided Societies. Escaping Ethnic-Based Armed Conflict in Guinea." *African Identities*:1-17.

Bano Barry, Alpha Amadou. 2013. "Comment changer la Guinée? Dr. Bano Barry, sociologue, répond à la question à travers une analyse pertinente!" *Guinéedirect*, 15.12.2013. Accessed 02.04.2014. http://guineedirect.org/index.php/a-la-une/739-comment-changer-la...sociologue-repond-a-la-question-a-travers-une-analyse-pertinente.

Bayart, Jean-Francois. 1993. *State in Africa. The Politics of the Belly*. London: Longman.

Beer, Bettina. 2012. "Kultur und Ethnizität." In *Ethnologie. Einführung und Überblick*, edited by Bettina Beer and Hans Fischer, 53-74. Berlin: Reimer.

Berman, Bruce, Dickson Eyoh, and Will Kymlicka, eds. 2004. *Ethnicity & Democracy in Africa*. Oxford/Athens: James Currey Publishers.

Berman, Bruce J. 2010. "Ethnicity and Democracy in Africa." *JICA Working Paper* (22):1-38.

Camara, Mohamed Saliou. 2012. "New Media and Ethno-Politics int the Guinean Diaspora." *Africa Media & Democracy Journal* 1 (1):1-20.
Camara, Mohamed Saliou. 2014. *Political History of Guinea Since World War Two*. Edited by Yakubu Saaka and Akwasi Osei. Vol. 23, *Society and Politics in Africa*. New York: Peter Lang.
Chabal, Patrick, and Jean-Pascal Daloz. 1999. *Africa Works. Disorder as Political Instrument*. London: International African Institute.
Charles, Bernard. 2010. "Une désespérance de l'indépenance. L'unité nationale." In *Le NON de la Guinée (1958). Entre mythe, relecture historique et résonance contemporaine*, edited by Odile Goerg, Céline Pauthier and Abdoulaye Diallo, 133-157. Paris: L'Harmattan.
Dorman, Sara R. , Daniel P. Hammett, and Paul Nugent. 2007. "Introduction. Citizenship and its Casualities in Africa." In *Making Nations, Creating Strangers. State and Citizenship in Africa*, edited by Sara R. Dorman, Daniel P. Hammett and Paul Nugent, 3-26. Leiden/Boston: Brill.
Eisenberg, Avigail, and Will Kymlicka. 2011. "Bringing Institutions Back In. How Public Institutions Assess Identity." In *Identity Politics in the Public Realm. Bringing Institutions Back In*, edited by Avigail Eisenberg and Will Kymlicka, 1-30. Vancover: UBC Press.
Eriksen, Thomas Hylland 2001 [1995]. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Special and Cultural Anthropology* London: Pluto.
Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Ethnicity and Nationalism*. New York: Pluto Press.
Goerg, Odile. 2006. "Chieftainships Between Past and Present. From City to Suburb and Back in Colonial Conakry, 1890s-1950s." *Africa Today* 52 (4):3-27.
Goerg, Odile. 2011. "Couper la Guinée en quatre ou comment la colonisation a imaginé l'Afrique." *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 3 (111):73-88.
Goerg, Odile, Céline Pauthier, and Abdoulaye Diallo. 2010. "Introduction." In *Le NON de la Guinée (1958). Entre mythe, relecture historique et résonance contemporaine*, edited by Odile Goerg, Céline Pauthier and Abdoulaye Diallo, 5-14. Paris: L'Harmattan.
Groelsema, Robert J. 1998. "The Dialectics of Citizenship and Ethnicity in Guinea." *Africa Today*:411-421.
Højbjerg, Christian. 2007. *Resisting State Iconoclasm among the Loma of Guinea*. Durham: Carolina Academic Press.
Højbjerg, Christian, Jaqueline Knörr, Christoph Kohl, Markus Rudolf, Anita Schroven, and Wilson Trajano Filho. 2012. National, Ethnic, and Creole Identities in Contemporary Upper Guinea Coast Societies. *Working Papers* (135).
International Crisis Group. 2007. Guinea. Change or Chaos. In *Africa Report N°121*. Dakar/Bruxelles.
International Crisis Group. 2011. Guinea. Putting the Transition Back on Track. In *Africa Report N°178*. Dakar/Bruxelles.
IRIN. 2010a. "Guinea. The Waiting Game - State of Emergency." accessed 29.03.2015. http://www.irinnews.org/Report.aspx?ReportID=91136.
IRIN. 2011b. "Guinea. Avoiding ethnically-driven elections." accessed 31.03.2014. http://www.irinnews.org/report/94405/guinea-avoiding-ethnically-driven-elections.
IRIN. 2013. "Guineans Flee Conakry Unrest, Ethnic Tension." accessed 09.07.2013. http://www.irinnews.org/report/98189/guineans-flee-conakry-unrest-ethnic-tension.
Jeune Afrique. 25.02.2010. "Rabiatou Serah Diallo, une pasionaria à Conakry." accessed 18.06.2014. http://www.jeuneafrique.com/Articleimp_ARTJAWEB20100225113318_rabiatou-serah-diallo-une-pasionaria-a-conakry.html.

Kohl, Christoph, and Anita Schroven. 2014. Suffering for the Nation. Bottom-Up and Top-Down Conceptualisations of the Nation in Guinea and Guinea-Bissau. *Working Papers* (152). Accessed 06.07.2015.
Laakso, Liisa. 2007. "Insights into Electoral Violence in Africa." In *Votes, Money and Violence. Political Parties and Sub-Saharan Africa*, edited by Gero Erdmann, Matthias Baseau and Andreas Mehler, 224-252. Uppsala: Nordic Africa Institute.
Lynch, Gabrielle. 2013. "The Politics of Etnicity." In *Routledge Handbook of African Politics*, edited by Nic Cheeseman, David B. Anderson and Andrea Scheibler, 95-107. London/New York: Routledge.
Mama, Amina. 2007. "Is it Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom." *African Studies Review* 50 (1):1-26.
McGovern, Mike. 2012. *Unmasking the State. Making Guinea Modern*. Chicago/London: University of Chicago Press.
Moran, Mary. 2012. "Our Mothers Have Spoken. Synthesizing Old and New Forms of Women's Political Authority in Liberia." *Journal of International Women's Studies* 13 (4):51-66.
Pauthier, Céline. 2007. "Tous derrière, les femmes devant! Femmes, représentations sociales et mobilisation politique en Guinée (1945-2006)." In *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, edited by Odile Goerg, 221-237. Paris: L'Harmattan.
Posner, Daniel N. 2005. *Institutions and Ethnic Politics in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
Premdas, Ralph. 2010. "Ethnic Conflict." In *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, edited by Patricia Hill Collins and John Solomos, 306-331. London: Sage Publications.
Randall, Vicky. 1998. "Gender and Power. Women Engage the State." In *Gender, Politics and the State*, edited by Vicky Randall and Georgina Waylen, 184-205. London: Routledge.
République de Guinée. 2014. Rapport de la République de Guinée sur l'Evaluation de la Mise en Oeuvre du Programme d'Action de Beinjing+20. Conakry: Ministre de l'Action Sociale, de la Promotion Féminine et de l'Enfance.
Schmidt, Elizabeth. 2002. "'Emancipate Your Husbands!' Women and Nationalism in Guinea 1953-1958." In *Women in African Colonial Histories*, edited by Jean Allman, Susam Geiger and Nakanyike Musisi, 282-304. Bloomington: Indiana University Press.
Schmidt, Elizabeth. 2005. *Mobilizing the Masses. Gender, Ethnicity, and Class in the Nationalist Movement in Guinea, 1939-1958*. Portsmouth: Heinemann.
Schroven, Anita. 2016. "Contested Transnational Spaces. Debating Emigrants' Citizenship and Role in Guinean Politics." In *The Upper Guinea Coast in Global Perspective*, edited by Jacqueline Knörr and Christoph Kohl, 77-94. New York/Oxford: Berghahn Books.
Smith, Dane. 2006. "US-Guinea Relations During the Rise and Fall of Charles Taylor." *Journal of Modern African Studies* 44 (3):415-439.
Straussberger, John. 2016. "Storming the Citadel. Decolonization and Political Contestation in Guinea's Futa Jallon, 1945-61." *The Journal of African History* 57 (2):231-249.
Union Européenne. 2011. Rapport Final. Mission d'observation électoral en République de Guinée. Élection présidentielle de 2010. Conakry.
Union Européenne. 2013. Guinée. Rapport final. Élections législatives 28 septembre 2013.
Van Allen, Judith. 2009. "Radical Citizenship. Powerful Mothers and Equal Rights." In *Power, Gender and Social Change in Africa*, edited by Muna Ndulo and Margaret Grieco, 60-76. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Young, Crawford. 2007. "Nation, Ethnicity and Citizenship. Dilemmas of Democracy and Civil Order in Africa." In *Making Nations, Creating Strangers. States and Citizenship in Africa*, edited by Sara R. Dorman, Daniel P. Hammett and Paul Nugent, 241-264. Leiden: Brill.

Un don pour l'intégration : la production mystique de cadeaux et de publics dans la Sierra Leone de l'après-guerre

Samuel Mark Anderson
New York University Abu Dhabi
samuel.mark.anderson@nyu.edu

Dans des spectacles vifs qui sont en tournée dans la campagne du sud de la Sierra Leone, une troupe d'anciens combattants reconstitue un mélange de mysticismes d'Islam et des chasseurs de village, une fois exploités au nom de la guerre et maintenant redéployés au nom de la réconciliation, de la reconstruction nationale, et de l'avancement de l'autonomie individuelle. La Warrior Cultural and Mystical Power Dance Troupe réalise une combinaison des danses traditionnelles et populaires, acrobaties et spectacles de masques, mais l'attraction majeure est les arts mystique de l'ancien commandant de milice Al-Hassan Wurie Jalloh. Un observateur étranger pourrait interpréter ces actes comme rien de plus que magie de scène et des tours de passe-passe, mais Jalloh offre non seulement du divertissement, mais aussi des modèles de métamorphose pour le public de Sierra Leone à contempler et à discuter. Jalloh profite pleinement de sa célébrité pour tenter d'influencer les points de vue et les actions de son public concernant des sujets allant de la doctrine islamique et de la reconstruction culturelle aux politiques nationales et à la prévention du VIH / sida.

Mon manuscrit en cours, *Disappear Appear Loss Change*, explore comment Hassan Jalloh et des autres Sierra Leoneans utilisent des spectacles imprégnées de pouvoirs rituels ou mystiques pour transformer leurs réalités d'après-guerre. Ici, je décris l'un des actes les plus modestes de Jalloh: la simple révélation de produits de consommation. Pourtant, cette présentation est également celle qui démontre clairement sa capacité à remodeler et à intégrer différentes délégations de son public, qu'elle soit définie par l'âge, le sexe, la profession ou l'ethnie.

Je commence par exposer les grandes lignes des facteurs de la guerre civile de Sierra Leone qui ont conduit à l'acquisition du pouvoir et de la célébrité de Jalloh, le plus significatif parmi eux la renaissance d'arts dormants du mysticisme militariste. Je me tourne vers l'apparition et la distribution de produits par Jalloh comme une forme de reconstruction sociale d'après-guerre qui met l'accent sur la révélation visuelle et la transformation matérielle. Je me concentre sur une itération particulière de cet acte qui sert à guérir les relations entre les conducteurs de taxis-motos—souvent des anciens combattants eux-mêmes—et leurs communautés, au même temps d'améliorer l'image de l'ethnie Fula et la foi musulmane de Jalloh à l'égard de ses spectateurs, le plupart qui s'identifient par l'ethnie Mende. Les matérialisations mystiques de biens de consommation ordinaires démontrent le pouvoir de la révélation et de la culture matérielle dans les processus de réinvention personnelle et sociale d'après-guerre.

Bien que la guerre civile ait pris fin il y a plus de quinze ans, la société sierra-léonaise répond toujours à son héritage. Contrairement à d'autres foyers de violence sur le continent africain, le conflit ne s'a aligné pas sur les différences religieuses ou ethniques, mais plutôt avec une révolte échouée et la réponse catastrophique du gouvernement. En 1991, un groupe d'anciens soldats frustrés est entré du Libéria à l'extrême est de la Sierra Leone dans le but de déposer un régime corrompu et un système de parti unique. Des années de négligence ont laissé l'armée sous-qualifiée et sous-payée, et par conséquent, de nombreux soldats envoyés au front ont commencé à piller les communautés mêmes qu'ils ont été envoyées pour défendre, tandis que les rebelles ont eu également recours au profit du brigandage. En réponse, des nombreux villages se sont tournés vers des autorités locales pour la protection, menant finalement à la consolidation formelle de la milice des Forces de Défense Civile (CDF).

L'origine de les CDF est complexe et contestée. Selon son mythos autoproclamé, ce fut le point culminant de la mobilisation des chasseurs locaux, connue sous le nom de *kamajoesia* à Mende, la langue et l'ethnie principale au sud de la Sierra Leone, et anglicisée à «Kamajors» alors que les CDF gagnait en notoriété nationale. Ces chasseurs ont redéployé les compétences utilisées pour le pistage, la poursuite et la chasse au gibier pour guider les soldats et de frapper contre les rebelles.[1] Plus important encore, ils ont activé un certain nombre de technologies défensives et mystiques utilisées dans la brousse à travers divers mécanismes, notamment les bains aux herbes, les amulettes et l'écriture islamique.[2]

La mobilisation militariste de la mysticisme islamique a une longue histoire dans la région. Comme une grande partie de l'Afrique de l'Ouest, des périodes d'instabilité sociale pendant des nombreux siècles ont créé beaucoup d'opportunités pour les mystiques islamiques itinérantes, connues en Sierra Leone Krio sous le nom de *morimen*, pour commercialiser leurs conseils et leurs defenses spirituelles.[3] À partir des années 1500, le trafic d'esclaves transatlantique a déchaîné quatre siècles dévastateurs. Au cours de l'escalade de la prédation, les communautés se sont consolidées sous des chefs de guerre qui ont offert un peu de protection contre les raids et qui ont embauché *morimen* pour défendre leurs troupes avec des actes rituels et des objets matériels imprégnés de pouvoir mystique. Lorsque les troupes britanniques ont «pacifié» la région, les technologies militaires du *morimen* ont été démobilisées mais pas oubliées. Après avoir décalé pour servir les chasseurs et d'autres clients indépendants, ces techniques sont ressorties en nombre pendant la guerre civile.

En tant que combattants, les Kamajors dépendait du ce mysticisme pour de multiples opérations protectrices et offensives. Particulièrement importants étaient les bains composés de rendre pare-balle le porteur. Ces recettes liquides pourraient inclure des herbes locales, de l'encre lavée des planches de prière et, de façon troublante, de la cocaïne ou d'autres drogues.[4] Beaucoup de Kamajors ont fabriqué ou commandé des tuniques de chasseurs accentués d'amulettes mystiques, ainsi nommé "vestes en fer," qui reflètent d'autres vêtements protégés qui sont déployés à travers l'Afrique de l'Ouest.[5] Les autres pouvoirs affirmés par les Kamajors incluaient la téléportation, l'invisibilité, la métamorphose en arbres ou animaux, et la capacité d'obscurcir les esprits de ses ennemis.

Des récits d'origine plus sceptiques représentent les CDF comme les manipulations politiques de quelques chefs de canton et d'autres agents de l'arrière-pays. Selon ces arguments, les CDF Kamajors avaient peu en commun avec les pratiques de chasseurs de village. C'était plutôt un produit des imaginaires d'une Afrique primordiale idéale.[6] La controverse de Kamajors s'ont échauffé lorsque les initiateurs de la milice sont devenus des chefs spirituels charismatiques et populaires, et beaucoup ont commencé à profiter financièrement des frais pour la pratique.[7] Contrairement à la plupart des personnes qui pouvaient déclarer des longues lignées islamiques, de nombreux spécialistes rituels de cette période étaient des jeunes exclus qui ont profité du chaos régional pour gravir les échelons

1. Patrick K. Muana, "The Kamajoi Militia : Violence, Internal Displacement and the Politics of Counter-Insurgency," *Africa Development* 22, no. 3/4 (1997): 77–100.
2. Danny Hoffman, *The War Machines: Young Men and Violence in Sierra Leone and Liberia* (Durham: Duke University Press, 2011); Nathalie Wlodarczyk, *Magic and Warfare: Appearance and Reality in Contemporary African Conflict and Beyond* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).
3. Murray Last, "Charisma and Medicine in Northern Nigeria," in *Charisma and Brotherhood in African Islam*, ed. Donal Cruise O'Brien and Christian Coulon (Oxford: Clarendon Press, 1988), 53–66.
4. Wlodarczyk, *Magic and Warfare*, 107.
5. Muana, "Understanding the Political and Cultural Dynamics of the Sierra Leone War," 84. cf. Patrick R. McNaughton, "The Shirts That Mande Hunters Wear," *African Arts* 15, no. 3 (May 1982): 54-58.
6. Mariane Ferme, "La Figure Du Chasseur et Les Chasseurs-Miliciens Dans Le Conflit Siera-Léonais," *Politique Africaine* 82 (2001): 119–32.
7. Wlodarczyk, *Magic and Warfare*, 102.

sociaux. En disparaissant dans la forêt à la recherche de fortune, ils ont prétendu avoir reçu une éducation intense et mystique par des visions et des rêves. En temps de paix, peu auraient consulté ces individus, mais au milieu de la violence et de l'incertitude généralisées, leur popularité a crû.[8]

En 1996, Hassan Jalloh avait fui le village de sa famille pour la sécurité relative de la capitale provinciale, Bo. Il a travaillé comme coordonnateur dans un camp pour personnes déplacées lorsqu'il a appris que la société Kamajor recrutait. Jalloh a été initié et s'a monté rapidement aux rangs de la CDF, menant des contre-attaques sur des camps rebelles importants avant d'être assigné la tâche essentielle de la défense de la frontière poreuse de la Sierra Leone et le Liberia. En patrouille dans la forêt, il a commencé à recevoir des visions et des rêves, puis il a manifesté des forces mystiques, dont l'invisibilité, la téléportation et la transformation—ou dans ses mots: «disparaître, apparaître, perte, changement».

À la fin du conflit, chaque faction avait été accusée de maltraitance et d'atrocités, qu'il s'agisse de rebelles, d'armée ou de CDF. Jalloh a prévu les difficultés que lui et ses hommes auraient au retour à la vie civile, des problèmes qui étaient d'ailleurs confrontés aux personnes impliquées dans les programmes de Désarmement, Démobilisation, et Réinsertion, le Tribunal spécial pour Sierra Leone et la Commission de vérité et réconciliation. En tant que musulman pieux, il s'est tourné vers Allah et a été béni avec la vision de comment procéder. Il a rassemblé ses hommes et a présenté son plan pour transformer les troupes en une troupe culturelle en tournée, montrant les pouvoirs mystiques qu'ils avaient acquis en temps de guerre maintenant au nom de la paix.

Le programme de la Warrior Cultural and Mystical Power Dance Troupe reflète celle d'un certain nombre d'autres «spectacles culturels», spectacles de variétés qui combinent les genres de divertissement locaux et qui ont joué dans la région depuis au moins la fin du dix-neuvième siècle. Au cours de mes voyages avec eux, les Warriors étaient facilement les plus populaires de ces troupes, capables d'attirer de grands foules nuit après nuit pendant la saison sèche alors qu'ils traversaient les régions Mende où Jalloh était le plus actif en tant que commandant des CDF. En plus de sa biographie dramatique, Jalloh se distingue par sa présentation exceptionnellement maîtrisé et son oraison étendue et astucieuse.

Pour commencer la partie cadeau de son programme, Jalloh ordonne ses hommes de présenter une grande bâche bleue. Ils l'étendent à sa taille grosse, ils l'arrachent vers la terre, captent de l'air sous celle-ci, puis ils saisissent les points sur sa surface pour former le drap en un cube net. Un certain nombre de jeunes garçons sont recrutés pour maintenir et agiter doucement la forme pendant que Jalloh et ses hommes font leurs miracles autour et a l'intérieur d'elle. Jalloh envoie un de ses hommes sous la bâche avec des mots d'encouragement et parfois son propre anneau comme marque de puissance. Debout de l'extérieur, Jalloh dit une prière, puis donne l'ordre à retirer brièvement la toile. On voit que le danseur était mystiquement lié bien fort avec une corde ou attaché dans un sac. La bâche est remplacé avec seulement le danseur incapacité laissé en dessous, et Jalloh se prépare à tirer divers objets pour ses spectateurs.

Les cadeaux que Jalloh fournit fixent leurs destinataires comme des types particuliers avec des désirs particuliers et des univers morales particuliers, dont chacun exige des interventions éthiques distinctes de Jalloh. Ses messages sont différents et dirigés vers différents sous-secteurs de la société, y compris les enfants, les étudiants, les jeunes filles, les femmes âgées, etc. Même si Jalloh destine chaque ensemble d'identifications et de messages à certaines branches spécifiques, le reste du public, s'identifiant en dehors de cette catégorie, peut quand même recevoir la leçon et l'interpréter comme un modèle pour les autres dans leur communauté. Les conseils publics deviennent une référence pour comprendre et certainement

8. Mike McGovern, "Unmasking the State : Developing Modern Political Subjectivities in 20th Century Guinea" (Emory University, 2004), 148–71.

juger les positions des autres dans une société plurale. Ainsi, les cadeaux de vêtements à la mode pour les jeunes filles reflètent et désignent leur rôle actuel dans la communauté comme des épouses potentielles, tandis que le tissu pour leurs aînés décrit un rôle pour les femmes plus tard dans la vie comme arbitres et émetteures de tradition. En distribuant des cadeaux, Jalloh distribue des identités.

Jalloh à la fois reflète et influence les identifications collectives et leur perception à travers ses actes de cadeau, et cette capacité peut être exploitée par n'importe quel nombre d'organisations. Une promotion est devenue une section extrêmement populaire du programme pendant la période où j'ai voyagé avec les Warriors.

L'un des personnages les plus omniprésents dans la Sierra Leone rurale contemporaine est le conducteur de taxi moto. L'industrie de la moto a explosé dans les années qui ont suivi la guerre et marque une belle réussite économique incontournable. Les anciens commandants ont utilisé leurs allocations de désarmement pour acheter des motos et ils emploient un grand nombre d'anciens combattants. Jalloh lui-même possède plusieurs motos opérant à Bo, prélevant ainsi son pourcentage des profits des motocyclistes.

Cependant, la méfiance que la plupart des Sierra Leoneans continuent d'avoir pour les ex-combattants nuit considérablement les relations entre les motards et leurs clients. Comme jeunes avec un pouvoir limité dans leurs propres communautés et les personnes liminaires qui entrent dans de nombreuses autres communautés comme des étrangers, ils sont des boucs émissaires pour toutes sortes d'agressions. Les motards sont accusés de consommation d'alcool et de drogues (parfois à juste titre), le vol, les enlèvements, le viol et d'autres formes de mauvais comportement. Leur formation est incohérente au mieux, et les accidents horribles sont fréquents.[9]

Néanmoins, les villageois ont besoin de taxis-motos, car pour de nombreuses communautés isolées par de mauvaises infrastructures, ils constituent le seul moyen de transport disponible. Donc, les conducteurs sont devenus assez puissants pour se syndiquer. La Bike Riders Union (BRU) possède des succursales dans toutes les villes du pays, chacune avec une bureaucratie d'agents administratifs. Les tâches de la BRU comprennent l'éducation et la supervision de leurs membres, et ils s'engagent également à défendre les intérêts des conducteurs. Un groupe a engagé Jalloh de jouer pour sa communauté locale comme un geste de camaraderie et comme stratégie de collecte de fonds. Pour le programme, Jalloh a conçu une acte cadeau pour les motards qui a continué à servir comme élément de base du répertoire des merveilles des Warriors.

Jalloh commence par une alternance codique de Mende en Krio pour prendre un ton plus cosmopolite et moins formel. Il demande une réponse du public: *Man en uman, u dat slip owt pas ihn comphin?* («L'homme ou la femme, qui dort dehors plus que l'autre?») Les membres du public crient leur réponses, les femmes insistant *na man dɛm* («c'est les hommes!») Et les hommes ripostant *na uman dɛm* («c'est des femmes!»). Jalloh attise un peu le débat, en continuant de feindre l'ignorance en demandant ce que les hommes peuvent faire lorsqu'ils sortent la nuit ou ce que les femmes peuvent faire lorsqu'elles sont laissées à la maison. À la fin, Jalloh ne prend pas parti, mais s'en remet aux experts. «Si vous devez connaître la réponse, demandez au motard» car il est celui qui transporte les amoureux d'une maison à l'autre. Jalloh lance alors un long discours sur les nombreux services de la BRU. Ensuite, il invite à peu près cinq conducteurs à se joindre à lui sur scène, exigeant qu'ils brandissent leurs clés pour démontrer la véracité de leur profession.

Aligné devant lui, Jalloh leur demande s'ils connaissent des danses. Au moment où ils

9. Michael Bürge, "Riding the Narrow Tracks of Moral Life: Commercial Motorbike Riders in Makeni, Sierra Leone," *Africa Today* 58, no. 2 (2011): 58–95; Anne Menzel, "Between Ex-Combatization and Opportunities for Peace: The Double-Edged Qualities of Motorcycle-Taxi Driving in Urban Postwar Sierra Leone," *Africa Today* 58, no. 2 (2011): 96–127.

pensent, l'un des Warriors saute en avant et suggère le «Fula Man Cha Cha». Jalloh pleure avec indignation qu'il est lui-même Fula, et feignant l'ombrage, poursuit le perturbateur. Il change d'avis presque instantanément. Il s'arrête et réfléchit sur un rythme, qu'il frappe tranquillement avec ses pieds. «Cha cha cha. Fula Man cha cha. Hey o!» Comme il gagne de la confiance en la mélodie, ses gestes augmentent en vitesse et en intensité, et son percussionniste claque la caisse claire sous les mouvements. De plus en plus s'emballé, Jalloh ordonne aux motocyclistes de se joindre à lui. Le public éclate de rire alors que la ligne de motards costauds se débat, en courant avec des membres volant dans toutes les directions. Tout le cercle est en train de chanter «cha cha cha» alors que Gbessay, le «smallest Warrior» trains ses pieds à la bâche et commence à tirer de nouvelles chaussures en plastique et à les jeter dans un tas au milieu du champ. Jalloh fait tomber la bouffonnerie et déclare que les chaussures sont destinées aux motards à protéger leurs pieds - l'un des règlements BRU est que tous les conducteurs doivent porter des chaussures fermées - et que chacun trouvera une paire de chaussures qui lui correspond exactement. Les conducteurs se dépêchent pour les essayer et trouvent remarquablement qu'ils bien se vont. Jalloh ne demande qu'une chose de plus aux motards: ils doivent sortir sur un autre refrain du «Fula Man Cha Cha.»

Le lendemain, l'atmosphère de la village est vivante avec des explosions de «Fula Man Cha Cha» alors que les résidents revisitent les divertissements de la soirée précédente et réitèrent la mélodie comme un métonyme de toute l'hilarité du sketch BRU. Les transformations mystiques de Jalloh ont fait des chaussures sortir de nulle part, ont fait des motards un composant reconnu de la communauté, et le plus merveilleusement, les a fait une source de gaieté plutôt que de méfiance.

Le segment BRU est remarquable comme une rare fois où Hassan Jalloh reconnaît son ethnie Fula. Ce n'est pas nécessaire à dire qu'il est Fula pour que le public le sache; Le nom de famille Jalloh trahit sa lignée immédiatement. Pourtant, son identité manifeste de Fula ne l'a pas empêché de devenir un «héros culturel» pour son public principalement Mende.

Dans cette region, les Fula sont une minorité petite mais puissante. La Fula de Sierra Leone représente la limite sud-ouest de la superéthicité Fulani, Fulɓe ou Peul dont le peuple s'étend à travers l'Afrique de l'Ouest. Autrefois en grande partie les pastoralistes itinérants, Fula ont utilisé leur longues histoires de migration et leur vastes réseaux régionaux pour trouver du succès dans le commerce et la religion. Tout au long des dix-huitième et dix-neuvième siècles, un certain nombre de jihad de Fula ont conquis une grande partie de l'Afrique de l'Ouest, ce qui a lié le pouvoir politique de Fula à la foi musulmane. À l'époque postcoloniale, alors que beaucoup de Fula continuent de se concentrer sur le commerce interrégional et restent foncièrement transnationaux, d'autres se sont intégrés dans des cultures et des économies locales dans des mesures variés.[10] Pourtant, même si elles sont intégrées, les Fulas reste étrangers de la perspective de la plupart des Mendes, vivant à la fois avec et loin de la culture locale.

En privé, Jalloh avoue que, probablement, son père Fula n'approuverait pas son mode de vie actuel s'il était encore en vie. Le père de Jalloh était un riche agriculteur et a établi sa propriété au coeur du pays Mende. Alors qu'il s'intègre parfaitement dans l'économie du village et prend les femmes Mende, il reste en dehors de la culture Mende en adhérant à des interprétations plus strictes et transnationales de la pratique musulmane. Afin de maintenir son héritage et ses avantages sociaux, Jalloh doit rester aligné sur sa relation familiale et ethnique avec l'islam. Alors que d'autres artistes mystiques peuvent expliquer leur pouvoir grâce à des associations de djinns et d'autres esprits forestiers ou à leurs compétences en manipulation des herbes, Jalloh explique toutes ses capacités en tant que bénédictions

10. Alusine Jalloh, *African Entrepreneurship: Muslim Fula Merchants in Sierra Leone* (Athens, OH: Ohio University Center for International Studies, 1999).

directes d'Allah et exécute chacune de ses merveilles au milieu de nombreuses prières dans l'arabe parlé sans effort.

Peut-être le plus controversé, Jalloh est requis par son ethnie Fula et sa foi musulmane pour ne pas prendre part à Poro, la société d'initiation masculine, ou à des institutions associées. Alors que la plupart de ses hommes sont initiés, Jalloh lui-même doit rester à l'écart. En tant que société masculine suprême, Poro est «la culture profonde» pour beaucoup de Mende et des peuples voisins.[11] Cela dit, non seulement Fula, mais beaucoup de Mende aussi, doit équilibrer les pratiques communautaires avec la déférence à ce que les enseignements islamiques internationalistes décrivent comme haram ou interdits, y compris les danses masquées. Le choix entre la pleine participation à Poro et la pleine participation à certaines communautés islamiques a conduit de nombreux habitants à sacrifier leur «culture» pour leur «religion», y plusiers certains chefs et autorités traditionnelles. Le choix de Jalloh d'équilibrer un engagement professionnel envers la culture avec l'adhésion à les règles de l'islam sont assez exceptionnelles qu'il manque de modèles préexistants et il demande toute la force de son ingéniosité considérable.

Quelle que soit leur reproductibilité ou leur authenticité, des spectacles tels que Jalloh propose offrent un aperçu dans les logiques par lesquelles les individus et les communautés établissent leurs priorités et les aspirations vers lesquelles ils façonnent leurs actions. L'appel de l'expérience religieuse et culturelle pour de nombreux Sierra Leoneans contemporains n'est pas un retour à un ordre d'avant-guerre qui n'était jamais vraiment en ordre à la base, mais plutôt l'opportunité que le moment d'après-guerre présente pour transfigurer leur vie. Pour effectuer ces changements, beaucoup se tournent vers les religions internationales nouvellement influentes du pentecôtisme au salafisme. Pourtant, beaucoup aussi se tournent vers les œuvres de Jalloh et d'autres comme lui qui exploitent la culture locale dans de nouvelles configurations. Hassan Jalloh est si populaire en partie parce que ses présentations mystiques offrent des innombrables métaphores pour le changement alors que sa biographie incarne un potentiel de transformation. Dans un pays où les deux tiers de la population restent en dessous du seuil de pauvreté nationale, le nombre de Sierra Leoneans qui peuvent effectuer les transformations personnelles dramatiques de Jalloh pour eux-mêmes est malheureusement négligeable.[12] Pourtant, c'est peut-être l'un des rôles fondamentaux de la célébrité: vivre des vies qui sont hors de portée, et ainsi étendre l'imagination et l'univers des futurs possibles.

11. Kenneth L. Little, "The Poro Society as an Arbiter of Culture," *African Studies* 7, no. 1 (1948): 1–15.
12. Oxford Poverty and Human Development Initiative, *Country Briefing: Sierra Leone*, 2011.

Adolescence, jeunesse et sexualité face au VIH/SIDA : Identité collective, pratiques et comportements à risque dans la localité de Duékoué

ANDOH Amognima Armelle Tania

Sociologue, Enseignant-Chercheur
Département de sociologie-Université Félix Houphouët-Boigny Membre du laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances symboliques (LAASSE)
Email: armelletania26@gmail.com /tania.andoh@laasse-socio.org

RESUME

La sexualité humaine est un phénomène social total car elle implique tous les champs de la société. Selon Balandier G. 1984, donnée de nature, la sexualité est socialisée : le partage sexuel des activités traverse tout le champ de la société, et de la culture. Les différences de comportements entre hommes et femmes, y compris au regard de la sexualité, sont le fruit d'une longue construction, d'un processus intégré par chaque homme et chaque femme, qui fait penser et agir chacun et chacune avec des codes sociaux profondément sexués. Les adolescents et les jeunes sont aussi impliqués dans ce phénomène social total qu'est la sexualité. Cependant, cette sexualité fonctionne dans un système de rapports qui les expose au VIH/SIDA et les rend ainsi vulnérables. C'est dans ce cadre que s'inscrit notre communication sur la sexualité chez les adolescents dans un espace mandé dans la localité de Duékoué (espace Mandé) qui se situe à l'Ouest de la Côte d'Ivoire. La présente communication analyse les déterminants sociaux des comportements à risque des adolescents et des jeunes en dépit de l'exposition au VIH et des campagnes de sensibilisation

Mots clés : sexualité, adolescents, jeunes, vulnérabilité, vih/sida, Côte d'Ivoire

INTRODUCTION

Parmi les épidémies mortelles figure le VIH/Sida qui place les jeunes dans une situation de vulnérabilité. Pour preuves, chaque jour, quelque 6000 jeunes entre 15 et 24 ans sont infectés par le VIH ; ils comptent pour la moitié de toutes les nouvelles infections à VIH. (ONUSIDA, 2003). En somme, la situation de référence ci-dessus exposée montre d'importantes vulnérabilités en matière de VIH/SIDA chez les jeunes et adolescents et cela en dépit des politiques et des actions de la part des partenaires tels que (UNICEF, ONUSIDA….)

Dans le cadre de notre étude, l'une des vulnérabilités chez les jeunes et les adolescents est la sexualité et les pratiques liées à la sexualité. Les différences de comportements entre hommes et femmes, entre garçons et filles y compris au regard de la sexualité, sont le fruit d'une longue construction, d'un processus intégré par chaque homme et chaque femme qui fait penser et agir chacun et chacune avec des codes sociaux profondément sexués. Cependant, cette sexualité fonctionne dans un système de rapports qui les expose au VIH/SIDA et les rend ainsi vulnérables.

Objectif général :

La présente communication analyse les déterminants sociaux des comportements à risque des adolescents et des jeunes en dépit de l'exposition au VIH et des campagnes de sensibilisation.

Objectifs spécifiques :

- Identifier les représentations qu'ils ont de la sexualité, du VIH/SIDA

- Décrire les cadres normatifs qui favorisent ces comportements et pratiques

- Présenter les différentes pratiques exercées par eux et qui les rendent vulnérables

- Identifier les différents systèmes de relations dans lesquels ces adolescents et jeunes sont impliqués.

METHODOLOGIE

La méthodologie de notre travail est d'ordre qualitatif avec des outils de collecte tels que les focus group, l'observation directe, les entretiens individuels et l'analyse documentaire. Ce travail se veut descriptif afin de recueillir les données brutes émanant des entretiens avec les populations cibles et personnes ressources. Pour la collecte des données, nous avons effectué 8 focus group avec les jeunes et adolescents (filles et garçons) dont l'âge varie entre 10 et 18 ans, 6 entretiens individuels avec des acteurs institutionnels intervenant dans le domaine de l'éducation et de la prise en charge des adolescents et des jeunes. Les enquêtes se sont déroulées dans les villages de PINHOU, de Niambly, le gros quartier de CARREFOUR (appelé encore quartier Diahi Bernard) et le lycée moderne de Duékoué.

RESULTATS

A Duékoué et ses localités, le degré de vulnérabilité est plus élevé chez les adolescents (âge de 8 à 16 ans) que chez les jeunes âgés de 20 à 24 ans. Les adolescents et les jeunes sont vulnérables au VIH/sida par rapport à un certain nombre de facteurs ou déterminants sociaux.

Résultat 1 : <u>Connaissance sur le VIH/SIDA</u>

Les adolescents et les jeunes plus précisément les élèves ont une bonne connaissance du VIH/sida y compris ses voies de transmission. « *Monsieur c'est une maladie grave. C'est une maladie, si quelqu'un a le sida et que tu couches avec lui, par exemple les rapports sexuels non protégés, les transfusions sanguines, tout ça là peut donner le VIH SIDA ».*

En termes de protection contre la maladie, les jeunes citent « *Monsieur il y a les préservatifs masculin ou féminin » « Monsieur nous avons l'abstinence sexuelle qui consiste à éviter tout rapport sexuel »*

Résultat 2 : <u>Les perceptions du sexe comme une banalité</u>

La sexualité est considérée comme un fait « banal ». Les jeunes et les adolescents s'inscrivent dans une logique où le sexe est perçu comme « quelque chose » de naturel entre un homme et une femme, comme une mode. Ne pas avoir une sexualité est désigné comme une tare. « *Pour nous le sexe est normal entre une fille et un garçon. Peu importe l'âge, dès qu'une fille et un garçon se côtoient et se plaisent, ils peuvent coucher ensemble ». « Il n'y a pas un âge fixe pour commencer à connaitre garçon ou femme ».* (Adolescents de la classe de 3è)

Résultat 3 : <u>La sexualité précoce</u>

Les jeunes et les adolescents ont une sexualité précoce selon les données du terrain. Les réponses données par les enquêtés par rapport à l'âge auquel ils ont eu leurs premiers rapports sont les suivants : *« monsieur moi c'est à partir de 18 ans. Monsieur moi, c'est à 13 ans. 17 ans, 13 ans, 15 ans, 14 ans* »

Résultat 4 : <u>La représentation sur la maladie du sida</u>

L'apparence physique et le passé sexuel d'une personne sont des indicateurs de détection de la maladie. Ils ont encore le cliché d'une « *personne maigre ayant des yeux hagards et faisant la diarrhée* ».

Le passé sexuel d'une personne est un indicateur de désignation de « séropositif ». « *Une personne qui a eu beaucoup de partenaires dans son passé est celui qui est séropositif »,« une personne qui est en forme et en bonne santé, qui s'habille bien ne peut pas être séropositive »*

Le sida est considéré comme une maladie qui n'est pas dangereuse. A cet effet, les moyens de prévention tels que l'abstinence n'est pas désignée comme une prévention. « *Le sida est une maladie comme toute autre donc on n'a pas peur* ».

Résultat 5 : <u>Représentation sur le test de sérologie</u>

La séropositivité est validée par l'apparence physique et dans le regard. « *Quand je vois un homme, avant de sortir avec lui, je regarde dans ses yeux pour savoir s'il a le sida. Si je vois que ses yeux sont bizarres, je me dis qu'il est séropositif. Donc je n'ai pas besoin de faire le test du sida ».* Le sens caché de cette représentation sur le test médical de sérologie est la

peur du résultat. Certains jeunes admettent avoir fait le test mais ne sont plus repassés dans les CDV prendre leurs résultats.

Le sens de la responsabilité comme indicateur du statut sérologique : au plan médical, la sérologie est évaluée à partir d'un test appelé test de sérologie. Mais au plan social, il existe « un test social de sérologie » lié au sens de la responsabilité. En effet, selon les jeunes filles « *un homme capable d'avoir le sens de la responsabilité en s'occupant d'elle ou les prenant en charge, ne peut être séropositif* ».

L'apparence physique outil de détection de la sérologie : La séropositivité est validée par l'apparence physique et dans le regard. « *Quand je vois un homme, avant de sortir avec lui, je regarde dans ses yeux pour savoir s'il a le sida. Si je vois que ses yeux sont bizarres, je me dis qu'il est séropositif. Donc je n'ai pas besoin de faire le test du sida* ». Le sens caché de cette représentation sur le test médical de sérologie est la peur du résultat. Certains jeunes admettent avoir fait le test mais ne sont plus repassés dans les CDV prendre leurs résultats.

Résultat 6 : <u>Différence dans la désignation du partenaire</u>

Les jeunes filles et les adolescentes désignent par « gars » celui avec qui elles ont des rapports sexuels et « petit ami » celui avec qui elles n'ont pas de rapports sexuels mais simplement un flirt. « *Nous les jeunes filles on peut avoir deux gars, celui avec qui on couche (c'est notre gars) et un autre avec qui on fait rien, mais qui nous plait aussi, là c'est notre petit ami et on peut flirter de temps en temps avec lui* ».

La virginité comme une tare : selon les jeunes filles et les adolescentes, la virginité ne constitue plus une valeur mais plutôt une tare. « *Quand tu es encore vierge jusqu'à 15 ans, tes camarades se moquent de toi et ne te considèrent pas comme une vraie femme* »

Les logiques de succès, de concurrence : la sexualité précoce chez les adolescents et les jeunes émane d'une pensée liée au succès. En effet, le succès se définit par la précocité des rapports sexuels. « *Quand tu commences vite des rapports sexuels, tu as du succès auprès des filles et elles te considèrent comme « un dangereux en matière de femme* ». La sexualité précoce chez les adolescents et les jeunes est aussi un moyen d'entrer en concurrence avec d'autres acteurs que sont les adolescents, les jeunes et surtout les adultes.

Le sexe comme stratégie de captation de ressources symboliques (cadeaux, notes): les adolescentes et les jeunes filles considèrent les rapports sexuels comme un canal pour avoir des cadeaux, des présents de la part des hommes plus âgés et ayant les moyens de leur offrir des cadeaux. « *Quand tu sors avec les hommes qui travaillent ou qui ont un métier, tu peux avoir des cadeaux ou l'argent pour t'habiller* ». Les cadeaux aussi se traduisent par de bonnes notes en classe. *« Nous faisons tout pour séduire nos professeurs en classe pour avoir de bonnes notes et passer en classe supérieure ».*

La logique de la liberté : Avoir une sexualité précoce est perçue comme une liberté, un affranchissement des adolescents et des jeunes vis-à-vis de leurs parents. « *Dès qu'on connait garçon, nos yeux s'ouvrent, donc nos parents n'ont plus rien à nous apprendre sur la sexualité », « on se sent libéré de nos parents, et on sort comme on veut ».*

Résultat 7 : **<u>Les cadres sociaux et normatifs</u>**

Les cadres sociaux et normatifs définissent les normes, les règles ou prescriptions mais aussi les milieux où se construisent ces idéologies, perceptions ou croyances.

Une différence entre l'âge biologique et l'âge social de la sexualité : L'âge biologique correspond à l'état des organes d'une personne, ainsi qu'à la façon dont son corps réagit aux sollicitations de l'environnement. Quant à l'âge social, il est une construction sociale, car la sexualité doit débuter selon certains critères qui ne sont pas forcément fondés sur l'âge biologique. Par exemple, la poussée des seins chez les adolescentes mandé est considérée comme un indicateur ou une norme pour autoriser la sexualité. « *Chez nous, dès que les seins poussent, la fille commence à chercher garçon* », « *nos filles n'attendent même pas l'arrivée de leurs premières règles pour connaître garçon* ». (Une maman dans le village de Niambly)

Le cadre familial comme lieu de légitimation de la sexualité précoce et de l'exposition au sida : L'absence de contrôle des parents sur les enfants est un facteur de vulnérabilité. Les parents admettent être impuissants à freiner la sexualité précoce de leurs enfants. « *Nos filles nous cachent la venue de leurs premières règles* ». *« Elles connaissent déjà garçon à l'âge de 8 ans » « nous les parents on ne sait même plus comment contrôler nos filles là ! Elles font ce qu'elles veulent » « on n'arrive plus à les surveiller »*. Ces discours traduisent cette impuissance des parents à contrôler leurs enfants.

Un contexte scolaire d'éloignement des parents comme source de vulnérabilité: Dans la ville de Duékoué, il existe un seul lycée moderne public qui regorge des élèves issus de la ville de Duékoué et des villages de la préfecture de Duékoué. Les parents d'élèves de ces villages n'ayant pas les ressources nécessaires pour prendre un studio pour leurs enfants sont obligés de les confier à des tuteurs. Ces tuteurs ont soit des liens de parentés avec ces élèves, soit n'ont aucun lien. Ces tuteurs ne constituent pas souvent des personnes ressources pouvant contrôler l'éducation des enfants à leur charge. « *Depuis la classe de 6è, je suis chez un tuteur avec d'autres enfants ! Nous sommes au moins 10 dans la maison ; il ne s'occupe même pas de moi, je sors comme je veux et mes parents aussi n'ont pas les moyens de m'envoyer l'argent de poche ; du coup je me débrouille avec mes gars qui me donnent de temps en temps un peu d'argent* »

Le sexe : une norme d'insertion et d'appartenance à un groupe: Chez les plus jeunes, les facteurs normatifs, liés à la pression du groupe ou l'insistance du partenaire semblent jouer un plus grand rôle chez les plus âgés. Cela étant, l'importance de ce facteur dans les motivations aux premiers rapports est très élevée. De plus, l'entrée dans certains groupes de paires se traduit par une initiation liée au sexe. Les rapports sexuels constituent la porte d'entrée et d'intégration au groupe.

Une autre dimension des déterminants de la vulnérabilité sont les pratiques.

Résultat 8 : <u>Les pratiques favorisant la vulnérabilité chez les adolescents et les jeunes</u>

Il s'agit ici d'examiner les manifestations concrètes de la sexualité et de la vulnérabilité face au VIH/sida, à travers les comportements et les pratiques sociales, ritualisés ou non, institutionnalisés ou non que sont la multiplicité des partenaires, la hiérarchisation des partenaires etc.

Le multi partenariat: Les données sur le terrain présentent une multiplicité des partenaires chez les adolescents et les jeunes. Cette multiplicité des partenaires est liée à la logique du succès et de concurrence citée plus haut. « *Avoir plusieurs partenaires nous permet de montrer aux autres que nous avons du succès auprès des femmes » « un garçon qui n'a pas plusieurs « gos »n'est pas un vrai garçon »*

Le préservatif comme facteur de hiérarchisation et de catégorisation des partenaires : le préservatif n'est pas utilisé comme moyen de prévention du VIH/Sida mais plutôt comme une

manière de classer les partenaires. En effet, le préservatif n'est utilisé qu'avec des partenaires occasionnels mais pas avec le partenaire qu'on nomme « titulaire ». « *Nous utilisons les préservatifs avec des partenaires qu'on ne connait pas bien » « on n'utilise pas le préservatif avec celle qu'on aime le plus ».*

Le préservatif utilisé comme témoignage de la confiance en l'autre : les adolescents et les jeunes utilisent le préservatif lors des premiers rapports sexuels avec leurs partenaires et non après les autres rapports sexuels. *« Comme on se ne connait pas au début on prend les préservatifs mais après deux ou trois rapports, on n'utilise plus le préservatif »*

Le test de dépistage comme une pratique de curiosité : les adolescents et les jeunes font leur test de dépistage du VIH juste par curiosité et dans la plupart des cas ne reviennent pas prendre leurs résultats. Ou quand ils le prennent et que le test est négatif, cela leur donne encore plus de légitimité pour continuer la sexualité avec plusieurs partenaires et sans préservatif.

Le préservatif est un élément de contrôle : le préservatif est imposé par celui qui a la position la plus dominante (les hommes ont la position la plus ascendante le plus souvent selon les données de l'enquête qualitative). Cependant si c'est la femme qui est dominante, elle peut aussi inverser en imposant le préservatif lors des rapports sexuels.

Les pratiques initiatiques liées au sexe : L'appartenance à un groupe se matérialise par des initiations dont des initiations liées au sexe. Tout adolescent ayant l'intention d'intégrer un groupe se voit imposer un rapport sexuel avec une tierce personne désignée par le groupe.

Résultat 9 : <u>Les fondements relationnels de la vulnérabilité chez les adolescents et les jeunes en matière de VIH/Sida</u>

La vulnérabilité chez les adolescents et les jeunes en matière de VIH/SIDA est fondée sur trois principales relations liées aux appartenances sociales (parenté, ethnie, amitié, école), au pouvoir et à la domination et les relations liées à la confiance et à la méfiance.

Les rapports de domination : les données d'enquête présentent des relations de domination entre adolescents et jeunes qui se manifestent par les rapports sexuels. En effet, les rapports sexuels constitue un cadre relationnel où on peut relever différents types de relations (plus spécifiquement les relations de pouvoir, relation de domination). Les jeunes filles et les adolescentes en quête de ressources financières sont sous l'emprise d'hommes plus âgés. Elles se soumettent par stratégie. *« Je sors avec un homme qui m'entretient depuis la classe de 3è, il a plusieurs partenaires et a des enfants de mon âge. Je ne l'aime pas mais je suis obligée de rester avec lui car c'est lui qui paie mon studio, me donne l'argent de poche. Le problème c'est qu'il n'utilise pas de préservatif avec moi alors qu'il a plusieurs partenaires, mais je n'ose pas me plaindre »*

Ces rapports de domination se manifestent aussi par les rapports au préservatif et les rapports à l'argent et au matériel. Le partenaire dominant est celui qui impose l'utilisation ou non du préservatif pendant les rapports sexuels.

Les rapports liés aux appartenances sociales : dans ces types de rapports, on note les rapports de confiance au sein de la famille mais aussi de méfiance. Car les jeunes filles et les adolescentes ne se confient pas à leurs parents mais préfèrent le faire avec leurs amis de quartier, d'école.

DISCUSSION

La recherche sur les facteurs explicatifs des changements en matière de sexualité a mis en évidence l'influence de la modernisation qui aurait induit un affaiblissement de l'autorité parentale sur les enfants, faisant ainsi place à la liberté pour les jeunes d'avoir des conduites sexuelles contraires à la morale traditionnelle (Rwenge, 2000 ; Diop, 1995 ; Gueye *et al.*, 2001).
D'autres recherches mettent l'accent sur l'approche dite de « l'adaptation rationnelle » selon laquelle, s'engager dans une relation sexuelle résulterait d'une décision rationnelle visant à rechercher un soutien d'ordre économique. C'est ainsi que les jeunes filles peuvent entretenir des rapports sexuels avec des hommes plus âgés dans le but d'obtenir de l'argent, des cadeaux ou diverses autres faveurs en vue de subvenir à leurs besoins.

Quelques pistes ou perspective théoriques

- **La sexualité en tant que phénomène social total**

La sexualité humaine est un phénomène social total. Donnée de nature, la sexualité est socialisée : le partage sexuel des activités traverse tout le champ de la société, et de la culture ; la puissance et le pouvoir, les symboles et les représentations, les catégories et les valeurs se forment d'abord selon le référent sexuel. L'Anthropologie moderne montre la fonction agrégative de la sexualité sous la diversité des formes sociales et culturelles. (Balandier G. 1984). La sexualité est donc le lieu où s'exercent de très fortes normes et contraintes, profondément intériorisées et cristallisées dans les institutions propres à chaque société.

- **Identité collective**

Avant de s'ériger en objet de recherche, la notion d'identité collective est donc une intention sociale, venant des groupes qui cherchent à revendiquer une place et à se faire reconnaître dans l'espace social. La constitution d'une identité collective pour un groupe semble répondre d'abord au besoin de se défendre vis-à-vis des contraintes qui lui sont imposées, mais aussi de revendiquer une définition autonome de son propre projet d'existence et enfin d'être reconnu dans l'espace social. (C'est que l'on a compris dans le comportement des jeunes et des adolescents à Duékoué)

CONCLUSION

Notre communication a tenté de décrire à partir d'une enquête qualitative, les déterminants sociaux ou facteurs explicatifs de la vulnérabilité des jeunes et adolescents dans un espace mandé. Les comportements de ce groupe cible que sont les jeunes et adolescents émanent de normes, de logiques liées à leurs culture mais aussi à une identité collective. Cette étude n'étant pas achevée dans son analyse, cherchera à comprendre à partir de théorie explicative le comportement à risque de ce groupe cible.

BIBLIOGRAPHIE

Barbier, J.M. (1996). *De l'usage de la notion d'identité en recherche, notamment dans le domaine de la formation*. Education Permanente, 128, 11-26.

Berque, J. (1978). Identités collectives et sujets de l'histoire. In G. Michaud (éd.*). Identités collectives et relations interculturelles* (pp. 11-19). Bruxelles : Editions Complexes.

Chamarat, G. (1998). *Identités individuelles, identités collectives*. Caen : PUC.

Deschamps, J.C. et Devos, T. (1999). Les relations entre identité individuelle et collective ou comment la similitude et la différence peuvent co-varier. In J.C. Deschamps et al. (éd.). *L'identité sociale : la construction de l'individu dans les relations entre groupes*. (pp. 149-167) Grenoble : PUG.

Deschamps, J.C., Morales, J.F., Paez, D. et Worchel, S. (**1999)** *L'identité sociale : la construction de l'individu dans les relations entre groupes*. Grenoble : PUG.

Balandier G. (1984) « Le sexuel et le social : lecture anthropologique ». *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Paris : Les Presses universitaires de France vol. 76, janvier-juin 1984, pp. 5-19

Bozon M., 2002 *Sociologie de la sexualité*, Nathan Université, 2002

Broqua C., 1998. « De quelques expressions collectives de la mémoire face au sida », *Ethnologie Française,* XVIII, 1 : 103-111.

Caplan P. (**ed.), 1987**. *The Cultural Construction of Sexuality*. London, Tavistock Publications Limited.

Mead M. 2005, *L'un et l'autre sexe*, Paris : Denoël/Gonthier, Gallimard.

Wittorski R.2008. Lvfa notion d'identité collective. *In* M. Kaddouri, C., Lespesailles, Maillesbouis M. et Vasconcellos M. (éd.), *La question identitaire dans le travail et la formation :contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique* (p. 195-213). Paris : L'Harmattan, Logiques Sociales

Zanou B. *et al*. 2002. *Connaissance, attitudes et comportements en matière d'IST/VIH/SIDA chez les jeunes du milieu urbain en Côte d'Ivoire*, Rapport d'enquête, USAID, ENSEA, Johns Hopkins, Abidjan, 2002.

Diabaté's De-Exoticized Africa and the Western Reader

Shane Auerbach
University of Wisconsin–Madison & Carleton College
shaneauerbach@gmail.com

In this short essay, I argue that there are different ways to be different, and that these distinctions matter. I then explain how Diabaté's *The Lieutenant of Kouta* de-exoticized Africa to me, a (non-Africanist) Western reader.

Differing differences

In microeconomic theory, outcomes are predicted and analyzed through models. If the well-being of agents depends in part upon decisions made by other agents, the model is strategic and is called a game. In a game, there are agents (or players), each with her own choices and preferences, and an environment that determines how combinations of those choices result in outcomes, over which the individuals have preferences. We analyze games and predict outcomes through solution concepts that encapsulate behavioral and epistemic assumptions.

In observing differences between Africa and the West, we typically observe differences in outcomes. I find it illustrative to consider why outcomes might differ using game-theoretic reasoning, through which I see three (not necessarily mutually exclusive) explanations.

The first explanation is multiplicity of equilibria. For a particular game and solution concept, there can be multiple equilibria. That is to say that even holding the agents and the environment constant, we may expect differing outcomes. Under this interpretation, differences in outcomes could be interpreted as historical quirks rather than reflections of more fundamental differences between strategic environments or agents.

The second is a difference at the environment level. Perhaps agents/people in Africa are fundamentally similar in preferences to those in the West, but there is a difference in the environment, which encompasses the totality of how individual choices result in collective outcomes.

The third is a difference at the agent level. Through this interpretation, outcomes in Africa are different because Africans are different.

An Africa for which the differences are attributable to the first and second explanations above feels significantly less exotic than an Africa for which the differences are best explained by the third. In a naive perception of Africa, this trichotomy is ignored, and I believe that often the third explanation is implicitly assumed. In particular, I blame what I view as a Western fetishization of tradition and custom.

When it is said that people make certain choices because of tradition and custom, correlation and causation are confused. If an agent repeats a practice today that she did yesterday, that does not suggest that she did this practice today because she did it yesterday. More likely, her decision today matched her decision yesterday because the strategic environment remained similar. If we default to tradition as an explanation for any choice that we do not otherwise understand, we exaggerate the agent-level differences. A better understanding of the strategic environment might help us more correctly understand differences in outcomes through the first or second explanations.

Diabaté's de-exoticized Africa

As a non-Africanist translator of an African novel, I have spent considerable time thinking about why I find that novel so appealing and important. Ultimately, I think that reading, studying, and translating Massa Makan Diabaté's *The Lieutenant of Kouta* de-exoticized Africa to me. In the novel, Diabaté guides the reader through the various cultural, political, and religious power structures of Kita. While highlighting the dynamism and interconnectedness of these structures, he also emphasizes the quotidian and illuminates the realpolitik. And while on the surface Kita might appear exotic and impenetrable to the non-expert, its realpolitik is all too familiar: people jockeying for wealth, influence, and respect; individuals forming and defecting from shaky, temporary alliances, and profiting through manipulation; people finding themselves humiliated and ostracized only to later find redemption; a society reconciling itself to change. There is a universality to these themes that belies an exoticized perception of Kita.

To be more precise, I turn to the text. All numbers in parentheses are page numbers in the English translation. In particular, I focus on the novel's treatment of colonialism, indigenous power structures, male interactions, family structures, religion, and the oral tradition. In each case, I argue that Diabaté effectively illuminates the environment, allowing the Western reader to contextualize and understand the choices of the individuals therein.

Colonialism, the subjugation of one people by another, is monolithic in abstraction. Discussions of the ethics and morals of the institution and its place in history are naturally philosophical. But *The Lieutenant of Kouta* focuses our attention not on these discussions but rather on the implementation. What did colonialism mean for Kita? How did the French maintain their power? How were the colonial power structures interconnected with indigenous structures? In addressing these, Diabaté shows us a nuanced, complicated colonialism that defies the simple oppressor-oppressed dichotomy.

From the outset of the novel, we see that the lieutenant does not support independence efforts out of fear that his pension would be affected (5). These pensions incentivized retired soldiers to serve as effective auxiliaries to the colonial authorities. This is important given that the European commandant is far from omnipotent. Rather, his authority over Kita is tenuous and maintained through collaboration and negotiation with indigenous elites like the elders (effectively a council) and the Imam. In the novel, there are only two Europeans in Kita at any given point in time, the commandant and a doctor, and Diabaté portrays these Europeans as careerists of questionable competence rather than embodiments of the institution that caused them to be there. Commandant Dotori is said to have been given early retirement after "becoming too familiar with the natives" and his successor, Bertin, is described as "madder than a donkey with its dick cut off" (39).

One power that the commandant does wield is the selection of the canton chief, and we see Dotori exercise this power carefully. When the lieutenant broaches his desire for the position, we learn that Dotori "had prepared his response; it was neither a refusal nor a commitment. A refusal would have left him with no chance of working with the lieutenant; and if the commandant had made a promise . . . gossip would have carried it to the elderly canton chief" (13). In this way, the *de facto* of colonialism in Kita is one of symbiosis between indigenous elites and European administrators, not of absolute subjugation. And if we consider which indigenes collaborate most willingly with the colonial administrators, we find that it is those who wield influence and wealth under the status

quo, those who fear losing it in a political rupture. There is nothing exotic here. There is a unique historical environment, but the agents in that environment act predictably.

In search of the exotic, we might look to find it in a realm more governed by tradition: indigenous power structures. There are certainly moments of local color. The lieutenant as a child comes to school "dressed in panther sins, riding a saddled and bridled horse, while a pack of griots chanted praise songs in his family's honor" (11). But privilege itself is not foreign to the Western reader (quite the contrary), so the exotic here is confined to just the manner of demonstrating this privilege.

Solo, meanwhile, wields significant informal power through his role as mediator, trickster, and master of discourse. He is able to steal Daouda's dowry (40), effectively auction off Awa (42), and conspire with Soriba on the sale of his donkeys to the lieutenant at a usurious price (61). While demanding his share of profits from Soriba, he even puts Soriba off of his meal by suggesting that his wives were putting aphrodisiacs into it, earning him Soriba's meat (64). He profits from Awa's zazou rendezvous, passing from Daouda to Soriba to Koulou Bamba and demanding money from each in exchange for his discretion regarding the involvement of their sons (82). He is shameless and brilliant. But while the trickster is an important archetype in Malian culture, it is similarly an archetype in Western culture. Not only are the incentives of the trickster comparable across cultures, but in both cultures the trickster enjoys a begrudging admiration. The tricks may differ, but all is essentially analogous; nothing is particularly exotic.

I see familiarity in *The Lieutenant of Kouta* even in the ways men interact informally. A highly sexualized evaluation of Awa by several men (35) seems entirely analogous to America's *locker-room banter*. And while I have never heard of men actually settling a dispute by comparing genitalia, as the lieutenant does in school with the father of a boy that insulted him (47), the comparison of genitalia is a common Western metaphor for the settling of disputes between men. Marco Rubio even cited Donald Trump's small hands in the 2016 Republican primary, adding "you know what they say about men with small hands…" Whether or not we find these practices abhorrent, it seems they transfer across cultures – there is nothing particularly exotic about the novel's vulgarity.

Look at family structures. The deference to an older sibling, e.g. the lieutenant to his brother (20), is perhaps more pronounced. The resentment an older sibling feels towards a more successful younger sibling is relatable. Referring to himself, after throwing a glass against the wall, Faganda says "The lieutenant's brother has had his share of pain and sorrow for the evening" (22). Even gender roles are comparable, with men weilding the explicit power but acknowledging the implicit power held by women: "The crocodile tells himself that he's the king of the river. He takes an arm, rips off a leg, and everybody fears him. But in the deeper water lives the hippopotamus, who appears only to take a breath. The mother is the hippopotamus of the family" (25). Is that not broadly equivalent to the saying in the West that "Behind every great man is a great woman"? Again, we might take offense at these potentially misogynistic sentiments, but it remains noteworthy the degree to which they echo across cultures. Polygamy even, a rather foreign concept to most Western readers, is treated with such mundanity that it's barely noticed. Soriba has four wives. A difference in outcomes, sure. But for a man who rather straightforwardly affirms that God made him love women (36) living in a culture that permits polygamy, it would be more surprising if he did not have four wives. There is even the extended family of distant relatives and sycophants that surround those of wealth and influence. In the translation, we refer to this group as the lieutenant's courtiers, but we may as well refer to it as an entourage given its similarities to the groups that

surround people of wealth and influence in the West. The lieutenant finds that his court is halved when he cuts off the supply of red wine (34), just as a famous pop star's entourage may dwindle when he or she decides to be a little less generous.

Religion in Kita is particularly fascinating, with its melange of traditional animist beliefs, Catholicism (while not covered in the novel, Kita had and has a very influential Catholic mission), and Islam. But the role of religion in the novel is decidedly non-exotic. The lieutenant starts out as a pragmatic skeptic, avoiding the Imam and the mosque until he needs the Imam's help to adopt Famakan (31). The Imam uses the adoption as a pretense to force the lieutenant to attend prayers (32), presumably believing that the lieutenant's participation bolsters the Imam's influence. The Imam later complains to the commandant about the lieutenant's noisy donkeys (68). It's all a bit petty. One might suggest that Diabaté was cynical about Islam if not for the lieutenant's sincere embrace of it at the end of the novel. My takeaway would be that Diabaté valued sincere religiosity but was dubious of the practices and structures of organized religion, a view of religion held by many in the West. Or perhaps I am projecting. What is obvious is that Diabaté was dubious of the motivations of animist fetishists. The fetishist N'Pé's first statement is the nonsensical "Death herself will die one day" (54), and he goes on to assert: "I am only an interpreter, and if I have lied, the spirits must have wished it" (55). The chapter ends immediately thereafter with the lieutenant paying generously. We have our share of charlatans and false prophets in the West also.

I would even count Diabaté's treatment of the oral tradition as de-exoticizing. In a rare moment that caused us much confusion in our translation, where the narrator is describing the lieutenant's experiences in school, Diabaté appears to directly address the reader: "The scandalmongering in our country? A nuisance, I agree. But the old men . . . " (11). This confused us because it would appear to be the only moment in the novel, besides a short statement before the first chapter, in which the narrator directly addresses the reader. My suspicion is that Diabaté could not restrain himself from making that subtle dig. While Diabaté was passionate about the oral tradition and a griot himself, and particularly reverential towards his uncle, Kele Monson, a griot of great renown, he was also highly critical of contemporary griots. His main point of contention was that many griots were singing praise songs of the living wealthy in exchange for monetary gifts. Essentially, griots were converting their influence into wealth, while shirking their responsibilities as keepers of the oral tradition. We see this throughout the novel, where griots appear exclusively as parasites, flattering the wealthy in exchange for gifts (11, 20). In the West, we would call this *selling out*.

To conclude, Diabaté portrays Kita in a way that makes it feel very familiar, and therefore very accessible, to the Western reader. This should come as no surprise given that many of his influences and experiences were cosmopolitan (read: of the West), as we explain in the introduction to the translation. Nor is it accidental. Earlier in Diabaté's career, he took the *fasa* of the oral tradition and wrote them down, effectively translating from an indigenous medium into a Western medium. His Kouta trilogy can be viewed as a continuation of that same mission, presenting his own Malian narrative to the West in place of the traditional *fasa*. He translates Africa for the Western reader.

Works cited

Diabaté, Massa Makan. *The Lieutenant of Kouta*. Trans. Shane Auerbach, David Yost. Michigan State University Press, 2017.

TITRE : Pratiques festives comme moyen de résilience des jeunes ivoiriens en face des obstacles sociaux (cas des cybercriminels)

BAMBA Ladji, Maître-Assistant UFR-criminologie, Univ-FHB/Côte D'Ivoire, Email : ladji@gmail.com

Résumé

La méthode systémique nous a permis d'approcher le quotidien des participants. A travers des entretiens, les témoignages, les récits individuels l'objectif de l'article est de montrer que l'entrée dans les pratiques festives des cybers escrocs consiste aussi en une sorte de résilience mal adaptée. Nous avons pu élaborer une typologie de ces jeunes en tenant compte des stratégies personnelles de résilience pendant les pratiques festives. Pour chaque participant soumis aux investigations, Nous tenterons de montrer d' abord comment les cyber-escrocs ivoiriens vivent-ils les obstacles sociaux? Ensuite comment s'adaptent-ils à travers les pratiques festives à ces obstacles? Enfin, quels dispositifs sont mis en place par la société pour aider ces jeunes à adopter des moyens de résilience plus adaptés à une socialisation comme le goût de l'école?

Mots clés : cybercriminels, résilience, pratiques festives, Abidjan

Abstract

The systematic method allowed us to approach the everyday life of the participants. Through conversations, the testimonies, the individual narratives the objective of the article is to show that the entrance to the festive practices of cyber swindlers also consists there a kind of badly adapted impact strength. We were able to develop a typology of these young people by taking into account personal strategies of impact strength during the festive practices. For every participant subjected(submitted) to the investigations, We shall try to show access(manner) how do the Ivory Coast cyber-swindlers live the social obstacles? Then how they do adapt themselves through the festive practices to these obstacles? Finally, what devices are set up by the society to help these young people to adopt ways) of impact strength more adapted to a socialization as a taste of the school?

Keywords : Cybercriminals, impact strength, festive practices, Abidjan

Introduction

Le sujet se situe dans un contexte où, la société ivoirienne montre des faiblesses dans les politiques d'insertion des ivoiriens en général et des jeunes spécifiquement. Le chômage, l'insuffisance d'emploi formel, l'austérité économique poussent le jeune ivoirien à être en quête de repère. Et l'évolution des TICs va l'intéresser. Certains jeunes par contre vont utiliser les TICs comme une sorte de résilience. Des cybers escrocs ont comme alternative à leur oisiveté, l'arnaque sur le web, malgré qu'ils aient connaissance des risques pris (arrestation par la plateforme de lutte contre la cybercriminalité et les emprisonnements). Comment se présente la cybercriminalité ? Elle est devenue en Côte d'Ivoire, en quelques années, un réel problème de société. Après le début de l'intégration de l'internet au milieu des années 90, marquée par une sorte de fascination de la jeunesse et la prolifération du cyber espace. Actuellement la situation est problématique. En effet, l'usage des Tics connait une déviation dangereuse. Ces usages détournés sont à des fins d'escroquerie. L'ampleur du phénomène a des conséquences néfastes pour la côte d'ivoire et son économie. La cybercriminalité pose le problème de l'image du pays et des citoyens à l'extérieur qui se dégradent. (Doumbia, 2008) affirme, dès lors que vous êtes repéré comme étant un ressortissant ivoirien, désireux de faire des achats en Europe à partir de la côte d'ivoire, le vendeur vous ferme automatiquement ses portes. il affirme encore que ce pays risque non seulement une exclusion du cyberespace international, mais également une exclusion à tout moment du commerce via le net. Or {tout système d'échange commercial ne peut exister sans une confiance qui agit comme la force qui selle la relation vendeur-client et oriente à long terme cette relation} (Bergadaa, Graber, Muhlbacher, 1999). Gilles de Chezelles considère que la confiance est indispensable dans les échanges commerciaux ou comportant un échange de l'une ou l'autre des parties. Selon lui {si dans le monde réel de nombreux critères objectifs et subjectifs nous permettent, par exemple, de nous assurer de l'identité de notre correspondant, de son lieu de travail, de son appartenance à une entreprise ou à une administration. Le problème auquel nous sommes tous confrontés est que, très souvent, ces critères ne sont pas utilisables en l'état dans le cadre des échanges dématérialisés} (Chezelles, 2007). D'où la nécessité d'avoir recours à des tiers de confiance, car la confiance dans les échanges électroniques ne peut se limiter à des dispositifs techniques. Tout cela engendre les difficultés économiques dans ce sens que les entreprises et les hommes d'affaires ivoiriens victimes de cette image négative éprouvent des blocages à profiter d'avantages du cyberespace dans leurs activités avec leurs partenaires étrangers ; le dernier problème est d'ordre éducationnel, car les cybercriminels sont jeunes. Les pratiques festives leur finalité sont des moments de reconstruction pour ces jeunes qui ne se sentent plus vulnérables face aux impasses sociales. La fête en compagnie d'amis, et un moment d'affirmation de soi, de marquage de son territoire contrairement à la société qui par ses obstacles de pénétration réels ou supposés les fragilisent. L'étude est illustration et porte un regard autre de la société sur ces jeunes. Les jeunes sentent un mal être dans cet univers d'adultes qui leur est hostile du point de l'intégration. La situation d'après crise a impacté l'employabilité malgré des sacrifices engagés par les gouvernants ivoiriens. À cela les différentes crises ont détruit les valeurs de discipline et de travail dans l'esprit de cette jeunesse. Celles-ci en lieu et place de l'instruction aux savoirs, savoirs être et savoirs faire fait le choix des raccourcis. Elles le font à travers un enrichissement illicite via le web. Toutes ces prises de risque par ces jeunes a pour fin les pratiques festives en des lieux clos. Pratiques basées sur l'alcoolisme, le sexe, le partage de drogue. Cet état de fait présente une pertinence du point de vue de la société ivoirienne qui ne devrait laisser aucune autorité (gouvernants et parents) indifférente. Ce constat pose le problème du

processus de résilience chez ces jeunes et cette approche est d'intérêt scientifique. L'étude apportera à la communauté scientifique des éclairages sur les moyens de résistance (résilience) de ces jeunes vis à vis des difficultés de leur réalité quotidienne. Généralement, on considère que les facteurs de risque concernent tous les éléments susceptibles de compromettre l'adaptation sociale et psychique du jeune. Ainsi, le risque d'inadaptation peut être {un événement ou une condition organique ou environnementale qui augmente la probabilité pour le jeune de développer des problèmes émotifs ou de comportements} (Garmezy et Masten, 1999). Les facteurs de risque se retrouvent dans la sphère familiale (Anthony et coll., 1980 ; 1982). Leur répertoire est varié, mais il comporte notamment la précarité économique et la pauvreté, l'insalubrité du logement, les troubles mentaux des parents ou leurs incapacités (déficience mentale, maladie invalidante, immaturité). Le risque d'origine familiale se réfère aussi à l'inadéquation des attitudes éducatives parentales, la mésentente chronique et aux conflits familiaux, à la violence intrafamiliale, à la maltraitance et aux abus, à la sous — scolarisation parentale ou encore à la fratrie nombreuse (Alles — Jaedel et coll, 2000 ; Marcelli, 1996.). Longtemps, suivant une interprétation causale et linéaire qui corrélait risques et prédispositions et à la déviance, les pronostics négatifs ont prédit un avenir sombre pour les jeunes « à risque » (effet Rosenthal) (comme nos cybercriminels) se traduisant par des troubles de comportements, des conduites marginales ou antisociales bien observables chez les cybers escrocs ivoiriens. Un certain nombre de travaux de recherche et de mesures de prévention ont reposé sur l'hypothèse que les éléments de précarité familiale prédisposaient à la mésadaptation du jeune et de l'adulte en devenir. Cependant, force est de constater que les prédictions négatives ne se sont pas révélées justes. Ainsi, de nombreuses recherches longitudinales (notamment celles d'Emmy Werner, 1982, ou de Norman Garmezy, 1991 et 1996) ont montré que les enfants dits à risque ne présentaient pas plus que d'autres des problèmes à l'adolescence ou à l'âge adulte. La grande majorité d'entre eux se développaient sans troubles comportementaux ou psychologiques notoires, avec la plupart du temps une bonne insertion sociale. Actuellement, les recherches sur la résilience proposent un nouveau regard, plus nuancé, sur le devenir des jeunes dits à problèmes, du fait des carences et des difficultés graves de leur environnement, en intégrant dans le modèle d'analyse non seulement les facteurs de risque (qu'il ne s'agit pas de mésestimer), mais également les facteurs de protection (Rutter, 1990). Autrement dit, en prenant également en compte les ressources et les compétences internes et externes au sujet qui vont lui permettre de se protéger, et notamment d'atténuer l'impact délétère des risques. Le parcours de vie d'une personne rencontre nécessairement le croisement de facteurs de risque et de facteurs de protection. Cette interaction donnera des résultats singuliers pour chacun ce qui justifie la typologie des jeunes en rapport des pratiques festives. Chacun d'eux conçoit la fête par rapport à histoire ou sa carrière propre. Certains adhèrent complètement aux excès festifs pour se sentir forts, irrésistibles. D'autres par contre ont une adhésion mitigée. Et le dernier groupe une adhésion désintéressée. L'État des lieux sur les connaissances scientifiques concernant le processus de résilience. Considération d'auteur et mon positionnement vis à vis des regards Antérieurs.

MÉTHODOLOGIE

Les Participants (cyber escroc) 76 jeunes ivoiriens âgés de 12 à 25 ans, pratiquant, le cyber escroquerie comme métier et nous les avons sélectionné dans les cybercafés des 10 communes d'Abidjan.

N°	Communes	Maquis — bars visités
1	ABOBO	DOKOUI VIP — LEGENDE II — LE SPOT D'ABIDJAN
2	ADJAMÉ	ZENITH- MIDRUDE- MATION
3	ATTÉCOUBÉ	LA TERRASSE — FASHION BAR — TOURE EIFFEL
4	COCODY	VIP BAR — ESPACE OPERA — 11 D'AFRIQUE
5	KOUMASSI	5ème DIMENSION — CHEZ ISY — 123 LOVE
6	MARCORY	FACEBOOK — MILLE MAQUIS — PRESIDENCE
7	PLATEAU	LIFE STARS — ESPACE COCA COLA — VIP NIGHT CLUB
8	PORT-BOUET	ALBATROS — LA CUVETTE — ESPACE CHOCO
9	TREICHVILLE	KAWAÎ- GARGAMEL- QUARTIER APOLO
10	YOPOUGON	DIESEL — CYCLONE — BOUSING

37 jeunes hommes et 29 jeunes filles. L'étude a concerné exclusivement ces participants dans le sens que nous voudrions comprendre leur univers de vie atypique. L'échantillon est non-probabiliste (Dejean Huit, 2003) présente dans son ouvrage que dans ce type d'échantillon les participants sont des volontaires. On remarque que cette description rejoint notre population d'enquêtés qui à 100 % nous laisser l'approcher, et de nous accorder des entrevues et de répondre à notre questionnaire. Nous avons aussi intentionnellement élaboré l'échantillon, car nous étudions un aspect particulier de la résilience des jeunes qui consiste à utiliser les pratiques festives, même si nous avons conscience des biais dus à l'effet Rosenthal, nous pensons que cette technique d'échantillonnage s'adapte à notre travail de recherche. Comme Outil de recueil des données nous avons : (le questionnaire, l'entrevue) qui ont permis de répondre aux questions de recherche sur leur perception de la prise en compte des jeunes dans les modèles d'intégration. Sur comment les pratiques festives représentent un moyen de résilience. Le questionnaire ou l'entrevue comprend des questions articulées autour de 2 critères d'évaluation

— vécu du traumatisme des obstacles d'intégration (manque d'emploi, lutte effrénée contre leur métier résumé en la cyber escroquerie)

— les mécanismes de pseudo résilience élaborée par ces jeunes à travers les pratiques festives pour surmonter leur vécu traumatique. La méthode systémique a consisté à faire apparaitre les sens non immédiats des récits des participants. Nous avons repéré les séquences narratives des enquêtés et leur parcours de long des pratiques festives. Nous avons analysé les diverses transformations que les fêtes leur apportent. Cette étude s'inscrit dans une analyse qualitative, car ce sont les témoignages des enquêtés qui servent de base de données et de guide dans la compréhension des mécanismes de pseudo résilience des cybers escrocs ivoiriens. C'est une étude de cas, une recherche collaborative selon (Reason et Bradbury, 2001). Nous insistons sur les points de vue des participants (perspectives, savoir et expérience, etc.) c'est une enquête de proximité comme pour paraphraser (Paillé, 2007) qui nous demande de nous approcher de plus près de la connaissance et de l'expérience du sujet humain-acteur. Cette connaissance et cette expérience sont d'un intérêt premier en sciences humaines et sociales comme la criminologie.

RÉSULTATS

Les Pratiques festives du Brouteur (les consommations) par tranche d'âge et sexe

Pratiques festives Enquêtés Par tranche d'âges/sexe	Consommation alcool	Consommation sexe	Consommation Psychotropes ou stimulants	Effectifs
14-16 ans masculins	6	2	1	9
14-16 ans féminins	1	2	0	3
16-18 ans masculins	10	6	3	19
16-18 ans féminins	3	2	1	6
18ans-20ans masculins	13	9	3	25
18ans-20 ans féminins	5	4	1	10
+ 25 ans masculins	8	5	5	18
+ 25 ans féminins	4	4	2	10
Effectifs	**50**		**16**	**100**

Commentaire

Sur une population de sexe masculin 37 reconnaissent consommer de l'alcool. Sur les 29 de sexe féminin, 13 reconnaissent consommer de l'alcool. Au total 50 participants reconnaissent consommer de l'alcool. Pour les masculins, 22 reconnaissent consommer du sexe. 12 de sexe féminin reconnaissent consommer du sexe sur soit un total de 34 tout sexe confondu. Les masculins de l'échantillon, 14 participants consomment les Psychotropes ou stimulants. Sur les 29 sexes féminins, 4 consomment les Psychotropes ou stimulants soit 16 au total.

Taux de pratiques festives des brouteurs par tranche d'âges/sexe

Enquêtés par tranche d'âges/sexe	Pratiques festives faibles	Pratiques festives moyennes	Pratiques festives élevées	Effectifs
14-16ans masculins	5	2	2	9
14-16 ans féminins	1	2	0	3
16-18ans masculins	4	6	9	19
16-18 ans féminins	1	2	3	6
18-20ans masculins	1	5	19	25
18-20 féminins	1	4	5	10
+25 masculins	2	5	11	18
+25ans féminins	2	2	6	10
Effectifs	**17**	**28**	**55**	**100**

Commentaire

Sur une population de sexe masculin 12 reconnaissent avoir un taux de pratique festive faible. 5 de sexe féminin, 13 reconnaissent avoir un taux de pratique festive faible Au total 17 participants avoir un taux de pratique festive faible. Les masculins, 18 avoir un taux de pratique festive moyen. 10 de sexe féminin avoir un taux de pratique festive moyen, soit un total de 28. Les masculins 41 reconnaissent avoir un taux de pratique festive élevée. Les sexes féminins 14 consomment les Psychotropes ou stimulants reconnaissent avoir un taux de pratique festive élevée, soit 55 au total.

Fréquence des pratiques festives des brouteurs au niveau de l'ivresse, selon l'âge

Enquêtés par tranche d'âges/sexe	*Ivresses au moins 1 fois*	*Ivresses au moins 2 fois*	*Ivresses au moins 3 fois*	*Effectifs*
14-16 ans masculins	6	1	2	9
14-16 ans féminins	2	1	0	3
16-18ans masculins	10	4	5	19
16-18 ans féminins	3	2	1	6
18-20 ans masculins	10	6	9	25
18-20 ans féminins	4	3	3	10
+25 ans masculins	7	3	8	18
+25 ans féminins	5	3	2	10
Effectifs	**47**	**23**	**30**	**100**

Commentaire

Sur une population de sexe masculin de 71 participants 6+10+10+7 (33 reconnaissent avoir une fois au moins été ivres lors des parties festives. Sur les 29 de sexe féminin 2+3+4+5 (14 reconnaissent avoir une fois au moins été ivres lors des parties festives. Au total 47 participants reconnaissent avoir une fois au moins été ivres lors des parties festives. Sur les 71 masculins, 14 reconnaissent avoir deux fois au moins été ivres lors des parties festives. 9 de sexe féminin reconnaissent avoir deux fois au moins été ivres lors des parties festives sur les 29 de la population échantillon soit un total de 23. Sur les 71 masculins de l'échantillon de 24 participants reconnaissent avoir trois fois au moins été ivres lors des parties festives. Sur les 29 sexes féminins, 6 reconnaissent avoir trois fois au moins été ivres lors des parties festives soit 30 au total

Quand est-il de la Typologie des Comportements festifs et profil du cybercriminel ivoirien

L'étude se réfère par analogie aux enquêtes des études transversales jeunes et alcool (Institut de Recherche sur les boissons (IREB, 2009 et 2010). Les comportements vont se différencier en fonction de l'histoire, de la construction identitaire ; des valeurs, de la vision de l'avenir… Ainsi, certains brouteurs font du « sur place » pendant que d'autres avancent. On parlera de ce fait d'une part d'« habilité sociale » et d'autre part de « régulation émotionnelle » pour qualifier ces comportements festifs. Ainsi, nous distinguons quatre (4) types de brouteurs : le « conformiste », le « libertin », « le mal à l'aise » et « le casse-cou ». Tout un chacun a une caractéristique propre vis-à-vis des pratiques festives : le « conformiste » fête pour se sentir intégré dans l'assemblée et par les pairs. Le « libertin » quant à lui, fête pour délirer. Le « mal à l'aise » fête, pour se mettre à distance des réalités de la vie. Ce qu'ils ont en commun, c'est leur âge, leur degré de prendre des risques et surtout, ils sont de grands fêtards ; Ils dépensent leur gain dans les hôtels, les filles et les fringues et sans scrupules, ils se rêvent en Robin des Bois. D'aucuns se replient sur eux-mêmes avec grande limitation dans les relations avec les pairs, d'autres fusionnent facilement avec les autres pairs. Les jeunes filles rares au départ du phénomène sont de plus en plus présentent dans le réseau et participent aux pratiques festives comme les jeunes garçons adolescents (29 participantes).

DISCUSSION

Rappel de l'objet ou hypothèse comment les cybers escrocs utilisent les pratiques festives comme pseudo résilience. En fait, débattre sur le contexte (thèse en face d'une difficulté est-ce que tous mécanismes de résistance psychique est sublimable oui par si c'est le cas de l'école, mais dans le cas de cette étude les résultats nous montre qu'on a affaire à une pseudo résilience ou les cyber escrocs se muent dans les pratiques festives. Celles-ci dans leurs caractéristiques sont marquées par des comportements antisociaux (drogue, sexe, alcool). Mais a écouté les enquêtes ils ont là un moyen efficace de lutter contre leur marginalisation sociale et leur frustration. Pour pallier cette problématique, notre recherche nous inspire les propositions qui consisteront à utiliser les moments festifs des jeunes pour les sensibiliser sur certaines valeurs sociales. Oui à la répression, mais l'option devrait rester aux actions préventive qui sont plus efficace en matière de gouvernance et s'étalent sur le long terme. Différemment aux actions de la PLCC des lois qui sont-elles circonstancielles et limitées dans le temps. Antithèse du contexte et la position de l'auteur en rapport avec les résultats est-ce qu'il confirme ou infirme son hypothèse. La construction d'une identité et la résilience font partie du développement humain (Dumont et al. 2006 ; Gibbons et al. 2006) ; Les événements et les occupations prient dans un sens large, comme étant l'ensemble des activités et habitudes de vie, Ils sont des éléments majeurs dans la construction de l'identité (Dumont et al. 2006 ; Deeny et al. 2005). La résilience, quant à elle, est le résultat de l'interaction entre ces éléments de manière à les renforcer mutuellement ; et à développer une identité cohérente et forte, pouvant faire face à l'adversité (Cummings et al. 2005 ; Dumont, 2007). La résilience et le développement de l'identité font partie d'un même processus (Barrow et al. 2007 ; Ferrer et al. 2007 ; Tummala-Narra, 2007 ; Ungar et al. 2007). Face à la discrimination, à l'adversité sociale, le renforcement identitaire des minorités contribue à leur bien-être et à leur prospérité. En effet, les personnes qui ont des incapacités vivent un processus de construction ou de reconstruction identitaire en passant à travers un processus d'adaptation qui a été décrit par de nombreux auteurs et a fait l'objet de plusieurs études (Dumont et al. 2007 ; Dumont et al. l'hypothèse selon laquelle nous avons en présence des participants dans la fleur de l'âge se confirme. Au cours des pratiques festives les cybercriminels confirment avoir touché au moins une fois à de l'alcool, aux psychotropes et avoir pratiqué du sexe. Et ces données sont justifiées par les recherches de (Cohen, 1955) qui à aborder la question de sous-cultures criminelles. On peut dire que les participants rentrent jeunes dans la délinquance virtuelle. On peut parler de sous-culture de communauté virtuelle selon (Wellman et Gulia, 1999). Les participants passent par l'arnaque pour obtenir des gains qui leur servent à enjoliver les séances ou pratiques festives qui sont le couronnement de leur activité sur le web. Au cours des pratiques festives, l'alcool, les psychotropes ou le sexe sont usités à fond. 2006 ; Fougeyrollas, 2004).

CONCLUSION

Cette recherche s'est intéressée, en réalité, à la finalité d'une arnaque via web réussi du brouteur qui se matérialise par la fête comme moyen de résilience. Les fruits du vol via internet partent, en effet, en direction de pratiques festives entre pairs. Et, quelles que soient les 10 communes d'Abidjan visitées, le constat montre les mêmes caractéristiques partout. Ainsi les 100 participants « brouteurs » sont dans la majorité de grands fêtards. L'on retiendra ici que chaque brouteur se représente une idée de la fête. Pour certains c'est l'excès dans la transgression. Pour d'autres, ils y font avec un peu de retenu. Toutefois, l'enquête a pu montrer que la majorité des brouteurs présente un élan à la

démesure, à la transgression dans les habitudes festives. La fête en compagnie de pairs, et un moment d'affirmation de soi, de marquage de son territoire contrairement à la société qui par ses obstacles de pénétration réels ou supposés les fragilisent. Pour aider les jeunes mis en cause à une réconciliation avec la société ivoirienne, il serait bien d'utiliser leur talent en informatique à des fins utiles. Et cela devra passer par une mise en place d'un cadre ou une plateforme d'intégration et de valorisation de ces jeunes.

BIBLIOGRAPHIE

BANEGAS, R. & WARNIER, J.-P. (dir) (2001). Figures de la réussite et imaginaires politiques. Politique Africaine, n° 82, Paris : Karthala.

BLE, R. G. (2006). Zouglou et réalités sociales des jeunes en Côte d'Ivoire. Afrique et développement, Vol XXXI N° I, Dakar : CODESRIA, 168-184.

BAZENGUISSA, R. & GAFFEY, M. (1995). Vivre et briller. Paris. Des jeunes congolais et Zaïrois en marge de la légalité économique. Politique Africaine, n° 57, 124 — 133

BOGUI, J.J. (2010). La cybercriminalité, menace pour le développement. Afrique contemporaine, Université du Qébec Montréal : PUM.

COHEN, 1955, la culture des gangs, United States of America, Free Press

COLLOQUE D'adrénaline, (2015). Rennes.

DEDJE, M. C. (2012). « ' Les brouteurs »' défient le gouvernement ivoirien — Linfodrome

IREB (2009). Les facteurs de régulation des consommations : la fête en appartement ». Rennes Revue Place Publique.

IREB (2010). Rôles professionnels de la nuit : Le cycle de vie (« installation » vers 20 et plus). Paris : éditions Jean-Pierre Gyss.

JORON, Ph. (2012). La fête à plein bords-CNRS, Paris

FREYSSINET, D. J. & Wagner, A. C. (2004). L'alcool en fête : manières de boire de la nouvelle jeunesse, Paris : L'Harmattan.

GAWA, F. (2014). Le coupé décalé en Côte d'Ivoire : Sens et enjeux d'un succès musical. African Sociological Review, Vol 18 (1) ; 112— 126

KOLHLHAGEN, D. (2005). Frime, escroquerie et cosmopolitisme ; Le succès du coupé décalé en Afrique et ailleurs. Politique Africaine, vol. 4 n° 100, 92-105.

KOUAKOU, K. C. (2009). Jeunes et pauvreté urbaine dans les pays en développement : cas de la Côte d'Ivoire, Revue de l'intégration, Vol 3, n° 1, 1-34.

LA DEPECHE D'Abidjan (15 Février 2013). « Cybercriminalité — Côte d'Ivoire : 24 heures dans la vie d'un brouteur »

MARTIN Bouchard, et BRYCE Westlake, 2016 les réseaux criminels : p199, PUM

McGloin et Nguyen et al, 2013, les réseaux criminels : p199, PUM

NAHOUM Grappe, v. (2006). L'ennui est inséparable des moments festifs — libération. Revue de Presse Internationale

NAHOUM Grappe, v. (1997). Les jeunes et la fête. Réseau Prisme. CNRS-université René Descartes Paris V, Paris

MONIQUE Dagnaud, 2008, la teuf, essai sur le désordre des générations, paris, Seuil

TREMBLAY, 1993 ; MORSELLI et Tremblay, 2004 ; Nguyen et Bouchard 2013, les réseaux criminels : p199, PUM

WELLMAN et GULIA, 1999, les réseaux criminels : p199, PUM

Living as 'strangers' among the Dan of eastern Liberia: on the importance of reciprocity in the articulation of belonging

Maarten Bedert

Max Planck Institute for Social Anthropology

bedert@eth.mpg.de

Abstract:

In the northwestern territories of Nimba County in Liberia, the Dan consider themselves to be autochthonous. The Dan are a small ethnic group who derive political and religious authority from their autochthony claims. Like many other smaller Mande groups in the Upper Guinea Forest region, these autochthony claims are locally articulated based on the reciprocal relations that exist between landlords and strangers. Autochthonous landlords are said to be the first settlers in a territory while strangers refers to those individuals and groups who settled in that same territory at a later stage. Historians and anthropologists have since long demonstrated how the relationship between both groups relies in a large part on mutual recognition and reciprocity in which, landlords offer protection and land to their strangers while, in return, strangers offer loyalty and respect to their landlords.

Since the end of the civil war in Liberia (1989-2003), relations between the Dan and other ethnic groups like the Mandingo who are considered to be "strangers from Guinea", are often identified as potential causes for future conflict both by local actors and by analysts. As such, landlord-stranger relations are often reduced to highlight the establishment of social and political hierarchies rather than on mutual recognition and inclusion. Autochthony discourses that are invoked based on firstcomer status are interpreted in exclusionary terms, reducing strangers to powerless subordinates. In this paper, I complement these studies by reassessing the importance of reciprocity in maintaining and reproducing relations between landlords and strangers.

I demonstrate how, in the aftermath of the war, the relation between landlords and strangers continues to be articulated through the idioms of territory and kinship. Besides the stress on land and territory in order to establish firstcomer status, marital ties and matrilateral kinship are equally important in the establishment of relationships both among the Dan and in relation to

other ethnic groups like the Mandingo. Rather than competing autochthony claims or a rigid exclusionary rhetoric, reciprocal relations are reproduced in moments of interaction, during rituals or by invoking the past. Case studies dealing with land disputes demonstrate the ways in which strangers continue to be, partially and temporarily, integrated rather than merely excluded. I argue that the settlement of land disputes are moments in which the mutual recognition between landlords and strangers is often re-negotiated, openly transmitted and reproduced.

Vivre comme des étrangers parmi les Dan au Liberia : sur l'importance de la réciprocité dans l'articulation d'appartenance

Maarten Bedert

Introduction

Dans ma présentation aujourd'hui je propose une réévaluation de l'importance de réciprocité dans les relations entre des communément appelé "étrangers" (allogènes, strangers) et les hôtes où les propriétaires terriens (autochtones, landlords) parmi les Dan d'un côté et entre les Dan et des autres groupes au Nord-est du Liberia de l'autre côté. Dan est l'ethnonyme utilisé par ceux qui habite à la région frontière entre Liberia, Guinée, la Cote d' Ivoire. En Anglais, ils sont appelé les « Gio » et ils sont plus nombreux en Côte d'Ivoire ou ils sont connue comme les Yacouba en Français.

Si je parle des relations entre les étrangers et les hôtes parmi et entre des différents communautés, je réfère à une dimension structurelle des relations sociales. Je soutiens que les relations entre les étrangers et les hôtes sont institutionnaliser et reproduit d'une génération a l'autre. Le terme hôte fait référence aux premiers résidents dans un certain territoire. Etrangers fait référence aux ceux qui ont rejoint les hôtes dans des moments plus tard. La relation entre les deux groups est caractérise par une réciprocité institutionnalisé qui signifie, dans l'interprétation la plus simple, que l'hôte est responsable de accueillir les étranger et de procurer un environnement sans danger. L'étranger, de son part, est excepter de être loyaux et de donner du respect aux hôtes. L'implication des cet arrangement est que la réciprocité de laquelle on parle est une forme de réciprocité asymétrique – les hôtes sont ceux qui dirigent les droit du terre et qui dérivent de l'autorité politique et rituelle de cette position. Les étrangers, sont, au niveau politique et rituel, subordonnée.

Je ne suis pas le premier à identifier ces relations. Surtout les historiens et les anthropologues qui ont fait des recherches sur le contact entre les populations côtier et les commerçants européens depuis la seizième siècle se sont occupés avec cette dynamique. En anglais, ces relations sont décrits comme « landlord-stranger reciprocity relations ». Les Historiens comme Walter Rodney et George Brooks ont décrit comment les relations entre hôtes et étrangers ont mené à une tendance ou des communautés relativement petites ne sont jamais envahies par des étrangers. Au contraire, pendant des différentes phases historiques, on peut reconnaitre une modèle d'échange compliqué et d'assimilation mutuelle. (Ford 1990, Dorjahn and Fyfe 1962; Rodney 1980; Mouser 1980; Ford 1990).

Partout dans la région du Guinée forestière le concept de landlord-stranger recipority est utilisé pour décrire des rencontres entre des différentes communautés.[1] Dans leur livre, rédacteurs Knörr and Trajano Filho's, comme le font plusieurs d'auteur, identifient les relations entre hôtes et étrangers comme une dimension structurelle des relations sociales. Ces relations sont instrumentalisées comme réponse aux rencontres avec nouveaux habitants et à la question de changement social.

Parmi les Dan, comme je l'ai déjà expliqué, l'ethnonyme utilisé par ceux qui se considèrent comme autochtones et propriétaires terriens, les relations entre hôtes et étrangers sont articuler par deux éléments lie mais différents : la parenté et le territoire (cf. Højbjerg 1999; Murphy and Bledsoe 1987; Sarro 2010; Knörr and Trajano Filho 2010). Quand il s'agit du territoire, chaque colonie out village comporte une *kpanaa*, une « vielle ville » ou les habitants originaux ont établis les premiers demeures. En tant de cas, ce territoire est transformé en un cimetière ou un territoire rituel ou on ne peut pas cultiver le sol. Chaque village aussi est

[1] Beyond the Upper Guinea Coast region, in wider Western Africa, landlord-stranger relations are also recognized (see Fortes 1975; Hill 1966).

divisé en différents quartiers (*gunlay*) pour indiquer la séparation entre ceux qui sont venue plus tard et ont reçu une zone particulier ou ils pouvaient construire leurs maisons.

Dans le cas de parenté, la réciprocité entre hôtes et étrangers est articuler pas distinguer ceux qui donnent des femmes en mariage (wife-givers) (les hôtes) et ceux qui reçoivent des femmes (wife-receivers) (les étrangers). La matrilatéralité, ou la famille de la femme occupe une position particulier est articuler en différents manières: par exemple par la distinction entre l'oncle et le cousin (l'expression idiomatique : mother's brother and sister's son) ou par souligner l'implication d'être designer comme un membre de belle-famille (*ziɛ*). Dans la langue Dan, on utilise des différents termes lie à la parenté. Ces termes peuvent être utilise pour décrire des relations réel ou des relations métaphorique entre deux groupes plus grande (Højbjerg 1999; McGovern 2012a). Comme ça, ils sont aussi utilisés pour identifier des relations entre différent groupes ethnique. Comme ça, le concept de belle-famille (*ziɛ*) est utilisé pour identifier la famille de la femme après le mariage mais aussi pour désigner le quartier duquel elle est originaire ou le village dans son entérite.

Une distinction est aussi maintenue entre la maison de père et celle de la mère. Dans une société qu'on peut décrire comme principalement patrilinéaire, la maison du père est celle ou les enfants se combattent pour dominance et héritage et ou la maison du (frère) de la mère est une d'amour et amitié. Comme cousins, les enfants sont libres de prendre ce qu'ils veulent de leur oncle sans conséquences.

Tous ces exemples résultent dans une représentation artificielle et peut-être même rigide. Les exemples que je suis en train de raconter donnent une image plus fluide et variable. Je voudrais seulement indiquer les différentes manières dans laquelle les relations entre hôtes et étrangers sont articulé et représenter. Plus généralement, les implications de la réciprocité dans ces sociétés sont plus complexes qu'ils sont représentés. Wilson Trajano Filho le décrit d'une manière compréhensible quand il dit (et ça c'est ma propre traduction)

> Cette modèle de relations, connue dans la littérature anthropologique comme landlord-stranger reciprocity, était un mécanisme développée par des sociétés de la cote Guinéen pour concevoir, catégoriser et à traiter l'altérité. Ce qui est unique dans ce motif culturel de relater aux "autres" est que ça ne fonctionne pas seulement par établir une distinction entre nous et eux par laquelle l'humanité des autres est retenue. Ça ne crée pas des barrières qui séparent des groups. Au contraire, les relations entre hôtes et étrangers, incorporent les étrangers dans la communauté des hôtes d'une telle manière ou ils deviennent un part de la famille des hôtes ET au même temps, ils restent distincts.

J'ai l'impression que, en raison des développements pendant et suivant la guerre au Liberia ou l'articulation de l'autochtonie c'est présenté d'une manière exclusive plutôt que d'une manière inclusive ou relationnelle, l'interprétation des relations entre les étrangers et les hôtes est interpréter plus rigide que avant. Ce sont, plus particulièrement, les aspects de réciprocité qui définissent ces relations qui sont réduit en silence, aussi par les analystes et les académiciens. Par exemple, des conflits territoriaux sont parfois identifiés comme une source de nouvelles tensions entre différentes groups ethnique. Dans l'analyse de ces cas, l'autochtonie est décrit comme un élément identitaire fixe. Comme ça, la création d'une hiérarchie politique et sociale entre les hôtes et les étrangers qui sont venue plus tard apparait a être le seul objectif. J'ai trouvé que, pendant ces discussions, le statut de ceux qui ont établis les premières demeures n'est pas toujours clair ou incontesté. Pour chaque conflit, ces droits sont de nouveau négociés et établis.

Suivant cette introduction, je présente brièvement quelque détails sur mon travail de terrain et après je voudrais présenter deux exemples dans lesquelles l'importance de la réciprocité deviennent claire.

Travaille de terrain

J’ai collecté les informations que je suis en train de présenter ici pendant mes travaille de terrain dans le cadre de mon thèse doctorale. J’ai passé seize mois à Karnplay, une petite ville d’environ sept mille habitants ou les Dan, comme j’ai dit avant, prétende à être les hôtes. Ils ont donné la ville le nom comme celui de sa fondateur, Karn. Karnplay est aussi le capital du Gbelay-Geh District, une démarcation politique mais néanmoins avec des relations historique entre les diverse endroits (see Bedert 2017).

Comme le reste du pays, les gens de Gbelay-Geh ont vécu la guerre civil de 1989 jusqu’à 2003. C’est après la guerre que les relations entre différentes groupes et communautés sont de nouveau des thèmes qui occupent des acteurs qui aspirent la réconciliation au niveau locale, nationale et même régional et internationale.

Deux exemples : land conflit/enterrement et Mandingue histoire orale

Je voudrais donner deux exemples ethnographiques qui soulignent l’importance de réciprocité dans l’interaction sociale. Le premier exemple parle d’une funérailles d’un ainé qui était à l’origine d’un quartier de Karnplay considéré comme allogène. Le deuxième exemple parle des relations entre les Dan et les Mandingue à la région frontière.

Mais d’abord l’enterrement. Dans la mémoire collective, la famille Dro duquel l’ainé faisait partie, est considéré comme belle famille (*ziɛ*) à cause des mariages historiques entre les deux familles. Des funérailles peuvent durer jusqu’à quatre jours pour des hommes. Pendant le premier jour, le corps était dans la maison et des membres de la famille et d’autres spectateurs en deuil arrivaient toute la journée pour montrer leur compassion. Les ainés de la famille Karn étaient la et voulaient réclamer parce que ils avaient entendu que leurs « fils » étaient défendue d’organiser le tombe. En plain publique, le plus ainé a explicitement adressé ce problème et a demandé une amande de six tasses de riz, un poulet et de l’huile. Ils ont expliqué que, par la tradition, c’est le boulot de la belle-famille de préparer le tombe. Un jeune homme a livré

l'amande et les ainé de la famille ont, en addition, offrez vingt Dollar Libérienne comme marque symbolique. Une offerte que les ainés Karn ont réciproqué par donner de l'argent en retour en disant que ils avaient « vu » l'amande (et le reconnaissent).

Plus tard dans la journée, un membre de famille Karn avait abandonné ses responsabilités comme enseigneur parce que, comme il l'a expliqué, il avait la responsabilité de déranger la procédure d'enterrement. C'était son responsabilité comme belle-famille. Le moment où il arrivait, il commençait à danser et d'insulter la famille en deuil. Il a instruit deux femmes de bloquer la route de la maison jusque au tombe par maintenir une pièce de tissue. Si la famille voulait continuer leur chemin, ils devaient payer pour enlever le blocus. Des actions avec l'intention de saboter la procédure d'enterrement par la famille Karn étaient une constante pendant ces cérémonies. Plus tard, j'avais une conversation avec l'enseigneur et il a expliqué qu'il voit son comportement comme une responsabilité vraiment significative. Il se rappelait le moment ou son oncle était décéder et son corps retourner de Monrovia, le capital, jusqu'à Karnplay. Des différentes belles-familles ont bloqué la rue avec des voitures et ils avaient besoin plusieurs heures pour traverser une distance minimale : « ce n'était pas facile. Le bruit qu'on a produit pendant ces jours c'était pas peu ». A ce moment-là, j'avais l'impression qu'il a reconnu cette situation comme une grande nuisance. C'est après que je me suis réaliser que ça n'était pas une plainte pour dire que les gens en ce moment n'ont pas montré du respect. Au contraire, c'était une manière d'exprimer l'importance de cette figure et de son famille parce qu'il a plein de connexion et de relations signifiant. C'était une bonne chose parce que ça montre et confirme le statut de la famille dans la région. Le plus de tapage qu'on rencontre, le plus de connections et relations qu'on a. dans ces relations, la réciprocité est d'une valeur signifiante.

Dans cet exemple il s'agit d'abord d'une réciprocité rituelle mais au même moment, c'est une confirmation que des relations signifiante existent entre les deux familles. Les suivants jours des funérailles étaient plus structurées et tranquille. Les relations entre les deux familles

comme je les ai décrit ici ressemblent le travail classique sur les parentés a plaisanteries de Radcliff-Brown (1940). Il voulait indiquer l'asymétrie de ces relations et au même temps souligner comment ils sont instrumentaliser comme une manière grâce à laquelle des nouvelles alliances sont formés. Mois, dans les cas présenté ici, je voudrais seulement souligner la nature ambiguë de ce type de relations. Je pense que plus important que la question s'ils sont inclusifs ou exclusive, l'importance ici est qu'ils sont une manière pour reconnaitre qu'une relation entre deux groupes *existe* et que cette relation est *reproduite*.

Pour le deuxième exemple je voudrais discuter une autre dimension des relations entre les hôtes et les étrangers. Pour le premier exemple j'ai considéré des relations entre deux familles du même groupe ethnique, les Dan. Je veux bien souligner ici que les mêmes dynamiques existent pour les relations entre deux groupes ethniques différents. Un grand thème dans la région frontière au nord du Liberia est la présence des Mandingue. Pour les groupes ethniques qui se considèrent comme autochtone dans la région, les Mandingue sont considérer comme des « étrangers de Guinée ». Depuis la fin de la guerre au Liberia, les tensions entre les groupes autochtone et let Mandingue sont parfois devenues plus hostile et même violente comme les attaques entre les Loma et Mandingue à Lofa County en 2006. Les discours autochtone sont devenus plus rigide et plus exclusiviste. A Karnplay, on entend une histoire qui est un peu plus nuancée. Là, les relations entre les Dan et les Mandingue continuent d'avoir une dimension réciproque qui constitue les relations entre les deux groupes. Je vais essayer d'être un peu bref ici parce que je viens de publier un article sur ce thème, en anglais (mais open access, Social Identities 23 :4). Dans cette publication, je donne plus de détails sur la dynamique entre les deux groupes.

Je soutiens que les Dan et les Mandingues retiennent et transmettent leur mémoire collective d'une manière différente. Plutôt que des déclarations autochtone concurrentielle, les Dan et les Mandingue ont leur propre manière d'imaginer le passée dans lesquelles des

moments pivote ne s'affrontent pas. Je soutiens que les différents épisodes de le migration Mandingue constituent une identité collective qui est manifestement différent de l'idée d'autochtonie parmi les Dan. J'ai décrit l'importance de territoire et d'être le premier dans un endroit comme base sure lesquelles les droits politique et rituelle sont basé. L'identité collective pour les Mandingue est plutôt une identité régionale Ouest Africaine qui néanmoins justifie leur présence au Liberia laquelle justifie aussi leur droit à la nationalité libérienne. La relation entre les deux groupes est tellement complexe et multicouche et en même temps, elle se balance entre inclusion et distinction. La réciprocité est importante parce qu'au niveau individuel, les Mandingues sont capables de se situer comme étranger dans le discours des Dan. L'alternative de l'identité régionale lui permette d'adopter une position d'étranger sans grandes difficultés.

Pendant une interview avec les ainées Mandingue, je voudrais savoir un peu plus des généalogies personnelles. La réponse était inattendue (ma traduction):

> « Vous voyez, la question d'origine, si il s'agit de l'Afrique de l'ouest, c'est parfois controverse. Comprendre d'où on vient, il faut s'avoir, l'Afrique de l'Ouest était constitué des différentes royaumes. »

Ce qui suivait était une élaboration des différents royaumes historiques. Ce qui est intéressant et relevant pour mon argument ici, est la référence à l'Afrique de l'ouest. Pour les Dans ça n'a aucun relevance. Christian Højbjerg a décrit les Mandingue comme un groupe ethnique transnational. Les relations partout dans la région sont une manière de s'identifier à un niveau qui surpasse la localité. Au-delà de niveau géographique, la religion est un autre aspect important de l'identité Mandingue. Partager à l'Islam sert comme une façon de se distinguer des religions « animiste » locale des groupes ethnique forestière.

Au même temps, leur rôle régional leur permet aussi de s'inscrire dans une histoire nationale. Ils croient que la pacification de l'intérieur par les Americo-Liberien (les anciens esclaves revenus des Etas Unis) n'était pas possible sans leur engagement. L'établissement de

l'état a permis aux Mandingue de s'établir parmi les Dan. Ils ont organisé de l'éducation, ont fourni de l'argent pour 'que les Dan pouvaient payer leur taxe et ont organisé des marchés locale et régionale.

Cette imagination historique divergente de celle des Dan permet aux Mandingues de s'inscrire come étrangers dans la logique autochtone des Dan. Ils ont moins de problèmes d'être décrit comme étrangers parce qu'ils articulent leur relevance sociale au niveau régional et national. Au niveau collectif, ils reconnaissent la valeur de la logique réciproque laquelle caractérise les relations entre les hôtes et les étrangers. Au niveau individuel, ils rappellent comment ils ont marié les filles des Dan et comment ils ont reçue sol à cultiver et construire.

Conclusion

En conclusion, les deux exemples ethnographiques montrent que c'est important d'établir une relation et de montrer que cette relation *existe* entre différents groupes. Je trouve que ça, c'est, par exemple, plus important que d'établir une hiérarchie entre deux groupes. La valeur inhérente de la logique réciproque est la récognition d'une connexion entre deux ou plusieurs familles out deux villages.

Même les discours autochtones plus exclusifs qu'on entend plus souvent depuis la fin de la guerre dans la religion sont plus complexe qu'ils paraissent. Ils y a toujours l'opportunité de établir des connections signifiant qui permettent a deux communautés apparemment différent de vivre ensemble d'une manière conviviale.

Mamby Sidibé et les chansons de Soundiata

Stephen Belcher

Récemment, le journal *Mande Studies* a publié un document posthume de Mamby Sidibé à propos des cérémonies septennales du Kamablon, qu'il avait observées en 1961 (Sidibé 2013). Il cite quelques chansons, qu'il avait en fait déjà présentées dans sa version de la légende de Soundiata. Ce document, rédigé en 1937, n'a été édité qu'en 1959, dans un numéro spécial de la revue *Notes africaines*, consacré à l'empire du Mali (Sidibé 1959). Ces chansons m'ont rappelé des questions que j'avais examinées, il y a bien des années, quand je préparais ma thèse doctorale (Belcher 1985). Il faut dire qu'à l'époque, l'étude des traditions épiques africaines était encore embryonique: les textes se multipliaient, mais les analyses faisaient défaut. Je me demandais quelle était l'étendue des variations dans la tradition de Soundiata, et j'ai abordé la question de deux cotés: primo, les éléments narratifs, et secundo, au niveau textuel, les répétitions entre les versions.

Je dois tout de suite vous dire que le travail que je vous présente est un travail fondé dans la bibliographie et non dans des recherches sur le terrain, et que je vous l'offre non pas comme conclusion, mais comme une invitation à d'autres de poursuivre la question, si elle semble d'interêt. J'ajoute que pour raison de temps, je me limite ici aux chansons répertoriées par Mamby Sidibé (à deux reprises, en 1937 et en 1961), et que dans ma thèse j'ai pu identifier beaucoup d'autres chansons ou devises, pour Soundiata et pour d'autres personnages comme, naturallement, Soumangourou Kanté, Tira Magan Traoré, etc. (Belcher, 1985: pp. 296-320).

Le premier travail de Mamby Sidibé, de 1937/1959, nous offre six chansons (voir l'annexe), dont cinq se rattachent au moment dans lequel l'enfant perclus par un envoûtement, jeté par Sassouma Bérété, la co-épouse de sa mère Sogolon Koudouma, se défait du sortilège, redresse ses jambes, et s'en va déraciner un baobab dans lequel de nombreux enfants sont occupés à cueillir des feuilles pour une sauce. Sa mère, émerveillée, entonne des chants dont le principal est le premier: *bi wo bi, bi ka di le*: quel merveilleux jour qu'aujourd'hui. Ce chant se retrouve dans beaucoup d'autres versions enregistrées chez d'autres griots, depuis le début du siècle jusqu'au présent (voir l'annexe pour les correspondences et la liste des versions). La même distribution ne se retrouve pas avec les autres chants.

Je trouve curieux que le deuxième, *Sa ka ousa malo ye*, se retrouve dans un groupe d'enregistrements fait près de Kita et Kela entre 1967 et 1974 (Kele Monson Diabaté, Fadigi Sisoko, Magan Sisoko), et aussi en Gambie à plus ou moins la même époque (Bamba Suso, Banna Kanute, Dembo Kanute); la même remarque peut s'appliquer à la troisième, qui fait le contraste entre l'eau d'un trou boueux et l'eau qui coule claire au dessus des graviers (qui chez Sidibé, restent sous-entendus sinon soumarins). (Kassim Koné a parlé de cette chanson/phrase dans une communication présentée en 2016 à la réunion de l'African Studies Association).

Le quatrième chant, dont le placement varie dans les versions différentes, pose trop de problèmes de documentation et d'interprétation pour le temps disponible. Vous voyez, cependant, dans les références, que ce chant est attesté dans la tradition depuis le début de l'ère colonial, et qu'il mérite une étude approfondie.

Je saute maintenant au sixième chant, '*Tôn tâ Jata*', 'prends le carquois', qui reparaît dans le rapport de 1961 (Sidibé 2013) avec la variante '*Ton tâ Diata / Kala tâ Diata*'. J'ajoute qu'il y a un très bel enregistrement d'une version de ce *faasa* sur l'album *An be kelen*, préparé par Jan Jansen à Leiden.

Ce chant soulève plusieurs problèmes portant sur la préservation et l'interprétation de l'épopée de Soundiata. Commençons avec ce qu'on dit sur la composition du chant. Kele Monson Diabate, Fadigi Sisoko, et Magan Sisoko – le groupe de Kita/Kela – disent tous que le chant est entonné par la *jelimuso* Tumu Maniyan, qui mène le défilé familial de Sogolon Koudouma quand elle emmène son fils, menacé par Dankaran Touman qui a pris le pouvoir au Manding, en exil. Le chant se répète par intervalles dans le récit, après chaque déplacement dû aux manigances de Dankaran Touman.

Dans la version de Djibril Tamsir Niane, par contre, le chant est composé au moment dans lequel Soundiata surmonte son handicap en s'appuyant sur des barres de fer forgées par les numuw de son père, et c'est Balla Fasseke Kouyate qui le chante.

Notons ici la tension entre action masculine et action feminine, et faisons un pas en arrière vers l'occasion du chant. Il y a deux fils dans les versions de l'histoire qui racontent comment Soundiata a été guéri.

D'un coté, les barres de fer ne sont pas suffisemment fortes pour le soutenir. Elles se cassent, et l'enfant désespère. Et selon les versions: il s'appuie sur le mur de la case de sa mère, ou elle va lui tailler un baton du bois de *donba*, sur lequel elle prononce un serment, et il se sert de ce baton pour se lever et aller déraciner le baobab.

De l'autre – et nous rencontrons ce fil dans la version de Maurice Delafosse, tiré d'un manuscrit arabe composé probablement par un Kaba à Nioro du Sahel au début du 20e siècle (Delafosse 1913), comme aussi dans les versions de Niane (annexe) et de Camara Laye (annexe) – Soundiata se lève grâce à l'élément paternel. Chez Delafosse, c'est avec le sceptre de son père qu'il se redresse; chez Niane, ce sont les forgerons de son père qui l'aident.

Il est peut-être trop facile de voir les effets d'un Islam croissant dans la région derrière ces variations. Mais il est bien connu que dans la tradition du Manden, les enfants tirent leur force de la puissance et des vertus de la mère – et je reconnais ici le travail de documentation fait par David Conrad à ce sujet (Conrad 1999). La tension masculine/feminine se double donc d'une tension entre les croyances: traditionelles ou islamiques.

Cette pensée nous amène à examiner la question de l'autorité du savoir qui informe les textes.

Le fait que le texte resuscité de Mamby Sidibé ait traité des céremonies septennales du Kamablon de Kaba semble pertinent. Je passe sans commentaire la controverse moderne sur l'interprétation de cet évènement; le compte-rendu de Germaine Dieterlen, paru dans les années 1950, s'est vu interrogé par Jan Jansen (voir Jansen 2002); d'autres versions et interpretations sont parues depuis. L'organisation de la fête a rencontré des turbulences. Les disputes sur l'autorité des griots et le choix de leur chef ont fait couler de l'encre – je vous cite *L'assemblée des djinns* de Massa Makan Diabaté (1985) et *Griots at War*, de notre collègue Barbara Hoffman (2000).

Mais j'observe que certainement depuis 1987, quand Madina Ly-Tall a préparé une version de l'épopée récitée par Kanku Mady Jabaté (Jabaté 1987), la tradition de Kela appuyée par les cérémonies septennales du Kamablon s'est affirmée comme la tradition authentique et vénérable – au Mali. Elle s'y voit peut-être contestée par les écrits collaboratifs de Wa Kamissoko et Youssouf Tata Cissé. Mais comme évènement symbolique du passé mandingue, je ne lui connais pas de rival. Ici j'invite des corrections.

Mais rappelons-nous que dans la phrase de Sekou Touré, le Manding est un pays à deux poumons. J'ai l'impression que l'importance de Kangaba et sa tradition s'est developée dans une période pendant laquelle la Guinée était renfermée sur elle-même, peu ouverte au chercheurs et

aux contacts extérieurs. Mais la Guinée pourrait aussi réclamer un titre d'autorité dans la tradition de Soundiata. C'est à Niagassola qu'on préserve le balafon de Soumangourou, et c'est là un lien bien plus direct que la pratique de narrer la création du monde avec de plus en plus d'éléments islamiques. Trois des versions les plus riches et importantes de l'épopée sont sorties d'un village périphérique au Manden central: Fadama, près de Kankan. Ce sont celles de Niane, de Camara Laye, et une version de Djanka Tassey Condé enregistrée par David Conrad (Conrad 2004).

Tout ceci pour dire qu'il nous incombe – en tant qu'étudiants et amateurs des traditions – d'observer, de préserver, et d'apprécier toutes les variantes dans les traditions. Je comprends aisément pourquoi les griots de Kéla se veulent une autorité reconnue – cela leur permet de hausser les prix. Je comprends pourquoi les gouvernements et les agences d'état préfèrent des conditions établies et reconnues. Mais leurs interêts vont à l'encontre d'une véritable enquête sur le passé et les traditions populaires. Il faut penser non à des hérésies qu'il faudrait supprimer, et plutôt à de nouvelles possibilités à savourer.

Références

Stephen Belcher. 1985. *Stability and Change: Praise-poetry and Narrative traditions in the Epics of Mali*. Ph.D. dissertation, Brown University.

David Conrad. 1999. "Mooning Armies and Mothering Heroes: Female Power in the Mande Epic Tradition." In Ralph Austen, ed. *In Search of Sunjata* (Bloomington, Indiana University Press), pp. 189-229.

David Conrad, ed. et trad. 2004. *Sunjata. A West African Epic of the Mande Peoples*. Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing.

Maurice Delafosse. 1913. *Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental.* Paris: Publication du Comité de l'Afrique française.

Massa Makan Diabaté. 1985. *L'assemblée des Djinns*. Paris, Présence africaine.

Barbara H. Hoffmann. 2000. *Griots at War: Conflict, Conciliation and Caste in Mande*. Bloomington, Indiana University Press.

Kanku Mady Jabaté. 1987. *L'Histoire du Mande*, ed. Madina Ly-Tall, Seydou Camara et Bouna Diouara. Paris: Association SCOA.

Jan Jansen. 2002. *Les secrets du Manding: Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali)*. Leiden, CNWS.

Mamby Sidibé. 1959. "Soundiata, héros historique et légendaire." *Notes Africaines* No. 82, 1959

Mamby Sidibé. 2013. "Rapport sur les cérémonies septennales du Camabolon," présenté par Nicholas S. Hopkins. Mande Studies 15, pp. 43-61.

Annexe

Liste des chansons indentifiées par Sidibé en 1937 (Sidibé 1959). Les correspondences avec d'autre versions de l'épopée de Soundiata suivent chaque chanson; la liste des autre versions se trouve à la fin.

1ere chanson
Bi ô bi, bika di lé é
Mansa Allah mâ binyo kondan
Aujourd'hui, aujourd'hui, quel heureux jour!
Dieu ne m'a jamais fait voir jour plus heureux.

Frobenius/Korongo Kouyate, 1909; Zeltner/ Habibou Cissoko, 1910; Niane / Mamadou Kouyate, 1960; Sidibé 1961/2013; Kele Monson Diabaté, 1967; Fadigi Sissoko, 1968; Camara Laye/ Babu Condé, ca. 1970; Magan Sissoko, 1974; Wa Kamissoko, 1975.

2eme chanson
Soundiata si bori dâ
Togo
Sâ ka ousa malo ié
Togo bâ
Mon fils Soundiata a pu courir (marcher)
Quel honneur!
La mort est préférable à la perte de l'honneur (sous-entendu)
Quel grand déshonneur
Kele Monson Diabaté, 1967; Fadigi Sisoko, 1967 (texte incomplet); Magan Sisoko, 1974; Bamba Suso, 1969; Banna Kanute, 1969; Dembo Kanute 1968.

3eme chanson
Tô tâ dô dji kini sanka béré do dji mââ
Béré goné lé tô sâ à?
Tô tâ dô dji kini sanka béré do dji mââ
Béré goné lé tô sâ à?
L'eau du *tôtâ* (trou) au fond boueux
Ne peut se comparer à l'eau claire (bis)
Sidibé 1961/2013; Kele Monson Diabaté, 1967; Fadigi Sisoko, 1968; Banna Kanute 1969; Wa Kamissoko, 1975; Babu Condé, ca. 1970. Voir aussi Kassim Koné, communication à l'ASA en 2016.

4eme chanson
Nyaman nyaman nyaman
fin bé ié dôn nâ
Nyaman dé kodo
Nyaman ié dôn nâ
Moun fin dé kodô
Fo Allah?
Le tas de paille, le tas de paille
Serte de refuge à tout
Et où peut-il se réfugier lui-même?
Sous Dieu seulement
Kele Monson Diabaté; Banna Kanute 1969; Wa Kamissoko, 1975; Niane, 1960; Humblot ca, 1950; Zeltner / Habibou Cissoko, 1910; Babu Conde/Camara Laye 1970.

4A
Safouné ta woulou
Woulou mî bé safouné tâ
O tê bôn do kolontô
Non-traduit dans le texte: un chien qui mangera du savon n'hésitera pas devant un os.

Kele Monson Diabaté 1967; Banna Kanute, 1969.

5eme chanson
Nâ dâ dinyé di ia
Soundiata na da digné di ia
Nâ dâ dinyé di ia
Mari Diata nada dinyé di ia
Est venu rendre le monde heureux
Soundiata est venu rendre le monde heureux
Maria Diata est venu rendre le monde heureux.

6eme chanson
Tôn tâ Diata
Tôn tâ Manding
Prends le carquois [l'arc?], Diata
Prends le carquois au Manding
Variante d'ailleurs: *bara kala ta*
Sidibé 1961/2013 avec variante; Kele Monson Diabate, 1967; Fadigi Sisoko, 1968; Magan Sisoko, 1974; Bamba Suso 1969 (variante); Niane, 1960

Versions de l'épopée de Soundiata citées

Habibou Cissoko: Franz de Zeltner 1913. *Contes du Sénégal et du Niger* (Paris, E. Leroux), pp. 37-45.
Kele Monson Diabaté: Rex Moser. 1974 *Foregrounding in the Sunjata, the Mande Epic.* Ph. D.Dissertation, Indiana University. Cet enregistrement a aussi été repris par Massa Makan Diabaté: *Kala Jata* (Bamako, Editions populaires, 1970), *L'aigle et l'épervier* (Paris, Jean Oswald, 1975). Enregistré en 1967.
Wa Kamissoko: Youssouf Tata Cissé, ed. *L'empire du Mali*. Fondation SCOA 1975.
Banna Kanute: Gordon Innes, ed. and trans. 1974. *Sunjata: Three Mandinka Versions*. London: School of Oriental and African Studies, pp 136-259. Enregistré en 1969.
Dembo Kanute: Gordon Innes, ed. and trans. 1974. *Sunjata: Three Mandinka Versions*. London: School of Oriental and African Studies, pp. 260-323. Enregistré en 1968.
Korongo Kouyate: Leo Frobenius, *Dichten und Denken im Sudan. Atlantis V.* Iena: Eugen Diederichs, 1925.
Camara Laye / Babu Conde: *Le maître de la parole* (Paris, Plon, 1978).
Djibril Tamsir Niane. 1960. *Soundiata ou l'épopée mandingue*. Paris, Présence africaine.
Fadigi Sisoko: John W. Johnson. 1978. *The Epic of Son-Jara: An attempt to define the model for African Epic Poetry*. 3 volumes. Ph. D. Dissertation, Indiana University. Vol. 2. Enregistré en 1967.
Magan Sisoko: John W. Johnson. 1978. *The Epic of Son-Jara: An attempt to define the model for African Epic Poetry*. 3 volumes. Ph. D. Dissertation, Indiana University. Vol. 3. Enregistré en 1974.
Bamba Suso: Gordon Innes, ed. and trans. 1974. *Sunjata: Three Mandinka Versions*. London: School of Oriental and African Studies, pp. 34-135. Enregistré en 1969.

ENGLISH	FRANCAIS
Livestock, Islam, and the Environment: A Biographical Analysis Dianna Bell Vanderbilt University	Elevage, Islam et Environnement: une analyse biographique Dianna Bell Vanderbilt University
One afternoon in 2011 I accompanied Amadou Diallo, whose biography I have steadily worked to collect since 2009, to the local Orange Corporation office in Ouélessébougou. Amadou's cell phone had been having problems and he suspected he needed a new SIM card. We rode our bikes down the road together to the Orange office and on our arrival found that the only employee at the office was busy helping another customer, so we sat down to wait for Amadou's turn.	Un après-midi de 2011, j'ai accompagné Amadou Diallo dont j'écris la biographie depuis 2009, au bureau local d'Orange Corporation à Ouélessébougou. Le téléphone portable d'Amadou avait des problèmes. Et, il pensait que c'était dû à la carte SIM. Nous avons pédalé nos vélos jusqu'au bureau d'Orange. A notre arrivée, nous avons constaté que l'unique employé du bureau était occupé à aider un autre client. Nous nous sommes, alors, assis pour attendre le tour d'Amadou.
Some days I felt self-conscious about speaking Bambara in front of groups of people, especially strangers, and Amadou took our time in the waiting area as an opportunity to talk to me about it. He	Certains jours, je me sens mal à l'aise de m'exprimer en Bambara devant des groupes de personnes, en particulier des étrangers. Amadou a profité de notre temps dans la salle d'attente pour évoquer la question. Il

wondered why I had said disparaging things about myself, especially given the serious effort I put into my language studies. I explained that I felt embarrassed when people imitated my accent or laughed when I struggled with vocabulary and that often times I wanted to give up on speaking Bambara altogether.	m'a demandé pourquoi je me fais du mauvais sang quant à mes aptitudes linguistiques, étant donné le temps et les efforts nécessaires que j'y mets. J'ai expliqué que je me sens, personnellement, gênée quand les gens imitent mon accent ou rient quand je butte sur le vocabulaire. Souvent, je veux renoncer à parler Bambara tout simplement.
"And what if I had stopped learning once I left the Qur'an school?" Amadou canted his head to the left and asked with a sidelong smile.	« Que me serait-il arrivé si j'avais cessé d'apprendre lorsque j'ai quitté l'école coranique ? » s'est interrogé Amadou, qui a incliné la tête et a souri de travers.
I looked at him and then at the ground in front of me and did not answer. I half-expected him to recite the proverb that every foreign sap who has ever studied Bambara has heard over and over again, "Little by little the bird builds its nest" (*Dɔɔnin-dɔɔnin, kɔnɔnin bɛ a ɲaa da*) – an unfair assumption given Amadou's originality. He had a way of knowing when an occasion called for something more profound, more personal to cut to the heart of the matter. Instead he offered an original and short phrase that has become a mantra to me as	J'ai porté mon regard vers lui, puis vers le sol sans répondre. Je m'attendais, plus ou moins, à ce qu'il récite le proverbe que toute personne étrangère qui étudie le Bambara a entendu maintes et maintes fois : « Petit à petit, l'oiseau fait son nid » (*Dɔɔnin-dɔɔnin, kɔnɔnin bɛ a ɲaa da*) - une hypothèse qui ne s'avère pas tout à fait exacte compte tenu de la particularité d'Amadou. Il avait cette capacité de savoir quand une question méritait d'être approfondie, d'entrer dans le vif du sujet. En lieu et place, il m'a offert une courte phrase originale qui est devenue un mantra pour moi

the years go by and challenges mount. "Courage always overtakes difficulty," he said. He added that I should maintain my effort to master Bambara, just has he had persevered in studying Islam. As a child, Amadou relied on his immediate family and his Qur'anic teacher for religious instruction and to help him to understand ways to earn *baraji,* or merit, during his childhood. In this presentation I will discuss how Amadou started to take personal responsibility for enhancing his knowledge of Islam and acquiring *baraji* after stopping his education at the Qur'an school and working full-time as a cattleman. Here I am interested in showing the dynamic utility of *baraji*, as the methods Amadou used for acquiring *baraji* changed according to his age and occupation. To do so, this presentation focuses on revealing the ways that Amadou linked Islam to nature and cattle herding as he beseeched God for guidance and protection outside of the context of mosques and Qur'an schools.	au fur et à mesure que les années passaient. « Le courage surmonte toujours la difficulté, » a-t-il dit. Il a ajouté que je devais poursuivre mes efforts pour maîtriser le Bambara, comme il a persévéré dans l'étude de l'Islam. Enfant, Amadou se tournait toujours vers sa famille proche et son professeur de Qur'an pour toute instruction religieuse et pour comprendre comment gagner son *baraji*, ou le mérite, pendant son enfance. Au cours de ma présentation, j'expliquerai comment Amadou s'est pris personnellement en charge pour améliorer sa connaissance de l'Islam et mériter son *baraji* après avoir arrêté ses études à l'école coranique et tout en travaillant à plein temps comme éleveur. Dans ce contexte, je m'attèlerai, particulièrement, à montrer l'utilité dynamique du *baraji*, puisque les méthodes utilisées par Amadou pour mériter le *baraji* ont changé en fonction de son âge et de sa profession. Pour ce faire, cette présentation se propose de mettre l'accent sur la façon dont Amadou a lié l'Islam à la nature et à l'élevage du bétail, tout en suppliant Dieu de le guider et de le protéger loin des mosquées et des écoles

His experiences working as a herder show the intelligence and diligence that the occupation entails alongside his sense of an ethical obligation to care for both animals and land. This perspective is especially important, as the environmental soundness of the cattle industry has come increasingly under question. From the methane emissions that raising cattle puts off to the degradation of the land on which cattle feed, debates over cattle-raising have even culminated in judgments about those who rear livestock. Take, for example, figures like Jeremy Rifkin who demonize cows as the source of all global warming (Werner 2011) or Edward Abbey's (1986) short essay "Cowburnt." Abbey wonders what toll herding cattle takes on the imaginations and intelligence of herders: "Think what [cattle rearing] does to the relatively simple mind of the average peasant boy, raised amid the bawling of calves and cows in the splatter of mud and the stink of shit" (33).	coraniques.
Matthew Crawford (2009) gives a much needed and useful	Son expérience de berger montre l'intelligence et la diligence que cette fonction implique en plus de son sens du devoir éthique de prendre soin des animaux et de la terre. Cette mise en perspective est particulièrement nécessaire dans un contexte où le respect de l'environnement dans l'industrie du bétail est de plus en plus remis en question. Des émissions de méthane rejetées par les troupeaux à la dégradation des terres sur lesquelles se nourrissent le bétail, les débats sur l'élevage du bétail ont même abouti à des jugements qui affectent ceux qui pratiquent l'élevage. Prenez, par exemple, des personnes comme Jeremy Rifkin qui diabolisent les vaches comme étant la source de tout le réchauffement climatique (Werner 2011) ou l'essai d'Edward Abbey (1986) intitulé « Cowburnt. » Abbey cherche à savoir l'influence de l'élevage sur l'imagination et l'intelligence des éleveurs : « Pensez à ce que l'élevage du bétail fait à l'esprit relativement modeste du jeune paysan moyen, élevé au milieu des cris de veaux et de vaches dans les éclaboussures de la boue et de

counterbalance to the judgments of Edward Abbey. In *Shop Class as Soulcraft*, Crawford addresses the growing disappearance of applied servile experience in formal liberal arts education, which he argues leads to significant problems of ignorance about the wider world and the environments in which we live. Crawford presents an alternative way of thinking about education; especially by showing that physical labor offers an intellectually satisfying understanding of land, animals, machines, food, and so forth. Approaching cattle herding in such a way, this presentation will particularly reach past looking at cattle herding and its effects in a cash economy centered on production and profit. Exploring Amadou's relationship with his herd shows that he approached the occupation as more than an economic activity; God bestowed rearing cattle on Fula people and, for Amadou, was the best of all possible vocations. He saw livestock rearing as an inherent part and expression of a Fula identity that he was proud of. This portion of Amadou's life softens the combination of	la puanteur de la merde" (33). Matthew Crawford (2009) propose un contre-argument à la fois nécessaire et utile aux opinions d'Edward Abbey. Dans son ouvrage *Shop Class as Soulcraft*, Crawford s'attaque à la disparition croissante de l'expérience servile appliquée dans l'éducation artistique libérale formelle, qui selon lui, entraîne des problèmes importants d'ignorance sur le monde entier et les environnements dans lesquels nous vivons. Crawford présente une autre façon de penser l'éducation ; surtout en montrant que le travail physique offre une compréhension intellectuellement satisfaisante de la terre, des animaux, des machines, de la nourriture, etc. Abordant ainsi la question de l'élevage du bétail, cette présentation portera, notamment, sur l'élevage du bétail et ses effets dans une économie axée sur la production et le profit. L'exploration de la relation d'Amadou avec son troupeau montre qu'il aborde cette occupation comme étant plus qu'une activité économique; Dieu a confié l'élevage du bétail aux Fula et, pour Amadou, c'est la meilleure de toutes les vocations possibles. Il voit en l'élevage une partie

allegations in environmental studies that allege that Muslims have made a weak showing in their concern about the environment by showing. By focusing on the biography of a male herder, I work to nuance eco-feminist interpretations of environmental damage which argue that women are more connected to nature and suffer disproportionately more than men from degradation. As an occupation that Amadou saw as mentally challenging and environmentally sound, here I consider how he intertwined his identities as a young Muslim man and cattle herder with a deep concern for the well being of animals and the forest he depended on for sustainment.	inhérente et l'expression d'une identité Fula dont il est fier.
As Amadou began to take responsibility for his family's herd, he increasingly recognized the role of merit-making in learning how to act appropriately while dealing with unpredictable animals and the forces of nature. The rituals and cosmologies that Amadou used in the forest show how his connection with nature offered for him the	Cette partie de la vie d'Amadou adoucit la combinaison des allégations dans les études environnementales qui déduisent que les musulmans se préoccupent faiblement des questions concernant l'environnement. En mettant l'accent sur la biographie d'un éleveur masculin, mon but est de nuancer les interprétations éco-féministes des dommages environnementaux qui font valoir que les femmes sont plus liées à la nature et souffrent de manière disproportionnée que les hommes des effets de la dégradation. En tant qu'occupation qu'Amadou considère comme un défi mental et écologiquement rationnel, j'examine ici, comment il combine son identité de jeune musulman et éleveur de bovins avec un souci profond pour le bien-être des animaux et de la forêt dont il dépend pour sa survie. Lorsqu'Amadou a commencé à prendre en charge le troupeau de sa famille, il a, de plus en plus, reconnu la valeur du mérite en apprenant comment agir de manière appropriée tout en affrontant les animaux

opportunity to deepen his relationship with God, as the Qur'an enjoins Muslims to "Do no mischief on the earth after it has been set in order" (7: 85). Drawing from his desire to preserve the environment while sustaining himself as a cattle herder and Muslim, Amadou used *baraji* while rearing livestock to valorize his occupation through both its potential to enrich him body and soul. Such an understanding adds shades of meaning to understanding the way that Fula Muslims have configured Islam within a livelihood that hinges on the environment.	imprévisibles et les forces de la nature. Les rituels et les cosmologies utilisés par Amadou dans la forêt montrent comment sa relation avec la nature lui a offert l'opportunité d'approfondir ses relations avec Dieu, car le Qu'ran enjoint aux musulmans de « ne faire aucun mal à la terre après qu'il ait été mis en ordre » (7: 85). À partir de son désir de préserver l'environnement tout en vivant comme éleveur de bétail et musulman, Amadou a utilisé le potentiel du *baraji* à enrichir le corps et l'âme tout en élevant du bétail pour valoriser son occupation. Une telle approche nuance la compréhension de la façon dont les musulmans Fula ont configuré l'Islam dans les moyens de subsistance qui dépendent de l'environnement.
After ending his studies in Diafarabé, Amadou spent everyday apprenticing with his brother Daramani and Mamadou in the forest and did not herd alone straight away after his return to Npièbougou. Amadou's early childhood had already instilled a love for cattle in him, and he relished learning his way around the forest and the Fula system for raising and herding livestock. Although he had never managed a herd before this time, Amadou nevertheless understood from a young age the important role cattle played in his family's	Après avoir terminé ses études à Diafarabé, Amadou a passé le reste de ses jours à apprendre auprès de son frère Daramani et Mamadou dans la forêt. Il n'a pas fait paitre le troupeau seul tout juste après son retour à Npièbougou. La petite enfance d'Amadou avait déjà suscité, en lui, un amour pour le bétail. Il avait appris à parcourir la forêt et les techniques Fula pour élever et faire paitre le bétail. Bien qu'il n'ait jamais fait paitre un

prosperity and felt intimately tied to them (see Riesman 1977: 38-39).	troupeau avant cette époque, Amadou a, néanmoins, compris dès son plus jeune âge le rôle que le bétail jouait dans la prospérité de sa famille. Il s'est senti intimement lié à eux (Cf. Riesman 1977: 38-39).
Amadou and his brothers honored their ancestry by herding using the same techniques their forebearers had used. Amadou's training especially revolved around learning cattle calls, successfully driving up the herd, studying his herd's genealogy, noticing the individual personalities of all of his cattle, memorizing the layout of the local forest, and by all accounts his experiences are generally consistent with other ethnographies on Fula rearing methods and practices (see, for example, Dupire 1996; Hopen 1958; Riesman 1977; Stenning 1959). Everyday Amadou deepened his familiarity of the local forest's layout and added to his knowledge about cattle tending through prolonged observation and imitation of Daramani, Mamadou, as well as the other herders he encountered.	Amadou et ses frères ont honoré leurs aïeuls en faisant paitre le troupeau selon les mêmes techniques utilisées par ces ancêtres. La formation d'Amadou a particulièrement porté sur comment appeler le troupeau, bien le conduire, étudier sa généalogie, détecter les personnalités individuelles de tout son bétail, mémoriser l'aménagement de la forêt locale. Et, de toute façon, ses expériences sont généralement compatibles avec d'autres ethnographies sur les méthodes et les pratiques d'élevage de Fula (Cf., par exemple, Dupire 1996; Hopen 1958; Riesman 1977; Stenning 1959). Chaque jour, Amadou approfondissait sa connaissance de l'aménagement de la forêt locale et a renforcé sa perception de l'élevage du bétail grâce à une observation et une imitation soutenue de Daramani, Mamadou, ainsi que des autres éleveurs qu'il a rencontrés.
The exacting standards they applied to their profession were measured by more than just economic performance and prosperity. The things that Amadou's brothers taught him also often combined the	Les normes rigoureuses qu'ils appliquaient à leur profession allaient

practical with ways for earning *baraji*. For instance, one should never cook food with charcoal no matter how convenient it might be – charcoal is overpriced and essentially shows God that you are careless and willing to burn money. Amadou should rather use firewood. As far as clothing went, his brothers sought out locally woven cotton shirts with Qur'anic scriptures written on them to protect them while in the forest. Amadou should never waste time washing his clothes on a Wednesday or Saturday, but should instead use these days as auspicious times of the week when God multiplies all *baraji* by two and proceed wary that sins similarly count twice on these days. Throughout Mali, Fula and Bamana people have historically regarded Wednesday and Saturday as days of "twin events" (*donmafilaw*), believing that whatever happens good or bad on these days will happen once more. While it is important to realize that no one has complete control over all things that happen, one can prevent	au-delà des gains économiques et de la prospérité. Les choses que les frères d'Amadou lui ont enseignées combinaient souvent les pratiques et les moyens de mériter son *baraji*. Par exemple, on ne devait jamais cuisiner son repas avec du charbon de bois, peu importe sa faisabilité - le charbon de bois était trop coûteux et montrait, généralement à Dieu qu'on était négligent et prêt à brûler de l'argent. Amadou préférait utiliser du bois de chauffage. Pour ce qui est de ses vêtements, ses frères lui ont procuré des chemises de coton tissées localement ayant des écritures coraniques pour les protéger dans la forêt. Amadou ne devrait jamais perdre du temps à laver ses vêtements les mercredis ou les samedis, mais devait plutôt utiliser ces jours comme des jours de la semaine où Dieu multiplie tous les *baraji* par deux et se méfier du fait que les péchés, également, sont multipliés par deux ces jours-là. Partout au Mali, les Fula et Bamana ont historiquement considéré mercredi et samedi comme des jours de « doubles évènements » (*donmafilaw*), croyant que tout ce qui se produit en bien ou mal ces jours-là

initiating some. Overall, people should seek to limit participating in any risky adventures on Wednesdays or Saturdays because failure once means that failure will occur again. But the way that *baraji* and blessings double on Wednesday and Saturday reflects the brighter side of the days of twin events, and an example of the way that that people have incorporated distinctly local beliefs into Islamic thought in Mali (see Stewart 2011; Joll 2012: 88-91). Drawing from regard for *donmafila,* throughout his life Amadou preferred to accept and offer gifts on Wednesdays or Saturdays, as they could go twice as far in terms of their repayment both physically and in merit.	se produira une fois de plus. Bien qu'il soit important de préciser que personne n'a le contrôle total sur tous les évènements qui se produisent, l'on peut prévenir certains. Dans l'ensemble, les gens devraient chercher à limiter leur participation à des aventures risquées les mercredis ou samedis, car un premier échec signifie que cet échec se reproduira. Mais la façon dont le *baraji* et les bénédictions doublent les mercredis et samedis reflètent un côté plus reluisant des jours de doubles événements et un exemple de la manière dont ces personnes ont incorporé des croyances distinctement locales dans la pensée islamique au Mali (Cf. Stewart 2011; Joll 2012: 88-91). Dans la perspective du *donmafila*, Amadou a, tout au long de sa vie, préféré accepter et offrir des cadeaux les mercredis ou samedis, car ils pourraient avoir deux fois plus d'influence à la fois physiquement et sur le plan du mérite.
Returning to the forest, Amadou quickly learned to appreciate the ways that Fula methods for herd management were specifically adapted to the local environment (Riesman 1977: 38). Each day he added to his knowledge of the location of various perennial waterholes and pastures, the variable qualities of soil throughout the forest, which	En revenant à la forêt, Amadou a rapidement appris à apprécier les façons dont les méthodes des Fula pour la gestion du troupeau étaient spécifiquement adaptées à l'environnement local (Riesman 1977: 38). Ses

areas could sustain a heavy concentration of cattle, and what types of grass and foliage most appealed to cattle and met their dietary needs (Hopen 1958: 25; Riesman 1977:38). With a knack for detail, Mamadou and Daramani taught Amadou to notice the vast quality of pastures within different parts of a single field. Near pastures and watering places, Amadou's brothers showed him where to find edible fruit trees for occasional snacks for themselves. These fruits barely satiated Amadou's hunger, as most days he and his brothers left for the forest at dawn and did not return home to eat a full meal until five or six o'clock in the evening. Several months after the end of each crucial rainy season, grass gradually became scarce in the pastures in Npièbougou's local forest, prompting Amadou and his brothers to walk often far into the forest and pass multiple nights in a row in search of watering holes and pastures for their herd. In addition to fruit foraging, they sustained themselves during these trips by milking their cows each	connaissances de la localisation des divers points d'eau et des pâturages, des qualités variables du sol dans toute la forêt, des zones pouvant supporter une forte concentration de bétail, et des types d'herbes appréciées par le bétail et répondant à leurs besoins alimentaires (Hopen 1958: 25; Riesman 1977: 38) ont augmenté chaque jour. Ayant un don du détail, Mamadou et Daramani ont enseigné à Amadou à remarquer la vaste qualité des pâturages dans les différentes parties d'un même terrain. Près des pâturages et des points d'eau, les frères d'Amadou lui ont montré où trouver des arbres fruitiers comestibles pour leurs goûters occasionnels. Ces fruits satisfaisaient, à peine, la faim d'Amadou, comme la plupart des jours où ses frères et lui partaient à l'aube dans la forêt et ne retournaient pas chez eux pour consommer un repas complet avant dix-sept ou dix-huit heures. Plusieurs mois après la fin de chaque importante saison pluvieuse, l'herbe devenait plus rare dans les pâturages de la forêt locale de Npièbougou, incitant Amadou et ses frères à se promener souvent dans la forêt et passant plusieurs nuits de suite à rechercher des points d'eau et des

evening and sharing a bowl of milk with each other. Otherwise Amadou and his brothers showed their capacity for self-control, one of the most important aspects of the Fula code of behavior (*pulaaku*), and never spoke of their thirst or hunger to each other while working deep inside the forest (Riesman 1974: 116-141).	pâturages pour leur troupeau. En plus de la consommation des fruits lors de ces promenades, ils se nourrissaient, chaque soir, en traitant leurs vaches et en partageant un bol de lait les uns avec les autres. Autrement, Amadou et ses frères ont montré leur capacité de maîtrise de soi, un des aspects les plus importants du code de conduite des Fula (*pulaaku*), et n'ont jamais évoqué leur soif ou leur faim les uns aux autres en travaillant au fin fond de la forêt (Riesman 1974: 116-141).
As an assistant to his brothers who had already mastered the skills of cattle husbandry, Amadou was initially only responsible for driving up straggling cattle that had fallen behind the herd (Hopen 1958: 24-25). But in addition to teaching him his way around the forest, his brothers also slowly started explaining to him the history of the herd and the different needs and characteristics of each individual animal. Amadou could talk endlessly about the matters that he eventually came to master: the importance of keeping calves with their mothers, obstetrics, how to get herds across rivers safely, techniques to deal with a young orphaned calve and how to get them to nurse off of a new mother, the proper way to kill a cow; how to wean calves …	En tant qu'assistant de ses frères qui maitrisaient déjà les techniques de l'élevage du bétail, Amadou n'était, initialement, responsable que de la conduite du bétail égaré qui restait à l'arrière du troupeau (Hopen 1958: 24-25). Mais, en plus de lui enseigner à trouver son chemin dans la forêt, ses frères lui ont, graduellement, expliqué l'histoire du bétail et les différents besoins et caractéristiques de chaque animal. Amadou pourrait évoquer infiniment les questions qu'il a finalement maitrisées : l'importance de garder les veaux avec leurs mères, l'obstétrique, comment faire passer le troupeau à travers les rivières en toute sécurité, les techniques pour prendre

the concerns of a herder were never-ending. ∈ ∈ ∈ Amadou thought often of his teacher and the things he had learned at the Qur'an school. Working in the forest presented a different series of circumstances. But with time Amadou learned to effectively assert his Muslim identity in this new setting. Amadou completed obligatory prayers with his brothers at the required times, but only earned one *baraji* for them as opposed to the twenty-seven that praying in mosque generates. But he learned additional ways to acquire *baraji* in his savanna surroundings to make up for it. He earned merit not only by performing special tasks, but also more generally by overall respecting the laws of nature. Amadou and his brothers were especially wary of and worked to avoid contact with *nyama*, a prevailing force in southern Mali that has eluded translation into English, but I assume those at this conference have a working understanding of.	soin d'un jeune veau orphelin et comment l'amener à s'alimenter auprès d'une nouvelle mère, la bonne façon de tuer une vache, comment sevrer les veaux ... les préoccupations d'un berger étaient sans fin. ∈ ∈ ∈ Amadou pensait souvent à son professeur et à tout ce qu'il a appris à l'école coranique. Travailler dans la forêt présentait une série de circonstances différentes. Mais avec le temps, Amadou a appris à affirmer efficacement son identité musulmane dans ce nouveau cadre. Amadou a terminé les prières obligatoires avec ses frères dans les temps requis, mais n'a gagné qu'un seul *baraji* en comparaison aux vingt-sept que la prière dans la mosquée a générés. Mais, il a appris d'autres façons d'acquérir le *baraji* dans son environnement de savane pour compenser ce manque. Il a gagné ce mérite non seulement en effectuant des tâches spéciales, mais aussi, plus généralement, en respectant globalement les lois de la nature. Amadou et ses frères étaient, particulièrement, méfiants et ont tout fait pour éviter tout contact avec le *nyama*, une force dominante dans le sud du Mali, difficile à

Intensifying such understanding, Amadou deemed *nyama* as sharing connotation with "sin" (*hakè* or *jurumu*). Although McNaughton presents the concept as a distinctly Mande, Amadou's explanation extends *nyama* to include Fula and Islamic understandings of nature. For Amadou, *nyama* and *baraji* stood in direct contrast to one another, although *nyama* factored into the temporal whereas the consequences of earning or failing to earn *baraji* would not become totally manifest until he faced his Day of Judgment. But he said that God made *nyama*, just like he made everything else.	traduire en anglais, mais je suppose que les participants à cette conférence ont une meilleure compréhension de ce terme.
"Sometimes *nyama* gets stuck to people and their families," Amadou said. "In such cases people become ill, lose their jobs, or fail in school. It's like a demon."	En intensifiant cette compréhension, Amadou considérait que le *nyama* partageait la même connotation que « le péché » (*hakè* ou *jurumu*). Bien que McNaughton présente le concept comme une distinction Mande, l'explication d'Amadou étend le *nyama* aux conceptions islamiques et Fula de la nature. Pour Amadou, *nyama* et *baraji* sont des concepts opposés, bien que *nyama* soit pris en compte dans le temporel alors que les conséquences de gagner ou de ne pas gagner son *baraji* ne deviendraient pas totalement manifestes avant de faire face à son Jour du Jugement. Mais il a dit que Dieu a créé le *nyama*, tout comme il a créé tout le reste.
"And how do people get *nyama* on them?"	« Parfois, le *nyama* se limite aux personnes et à leurs familles, » a déclaré Amadou. « Dans de telles circonstances, les gens tombent malades, perdent leur emploi ou échouent à l'école. C'est comme un démon. »
Amadou gave me a look as if to say that the fact that I asked this kind of question meant that I would never be able to really understand the answer. But he tried anyway:	« Et, comment les gens obtiennent-ils le *nyama* ? » Amadou m'a jeté un regard comme s'il voulait dire que le fait que

"That's an impossible question to answer," he started. "It's like a parasite or the Ebola virus. It transfers. There are things you can do to protect yourself, but there's often no sense to who ends up with it. You can use elixirs and amulets to prevent *nyama* from finding you. But even still you might end up with *nyama*. It is in the Qur'an that God gave us cattle. You can kill one hundred cattle and nothing bad will happen to you. Then you might kill one cow that happened to have *nyama* in it and it will transfer to you."	j'ai posé ce genre de question signifiait que je ne serais jamais en mesure de comprendre vraiment la réponse. Mais, de toute façon, il a essayé : « C'est une question impossible à répondre, » a-t-il commencé. « C'est comme un parasite ou le virus Ebola. Il se transfère. Il y a des choses que vous pouvez faire pour vous protéger, mais souvent l'on ne sait pas qui l'acquiert en fin de compte. Vous pouvez utiliser des élixirs et des amulettes pour éviter que le *nyama* ne vous atteigne. Mais même encore, vous pourriez vous retrouver avec le *nyama*. C'est dans le Qu'ran que Dieu nous a donné du bétail. Vous pouvez tuer un millier de bétail et rien de mal ne vous arrivera. Par la suite, vous pourriez tuer une vache qui a contracté le *nyama* et elle vous contaminera. »
In order to prevent the spread of *nyama*, Amadou kept his focus on earning *baraji*. While in the forest he earned merit and sidestepped releasing unnecessary *nyama* into the natural world by honoring animals. For example, he avidly avoided and protected land iguanas (*koro*), the Diallo totem, whenever he saw them. Amadou explained that his early ancestors had loved iguanas and that he remained connected to his predecessors by continuing to observe and	Afin d'éviter la propagation du *nyama*, Amadou a focalisé son attention sur le gain du *baraji*. Dans la forêt, il a gagné le mérite et a évité de dégager des *nyama* inutiles dans le monde naturel en honorant les animaux. Par exemple, il évitait et protégeait les iguanes terrestres (*koro*), le totem des Diallo, chaque fois qu'il les voyait. Amadou a expliqué que ses

honor their preferences. He also learned how to swiftly beat snakes to death with a stick after fellow herders assured him that one earns supplementary *baraji* and diverts *nyama* by killing pythons. With the exception of pythons, most snakes carried no threat of *nyama*. But all snakes were still dangerous in that they signaled that *jinn* were nearby. Getting rid of snakes thus assisted in warding off *jinn*. Although Amadou said that cows have an acute sense of smell that helps them to prevent encounters with snakes, venomous snakes still occasionally managed to strike cattle in the head while they grazed and such bites posed a fatal threat to cattle as well as Fula herders and others who passed through the forest. For all these reasons, Amadou loved all animals with the exception of snakes.	premiers ancêtres aimaient les iguanes et qu'il restait connecté à ses prédécesseurs en continuant d'observer et d'honorer leurs préférences. Il a également, rapidement, appris à battre à mort les serpents avec un bâton après que les autres bergers l'aient assuré que l'on gagnait un *baraji* supplémentaire et évitait le *nyama* en tuant des pythons. À l'exception des pythons, la plupart des serpents ne portaient aucune menace de *nyama*. Mais tous les serpents étaient toujours dangereux dans la mesure où ils signalaient que les *jinn* étaient proches. Se débarrasser des serpents aidait donc à prévenir les *jinn*. Bien qu'Amadou ait déclaré que les vaches avaient un odorat aigu qui les aidait à prévenir les rencontres avec les serpents, des serpents venimeux réussissaient parfois à frapper le bétail par la tête pendant qu'il broutait. Et, ces piqûres constituaient une menace fatale pour le bétail ainsi que pour les éleveurs Fula et toute personne qui traversait la forêt. Pour toutes ces raisons, Amadou aimait tous les animaux à l'exception des serpents.
"The snake is Satan, and killing snakes pleases God," Amadou explained.	« Le serpent est Satan, et la mort des serpents plaît à Dieu, » a
Multiple hadith substantiated Amadou's viewpoint, describing snakes as cursed and as disguised *jinn*. But he knew that killing an	

occasional snake did not amount to the copious amount of *baraji* that he wished to earn. And although his brothers rigorously observed Ramadan while herding, they forbade Amadou from fasting himself.

"We fought," Amadou remembered, "and I told them that I fasted everyday during Ramadan at Yoro Alay's Qur'an school."

But his brothers countered that Amadou's body was still too young and unadjusted to handle the intense physical demands of herding while also foregoing all food and drink all day for an entire month. Amadou reluctantly submitted to his brothers' demands and did not fully participate in Ramadan again until later in his teenage years.

Learning to herd and practice Islam in the forest held Amadou's attention for more than two years after he returned to Npièbougou, and during this time he proved himself to be a competent herder alongside his older brothers. Amadou recalled that as a young man in Npièbougou during the late 1950s, tending cattle held endless

expliqué Amadou.

Plusieurs hadiths, qui décrivent les serpents comme étant maudits et des *jinn* déguisés, confirmaient le point de vue d'Amadou. Mais il savait que le fait de tuer un serpent occasionnel ne représentait pas la quantité considérable de *baraji* qu'il souhaitait gagner. Et bien que ses frères aient rigoureusement observé le Ramadan lors des pâtures, ils interdisaient à Amadou de jeûner.

« Nous avons bataillé, » se souvient Amadou, « et je leur ai dit que je jeûnais tous les jours pendant le Ramadan à l'école coranique de Yoro Alay. »

Mais ses frères ont répliqué que le corps d'Amadou était encore trop jeune et inadapté aux contraintes physiques intenses de la pâture surtout en se privant de toute nourriture et boisson toute la journée pendant un mois entier. Amadou se soumit à contrecœur aux demandes de ses frères et ne participa pas pleinement au Ramadan que plus tard à l'adolescence.

Apprendre à paitre le bétail et à pratiquer l'Islam dans la forêt a

prospects for him and the promise of a prosperous and happy life. As reviewed, he became a competent herder after spending several years of herding with his brothers. The three brothers all had such talent that Amadou's mother, Ina, ultimately decided it was unnecessary to send all three of her sons to work a herd that was easily managed by two. At the same time she heard that many wealthy cattle owners in Ségou, a sizeable city more than forty kilometers south of Npièbougou, hired Fula boys to tend their herds. She decided to send one of her sons to seek this type of work and promptly selected Amadou, her energetic, spry, and youngest son, to work in Ségou on the family's behalf.	occupé l'attention d'Amadou pendant plus de deux ans après son retour à Npièbougou. Et, pendant ce temps, il a montré qu'il était un berger compétent aux côtés de ses frères aînés. Amadou a rappelé qu'en tant que jeune homme à Npièbougou à la fin des années 1950, paitre le bétail lui offrait des perspectives infinies et la promesse d'une vie prospère et heureuse. Comme nous venons de le voir, il est devenu un éleveur compétent après avoir passé plusieurs années à paitre le bétail avec ses frères. Les trois frères avaient tous un tel talent que la mère d'Amadou, Ina, a décidé qu'il était inutile d'envoyer ses trois fils paitre un troupeau qui pouvait être facilement géré par deux. En même temps, elle a appris que de nombreux propriétaires de bétail riches à Ségou, une importante ville à plus de quarante kilomètres au sud de Npièbougou, embauchaient des jeunes Fula pour prendre soin de leurs troupeaux. Elle a décidé d'envoyer un de ses fils pour faire ce type de travail et a rapidement sélectionné Amadou, son énergique et jeune fils, pour travailler à Ségou au nom de la famille.
∈ ∈ ∈	∈ ∈ ∈
By exploring Amadou's early youth and occupation as a herder, this paper has reviewed how Amadou practiced Islam and remained mindful of the need to accrue *baraji* while working in the forest. Riesman (1977: 95-97) has highlighted the near impossibility	

of uncovering what religious practice was like for Fula people prior to conversion to Islam, but then argues that Islam seems to answer many of the questions that Fula have about the nature of the world and their local environment. This phase of Amadou's life especially shows how Islam and Fula identity combined and grew in a way that provided Amadou ample information that he relied on to behave ethically while in the forest and working in a position that he believed God had ordained him to do as evidenced by his being born Fula. The years Amadou spent studying instilled in him a profound interest in retaining his Muslim identity and behaving in ways that are pleasing to God regardless of whether he spent his days alone with cattle or in a mosque. By learning how to think of the forest and nature as a landscape ripe with opportunities to earn *baraji*, Amadou came to accept that he could simultaneously meet his material and spiritual needs without compromise. Cultivating this view leads him into a moderate practice of Islam that, the entirety of my manuscript	En explorant la jeunesse et l'occupation d'Amadou en tant que berger, ce document a examiné comment Amadou a pratiqué l'Islam tout en étant conscient de la nécessité d'accumuler le *baraji* en travaillant dans la forêt. Riesman (1977: 95-97) a mis en évidence la presque impossibilité de découvrir ce qu'était la pratique religieuse des Fula avant leur conversion à l'Islam, mais soutient que l'Islam semblait répondre à plusieurs des questions que les Fula se posaient sur la nature du monde et leur environnement local. Cette phase de la vie d'Amadou montre en particulier la combinaison de l'identité de l'Islam avec celle des Fula et son développement qui ont fourni à Amadou une information suffisante sur laquelle il s'est appuyé pour se comporter d'une manière éthique dans la forêt et travailler dans une position où il croyait que Dieu l'avait consacré en le faisant naitre Fula. Les années passées à étudier ont inculqué, chez Amadou, un profond intérêt à conserver son identité musulmane et à se comporter d'une manière agréable à Dieu, qu'il ait passé ses jours avec du bétail ou dans une mosquée. En apprenant à penser à la forêt et à la nature

highlights, continues to serve him as he lives and continues to earn *baraji* through varied means as an old man in southern Mali.	comme un paysage plein d'opportunité de gagner son *baraji*, Amadou a fini par accepter qu'il pouvait simultanément répondre à ses besoins matériels et spirituels sans compromis. En tant que vieil homme dans le sud du Mali, cultiver cette vue l'amène à une pratique modérée de l'Islam qui, comme le souligne mon manuscrit, continue de le servir dans sa vie et sa quête de gagner son *baraji* par divers moyens.

Paper: Global Cotton, Cultural Encounter and Self-Fashioning on the Upper Guinea Coast, 1820-1850

Jody Benjamin, PhD
Assistant Professor, History
University of California, Riverside
951-827-1976
jodyb@ucr.edu

Abstract:
This paper focused on textile consumption and clothing among diverse populations of coastal Guinea in the context of a rapidly expanding global market for raw cotton on the eve of colonial interventions in West Africa. By the early 19th century, textiles had long been a major arena of commercial exchange between Africans and European traders who accessed goods for western African markets from both Asian and European sources. As global prices for cotton expanded throughout the period, based on enslaved labor in the Americas and industrial production in parts of western Europe, African farmers were rapidly switching to groundnut cultivation for export, solidifying a process by which Africans exported raw materials that advanced industrializing processes in Europe and the Americas. Profits from this newly dominant export crop supported an increase in imported textiles over earlier periods. By drawing on archival documents, historical images, maps, published narratives and oral sources, this paper focused on the heterogeneous communities north of Freetown along the Rio Pongo and Rio Nunez by asking what an analysis of material culture, clothing practices and consumption in this region reveals about the social and political history of the region within a fast-changing context of European trade and forms of imperial/colonial intervention.

Dr BODO Alathé Mireille
Université Félix Houphouët Boigny
(Côte d'Ivoire)
Département de Philosophie
bodomireille@gmail.com

Titre : L'ART AFRICAIN ET L'AFFIRMATION DE L'IDENTITÉ NOIRE.

Résumé

La colonisation et son cortège d'abus, ont ravalé le Noir au rang d'animal. À cet effet, les théoriciens de l'impérialisme occidental vont l'exclure du domaine de la raison, en le qualifiant de barbare, voire sauvage. Pour ces derniers, l'Afrique est une table rase, rien de bon ne peut sortir d'elle. Face à ces propos racistes, naîtront des mouvements comme le panafricanisme, la négritude, l'ethnophilosophie dont le but est de réaffirmer l'identité nègre bafouée pendant la colonisation.

Dans cette quête d'affirmation de l'identité nègre, l'allemand Léo Frobenius fut le premier à parler d'une grande civilisation africaine, c'est-à-dire de l'art africain. Pour lui, les africains sont civilisés jusqu'à la moelle des os, car l'œuvre d'art africain, est un chef-d'œuvre. Voilà le négro-africain propulsé de la négation, à l'affirmation. Relativement à cette idée, Aimé Césaire dans **le discours sur le colonialisme**, disait : *« l'essentiel est ici de voir clair, de penser clair, d'entendre dangereusement, de répondre clair à l'innocente question initiale : qu'est-ce en son principe que la colonisation ? »* p8. Aussi Cheikh Anta Diop, à travers ***Nations nègres et Culture***, veut restaurer et fortifier la conscience historique africaine en redonnant confiance aux africains, car pour lui, la conscience historique sera à la base de l'identité culturelle africaine. L'identité est la marque de la différence. Aucune société ne peut donc supprimer la différence. Mais toutefois, cette différence doit être une richesse, un enrichissement culturel, un progrès de l'humanité. Leibniz *dans* ***les Nouveaux Essais sur l'entendement humain***, montre que l'identité est ce qui permet la continuité. Elle se construit sous le regard des autres et dans le rapport aux autres, en partie conflictuel ou d'opposition. La question de l'identité africaine est donc née de la douloureuse expérience de la colonisation.

A une époque où l'on progresse vers la civilisation de l'universel qui tend à engloutir les particularités nationales, régionales et continentales, la quête d'identité n'est-elle pas paradoxale ? L'identité culturelle est fondée sur l'enracinement, sur le retour de chacun à ses origines, à ses sources. Elle suppose la reprise à l'honneur des traditions, gage d'authenticité. Le retour aux sources, nous permet donc de renouer avec l'universel dont nous avons été exclus. C'est pourquoi, Samba Diakité dans ***Politiques Africaines et Identités des***

liaisons dangereuses, montre qu'aujourd'hui, *« l'universel devient plus important que le général. La raison doit guider le monde et l'Afrique ne saurait échapper à cette vérité implacable. »*p112. Cependant, Ebénézer N'JOH Mouellé nous informe qu'il ne s'agit pas de retourner pour y séjourner indéfiniment, car une culture qui vit repliée sur elle-même s'étiole. Ainsi, pour la bonne marche de nos sociétés africaines, il est important d'organiser des spectacles d'arts, où tous ont quelque chose de bon à donner et tous peuvent recevoir quelque chose de bon en échange.

Introduction

La question des civilisations africaines a été le lieu où les occidentaux se sont déchaînés pour présenter une image négative du noir, en le refoulant au rang d'animal. Dès lors, le noir n'apparaît pas comme un autre moi, mais comme un tout autre. Heureusement, parmi ces théoriciens occidentaux, il y a des historiens de l'art, des ethnologues et des anthropologues (Léo Frobenius, Claude Lévi-Strauss, Tempels), qui ont pris le contrepied de ces thèses racistes en réaffirmant l'image du noir bafouée pendant la colonisation. Les travaux de ces historiens d'art ont joué un rôle important dans la découverte de la civilisation africaine. Léo Frobenius est le pionnier de la promotion de la civilisation africaine.

En effet, pendant que certains occidentaux présentaient l'Afrique comme un continent sauvage, barbare et sans histoire, Léo Frobenius a détecté de puissants foyers culturels originaux en Afrique. Et cela grâce à ses expéditions scientifiques à travers l'Afrique. C'est lui qui fera découvrir l'art africain aux européens. Voilà le négro-africain propulsé de la négation à l'affirmation. Ainsi dans son œuvre intitulée ***histoire de la civilisation africaine***, Léo Frobenius montre que les africains sont civilisés jusqu'à la moelle des os, car leur œuvre d'art, est un chef-d'œuvre. L'art africain a influencé positivement l'image du noir en occident.

*« Qu'est-ce donc cet art qui fait couler tant d'encre, qui suscite tant de convoitises chez les occidentaux ? Quelles sont ces caractéristiques ? » S'interroge Cheikh Anta Diop. (**cf Nations Nègres et culture, T2, P.529).***

Trois facteurs sont intimement mêlés au style d'art africain, à savoir la liberté audacieuse, les rythmes puissants et l'invention plastique. Autrement dit, ce qui caractérise l'art africain dans son ensemble, c'est la liberté de l'artiste dans sa création plastique. L'artiste est sûr de son génie, certain de l'authenticité, de ses inventions. Aussi ses œuvres sont-elles exécutées avec une impressionnante simplicité. L'art africain a toujours été au service du culte religieux et royal. Ainsi donc, contrairement aux occidentaux, l'africain, pour s'assurer une

vie matérielle convenable, croira toujours que le moyen le plus sûr est de se consacrer à des pratiques rituelles.

Or aujourd'hui, le facteur religieux ne suffit pas à expliquer l'essence de l'art africain. Le facteur religieux agit en interférence avec la personnalité de l'artiste. À ce sujet, Cheikh .Anta Diop (1979, p.531), écrit *: « Ce dernier dépose toujours, inconsciemment, une partie de lui-même dans son œuvre, qui apparaît sous forme de liberté inventive de rythme plastique toujours diversifié. »* Ainsi pour mieux saisir cette diversité, nous étudierons les divers styles plastiques africains. On peut distinguer en Afrique deux grands courants d'art plastique : un courant réaliste et un courant expressionniste.

L'art réaliste ou l'art précolonialiste

Le terme de réalisme s'applique dans les arts qui prétendent se fonder uniquement sur l'expérience et sur l'observation. L'histoire des arts africains est inséparable de la réalité, car l'inspiration de l'artiste se crée à travers différentes manifestations liées aux éléments de la vie. En Afrique, toute œuvre artistique véhicule un message, un concept, un mode de vie. La dimension de l'Afrique, sa pluralité, sa sacralité se reflètent dans son art. L'école réaliste en Afrique en dehors de l'Égypte, est l'école d'Ifé qui engendra l'école du Benin**.** Elle est connue par des œuvres de terre cuite, de pierre et de bronze. Mais ce qui fait surtout la renommée de cette école du Benin, ce sont ces figures de bronze. D'ailleurs, ce sont ces objets d'art (bronzes et ivoires) ramenés du Benin, qui ont plus attiré les occidentaux. En Côte d'Ivoire, l'art réaliste est représenté par le masque Gouro. Ce sont des œuvres d'art à visage étroit, aux traits extrêmement fins et aigus. Cf ***nations nègres et culture T2***, ***p.532***.

L'art expressionniste ou géométrique

L'expressionnisme ne cherche pas à montrer le monde tel qu'il est, mais à l'exprimer. Il s'inscrit dans les pas de Vincent Van Gogh (né en 1853 au Pays-Bas) peintre et dessinateur néerlandais qui avait déjà ouvert en son temps, les portes d'une forme de peinture marquée par l'expression. Cette forme d'art s'oppose à l'art réaliste par une plus grande liberté et une plus grande audace. Le grand mérite de cet art, est de parvenir à représenter la figure humaine d'une façon valable en dépit de toute vérité anatomique. Dans la société traditionnelle africaine, les œuvres d'art expressionnistes, sont des masques qui ont une expression souvent exprimée par des volumes géométriques réguliers. Et c'est cet aspect géométrique qui a plus influencé l'art occidental. En Côte d'Ivoire, il est représenté par le masque senoufo et le masque Dan. ***Cf nations nègres et culture T2, p.534***. Cette diversité plastique de l'art africain montre une prodigieuse imagination et une intensité magique relevant l'omniprésence du sacré qui fascine quantité d'artistes et collectionneurs occidentaux dont André Breton, (poète

et écrivain français) principal animateur et théoricien du surréalisme qui est un mouvement artistique du XXème siècle lié à la vie quotidienne.

L'art africain prend donc de plus en plus sa place aux côtés des autres arts du monde. C'est pourquoi, depuis un certain nombre d'années, la question des objets d'art africains qui ont quitté l'Afrique légalement ou illégalement est devenue un sujet qui préoccupe les décideurs politiques et les professionnels du patrimoine culturel africain. L'Afrique recèle d'innombrables arts locaux qui reflètent une grande variété de cultures qui ne cessent d'évoluer au fil du temps. Ainsi, pour permettre aux artistes africains de sortir de leur condition de précarité, et d'élargir leur champ d'expérience, il est important d'organiser des spectacles d'art à travers le monde. Récompenser les meilleurs, donner des prix d'encouragement aux uns et aux autres. Pour ce faire, les artistes africains doivent ouvrir leurs yeux sur la nature extérieure, c'est-à-dire qu'ils doivent s'ouvrir à l'altérité et chercher à posséder le réel au même degré que les occidentaux. Car, comme l'exprime Marcien Towa, dans ***Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,*** nous devons chercher à voler la science et la philosophie des occidentaux, c'est-à-dire ce qui est leur signe de domination. *« Plutôt que l'exhumation d'une philosophie originale selon des voies qui ne se soumettent ni aux exigences de la science, ni à celle de la philosophie de notre dessein principal*. »P.35. Car en matière de civilisation, copier est un signe de grandeur. L'effort de restitution d'une philosophie passée ne résout donc pas nos problèmes actuels. Il faut surtout plancher pour une philosophie tournée vers le présent, voire le futur. L'Afrique doit se métamorphoser pour devenir autre que ce qu'elle était dans le passé. Mais cela ne signifie pas qu'il faut faire table rase du passé. Il s'agit de l'assumer et partir sur cette base pour nous diriger vers *« un horizon dans lequel notre passé sera meilleur*. »p.41. Il faut pour cela, un dialogue dynamique avec les autres civilisations. Car c'est dans le dialogue que l'Afrique pourra tirer des autres civilisations ce qui lui manque pour pouvoir édifier une puissance matérielle suffisante, sans laquelle toute philosophie est en soi impossible. L'Afrique doit donc s'ouvrir aux autres civilisations. Une culture qui vit renfermée sur elle-même s'étiole. N'est-ce pas cette idée d'ouverture qu'énonce S.Diakité (2014, p.126), en ces termes ? *« Devrions nous rester fermés au développement et réfractaires à la modernité ? Toute ouverture à l'Autre n'est-elle pas richesse* ? L'ouverture sur l'altérité est une richesse, car l'autre a toujours quelque chose à nous donner. D'ailleurs c'est ce que pense Senghor lorsqu'il parle de la civilisation de l'universel.

En effet, selon Senghor la civilisation de l'universel ne rejette aucune civilisation. Toute civilisation, même la plus petite, la plus minime est prise en compte et est considérée comme

faisant partie d'un ensemble solidaire, indissociable. Pour Senghor donc, il ne peut y avoir de civilisation de l'universel sans les valeurs du nègre et de la richesse de sa production artistique qui ont révolutionné l'art occidental. La civilisation de l'universel doit donc s'inspirer de la civilisation-negro africaine. Cette civilisation ne se fait pas par l'absorption des valeurs d'autres civilisations. Elle a pour condition sine qua non la capacité d'assimiler les valeurs d'autres aires géographiques, par le dialogue des cultures. A ce niveau écrit R. Gnaléga, (2013, p.141) : *« l'art nègre ne s'apparente donc pas aux éclairs décevants de l'enfance, de la folie, mais aux styles les plus nobles de la civilisation humaine. »* L'art est donc un élément fondamental dans l'appréciation d'une civilisation. Il met en relief les valeurs fondamentales de l'homme. En ce 21ème siècle, qui est celui de la civilisation de l'universel, c'est l'art africain qui a été la source de l'art moderne. C'est pourquoi aujourd'hui, ces spectacles d'art sont très importants pour l'Afrique, car ils mettent en exergue la richesse culturelle africaine. Ils donnent un statut social digne à l'artiste. Aussi, à travers les visites des musées, les expositions des œuvres d'art, les artistes africains peuvent élargir leur champ d'expérience et réaliser des contacts avec le public.

C'est pourquoi, Claude Lévi-Strauss, dans ***Race et Histoire***, a démontré que personne sur cette terre ne peut se permettre de comparer les cultures ainsi que les civilisations. Chacun fait partie d'une société, et est influencé par la culture qui l'englobe et juge de manière nécessairement relative. Il est donc impossible de déterminer des critères universels afin de comparer ces ensembles si complexes que sont les civilisations. L'homme ne doit pas chercher à comparer les cultures, les civilisations et les sociétés. Il doit chercher tout d'abord à comprendre leur évolution, leur progrès et leurs valeurs. Sans s'affirmer supérieur, il doit savoir écouter, s'assoir et regarder l'autre. C'est seulement après cette approche, qu'il pourra se permettre de décrire cette civilisation. La juger, reste impossible. Parce que chaque fois que nous jugeons l'autre par rapport à notre culture, nous basculons dans l'ethnocentrisme qui est

une attitude articulée sur des bases psychologiques qui sont non seulement sociales, mais imprimées en chacun de nous. Nous devons donc avoir de la considération pour l'autre, car aucune civilisation ne doit se permettre d'affirmer sa supériorité sur les autres.

C'est ce qu'a démontré le révérend père tempels, alors missionnaire au Congo en 1945. En effet, la colonisation et ses abus, ont dépouillé le noir de sa nature propre. Mais le livre du révérend père Tempels, intitulé ***la philosophie bantoue***, va contribuer à la reconnaissance de l'identité noire. A ce propos, écrit Tempels : *« Je dis, vous allez au Congo, respectez la philosophie bantoue. Il serait vraiment inouï, que l'éducateur blanc s'obstine à tuer dans*

l'homme noir, son esprit humain propre, cette réalité qui nous empêche de le considérer comme un être inferieur ! Ce serait un crime de lèse-humanité de la part du colonisateur. » (***cf. philosophie bantoue***). Il continue en affirmant que, ce que désirent les bantous, c'est la reconnaissance par l'homme blanc et son respect, pour leur dignité d'hommes, pour leur pleine valeur humaine. Parce que s'interroger sur l'essence de l'homme, revient à questionner sur ce qui lui est essentiel, ce qui sans quoi l'homme perdrait philosophiquement en partie ou en totalité son humanité. Comment devenir alors pleinement humain ? Pour vivre une vie digne et pleinement humaine, il faut avoir un principe de vie, une âme qui nous permet d'être autonomes. La dignité est le principe nécessaire qui permet à l'homme d'être ce qu'il est. Elle exige de traiter dignement tout homme doté de personnalité juridique. Cela veut dire que l'être humain a la qualité de dignité, dont elle ne saurait être privée, et par conséquent, elle doit être respectée en tant que chaque personne porte la forme entière de l'humaine condition. La dignité est à la fois donnée et à faire. Le respect de la personne avec elle-même, comme le respect des personnes entre elles est un travail. La dignité est un instrument dans un combat de valeurs. C'est pourquoi, elle s'inscrit souvent dans des situations qui la contredisent. Comme les inégalités de toutes sortes, les injustices et les manques de respect. Dans ces conditions, en quoi consiste la dignité de chacune et de chacun ? L'humanité ou l'identité humaine serait-elle alors particulière pour l'africain ? Parce que des gens ont essayé et essaient aujourd'hui encore de discréditer l'africain dans bien de domaines.

Conclusion

Ces spectacles d'art, montrent que l'histoire peut entrainer toutes les sociétés à se rencontrer, se croiser, s'interpénétrer. Ce processus d'unification de l'humanité nous oblige à nous ouvrir à l'universel. Dans cette ouverture, chaque peuple est jugé selon sa tradition et selon ses compétences. A travers ces spectacles d'art, l'africain peut donc tirer le bénéfice moral nécessaire pour reconquérir sa place dans le monde moderne, car l'Afrique regorge un important gisement artistique naturel, parce qu'il y a encore des dizaines de milliers d'objets d'art à découvrir. L'art africain est donc une mine inépuisable qui se positionne progressivement dans la modernité.

Bibliographie

CÉSAIRE Aimé, 1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine.

DIAKITÉ Samba, 2014, *Politiques Africaines et Identités, des liaisons dangereuses*, Québec, Différance Pérenne.

DIOP Anta Cheikh, 1979, *Nations Nègres et culture* T2, Paris, Présence Africaine.

FROBENIUS Léo, 1936, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris Gallimard.

GNALEGA René, 2013, *Senghor et la civilisation de l'universel*, Paris, Harmattan.

GRANDVAUX Kodjo Séverine, 2013, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine.

KANE Abdoulaye Elimane, 2015, *Penser l'humain*, Paris, Harmattan.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1966, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Paris, GF Flammarion.

OKOUDJOU Pierre Claver, 2006, *Philosophie et développement*, Cotonou, Flamboyant.

TEMPELS Placide, 1945, *Philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine.

TOWA Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Paris, Présence Africaine.

LE NOUCHI : VECTEUR D'IDENTIFICATION LANGAGIERE EN COTE D'IVOIRE

BOUBACAR Assièhue Diabira et KOUADJO Abenan Marie Laurence Rebecca

Doctorantes à l'Université Félix Houphouet-boigny

assdiabira@gmail.com et rebeccakouadjo@gmail.com

Résumé

La Côte d'Ivoire est une zone plurilinguistique résultant d'une mosaïque ethnique. De ce point de vue le pays offre une diversité et variété dialectale. Alors que la langue utilisée dans l'administration et l'enseignement demeure le français, langue héritée du colonisateur, les langues locales sont de mise dans les milieux familiaux urbains et ruraux. Autour du français s'est développé divers phénomènes linguistiques tels que le nouchi et le français populaire ivoirien. Nouvelle manière de s'exprimer, le nouchi, est un phénomène d'importance considérable car c'est le résultat du multilingue africain associé aux langues étrangères. Cette langue en gestation marque l'appartenance, la différentiation et l'identification des jeunes ivoiriens.

Mots-clés : Nouchi, plurilinguistique, vecteur, identication

INTRODUCTION

Né dans la rue et parlé par des jeunes en rupture avec la société, le nouchi, argot des vogos (vagabonds) et les bris (brigands) répondait au départ à la définition d'une langue cryptée, codifiée pour empêcher certaines personnes de comprendre. Aujourd'hui le nouchi a acquis une véritable fonction véhiculaire dû au fait qu'il soit le moyen de communication de la majorité des ivoiriens. De ce fait le sujet soulève la question de la manifestation de ce parlé à travers les ivoiriens. En d'autres termes comment peut-on identifier les ivoiriens à travers le nouchi. Aussi dans une perspective descriptive proposons- nous de traiter la question en trois axes. Le premier axe concerne le contexte sociolinguistique, Ensuite viendra les particularités du nouchi, Ce qui nous permettra d'établir en troisième lieu les mécanismes de la manifestation de ce parlé avant de conclure.

I- Le contexte sociolinguistique

La Côte d'Ivoire, pays francophone de l'Afrique de l'ouest dénombre approximativement une soixantaine de langue locale regroupées en quatre grands groupes dont les mandés au nord-ouest, les gurs au nord-est, les krus à l'ouest et les akans au sud-est du pays. « *Ces groupes ont respectivement pour langue dominante le dioula, le tyebara, le bété, et les langues agni-baoulé. Cependant aucunes d'elles n'est véritablement dominante dans tous le pays* »selon Kouadio(2007). Alors, la Côte d'Ivoire, contrairement à certains pays comme le Sénégal qui à en partage le wolof, se retrouve avec seule langue de communication nationale, le français, langue instaurée par le colonisateur. Principalement en milieu urbain, la langue française en s'instaurant dans presque toutes les communications, même familiale en dépit des langues locales va influencer sensiblement les mœurs et les pratiques linguistiques des locuteurs ivoiriens. Ainsi, du français de France, l'on aboutira dans un contexte d'appropriation au français ivoirien et à ces dérivés dont la langue nouchi : mélange de langues françaises, locales et extérieures.

II- Quelques particularités du nouchi

Le nouchi est l'une des variétés du français de Côte d'Ivoire. Une étude menées par kouadio et mel(1990) attestent qu'il ya en Côte d'Ivoire trois variantes du français : le français standard, le français populaire ivoirien et le nouchi qui équivalent respectivement aux variantes acrolectale (élites) ; mesolectale (lettrés) et basilectale (non-lettrés). Ces différentes variations sont nés des différents modes d'appropriation du français par les ivoiriens.

Le nouchi, auparavant un argot de ces jeunes marginaux qui l'utilisaient pour parvenir à leurs fins: escroquerie et vol, deviendra au fur et a mesure le parlé prisé dans la communication des élèves et des jeunes de tous les quartiers d'Abidjan. Selon Kouadio ( ) le nouchi est devenu la première langue des jeunes âgés de 10 à 30 ans. Pour lui « *Le nouchi est une habitude bien ivoirienne de « tordre le cou » aux mots et aux phrases français pour les adopter aux besoins de communications d'une population hétérogène privée d'un véritable véhiculaire africain tant à l'échelle du pays lui-même qu'à celle d'une ville cosmopolite comme Abidjan* ». Quant à Lafage (1998), elle estime que « *la diffusion du français s'est accélérée et accrue tandis que sa qualité normative allait en s'affaiblissant* ». Exemple phrase nouchi : *Son petit video est zo*.

1- Quelques caractéristiques du nouchi

Le nouchi se caractérise par des emprunts massifs aux dialectes ivoiriens (baoulé, malinké, guéré etc.) et étrangères (anglais, espagnol, camerounaise).

1-1- les mots des dialectes ivoiriens

Dans le nouchi l'on retrouve des mots des langues ivoiriennes notamment le malinké, le baoulé, le guéré.

- Quelques mots malinkés :

- Foyi : rien

- douahou : bénédiction

- Wouli : lever

- Gbangban : palabre

- Boro : sac

- Kouman : parler

- Quelques mots baoulé :

- Blèblè : doucement

- Likefi : rien

On en trouve dans d'autres langues telle que le guéré avec le **kpadompoo** (je vais te giflé) etc.

1-2- Quelques mots typiquement nouchi

Ces mots sont crées dans les quartiers entre groupes d'amis, de paire :

- **Popodipo** : être là
- **Redjoli** : à bientôt
- **Gbayé** : parler
- **Dedja** : ouvrir
- **Djidji** : original

1-3- Création des mots hybrides :

- **Enjaillement** : enjoy(Anglais) + ment français

2- La resémentisation des mots français :

Tous les mots sont en français mais ce n'est pas le sens normalement attendu que le nouchi donne. C'est le cas dans les phrases suivantes :

- Tu aimes points : Tu aimes bien te faire remarquer

- **Aimer discours** : Aimer la bagarre ; les disputes.
- **C'est propre :** il n'y a aucun problème

3- Création de nombreux synonymes pour une même réalité :

- **le djèè, l'ahen, le jeton, le tonje** : l'argent

- **gawa , gnata, gâteau caillé** : bouffon

4-Un mot pour plusieurs significations en français

Kpakpato : dénigreur,médisant,rapporteur,comère

5- les matrices morphologiques

Comme on peut le constater le nouchi est marqué par la troncation (suppression d'une ou plusieurs syllabes à la finale ou l'initiale des mots) et la suffixation (ajout d'un radical ou morphème d'un mot).

5 .1- La troncation :

- **fédé** : fédération
- **gars** : garçons
- **bri** : brigand
- **doc** : document
- **vanoui** : evanouir

5.2- la suffixation :

-jaloux : **jata**

- chinoiserie : **chinetoque**

- vérité : **vévé**

III- Mécanismes de la manifestation du nouchi dans l'habitude langagière des ivoiriens

En Côte d'Ivoire, les écarts du français de France ont fini par produire une langue par laquelle les ivoiriens s'identifient partout dans le monde. Utilisé au départ dans les rues par les jeunes déscolarisés, le nouchi est aujourd'hui prisé par toutes les couches sociales dans les situations de communications quelques soit leur niveau d'instruction et leur titre.

A cet effet, notons que nos illustrations seront fondées sur les locuteurs en situation réel de communication ainsi, nos illustrations seront faites par des extraits.

Nous pouvons parler du sensationnel discours du Président Bédié paru dans notre voie du lundi 31 août 2009. Se voulant en phase avec la jeunesse ivoirienne, Bédié s'exprime en nouchi à la population de Treichville. Voici quelques notions qu'il utilise.

Extrait1 :

- « eh vous les **baramogo** (jeunes de Cote d'ivoire) je vous salue »

- « c'est simplement **pkata** (extraordinaire) »

- « vous êtes des femmes **choco** (charmante, stylée à la mode) »

- « je sais bien que le **gbangban** (coup d'Etat) »

- « les refondateurs qui ont **baga baga** (trompé, ruisés) »

- « tendons nos muscles pour **tégué** (battre) » etc.

Pour rester dans le canevas présidentiel, lors de la 39è session de l'assemblée parlementaire de la francophonie, le mercredi 10 juillet 2013, le président Alassane Ouattara s'est aussi s'exprimé en nouchi en ces propos :

Extraits 2 :

« Président, nous sommes enjaillés de toi, le président Diouf est un président choco enfin président nous sommes fans de toi. »

Extraits 3 : Tiré d'un dialogue entre un professeur et son élève.

E- Madame aujourd'hui j'ai fini avec le devoir, j'ai bloqué même, madame c'est vingt.

Prof- humm c'est bien si tu as bloqué, tu passes tout ton temps à gbayer les cours.

Date : Le mardi 21 février 2017

Extrait 4 : Dialogue entre deux élèves désignés par A et B

A-c'est comment ?

B-C'est potchô, c'est gâté à l'heure là même.

B-Aujourd'hui là on va se laisser, il n'a pas dit il aime tchapa.

A-Frère sang faut tuer le discours, faut sciencer il va te lalé hein ; je te kouman de quelque chose.

B-Ye fais rien avec ça on va gbayé le cours pour se laisser.

Date : le 03 mai 2017 à 14 heures

Extrait 5 : propos d'une commerçante au marché d'Adjamé

Approcher regarder, libanais est tombé qui as vu dedans, connaisseur connaît, Gaou passe.

Date : Vendredi 16juin 2017 à 10 heure

Extrait 6 : quelques paroles parole de l'Abidjanaise, l'hyme Nationale de la Côte d'Ivoire traduite en nouchi par Nash. (Une artiste ivoirienne) :

Voici mon gbô dougou sans dégbahure ! (Salut ô terre d'espérance !)

Glôki de tous les soutralys. (Pays de l'hospitalité.)

Tes kokas gbés de tous les cracrahures, (Tes légions remplies de vaillance,) Ont reguigui ta djidjité. (Ont relevé ta dignité.)

Tes fris, gopio Côte d'Ivoire, (Tes fils, chère Côte d'Ivoire,) Fans djobeurs de ta doungbahure, (Fiers artisans de ta grandeur,)etc .

Extrait 7 : Dialogue entre deux jeunes hommes désignés par E et D :

E-Chacun mord ou ya son dignité.

E-L 3 là si tu as fata ya pas ramgba, ti moins pas gnagné bon jeton.

E-Toi, tu vas regarder que c'est logobgi, qu'on est dans djassa.

D-Non, gninnin , regarde les blancs nous ont décalé depuis que nous on est dort.

D-Mainan là nos yeux sont dédja.

Extrait 8 : Dialogue entre deux acteurs de la serie ivoirienne « brouteurs.com » : un policier et un dealer.

Le dealer est désigné par D et le policier par P :

D- Abidjan est cocotaillé à l'heur là, ya plus bon gras.

P- Demoiselle laissé nous s'il vous plaît.

D- Champion keshia , ya quel panne, ya rideau dans ton écran , tu vois pas que la table est toquè ?

P- C'est un mouvement zôgôbadiya .

D- C'est quel game ?

P-Ya fologo John on est venu Panpan avec toi.

D-La vérité vous n'a qua prendre fouin sinon y'ai beurrer ton mousso.

P- Zeguehi Blèkuss si t'a mis ton mano sur gomi là, je vais te pkatra, tu vas dormir en kaba . C'est un gomi zôgô.

Bien évidemment qu'on ne peut parler de l'usage du nouchi sans aborder le monde culturel, c'est-à-dire dans la musique ivoirienne, le théâtre etc. Il ne faut omettre le fait que le nouchi est même utilisé dans des émissions de radio ou de télévision.

Terminons en disant que faute de langue ivoirienne imposante, et voulant délibérément se distinguer du français officiel, le nouchi à ravi l'esprit des ivoiriens. Aujourd'hui, les ivoiriens en général (locaux ou diaspora) se sont appropriés cette langue au point ou elle serait une marque d'appartenance, un vecteur d'identification langagière.

CONCLUSION

En terme de conclusion, voilà quelques traits qui caractérisent les ivoiriens en situation de communication. La combinaison du français et des langues locales dans le parlé des ivoiriens donne une autre tournure à la langue française qu'il convient d'analyser. Est-ce une forme d'appauvrissement ou d'enrichissement de la langue française? Pour notre part, nous disons que c'est un avantage pour la Côte d'Ivoire car non seulement tous les ivoiriens s'y retrouvent mais peut être qu'en fin de compte ce grand mélange de langues locales, nouchi et français produirait dans une décennie une langue ivoiro-française selon Kouadio ; chose qui pourrait dans une certaine mesure les rattacher à la grande famille francophone. Aujourd'hui le nouchi est devenu la langue des ivoiriens se voulant à la mode ou ''choco'' personne ne veut rester en marge de cette mouvance. Maintenant, à cette langue en devenir, il manque une certaines assise intellectuelle lui permettant de devenir une langue nationale à part entière.

Colonisation et reconstruction d'une identité : le cas des Abbey de Côte d'ivoire

BROU-MOUSTAPHA Julie Eunice

Maître-assistant / Département Histoire

URF : Sciences de l'Homme et de la société

Université Félix Houphouët Boigny Abidjan-Cocody

Email : broucho@yahoo.fr

Résumé

L'histoire identitaire des Abbey s'est réalisée au fil des siècles. Elle n'a pas échappé au XXème siècle qui est la période de la colonisation de l'Afrique et partant de la Côte d'Ivoire, pays situé à l'Ouest de ce continent .Cette colonisation a forgé une identité nouvelle aux Abbey touchant aux sous-bassement existant jusqu'ici .Les socles politiques, socio-économiques, culturelles, militaires ont subi d'énormes transformations résultant de la colonisation Française .La reconstruction d'une identité emprunte d'éléments occidentaux ,notamment, Français a fait des Abbey un peuple nouveau et résiste encore au modernisme galopant .

Mots clefs : Abbey, colonisation, identité, reconstruction.

Summary

The history of Abbey's identity has been realized over the centuries. It has not escaped the twentieth century, which is the period of colonization of Africa and from Côte d'Ivoire, a country situated to the west of this continent. This colonization has forged a new identity with the Abbey the political, socio-economic, cultural and military bases have undergone enormous transformations resulting from French colonization. The reconstruction of an identity borrowed from Western elements, in particular, French made Abbey a new people and still resisting galloping modernism**.**

Keywords: Abbey, colonization, identity, reconstruction.

Introduction

La Côte d'Ivoire est un pays de l'Afrique subsaharienne situé sur la côte Ouest-atlantique. Sa superficie est de 322 463 km^2 avec une population estimée à plus de 20 millions d'habitants. Elle compte une soixantaine d'ethnies dont les Abbey. Le peuple Abbey habite en majorité les localités de la zone forestière du Sud, du Sud-est et la savane arborée du Centre. La société des Abbey avaient des racines très profondes d'où elle tirait la sève nécessaire pour sa construction avant l'arrivée des Français .Elle avait une civilisation propre à elle qui la distinguait des peuples voisins et qui en faisait une peuplade parmi celles que dénombraient la colonie en 1893.Les éléments de cette civilisation se traduisaient dans le quotidien de ce peuple visible dans sa mentalité, son cadre de vie, son mode de vie, son organisation sociale, ses festivités, ses loisirs et son système de parenté . Au regard des sources orales et des sources d'archives sur lesquels reposent foncièrement notre travail, les Abbey avaient une existence toute particulière que le colonisateur français viendra perturber. Les archives Nationales de la Côte d' Ivoire ont dépeint la civilisation de ce peuple en la présentant sous un double aspect : la vie primitive d'un peuple de forêt dense et la vie nouvelle inconnue et imposée par l'occident.

En effet, au cours de siècles successifs, la société précoloniale des Abbey a été éprouvée par de nombreuses migrations dont les plus importantes se signalent entre le XVème et le XVIIIème siècle en laissant des empreintes sur cette société. Cette identité forgée par les passages et l'installation des migrants dans le pays Abbey au fil des siècles ne s'estompera pas car au début du XXème siècle, de nouveaux arrivants peu commun aux multiples vagues de populations connues jusqu' ici, s infiltrèrent et prirent en main le destin des Abbey. Ces migrants étaient les français. Ce qu'ils avaient de peu commun aux populations antérieures étaient la couleur de leur peau .cette rencontre on peut dire extraordinaire entre deux peuples aux ambitions opposées modifiera le cours du destin des Abbey. Dès lors, une ère nouvelle s'ouvre pour ce peuple touchant à tous les aspects de sa structure fondamentale : politique, sociale, économique et culturelle. Les Abbey comme tous les peuples de la colonie de Côte d'Ivoire furent confrontés à ces mutations indépendantes de leur volonté. L'afflux de populations d'origines diverses dans le pays Abbey contribuera inéluctablement à la construction d'une identité nouvelle dont le sous bassement tend à disparaître de nos jours. Qui était l'Abbey ? Qu'est-ce qui faisait l'essence de ce peuple ? Comment la cohabitation avec des populations nouvelles participera-t-elle à modifier sa nature et sa société ? Comment la colonisation supplantera-t-elle ce qui faisait le socle de ce peuple ?

Pour répondre à nos interrogations, notre réflexion tournera autour des axes suivants : l'identité propre aux Abbey avant la colonisation, les mutations apportées par la colonisation et leur confrontation au modernisme actuel.

I- l'identité propre aux Abbey à l'arrivée des colonisateurs français.

Les Abbey avaient un cadre de vie, un système politique et une organisation socio-culturelle et militaire à l'arrivée des Européens.

1-Le cadre de vie

Les Abbey étaient des habitants de foret .Ils aimaient se dissimuler dans les taillis pour s'en servir comme cachette .La forêt n'avait point de secret pour eux .Ils y vivaient le jour comme la nuit dispersés dans plusieurs campements .L'administration coloniale atteste ainsi que :

« Ce peuple vivait autrefois sous le commandement d'un chef .Mais cette vie cessa, il y'a un siècle ou deux par suite de l'abus que ce chef faisait de son autorité .Le groupe se sépara alors en quatre fractions, formaient des villages et vécus séparer les uns aux autres » [1].Les villages étaient construits de cases rectangulaires en terre et recouverts de toits de papots de raphias et de palmiers .Ces cases avaient une entrée qui donnaient sur une cour commune de famille d'un même lignage .Les plus grands villages étaient Morié ,Ery-Markouguié ,Lovigué ,Azarguié ,Yapo. Outre ces gros villages,

« Comme tout indigène de la forêt, l'Abbey est individualiste .La vie isolée, indépendante, en campement de quelques familles ou parfois d'une seule lui sied .Et c'est la une influence du milieu. Les Abbey sont si épris d'indépendance que des hommes de même origine ou de même race étaient étrangers les uns aux autres …. » (M. Guiral, 1979, p.13). Ce qu'il y'a en commun pour les Abbey dans un village sont les chemins et les rivières .Ce sont les seuls éléments qui relèvent du domaine publique.

2 –Le mode de vie

Le peuple Abbey était très riche en produits naturels comme les palmiers à huile, les colatiers, les arbres de caoutchouc, tous à l'état sauvage .Les Abbey ignoraient l'agriculture .Ils vivaient de cueillette, des baies sauvages et des tubercules dont ils tiraient leur nourriture quotidienne .Ils vivaient aussi de chasse .La forêt dense leur offrait en effet de nombreux gibiers tels le rat, l'agouti, les singes, l'hérisson etc. Les Abbey exerçaient aussi le commerce de proximité avec les colporteurs Dioula qui venaient chercher des noirs de colas en échange de fusils ,de tabac et de la poudre de fusils .Ils échangeaient aussi avec les peuples voisins tels les Attié ,les Ebrié ,les Adjoukrou, les Apolloniens ,les Fantis qui servaient d'intermédiaire entre les comptoirs de la cote et des villages Abbey .Ils se procuraient les produits Européens offertes par les palmistes et caoutchouc .Le moyen d'échange était le troc .

3-La structure sociale.

Les Abbey étaient organisés en quatre classes sociales : Gblemgbi ,Ayika ,Yobaghe et Gouro .Les gbemgbi sont les Aristocrates ,issus du clan fondateur .Cette classe dirige le village et le territoire .Son pouvoir est patrilinéaire et héréditaire .Elle a le monopole du commerce surtout , de l'or et des esclaves et détient le pouvoir politique. La classe des Gblemgbi ou des riches se traduit par le grand nombre d'individus dont on dispose c'est-à-dire une pléthore d'épouses, d'enfants et de parents, y compris les esclaves et la clientèle, le poids à peser l'or et un certain nombre d'olifants .Ces Aristocrates se déplacent le jour de grandes cérémonies accompagnées de ses joueurs d'olifants .La classe des Ayika est celle du peuple ou du citoyen libre .Elle comprend des hommes et des femmes pouvant être anoblir par le travail sous la tutelle d'un Gblemgbi .Le passage de cette classe à celle des Aristocrates donnent lieu à des cérémonies dites de richesses .La classe des Yobaghe est celle des prisonniers de guerres ou celle des hommes mis en otage pour dettes .Ils peuvent d'un

[1] 017 Monographie d'Agboville, Archives Nationales, p.1

moment à l'autre sa franchir .La classe des Gouro est celle des esclaves qui peuvent être vendu ou trucidé à l'occasion des funérailles de leurs maitres .

4-Les festivités et les loisirs

Les festivités connues jadis étaient les fêtes des ignames ,le miropo en juillet et Aout et le djidja de Septembre à Décembre .Ces fêtes de rotations tribales sont associées aux fêtes d'intronisation des rois ,des festivités de réjouissances d'un individu de la communauté ,des fêtes de mariages ,de naissance de nouveau-né et de funérailles .Les loisirs se résumaient au veille de conte au clair de lune ,à des jeux de cache-cache et à des chansons populaires de jeunes filles .

5-Le système de parenté

La parenté est un lien puissant qui relie tous les membres d'une même famille dont l'ancêtre commun est le chef .La parenté est double chez les Abbey et s'établit par ligne paternelle et maternelle .La parenté donne droit aux biens de la famille tels que le foncier, les cases ou tous autres biens hérités .L'héritage chez les Abbey se transmet de père en fils .La femme en général n'hérite pas des biens de ses parents car elle est appelée à partir par le mariage dans une autre famille .Aussi ,seul l'ainé des enfants du défunt a droit à l'héritage ,il gère en faveur de ses frères .

6-Le système politique

Le système politique des Abbey est le patrilignage. Selon ce système le pouvoir est détenu par le clan fondateur qui par ailleurs dirige le village. Ce type de pouvoir est héréditaire de père en fils et à défaut de fils de père à neveu, ou de cousin à neveu. La succession revient au cousin si le fils ainé ou la fille ainée n'a pas encore atteint la majorité. Le cousin est dans ce cas de figure un héritier à titre symbolique. Le système d'héritage consiste à pérenniser la solidarité et à consolider le lignage C'est pourquoi les biens à savoir les femmes, les enfants, les plantations, les cases, le patrimoine forestier, l'or devant servir aux membres de la famille lors du mariage sont légués a l'héritier authentique qui a obligation de les gérer correctement. Il doit élever les orphelins et épouser leurs mères à l'exception de la première femme si l'héritage échoit au fils ainé. La femme qui a blanchi sous le toit de son époux ne quitte plus le foyer à la disparition de ce dernier. On la garde jusqu'à sa mort parce qu'elle fait partie intégrante du lignage. Chez les Abbey, la femme mariée n'hérite pas de son conjoint. La fille ainé ne peut non plus succéder a son père parce qu'elle est appelé à se marier donc à quitter la maison paternelle. Il y a alors risque qu'elle emporte les biens du lignage. Enfin, c'est par le mariage que le lignage se perpétue. Aussi est-il considéré comme un acte social incontournable. Le peuple Abbey constitue donc une société sans état, sans pouvoir politique centralisé. Le fonctionnement de cette société obéit à la pratique de la démocratie villageoise surtout au niveau des classes d'âge.

II-Les mutations apportées par la colonisation et leur confrontation au modernisme actuel.

Les changements identitaires issus de la colonisation vont être éprouvés par le temps.

1- L'histoire d'une transformation identitaire sous l'influence coloniale.

Pour appréhender les mutations apportées par la colonisation dans la société des Abbey, nous énumérons les legs sur le plan politique, économique, commercial, culturel et social. En effet, la présence Française dans le pays Abbey a laissé des empreintes phagocytées par les Abbey pour ériger une nouvelle société avec une identité nouvelle. Certains sous-bassements précoloniaux ont été substitués par des legs coloniaux quand d'autres sous-bassements ont été approfondis par des empreints d'origines Européennes et Africaines .La personnalité de l'Abbey a évolué aux contacts de monde extérieur pour donner un type d'Abbey nouveau à l'identité issue du brassage primitif et colonial .En effet, vivant jadis éparpillés dans la forêt, l'évolution du genre de vie va contraindre les habitants à se sédentariser en se fixant dans un village regroupant plusieurs familles. La découverte des lieux plus propices à l'existence et mieux situés, la nécessité de se défendre contre les envahisseurs, paraissaient les avoir incités à se grouper autour de l'occupant d'un endroit plus favorisé. Ainsi naissait plusieurs villages sur le territoire .ces villages étaient repartis en quartiers commandés par un chef de lignage. La population désormais fixée a éprouvé la nécessité de passer au stade de cueillette, de ramassage à celui de culture, d'améliorer son habitat. Comme toute la zone forestière l'élevage était presque inexistant. .Les quelques animaux domestiques, bœufs, porcs, moutons, cabris et poulets y vivaient en toute liberté et aux alentours des villages .Il n'existait à cette époque aucun pâturage ou enclos de même que les jardins ou vergers. L'arrivée massive des populations étrangères blanches et noires, va grossir les villages et en créer d'autres. Autour des nouveaux villages crées de toute pièce par le colonisateur se formèrent des quartiers. D'autres villages naquirent dans la forêt dense où s'installaient les exploitants forestiers. De 1906 à 1930, les villages d'obédiences étrangères, ont été ainsi crées autour des villes ferroviaires telles que Agboville, Azaguié, Sechi, Yapo et Rubino. A partir de 1930, la politique d'immigration étrangère qui avait fait convoyer les populations du nord, va engendrer un peuplement galopant du pays Abbey. L'installation des français et des étrangers poussent les Abbey à se stabiliser dans leurs villages et à renoncer à l'isolement. Toutefois, en 1911, le chef de poste d'Agboville fait constater : « que tout n'est pas parfait. Certes, le pays est dans sa prostration économique, mais les campements existent toujours. Ils signalent que les Abbey prétextent des engagements chez les forestiers pour s'établir avec leurs familles en brousse. Pour empêcher ceci, il interdit alors aux indigènes engagés d'emmener avec eux leur famille »[2]. L'afflux de population conditionna un autre sentiment chez les Abbey : l'acceptation des autres en dépit des différences culturelles.

En accueillant Français, Dahoméens, Fanti, Sera léonais, Sénégalais, Voltaïque, Libanais, Malinké, Senoufo, Nango, Bambara, Baoulé, somme toute, des populations de la colonie et hors de la colonie dans son cadre de vie, dans son quotidien, dans l'enceinte de son village, dans ses forets même sacrées, en partageant les mêmes cours d'eau avec ces peuples, les Abbey venaient de se surmonter pour accepter les différences. Les sources d'archives ont signalé même des mariages entre Abbey et étrangers : « les projets furent si bien gardés que les Dioula qui vivent, en contact direct avec les indigènes (Abbey), qui épousent leurs femmes n'ont rien soupçonné. De même que les coupeurs de billes qui passaient avec leurs concubines Abbey la nuit du 06 au 07 janvier précédant la révolte ».[3] .

[2] (1) 1EE18 (9) Rapport du gouvernement de Cote d'Ivoire sur la soumission complète des Abbey – 23- janvier-1911.

[3] (2) 1EE18 (6) Rapport de M. ANGOULVANT sur la révolte des Abbey 14 février 1910

Ces unions et la cohabitation ont engendré l'apprentissage des langues, d'une part celle des étrangers et d'autre part celles des autochtones. D'après les mêmes sources, « le chef de poste Monsieur Clerc, agent pondéré et avisé parlait aussi la langue Abbey.»[4] . Par ailleurs, les langues du voisinage telle l'Attié, l'Abidji, l'Agni, le Baoulé et le Bambara communément appelé le Dioula étaient compris des Abbey qui pendant un long moment se ont réfugiés chez les voisins en fuyant la répression coloniale provoquée par la révolte de 1910.

Le système politique en vigueur n'échappa pas non plus à l'administration coloniale. En effet, soucieuse de maitriser le territoire des Abbey, d'affaiblir leur force en assujettissant leur chefferie, de les dompter en leur imposant une nouvelle mentalité politique, les administrateurs français créèrent parallèlement à la chefferie traditionnelle, une chefferie supra cantonale dont l'objectif était de contrôler les chefferies réfractaires aux injonctions coloniales. Cette chefferie tradi-moderne fut greffée aux chefferies villageoises très multiples dans le pays. En effet, le refus du commandement par les Abbey d'un chef pendant plus de deux siècles devrait rendre la tâche ardue. Comment faire accepter une chefferie centrale a un peuple dont le système repose sur le lignage ? Comment supplanter le système de communauté villageoise existant jusqu'ici ? Comment remplacer un système non centralisé par un système centralisé à l'image des royaumes ? .Malgré les réticences inavouées, la chefferie sous caution française a été mise sur pied mais ne parvint pas à modifier l'existant. Les Français instauraient aussi un système économique calqué sur le modèle du libéralisme qui parvint à supplanter le modèle traditionnel en cours jusqu'ici. Les Abbey bien que attaché à la vie de cueillette et de ramassage finirent par adopter le système français reposant sur le numéraire. Le troc perdit de sa valeur. De nouveaux marchés fleurissaient dans les villages reliés à des pistes traversant la forêt. Dans le domaine agricole, les cultures vivrières de riz, de tarots, de mais, de banane plantain et de manioc tenues par les femmes s'accompagnaient de cultures arbustives de café, de cacao, de cola, de fruits dont la banane douce et de légumes inconnus des Abbey. Les Européens et les autochtones s'y adonnaient.

Dans le domaine du foncier, la propriété individuelle prit le pas sur la propreté communautaire. Monteil écrit en 1952 que:

« Deux systèmes se trouvent donc juxtaposés : propriété communautaire et propriété individuelle avec toutefois une nette tendance à l'évolution vers le second. Le phénomène s'explique par le développement économique croissant du pays et l'extension du plus en plus grande des cultures industrielles. Non seulement cette évolution est marqué par des faits mais il est en outre normal que l'individu ait la certitude de recueillir le fruit de ces efforts et les cadres traditionnels auraient mauvaise grâce à lui refuser des garanties que la coutume lui a déjà en grande partie accordées»[5]. Les autochtones Abbey se faisaient aussi employer sur les chantiers forestiers afin de gagner quelques numéraires[6]. Le chef de poste M. Clerc « va tenter d'intéresser les villageois a une nouvelle culture, celle du cacao.[7] ».

[4] Op cit. 1EE18 P4

[5] Monteil, administrateur des territoires d'outre-mer, sur le régime foncier, Agboville le 26 Avril 1952.

[6] (2) Q079, Rapport de tourné agricole, 1911

[7] Op cit. p56

Au plan judiciaire, les us et coutumes des Abbey protégées par la justice traditionnelle se trouve confronter à une justice moderne inconnue. Cette justice nouvelle concède à certaines conduites non tolérées telles que l'adultère. Chez les Abbey en effet, seul le mariage autorise une femme à vivre sous le toit avec un homme. Toute entorse à cette pratique est un déshonneur pour la famille et tout le village. La femme Abbey est mariée dès son jeune âge. Elle n'est donc pas libre de fonder un foyer avec quiconque autre qu'un Abbey. La colonisation défia cette pratique au point ou étrangers noirs ou blancs se mirent en couple avec des femmes Abbey sans l'agrément des parents. Les Abbey fustigeaient donc le mépris de la justice traditionnelle par les étrangers dans le pays. Par ailleurs, il leur était recommandé de se référer à la justice Française pour régler leurs différends. Un tribunal indigène fut alors instauré parallèlement au tribunal traditionnel pour juger les affaires courantes. Les Abbey se plièrent à cette nouvelle donne.

La structure sociale prit aussi un coup sous l'influence coloniale .Les colonisateurs défiaient la stratification sociale en supprimant la classe des captifs de guerre et des esclaves. La classe des aristocrates et des citoyens libres subsistèrent. Il ne fut plus possible aux Abbey, de constituer des classes d'âge comme le font les peuples lagunaires. Cet état de fait découle de la révolte de 1910 dont les conséquences ont été de supprimer toutes les bases fondamentales de la société, notamment, celle de l'initiation mystique des jeunes pour les passages dans les classes d'âge en vue d'en faire des guerriers pour la défense de la communauté. Le système militaire fut donc démantelé. Les sacrifices humains ont été aussi interdits par l'administration coloniale. Ils concernèrent les esclaves des aristocrates ou des chefs tenus de les accompagner dans l'eau delà après leur mort. Toutes ses modifications ont été éprouvées par le temps qui ne réussira pas à détruire certains fondamentaux faisant la nature des Abbey.

2-La confrontation des legs coloniaux au modernisme actuel.

Religion, loisirs, danses et funérailles traditionnels subsistèrent au temps et conservèrent ce qui fait encore la particularité des Abbey.

La religion dite occidentale pénétra certes le pays Abbey. Mais, malgré la conversion de certains autochtones la rupture avec la tradition et ses divinités traditionnelles a du mal à se faire. En effet, au temps précolonial, toutes défiances aux cérémonies communautaires pouvaient engendrer l'exclusion. Cette mentalité très ancrée dans le subconscient est source de cet attachement au terroir en dépit de la prolifération des religions chrétiennes et musulmanes.

Dans le domaine des loisirs, des danses traditionnelles, des funérailles et des réjouissances populaires, le modernisme a eu le dessus sur certaines pratiques. Aujourd'hui, il est rare de voir les veillées de conte dans les villages. Les danses populaires des adolescents ont disparu au profit des danses modernes dans les cabarets de villages et même dans les maquis. Les villages connurent de grandes évolutions du fait de la scolarisation. Les mentalités ayant changé, on assiste à une lutte entre deux esprits incompris : l'esprit traditionnel et l'esprit moderne. Le second tend à supplanter le premier. Les danses des esclaves n'existent plus de nos jours. Les funérailles dont les fêtes duraient entre six mois et deux années selon la classe sociale du défunt ne tiennent plus qu'à trois jours de deuil. Par ailleurs les sacrifices lors des funérailles ne sont plus obligatoires.

Chefs, sujets, et esclaves partagent les mêmes cimetières et ont tous droits à des funérailles. Aucun chef n'est accompagné dans l'eau delà par un quelconque esclave. Au demeurant, l'esprit d'indépendance ou d'autonomie demeure encore vivace chez les Abbey.

Conclusion

L'histoire de la construction identitaire des Abbey est la continuité d'une formation précoloniale imputable aux passages, à l'accueil, à l'installation et l'intégration des éléments de multiples migrations qui ont pris d'assaut le territoire de ce peuple durant plusieurs siècles.

L'arrivée des migrants à partir du XXème, n'était pas un fait nouveau pour les hôtes Abbey .Ils avaient ingurgité dans leur conscience une telle habitude .Mais ,le tournant de la cohabitation avec les peuples du temps colonial et les habitudes à leur imposer étaient des faits nouveaux ,incompréhensibles ,surpassant parfois l'entendement et impossible à contourner ou à éradiquer .Forcés à une existence inhabituelle ,les Abbey durent faire avec les occupants coloniaux en l'occurrence, ceux d'origine Européenne et en particulier les Français. Leur société fut bouleversée dans sa fondation et s'effrita petit à petit sous la poussée du vent moderniste. Le sous bassement politique, militaire, économique, social, culturel et commercial a été touché, modifié par le contact avec l'occident .Une pensée nouvelle ,des habitudes d'emprunts étrangers ,des pratiques à contre –courant des coutumes vont modifier l'existent Abbey et donner une identité qui est un mélange d'une identité autrefois forgée à partir des acquis des peuples installés et du noyau primitif Abbey à laquelle s'ajouta des éléments étrangers d'origine Africaine et Européenne .Bien que leur destin soit aux mains des nouveaux venus plus forts et plus équipés , les Abbey s'efforcèrent à conserver certaines particularités . En effet, l'esprit d'indépendance , l'attachement au mode de vie ancestrale tel la chasse ,le culte aux divinités des forêts et des eaux ,les pratiques initiatiques du passage de l'adolescence à l'âge adulte très significatif chez les Abbey et gage de maturité et d' autonomie , les mécanismes d'accession à l'exercice du pouvoir politique , les bases de la chefferie traditionnelle , la pratique des sociétés lignagères opposée au système centralisé des royaumes ,la justice traditionnelle articulée autour de la parenté non négociable chez les Abbey , les calendriers régissant les saisons, les mois et les cérémonies tribales ont été conservées .

En revanche, la colonisation a phagocyté bien des mœurs des Abbey et isolé de nombreux peuples qui autrefois leur étaient proches du fait de la suppression du rôle d'intermédiaire et du contact direct avec les Européens. L'ouverture du pays Abbey sur l'extérieur, l'existence de nouveaux circuits économiques et commerciaux, la présence d'une foule d'étrangers etc... ont amené les Abbey à sortir de leur réserve favorisée par la vie en forêt dense pour être des êtres nouveaux avec une identité emprunte des éléments coloniaux, à l'image de bien de peuples colonisés

Sources et bibliographie.

1-**Les sources**

1-1 les sources orales

ACHI Fédji, chef du quartier R.A.N (Régie Abidjan Niger), infirmier à la retraite, membre de la chefferie d'Obodjé-oho 2 ,24 mai 2009.

ADAGBA Agny, 1952, notable du chef d'Obodjé-oho 2,24 mai 2009.

BODOU Bodou Clément, 61 ans, enseignant à la retraite, président du comité de gestion du village Ery-markouguié 1,21 mai 2009.

DIARRASSOUBA Lancina, 1930, chef des Tagansso, commune d'Agboville ,22 mai 2009.

DYABI Gaoussou, 1926, chef des ressortissants Samatiguila à Agboville, commune, d'Agboville 22 mai 2009

EDI Brou, 62 ans, notable, Ery-markouguié 1 le 21 mai 2009.

EDI Kouassi Gabriel, 1945, chef adjoint, Ery-markouguié1 le 21 mai 2009.

EL hadji BRAHIM Fadiga, 1925, adjoint de l'iman de la grande mosquée d'Agboville, commune d'Agboville ,22 mai 2009.

KOUASSI Choh, 71 ans, conseillère du chef du village, Ery-markouguié 1,21 mai 2009.

N'CHO Augustin, 1917, doyen du quartier d'Obodjé-oho 2,24 mai 2009.

1-2 Les sources d'Archives Nationales de Côte d'Ivoire

017 : *Monographie et coutumes Abbey* ,1916.

1EE6 : *Rapports mensuels d'ensemble février* 1906

1EE17 : *Poste d'Agboville, rapport trimestriel* ,1916-1924.

1EE18 : *Dossiers relatifs à la révolte des Abbey* ,1909-1911.

1EE18(4) : *Rapport du Directeur du chemin de Fer*, Janvier 1910.

1EE18(6) : *Réponse de Monsieur ANGOULANT, Administrateur de côte d'ivoire à un questionnaire du gouverneur Général de l'A.O.F., à DAKAR, sur l'instruction des Abbeys* - 14 Février 1910.

1EE18(9) : *Rapport du gouverneur de la Côte d'Ivoire sur la soumission complète des Abbey* du 23 janvier 2011

RR19 : *Attribution de coupes de bois* 1903-1908

2-Bibliographie

AHONZO(E) et BARRIERE (B) : *Population de Côte d'Ivoire,* Abidjan, Direction Statistique, 1984,324 p.

BORREMANS (R) : *Le grand dictionnaire encyclopédie*, tonne 1, Abidjan, NEA, 1986.

GUIRAL (M) : *La pénétration Française en pays Abbey 1903-1911 et la révolte des Abbey*, Mémoire de maitrise Histoire, Mai 1976,70 p

KIPRE (P) : *Les villes de Côte d'Ivoire 1893-1940*, tome 1 et 2, Abidjan, NEA, 1985,238p.

LOUCOU (J.N) : *Les résistances à la conquête coloniale,* CERAP 2007,150p.

MARGUERAT(Y) : *Des ethnies et des villes : Analyse des Migrations vers les villes de Côte d'Ivoire*, Abidjan, 1979,69 p

Politiques identitaires et les défis de construction nationale en Afrique de l'Ouest

Par Mohamed Saliou Camara
Howard University
Mohamed.camara@howard.edu

Résumé

Les États postcoloniaux d'Afrique avaient été institués avec une mission historique primordiale, à savoir créer des nations modernes en mobilisant et intégrant les entités ethnoculturelles disparates que les puissances coloniales avaient amalgamées au cours du partage du continent. Mais cette mission s'est très souvent heurtée à des obstacles politiques érigés au nom de la promotion et la protection d'identités nationales telles que conçues et présentées par des élites politiciennes en manque de messages rassembleurs et de projets de société viables. Les études de cas de la Côte d'Ivoire et du Libéria démontrent que de telles élites manipulent alors la diversité culturelle légitime des populations de la sous-région en opposant d'entités ethniques, régionales ou religieuses les unes aux autres au nom d'une soi-disant supériorité auto-proclamée. Les études de cas démontrent tout aussi la multiplicité des mécanismes utilisés à cet effet ainsi que le degré de nocivité que peuvent atteindre les conséquences de cette manipulation.

Introduction

La présente communication utilise la Côte d'Ivoire et le Libéria comme études de cas pour explorer l'entrelacement des politiques identitaires et des projets de construction nationale en Afrique de l'Ouest postcoloniale. Elle met en relief la manipulation de la mission historique de construction nationale des nouveaux États par les élites politiciennes dans le but de défendre leurs intérêts politiques et personnels. L'étude met en avant l'argumentation selon laquelle ce sont généralement, mais pas exclusivement, ces élites dépourvues de visions politiques et de projets de société crédibles qui transforment les identités culturelles légitimes des sociétés en politiques identitaires perverses. L'argumentation procède du postulat que les États-nations d'Afrique postcoloniale sont essentiellement le résultat d'un moulage exogène de nations sans États dans des États sans nations. Ce, d'autant plus que l'Europe coloniale avait démantelé les États précoloniaux d'Afrique et amalgamé les nations que ces derniers gouvernaient pour constituer les colonies dont sont issues les États-nations d'aujourd'hui.

Depuis la fin de la Guerre froide, le débat académique s'est davantage amplifié autour des concepts et idéologies d'identité et de politique identitaire. Que ce soit en rapport avec les mouvements migratoires provoqués par les conflits intra-État qui sévissent en Afrique et au Moyen Orient, notamment, ou avec la mobilité socioéconomique engendrée par les courants de la mondialisation, l'intensité du débat défie de plus en plus les indifférences communautaires des uns et les utopies universalistes des autres. Par exemple, la recrudescence des politiques identitaires constitue une pilule de plus en plus difficile à avaler non seulement pour les marxistes, chez qui la seule identité organique historiquement viable est celle de classe sociale, mais aussi pour les nationalistes populistes, qui privilégient les notions de "nation" et de "peuple" par rapport à toute autre forme d'identité. Pour les adeptes du mondialisme, toutefois, la question identitaire représente l'un des derniers instruments dont disposent encore les États lorsqu'il s'agit d'exercer un contrôle institutionnel sur les populations de leurs ressorts.

Le politologue français Bertrand Badie conçoit l'identité comme précisément ce qui nous définit, en tant que personnes et en tant que groupes. Mais il a hâte de préciser qu'identité et altérité sont deux concepts qui se renvoient l'un l'autre, d'autant plus qu'il s'agit d'une définition stratégique d'un "soi" par rapport et en opposition à un "autrui". Au plan national, précise Badie, la question d'identité prend une pertinence plus affinée, en ce sens qu'il « s'agit en effet de définir ce qu'est une communauté nationale et ce qui lui est extérieur ».[1] C'est précisément ce plan national qui nous intéresse dans la présente communication, car c'est à ce niveau que "identité" et "politique identitaire" se créent et se recréent mutuellement, d'autant plus que, comme le note si bien Badie, si la nation dérive d'un État, construit ou en construction (comme c'est le cas en Afrique), son périmètre est presque totalement défini. Vu sous cet angle, le rapport dialectique entre "identité", "nation" et "État" révèle sa complexité en fonction de la diversité culturelle et la fragilité politique de l'État-nation considéré. Car, comme le précise encore Badie, « l'identité nationale est une reconstruction permanente, au quotidien, et […] renvoie à des principes fondamentaux qui ne cessent d'évoluer et de se transformer à la faveur du contexte et de ses changements ».[2]

Raoul Nkuitchou Nkouatchet considère l'ethnicité comme étant l'aspect prédominant de la question identitaire en Afrique postcoloniale. D'après ce sociologue camerounais, la crise de la culture, quoiqu'étant la plus reléguée de toutes les crises qui affectent les sociétés africaines aujourd'hui, demeure pourtant la plus terrible dans ses conséquences. Au cœur de cette crise de la

culture Nkuitchou Nkouatchet place la question de diversité ethnique, tout en expliquant que l'ethnie joue un rôle aussi important dans les dynamiques politique et sociale africaines parce qu'elle constitue une ressource essentielle de l'action collective. Selon cette logique, les liens ethniques peuvent être considérés dans certaines situations comme une modalité d'accès aux ressources de l'Etat, parce que d'après ses tenants, « Lorsque l'Etat est en faillite, qu'il se délite, ces organisations ethniques fonctionnent comme des institutions de secours et de solidarité ». Nkuitchou Nkouatchet conclue alors que l'ethnie se construit dans son rapport à l'Etat, et l'Etat trouve dans l'ethnie une médiation entre le centre et la périphérie.[3]

A Propos de politique identitaire et de construction nationale en Afrique de l'Ouest

La mission d'édification nationale assignée aux États Ouest africains au lendemain des indépendances a pris des tournures souvent inattendues, et donné lieu à une âpre lutte pour le pouvoir. Dans maints cas, cette lutte a dû dégénérer en conflits armés, dont les guerres civiles ayant affligé des pays comme le Nigéria (Biafra), le Sénégal (Casamance), le Libéria, la Sierra Léone, la Côte d'Ivoire, la Guinée-Bissau et le Mali.

Cela dit, j'aborde les questions de politique identitaire et de construction nationale en Afrique de l'Ouest en proposant l'hypothèse de travail suivante : les efforts d'édification nationale des classes politiques d'Afrique de l'Ouest postcoloniale ont été plus axés sur la création d'entités étatiques à l'image des États coloniaux que sur l'intégration des composantes ethnoculturelles des territoires hérités du partage colonial. Dans beaucoup de cas, au lieu de construire des États avec des institutions solides et impersonnelles susceptibles de générer une synergie entre les valeurs et aspirations des populations, les élites politiques se sont consacrées à créer des régimes de parti unique qui, à leur tour, ont produit des partis-États patrimonialistes.

Or, le propre des partis-États, c'est de privilégier la loyauté politique vis-à-vis du parti et de son chef au détriment de la gestion impersonnelle des affaires de l'État. En d'autres termes, les systèmes de gouvernement établis plaçaient le parti au-dessus de l'État, lequel en devenait un simple instrument technique. Une des conséquences de cet état de fait, à moyen et long terme, c'est que les systèmes de gouvernement en question accordaient plus d'importance au renforcement de la prééminence des partis qu'à la réalisation propre des projets de construction nationale. Le scénario a ceci de paradoxal que le système était fondé sur la théorie selon laquelle le parti unique comporte une puissance intrinsèque capable de mobiliser les populations des États-nations au sein d'une superstructure politico-idéologique commune et vers un idéal commun, par-delà les différences sociales, culturelles, géographiques et autres. Par contre, arguait-on, le multipartisme ne conduirait qu'à une division plus profonde des populations déjà disparates.

Cependant, il serait simpliste de déduire de ce qui précède que les dirigeants ouest africains de l'ère des indépendances n'étaient motivés que par des besoins machiavéliques de s'assurer les privilèges d'un règne sans partage. Le faire serait mal comprendre l'environnement sociopolitique dans lequel ils évoluaient et l'impact des courants idéologiques internationaux ayant inspiré et guidé leurs actions. Mais il convient de reconnaître, tout de même, que les intentions nationalistes et progressistes initiales sont graduellement tombées victimes de manœuvres politiques, cette fois effectivement machiavéliques, auxquelles les pères fondateurs ont ultérieurement recouru dans le but d'endiguer toute velléité d'opposition à leur approche monopartite de la construction nationale.

C'est dans ce contexte qu'il sied de situer la cascade de coups d'État militaires qui ont assailli la plupart des États ouest africains, de la moitié des années 1960 à la fin des années 1980. La militarisation de l'État qui en a découlé a pris la région dans un étau qui se serrait et se desserrait

au gré des intrigues étrangères caractéristiques de la Guerre froide. La conséquence en a été une compromission insidieuse de l'intégrité constitutionnelle de l'État due, en grande partie, à l'effritement des partis uniques des pères fondateurs. C'est aussi dans ce contexte, doublé des effets dévastateurs des Programmes d'ajustement structurel des institutions de Bretton Woods et de la chute des prix des matières premières sur le marché mondial, qu'il convient d'envisager le lancement anarchique, violent, et souvent déstabilisant de maints pays de la région et du continent dans le multipartisme, à la fin de la Guerre froide.

Etude de cas : "Ivoirité" et la question d'identité nationale en Côte d'Ivoire

La Côte d'Ivoire représente un cas de figure plein de paradoxes par rapport aux questions de construction et identité nationales. D'un côté, le déterminisme économique que nombre de théoriciens mettent en avant dans leur approche de la construction nationale semblait militer en faveur de la formation d'une nation forte et unie sous le Président Félix Houphouët-Boigny. Les tenants de ce déterminisme posent la croissance économique, si n'est carrément le développement économique, comme une condition préalable à toute intégration nationale harmonieuse et durable. Or la Côte d'Ivoire a enregistré une croissance économique plus ou moins stable pendant ses premières décennies d'indépendance, 1960-1980, d'où le label "miracle ivoirien" qui lui avait été affixé. Toutefois, au vu du déclin économique du pays des années 1990 et 2000 et son corollaire d'instabilité sociopolitique attisée par une recrudescence de la politique identitaire appelée "ivoirité", on se rend compte que la croissance économique ivoirienne ne reposait pas sur un socle d'intégration culturelle nationale solide. Est-ce pour cela que la masse d'immigrants et travailleurs agricoles saisonniers se sont vus cibler vers la fin du règne du "Vieux" (pseudonyme affectueux donné à Houphouët-Boigny) dont la politique d'insertion domaniale des étrangers avait fait de ces derniers des piliers de l'économie ivoirienne ?

Quoi qu'il en soit, l'introduction de la notion d'"ivoirité" par Henri Konan Bédier et son amplification tous azimuts par Laurent Gbagbo dans le but exprès, soutient-on, d'exclure Alassane Dramane Ouattara de la compétition multipartite pour la présidence a ouvert une brèche sur le mythe d'une nation ivoirienne unie et fière de sa diversité. A en croire Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Dozon, l'ethnographie coloniale et l'économie de plantation seraient les causes de la cristallisation ethnique et la stratification sociale des peuples autochtones de la zone forestière de la Côte d'Ivoire actuelle. D'après eux, donc :

> Le processus d'inégal développement est régional, mais aussi social. De nombreux exploitants agni deviennent assez vite de grands planteurs (sans commune mesure avec les planteurs européens, mais pouvant exploiter plusieurs dizaines d'hectares), bénéficiant notamment de l'apport de la main-d'œuvre allogène (Dioula, Baoulé, gens de l'Ouest). En sorte que les signifiants ethniques deviennent véritablement opérationnels : ils se chargent du sens qui émane de cette structuration inégale de la colonie ivoirienne. Initialement manipulés par l'Etat colonial, ils sont désormais les figures centrales d'une société ivoirienne en procès, médiatisant en termes de conscience ethnique l'ensemble des rapports sociaux.[4]

Chauveau et Dozon analysent l'évolution historique des associations communautaires à caractère ethnique et leur compétition pour le pouvoir économique, domanial, mais aussi politique entre les années 1920 et 1959. Parmi elles il faut citer l'Association de défense des intérêts des autochtones de Côte d'Ivoire (ADIACI) et l'Union des originaires des six cercles de l'Ouest ivoirien

(UOCOCI). Ces associations participèrent à la compétition politique au même titre que d'organisations typiquement syndicales ou politiques tels que le Syndicat agricole africain (SAA), le Parti progressiste de Côte d'Ivoire (PPCI), le Mouvement socialiste africain (MSA) et, bien sûr, le Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI). Ainsi, la victoire du PDCI aux élections à l'Assemblée territoriale de 1957 sur le MSA, considéré comme l'héritier politique de l'UOCOCI et défenseur des petits planteurs autochtones bété, renforce la position politique d'Houphouët-Boigny. Elle renforce aussi les rancœurs structurelles et place la question ethnique au centre de la dynamique politique. D'où, d'après Chauveau et Dozon, « L'Etat ivoirien en formation fait advenir l'ethnicité au lieu même du pouvoir : ainsi, deux ans plus tard, lors de la constitution du premier gouvernement ivoirien, figureront très peu de représentants de l'Ouest ».[5]

Se retrouvant ainsi dirigeant d'un pays profondément divisé sur des bases ethniques, régionales, mais aussi économiques et sociales, le Président Houphouët-Boigny s'employa à promouvoir une politique de brassage ethnique pour contrecarrer le mouvement idéologique d'autochtonie. Cependant, il chercha aussi à éliminer des rangs du PDCI et d'autres sphères d'autorité ceux qui contestaient son autocratie naissance ainsi que sa francophilie néocoloniale. It essaya surtout d'équilibrer les deux politiques (brassage et exclusion) en promouvant l'intégration des immigrants étrangers à travers une tentative de promulgation de la double nationalité. Cette dernière mesure allait au cœur même de l'économie ivoirienne, d'autant plus que les "étrangers" représentaient non seulement le gros de la main d'œuvre agricole dans les plantations mais aussi une portion non négligeable de la classe des affaires et l'intelligentsia naissante.

Même si la politique de double nationalité est demeurée assez controversée sous le régime du "Vieux" (après que l'Assemblée nationale eut rejeté le projet de loi, Houphouët-Boigny appliqua la mesure par décrets présidentiels), elle permit la sédentarisation de nombreux étrangers ou "allogènes" grâce, en partie, à la conception houphouëtiste du droit à la propriété terrienne selon laquelle « la terre appartient à celui qui la cultive ». Des analystes soutiennent que la recrudescence courante du nationalisme exclusiviste sous la bannière de l'"ivoirité" est une des conséquences du brassage ethnique mal géré et l'instrumentalisation politique des étrangers par le régime d'Houphouët-Boigny.

Roch Yao Gnabéli offre une analyse du phénomène en rapport avec l'idéologie de l'autochtonie et l'identité autochtone toutes deux devenues, selon lui, la principale ressource symbolique des autochtones mis en minorité démographique et économique. Il explique les multiples mécanismes par lesquels les communautés dites autochtones des villages et villes du grand sud forestier et côtier ont inventé ou réinventé la notion d'autochtonie et l'ont injectée à grande dose dans le multipartisme naissant des années 1990 et 2000. Ainsi, quoiqu'étant devenus propriétaires terriens, hommes et femmes d'affaires légitimes et citoyens ivoiriens plus ou moins au même titre que les Akan (Baoulé et Agni compris) et les Bété, les descendants d'immigrants voltaïques (burkinabé), maliens et guinéens notamment se voient marginalisés et relégués au statut d'"allogènes"; ce, par opposition aux "vrais Ivoiriens" connus sous les appellations plutôt nativistes d'"autochtones" et d'"allochtones".[6]

Il découle de ce qui précède que les manœuvres constitutionnelles et législatives auxquelles Bédier et, plus tard, Gbagbo ont eu recours pour, selon leurs supporters, arrêter le bradage de l'identité de la nation ivoirienne, dénotent la rumination d'une politique identitaire révisionniste dont les origines remonteraient aux dernières décennies de l'époque coloniale. Mais la politique identitaire n'est pas une voie à sens unique. Loin s'en faudrait, car le statut de paria auquel

l'identité dominante cherche à les confiner pose aux victimes de cette idéologie un défi existentiel à braver à tout prix ; d'où la transformation de l'ethno-stratégie en ethnocentrisme et l'escalade des rhétoriques idéologiques en violence ethno-politique, telles que vécues sous différentes formes en Côte d'Ivoire entre 1999 et 2011.

Etude de cas : Politique identitaire et rapports entre Américano-libériens et Afro-libériens

Dans la présente étude, le Libéria représente un cas particulier en Afrique de l'Ouest, en ce sens qu'ici la colonisation n'a pas pris la forme classique de conquête et d'occupation de populations noires africaines par des forces blanches européennes. Plutôt, le "rapatriement de noirs libres" (tel fut l'euphémisme utilisé alors) sous la poigne bienfaitrice, prétendait-on, de *l'American Colonization Society (ACS)* ou Société américaine de colonisation et avec le consentement de l'administration américaine du Président James Monroe y a permis la création d'une colonie noire Américano-libérienne. Cette minorité de descendants d'esclaves, que les autochtones appellent "Congo", allait proclamer la République du Libéria en 1847 et s'arroger le droit à la citoyenneté, à l'exclusion des populations Afro-libériennes d'aujourd'hui alors dénommées "indigènes" ou "aborigènes". En effet, la déclaration passée par la convention constitutionnelle de 1847 stipulait :

> Nous, le peuple de la République du Libéria, étions originellement les habitants des États-Unis d'Amérique du Nord. Dans certaines parties de ce pays, la loi nous privait de tous droits et privilèges humains, dans d'autres, le sentiment public, alors plus puissant que la loi, nous traitait avec dédain. [...] Nous étions exclus de toute participation au gouvernement. [...] Tout espoir de changement favorable dans notre pays était ainsi éteint en nous et nous ne pouvions plus que chercher ailleurs anxieusement un asile loin de la profonde dégradation. […] La côte ouest d'Afrique fut le lieu que des forces bénévoles et philanthropiques américaines ont choisi pour établir notre futur domicile. […] Sous les auspices de la Société américaine de colonisation, nous nous installâmes là, sur des terres achetées à des seigneurs terriens locaux.[7]

Comme on peut aisément noter dans ce passage, le concept de peuple, en tant que vocable porteur d'attributs identitaires, s'appliquait exclusivement aux colons noirs américains qui, de fait, traitaient les Africains comme des êtres inférieurs parce que vivant en communautés "tribales", non civilisés parce que pas christianisés et pas occidentalisés, et donc à ne pas à intégrer dans la nouvelle république parce que ne jouissant pas de la citoyenneté libérienne. En suivant les méandres phraséologiques de la constitution libérienne adoptée en septembre 1847, on se fait une idée plus ou moins nette de la divergence idéologique entre les individus et groupes ayant participé à la conception du document.

Toutefois, le produit final de cet effort parcellaire ne laisse aucun doute quant à la quintessence de la politique identitaire exhibée dès le départ par les descendants d'esclaves transplantés dans cette partie de l'Afrique pour échapper à la discrimination raciale en Amérique. Les sections 12, 14 et 15 de l'Article V donnent une indication irréfutable, quoiqu'indirecte, de l'exclusion constitutionnelle des Africains des droits et privilèges de citoyenneté. Ainsi, la Section 12 stipule : « Personne n'a droit à la propriété domaniale dans cette République à moins d'en être citoyen […] ». La Section 14 ajoute : « L'achat de terre par un citoyen quelconque à d'aborigènes de ce pays pour utilisation personnelle ou pour le compte d'autrui sera rendu [par la loi] nul et non avenu ». Par-delà l'apparente ambiguïté que présentent ces deux passages pris côte à côte en termes

d'achat et/ou possession de terre, il s'en dégage une distinction nette entre citoyens et aborigènes ou, en termes plus clairs, entre ceux qui se font appeler Américano-libériens et ceux auxquels on a plus tard attribué l'appellation d'Afro-libériens. L'on ne saurait s'empêcher de noter ici une ironie du sort, comme l'indique Camara, en ce sens que la politique discriminatoire que les descendants d'esclaves noirs d'Amérique imposèrent à leurs frères et sœurs de race Africains rappelle distinctivement les attitudes et politiques racistes des colons blancs européens vis-à-vis des Amérindiens en Amérique et des populations autochtones dites aborigènes de l'Océanie.[8]

Pendant 133 ans, de 1847 à 1980, la vie publique en général et les rapports entre Américano-libériens et Afro-libériens en particulier ont été régis par cette constitution, même si les Présidents Edwin Barclay (1930-1944) et William Tubman (1944-1971) ont tenté, chacun à sa manière, d'introduire des reformes plutôt timides et superficielles dans le but d'améliorer ces rapports de domination-subordination. Emmanuel Wekem Kotia explique que les efforts de rapprochement avec les chefs traditionnels locaux que le gouvernement de Barclay avait entrepris n'étaient rien de plus qu'un exercice en futilité, surtout au vu des lois extrêmement discriminatoires que son camp avait rudement exploitées pour prévenir toute rébellion indigène pendant la campagne qui l'avait porté au pouvoir. D'autre part, écrit Kotia, la politique de Porte ouverte et unification de son successeur contenait des « paradoxes qui non seulement maintinrent l'hégémonie américano-libérienne, mais aussi contribuèrent éventuellement à la crise [de 1980] ».[9]

La crise en question n'est autre que le coup d'État du 12 avril 1980 qui renversa dans le sang le gouvernement du Président William Tolbert et porta au pouvoir le sergent-chef Sammuel Doe, le premier Afro-libérien à accéder à la présidence de la République du Libéria. Il est pertinent de noter la différence de langage utilisé au sein des élites libériennes pour caractériser le tournant de 1980. En effet, bon nombre d'Américano-libériens considèrent le coup et la brèche qu'il ouvrit sur leur hégémonie séculaire comme une *crise* tandis que du côté des Afro-libériens, l'événement est célébré comme une *révolution*, ainsi que l'indique le passage suivant tiré du préambule à la constitution libérienne de 1984 reconduit dans celle de 2010 :

> Nous, le Peuple de la République du Libéria : […] prenant conscience, à partir des multiples expériences vécues au cours de notre existence nationale ayant débouché sur la Révolution d'Avril 1980, quand la Constitution du 26 Juillet 1847 a été suspendue, que [tous les Libériens], sans distinction d'histoire, de tradition, de croyance ou d'appartenance ethnique, constituent un corps politique commun ; […].[10]

Le règne (1980-1990) rocailleux de Doe ainsi que le tragique coup qui y mit fin et déboucha sur une longue guerre civile (1990-2003) furent l'incarnation de la politique identitaire qui avait déjà miné le terrain sociopolitique et militaire du pays. Le phénomène rappelle une observation d'A. Oberschall selon laquelle les conflits ethniques dans les sociétés multiethniques sont souvent causés par des changements ou menaces de changement dans la hiérarchie de domination-subordination en vigueur.[11]

Les 14 ans de guerre civile ont coûté au Libéria, le premier État indépendant d'Afrique de l'Ouest, 150.000 vies humaines au moins. Elle a décimé une économie et détruit des infrastructures construites en plus d'un siècle d'existence nationale. En 2004, quelque 200.000 Libériens vivaient dans les pays limitrophes comme réfugiés. Environ 15.000 éléments de la jeunesse libérienne avaient combattu comme enfants–soldats. Selon les Nations Unies, quelque 40.000 filles et femmes ont été violées pendant le conflit. L'élection de Charles McArthur Ghankay Taylor, le

seigneur de guerre et chef du groupe rebelle *United for Reconciliation and Democracy (LURD)*, comme 22ème président du Libéria en août 1997 n'avait fait qu'altérer latéralement la géostratégie des hostilités, de sorte qu'il aura fallu une intervention musclée des forces de la CEDEOA, connues sous le nom d'ECOMOG, et celles des Nations Unies, la Mission des Nations Unies au Libéria (MINUL), pour mettre fin à la guerre en 2003. L'exile de Taylor suivi de son arrestation et déportation à La Haye sous accusation de crimes contre l'humanité en Sierra Léone (à cause des atrocités commises dans ce pays par le groupe rebelle *Revolutionary United Front (RUF)* de Foday Sankoh avec son soutien actif), mais pas au Libéria, changea le cours des événements.

Enfin, l'élection d'Ellen Johnson Sirleaf en 2005 à la présidence de la République allait marquer un tournant décisif dans l'histoire du Libéria. Non seulement Johnson Sirleaf devint la première femme élue chef d'État en Afrique, mais aussi elle devint la première personne de descendance Afro-Libérienne (même si son grand-père maternel, Heinz Kreuger, était allemand) à être élue à ce poste, si nous excluons Doe et Taylor pour des raisons évidentes.

Conclusion

Dans les nations en construction la diversité ethnique bien gérée peut servir de source d'enrichissement culturel, de force créatrice de synergie citoyenne et d'un environnement de respect mutuel et de solidarité nationale. Un tel environnement a l'avantage de pouvoir générer une culture politique favorable à l'émergence d'un système équitable de gouvernance citoyenne, de bien-être économique, de stabilité politique et d'harmonie sociale. Le contrat citoyen liant l'État aux membres d'une société plurielle ainsi construite fait obligation aux acteurs de la vie publique nationale (gouvernement, forces de défense et de sécurité, système judiciaire, partis politiques, organisations syndicales, société civile, monde des affaires et ainsi de suite) de respecter les lois et règlements en vigueur et de protéger jalousement le climat de cohabitation paisible et productive créé.

Toutefois, lorsque la diversité ethnique fait l'objet de manipulation politique et de mauvaise gestion sociale, elle se transforme en bombe à retardement dont le désamorçage éventuel ou, à défaut, la détonation dépend de la volonté des forces sociales et politiques en jeu de privilégier l'idéal de construction nationale ou, au contraire, prendre le chemin de la désunion et du désordre. En Afrique, la rhétorique et les actions malavisées de maints politiciens ont compromis les idéaux de construction nationale, ne serait-ce que temporairement, en plongeant leurs peuples dans la violence et le chaos. Du Libéria au Ruanda, de la Sierra Léone au Burundi et de la Côte d'Ivoire à la République Centrafricaine, pour ne citer que ces exemples, le continent a souffert et continue d'écoper les conséquences de la manipulation cynique et égoïste de ce qu'il a de plus authentique et de plus vital, c'est-à-dire, sa diversité culturelle.

Le contraste que présentent les cas ivoirien et libérien atteste de l'irrationalité des politiques identitaires. En effet, nous assistons dans les deux cas à la revendication d'une supériorité historique et culturelle fabriquée de toutes pièces au laboratoire de démarcation entre autochtones et immigrants. Néanmoins, pendant qu'en en Côte d'Ivoire la politique d'exclusion s'applique aux descendants d'immigrants sous le prétexte qu'ils n'appartiennent pas à la catégorie des "vrais Ivoiriens", au Libéria, elle s'applique plutôt aux autochtones considérés inférieurs et non civilisés parce que n'étant pas les descendants d'esclaves pour qui le nouveau pays serait créé. Dans l'un et l'autre des cas, la raison fondamentale de la discrimination, c'est d'attribuer à un "nous" catégoriel mythique des privilèges politiques et économiques au détriment de "l'autre" dont on réserve le droit de déterminer les contours et le statut sur la durée.

Mais, le projet de construction nationale n'est pas voué à l'échec en Afrique Occidentale. Loin s'en faut ! Seulement, désormais il faudrait que l'ethno-stratégie et le nationalisme étriqué cèdent le pas à une stratégie d'inclusion panafricaniste tendue vers l'actualisation méthodique des schémas d'intégration régionale déjà en place. Ceci est d'autant plus nécessaire que, comme l'ont soutenu Dr. Arikana Chihombori-Quao, ambassadrice de l'Union Africaine à Washington, DC, et Madame Joyce Banda, ancienne présidente de la République du Malawi, l'Afrique ne peut et doit compter que sur elle-même car elle recèle des ressources humaines et naturelles susceptibles d'assurer son développement, si elles sont judicieusement gérées. Dr. Chihombori-Quao et Madame Banda insistent sur la nécessité absolue pour l'Afrique (1) de promouvoir vigoureusement l'intégration régionale, (2) d'arrêter d'imiter aveuglement des modèles étrangers de développement et de démocratisation et (3) d'assumer son héritage et ses valeurs dans tous les domaines de son existence. En ce faisant, le continent se ferait valoir comme un partenaire égal et respecté sur l'arène de la mondialisation où des rapports d'interdépendance, plutôt que de dépendance, la lieraient au reste du monde.[12]

Notes

[1] Bertrand Badie. “Le discours identitaire est expression d’incertitude”, *Le Monde,* 23-12-2009. Consulté le 26 Juin 2017. URL: http://www.lemonde.fr/international/chat/2009/12/11/le-systeme-mondial-est-il-l-otage-du-discours-identitaire_ 1279186_3210.html# yeGf3x63H3W3LlZ0.99

[2] Idem

[3] Raoul Nkuitchou Nkouatchet. “La question identitaire en Afrique”. Afrik.Com, 12 Novembre 2015. Consulté le 10 Juin 2017. URL: http://www.afrik.com/la-question-identitaire-en-afrique# WuMeckus7SB0p1kx.99

[4] Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Dozon. “Ethnies et État en Côte d’Ivoire”. *Revue française de science politique*, 38e année, no 5, 1988, pp. 732-747.

[5] Idem

[6] Roch Yao Gnabéli. “La production d’une identité autochtone en Côte d’Ivoire”, *Journal des anthropologues*, 114-115 | 2008, 247-275.

[7] The Liberian Constitutions (1847). Consulté le 15 Juillet 2017. URL: http://www.onliberia.org/ con_1847.htm. Traduit de l’anglais par l’auteur.

[8] Mohamed Saliou Camara. *Health and Human Security in the Mano River Union: Liberia, Sierra Leone, Guinea, and Côte d’Ivoire*, à venir.

[9] Emmanuel Wekem Kotia. “Liberia: History of the Origins of the War and Profiles of Actors,” pp. 9-10. From the Selected Works of Emmanuel Wekem Kotia. Disponible à http://works.bepress.com/emmanuel_kotia/2/

[10] The Liberian Constitutions (1984, 2010). Consulté le 15 Juillet 2017. URL: http://www. onliberia.org/con_1847.htm. Traduit de l’anglais par l’auteur.

[11] A. Oberschall. “Conflict Theory.” In *Handbook of Politics: State and Society in Global Perspective*. Edited by Kevin T. Leicht and Craig J. Jenkins. New York: Springer-Verlag, 2010, 177-193.

[12] Entretien de l’auteur avec Dr. Arikana Chihombori-Quao et Madame Joyce Banda, Washington, DC, le 21 Juillet 2017.

« La gestion des conflits fonciers dans un contexte de crise sociopolitique : cas du département de Tenkodogo dans la province du Boulgou (Burkina Faso) »

Yacouba Cissao
Laboratoire du GRIL-Université Ouaga 1 Pr Joseph Ki-Zerbo / Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique (CNRST)

Adresse postale : 01 BP 1392 Ouagadougou 01
Téléphone : 00226 70022236
Courriel : cissaoyacouba@yahoo.fr

Résumé :

Le texte aborde la question de la gestion des conflits fonciers dans le département de Tenkodogo dans la région du Centre-est au Burkina Faso. La configuration sociopolitique de ce département est marquée par une crise liée à la chefferie coutumière opposant les deux ethnies dominantes du département que sont les Bissa et les Mossé. Cette crise sous-tendue par un enjeu identitaire s'est traduite par un bicéphalisme dans nombre de villages dans le département et a engendré de nombreux conflits fonciers entre les membres de ces groupes ethniques en raison de l'imbrication de la question foncière à la question politique. Les acteurs des conflits sont constamment engagés dans une recherche de solutions à leur litige qui les conduit en dernier ressort auprès des instances étatiques locales dont l'intervention est sujette à une déligitimisation par les membres du groupe des autochtones.

Introduction

Il est peu de dire que les conflits sont inhérents à la vie de toute collectivité. Ce qui peut être alors problématique, c'est moins le fait que ces conflits apparaissent que la capacité à pouvoir les résoudre. Les actions qui sont menées dans le sens de la prévention de ces conflits arrivent au mieux à réduire sensiblement leur occurrence, car ces conflits finissent toujours par naître et nécessite qu'on y apporte des solutions. Le milieu rural burkinabè n'échappe pas à cette règle. Le type de conflit qui est plus courant à l'échelle locale est celui qui est lié au foncier. Plusieurs travaux (Zongo, 2009 ; Maiga, 2006 ; Lund, 2002 ; Korbéogo, 2013) consacrés à la question au Burkina Faso ont tenté d'expliquer les logiques qui président à la survenue de ces conflits. La compétition autour des ressources naturelles occasionnée par leur raréfaction dû à l'accroissement sans précédent de la demande et les différents modes d'usage de ces ressources, induits par la spécificité socio-professionnelle des groupes sociaux expliquent en grande partie l'avènement de ces conflits et souvent l'escalade de la violence entre agriculteurs et éleveurs. Concernant cette variante des conflits fonciers, l'histoire plus ou moins récente du Burkina nous enseigne comment certaines communautés rurales ont été durement éprouvées par les épisodes de violence entre ces deux catégories socio-professionnelles qui se font concurrence dans l'usage des ressources naturelles (Ouédraogo, 1997 ; Hagberg, 1998). Les rapports entre autochtones et allochtones sont également caractérisés par des problèmes fonciers récurrents. A ce niveau, Jacob (2007) et Lentz (2013) montrent que la résolution de ces conflits de terre se situe dans le domaine des stratégies discursives où la maîtrise de l'histoire locale par l'une ou l'autre des parties en conflit peut s'avérer déterminante. Toujours est-il que la résolution de ces types de conflit demeure complexe pour les autorités administratives qui ne maîtrisent pas l'histoire foncière locale. C'est ainsi que lorsqu'elles sont impliquées dans la résolution de ces conflits elles se voient souvent contraintes de renvoyer les protagonistes vers les autorités coutumières ou les obligent à trouver un consensus en menaçant d'appliquer le droit de l'Etat sur la terre qui fait l'objet de contestations (Lund, 2003). Que se passe-t-il alors lorsque l'arène villageoise est en proie à une crise sociopolitique et que les autorités coutumières sont fragilisées? Le présent texte porte sur la résolution des conflits fonciers dans le milieu rural dans la région du Centre-Est au Burkina Faso où les populations villageoises sont divisées sur

la question de la chefferie coutumière. Il a pour objectif de décrire et d'analyser à travers une étude de cas les stratégies mises en œuvre aussi bien par les populations que les autorités étatiques locales pour résoudre les conflits fonciers ayant découlé de la crise sociopolitique locale.

Le contexte sociopolitique local

Le département de Tenkodogo est situé dans la région du Centre-est et couvre une superficie de 1123 km². Sur le plan sociodémographique, il est peuplé majoritairement de groupes ethniques Bissa, Mossi et Peulh. Les activités socioéconomiques de la population tournent en grande partie autour de l'agriculture, le commerce et l'élevage. Sur le plan sociopolitique, le département de Tenkodogo a une configuration fortement marquée par l'existence d'un royaume Mossi portant le même nom. Si les Bissa sont considérés comme les autochtones et sont les plus nombreux, le pouvoir politique est cependant détenu par les Mossi, notamment le roi (*Naaba*) de Tenkodogo qui nomment des membres de son lignage comme chefs locaux dans de nombreux villages relevant du département. Les Bissa avaient à l'origine une organisation politique peu développée, ce qui a facilité l'installation des conquérants guerriers Mossi qui étaient à la recherche de pouvoir (*naam*) (Ritz-Müller et Dafinger, 1996). De nombreux villages Bissa ont été annexés par des Mossi arrivés en petits groupes au XVe siècle comme le suggèrent certains auteurs (Ritz-Müller, 1994 ; Izard, 1992). Ces derniers ont pu ainsi s'installer dans les localités où ils n'ont pas rencontré de résistance de la part de la population avant d'imposer leur structure politique fortement hiérarchisée. Cependant les différents récits faits par les autochtones Bissa font état du fait que ce sont les habitants des villages Bissa eux même qui ont demandé à la royauté Mossi de leur « donner quelqu'un qui va les commander ». Toujours est-il que le groupe ethnique Mossi a dominé presqu'exclusivement le jeu politique local, même si le *Samand-naaba* qui vient hiérarchiquement après le premier ministre du roi (*Daporé-naaba*) était traditionnellement issu du clan Kéré[1], un clan Bissa originaire du village de Loanga à 3 kilomètres de Tenkodogo (Ritz-Müller, 1994). C'est justement de ce village que va naître dans les années 1998 la discorde entre le clan Kéré et la famille royale, suite au refus du roi de nommer comme chef de ce village, le prétendant que la population trouvait légitime. La mort d'un commerçant Bissa (Kéré M) dans la cour royale en 2001, pour avoir tenu des propos

injurieux à l'encontre du *Naaba*, a contribué à détériorer davantage les relations entre le clan Kéré et le clan Sorgho duquel est issu le roi ainsi que les chefs Mossi qui dirigeaient alors les villages dans la zone de Tenkodogo. Dans ce sillage, le clan Kéré et le groupe ethnique Bissa de façon générale décida de « prendre son indépendance » si fait que de nos jours on observe un bicéphalisme dans les villages qui étaient jadis dirigés par des chefs du groupe ethnique Mossi. C'est dans ce contexte qu'émergent certains conflits fonciers entre les différents groupes ethniques. Le village de Sabtenga qui est un des nombreux villages dans lesquels cette réalité sociopolitique est perceptible dans le département de Tenkodogo. Dans ce village, les discours des autochtones Bissa tendent à faire valoir le fait que la reprise du pouvoir politique répondait à la nécessité de « développer le village » étant entendu que les chefs Mossi qui se sont succédés n'ont pas œuvré à cette fin. Cette reprise du pouvoir s'appréhende également sur le plan identitaire comme une forme d'émancipation du groupe social Bissa qui a longtemps croulé sous le poids de la domination de la chefferie Mossi. L'époque des travaux forcés auxquels étaient soumis les individus issus du premier groupe est fréquemment évoquée comme une page noire dans l'histoire sociopolitique de ce groupe social. Plusieurs familles appartenant au groupe des autochtones Bissa auraient été ainsi dépossédées de leurs terres au détriment des chefs Mossi et de leurs proches. Toutefois la cohabitation entre les deux groupes sociaux est décrite comme ayant été plutôt paisible jusqu'aux cinq dernières années, en témoigne les multiples alliances entre individus issus des deux groupes sociaux. La venue des Mossi (issus du clan Sorgho) dans le village remonte à plus d'un siècle suite à la demande des autochtones qui étaient confrontées à une mésentente à propos de la désignation d'un chef. Ainsi trois chefs issus du clan Sorgho se sont succédés à la tête du village avant que les autochtones ne reprennent la chefferie en 2012. Une année après l'installation du chef issu du lignage du premier occupant, un fils du dernier et défunt chef Mossi est nommé à Tenkodogo est installé également comme chef du même village. Il est intéressant de noter ici que quelques membres du groupe des autochtones dont les ancêtres disent-ils ont été à l'initiative de la venue des Mossi dans le village font allégeance au chef Mossi nommé par le roi de Tenkodogo.

La revendication de la terre comme projet politique

Dans ses travaux, Zongo (2009) indique que le foncier est souvent un prétexte pour résoudre d'autres problèmes qui peuvent avoir des dimensions ethniques ou politiques. En effet, le problème de la chefferie se pose comme une trame sur laquelle se font ou se défont les ententes au village. Tout se passe comme si les accords scellés entre les villageois il y a plusieurs décennies volaient en éclat de facto par le simple fait qu'il existe entre eux désormais un conflit de chefferie qui se transforme en conflit foncier pour les habitants entre qui il existait des conventions de prêts ou de dons de terres. Le conflit de chefferie a aussi joué un rôle dans le type de recours utilisé dans la recherche de solution par les différentes parties. En effet le fait qu'il y ait un antagonisme concernant la chefferie et le fait que les parties ne font pas allégeance au même chef vouerait toute tentative de résolution du conflit au village à l'échec. La revendication de la propriété de la terre est devenue un moyen pour rappeler l'histoire locale à l'adversaire et lui rappeler son statut d'allochtones. Comme le dit Lentz (2003 : 113-114) : *« La frontière, entre ''autochtones'' et ''étrangers'' sert en particulier de ressource argumentative dans la définition des droits politiques et dans la justification de l'accès privilégié des ''autochtones'' a des ressources économiques ».*

Le devenir de l'allochtone dépendrait donc du bon vouloir des autochtones. Ce qui semble être visé, c'est moins la jouissance d'une portion de terre qui avait été jadis prêtée par un membre de la famille que le rétablissement de l'honneur de l'autochtone qui a été bafouée par la ténacité des allochtones à demeurer dans le jeu politique local. Nous pouvons donc dire que l'on n'est pas ici face à l'une des causes classiques des conflits fonciers à savoir la raréfaction des terres même s'il est évident que les terres disponibles dans cette zone diminuent comme partout ailleurs à l'intérieur du pays. Les disputes sur la terre nourrissent de ce fait la compétition politique qui prévaut entre les deux groupes sociaux dans le village. Ce qui nous emmène à dire que les conflits en question ici s'apparentent à des conflits sur l'honneur comme l'a montré Le Meur (2012) dans son analyse de la politique des ressources et des appartenances au centre du Bénin.

Pendant que les premiers brandissent leur statut de premiers occupants au détour d'un rappel de l'histoire du peuplement de la localité, les seconds s'appuient sur un argumentaire fondé sur leur résidence de longue date dans la localité. L'autochtonie qui apparaît comme un capital (Hilgers, 2011) est ainsi valorisée dans un tel contexte. C'est ainsi que dans l'argumentation des parties revendiquant la propriété de la terre litigieuse, l'appartenance au groupe social autochtone est rappelée de façon primaire aussi bien devant le comité local de gestion des conflits que devant les juges au cours du jugement du litige. C'est dans ce sens que Lentz (2003 :115), explique que : *« les discours d'autochtonie jouent actuellement en Afrique de l'Ouest un rôle important dans trois champs d'action qui se chevauchent partiellement : dans la définition de l'appartenance sociale des migrants ; dans la discussion sur le lien entre territorialité et droits politiques ; et, enfin, dans l'accès à des ressources économiques telles que la terre ».* L'appartenance au groupe social autochtone semble s'apparenter ici à un droit inaliénable sur la distribution des ressources et de leur retrait à autrui qui ne jouit que d'une « citoyenneté conditionnelle »[2].

Pour ceux qui sont considérés par les autochtones comme étant des « étrangers », la durée de l'exploitation de la portion de terre est un facteur qui est envisagé comme un élément pouvant faire échec à l'argument du prêt. Ainsi sans renier de façon péremptoire l'existence de ce prêt dans le passé, ce qui devient problématique c'est qu'après exploité cette portion de terre sans encombre pendant plusieurs décennies, elle puisse être réclamée. Ce conflit est alors une occasion de revisiter l'histoire locale. Ainsi, selon Lentz (2013: 212):*« History therefore matters immensely. On the one hand, the dynamics of land conflicts and the ways in which people understand their rights to land are informed by the regional history of migration, settlement, and first possession. On the other hand, people invoke their specific versions of this history when making their claims ».* Le chef de terre en sa qualité de témoin de l'histoire foncière locale (Jacob, 2002), joue un rôle primordial dans cette optique. Sur nos trois villages d'étude, seul le village de Sabtenga dispose de cette autorité coutumière qui a été récemment installée en 2013[3] - une année après l'installation du nouveau chef Bissa - dans le but de réaliser les sacrifices sur la terre avant chaque saison pluvieuse. Le parcours de ce dernier qui a vécu

pendant un long moment au Ghana et les hésitations lors des échanges que nous avons eus avec lui nous ont instruit sur le fait qu'il n'a pas une maîtrise de l'histoire socio-foncière de la localité. Il avait par ailleurs décliné l'offre d'être installé comme chef de terre arguant qu'il n'est pas permanemment sur place, avant de se sentir obligé d'accepter cette responsabilité. Dans un tel contexte, il appartient ainsi aux parties en conflit de rétablir par leur propre moyen l'origine de la possession de la portion contestée. On a ainsi constaté que ce dernier n'était pas associé à la gestion des conflits fonciers entre les deux groupes ethniques. On est dans une situation où les autorités traditionnelles ne sont pas qualifiées par les protagonistes pour la gestion des conflits fonciers pour plusieurs raisons :

- les sages qui étaient jadis compétents pour régler les conflits du village se trouvent maintenant être opposés les uns aux les autres car ne faisant pas allégeance au même chef.

- le conflit opposant des personnes qui ne font pas allégeance à un même chef, il devient alors inenvisageable que l'une ou l'autre des parties accepte de se rendre chez l'un ou l'autre des chefs pour résoudre le conflit.

La question de la légitimité des instances de résolution des conflits fonciers

La légitimité de l'Etat dans la gestion des conflits fonciers est permanemment remise en cause compte tenu du fait qu'il est considéré comme étranger à la réalité villageoise (Blundo, 1997). Si dans le cas du Burkina, et notamment dans le domaine de la gestion foncière, l'Etat a voulu s'imposer comme unique régulateur durant la période révolutionnaire (Faure, 1996), les réformes institutionnelles avec en point de mire la décentralisation ont contribué à un retour du pouvoir dans les mains des locaux et à une dynamisation de l'arène politique locale (Bierschenk et Olivier de Sardan, 1998). Si elle n'est pas reconnue officiellement, la chefferie traditionnelle est toutefois prise en compte dans la pratique dans la gestion foncière au nom d'un principe de pragmatisme politique (Ouédraogo, 2006). Pour Ouédraogo (2006 : 15) : *« la légitimité de ces pouvoirs traditionnels réside non seulement dans leur immersion dans le milieu et les réalités sociales et culturelles, mais aussi dans le fondement ancestral dont ils se réclament ».*

Dans la zone d'étude les populations n'ont véritablement été confrontées à l'Etat sur les questions foncières qu'à la faveur de la crise sociopolitique locale qui a donné l'occasion au groupe minoritaire dans le village de remettre en cause la légitimité des autorités coutumières

qui appartiennent au groupe majoritaire. Par contre au sein du groupe majoritaire, l'intervention de l'Etat dans la résolution du conflit est perçue comme une intrusion dans une arène où les prérogatives devraient rester aux mains des locaux, étant donné que les accords de prêt de terre ont été conclus dans le cadre du droit coutumier. Cette intervention apparaît comme un élément perturbateur de la paix sociale tant elle contribue à exacerber le clivage entre les deux groupes, car le verdict de l'administration judiciaire est perçu comme une forme d'injustice. Plusieurs conflits similaires opposent les habitants dans les villages d'étude et les épilogues judiciaires ont été les mêmes. On pourrait ainsi dire que l'externalisation de la gestion des conflits fonciers est à l'avantage des groupes des allochtones minoritaires dans les villages, ce qui donne le sentiment aux groupes majoritaires que l' *« Etat nous fait la force »*. Ce qui justifie les agissements du groupe majoritaire qui font opposition à ce que la *« loi a dit »*. Celui-ci ne semble pas vouloir se résigner à subir l'emprise du droit étatique et essaie de montrer qu'il dispose d'une marge de manœuvre. On a ainsi observé dans un autre conflit foncier ayant la même configuration que les autochtones qui ont été déboutés après le jugement du litige au TGI ont tout simplement ignoré la décision de justice pour aller cultiver sur le terrain litigieux. Pour tous les conflits que nous avons observés dans ce registre l'attitude des allochtones consistant à porter l'affaire devant l'administration locale a été fortement déplorée et condamnée par les autochtones pour qui le dialogue direct ou la négociation par les allochtones étaient la meilleure option pour éviter un enlisement du conflit.

«Les Mossi ont mal agi. Ils auraient dû nous consulter avant de se rendre à la gendarmerie. S'ils nous avaient approché on aurait pu résoudre cela à l'amiable. Nous sommes devenus membres d'une même famille, nous avons marié certaines de leurs filles et eux également ils ont marié les nôtres» (Entretien avec MS, chef de terre de Sabtenga, 27 Février 2015)

A la logique coutumière et communautaire des autochtones s'oppose ainsi une attitude pragmatique des allochtones.

Conclusion

La résolution des conflits fonciers reste un défi permanent pour les détenteurs du pouvoir local. Elle l'est encore davantage lorsque les structures politiques qui sont censées assurer l'équilibre social au niveau du village sont en proie à des crises de légitimité. Les conflits liés à la chefferie

forment un terreau favorable à l'émergence des conflits fonciers qui alimentent la lutte pour l'affirmation politique au niveau local. L'enjeu identitaire qui sous-tend ces conflits fait qu'ils mobilisent au-delà des principaux protagonistes l'ensemble des groupes ethniques qui sont en opposition. L'arbitrage de ces conflits par l'administration locale qui demeure le recours ultime n'aboutit pas à une extinction de ces conflits, et pourrait exacerber les sentiments xénophobes. Le risque que ces conflits basculent en violence entre groupes ethniques est évident et ces conflits de terre ne semblent pas près d'être résolus tant que les dissensions à propos de la chefferie coutumière vont perdurer. Cela est d'autant vrai que nos visites récentes dans les villages d'études une année après les recherches de terrain nous ont permis de nous rendre compte que le climat social s'est beaucoup apaisé dans le sillage de l'arrivée d'un nouveau *Naaba* à la tête de la cour royale de Tenkodogo, ce dernier étant considéré comme étant modéré contrairement à son défunt prédécesseur sous le règne duquel le climat s'était considérablement détérioré entre les deux groupes sociaux Bissa et Mossi. La visite rendue au nouveau *Naaba* après son investiture par les leaders de la communauté Bissa de la zone de Tenkodogo qui étaient jadis rentrés en dissidence a sans doute contribué à cet apaisement de la tension sociale.

[1] Selon Reikat (2003) les membres de ce clan étaient les alliés les plus proches des chefs de Tenkodogo et étaient avec les Bambara et les Gouba les familles les plus influentes sous l'ère coloniale

[2] Voir Jacob et Le Meur (2010)

[3] La mise en place de cette autorité qui a la charge de faire les sacrifices sur la montagne avant chaque saison pluvieuse est un des symboles forts de la reprise du pouvoir politique par les autochtones Bissa

Bibliographie

Bierschenk, T., & Olivier de Sardan, J. P. (1998). *Les pouvoirs au village: le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*.

Dafinger, A. (2013). *The Economics of Ethnic Conflict: The Case of Burkina Faso*. Boydell & Brewer Ltd.

Faure, A. (1996). *Le pays Bissa avant le barrage de Bagré: anthropologie de l'espace rural* (Vol. 5). Sépia.

Gausset, Q. (2008). L'aspect foncier dans les conflits entre autochtones et migrants au sud-ouest du Burkina Faso. Politique africaine, (4), 52-66.

Hagberg, S. (1998). Between peace and justice: Dispute settlement between Karaboro agriculturalists and Fulbe agro-pastoralists in Burkina Faso.

Hilgers, M. (2011). L'autochtonie comme capital: appartenance et citoyenneté dans l'Afrique urbaine1. *Social anthropology*, *19*(2), 143-158.

Izard, M. (1992). L'odyssée du pouvoir. *Un royaume africain. Etat, société, destin individuel*, *13*(12), 101-3.

Jacob, J. P. (2007). *Terres privées, terres communes: gouvernement de la nature et des hommes en pays winye (Burkina Faso)*. IRD éditions.

Jacob, J. P., & Le Meur, P. Y. (2010). Citoyenneté locale, foncier, appartenance et reconnaissance dans les sociétés du Sud. *Politique de la terre et de l'appartenance. Droits fonciers et citoyenneté locale dans les sociétés du Sud, Paris, Karthala*, 5-57.

Korbéogo, G. (2013). *Pouvoir et accès aux ressources naturelles au Burkina Faso: la topographie du pouvoir*. Editions L'Harmattan.

Le Meur, P. Y. (2012). Grandeurs villageoises: La politique des ressources et des appartenances au centre du Bénin. *Cahiers d'études africaines*, (208), 877-903.

Lentz, C. (2003). ‘’Premiers arrivés’’ et ‘’nouveaux venus’’, discours sur l’autochtonie dans la savane ouest-africaine. *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, 113-134.

Lentz, C. (2013). *Land, Mobility, and Belonging in West Africa: Natives and Strangers*. Indiana University Press.

Lund, C. (1998). Struggles for land and political power: on the politicization of land tenure and disputes in Niger. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, *30*(40), 1-22.

Lund, C. (2001). Les reformes foncières dans un contexte de pluralisme juridique et institutionnel. In *Inégalités et politiques publiques en Afrique*. Karthala, Editions-Diffusion.

Lund, C. (2003). Conflicts and contracts in Burkina Faso. *Journal Für Entwicklungspolitik*.

Maiga, A. (2006). Approche sociologique de l’émergence des conflits et des instances locales de régulation dans les usages des ressources naturelles dans le Noumbiel (Burkina Faso). *Revue de l'Université de Moncton*, *37*(1), 267-294.

Ouédraogo, J. B. (1997). *Violences et communautés en Afrique Noire: la region Comoé entre regles de concurrence et logiques de destruction (Burkina Faso)*. Editions L'Harmattan.

Ouédraogo, H. M. (2006). Décentralisation et pouvoirs traditionnels: le paradoxe des légitimités locales. *Mondes en développement*, (1), 9-29.

Reikat, A., & Cissé, I. (2000). Les changements des structures politiques: les cas des Bisa et des Samo. *Beriche des Sonderforschungsbereichs*, *268*, 395-404

Reikat, A. (2003). Das Kreuz über dem Ahnengrab. Die Entwicklung einer multireligiösen Gesellschaft im Raum Tenkodogo (Burkina Faso). *Missio, Message und Museum. Fankfurt, Verlag Otto Lembeck.*

Ritz-Müller, U., & Dafinger, A. (1996). Les ancêtres et les génies. Éléments pour une histoire des populations mosi et bisa dans la province de Boulgou. *Berichte des Sonderforschungsbereichs*, *268*, 211-220.

Ritz-Müller, U. (1994). Kingship and cosmological order: the royal court of Tenkodogo. *Berichte des Sonderforschungsbereichs*, *268*, 113-134.

Zongo, M. (2009). Terre d ‘Etat, loi des ancêtres? Les conflits fonciers et leurs procédures de règlement dans l’ouest du Burkina Faso. *Cahiers du Cerleshs Tome*, *24*(33), 119145.

LES FONCTIONS RITUELLES ET SACREES DE LA CERAMIQUE TRADITIONNELLE CHEZ LES SENOUFO DU FOLONA

Nafogo COULIBALY

Institut des Sciences Humaines (ISH), Bamako (Mali)

nafogocoulibaly@gmail.com / nawancoul@yahoo.fr

Résumé / Abstract

Dans le Folona, les céramiques sont confectionnées par les femmes *Jeli* (griots) et celles des forgerons boisseliers appelés *Sidunbele*. Cette couche socioprofessionnelle a su se spécialiser dans le travail de l'argile. Les artisans d'une manière générale ont su créer et entretenir le mythe, mère du sacré autour d'eux. Aujourd'hui, ces mystères sont en train de s'effriter sous le poids des multiples mutations que subissent les sociétés africaines. Malgré tout, la production céramique procure aux populations beaucoup de biens matériels et immatériels.
La position intermédiaire du Folona entre le Sahel et la forêt a fait de lui, une zone propice au commerce qui s'est développé avec la formation des Grands Empires Soudaniens. L'artisanat de la céramique a dû jouer un rôle important dans les échanges techniques, technologiques, culturels et économiques entre les communautés. Aujourd'hui, on sait que la poterie est liée à toutes les activités de la naissance à la mort du Sénoufo. C'est dans ce cadre que nous avons décidé d'entreprendre des recherches sur les fonctions rituelles et sacrées de la poterie.
L'étude dont il est question ici, est le résultat de plusieurs enquêtes menées auprès des populations du Folona. Il s'est agi de prospecter et d'identifier les sites de production, d'observer et d'interroger les artisans. Le point de vue des consommateurs du produit a été aussi pris en compte. Ces enquêtes nous ont conduites dans plusieurs villages du Folona. Nous avons pensé ainsi contribuer à l'écriture de l'histoire de cette localité.
Les Sénoufo du Folona semblent avoir été les premiers habitants de l'aire géographique qu'ils occupent. Ils sont de gros consommateurs de céramiques. L'artisanat sénoufo est parmi les mieux fournis d'Afrique Occidentale. Paradoxalement, le Sénoufo ne paraît pas un excellent artisan. Il n'excelle que dans les domaines de l'agriculture, de la musique et de la danse. Les autres domaines de cet artisanat (céramique, sculpture tissage, etc.) sont réservés à d'autres communautés socioprofessionnelles.

INTRODUCTION

Au Mali, la production de la céramique traditionnelle est une activité généralement réservée aux femmes de caste[1]. Dans le Folona, les céramiques sont confectionnées par les femmes *Jeli*[2] et les femmes de forgerons boisseliers appelés *Sidunbele*. Les principaux centres de production de la céramique dans le Folona, Cercle de Kadiolo (sud du Mali) sont : Dioumaténé, Dogbélédougou, Sissingué, Kamberké, Chiémé et Zégoun. Cette couche socioprofessionnelle a su se spécialiser dans le travail de l'argile. L'artisanat de la céramique joue toujours un rôle important dans les us et coutumes, les échanges techniques, technologiques commerciaux et culturels des divers groupes socio-ethniques du Folona.
Malgré tout, bon nombre d'aspects de ce produit traditionnel africain sont ignorés ou restent encore à étudier. Les études entreprises jusqu'ici par les chercheurs du nord ont souvent ignoré ou négligé certaines réalités africaines difficilement observables par eux. Aujourd'hui,

[1] Il s'agit ici des femmes de forgerons-bûcherons et celles de *Jeli* communément appelées « griots. »

cela devrait changer. L'ethnoarchéologie semble être l'une des disciplines sur lesquelles l'on pourrait se baser pour corriger ces lacunes.
L'étude de céramique rituelle et sacrée s'avère alors nécessaire pour mieux cerner la vie spirituelle des Sénoufo. Il est plus facile d'identifier la forme d'une céramique que de savoir avec précision ses diverses fonctions. Dans le Folona comme ailleurs au Mali, une céramique peut avoir à elle seule plusieurs usages. Les étapes et les circonstances de son usage expliquent aisément cet état de fait. On dit souvent que l'utilisation quotidienne d'une poterie détermine son importance. La tradition orale du Folona confirme bien cette affirmation.
Un de nos informateurs disait ceci : « *cogi kakuhòolò a pèlè shènnagi ni ; mi si ga logo cogo, ki kakuhòoli li*[3] » (la poterie joue un rôle très important dans la culture sénoufo ; pour que celle-ci soit fonctionnelle, il faudrait lui attribuer une fonction). Il ajoute aussi que pour maudire un malfaiteur ou un ennemi, les sages Sénoufo invoquent la force de leurs idoles en ces termes : « *m'a joo ma wi nyungi jya pèegi pèrèmè na tajòligò fun. Mi ga ki jya cèrègi felege, tajòligò na guhò da ki na*[4] ». (Je te dis de casser sa tête à l'image de la brisure du vase en céramique de sorte que celle-ci ne puisse être raccommodable. En la cassant comme une calebasse, elle pourrait être cousue). Le vœu ainsi formulé auprès de l'idole est que l'offenseur soit détruit sans aucune issue de secours. Le refrain d'une célèbre chanson de complaintes féminines chez les sénoufo du Folona dit : « *pèlijaagi yere nyaanni daala na, pèlijaaga kakuhòolò na nyèn daala na*[5] ». (Le gros tesson de céramique que vous voyez traîner dans la cour de la concession, sert toujours à quelque chose). Ces expressions font toutes, allusion à l'importance de la poterie dans la vie des populations du sud du Mali.
L'étude de la céramique traditionnelle a permis de dégager quatre grandes catégories fonctionnelles : la fonction culinaire, la vaisselle, les autres fonctions et la fonction rituelle. L'ensemble de ces fonctions porte sur les domaines économique et socioreligieux. La poterie rituelle et sacrée, objet de notre communication, occupe un rôle important dans la vie quotidienne des Sénoufo du Folona.

1. FONCTIONS RITUELLES ET SACREES

Un important lot de la céramique traditionnelle est destiné à l'accomplissement des rites relatifs aux croyances ancestrales et à l'islam dans le Folona. Les Sénoufo croient en un dieu suprême, créateur de l'univers qu'ils appellent *Kilè ou Kulocelè*. Il croit également à l'existence d'esprits vivant dans la nature et à la vie de l'au-delà. Pour matérialiser toutes ces croyances, il fait souvent recours à la poterie. Cette matière tient de ce fait une place importante dans sa vie spirituelle. Elle intervient dans la conception, la pensée religieuse et la mort de l'homme. Les exemples d'usage de la céramique dans le domaine des croyances sont innombrables (cf.fig.1e).

1.1. LA CERAMIQUE DANS LES CROYANCES ANCESTRALES

- **La céramique dans la conception et la naissance d'une personne**

Les Sénoufo disent : *Nyanha ki nyè shenpya tara kadogona*[6]*!* (l'homme n'est rien d'autre que de la terre. Il provient d'elle et finit par y retourner). L'expression suivante *shènpya na nyè tarakafyan*[7] (l'homme est un résidu de sol) est évoquée quotidiennement pour dire que la finalité de l'homme, c'est la terre. Ils ajoutent que « les ancêtres morts ou *kubele* modèlent les

3 COULIBALY Zana âgé d'environ 90 ans au moment de l'enquête. Il était le doyen d'âge du village de Nafégué (Commune de Dioumaténé).
4 Expression utilisée lors des offrandes faites aux idoles pour attirer le courroux de celles-ci sur un offenseur.
5 Partie de refrain d'un chant de complaintes féminines chez les Sénoufo du Folona.
6 Dicton populaire, (source tradition orale sénoufo.)
7 Carapace boueuse de couleur rougeâtre selon les sols, laissée après l'infiltration des eaux de pluie. Elle rappelle la rouille des métaux.

enfants de la même manière qu'une potière confectionne un vase[8]. » Toutes ces pensées illustrent parfaitement la croyance de ce peuple aux différentes forces naturelles et divines. L'homme est de ce fait assimilé à la terre, à l'agile que travaille quotidiennement la potière *Jeli* ou *Sidun* du Folona.

- **La céramique dans la conservation du placenta et du cordon ombilical**

C'est un signe de fierté d'appartenir à une communauté villageoise et d'en être originaire, quand son placenta et son cordon ombilical sont enterrés dans sa famille ou son village chez les Sénoufo du Folona. Pour protéger les déchets après la naissance d'un bébé, les Vès[9] de Madagascar les mettent dans une bouteille qu'ils jettent à la mer. A travers ce geste rituel, ils présentent le nouveau-né aux génies maritimes.

Dans le Folona, dès qu'un bébé naît, les accoucheuses traditionnelles ramassent le placenta dans un gros tesson de céramique qu'elles déversent dans un petit trou d'environ 40cm de profondeur, fait à côté de l'orifice d'évacuation des eaux de toilette. Le placenta, le cordon ombilical et le sang versé lors de l'accouchement appelés *zegari* (les ordures de la délivrance) sont bien enfouis et recouverts avec les morceaux du tesson brisé pour la circonstance. Protéger ces déchets avec des morceaux de poterie est synonyme d'une première inhumation. Cette protection rappelle également le rapport originel qui existe entre l'homme et la terre.

- **A propos de la réincarnation de *pili* ou l'âme**

Selon les Sénoufo, « *pil* appartient à *kilè* ou Dieu. Comme pour les autres tâches de continuation du monde, celle de l'incorporation du *pil* dans le corps d'un nouveau-né revient aux divinités Sénoufo, à savoir les ancêtres, les génies et les fétiches[10]. » Parmi ces divinités et ces objets de culte nous avons retenu les canaris sacrés appelés *còsungele*. Ils matérialisent des forces supposées pouvoir parrainer la venue d'un enfant dans le monde ou *yirigefèbele*[11].

Dans le Folona, les personnes qui portent les prénoms suivants *Còna, Còcò , Còlaa, Còsunnò, Còtaanna, Nigena, Nigecò, Fanhacòòlò,* sont censées être venues au monde sous la protection d'un vase sacré, c'est-à-dire un *còsunnò* (un canari auquel on fait des offrandes). Leur naissance a été parrainée par un canari sacré. Les porteurs de ce type de noms individuels sont alors considérés comme des dons que leurs ancêtres morts ou *kulèbele* ont négociés auprès de Dieu. Lesquels dons ont été remis à des parents géniteurs qui constituent la descendance desdits ancêtres morts sur la terre. Comment un canari sacré devient-il parrain ?

Dès l'instant qu'un couple désire avoir un enfant, il formule le vœu auprès des ancêtres morts appelés *kulèbele*. La formulation peut se faire directement ou à travers un canari sacré qu'adoraient lesdits ancêtres de leur vivant. Quand ceux-ci reçoivent la demande, ils chargent l'un d'entre eux de la défendre auprès de *Kilè* ou Dieu. Celui-ci l'agrée et charge en retour l'ancêtre de lui apporter un modèle d'enfant. L'ancêtre va prélever de l'argile quelque part dans le terroir. Le lieu de prélèvement de cette argile peut être une mare, un fond ou la berge d'une rivière, le pied ou le sommet d'une colline que l'on désigne par le nom de *taluhògi*. Il modèle la pâte argileuse comme le fait une potière de sorte à lui donner la forme d'un humain et le sexe de son choix. Le modèle est apporté à Dieu afin que celui-ci lui incorpore *pili* ou l'âme qui est choix. Le modèle est apporté à Dieu afin que celui-ci lui incorpore *pili* ou l'âme qui est la source de la vie. C'est après que le conseil des ancêtres décide de confier l'enfant qui vient d'être obtenu au canari qu'ils adoraient avant leur mort. Une fois que le couple

8 Source tradition orale sénoufo.

9 Peuple riverain de Madagasccar. Source « émission planète » de la chaîne TV5

10 DEMBELE Adama, les rites funéraires senufo. De la mort au statut d'ancêtre chez les senufo du Folona et du Kaboïla, thèse de doctorat, Université de Paris XII-val-de-Marne, juin 1992, P-371.

11 Génies, fétiches parrains de la venue d'un enfant au monde. Le mot signifie étymologiquement (ceux qui font sortir).

désireux fait des rapports sexuels, le futur nouveau-né est conçu. A sa naissance, les parents déjà avertis lui attribueront l'un des prénoms cités plus haut.

- **La céramique dans les rapports matrimoniaux**

L'une des structures sociales les mieux élaborées chez les Sénoufo, demeure *narigbaagi* ou le matrilignage. « Le matrilignage ou nergba (nungba ou encore gbaà) est composé uniquement d'individus descendants d'un ancêtre commun par les femmes exclusivement[12]… »
Dans le Folona, chaque matrilignage est organisé autour d'un autel clanique appelé *sisèlègi* ou *gbahasisèlègi*. Le mot *gbahasisèlègi* peut être traduit littéralement par (le gros tesson de la case). La « case » est ici synonyme de clan matrilinéaire. C'est effectivement autour de cet autel dont l'élément principal matérialisé, est un vase pour vaisselle ou le fond d'un canari à cuire la bière de mil, que la vie sociale d'un clan matrilinéaire est organisée. Les vœux de prospérité du clan sont formulés autour de cet autel. C'est également là que la réparation des fautes commises par les membres et qui peuvent porter préjudice à la cohésion du clan est faite par le doyen d'âge de la lignée appelé *narigbaagifòli* (propriétaire ou chef du matrilignage). Ce dernier est le seul habilité à accomplir les cultes aux ancêtres de son matrilignage sur l'autel fait à base de céramique.

- **Les vases relatifs aux croyances ancestrales**

L'enquête menée dans le Folona sur la céramique traditionnelle nous a permis d'identifier plusieurs types de récipients en terre cuite que les populations utilisent pour matérialiser certaines de leurs croyances d'antan. Beaucoup d'entre elles existent aujourd'hui malgré les diverses mutations sociales subies par les habitants de la zone d'enquête. Il s'agit des canaris utilisés pour préparer les produits végétaux censés guérir les maladies, les petits vases cultuels et les vases funéraires. Toutes ces céramiques contribuent à soigner l'homme du point de vue physiologique ou psychologique. Elles aident également à croire à la vie dans l'au-delà.

- **Les canaris de décoctions de produits médicinaux : *furadagaw* ou *wèjògele***

Ce sont généralement les canaris à cuire le tô et la sauce qui sont récupérés pour recevoir les feuilles, les racines ou les écorces des plantes médicinales. Exceptionnellement on emploie les canaris à boutons appelés *bamadagaw*, *kurukurudagaw* ou *sigururu-còɡele*[13] pour des fins médicinales. Les boutons généralement appliqués sur la partie supérieure de la panse du vase, sont parfois entourés de mystères. Selon la tradition orale, « ces boutons ou *kurukuru* sont censés abriter des substances mystérieuses capables de guérir n'importe quelle maladie. Il pourrait également s'agir de moyen utilisés pour faciliter la préhension des récipients ».
Les canaris à boutons sont généralement acquits sur commande auprès des potières. Ils contiennent les produits végétaux censés soigner les maladies, lutter contre les lanceurs de maléfices, les mauvais esprits, etc. On les rencontre dans la chambre des hommes, auprès des foyers, dans les toilettes, dans les concessions des tradithérapeutes, dans les domaines réservés aux fétiches de grande renommée, etc. Les produits végétaux qu'ils contiennent peuvent être bouillis ou non. Ces canaris parfois munis de boutons appliqués, sont fermés avec une terrine, un gros tesson, une calebasse et rarement avec un objet en métal (cf.fig.1a).
Nous avons posé la question à savoir pourquoi on n'utilise pas les marmites métalliques pour ces fins mais plutôt les canaris. La plupart de nos interlocuteurs ont surtout fait allusion à leur attachement à la tradition.

---

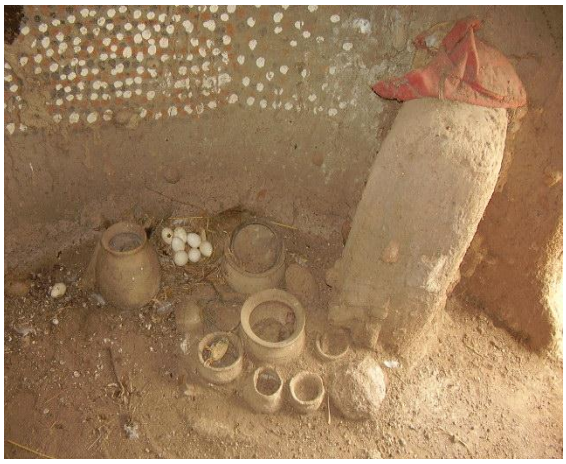
12 DEMBELE Adama, les rites funéraires senufo. De la mort au statut d'ancêtre chez les Senufo du Folona et du Kaboïla, thèse de doctorat, université de Paris XII-val-de-Marne, juin 1992, P-107.

13 Les applications (boutons) faites sur la partie supérieure des vases sont rugueuses. Elles rappellent la disposition des écailles sur le dos du crocodile appelé *bama* en *bamanankan - mandenkan ;* d'où le terme *bamadagaw* (canaris de crocodile).

Figure1 : exemples de céramiques utilisées dans rituel et le sacré dans le Folona.

a : vase à décoctions médicinales (Nafégué)

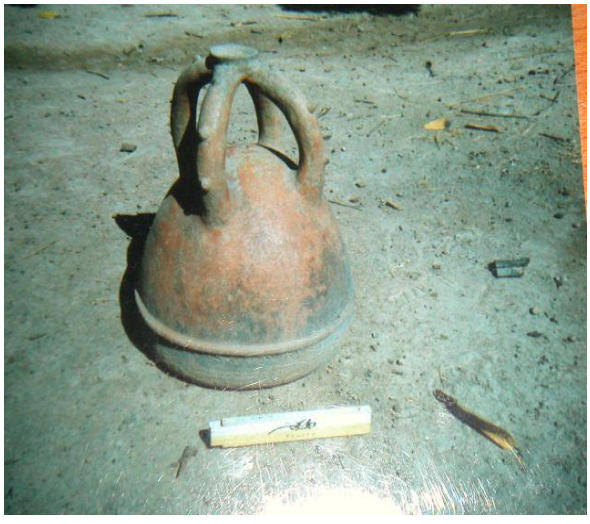
b : vue de petits vases cultuels (Dioumaténé)



c : vue de vases de divination (Chiémé)

d : vases funéraires sur une tombe (Kangomoma)

e : vue de vases contenant des idoles (Chiémé)



f : vases de minaret de mosquée (Dioumaténé)

D'aucuns ont tout simplement fait savoir que l'emploi des marmites métalliques est assez récent par rapport à celui des céramiques. Pour eux l'utilisation des canaris fait vivre les artisanes de la céramique et répond aussi au souci de promotion de nos produits. Ils évoquent en plus les rapports qui lient l'homme à la terre et la terre aux végétaux. Les canaris à décoctions ou *furadagaw* sont généralement de formes sphéroïde et ovoïde. Le bord est évasé. Ils sont produits par les potières *jeli* et *sidunbele* sur recommandation des devins pour la préparation des produits médicinaux.

- **Les petits canaris cultuels : *makodaganinw* ou *makocògele***

Ce sont de minuscules vases cuits qui, à vue d'œil, donnent l'impression d'être confectionnés par des enfants qui s'exercent au métier de potière. Les petits canaris cultuels sont généralement accompagnés de couvercle concave ou convexe (cf.fig.1b). Comme pour justifier une défaite dans le cadre d'une compétition sportive, on entend les supporters déçus accuser l'équipe victorieuse d'avoir ensorcelé la leur. Au Mali on utilise le terme *Bamanan* suivant : *u ye daga le do anw ka ma* (ils ont préparé un canari contre nous, afin de nous vaincre). L'expression signifie que l'équipe adverse a lancé un mauvais sort par l'intermédiaire d'un canari sacré dont les forces mystiques sont censées contribuer à occasionner la défaite.

Les sénoufo emploient quotidiennement le terme qui suit pour faire allusion à une force protectrice ou destructrice provenant de la puissance des remèdes que contiennent les petits vases cultuels enfouis dans le sol. Ils disent : *wi a daali, segi, koli, tafalagi, gbenyònwi le* (il a mis quelque chose, c'est-à-dire ensorcelé la concession, la brousse, la route, le champ, l'entrée de la concession, etc.). Ces expressions parmi tant d'autres, expliquent et font allusion aux croyances qui sont liées aux canaris cultuels qui sont effectivement bourrés de produits généralement végétaux supposés nuire ou apporter le bonheur à quelqu'un.

Les petits vases sont profondément enfouis dans le sol d'un lieu qu'on voudrait soit protéger contre le maléfice ou sur lequel on voudrait attirer le bonheur. A travers cet acte rituel, on demande aux dieux de faire fructifier les récoltes, d'empêcher un chasseur étranger adroit d'abattre les animaux du terroir ou un lanceur de maléfice d'éliminer une personne.

On dit que les petits canaris cultuels sont minuscules mais très grands par la valeur. Les devins sénoufo ou *sadobele* ou *sadobolo* y versent l'eau qui leur « ouvre les yeux » pour l'interprétation des cauris, des signes divinatoires faits dans le sable, des traits sur papier et sur la paroi des murs, etc. A cet effet, ces pots sont appelés *sadojògele* ou (vases pour la divination) (cf.fig.1c). Quand ils sont enfouis en pleine brousse dans le but d'atténuer le courroux des esprits qui y vivent, on les appelle *tugucògele* ou (vases pour les djinns).

- **L'usage de la céramique dans les rites funéraires au Folona : les vases funéraires ou *shukoyafagaw* ou *fagabaw* ou *kupèyi***

A l'instar d'autres peuples à travers le monde, les Sénoufo croient en une vie dans l'au-delà. Pour cela, ils accomplissent beaucoup de rites funéraires afin d'accompagner dignement leurs morts et faciliter leur intégration dans cet autre monde appelé *kubele kanha*.

« Le vieillard qui a convenablement rempli sa vie de chef de famille est mort à cette vie d'ici bas mais il a rejoint le village de ses ancêtres. Pour qu'il entre fier dans cette nouvelle existence, les vivants se doivent de l'accompagner avec beaucoup de joie et d'ovations »[14]. Dans cette ambiance indescriptible, ils font recours à divers objets et récipients usuels. Parmi ceux-ci, la céramique tient une place très importante. Elle intervient du début à la fin des rites accomplis à l'occasion de ce décès.

14 DEMBELE Adama, Op.cit, P. 4.

C'est ainsi qu'on observe l'usage de la terrine, du canari, de la gourde en terre et de d'autres types de vases funéraires appelés *shukoyafagaw* ou *fagabaw* ou encore *kupèyi,* (vases de la mort) lors de cérémonies d'inhumation (cf.fig.1d). Nous avons choisi de présenter ce type de vase uniquement conçu pour l'accomplissement de rites funéraires chez les Sénoufo.
Ce sont de grands vases dont la forme globale peut être dessinée dans un cône. Seulement leur profil général présente parfois des courbures au niveau de la panse et du fond. Dans le Folona, ces vases funéraires servent plutôt à fermer l'ouverture des tombes traditionnelles sénoufo appelées *picagbòwi* et *nawiili*.
Aujourd'hui ce type de tombes est en voie de disparition. Elles sont remplacées par la fosse rectangulaire que l'on appelle *tugònnògi.* Dans ce troisième cas de type de tombe, le vase ne peut pas fermer l'ouverture. Il est donc brisé et les tessons sont déposés sur le feuillage qui bouche les petits espaces entre les bois de protection de la loge sépulcrale. C'est après ce rituel que la fosse est remblayée pour former le monticule de forme oblongue appelé *kuunni, kòonni* ou *fangi* en Shènnara[15] et *kaburu* en Bamanan.
On pense que les vases funéraires protègent pour une longue période les cadavres déposés dans sa tombe. Pour faciliter les va-et-vient de l'âme, quatre petits orifices d'environ 2cm de diamètre sont faits sur le fond du vase avant de le retourner sur l'ouverture du puits. Ces orifices sont percés selon les quatre points cardinaux de sorte que l'âme puisse prendre librement la direction voulue. Ces orifices sont également faits pour laisser échapper les gaz qui proviennent de la putréfaction du corps.
A la mort d'une personne âgée toutes ses brus doivent acheter chacune un vase en poterie de forme conique, appelé *kupèegè*. Ces vases sont ensuite transportés par elles au cimetière quelques temps avant les cérémonies de la levée du corps pour l'accomplissement des rituels sus cités.

1.2. CERAMIQUES ET ISLAM

Dans le Folona, nous n'avons pas enregistré de poterie spécifiquement liée au christianisme, religion d'ailleurs peu répandue dans la localité. Par contre celle qui se rapporte à l'islam existe même si elle est très peu diversifiée. La céramique relative à l'islam se limite à la production de deux types de vases de fonctions distinctes : les vases à ablution et les vases de minaret de mosquées.

- **Les vases à ablutions ou *selidagaw***

Comme leur nom l'indique, ces vases servent à contenir l'eau pour faire les ablutions avant la prière. On les retrouve généralement dans la cour des mosquées. Ces vases appelés *selidagaw* (vases de prière) ont précédé les bouilloires métalliques et plastiques actuelles. Ils avaient été vus pour la première fois dans le Folona avec les colporteurs dioula qui assuraient le commerce entre les côtes et le sahel. Ils sont à présent utilisés dans beaucoup de mosquées du Folona malgré la prolifération des bouilloires modernes.

- **Les vases de minaret de mosquées ou *misirikunnafagaw, cooro***

Dans la classification fonctionnelle de la céramique que nous avons établie, les vases de minaret (cf.fig.1f.) devraient se retrouver parmi ceux utilisés dans le domaine de la construction d'habitat. Leurs rôles spécifiques de n'être utilisés que pour protéger et orner le minaret et les colonnes de mosquées nous ont poussés à les classer parmi les vases rituels relatifs à l'islam. Ces vases sont toujours posés au sommet du minaret et des colonnes dressées dans les principaux murs des mosquées. Ils empêchent les eaux de ruissellement des fortes pluies du Folona d'endommager ces édifices.

[15] Type de dialecte parlé par une grande partie des Sénoufo du Folona.

Les vases de minaret de mosquées ou *misirikunnafagaw* sont des vases en terre cuite, polis et engobés. Ils se présentent sous une forme hémisphérique similaire à celle d'un casque dont l'ouverture est toujours retournée vers le sol. Le sommet arrondi, est surmonté de quatre anses recourbées, qui convergent vers le haut. Les anses se rejoignent pour former une petite plate-forme d'environ 8cm de diamètre qui comporte un petit trou central. Trois boutons sont appliqués sur trois des anses et deux sur la quatrième. Un modeste bourrelet est appliqué aux abords de l'ouverture du vase dont le bord simple est légèrement incurvé vers l'intérieur.

CONCLUSION

La richesse historique et la valeur culturelle d'une société ne peuvent guère être connues sans une démarche scientifique et pluridisciplinaire. Le sud du Mali en général et particulièrement le pays sénoufo est resté un peu en marge des recherches scientifiques. Les Sénoufo sont parmi les rares ethnies qui conservent encore une grande partie de leur patrimoine culturel. Au cours de cette étude, nous nous sommes particulièrement intéressés à l'un des éléments essentiels de la culture matérielle, qui constitue un témoignage privilégié de l'héritage culturel : la céramique et en particulier celle liée au rituel.

Toutes les informations recueillies au cours de nos enquêtes ont permis d'affirmer que contrairement à beaucoup de sociétés traditionnelles, celle des Sénoufo est caractérisée par un système plus ou moins égalitaire où il n'existe ni nobles, ni esclaves dans le sens large du terme. Dans une telle société, toutes les couches socioprofessionnelles sont contraintes de produire. Chaque migrant dans la zone se voit alors obligé de s'insérer et de s'adapter au système. Dans le processus de la production, il arrive que certaines couches socioprofessionnelles se spécialisent dans des domaines bien précis. Tel a été le cas des femmes *jeli* du Folona qui se sont redéployées dans la confection de la céramique activité principalement féminine. Si ailleurs au Mali, la fabrication des récipients en terre cuite est synonyme d'infériorité dans la hiérarchie sociale, dans le Folona, elle est une activité perçue comme une simple spécialisation et n'est nullement dictée par une différenciation.

Sur le plan fonctionnel, les observations ont permis de savoir que certains types de récipients sont conçus pour accomplir des tâches précises. Cela est évident dans le cas de la poterie rituelle. Si d'autres types de récipients en terre cuite peuvent être réutilisés à d'autres fins après leur premier usage, ceux qui sont liés aux rituels sacrés ne le sont pas dans la plupart des cas. L'étude de la céramique rituelle a permis de bien cerner les fondements historiques, spirituels, culturels et philosophiques d'un peuple en mutation et de constater que la poterie est liée à toutes les activités de la naissance à la mort du Sénoufo.

BIBLIOGRAPHIE

COLIN R., 2004, *Kènèdougou au crépuscule de l'Afrique coloniale. Mémoires des années cinquante*, Paris, Présence africaine, 391P.

COULIBALY N., 2005, *Etude de la céramique traditionnelle en milieu sénoufo du Folona,* Bamako, Mémoire, FLASH, 168 P.

DEMBELE A., 1992, *Les rites funéraires senufo. De la mort au statut d'ancêtre chez les senufo du Folona et du Kaboïla, cercle de Kadiolo Mali,* Thèse de doctorat, Paris XII Val-de-marne, 418 P.

DIABATE M., 1987, *Contribution à l'étude de l'histoire du peuplement allogène du Folona,* Bamako, mémoire ENSup, 64 P.

KONE Y F., 1989, *Dynamique de la segmentation lignagère. Le cas des senufo du Folona*, Thèse de doctorat, Paris, 402 P.

UN ESSAI D'ANALYSE HISTORIQUE SUR LA CONTRIBUTION DU MEDIATEUR DE LA REPUBLIQUE A LA RECONCILIATION NATIONALE ENTRE 2000 ET 2001.

Présenté par Coulibaly Wayarga,doctorant Histoire ,

Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan

Coulibalywayarga2017@gmail.com

RESUME

Crée en 1995, l'Organe Présidentiel de Médiation(OPREM), s'emploie à résoudre les divers litiges et les problèmes de cohésion sociale. Cependant en 2000, cette structure devient une institution dénommée « LE MEDIATEUR DE LA REPUBLIQUE »du fait de sa participation à l'élaboration de la nouvelle Constitution à travers la Commission Consultative Constitutionnelle et Electorale présidée par le Grand Médiateur M. Mathieu Ekra. Les conclusions des travaux de cette commission servent de base à la nouvelle Constitution adoptée par référendum en Aout 2000.Toutefois, la fracture sociale s'intensifie au sortie des élections présidentielles de 2000.Le Médiateur ivoirien entreprend donc des actions pour rapprocher les acteurs politiques par le biais du Comité de Médiation pour la Réconciliation Nationale (CMRN).Les travaux de ce comité servent de fondements au forum de réconciliation nationale en 2001.

Mots clés : le Grand Médiateur, C.M.R.N, réconciliation, paix, forum.

ABSTRACT :

Created in 1995, the Presidential Mediation Organ (PMO) tries to solve social conflicts and problems. However, in 2000 this structure becomes an institution which is called « LE MEDIATEUR DE LA REPUBLIQUE » because of its contribution to the establishment of the new constitution through the Consultative and Elective Constitutional Commission directed by the Great Mediator M.Mathieu Ekra. In August 2000, the summaries of the works of that commission are used as the fundamental of the new Constitution approved during referendum.However, the social break increases at the end of the 2000 presidential elections. So, the mediator of Côte d'Ivoire starts actions to bring peace between politicians through the Mediation Comity for National Reconciliation (MCNR). The comity's works are used as the basic during national reconciliation forum in 2001.

Key words: the Great Mediator, M.C.N.R, reconciliation, peace, forum.

INTRODUCTION

La médiation institutionnelle nait en Suède en 1809 à partir de la nomination d´un ombudsman[1] et connait une popularité dans les années 60. Elle s´est développée aux Etats Unis à partir des années 70 et une dizaine d´années plus tard en Europe. En Afrique, Elle est l'un des aspects de la démocratisation des régimes politiques à partir des années 90[2].A l'instar des autres pays africains la Côte d´Ivoire ne fut pas en marge de cette tendance. Elle crée sa structure de médiation sous l´instigation du président Henri Konan Bédié en promulguant le décret du 29 septembre 1995 portant création de l´organe Présidentiel de Médiation(OPREM)[3].Elle devient par la suite en 2000 Le Médiateur de la République[4].L'institution ne s'occupe pas de problème d'ordre politique général mais lorsque la cohésion sociale est menacée, cette structure peut s'autosaisir pour aplanir les différends entre les acteurs politiques. Elle est ainsi à l'origine de centaines actions pour baisser la tension politique et favoriser la réconciliation nationale en Cote d'Ivoire. Dès l'on s'interroge de savoir : Quels sont les actes posés par le Médiateur ivoirien afin d'aplanir les tensions sociopolitiques en Cote d'Ivoire entre 2000 et 2001 ?

Cette présente se propose de mettre en relief sur les points suivants :

-La participation de l'institution à l'élaboration de la constitution d'août 2000 ;

- Les travaux du Comité de Médiation pour la Réconciliation Nationale(CMRN) et le forum de réconciliation nationale

---

[1] -Protecteur du citoyen

2-C'est dans les années 90 avec la démocratisation des régimes politiques africains que quelques pays francophones d'Afrique vont instituer leur médiateur. Ce fut le cas du Sénégal, le Gabon, la Tunisie ; la Mauritanie, Madagascar, Iles Maurice, le Djibouti et au Burkina Faso

3-Le Médiateur de la République, *Décret n°95 – 816 du 29 septembre 1995 portant création, organisation et fonctionnement de l'OPREM,* non paginé.

4-Médiateur de la République, *Constitution de la République de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Imprimerie nationale de Côte d'Ivoire, 2000, p 37.

I-LA PARTICIPATION DU MEDIATEUR A L'ELABORATION DE LA CONSTITUTION D'AOUT 2000

Dans cette partie notre analyse s'articule autour de la mise en place de la Commission Consultative Constitutionnelle et Electorale (CCCE) avec à sa tête le Grand Médiateur M. Mathieu Ekra et de la conclusion de ses travaux.

1- La mise en place de la CCCE et de ses diverses composantes

C'est au Grand Médiateur que le CNSP a confié la Présidence de la Commission Consultative Constitutionnelle et Electorale (CCCE)[5] chargée de proposer un projet de Constitution consensuelle et un nouveau code électoral accepté par tous.Ces travaux ont eu lieu le 31 janvier 2000 et ont pris fin le 31 mars 2000.

Dès l'installation solennelle de la CCCE des sous commissions sont mises en place ; ce sont les commissions de *l'Etablissement des cartes nationale d'identités* présidée par Mme Madeleine Tchikaya ;de découpage électorale avec à la tête le professeur Hyacinte Sarrassoro, de la *Commission recensement et établissement des listes électorales*, de la commission ''*code électorale*'' présidée par M. Honoré Guié. Puis la sous commission « *constitution » dirigée* par le professeur Ouraga Obou, la sous *commission* « *statuts des anciens présidents et de l'opposition éthique et moralisation de la vie publique* » avec à sa tête le professeur Samba Diarra et enfin la sous commission ''*chartes des libertés*'' avec pour chef de fil Mme Affoumou Kaudhjys. Après deux mois de travaux, diverses conclusions sont adoptées de façon consensuelle.

2-Les conclusions des travaux des diverses commissions de la CCCE

Le projet de Constitution ainsi élaboré n'a pas de changement dans le fond, néanmoins certaines dispositions ont subi des modifications[6]. En effet, la commission Etablissement des cartes nationale d'identité propose un ministère ou un haut commissariat, chargé de s'occuper de l'immigration en Côte d'Ivoire pour juguler le taux d'étranger venant dans notre pays.Quant à la sous commission ''*constitution*'', elle durcit les conditions d'éligibilité à la Présidence de la République en y apportant des innovations drastiques : être ivoirien d'origine, né de père ou de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine alors que les termes de

---

[5] - Abel Doualy, « *Installation hier de la CCCE* » in Fraternité-Matin n°10.582 du 1er février 2000, 35e année, p2

[6] - Fraternité-Matin, n°10.590 du 10 février 2000, 35e année, p3.

l'article 49 du précédent code électoral stipulaient qu'il fallait être né de père et de mère eux mêmes ivoiriens de naissance. Par ailleurs le durcissement s'effectue au niveau des dispositions :

« *il faut n'avoir jamais renoncé à la nationalité ivoirienne, ne s'être jamais prévalu d'une autre nationalité, être de bonne moralité, être soumis à l'avis de médecins du conseil constitutionnel et avoir résidé de manière continue sur le territoire national pendant cinq ans précédant la candidature à la présidentielle* [7].».

Par ailleurs, ces nouvelles dispositions traduisent de la fièvre nationaliste qui s'est emparée du pays avec l'avènement du concept d'ivoirité. La sous-commission code électoral propose, elle le vote à 18 ans et un redécoupage plus précis de certaines communes. En outre, la sous commission ''*recensement*'' et établissement des listes électorales dans ses conclusions émet le vœu de la mise en place d'une commission autonome vis-à-vis du ministère de l'intérieur dont l'objectif est l'organisation de toutes les élections.

Toutefois, l'action du Médiateur de la République se perçoit à travers les travaux du Comité Médiation pour la Réconciliation Nationale et celui du forum de réconciliation nationale.

II- **LES TRAVAUX DU COMITE MEDIATION POUR LA RECONCILIATION NATIONALE ET LE FORUM DE RECONCILIATION NATIONALE.**

1- **Les travaux de la comite médiation pour la réconciliation nationale**

La fin de la transition militaire s'est faite par des élections présidentielles jalonnées de troubles. Afin de relancer l'unité nationale et de réduire la fracture sociale, le Grand Médiateur va initier des actions visant à ramener la paix dans le pays. Sous son initiative est mis sur pied le Comité de Médiation pour la Réconciliation Nationale (CMRN) dès novembre 2000. À cet effet, le CMRN se fixe les objectifs suivants à savoir créer un cadre de dialogue responsable afin de susciter un climat de compréhension mutuelle entre les partis politiques et la société civile. Ceci a pour but d'arrêter la poursuite des affrontements sanglants entre forces de l'ordre. Ceci dit, ce comité est la rencontre initie avec les leadeurs des partis

[7] - Dominique Mobioh, « *Remise des travaux de la CCCE au chef de l'Etat* » Fraternité Matin n° 10631 du 31 Mars 2000, 35e année, p8.

politiques[8] qui est une prise de contact pour baliser le terrain et échanger avec les principaux acteurs de la scène politique afin de détendre l'atmosphère dans la perspective des législatives du 10 décembre.

Par ailleurs, la cérémonie d'installation du C.M.R.N est faite le 20 novembre 2000. Apres cette cérémonie, le grand Médiateur a dressé un programme de rencontres avec les diverses catégories sociales dans l'optique d'entendre les propositions de chacun.[9]

A la suite des diverses rencontres avec toutes les couches sociales de la Côte d'Ivoire le CMRN a organisé un atelier sur la ''*problématique de la réconciliation nationale*'' tenu à l'Institut Industriel de l'Afrique de l'Ouest à Grand Bassam(IIAO) du 17 au 19 avril 2001. Les conclusions de cet atelier ont servi de données de base aux travaux du forum pour la réconciliation nationale. Cet atelier a pour but est d'identifier et analyser les causes et facteurs qui ont favorisé la fracture sociale qui a pris forme avec les évènements tragiques d'octobre 2000, ce qui passe par la mise en place des stratégies pour réconcilier les ivoiriens.

Ainsi cinq commissions [10]ont été mise en place, les rapports et résolutions adoptés par les commissions ont fait l'objet de grands débats ouverts en séances plénières[11]. Toutes les couches sociales ont participé à cet atelier. Il est le socle du forum de réconciliation nationale.

---

[8] - Il s'agit de l'union des sociaux démocrates (U.S.D) avec à leur tête M. Climanlo Jérôme Coulibaly ; pour le compte du Parti Ivoirien des Travailleurs (PIT) Mme Angèle Gnonsoa, Le Parti Démocrate de Côte d'Ivoire (PDCI) M. Atsin Achi et N'Guessan David et Pour le compte du R.D.R (Rassemblement des Républicains) M. Alassane Ouattara et Mme Henriette Dagri Diabaté.

[9] - Le programme est le suivant :

Lundi 24 novembre 2000 : PIT 10h- 11h30 : FPI 11h45- 13h15 : Le PDCI-RDA 16h- 17h30 ; Le RDR 17h45- 19h15

Mardi 28 Novembre 2000 : Le forum des partis 10h à 11h30, les journalistes de 11h45 à 13h15 ; communauté étrangères 16h_ 17h30 ;

14h45- 19h15 : JPDCI, JFPI, JRDR, FESCI, et UNESCI

Mercredi 29 Novembre 2000 : 10h à 11h30 USD ; de 11h45 à 13h15 : Rois et chefs traditionnels : 16h à 17h30 : les communautés

Religieuses

[10]- Commission I : Problématique de la formation de la Nation ivoirienne.
Commission II : Presse et Unité nationale.
Commission III : Phénomènes identitaire et crise de l'unité nationale.
Commission IV : Intégration régionale et unité nationale.
Commission V : Jeunesse estudiantine, Préscolaire est unité nationale.

[11] - Ce comité a passé en revu les problèmes auxquels sont confrontés le pays à savoir : le concept de l'ivoirité, le foncier rural, l'éducation nationale, la presse écrite, l'immigration, le tribaliste etc. Face à ces problèmes le comité a fait des propositions au niveau politique, économique, culturel, des suggestions relatives aux problèmes identitaires, pour l'amélioration de la qualité de la presse, pour l'épanouissement de la jeunesse et aplanir les disparités régionale

2-Le forum de réconciliation nationale.

Le Médiateur de la République a pris part au forum pour la réconciliation nationale dont les travaux se sont déroulés à partir de 2001, pour s'achever le 31 décembre 2001. Au niveau de la médiature , les personnalités qui ont pris part au forum sont M. Henri Goba, conseiller technique du Grand Médiateur en tant que membre du comité scientifique et M. Simon Nandji, conseiller technique du Grand Médiateur également, en tant que porte-parole de L'OPREM. M.Henri Goba a été mandaté par ses pairs pour faire le compte rendu des travaux à la Grande Médiature.Ce forum a donné lieu à plusieurs résolutions au nombre de quatorze ont concerné entre autres les respects des institutions de la République, à la justice, à la nationalité de M. Alassane Ouattara, au domaine foncier, à l'école ivoirienne.

Toutefois, en dépit de tous ces efforts déployés par le Médiateur pour renouer l'entente entre les Ivoiriens, une crise militaro-politique éclate dès 2002 et marque à n'en point douter l'ébranlement de toutes les actions entreprises par l'institution.

Conclusion

En somme, mise en place par l'Etat ivoirien dès 1995 afin de servir de canal d'assainissement administratif et de récurage sociopolitique, la médiation institutionnelle est apparue pour les citoyens comme la voie de la contestation pacifique, collective ou individuelle offert aux populations vis-à-vis de l'autorité publique. Toutefois ,au plan politique, le Médiateur de la République a fortement contribué à l'élaboration de la Constitution d'août 2000 en étant à la tête de la commission chargée de la nouvelle Loi Fondamentale. Puis au vue de la situation dramatique née des élections 2000, l'institution est à l'initiative du comité de Médiation pour la Réconciliation nationale en novembre 2000 dont les travaux vont servir de base au forum de réconciliation nationale en 2001 dont elle prend part également. Mais, ces différentes initiatives n'aboutissent pas aux résultats escomptés car en 2002 la Côte d'Ivoire plonge dans une crise sociopolitique aux conséquences désastreuses dénotant des échecs des actions de réconciliation entreprises par l'institution.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

I-SOURCES

1-Sources imprimées

a- Les journaux concernant les activités du Médiateur

Fraternité Matin n° 10631 du 31 Mars 2000 35e année, 19p.

Fraternité Matin n° 105632 du 1er au 2 Avril 2000 35e année, 19p.

Fraternité Matin n° 10633 du 3 Avril 2000 35e année, 19p.

Fraternité Matin n° 10719 du 20 Juillet 2000 35e année, 19p.

Fraternité Matin n° 10725 du 26 Juillet 2000 35e année, 19p.

Fraternité Matin n° 10803 du 2 Novembre 2000 35e année, 20p.

Fraternité Matin n° 10806 du 6 Novembre 2000 35e année, 21p.

Fraternité Matin n° 10810 du 11 au 12 Novembre 2000 35e année, 21p.

Fraternité Matin n° 10812 du 14 au 15 Novembre 2000 35e année, 21p.

Fraternité Matin n° 10817 du 21 Novembre 2000 35e année, 20p.

Fraternité Matin n° 10820 du 27 Novembre 2000 35e année, 20p.

Fraternité Matin n° 10868 du 27 au 28 Janvier 2001 36e année, 19p.

Fraternité Matin n° 10930 du 11 Avril 2001 36e année, 19p.

Fraternité Matin n° 10935 du 18 Avril 2001 36e année, 20p.

Fraternité Matin n° 10936 du 19 Avril 2001 36e année, 20p.

b- Les documents issus de la médiation institutionnelle et des activités.

Le Médiateur de la République, Comite de Médiation pour la Réconciliation Nationale-C.M.R.N, acte de l'atelier de Grand Bassam sur la réconciliation nationale du 17 au 19 avril 2001, Abidjan, CEDA, 104p.

Le Médiateur de la République, Constitution Ivoirienne, Abidjan, imprimerie nationale de Côte d'Ivoire, 2000, 42p.

Le Médiateur de la République, Rapport bilan du Médiateur de la République 1997-2006 au président de la République, tome 1,156p.

Le Médiateur de la République, Rapport bilan du Médiateur de la République 1997-2006

au président de la République, tome 2,197p.

2-Sources électroniques

http://www1.rfi.fr/actufr/articles/024/article_11862.asp consulté le 11/07/2017

II- BIBLIOGRAPHIE

1- Ouvrages de référence

Dictionnaire Universel, 2e édition, Paris, Presses de Jouve, 1996, 1994, 1052p.

Encyclopédia Générale de la Côte d'Ivoire, tome 3, Paris, NEA, 1978, 1187p.

2- Ouvrages généraux

ALLIALI (Camille), Disciple d'Houphouet Boigny, Abidjan, Juris-édition, 2008, 232p.

KOFFI (Tirbuce), Côte d'Ivoire : l'agonie du jardin, du grand rêve au désastre, Abidjan, CEDA/NEI, 2006, 301p.

N'GUESSAN (Yao), Sauvez La Côte d'Ivoire du désastre, Pris, Troyes, 2006, 177 p.

LOUCOU (Jean Noel), Le multipartisme en Côte d'Ivoire, Abidjan, édition Neter, 1992, 213p.

OBOU(Ouraga), Requiem pour un code électoral,Abidjan,PUCI,2000,195p.

ARTICLE : L'ULTIME COUP FATAL DE KRAGBE GNAGBE EN OCTOBRE 1970

Pacôme DABIÉ, doctorant en Histoire

Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody (Côte d'Ivoire)

dabbelkos@yahoo.fr

Cell : 08 32 13 47 / 45 45 27 52

Résumé : Le refus de Jean-Christophe Kragbé Gnagbé dit Opadjlê de se soumettre aux Autorités si elles ne sont fondées les lois ivoiriennes d'une part ; et d'autre part, les Autorités qui considèrent qu'en dehors du Pdci-Rda, elles ne peuvent accepter un autre parti politique ; aboutissent à un antagonisme tranché. De ces positions tranchées, Kragbé Gnagbé planifie son Ultime coup manifesté à Gagnoa en octobre 1970 avec le soutien des Guebié, Kpétchié et Zabia. Mais la répression du coup d'Opadjlê lui a été fatale avec la mobilisation de l'armée et des Officiers français du 4e régiment inter-armée d'outre mer (4e RIAOM).

Mots clés : Kragbé Gnagbé, Guebié, Gagnoa, Pana, Pdci-Rda.

ARTICLE: THE FATAL ULTIMATE OF KRAGBE GNAGBE IN OCTOBER 1970

Pacôme DABIÉ, PhD student in History
University Félix Houphouët-Boigny of Cocody (Ivory Coast)
dabbelkos@yahoo.fr
Cell: 08 32 13 47/45 45 27 52

Summary: The refusal of Jean-Christophe Kragbé Gnagbé says Opadjlê to submit to the Authorities if they are not based Ivorian laws on the one hand; and on the other hand, the Authorities which consider that outside of the Pdci-Rda they cannot accept another political party; resulted in a distinct antagonism. From these positions, Kragbé Gnagbé planned his Ultimate Coup in Gagnoa in October 1970 with the support of Guebié, Kpéchié and Zabia people. But the repression of the coup d'Opadjlê was fatal to him with the mobilization of the army and the French officers of the 4th Overseas Inter-Army Regiment (4th RIAOM).
Key words: Kragbe Gnagbe, Guebie, Gagnoa, Pana, Pdci-Rda.

INTRODUCTION

L'Histoire politique de la Côte d'Ivoire des Années 60 a été émaillée de graves crises politiques. La gravité des crises sous le Parti-Unique (le parti démocratique de Côte d'Ivoire : PDCI-RDA) se caractérise essentiellement par les emprisonnements et homicides tant des Cadres politiques que d'anonymes ivoiriens comme ceux dans l'Ultime coup fatal de Kragbé Gnagbé en octobre 1970 qui reste l'un des faits les plus marquant la première décennie de la Côte d'Ivoire indépendante. Son instigateur, Jean-Christophe Kragbé Gnagbé dit " Opadjlê ''[1], est originaire de Gaba (un village guebié-quartier dans l'actuelle sous préfecture de Gnagbodougnoa) né à Sassandra en 1935 de François Kragbé et Christine Godé. Il est aussi titulaire d'un Doctorat en Sciences Politiques soutenu à l'Université Paris I –Panthéon-Sorbonne en 1963[2]. Le Département de Gagnoa qui a été le principal cadre des évènements est distant de 288 km d'Abidjan au Centre-ouest de la Côte d'Ivoire .Chef-lieu de Département, Gagnoa est limité au Sud par la Sous-préfecture de Gueyo, au Nord ; par celles d'Ouragahio et d'Oumé, à l'Est par le Département de Lakota et à l'Ouest et Sud-ouest par celui de Soubré.

Rentré au pays en 1966, Kragbé Gnagbé revendique le multipartisme par l'application de l'article 7 de la Constitution ivoirienne afin de disputer l'espace politique au président Houphouët –Boigny et à son parti en s'appuyant sur le Parti Nationaliste Eburnéen (PANA). L'Ultime coup fatal de Kragbé Gnagbé, objet de cette étude, peut être pris comme la dernière grande action audacieuse soigneusement préparée et rapidement menée qui a été désastreux à Gagnoa.

L'étude de l'Ultime coup fatal de Kragbé Gnagbé en octobre 1970 est intéressante dans la mesure où elle met en évidence un lien entre violence, tribalisme et la politique en Côte d'Ivoire. Ce travail se propose de répondre à la question suivante : l'Ultime coup fatal de Kragbé Gnagbé en octobre 1970 était-elle l'affirmation d'une identité ethnique contre l'identité nationale ? Ou la manifestions d'une ambition sécessionniste ?

Ce travail s'articule autour des axes suivant : les causes et la planification de l'Ultime coup fatal, les manifestations du coup et la répression du coup fatal.

I. LES CAUSES ET LA PLANIFICATION DU COUP.

Les causes qui ont poussé Kragbé Gnagbé à planifier un coup contre le du régime Pdci sont essentiellement politiques.

1- Les causes du recours à l'Ultime coup.

La non satisfaction des revendications politiques de Kragbé Gnagbé et son refus de se soumettre aux exigences du régime sont les causes essentielles à l'avènement du coup de Kragbé Gnagbé.

Le refus du multipartisme par le régime et d'ouvrir les élections exclusivement aux militants du Pdci-Rda sont des motifs qui ont conduit Kragbé Gnagbé à passer du dialogue aux actions d'envergure. La ‘‘*fin de non-recevoir*’’[3] à la demande d'autorisation du Pana d'une part, le droit exclusif du monopole des postes électifs des Institutions ivoiriennes détenu par le Pdci-Rda d'autres part, sont bien de facteurs considérables comme source confligène dans l'opposition de Kragbé Gnagbé au Gouvernement D'Houphouët-Boigny dans les Années 60.

En effet, pendant que Kragbé Gnagbé fonde sa revendication d'autoriser le Pana sur la Constitution, le Gouvernement justifie son refus par sa volonté de construire « l'Unité Nationale [4]». Or le soucis de Kragbé Gnagbé c'est l'application de loi que lui refusent les Autorités.

En outre l'échec des Autorités à fléchir la position de Kragbé Gnagbé a été à la base de la situation tendue entre lui et le Gouvernement. Il a refusé toutes les propositions politiques et professionnelles à lui faites dans les échanges.

En fait, le Gouvernement a, directement ou à travers des personnes qui lui sont proches, demandé de renoncer à ses revendications. Nous pouvons lire les exigences du Gouvernement dans cet extrait du courrier[5] du Préfet de Gagnoa (L.K) Koffi : « […] S'agissant de votre adhésion au Parti, le Ministre[6] assure qu'elle ne peut poser de problème. […] le Ministre tient à vous rencontrer […] afin d'examiner avec vous la question de votre emploi. » . Par ces propos du Représentant de l'Etat nous percevons en filigrane la vision du Gouvernement qui est l'établissement du Pdci-Rda comme Parti-Etat en dehors duquel il n'y à

---

[3]- (K) Niamkey, porte-parole du Pdci-Rda: « 2e passage du Pdci-Rda pour rétablir la vérité sur les Affaires du Guébié et du Sanwi » au forum de la réconciliation nationale, production RTI- la Première, le 5 novembre 2001 à 9h, à Abidjan.

[4] Me (A-U) Assouhan interviewer le 12 octobre 2007 de 11h à 13h à Abidjan Cocody- les Ambassades.

[5] Courrier confidentiel du 4 avril 1969 à (J.C.K) Gnagbé qu'il a reçu le 5 mai 1969 à 15h 10.

point de droit politique ni social. Ainsi, l'avènement du « coup d'octobre » est au dû au fait que Gnagbé n'a voulu faire de concession selon les exigences du Pouvoir en place.

De cet antagonisme politique, nous retenons que l'Ultime coup de Kragbé Gnagbé est l'aboutissement de l'impasse du dialogue à cause des positions tranchées des deux parties que la loi n'a pu concilier : à savoir le refus de Kragbé Gnagbé de se soumettre aux Autorités et le refus des Autorités à respecter les lois établies.

2-la planification du '' Coup d'octobre '' et l'exécution du plan

La planification du ''coup d'octobre'' et sa mise en exécution à choisi la ville de Gagnoa comme modèle que les autres régions du pays devaient pour le succès de l'Opération.

Le plan d'action sur la ville de Gagnoa a été d'investir les lieux stratégiques de la ville de Gagnoa en un temps éclair la nuit du 26 au matin du 27 octobre 1970 en y distribuant simultanément les tracts signés par (K) Gnagbé. A cet effet, la ville a été divisée en quatre (4) zones d'attaques pour y hisser un drapeau. Le commissariat de Dioulabougou (au nord de la ville) destinée aux Gnebié[7]. Les Guébié, les Kpétchié et les Zabia (ceux sur l'axe Gagnoa-Lakota) se chargeront de la brigade de gendarmerie et les zabia de l'est (ceux sur l'axe Gagnoa-Oumé) affectés à la préfecture et à la sous-préfecture.

Le point de ralliement prévu, est la prison civile ou tout le monde doit participer à la libération des prisonniers avant de se retirer dans la forêt.

L'exécution du '' plan de Gagnoa '' s'est traduite par l'agression des symboles de l'Etat de la ville et la publication des Institutions révolutionnaires.

L'agression des symboles de l'Etat de la ville s'est manifestée par le siège des bâtiments publics[8] et le hissement d'un nouveau national.

Les principaux bâtiments publics ont été investis par les manifestants. Les locaux de la préfecture, de la sous-préfecture, des deux commissariats de Gagnoa, de la brigade de la gendarmerie et la prison civile ont été l'objet de siège des insurgés dans la nuit du 26 au 27 octobre 1970.

Pire, le drapeau national et celui du Pdci –Rda ont été remplacé par un drapeau de couleur rouge et noir avec un disque à fond blanc qui flottait sur les mâts dans les locaux des édifices assiégés. Mais la distribution des tracts annonçant la création d'un nouvel Etat a accompagné le flottement du drapeau du Pana.

---

[7] -Ce sont les originaire du canton Niabré dont fait partie la ville de Gagnoa, mais c'est le village de Ménékré qui est régulièrement cité dans les témoignages des proches de Kragbé Gnagbé.

[8] -Le siège local du PDCI a été aussi investi.

La publication des Institutions révolutionnaires s'est illustrée par la révélation des Institutions provisoires et des symboles du nouvel Etat.

Les Institutions provisoires de l'Etat d'Eburnie concernent d'une part, la Loi organique et le Gouvernement nationaliste provisoire et d'autre part, les tribunaux militaires et populaires et une Assemblée Consultative.

Kragbé Gnagbé a créé la *''loi organique de l'Etat d'Eburnie''* ou la *''loi organique d'octobre''* avec un gouvernement provisoire nationaliste dont le chef prend le titre de chancelier en la personne de Kragbé Gnagbé et dont la composition n'est pas publiée. La loi organique d'octobre du 27 octobre 1970 à Gagnoa est constituée de douze (12) articles et remplace la Constitution ivoirienne.

Quant aux tribunaux militaires et populaires et l'Assemblée consultative, ils ont été prévus pour rendre la justice et pour légiférer sur les lois futures et l'amélioration de la loi organique d'octobre dans le nouvel Etat.

La loi organique d'octobre, le gouvernement provisoire nationaliste, les tribunaux militaires et populaires et l'assemblée consultative furent les Institutions provisoires créées pour le nouvel Etat et complétées par les symboles de l'Etat[9].

Tous ces changements annoncés par Kragbé Gnagbé sont certes faits à Gagnoa mais ils concernent tout le territoire ivoirien. Malheureusement pour l'initiateur, l'Ultime Coup d'Octobre ne s'est manifestée qu'à Gagnoa le 27 octobre sans que le Pouvoir ne réagisse.

II- LA REPRESSION DU COUP DE GAGNOA

Face aux actes subversifs du 27 octobre à Gagnoa, le Pouvoir a réagi fatalement en faisant recours à l'armée et au Pdci comme milice.

1-Gagnoa comme zone de guerre

Les forces militaires mobilisées et leurs actions ont été caractéristiques de la répression.

Les forces militaires mobilisées sur Gagnoa sont nationales et française pourvues d'armements de guerre.

Au niveau humain, le nombre des hommes mobilisés est estimé à huit cents (800) provenant de presque toutes les unités des forces armées nationales de la Côte d'Ivoire (FANCI).

Les régiments ayant participé à la pacification de Gagnoa sont: le 1er bataillon d'Akouédo, le 2ème bataillon blindé de reconnaissance, le 1er bataillon militaire de Daloa

[9] Côte d'Ivoire devient désormais Eburnie, son emblème : le *''globe d'ébène''*, et *''pour la terre de nos pères''* restera la devise de l'Etat d'Eburnie.

avec l'officier (G) Oulai, le Groupement Aérien de Transport et de Liaison (GATL) avec le Commandant Tourroux (Français) et Zinsou, le Génie-civil de Bouaké avec les Lieutenants (R) Guei et (F) Ori , la gendarmerie nationale avec le Lieutenant- Colonel (G) Ouassenan Koné et le 4e régiment inter-armée d'outre mer (4e RIAOM)[10].

Les types de matériels utilisés ont été les armes automatiques, quatre chars de combat, vingt quatre bahuts, quatorze jeeps militaires et deux hélicoptères etc.

La mobilisation de tout le potentiel militaire ivoirien et français ne pouvait conduire qu'à un facile démantèlement.

Les actions se sont illustrées par des exactions commises sur les militants, les arrestations massives et les massacres.

Dans la répression, les militaires ont procédé à des arrestations massives des partisans de Kragbé Gnagbé et / ou impliqués dans l'insurrection du 27 octobre 1970.

En effet, du 28 octobre au 24 novembre[11] 1970, les militaires ont arrêté des villageois en masse selon une liste préétablie ou sur dénonciation des militants du Pdci. Des femmes agées, des nourrices, des vieillards et même des militants du Pdci[12] ont été emprisonnés. A Bobia, mesdames Bêlé Gagbehi Henri (dit Kouamé) née Suzanne Gbadjehonon et Marie Dougouehi ont été incarcérées avec leurs nourrissons de huit mois et enfant de deux (2) ans.

En outre, des exécutions extrajudiciaires ont été perpétrées lors du passage des soldats dans la région de Gagnoa. Ces exécutions militaires ont pris la forme des fusillades individuelles ou collectives. Les cas d'asphyxies dans les cellules de la prison et la gendarmerie de Gagnoa (18 décès sur 20 dans une cellule) et le carnage de Gaba la seule journée du 05 novembre 1970 reste le plus important et traumatisant avec les dix-neuf (19) parents en une journée et jetés dans des (4) fosses communes.

2-Le démantèlement du Pana

Les arrestations massives, les exécutions extrajudiciaires et les exactions de diverses Les arrestations massives, les exécutions extrajudiciaires, les exactions ont montré la supériorité de force des Autorités.

Le rôle du Pdci dans la répression des militants du Pana s'observe par l'organisation des battues; la délation et la dénonciation des fugitifs.

---

[10]-Régiment inter-armée d'outre-mer devenu 43ème BIMA. C'était des officiers français chargés de surveiller les actions des militaires ivoiriens par rapport aux consignes données.

[11] -Le fils de Marie Douguehi, nommé Jean Claude Bribolo est décédé un an plus tard en prison.

[12] Le cas de Robert Bawa et le chef de Tipadipa

Les militants du Pdci local ont organisé des battues pour débusquer les fugitifs et les remettre aux militaires dans chaque village.

En effet, ce sont les villageois, militants du Parti qui se rendaient dans les cachettes en lieu et place des militaires pour attraper leurs frères réfugiés dans la brousse. Le rôle des militaires était devenu l'exécution, la collecte et le transport des prisonniers en ville. Les rabatteurs les plus célèbres sont Edouard Dako, Pierre Gballou et François Zigobou dans le canton Zabia[13]. Ce sont eux qui ont livré Jule Waka et Vehé Kpohoun de Bobia aux militaires à Gagnoa.

Les militants du PDCI ,oraganisés en milice, ont premièrement joué le rôle de rabatteurs avant de se livrer à la délation.

Les militants du Pdci ont vu en la répression, l'occasion de régler des comptes à des frères avec qui ils ont eu des différends antérieurement et dénonçaient même ceux qui fuyaient la répression en cherchant refuge dans leur village. C'est le cas de Hubert Dago qui, croyant se réfugier chez ses beaux parents à Gnakouboué[14] ; a été livré par le chef dudit village aux militaires non sans avoir subit des sévices corporelles.

Encore, Ils se sont mis à trahir et à dénoncer malveillamment des frères Tous ceux qui avaient eu des antécédents avec des militants du Pdci ont été cités, impliqués ou pas, dans les incidents de Gagnoa. Le cas, de François Dadi est le plus remarquable. Félix Gohié et Jean Gnagra, respectivement chef de canton et responsable du Pdci ont profité de la situation pour le dénoncer comme le secrétaire de Kragbé Gnagbé. Il a été arrêté à Danané, sa ville de fonction et ramené à Gagnoa en prison.

Les battues, la délation et la dénonciation des fugitifs aux autorités constituent l'ensemble du rôle que le PDCI a joué dans la crise de 1970 à Gagnoa.

[13]-Ils étaient de Tipadipa et étaient les hommes de mains du chef de canton Félix Gohié.

[14]-Village Guebié de Lakota dans le canton Oparèko frontalier à Dalilié, village du canton Guebié.

DISCRIMINATIONS SEXUÉES AU TRAVAIL : ORIGINE, IMPACT ET SOLUTIONS À PARTIR DU CONTEXTE IVOIRIEN

Inoussa DABONÉ
Université Félix Houphouët-Boigny, UFR Sciences de l'Homme et de la Société (SHS), BP V34 Abidjan,
dabino2002@yahoo.*fr*

Résumé:

En Côte d'Ivoire, de nombreuses dispositions réglementaires ont été prises afin de combattre le phénomène des discriminations liées au sexe. Malgré ces dispositions, les inégalités persistent entre hommes et femmes au travail et conduisent à s'interroger sur la réalité des pratiques (directes ou indirectes) qui désavantagent la femme. A cet effet, 16 femmes travaillant dans des entreprises industrielles ont été sélectionnées à l'aide de la technique d'échantillonnage qualitatif par cas multiples avec variation intragroupe. Les entretiens semi-dirigés auprès de ces femmes ont permis de mettre en évidence la réalité des discriminations sexuées au travail. Les résultats montrent aussi l'origine de ces discriminations ainsi que leur impact sur la motivation et sur l'ambition professionnelle des femmes puis indiquent des pistes de solution au double niveau de l'espace social et de la travailleuse elle-même.

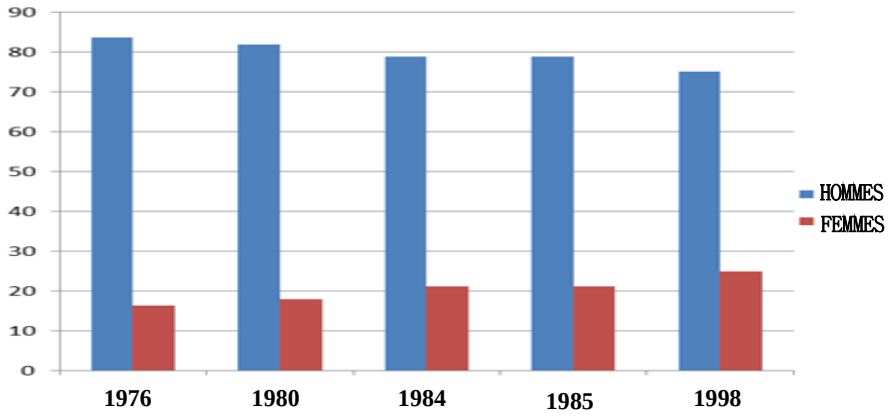
Introduction :

La question de la valorisation du genre, particulièrement à notre époque, n'est pas si simple qu'elle puisse être résolue par des réflexions purement théoriques. Il s'agit d'un phénomène complexe qui comporte des zones d'ombre que l'intérêt croissant des chercheurs n'a pas encore permis d'élucider (Lloyd, 2000). Malgré la conjonction de travaux, issus de disciplines différentes, qui se développèrent dans un climat historique, social et idéologique favorable, la connaissance dans ce domaine présente encore des limites qui ont pu pousser Bisilliat (1997) à affirmer que les décisions prises au plan politique, relatives à l'amélioration de la condition féminine, semblent se heurter dans leur application à des résistances.

Spécifiquement en Côte d'Ivoire de nombreuses dispositions ont été prises, du point de vue réglementaire, pour qu'il n'y ait plus de discriminations sexuées relatives au travail salarié. À cet effet, un ministère de la condition féminine avait été créé en 1976 et remplacé en 1987 par le ministère de la promotion féminine. Au cours de cette décennie, l'État s'était employé à débarrasser les lois ivoiriennes de tout ce qu'elles pouvaient contenir de discriminatoire, particulièrement du point de vue du genre. Ainsi, l'article 6 de la constitution ivoirienne garantit l'égalité de tous devant la loi (Hesseling, Loco, 1997). De plus, le gouvernement ivoirien a ratifié de nombreuses lois internationales telles que la convention sur la rémunération égale pour un travail de valeur égale en 1961 et la convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations envers les femmes en 1980.

Après toutes ces dispositions règlementaires, l'on devrait s'attendre à une réduction significative des écarts entre hommes et femmes dans le domaine du travail. Cependant, quel impact ces dispositions ont-elles eu sur la réduction de ces écarts ? La figure 1 nous en donne des indications à partir des effectifs de la fonction publique ivoirienne depuis le début des réformes en 1976.

Figure 1 : Evolution des proportions d'hommes et de femmes dans la fonction publique de 1976 à 1998



***Source** : Fonction Publique, Direction de la Programmation et du Contrôle des Effectifs (DPCE), Septembre 1998.*

Ce graphique nous fait observer que malgré la croissance des effectifs de femmes travaillant dans la fonction publique, la réduction des écarts d'effectifs entre hommes et femmes se fait timidement. Cette persistance des écarts selon le genre donnerait à penser que les femmes subissent des traitements discriminatoires – directs ou indirects – dans le domaine du travail. Autrement dit, il existerait une discrimination à caractère sexué responsable de la persistance des écarts constatés entre les hommes et les femmes.

L'intérêt de cette étude est dès lors triple. D'abord il est personnel parce que nous vivons dans cette société et nous nous sentons directement concerné par les questions ayant trait à son développement et au relèvement de ses défis essentiels. Ensuite il est scientifique, puisqu'il pourra améliorer la connaissance dans ce domaine en contribuant à éclairer les zones d'ombre qui y subsistent. Enfin, il est social parce qu'il contribuera à freiner les forces d'inertie responsables d'un manque d'implication et d'ambition professionnelle des femmes. Lachaud (1998), dans ses travaux en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, a montré qu'une amélioration des revenus des femmes s'accompagne d'une meilleure nutrition de leur nourrisson. D'une façon générale, il est probable que les maux qui touchent le domaine du travail soient parmi ceux qui portent le plus d'atteinte négative au développement de la société.

Par discrimination sexuée l'on entend tout traitement inégal et défavorable à l'égard d'un individu ou d'un groupe d'individus, en raison de différences de sexe, par rapport à d'autres individus placés dans des situations comparables. Il s'agirait en l'occurrence de traitements qui défavoriseraient les femmes dans le domaine du travail et qui seraient responsables de la persistance des écarts constatés entre elles et les hommes. La discrimination peut être directe ou indirecte. Si elle est *directe*, alors le traitement inégal est voulu et résulte d'une intolérance vis-à-vis des femmes discriminées. Si par contre elle est *indirecte*, alors le traitement inégal est involontaire et s'appuie sur des facteurs apparemment neutres mais qui désavantagent néanmoins les femmes en question.

La présente étude a pour objectifs de montrer la réalité de ces discriminations sexuées au travail, de révéler leur origine et leur impact, puis de proposer des pistes de solution en vue de leur réduction. L'atteinte de ces objectifs nécessite la mise en place d'une méthodologie adéquate.

1- Méthodologie :

La population de l'étude est constituée de femmes travaillant dans le secteur industriel. Une technique d'échantillonnage qualitatif a été utilisée : il s'agit de l'échantillonnage par cas multiples avec variation intragroupe. A l'aide de cette technique, 16 femmes salariées, dont quatre dans chacune des catégories cadres, employées, ouvrières spécialisées et ouvrières non spécialisées ont été sélectionnées pour l'étude. Le choix du secteur industriel rend aisé la sélection des catégories de femmes, puisque la convention collective interprofessionnelle établit les classifications professionnelles par secteurs d'activités. Ces femmes ont accepté de se prêter à notre instrument d'étude.

L'instrument utilisé est l'entretien. A cet effet, le guide d'entretien constitué s'appuie sur le procédé, mis au point par Seltiz *et al*. (1977), d'élaboration de questions dont le contenu vise l'élucidation du "pourquoi ?" des sentiments ou des comportements. Ainsi, on commence par demander au sujet de s'identifier par rapport à son travail, par exemple « *L'idée que vous avez de vous-même dépend-elle de votre réussite dans votre travail ? Pourquoi ?* ». La question "pourquoi" permet de savoir ce qui prévaut dans l'esprit des répondantes, mais au lieu d'un seul "pourquoi", on pose ensuite un ensemble de questions spécifiques portant sur :

a) l'aspect historique de ce sentiment, par exemple « *De par le passé, vous êtes-vous toujours jugée en fonction de votre performance dans votre travail ? Dans quelles circonstances ?* »

   - *Avez-vous sérieusement envisagé la possibilité que l'estime que vous avez de votre personne soit (ne soit pas) liée à votre performance dans votre travail ?*

b) les caractéristiques particulières de son travail qui expliquent son sentiment, par exemple « *Y a-t-il quelque chose dans votre travail qui fait que l'image que vous avez de vous-même est (n'est pas) liée à votre performance au travail ?* »

c) les bases de son sentiment, par exemple « *Sur quels faits repose votre tendance à (ne pas) vous évaluer en fonction de votre performance dans votre travail ?* »
d) les motifs personnels en cause, par exemple « *Avez-vous l'impression que votre tendance à (ne pas) vous évaluer en fonction de votre performance dans le travail répond à certains de vos propres besoins particuliers ?* »

Ces entretiens, d'une durée variant entre 13 et 21 minutes ont tous été effectués sur le lieu du travail. L'analyse de contenu des informations ainsi obtenues a permis d'aboutir aux résultats qui suivent.

2- Résultats :

Le dépouillement des informations résultant des investigations sur le terrain a consisté en une analyse de contenu qualitative, conformément aux objectifs de l'étude. Cela permet d'aboutir à quatre types de résultats portant respectivement sur les discriminations, leurs origines, leur impact et les pistes de solution à ce phénomène.

3-1- Discriminations sexuées :

Parmi les affirmations montrant l'existence des discriminations sexuées au travail se trouve celle faisant état des frustrations dont ces femmes seraient victimes : « *On a quelques fois des frustrations* ». En règle générale, une "frustration" survient lorsqu'on estime être privé injustement de quelque chose. Il s'agit là assurément de pratiques qui surviennent en marge des dispositions normales prévues par la règlementation. L'existence de telles distorsions comportementales n'est guère étonnante lorsque l'on sait que le rôle maternel est l'un de ceux à travers lesquels l'on a tendance à percevoir les femmes dans les entreprises. Il pourrait donc s'agir de pratiques non intentionnelles développées par les individus des deux sexes. Une autre plainte émise par les femmes concerne le caractère difficile de leur travail : « *Mon travail est difficile, ça nécessite que tu sois un peu soumise* ». La soumission dont il est ici question ne poserait pas de problème s'il s'agissait de l'obéissance normale à l'autorité hiérarchique. La plainte des femmes à ce niveau procèderait de pressions explicites du chef découlant d'une volonté d'influencer. La mentalité rétrograde voulant qu'une femme soit "soumise" pourra être un autre facteur d'amplification de cette exagération dans le commandement. Par ailleurs, une telle mentalité peut conduire à des pratiques tout à fait indignes de personnes respectables. Leur affirmation « *Je ne veux pas vieillir dans ce métier, c'est pour les jeunes filles* » montre le manque de respect pouvant exister vis-à-vis de ces travailleuses qui sont souvent des mères de familles. D'ailleurs, il n'est point besoin de rappeler qu'une jeune fille dans une entreprise mériterait les égards dus à tout travailleur !

L'affirmation « *Quelqu'un peut bien apprécier votre travail et une autre personne viendra le déprécier* » finit de nous convaincre sur le caractère subjectif des appréciations pouvant exister dans les pratiques quotidiennes au sein des entreprises. Ces pratiques libertaires des patrons jettent le doute sur leur tendance à l'application objective des dispositions réglementant le monde du travail.

3-2- Origines des discriminations :

Parmi les affirmations révélant l'origine des discriminations sexuées au travail, se trouve l'affirmation « *C'est plutôt à mon éducation qu'est liée l'idée que j'ai de moi-même.* » Il est nécessaire à ce niveau de faire remarquer que le mot "éducation" est souvent utilisé par les ivoiriens pour désigner l'éducation familiale. L'affirmation de ces femmes signifierait donc que l'image qu'elles ont d'elles-mêmes dépend plus de la culture transmise par les parents que de leur performance au travail. On peut donc dire que les valeurs transmises par les parents, intériorisées par ces femmes, consolidées par les substituts parentaux et par l'ensemble de l'entourage social contribuent à déterminer leurs conduites professionnelles.

L'on peut alors percevoir les sources de pratiques inégalitaires, développées par une société globale, auxquelles participent les femmes ayant intériorisé le modèle traditionnel de la femme au foyer. Cette autre affirmation « *On peut mal faire son travail, mais bien réussir sa sauce à la maison !* » est d'ailleurs là pour nous situer sur l'impact de l'intériorisation du modèle de la femme au foyer, souvent doublé d'une identification à sa propre mère qui était ménagère. Ainsi donc, il serait plus catastrophique pour elles d'échouer à la cuisine que d'échouer à l'activité professionnelle. Le manque de détermination intrinsèque du travail qui en résulte est lui aussi une source d'inégalités sexuées : « *C'est par rapport à ce que le travail me donne comme possibilité, sinon je n'aurais pas travaillé* ».

L'une des plus grandes sources de discriminations sexuées restent les pratiques libertaires, déjà évoquées, conduisant des individus à appliquer insuffisamment ou à ignorer les lois sur le travail. C'est donc une erreur que de penser que la loi seule peut suffire à enrayer le phénomène des discriminations sexuées au travail.

3-3- Impact des discriminations :

Il ressort des informations recueillies que les pratiques discriminatoires à l'égard des femmes au travail ont leur impact qui se situe à deux niveaux : la motivation des travailleuses et leur ambition professionnelle.

Au niveau de la motivation au travail, nous avons déjà montré que les pratiques discriminatoires à l'égard des femmes au travail entrainent chez celles-ci un manque de motivation intrinsèque du travail. D'autres affirmations recueillies telle que « *Il faut que tu sois encouragée* » confortent cette idée et montrent bien que des motivations extérieures sont nécessaires pour qu'elles aient la force de continuer leur travail. En plus de cela, les pratiques discriminatoires peuvent provoquer des facteurs de démotivation situés sur les trois registres du *burn-out* ou fatigue au travail « *Mon travail est fatigant* », du *bore-out* ou ennui et du *brown-out* ou manque de sens du travail : « *Sans travail, je pense que je serais la même personne.* »

Au niveau de l'ambition professionnelle, le fait d'affirmer « *C'est par rapport à ce que le travail me donne comme possibilité, sinon je n'aurais pas travaillé* » montre le manque d'ambition professionnelle chez ces femmes discriminées qui ne travailleraient que pour ce que le travail leur permet d'acquérir comme logement, nourriture, biens matériels, vêtements, formation, santé, prestige social, etc. Par ailleurs, les femmes discriminées peuvent être déçues de leur travail et prêtes à l'abandonner à la première occasion qui se présentera « *Ce travail n'est pas ce que j'avais voulu exercer* ». L'activité professionnelle ne contribue guère alors à leur identité personnelle : « *Sans travail, je pense que je serais la même personne* », soit parce qu'elle est épuisante, soit parce qu'elle leur parait insensée, soit parce qu'elle est pauvre, ennuyante et ne leur permet pas de s'épanouir.

3-4- Pistes de solution :

A partir des résultats exposés, deux pistes principales d'action se dégagent : l'une portant sur l'espace social et l'autre sur l'individu, c'est-à-dire la femme elle-même.

Au niveau de l'espace social la première action est de renforcer l'idée que les femmes sont intelligentes et capables de pratiquer toutes sortes d'activités. De nos jours, il n'existe pratiquement plus de métiers que les femmes ne puissent pas pratiquer, les activités qui demandaient de la force musculaire étant aujourd'hui exécutées par des machines. De telles conceptions pousseront les femmes à une plus grande participation au travail. Leur présence dans ce domaine pourra conduire la société à l'abandon de nombreuses croyances responsables de pratiques discriminatoires sexuées au travail. Par exemple, il est probable qu'il ait dans la perception des femmes à travers leurs rôles du foyer, quelque chose qui pousse celles-ci à désinvestir les activités professionnelles. Par ailleurs, le développement des

pratiques égalitaires aidera à freiner les distorsions sociales. Cela est vrai au niveau juridique où l'on doit développer des pratiques d'incitation à l'application effective de la loi concernant le travail. Cela est aussi vrai au niveau social où l'on devrait reconsidérer les attentes différentiées vis-à-vis des filles et des garçons. Ensuite l'entrée à l'école, le maintien dans le système scolaire, l'égalité au niveau de l'embauche sont des niveaux auxquels il faudrait prêter attention, puisqu'il s'agit des niveaux de préparation à la vie professionnelle future. Une fois au travail, les pratiques de motivation, de rémunération, de promotion et même de rupture de contrat de travail doivent être toutes égalitaires. Enfin les travaux de Chatard *et al.* (2005) montrent que le fait de féminiser les noms de métiers augmente chez les femmes le sentiment qu'elles sont efficaces dans leur profession.

Au niveau individuel, des actions doivent être menées pour freiner le manque d'estime de soi chez les filles. L'une de ces actions serait le soutien des compétences féminines. Etant donné les disparités entre les effectifs selon le genre ainsi que les stéréotypes et pesanteurs sociales qui défavorisent les filles, il apparait impératif de mener des actions de renforcement des capacités des filles qui font montre d'un savoir-faire professionnel. L'effet de ce soutien de compétences pourra être renforcé par le soulignement de modèles d'identification. En effet, il est connu que les filles qui parviennent à exceller dans un environnement défavorable le font souvent par identification à des modèles de réussite. Il est donc nécessaire de promouvoir des modèles de réussites féminines auxquelles les jeunes femmes pourront s'identifier. Etant donné l'impact de l'intériorisation du modèle de la femme au foyer, qui pousse les travailleuses à affirmer la suprématie de la réussite de la sauce à la maison par rapport à leur performance professionnelle, il s'avère nécessaire de rechercher et de valoriser ces images auxquelles elles pourront aspirer à ressembler.

Une autre action à mener chez les travailleuses est le marrainage. Certes, les femmes ont manifesté le désir d'être encouragées dans leur travail « *Il faut que tu sois encouragée* », mais il y a des situations où l'on ne saurait se limiter au seul encouragement de la nature des cadeaux et des facteurs extrinsèques de la motivation. Ainsi, lorsqu'une femme est seule à travailler dans un domaine, c'est bien plus que de simples encouragements qu'il lui faut. Les psychologues savent bien que dans de telles circonstances, l'individu est sujet à un effet solo tendant à réduire sa motivation et dont l'impact est renforcé par les pesanteurs d'une intériorisation du modèle de la femme au foyer. Un tel phénomène de démotivation ne peut assurément être combattu par de simples encouragements. Bien plus, c'est à un véritable marrainage qu'il faudra recourir. Ce marrainage devra de préférence être effectué par des femmes évoluant dans le même secteur.

3- Discussion

Cette étude vise à montrer la réalité des discriminations sexuées au travail, à révéler leur origine, à montrer leur impact, puis à proposer des pistes de solution en vue de leur réduction.

L'on a pu constater l'émergence d'éléments indiquant que les discriminations à l'égard des femmes au travail sont effectuées souvent inconsciemment, aussi bien par les hommes que par les femmes elles-mêmes. Des auteurs (Doutre, 2008 ; Houel, 2002) ont pu d'ailleurs montrer que le regard que posent les femmes sur d'autres femmes qui ont le pouvoir peut être parfois plus dur que celui des hommes. La femme travailleuse pourra ainsi être vue à l'occasion comme une traitresse qui n'honore pas ses origines culturelles ou une insoumise à isoler.

Au niveau des femmes elles-mêmes, tout se passe comme si le fait d'exercer des activités traditionnellement attribuées aux hommes suscite une culpabilité contre laquelle elles essaient de lutter par un complexe de stratégies conscientes et inconscientes. Ce niveau des phénomènes psychiques est élucidé par Houel (2002) qui montre que l'intériorisation de l'idéal de la mère au foyer, qui les empêche de se rendre compétitives, résulte d'un double

mécanisme d'intériorisation du rôle maternel et d'internalisation du modèle que constitue sa propre mère (au foyer).

S'il apparait clairement que les discriminations sexuées au travail procèdent de facteurs sociaux, le jeu des phénomènes psychiques sous tendant ces pratiques est aussi capital. Ainsi, Dumas *et al.* (2002) déclarent que la persistance de ces inégalités liées au sexe ne laisse aucun doute sur la réalité des forces de résistances à l'émergence d'une égalité professionnelle entre les sexes. Ces résistances se jouent, selon Bisilliat (1997, p. 39), au niveau du subconscient de l'individu : « Quand on examine ces faits, on ne peut bien évidemment penser sérieusement qu'il s'agit d'un complot, consciemment ourdi par les hommes chargés du développement contre les femmes. »

Même si les participantes à l'étude accordent une part importante à l'éducation, l'on sait qu'une telle explication introduit en fait une réalité bien complexe incluant de multiples facteurs biologiques, psychiques et sociaux. Skittecate (1995) montre comment les facteurs naturels tels que les hormones – mâles et femelles – et les différences morphologiques entre les sexes interagissent avec des facteurs psychiques et des facteurs sociaux pour déterminer les différences sociales entre les garçons et les filles. Les attentes qui en résultent à l'égard de ces derniers constituent alors un guide des comportements de l'entourage – les parents proches et plus tard les amis et la société globale – tendant à influencer le développement de son identité. Différents auteurs (Butterworth, 2000 ; Martinot *et al.*, 2004) montrent à quel point ces attentes culturelles ont un impact sur la vie de l'individu. Selon eux, le Soi même est une construction de la société : il est dépendant du modèle culturel dans lequel l'individu a vécu et qu'il a intériorisé au cours de son développement. Ainsi, les rôles qui sont typiquement plus assignés aux individus d'un sexe qu'aux individus de l'autre sexe produisent des attentes (rôles sexués), parce que les caractéristiques requises pour exercer ces tâches sexuées deviennent stéréotypiques des femmes et des hommes (Eagly *et al.*, 2004 ; McConnell *et al.*, 2005).

Conclusion :

Si la loi ivoirienne condamne les discriminations liées au sexe, les disparités dans le domaine du travail en Côte d'Ivoire jettent un doute réel sur l'égalité des chances entre les hommes et les femmes. La présente étude s'est proposée de montrer la réalité des discriminations sexuées qui empêchent les femmes de se rendre compétitives, d'en découvrir les origines, l'impact et d'y proposer des pistes de solution. Il apparait que la discrimination sexuée dans le monde du travail est une réalité qui se manifeste avant, pendant et après l'embauche. Il s'agit d'un véritable fléau, car trop de discrimination dans ce domaine ne pourra qu'avoir des conséquences économiques et sociales importantes. Des pistes de solution ont pu être proposées contre ce fléau au double niveau de l'espace social et de la femme elle-même.

Références :

Akaffou, K. A. (1998). *Analyse de l'insertion des femmes sur le marché du travail du secteur moderne en Côte d'Ivoire,* Abidjan : AGEPE.

Bisilliat, J. (1997). Luttes féministes et développement, une double perspective épistémologique. In *Face au changement, les femmes du Sud,* (p. 21-46). Paris : L'Harmattan.

Butterworth, G. (2000). An ecological perspective on the self and its development. In Dan Zahavi, (Eds), *Exploring the self,* (p. 19-38). Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins publishing company.

Chatard, A., Guimond, S., & Martinot, D. (2005). Impact de la féminisation lexicale des professions sur l'auto-efficacité des élèves : une remise en cause de l'universalisme masculin. *L'Année Psychologique*, 105(2), 249-272.

Doutre, E. (2008). Construction identitaire et catégorisation croisée : essai d'analyse de la catégorie des « femmes cadres », vers une identité singulière. *Sciences croisées*, 6, 240-263.

Dumas, M., Alias, D., Joyeau, A. & Campoy, E. (2002). *La question de l'égalité professionnelle dans* la *négociation et la mise en œuvre d'accords d'ARTT* / Convention de recherche DARES / Mission Animation de la recherche-CERMAT. Document téléaccessible à l'URL : http://www.travail.gouv.frr/études/ pdf/majdarezs30_01_02/rapport01.pdf

Eagly, A.H., Johannesen-Schmidt, M.C., Diekman, A.B. & Koenig, A. M. (2004). Gender gaps in sociopolitical attitudes: a social psychological analysis. In *Journal of Personality and Social Psychology*, 87 (6), 796-816.

Fromm, E. (2002). Le caractère social. In A. Levy, (Eds), *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains* (p. 36-39). Paris : Dunod.

Gadbois, C. (1973). Dimensions et mesure de l'implication au travail. Une analyse longitudinale. *Le travail humain* 36 (2), 361-374

Hesseling, G. & Loco, T. (1997). Femmes, pouvoir, société. In *L'Afrique des femmes*, (p. 3-20). Paris : Karthala.

Houel, A. (2002). Des femmes face à un métier masculin : représentations et résistances. *Education permanente*, 150, 43-51.

Lachaud, J-P. (1998). Gains féminins, allocation des biens et statut nutritionnel des enfants au Burkina Faso. In *Revue d'économie du développement*, 2, 3-53.

Lattroh-Essoh, N. M. (2001). *Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 1998 – vol. IV, Tome 8 : Situation socio-économique de la femme,* Abidjan : BTPR.

Lloyd, B. (2000). Différences entre sexes. In Serge Moscovici, (Eds), *Psychologie sociale des relations à autrui*, (p 280-299). Paris : Nathan/HER.

Martinot, D., Brauer, M. & Ginet, M. (2004). The self in experimental social Psychology : Multiple theoretical approaches to a complex phenomenon. *Cahiers de Psychologie cognitive*, 22 (2), 105-116.

Mcconnell, A.R., Renaud, J.M., Dean, K.K., Green, S.P., Lamoreaux, M.J., Hall, C.E. & Rydell, R.J. (2005). Whose self is it anyway ? Self-aspect control moderates the relation between self-complexity and well-being. *Journal of Experimental Social Psychology*, 41, 1-18.

Seltiz, C., Wrightsman, L. S. & Cook, S. W. (1977). La récolte des données de recherche II : questionnaires et interviews. In *Les méthodes de recherche en sciences sociales*, (p. 287-326). Montréal : Editions H.R.W.

Skittecate, L.M. (1995). *Les silences de Jocaste. Essai sur l'inconscient féminin*, Paris : éditions Imago.

« Activités d'orpaillages[1] à Agbahou (Cote d'Ivoire): entre logiques de régulation et modalités de reconstruction de l'identité sociale de l'étranger »

Dadié Paul Koffi[2]

Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan/Côte d'Ivoire

E-mail : dadiepaulkoffi@gmail.com

Résumé

Sur la base d'enquêtes de terrain réalisées entre 2012 et 2014 à Agbahou, le texte démontre que l'activité d'orpaillage pratiquée à l'origine par les étrangers (Maliens, guinéens, Burkinabé) enregistre une forte entrée d'autochtone. Comme l'indique le cas des autochtones Dida[3] d'Agbahou[4]. Toutefois, d'un côté, l'activité d'orpaillage est qualifiée par les acteurs institutionnels comme illégale, en s'appuyant sur le Code Minier du 24 Mars 2014. De l'autre côté, les usagers du foncier identifie l'Or comme faisant partie des ressources de leur patrimoine. En conséquence de quoi, ils en assurent l'exploitation. De la position des acteurs institutionnels et de celle des imaginaires populaires villageois, l'activité d'orpaillage continu d'être pratiquée, en enregistrant une forte présence des autochtones Dida d'Agbahou. Ce champ de compétition différencié conduit à une requalification des étrangers dans la pratique de l'activité. Le présent article s'interroge sur les logiques sociales qui sous-tendent la pratique des activités d'orpaillages[5] dans cette localité.

Mots clés : Orpaillage, régulation, propriété foncière, autochtone, Cote d'Ivoire

Summary

Based on field surveys completed between 2012 and 2014 in Agbahou, the text demonstrates that the mining activity by foreigners (Mali, Guinea, Burkina Faso) records a strong entry of Aboriginal people. As indicated in the case of Aboriginal Dida1 toAgbahou2. However, on one side, the mining activity is qualified by institutional actors as illegal, relying on the mining code of March, 2014. On the other side, land users identify gold as part of their heritage resources. As a result, they ensure exploitation. The position of institutional actors and that of village popular imaginaries, the activity of mining continued to be practiced, by recording a strong presence of indigenous Dida of Agbahou. This differentiated competition field led to a reclassification of foreigners in practice activity. This article questions the social logics that underlie the practice oforpaillages3 activities in this locality.

Key words: Gold panning, regulation, property land, Aboriginal, rating ivory

[1] Il s'agit des activités d'exploitation minière désigné par le Code Minier du 24 mars 2014 comme orpaillage clandestin

[2] Doctorant en sociologie à l'Université Félix Houphouët Boigny, membre du Laboratoire de Sociologie Economique et d'Antrhopologie des Appartenances Symboliques (LAASSE)

[3]Ethnie du Sud-Ouest Ivoirien

[4]Localité du département d'Hiré

[5]Activité d'exploitation non industrielle de l'Or

Introduction

Les activités liées à l'or suscitent d'énormes débats depuis la décision de diversification de l'économie ivoirienne en créant d'autres mamelles telles que l'économie minière. Les multinationales d'exploitation formelle et les groupes d'exploitants fonctionnant dans le secteur informel, se disputent les chantiers d'exploitation. C'est un secteur qui génère d'énormes conflits entre acteurs institutionnels, propriétaires du foncier et usagers du foncier. Le présent texte tente de comprendre les raisons qui encouragent la pratique des activités d'orpaillages en partant de l'exemple des communautés locales d'Agbahou dans la sous-préfecture de Didoko[6] en Côte d'Ivoire. A partir de 1998, c'est suite à une mission de la SODEMI[7] que la zone d'exploitation est officiellement délimitée. Le permis d'exploitation est céder à l'entreprise Endeavour Mining[8] qui entame le processus d'installation à partir de 2004. Précisons qu'avant cette période, les activités d'orpaillage se pratiquaient déjà autour de la montagne contenant le gisement minier.

Toutefois, l'activité d'exploitation d'Or est encadrée par des normes institutionnelles. Le code minier du 24 Mars 2014, prévoie la délivrance d'un permis d'exploitation minier à tout individu ou groupe d'individus désireux d'exercer dans ce secteur. Ce permis est délivré par le ministère des mines et de l'énergie sous présentation de preuves s'appuyant sur une étude de faisabilité. Sur cette base, tout individu ou groupe d'individu ne possédant pas se document est considéré par les acteurs institutionnels comme exerçant dans l'illégalité. C'est pourquoi l'Etat à travers les organes représentatifs (Préfet de région, compagnie de Gendarmerie etc.) mène des campagnes de sensibilisation et de répression contre les acteurs qui interviennent dans l'activité d'orpaillage. Dans le village d'Agbahou, l'activité d'orpaillage est interdite dans la mesure où l'ensemble des orpailleurs ne disposent pas de permis d'exploitation. A côté de cette norme institutionnelle d'encadrement, il se développe une forme de revendication de la propriété foncière de l'Or par les autochtones Dida d'Agbahou. A parti des données empiriques, il ressort que les imaginaires populaires villageois identifient l'Or comme faisant partie des biens dont ils ont hérités de leurs ancêtres. L'Or occupe ainsi la même position sociale que la forêt, l'eau, les habitats etc. En conséquence de quoi, ils exercent le même droit foncier sur l'Or. C'est pourquoi, ils en assurent la distribution des sites d'exploitations et l'exploitation de ce minerai. Cela se matérialise par l'existence de convention entre orpailleurs et propriétaires terriens.

Du cadre institutionnel d'encadrement de l'exploitation de l'Or à la revendication de la propriété foncière de ce minerai, il est constaté que les activités d'orpaillages continuent d'être pratiquées avec autant d'engouement. En enregistrant une forte présence des autochtones Dida et une mutation des sites d'exploitations. C'est-à-dire, la délocalisation des sites d'exploitation à l'origine situés au bas de la montagne contenant le gisement minier vers d'autres bas-fonds ne faisant pas objet d'une exploitation formelle. Dès lors, la présente réflexion pose la question de savoir quelles sont les logiques sociales qui sous-tendent l'insertion et le maintien des autochtones Dida dans les activités d'orpaillages ? Autrement

[6]Département de la Région d'Hiré
[7]Société minière de Côte d'Ivoire
[8]Entreprise minière d'exploitation de l'Or

dit, qu'est ce qui participe en termes de ressources idéologiques à la pratique des activités d'orpaillages des populations de cette localité ?

La littérature scientifique propose quatre (4) axes de compréhension de la pratique de l'orpaillage. Le premier axe renvoie au caractère intégrateur des jeunes (Grätz Tilos., 2004, Kopytoff., 1999, Marcus., 1998, Bruijn., Turner., 1935). Le deuxième axe, indique les aspects symboliques de l'Or en Afrique (Gilles Labarthe., 2007). Le troisième axe révèle le rapport de l'orpaillage à l'environnement, vu sous l'angle de dégâts écologiques (Boudou., 1996, Taubira-Délannon., 2000, Carmouze et al, 2001). Le quatrième axe porte sur le rapprochement entre l'activité d'orpaillage et le secteur informel (Abdoul Salam Fall et Alioune Mboup., 2007, Lognon, J.L et Yao Gnabeli R., 2010). Partant d'une posture inductive (Mireille B. et Stephane M.), qui a permis de nommés des catégories d'analyses sur la base des données empiriques, deux axes de réponses possibles ont été dégagés. Cette étude combine les résultats de terrain d'un mémoire de Master en sociologie réalisé sur une période de deux années universitaires dans la localité d'Agbahou (2012-2013 et 2013-2014). Les données ont été recueillies auprès de trois(3) catégories d'acteurs hétérogènes. Il s'agit des orpailleurs, des propriétaires du foncier et des acteurs institutionnels. A partir d'observation directe, du recours à l'observateur participant et des entretiens semi-directs, nous avons obtenu un corpus de données qui a été traité à partir de l'analyse du discours. A la suite de la catégorisation des données effectuées, deux (2) axes de réponse possible à la question de recherche se dégagent. A savoir, le recours à l'idéologie de la propriété foncière comme forme de légitimation de l'insertion et du maintien des autochtones Dida dans les activités d'orpaillages et l'activité d'orpaillage comme pratique de substitution aux avantages du foncier.

1- Le recours à l'idéologie de la propriété foncière comme forme de légitimation de l'insertion et du maintien des autochtones Dida d'Agbahou dans les activités d'orpaillages

1.1-De l'identification de l'Or comme ressource du patrimoine villageois d'Agbahou à la pratique des activités d'orpaillages

L'Or est identifié comme une ressource au même titre que l'eau, la forêt, les habitats etc., par les autochtones Dida d'Agbahou. Cette ressource est considérée de ce faite comme une propriété foncière. C'est ce qui est justifié dans les propos ci-après :« *La montagne contenant l'or est située à Agbahou, mais quand les missions d'explorations sont arrivées, ils nous ont fait croire que cette montagne se trouvait entre Agbahou, Zéhiri et Zégo. Nous, nous avons refusés car depuis le temps de nos parents, ils nous ont dit que le jour ou l'Etat allais commencer l'exploitation de la mine, notre village allait être développé. Même quand il y a des sacrifices de remerciement à faire ou pour empêcher les mauvais sorts, c'est un membre de notre famille qui est désigné pour servir d'intermédiaire entre le génie et nous*[9] ». Les rapports qui se construisent autour de cette forme d'appartenance à l'espace se justifient par le droit foncier exercé sur une ressource donnée. La revendication de ce droit foncier permet aux propriétaires du foncier de participer aux débats tels que les questions de dédommagement des

[9] Propos recueillis auprès d'un membre de la notabilité du village d'Agbahou

acteurs disposant de parcelles de terre devant être utilisés pour la pratique de l'activité d'orpaillage. Cette reconnaissance de la propriété foncière participe de la hiérarchisation des rapports sociaux en termes de domination des membres de la famille responsable de la forêt contenant le gisement minier sur le reste de la communauté.

L'appréciation sociale à l'œuvre de la qualité de l'Or, marque la confirmation de la connaissance des autochtones Dida du minerai qui serai, selon eux un bien qu'ils ont reçu en héritage. A cet effet, il est rapportées que : « *l'or d'Agbahou est de bonne qualité et les missions d'exploration de la SODEMI, l'ont confirmé à plusieurs reprises et ont même ajouté que notre or est d'une très bonne qualité* ». La construction sociale de la *qualité* du minerai est un marqueur identitaire. Les autochtones tentent un double positionnement, vis-à-vis des acteurs institutionnels et vis-à-vis des villages environnant. Un ensemble de pratiques symboliques démontrent un attachement à l'Or en tant que ressource du patrimoine villageois. Le recours à un référant symbolique dans la gestion de la ressource met en lumière le rôle et la place du minerai dans l'univers des ressources dont dispose le village. A partir de ce moment, la gestion et la régulation de toute activité liée à ce minerai est encadré par un cadre normatif. Dans les conventions d'exploitation, il y a une partie réservé à la gestion du village et l'autre partie revient au propriétaire du foncier. Cette forme d'organisation permet de garder un contrôle sur le minerai et de se rendre indispensable dans la chaine d'exploitation. Car en effet, même les responsables d'Endeavour Mining sollicitent l'intermédiaire entre le génie et les usagers du foncier pour des cérémonies de libation. Les propos ci-après confortent cette analyse. « *Il y a une année, le principal sacrificateur*[10] *a demandé un bœuf. Tous les orpailleurs se sont cotisés et ont payé le bœuf. Or en ce moment le temps était sec. On va dans chantier tu creuses jusqu'à mais y a rien du tout. Et nous sommes venus voir le porte-parole. Mais quand on a fait le sacrifice demandé, je t'assure, la semaine qui a suivi tout le monde a fait de vraie gains*[11] ».

Le système d'interaction qui résulte du recours à un référent symbolique dans la gestion des sites contenant l'Or, bien que marqué par des rapports de domination est une manière pour les autorités villageoises de normer la pratique de l'orpaillage. Les rapports entre les orpailleurs et les propriétaires du foncier sont traversés par une coopération dont l'objectif est de garantir à chaque partie ce qui lui revient de droit. Et cela se comprend quand un acteur de la chefferie soutient que : « *les jeunes gens* son *bien, chaque fois qu'ils prennent les parcelles, ils font tout pour payer et cela se passe bien. Même au niveau de la chefferie, c'est vraie qu'on règle des problèmes souvent mais il y a très peu qui concerne les problèmes de location de terre*[12] ». L'identification de l'Or comme ressource du patrimoine villageois d'une localité a déjà fait écho dans plusieurs travaux scientifiques. Déjà en 1978, Jean Pierre Chauveau, dans ses travaux sur *contribution à la géographie historique de l'Or en pays Baule*[13] *(Côte d'Ivoire),* situe l'origine de l'exploitation de l'Or dans les baules. Tout en expliquant la fonction sociale et culturelle de ce minerai pour les peuples Akan. Dans cette étude, il ressort

[10]Dans l'organisation sociale du village, un individu est désigné pour servir de lien entre les humains et un acteur symbolique désigné par les imaginaires populaires comme le gardien de l'Or.
[11] Propos recueillis auprès du chef de la famille de gogobossou à Agbahou
[12] Propos d'un autochtone propriétaire de parcelle à Agbahou
[13]Un peuple de la région de Bouaflé

que déjà à partir de 1889 avec la visite du colon français Binger, l'Or servais d'échange contre des perles précieux. Il s'agit ici spécifiquement d'exploitation le long des cours d'eau à travers la technique du lavage à la battée[14].

1.2-La mutation des sites d'exploitation : ''la route de l'Or'' vers une pratique singulière des activités d'orpaillages

L'entrée des autochtones Dida d'Agbahou dans les activités d'orpaillages s'est faite parallèlement au dynamisme que connaissent ces activités dans ladite localité. L'on peut identifier trois phases majeures marquant le parcours des autochtones Dida dans l'activité d'orpaillage. Une phase avant (1998-2010), une phase pendant (2010-2014) et une phase après (à partir de 2014). Le référentiel social étant la mise en application de la mesure d'interdiction. La première phase est marquée par une pratique intense de l'activité d'orpaillage essentiellement par les autochtones Dida. La seconde phase est marqué par le ralentissement des activités et la mutation des sites d'exploitation suivie de la naissance de la ''route de l'Or''. La troisième phase marque le changement de site d'exploitation et la consolidation de la ''route de l'Or''.

C'est à partir de la deuxième phase que la route commence à se mettre en place. Un exploitant caricature la mise en place de cette route dans les propos qui suivent : « *quand les blancs sont arrivés, ils nous ont dit que notre activité n'était pas normal car il avait achetés tout l'espace. C'est-à-dire le village donc ils nous ont dit qu'il fallait qu'on quitte le bas-fond. C'est pourquoi tous les jeunes ont été obligés de partir à Doungbafla ou ils ont eu un bas-fond. Mais ils reviennent petit à petit car disent-ils l'or de là-bas n'est pas lourd et on ne gagne pas beaucoup comme pour ici. D'autres ont trouvés des bas-fond en chemin entre Zêgo (localité du département de Hiré) et Doungbafla*[15]». A partir de méthodes traditionnels et des marqueurs sociaux tels que la présence de certaines espèces d'arbres et la température du secteur, tout ceux-ci orienté par le recours au référent symboliques, les orpailleurs identifient des zones possibles d'exploitation d'Or.

Face aux mesures d'interdiction et les formes de répression organisées sur les chantiers situés à la périphérie de la mine industrielles, les autochtones Dida d'Agbahou qui pratiquent l'orpaillage se sont mis à la recherche de nouveaux sites d'exploitation. Le chemin suivie décris une route qu'ils ont nommé la ''route de l'Or''. L'existence de celle-ci, marque la volonté de contournement de la norme d'interdiction. Et traduit le maintien des autochtones Dida dans l'activité d'orpaillage. Les propos qui suivent l'atteste : « *C'est vraie qu'ils ont puis chassé les jeunes des sites d'exploitation situé non loin de la mine, mais les propriétaires de bas-fond situés en dehors de cette zone, les activités continuent d'être pratiqués. Car nos jeunes ne peuvent plus aller au champ. Et ici on paye tout. Donc ils sont obligés de travailler pour nous venir en aide*[16] ». L'existence de la ''route de l'Or'' traduit les rapports concret que les usagers du foncier entretiennent avec les responsables de la mine et les acteurs institutionnels. Ce sont des rapports d'opposition. Ces rapports reconfigurent la nature des relations au sein des cellules familiales. D'une structure regroupée (au moment de

[14]Une forme d'exploitation artisanale qui consiste à lavé les boues contenant les métaux à partir de la batte
[15] Propos recueillis auprès d'un orpailleur de la catégorie des patrons et autochtone du village d'Agbahou
[16] Propos d'un autochtone parent de jeunes orpailleurs dans le village d'Agbahou

l'exploitation à proximité du village) à une structure éclatée. La ''route de l'Or'' est un marqueur social de la pratique de l'activité d'orpaillage par les autochtones Dida d'Agbahou.

La description de la route de l'Or comme pratique singulière de l'Or est mise en évidence par les travaux sur les frontières de l'orpaillage en Afrique de Grätz Tilos(2004). En effet, ces activités posent des problèmes liés à l'environnement. Cependant, elles sont reconnues pour leur caractère intégrateur des jeunes. C'est ce que Grätz Tilo, dans « Les frontières de l'orpaillage en Afrique occidentale », (2004) examine à travers les objectifs et les caractéristiques des nouvelles communautés (communauté née à la suite de l'activité d'orpaillage). Partant de l'hypothèse d'une semi-autonome relative des campements d'orpailleurs quant à leur mode d'organisation du travail, des normes sociales et leurs modes de vie. En dépit des nombreux conflits que connaissent ces camps, il explore les différentes voies d'intégration d'orpailleurs d'origines différentes.

2-l'activité d'orpaillage comme pratique de substitution aux avantages liées aux fonciers

2.1-du statut de vulnérabilité au contournement des normes institutionnelles d'encadrement de l'exploitation de l'Or.

Le statut de vulnérabilité est construit à partir de plusieurs leviers. La perte de la terre, moteur de la pratique agricole. A ce niveau, les ressources de production, constituées essentiellement de terres cultivables est une ressource majeure pour maintenir l'équilibre dans le village. Pour ce qui est de la notabilité ; le chef du village nous indique que : « *la terre n'était pas seulement un bien d'héritage mais ça nous permet d'avoir de l'argent aussi. Soit à travers les terre que nous louons aux allogènes. Ces derniers doivent en retour nous verser des sommes d'argent que nous fixons avec eux. Mais en plus de sa quant y a problème dans le village soit décès ou maladie ou même manifestation ; ils nous viennent en aide. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas, non seulement on a plus nos terres pour faire des plantations, ils ne nous versent plus rien parce que eux même ne sont plus sur ces terres*[17] ».

De la perte du statut de propriétaire du foncier à la demande de la terre pour la pratique des activités agricoles. Cela traduit pour ces acteurs une perte du prestige à l'égard des autres autochtones. Le chef d'unité de consommation se voie dépossédé de sa qualité de chef au profil d'autres acteurs de la cellule familiale. En particulier ceux qui pratiquent l'activité d'orpaillage. Et c'est bien ce que nous laisse entrevoir la présidente des femmes en ces termes : « *nos maris sont devenus des mendiants de terre cultivables. Même pour faire manioc de banane, ils sont obligés d'aller demander la terre soit à Zehiri, Didoko ou Zego qui sont des villages voisins. Imagine, tu vas transporter manioc sur la tête de Gnafouta a ici. Ce n'est pas possible. Donc on ne compte plus sur eux, c'est les enfants qui nous aident de temps en temps. Mais on ne sait pas pendent combien de temps ils vont pouvoir tenir*[18] ».

De l'arrivé de la mine industrielle à l'accès aux services sociaux de base. L'arrivée de la mine a été négociée sur la base de l'employabilité des populations d'accueils. Ces clauses du contrat devant leur permettre d'accéder à des emplois décents. Qu'ils définissent comme un

[17] Propos du chef du village d'Agbahou
[18] Présidente des femmes du village d'Agbahou

emploi dont le salaire serait régulier et garantie et le travailleur serait traité dans de bonnes conditions. A ce niveau, un membre de la notabilité nous explique comment se sont passées les discussions qui pour lui avaient l'allure de séances d'informations : « *On nous a pas donnés la parole et toutes les fois que nous avons forcé pour parler, ils ont fait semblant de remuer la tête sans prendre en compte ce que nous posions comme doléance*[19] ». Cette remise en cause des clauses du contrat masque une forme de revendication d'avantages liés au statut des populations d'accueil. L'objectif des populations dans leur mise en relation avec les entrepreneurs de la mine industrielle étant vu sous l'angle des rapports de contribution et de rétribution. A cet effet, l'activité d'orpaillage permet aux acteurs de jouir d'un statut particulier au sein de la cellule familiale et de se positionner d'un point de vue de la relation au sein de la structure villageoise. Cette thèse ressort dans les travaux de Robert Castel (2008) pour qui l'insertion social est l'ensemble des procédés qu'utilise un individu ou un groupe face à une situation d'incertitude en vue d'assurer sa survie. En outre, faut-il entendre que les logiques qui sous-tendent l'orientation des autochtones dans l'activité reposent sur le principe de classement dont ils font l'objet dans leur société respective. Ce classement traduit une reconfiguration des rapports au sein de la société. Sous ce rapport ce principe de classement dénote l'intensité de la compétition dans ce champ et de la sélection qui s'opère par la suite. Cette sélection est reprise en termes de disqualification dans les travaux portant sur les formes contemporaines de la disqualification de Serge Paugam (2012). Pour lui, le concept de disqualification sociale renvoi au processus d'affaiblissement ou de rupture des liens de l'individu avec la société au sens de la perte de la protection et de la reconnaissance sociale.

2.2-Du statut d'exploitant agricole au statut d'orpailleur des autochtones Dida d'Agbahou

Les autochtones Dida d'Agbahou sont à l' origine de tradition agricole. Les activités de production étant essentiellement dominées par l'économie de cueillette (cacao-café). Les propriétaires du foncier sont alors portés par un système de plantation comme recours au maintien du positionnement dans la structure familiale au niveau du village. Le développement des activités d'orpaillages et la reconversion des autochtones Dida remonte en 1998. Du coup, de la mission de la SODEMI dont l'un des résultats a été une appréciation de la qualité du minerai, provient le processus déclencheur de cette reconversion. Un notable rapporte le compte rendu de la mission dans les propos suivants *: « c'est vrai que depuis nos ancêtres, nous savons qu'il y a de l'or dans le village et il y a même des périodes de l'année où nous faisons des sacrifices pour le génie protecteur. Il est dans la forêt où se trouve l'or. Avant, nos mamans quand il pleuvait, prenaient l'eau de pluie rien qu'en lavant les graviers qui s'en tassent avec l'eau de ruissellement et trouvais de l'or. C'est à partir de 1998 que tout le monde est rentré dedans. Il n'y a plus de plantations. Pour ceux qui ont la force ; ils vont se débrouiller dans les baffons. Et ça marche, car pendant la crise de 1999, nous n'avons pas senti ça ici*[20] ».

[19] Propos d'un membre de la notabilité du village d'Agbahou

[20] Propos recueillis auprès d'un membre de la notabilité du village d'Agbahou et ayant participé aux différentes réunions et processus qui ont précédé l'exploration

La reconversion des autochtones DIDA dans les activités d'orpaillage est soutenue par l'idéologie du gain. En effet, les gains journaliers restent motivants par rapport au gain annuel de l'économie agricole. Ce qui entraine une réattribution du statut de chef au sein de la cellule familiale. Pour juguler le caractère non renouvelable du minerai, les autochtones Dida ont recours à la multiplication des sites d'exploitation à travers la recherche de nouveaux sites. Plusieurs relations structurent l'orientation des autochtones Dida dans l'activité d'orpaillage. Cette forme d'insertion se fonde sur le maintien de l'équilibre de la gestion sociale du village. En effet, du point de vue de la gestion politique du village, il est observé que les relations restent stables. Par compte, sous l'angle économique il y a inversion des rapports. Cette relation se rend visible au sein de la cellule familiale. En réalité, l'orientation des autochtones Dida cache des relations d'indépendance entre le chef de ménage et son groupe d'origine. Cette perte du prestige et d'autorité socialement admise a fait l'objet d'un rapport commandé par UICN portant sur la construction du barrage de Selingué au Mali. Dans ce rapport, Younoussa Touré (2011) établit la corrélation entre le foncier et les conflits chez les populations autochtones.

Conclusion

Cette recherche questionne l'insertion et le maintien des autochtones Dida d'Agbahou dans les activités d'orpaillage. En effet, des normes institutionnelles d'encadrement de l'exploitation de l'Or, aggravé par l'attribution normative de la pratique de l'activité à une communauté composée essentiellement d'étrangers, les autochtones Dida d'Agbahou exercent un monopole dans cette activité. Sur la base de ce constat, l'étude s'est donnée pour objectif d'analyser les logiques sociales de leurs insertion et de leur maintien dans les activités d'orpaillages. Ainsi l'analyse des résultats révèle-t-elle que cette insertion et se maintien est soutenu d'une part par le recours à l'idéologie de la propriété foncière comme forme de légitimation de la présence des autochtones Dida et d'autre part, par le fait que l'activité d'orpaillage réponde aux enjeux sociaux de la substitution des avantages du foncier. La revendication de la propriété foncière sur l'Or conduit à l'identification de cette ressource par les populations comme un patrimoine du village. Sur cette base, l'existence de la ‘‘route de l'Or'' comme pratique singulière devient la forme sociale apparente de la gestion de cette ressource par les autochtones Dida. En outre, l'orpaillage comme pratique de substitution traduit la construction sociale du statut de vulnérabilité des autochtones Dida et rend compte du dispositif de contournement des normes institutionnelles d'encadrement. De ce faite, la reconversion du statut d'autochtones propriétaires de foncier au statut d'orpailleur usager du foncier est une forme de repositionnement dans la cellule familiale.

Bibliographie

Aktouf O., 1987, méthodes des sciences sociales et approche qualitative des organisations : *une introduction à la démarche classique et une critique*

Bertaux D., (1997), *les récits de vie. Perspective ethnosociologiques*, Nathan, paris.

Bourdieu P. (1993)., *La situation d'enquête et ses effets*, Paris, seuil, (pp.903-934).

Bourdieu P., 1980, *Le capital social*, Actes de la recherche en sciences sociales

Brouillard I., 2013, la crise argentine de 2001-2002 *: l'éveil du capitalisme*, mémoire de maitrise en science politique

Chambers R., 1995, poverty and livelihoods*: whose reality counts*?, SAGE on behalf of ivied, p.173

Chauvau J-P., 1978, *contribution à la géographie historique de l'or en pays baule* », vol 48 .PP. 15 -69

Chevalier Y.**,** 1979, *La bibliographie et son usage en sociologie***,** in: revue française de science politique, 29 années, no 1.pp.83-101.

Droh D. B. S. R. 2011, *Décaissement, solidarité communautaire et fonctionnement de l'entrepreneuriat des Bénéficiaires des fonds sociaux en Côte d'Ivoire,* Revue ivoirienne d'anthropologie et de sociologie. KASA BYA KASA, 20, 222-237. 31, p.2-3

Droh D. B.R., Lognon J-L., De l'usage des outils de la recherché qualitative en milieu rural ivoirien*: une analyse de l'influence du groupe social sur la structure de l'entretien***,** Recherche qualitative-vol.31(1), 2012, pp. 6-28

Dubois V., 2010, les champs de l'action publique, hall archines –ouvertes.

Dufour S., Fartn D., Hamel J., 1991, l'enquête de terrain en sciences sociales. *L'approche monographique en sciences sociales et les méthodes qualitatives*, Saint-Martin, 183 PP.

Ellis F., 2000, the determinants of rural livelihood diversification in *developing countries*, JAE, vol 51, p.289-302

Francois P., Vanzanten A., *L'entretien biographique: principes généraux*

Gherghel A., 2005, *la monoparentalité en Roumanie: marginalité sociale ou modèle familial alternative*, thèse présentée à l'université Laval au Québec.

Gingras Y., 2000, *Revue d'histoire de l'Amérique Française*, vol.54, no 1, p.123-131

Goavec C., Hoarau J-F., 2012, une mesure de la vulnérabilité économique structurelle de la réunion : *une application de l'indicateur du commit tee for développent Policy» des nations unies*, codes Jel

Guillaumont P., 2006, *la vulnérabilité économique, défi persistant à la croissance africaine*, Fredi.

Igor K., 1987, *the internal African Frontier: the Making of African political culture,* in kopytoff, the African frontier pp. 3 .87

Labarthe G., (2007), *l'exploitation de l'or en Afrique : caractéristiques et enjeux socio-économiques*, AGONE.

Le code minier de la Côte d'Ivoire., 2014, de la loi 2014-138 du 24 mars 2014 portant code minier

Lognon, J.L., Yao Gnabeli R., 2010, *Construction sociale des monopoles dans l'économie informelle abidjanaise*, Itinéris Plus, 8

Mathilda C.G., (, 2013), « *l'évaluation environnement et analyse des risque dans le domaine de l'exploitation minière : les conséquences du non-respect des obligations environnementale MCA-Burkina Faso »*

Nabli R., (2008), *les entrepreneurs tunisiens ou la difficile émergence d'un nouvel acteur social***,** paris, Harmattan (histoires et perspectives méditerranéennes).

Niang K., 2008, dans les mines d'or du Sénégal oriental *: la fin de l'orpaillage*, harmattan.

Revue Arica mining intelligence., 2012, **"***Toungara contre l'orpaillage clandestin***"**, no-280 du 05 sept

Salam Fall A., Mboup A., 1995, *pratiques de médiations dans le secteur informel à Dakar,* bulletin de l'APAD n9.

Salmon C., (2007), story telling, *« la machine à fabriquer des histories et a formater des esprits »*, paris, la découverte.

Simmel G.**,** 1999, *étude sur les formes de socialisation*, paris, PUF

Thomas H., (2008), *vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc. : de l'usage et de la traduction de notions éponges en sciences de l'homme et de la vie*, recueil Alexandries N 13, pp 13-25

Tilo G., 2004**,** *les frontières de l'orpaillage en Afrique,* Autre part (30)

Vidon G., 1995, *la notion d'insertion –adaptation réciproque*, Mon petit éditeur Amazonie France, P35

La construction des identités par le travail et les enjeux du vivre-ensemble / The Construction of Identities through Work and the Challenges of Living Together

DAH Ouatili
Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan
E-mail : dahoautili@rocketmail.com

RÉSUMÉ

Le monde est reparti en diverses localités avec des frontières énormes. De l'autre côté des frontières se trouvent les hommes semblables à moi et différents de moi par la culture, engagés dans une aventure de reconnaissance identitaire. Cependant, dans cette différence de cultures, la rencontre avec l'autre, sa façon d'être devient pour moi une invitation à surpasser la différence pour me conduire vers lui afin de permettre une meilleure cohabitation ; surpassement qui révèle en moi une identité particulière. De la sorte, au lieu d'être une limite à mon identité, la rencontre avec l'autre, n'est-elle pas le lieu de révélation de mon être ? Qu'est-ce qui fait mon être et me permet de reconnaître que le semblable a lui aussi un être et une identité ? Marx et Engels (1968, p. 45) soulignent qu' « on peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leur moyen d'existence (…) ». Que signifie produire ses moyens d'existence ? Sinon travailler !

Ainsi, si l'homme possède le langage, la conscience, la religion, la technique, etc. il est à remarquer que ces pratiques sont elles-mêmes le produit du travail dans la mesure où, si les animaux en manquent, c'est parce qu'ils ne travaillent pas. De là, le travail apparaît comme ce qui forge l'identité, et selon les mots de Hegel (1991, p.157), « le travail (…) façonne ». En effet, si le travail façonne, c'est parce qu'il permet de passer de l'état de dépendance à l'état d'indépendance. Autrement dit, si le travail forge, il est certain qu'il est à l'origine de la formation de la conscience de soi, de la transformation de l'homme. C'est dans le travail que l'identité de l'homme s'affirme. L'homme ne devient véritablement humain qu'en travaillant. De ce fait, le travail est le critère et la preuve des identités ; lesquelles identités, dans la reconnaissance de leurs différences, donnent lieu au vivre-ensemble.

Mots clés : Travail, construction, vivre-ensemble, identité, cohabitation.

Introduction

Dans son numéro 89 de mai 2015, la revue *Philosophie magazine* pose la question de savoir si l'on peut être heureux sans travailler. Mais la question pourrait être posée autrement : celle de savoir si l'on peut vivre sans travailler ; dans la mesure où « (…), la vie apparemment la plus oisive nécessite toujours quelque effort ». (L.-L. Grateloup, 1995, p. 478). Mais notre préoccupation ici n'est pas de pérorer sur un débat qui semble stérile. Nous voulons plutôt montrer la place du travail dans le fondement d'identités et dans l'acte du vivre-ensemble. Autrement dit, il s'agit de montrer que le travail nous révèle notre différence et la nécessité de surpasser cette différence pour nous conduire vers l'autre. De ce fait, le travail n'est-il pas le critère et la preuve des identités ? Ces identités, dans l'acceptation de leur différence, ne donnent-elles pas lieu au vivre-ensemble quand on sait que « tout appel à l'identité est d'abord un cri au Droit à la différence égalitaire, pour devenir, ensuite, un appel à la vie, à la créativité et enfin, un appel à la liberté » ? (A. Karamoko, 2002, p. 27). Mais comment le travail, qui a été, depuis son étymologie en passant par certaines conceptions vu comme une torture, un acte abominable, une punition peut-il aussi être la marque d'identité, une valeur chère à l'homme et partant source du vivre-ensemble ?

1. Le travail : du *trpalium* latin à sa nécessité pour l'homme

1.1 Du tripalium *latin à l'identité*

Lorsque nous nous référons aux dictionnaires de langue française pour définir le mot « travail », ils nous renvoient à l'activité humaine, physique et ou intellectuelle. Pourtant, depuis la Grèce antique, l'activité était très différente du travail. Le mot activité, du latin médiéval *activitas,* dérivé de *activus*, c'est-à-dire actif, relatif à l'action, de *actus* (action), de *agere* (agir), est l'état de celui ou celle qui est actif ou active, qui agit. Activité est donc la faculté active, la puissance d'agir dont une personne dispose pour produire un effet. Quant au mot « travail », il vient du latin *tripalium* (instrument ou chevalet de torture) ; composé de tri (trois) et de *palium* (pieux), *tripalium* signifie instrument de torture à trois poutres. Ainsi le travail de son étymologie latine veut-il dire torture, peine, corvée. Il est donc une souffrance. Comme tel, les Grecs vont réserver un accueil hostile au travail en le qualifiant d'abominable et le réserver aux bêtes et aux esclaves. Aristote (1254a 10-35, livre I, 4-5) justifiait cela en affirmant que « certains êtres, immédiatement dès leur naissance, se trouvent destinés les uns à obéir, les autres à commander ». Mais commander, n'est-ce pas fournir quelque effort ? N'est-ce pas là aussi travailler ? Si le travail relève de la corvée, que dire de l'identité ?

« Identité » dit-on, est un ensemble d'éléments individuels reconnus légalement sur un plan de l'état civil et permettant de prouver qui on est. Mais plus que cela, identité est un ensemble d'aspects personnels et fondamentaux qui caractérise une personne ou un groupe de personnes parmi tant d'autre. Elle peut être fonction de cultures, d'origines, etc. Elle désigne aussi le fait d'appartenir à un groupe humain et de le ressentir. Disons à présent que l'identité est une valeur quand le travail est une torture. Par conséquent, le travail et la préservation de l'identité semblent apparemment inconciliables.

Cette considération dévalorisante du travail chez les Grecs antiques est traduite en des termes différents dans la tradition biblique. Celle-ci présente le travail comme le résultat de la désobéissance d'Adam à Dieu. Dès lors, le travail serait un châtiment divin et une malédiction dont l'homme est responsable par la désobéissance à Dieu. « Il dit à l'homme : puisque (…) tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre : tu n'en mangeras point ! Le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta

nourriture tous les jours de ta vie » (*La Bible*, Genèse 3, verset 17). Dans cette punition, n'est-ce pas l'évocation de l'idée que l'homme ne peut jamais égaler Dieu ? Par là, l'homme ne se forge-t-il pas une identité particulière ? Par le travail, l'homme est puni ; mais aussi par le travail, il s'est fait autre. En se différenciant de Dieu, il s'est aussi différencié des animaux, qui, eux ne travaillent pas. Il a également refusé la passivité. Ne faut-il pas dès à présent paraphraser Aristote en disant que l'homme qui ne travaille pas est soit un dieu, soit un animal ? Si l'homme doit tirer sa nourriture à force de peine, c'est parce que le travail est dans une autre interprétation biblique, une nécessité inéluctable et aussi la manifestation du pouvoir de l'homme sur la nature. Pour M. Weber (1964, p. 212), « le verset de Saint Paul : ''si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus'' vaut pour chacun, et sans restriction ». En d'autres mots, le riche ou le noble, même s'il n'a pas besoin de travailler pour subvenir à ses besoins, doit obligatoirement exercer cette activité au même titre que le pauvre car son salut et sa liberté en dépendent. Le travail s'affichant comme un commandement divin, son aversion est le signe d'une absence de grâce et partant de liberté. Et selon M. Weber, (Ibidem), « le travail (…) constitue le but même de la vie », Dès lors, le travail ne serait-il pas une nécessité, voire une seconde nature de l'homme ?

1.2 Le travail, une nécessité pour homme

K. Marx (1976, p. 136) affirme que « le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature ». Par-là, Marx fait savoir que le travail est la relation de l'homme à la nature. Il n'y a pas de travail sans la nature et l'homme, et comme l'homme fait partie intégrante de cette nature, alors, le travail chez Marx est compris comme l'homme en action. Selon Marx, l'homme est un être de la nature, et comme être de la nature, dans le devenir dialectique, il est d'abord un être de besoins. Mais il ne peut satisfaire ses besoins qu'en se servant de la nature. Dès lors, l'homme s'objective en la nature. Mais l'objectivation nécessite une médiation. Cette médiation est menée par le travail entre l'homme et la nature.

En favorisant cette médiation, le travail permet à l'homme de satisfaire ses besoins naturels. De cette façon, le travail est libéré de toutes les connotations négatives liées à son étymologie et devient ce qui lie l'homme à la nature et surtout lui permet d'y vivre. De ce fait, il est « l'être générique » de l'homme. C'est la raison pour laquelle Marx est contre la division du travail. Car diviser le travail, c'est diviser l'homme. Or diviser l'homme, c'est l'aliéner, c'est le chosifier. Ce qui est une forme de perte de soi. Marx parle de la division du travail du fait de l'existence de la propriété privée ; qui fait que le travail ne répond plus au besoin auquel il devrait répondre. Néanmoins, lorsque Marx parle de la division du travail, il ne l'entend pas au sens propre du terme qui consiste en un dédoublement d'une chose en deux ou plusieurs. Le travail divisé, c'est le travail dénaturé, aliéné dont la fin ne profite qu'à celui qui ne travaille pas. C'est le travail dans lequel l'ouvrier ne vit que pour travailler pour la réalisation d'un autre aux dépens de son être générique. C'est ce travail que H. Bourgoin (1984, p. 35) appelle « le travail du Blanc ». Le travail divisé ou le travail du Blanc est ce travail qui ne finit jamais, rejette toute notion de gaieté et privilégie la permanence et la continuité de l'effort. Le travail divisé, c'est le travail du système capitaliste qui ne répond pas aux besoins immédiats de l'ouvrier, qui ne profite pas entièrement à son auteur. Cela laisse entendre qu'il existe deux types de travail : le travail abstrait et le travail concret. Le travail abstrait étant né avec le système capitaliste, le travail concret fait selon Marx l'être générique de l'homme. Ainsi dit, chez Marx, le travail au sens de *Arbeit* n'est ni lié à la punition, ni lié à la torture. Il est plutôt ce qui arrache l'homme de l'immédiateté pour faire de lui un humain. C'est d'ailleurs ce qui le conduit à définir l'homme comme un animal *laborans* : un animal travailleur. Dans le même sillage, Y. Schwartz, (1997, p. 135) dira que le travail « se présente d'abord comme une évidence, une sorte de seconde nature de

l'homme, une nécessité allant de soi (…) ». En somme, c'est le travail qui fait que l'homme est ce qu'il est. C'est donc en travaillant qu'il se réalise, il réalise aussi une œuvre et l'œuvre réalisée finit par le faire sortir hors de lui, de son inertie pour le conduire vers l'autre ? Il forme ainsi avec son semblable ce que l'on nomme société par le biais du travail.

2. Le travail : de la libération de soi à l'intégration sociale

*2.1 Le travail et la libération de soi***.**

Lorsqu'au XVIIIe siècle le travail devenait un objet de réflexion philosophique, l'idée de libération était fortement rattachée à sa nature. Il s'écartait des discours religieux, mystiques et moralisateurs pour devenir une réalité sociale. Comme le fait savoir K. Marx (1972, p. 167) « si le travail semble être une catégorie tout simple, si l'idée du travail est, elle aussi, des plus anciennes, c'est cependant dans la société bourgeoise que cette notion acquiert toute son importance ». D'où vient cette importance ? Pour le savoir, il faut interroger de façon réaliste la nature du travail.

Hegel, le premier à se pencher sur cette question du travail avec une analyse philosophique affirme que le travail forge l'identité. Au début du XIXe siècle, il démontre que c'est par le labeur, et non par le loisir aristocratique ou le retrait hors du monde que nous nous élevons au-dessus de la nature et accédons à notre humanité. Il fait remarquer que dans la lutte pour la reconnaissance, la conscience vaincue qui veut s'affirmer comme existante, le fait à l'aide du travail. Pour dire autrement, par son travail, la conscience vaincue devient autonome vis-à-vis du maître et prend de l'importance car sans elle, le maître n'est rien. G. W. F. Hegel (1991, p. 157) dira que « le travail (…) façonne ». En effet, si le travail façonne, c'est parce qu'il permet de passer de l'état de dépendance à l'état d'indépendance. En d'autres mots, si le travail forge, il est certain qu'il est à l'origine de la formation de la conscience de soi. Le travail dit donc l'identité, en tant que ce qui révèle l'homme comme l'être conforme à ce qu'il est c'est-à-dire l'humain en lui. C'est en travaillant que la véritable nature de la personne se révèle. De cette façon, il est évident que « l'identité se révèle toujours après coup, comme l'action que cette personne exerce sur le monde ». (C. Grandsard, 2013, p. 41).

En somme, moyen de libération, le travail est aussi la marque de l'identité, car c'est par lui que nous prêtons attention à notre existence. C'est dire qu'« on ne peut donner un sens à notre vie et façonner notre identité qu'à condition de nous soucier de ce qui nous entoure ». (L. Svendsen, 2015, p. 53). Ce qui nous entoure, ne sont-ce pas les autres moi ? Si. Ainsi, le travail nous permet d'exister et d'accepter l'existence des autres pour une vie rassemblée.

2.2 Travail, société et identité

L'homme est en quête de reconnaissance et cette reconnaissance n'est possible que si en face de « je » il y a un autre « je » le (tu). En un autre sens, « (…) l'identité n'est saisissable, définissable que dans la confrontation ou la dialectique, soit de la similitude, soit de la différence, de la différance (sens derridien) aussi ». (A. Karamoko, 2002, p. 27). Mais pour que le « je » trouve le « tu », il faut qu'il parte à sa rencontre de l'autre côté de la frontière. Ainsi, s'il y a un lieu de rencontre, il revient au travail de favoriser cette rencontre et de nouer les relations entre « je-tu » : le moi et l'autre moi afin de rendre

possible la connaissance. Le présent point met l'accent sur l'idée que par le travail l'on crée la société et la rend vivable. La question est : comment cela est-il possible ?

Selon Marx, la relation de l'homme à la nature appelle celle de l'homme à l'homme. En effet, lorsque les hommes par le travail s'objectivent dans la nature, ils se trouvent confrontés à une autre réalité : l'envie d'échanger leur production avec celle de l'autre. De cette façon, le travail ne reste plus à sa dimension laboureuse ; il devient un élément rassembleur. En travaillant, les hommes se voient liés par leur activité, ils se rencontrent aussi et le besoin de se connaître devient un autre défi. Mais la connaissance de l'homme n'étant pas chose aisée, l'homme se laisse saisir à travers le produit qu'il a réalisé. Le produit du travail devient ce sur quoi la connaissance de l'autre est possible. Ainsi, je ne peux vivre avec toi que si, écrit D. Méda, (2006, p. 105) « je te comprends à travers ton œuvre, (et que) tu me comprends à travers la mienne ». Nul ne doute que la méconnaissance de la culture de l'autre, de son travail est mère de la méfiance de sa personne. Il ne peut être restauré dans son être que par le dévoilement de sa culture et surtout par l'œuvre de son travail. Comme tel, le travail est la vérité du rapport social, un facteur de cohésion sociale. Il instaure la solidarité en société. Il nous apprend la manière dont nous devons vivre avec nos semblables en société et la nécessité de cette vie. Pour Yves Schwartz, le travail serait une initiation, un apprentissage des rapports sociaux, un moyen indispensable à la construction d'une œuvre collective, une pratique qui favorise la vie ensemble et rassemblée en société ; d'où « travail ensemble, c'est à la fois un ''faire ensemble'' et un ''être ensemble'' ». (Y. Schwartz, 1997, p. 47). Aujourd'hui, à l'ère de la mondialisation, le travail continue dans cette lancée. Par le biais de nouvelles technologies, le travail a permis de créer une société virtuelle : le « village planétaire » où les peuples sont « appelés à vivre ensemble, dans la pleine connaissance de l'existence de l'autre ». (A. Wade, 2005, p. 183). Les nouvelles technologies, nous permettent de rencontrer, d'échanger et de vivre depuis notre lieu d'existence avec l'autre qui se trouve à l'autre bout du monde comme s'il était près de nous, devant nous, avec nous. De là naît une certaine forme de solidarité et laisse venir au jour notre existence depuis notre cachette car, « sur le Web, écrit A. Wade, se rencontreront les cultures, les civilisations avec leur art, leur sagesse et leur histoire » (A. Wade, ibidem). Aussi, c'est par lui que l'individu est utile à la société, dans la mesure où « par le travail, chacun dans l'infirme ou le visible, participe à la construction du patrimoine commun ». (Y. Schwartz, idem, p. 76) afin de relever le défi de la solidarité et de la concorde. En travaillant avec les autres, je prends conscience de mon appartenance à une vie en société et de la nécessité du vivre-ensemble, de mettre ma vie en relation avec la collectivité et la nécessité de créer une communauté. Dès lors, le travail revêt la fonction de rassembleur et favorise la reconnaissance de soi auprès des autres. Il est une tâche que les hommes étant dans leurs différences, effectuent les uns avec les autres, les uns pour les autres en vue de la satisfaction réciproque de leurs besoins. De la sorte, il devient le ciment des relations sociales. De plus, préoccupé par la réalisation de l'œuvre sur laquelle il sera jugé, l'individu est ainsi à l'abri selon Voltaire (1984, p. 120) de « l'ennui, du vice et du besoin » Ce qui engendre un vivre-ensemble. En somme, une société où il fait bon vivre, est celle où l'on prend plaisir à une tâche, à sa tâche.

Dans la société traditionnelle mandingue, le travail a permis d'identifier les différentes couches sociales et de structurer la société en vue d'un vivre-ensemble. Chaque lignée de la société avait un travail particulier et unique à faire. C'est ainsi qu'il y existait des castes de commerçant, de forgeron, de cultivateur, d'éleveur, etc. à l'instar des Kouyaté qui étaient des griots. Inversement, selon le travail de chacun, on pouvait sans se tromper déterminer sa caste. De ce fait, aucun ne peut vouloir prendre la place de l'autre. Chaque caste devait éduquer ses enfants dans son travail afin que ceux-ci prennent dignement la relève et non chercher à occuper la place de l'autre caste. Les forgerons étant les guerriers, ils ne chercheront pas à prendre la place des dirigeants (nobles), les griots non pas celle des

cultivateurs ou des éleveurs et vice-versa. Cette structuration de la société sert à éviter le désordre et la discorde. Dès lors, nous disons avec H. Garner, D. Méda et C. Senik (2006, p. 23) que le travail « est le constituant principal, voire exclusif, de l'identité, de l'identité individuelle et de l'identité sociale ». Cependant, avec la modernité, il a perdu cette valeur au point où D. Méda, (2006, p. 136) dit : « le XXe siècle n'est plus celui du travail mais de l'emploi ». Essayons de comprendre le sens de cette pensée afin de voir les conséquences sur l'identité humaine.

3. Travail et identité dans la modernité

3.1 La mutation du travail dans la modernité

Nous remarquons qu'avec la modernité, le mot travail prend plusieurs sens et se définit ou se comprend selon le domaine dans lequel on l'emploie et l'individu qui l'emploie. Néanmoins, malgré la diversité de sens du mot « travail », ce qu'on retient est qu'il est un emploi rétribué et lorsqu'on évoque le travail, on parle soit de l'emploi, soit d'un lieu précis où l'on exerce une activité rémunératrice. Dès lors, celui qui ne l'exerce pas est dit chômeur. On oppose ainsi le travail au chômage. Étant désormais opposé au chômage, la conception moderne du travail nous ramène dans celle de l'Antiquité. On fait comme si certains individus pouvaient vivre sans travailler. Il suffit de ne pas avoir une activité rémunératrice pour qu'on fasse de vous un chômeur. De la sorte, le chômage devient le pire ennemi de l'homme, « un mal social d'une extrême gravité, un cancer qui dévore la société et conduit les individus qu'il touche depuis trop longtemps à la délinquance et les sociétés elles-mêmes à des réactions imprévisibles ». (D. Méda, 2006, p. Cela veut dire que quel que soit l'accueil réservé au travail, celui-ci reste ce qu'il y a d'essentiel pour que l'homme existe.

Tout de même, pour ce qui est de la société moderne, le mot « identité » perd son sens originel. Identité s'entend ici au sens du caractère de ce qui est identique, ce qui est même chose, de ce qui s'assemble. L'identité prend le sens d'égalité ou de ressemblance. Ici, on s'identifie à son lieu de travail, à sa tâche qu'à ce qu'on est biologiquement. L'on adopte une seconde nature. On abandonne l'identité d'origine pour une autre. Par exemple, un élève se reconnaît plus en ses camarades élèves qu'en ses confrères du quartier. Il finit par n'avoir ses vrais amis que parmi ses condisciples élèves. Lorsqu'il devient étudiant, il s'identifie plus aux étudiants et l'on a l'impression qu'il a oublié ses amis élèves d'autre fois. Il se reconnaîtra demain plus en ses collègues enseignants (s'il le devient) qu'à ceux qui sont devenus juristes. Son langage et son comportement ne sont pas les mêmes que celui d'un policier, d'un médecin d'un prêtre, etc. Il y a ici une forme d'identité issue de son lieu de travail, de sa fonction qu'on pourrait qualifier d'artificielle. C'est dire que, le travail dans la modernité participe toujours à la construction de l'identité de l'homme. C'est pourquoi, malgré la dénaturation du travail, s'y adonner c'est être encore en quête d'identité. Mais en quoi se résume l'identité ici ?

3.2 Travail-Emploi et la recherche de l'identité

L'emploi est le travail qui s'effectue moyennant de l'argent. L'ouvrier qui travaille doit percevoir un salaire comme son dû pour la tâche accomplie. Dans cette optique, il faut réorienter le travail. Dans la nouvelle orientation du travail, D. Méda, (2006, p. 136) constate que « le XXe siècle n'est plus celui du travail mais de l'emploi : il revient à l'État de garantir à chacun un poste à partir duquel il aura accès aux richesses et une place dans la vie sociale ».

Suivant Méda, il est clair que certes dans la modernité le travail est dénaturé, mais il conserve son rôle de constructeur d'identités et gage d'un vivre-ensemble car en travaillant ensemble, nous apprenons à nous connaître et à cohabiter. C'est la raison suffisante pour que l'État garantisse à chacun un poste pour éviter le désordre et le banditisme dans la société. C'est en cela qu'aujourd'hui, la question du chômage préoccupe tout gouvernement et toute association qui se soucie de l'avenir de l'humanité. Cependant, « identité » n'est pas ici à confondre avec ce qui caractérise une personne ou un groupe, mais comme ce qui impose le respect. Mais ce qui en l'homme impose le respect, n'est-ce pas la dignité ?

La dignité est une entité, qui en l'homme, forge et force le respect. C'est une attitude fière et respectable. C'est aussi la grandeur, la noblesse reconnue à une personne. En philosophie politique, c'est ce qui fait que la personne humaine ne doit pas être considérée comme un moyen mais comme une fin en soi. En somme, c'est ce qui fait qu'elle n'a pas de prix. Par là, il est véhiculé l'idée que ce qui reste à l'individu et de l'individu dans la modernité, c'est la quête de sa dignité. Pour bénéficier de cette dignité, il lui faut un emploi, car celui-ci est comme la marque de la dignité. Cette dignité reconnue, il pourra l'imposer comme identité. C'est en cela que même emploi, le travail reste constructeur d'identités.

Mais il faut se rendre à l'évidence qu'on peut rester digne sans posséder un emploi. Nous entendons dire que le chômage ne se définit pas par rapport à l'absence de travail, mais de l'emploi. D'une manière ou d'une autre, tout humain travaille. C'est pourquoi nous posons plus haut la question de savoir s'il est possible à l'homme de vivre sans travailler. Penser que l'on peut vivre sans travailler, c'est prendre l'emploi pour le travail ; et prendre l'emploi pour le travail, amène à prendre la dignité comme première à l'identité. Or, comprendre la chose de cette façon, c'est s'exposer au risque. Dans la société capitaliste où l'emploi est privilégié, le fossé entre l'identité et sa perte est très mince. La recherche de la dignité peut garantir l'identité, mais cette recherche de l'identité est un piège où l'on peut se perdre soi-même dans des clivages psychiques graves. Par crainte de la perdre ou pour en obtenir une plus grande, on peut être capable d'accepter n'importe quoi, y compris de faire des choses qu'on réprouve moralement en brandissant l'argument de : « je n'ai pas le choix ». De la sorte, l'on perd sa dignité et devient inexistant. C'est pourquoi certains intellectuels en l'occurrence Karl Marx s'insurgent contre la conception moderne du travail.

Conclusion

Nous retenons que le travail, quelle que soit sa conception, la période ou la société, est avant tout un constructeur d'identités. Malgré la conception ou la période dans laquelle on est, on se reconnaît dans ce qu'on fait ; on est également reconnu par ce qu'on a réalisé : on gagne ainsi une place dans la société. Travailler, engage notre intelligence. Celle-ci « engage le corps tout entier qui va chercher ses ressources jusque dans le tréfonds de la personnalité, c'est-à-dire dans ce qui est la base de l'identité ». (C. Dejours, 2013, p. 55).

Toujours est-il que par l'acte de travailler, c'est la reconnaissance qui est privilégiée. Mais cela ne veut pas dire qu'il faut s'adonner à n'importe quoi pour prouver et conserver son identité. En travaillant, je n'agis pas d'abord pour de l'argent, pour de l'intérêt matériel, mais pour ma reconnaissance par autrui afin de bénéficier d'une acceptation sociale. En somme, l'on construit toujours l'identité à l'aide du travail ; quelle que soit la nature de ce travail. Qu'il soit permis de clore par cette pensée de C. Déjours (2013, p. 63) qui dit : « l'homme a besoin de se mettre à l'épreuve du monde pour s'émanciper, et d'abord de lui-même, de ses propres déterminations psychiques, pour grandir, accroître son identité et, finalement, construire une coopération. Seul le travail lui permet cette expérience ».

Références bibliographiques

1. Les livres

ARENDT (H.), *La condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Gallimard, 1988.
ARISTOTE, *Politique*, Livre I.
BOUVIER (P.), *Le travail*, Paris, PUF, 1991.
COHEN (D.), *Richesse du monde, pauvreté des nations*, Paris, Champs-Flammarion, 1997.
DEMOURGUES (M.-C.), *Le travail humain*, Paris, Hatier, 1979.
GORZ (A.), *La métamorphose du travail*, Paris, Gallimard, 1988.
HEGEL (G. W. F.), *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles-Lettres, 1996.
La Bible, Genèse 3, verset 17 et 19.
MARX (K.), *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon Paris, GF, 1996.
- *Contribution à la critique de l'économie politique*, Trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- *Le Capital, I*, trad. J. Roy, Paris, Éditions Sociales, 1976.
- *Critique de l'économie politique*, Trad. Kostas Papaioannou, Paris, Éditions Sociales, 1972.
MARX (K.) / ENGELS (F.), *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, Éditions Sociales, 1968.
MÉDA (D.), *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Champs- Flammarion, 1998.
MÉDA (D.), *Qu'est-ce que la richesse?* Paris, Champs-Flammarion, 2005.
NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2008.
PIKETTY (T.), *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013.
PLATON, *La République*, Trad. G. Leroux, Paris, GF, 2002.
WADE (A.), *Un destin pour l'Afrique,* Paris, Michel Lafon, 2005.
SCHOPENHAUER (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, P.U.F., 1978.
SCHWARTZ (Y.) (Sous la direction de), *Reconnaissances du travail*, Paris, PUF, 1997.
SCHWARTZ (Y.), *Le paradigme ergologique ou un métier de Philosophe*, Toulouse, Octares, 2000.
VOLTAIRE, *Candide*, Paris, Bordas, 1984.
WEBER (M.), *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
WEIL (S.), *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951.

2. Revues et Articles

DEJOURS (C.), « L'œuvre d'une vie » in *Philosophie magazine*, n°68, Avril 2013.
DOUMBIA (F.), « La théorie de l'ensemble et l'union faite trait de vie », in *Les défis du vivre-ensemble au XXIe siècle*, Paris, Karthala, 2016, pp. 441-451.
GARNER (H.), MÉDA (D.), SENIK (C.), « La place du travail dans les identités » in *Économie et statistique*, n° 393-394, 2006.
GRANDSARD (C.), « Une identité après coup » in *Philosophie magazine*, n°68, Avril 2013.
KARAMOKO (A.), « Impossibles I-dentités », in *Le Korè*, n°32, 2002, pp. 26-38.
NOUROUDINE (A.), ''Comment connaître le travail quand le travail n'est plus le travail ?'', In *Ergologia*, n°3, Mars, 2010, 21 p.
REINALDO (S. D. S.), « La perte de sens du travail et les conséquences sur la santé », in *2ème Congrès Transformare*, Paris, 19-20 mars, 2012.
« Peut-on être heureux sans travailler ? », in *Philosophie magazine,* mensuel n°89, Mai 2015, pp. 42-50.
Philosophie magazine, mensuel n°68, Avril 2013, pp. 42-65.

Mariages interethniques et insertion sociale d'allochtones et allogènes à Kouamékro

Sènaho Alice DANHI[1] et Krékpa Dorcas J. ZRIGA[2]

Résumé

Cette communication a pour objectif de comprendre les logiques sociales qui engendrent une forte tendance aux mariages interethniques entre les allogènes et les filles « autochtones » alors que les hommes ne contractent que des mariages intra ethniques.
Basée sur une approche qualitative et à partir d'entretiens semi-directif, une étude est réalisée auprès d'une trentaine de couples interethniques à Kouamékro, une localité rurale de la zone Sud forestière de la Côte d'Ivoire caractérisée par son exposition à un flux migratoire important des populations du Centre et du Nord du pays du fait de l'agriculture de rente qui s'y pratique. Elle aboutit aux résultats selon lesquels la tendance aux unions interethniques s'explique par la configuration du cadre social matrimonial au sein groupe Baoulé. Par ailleurs, le mariage est mobilisé comme ressource d'insertion sociale par les « non-autochtones » qui sont cependant confrontés aux barrières érigées par les allochtones pour maintenir leur conception de l'ordre social.

Mots clés: Mariages interethniques, logiques sociales, migrants, insertion sociale, Côte d'Ivoire

[1] Doctorante en Sociologie. Membre du Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques (LAASSE). Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan (Côte d'ivoire). Alsenad07@yahoo.fr
[2] Enseignante chercheure à l'Institut d'Ethnosociologie, Université Felix Houphouët Boigny d'Abidjan. Membre du LAASSE (Côte d'ivoire). dorcaszriga@yahoo.fr

Cette communication est une réflexion sur les rapports sociaux dans un contexte de différenciation, de distanciation voir de conflits du fait des différences ethniques mais dans le le champ matrimonial. Avant tout, définissons le mariage. Il peut est définit comme : « *une institution sociale, une union culturellement légitimée fondant une unité de reproduction, et par là, une alliance entre deux familles ou communautés auxquelles appartiennent les conjoints* »[3]. C'est une alliance qui octroie aux conjoints de nouveaux statuts et implicitement des droits et obligations. La fonction première du mariage est donc la reproduction, la pérennisation du lien de sang, du lien social et au travers d'eux, celle de la tradition, de la culture du peuple (Levi Strauss, 1948). Cette transmission se fait par la socialisation de la descendance. Ce groupe partage donc symboliquement et historiquement un héritage culturel commun (langue, coutume, mœurs, religion et conscience collective). Cependant, le mariage interethnique qui est une forme d'union entre individus de groupes ethniques différents vient introduire une discontinuité dans une société ou l'identification des personnes est fondée sur leur appartenance ethnique.

Dans le cas des unions contractées à l'intérieur du même groupe ethnique, les conjoints ont un même code culturel. Il est donc inculqué sans heurt à la descendance. Dans le cas contraire, cette dernière est confrontée à ce que Le Gall (2004) a appelée *« une hétérogénéité des systèmes culturels »*. Remarque ainsi faite, il convient de s'interroger sur les conséquences ou l'influence d'une union exogamique sur les rapports sociaux.

Pour ce faire, l'intérêt de cette recherche a porté sur une localité qui ne reste pas en marge de ce phénomène. Kouamékro est un village de la région du Sud-Bandama, précisément dans la circonscription de Divo. C'est une région de sédentarisation massive (6%)[4] de migrants pour la plupart allochtones originaires du centre et du nord de la Côte d'Ivoire mais aussi des allogènes de la sous-region, en particulier les pays limitrophes du nord du pays. C'est dans ce contexte qu'en 2002, les allogènes comptaient pour 35% et les allochtones pour 44% de la population total du sud-Ouest du pays.[5] En effet, l'ouverture de la société ivoirienne, particulièrement les zones rurales forestières, au monde extérieur favorise les migrations des populations septentrionales arides, vers celles qui sont plus propices aux activités agricoles. Du fait de la politique de l'économie de plantation initiée par l'administration colonisation et

[3] Dictionnaire général des sciences humaines, édition universitaire, Paris, 1975.
[4] RGPH 1998, taux le plus élevé après le Bas-Sassandra qui était à 9%
[5] Enquête de l'IITA, ENSEA, 2002

même après par Etat ivoirien au lendemain de l'indépendance en 1960, il eu une migration d'individus vers la « boucle du cacao» désignant la zone forestière propice à l'exploitation du café et du cacao (Bach, 1981).

L'appartenance à un village est une construction sociale (France Guérin-Pace, 2006). Kouamékro a été un village d'accueil. Les baoulé de ce village sont des aventuriers hébergés par les Dida de la région. C'est un ''village carrefour'' reliant plusieurs campements où circulent voyageurs, paysans et aventuriers. Les propriétaires des terres sont les individus du groupe Dida, originaire de la region, mais ils n'y resident pas. Dans ce village, les Baoulés y sont les premiers migrants. Et les Dida ont accepté l'exploitation de la terre par leurs premiers hôtes. Ils ont offert généreusement aux Baoulé un territoire à exploiter propre à eux en guise d'hospitalité et recevaient symboliquement un présent qui est soit de la boisson soit du bétail. Sont arrivés par la suite des allochtones (Akans, Mandés et Gours, quelques Krous) et des allogènes (Nigériens, Burkinabés, Ghanéens, Guinéens, Béninois, Maliens et plutard des mauritaniens). Mais, en tant que premiers arrivés, les Baoulés considèrent ce village comme le leur et s'y construisent donc comme les « autochtones ».

Par ailleurs, la cohabitation d'individus de diverses nationalités et groupes ethniques a entraîné des unions interethniques. Cependant un constat a suscité l'intérêt de cette étude.

L'exploration nous a permis de nous rendre compte que les filles baoulé sont favorables au mariage interethnique. Mais en revanche les hommes ne contractent que des unions intra ethniques. Sur 57 mariages interethniques recensés dans ce village, plus de la moitié (32) sont contractés entre filles baoulés et les non « autochtones ». Par contre, les hommes Baoulés ne s'adonnent qu'au mariage intra ethnique. Face à ce constat, l'étude s'interroge sur les logiques sociales qui sous-tendent les unions entre les filles « autochtones » et les « non autochtones » vivants dans ce village. Plus explicitement, quelles perceptions les acteurs sociaux de ce village ont donc du mariage interethnique ? Quelle est donc la nature des relations que les membres du mariage interethnique entretiennent avec les institutions du village ? Quels sont les enjeux de ces unions chez les acteurs concernés en l'occurrence les filles autochtones et les hommes non autochtones.

Plusieurs auteurs font une analyse des rapports sociaux autour du mariage au sein des sociétés à diversité ethnique. Entre autres, Becker (1973) qualifie le champ du mariage de marché. Dans ce marché se négocient les différents types d'héritages dont disposent les acteurs. Dans la même veine, Rocher (1968) soutient que l'organisation sociale des sociétés traditionnelles est basée sur la parenté et que le mariage entraîne le remaniement des rapports sociaux. Cela

se traduirait généralement par un échange de biens et/ou de services entre les familles des deux conjoints. Levi Strauss (1948) lui affirme que dans les sociétés traditionnelles le mariage est essentiellement un mode d'échange des femmes qui crée un réseau complexe de liens entre les groupes de la parenté qui assure la solidarité de la société globale. Et cette solidarité passe par l'intégration des différents acteurs composant la communauté.

Par ailleurs, Schnapper (2007) ajoute que l'intégration n'est pas seulement pour l'immigré de se conformer aux normes il y a aussi la participation à la vie collective et surtout à l'invention des normes sociales. Le premier processus est appelé assimilation culturelle ou intégration culturelle et l'intégration sociale au structurelle pour le second. C'est dans cette même vision que Koné (2006) soutient que la terre est selon la ressource sociale par laquelle les étrangers négocient leur intégration Tous ces auteurs ont fait de multiples analyses sur les phénomènes d'intégration des migrants dans les sociétés d'accueil, des exclusions dues aux différences ethniques mais aussi celui des alliances matrimoniales inter ethniques et de leurs influences sur les rapports sociaux. Cependant, il n y a pas d'analyse permettant de donner une explication à cette tendance au mariage selon le genre. Cette reflexion vise elle à comprendre les logiques sociales qui sous-tendent le mariage interethnique entre les filles « autochtones » et les « non autochtones » vivants dans ce village.

Elle s'inscrit dans une approche qualitative. 32 couples inter ethniques avec des conjointes Baoulés recensés selon la technique de réseau ont fait l'objet de l'étude. En plus d'eux, 17 enfants constitués des descendents de ces couples ainsi que 04 acteurs institutionnels ont été interrogé. La collecte des données s'est faite à partir d'entretiens semi-directifs, de l'observation directe et d'une recherche documentaire. Le corpus obtenu a été analysé selon la methode de l'analyse de contenu (N'da, 2016). Ce procédé méthodologique a permis d'obtenir les résultats dont les plus explicatifs permettant d'expliquer la configuration des rapports sociaux dans le champ matrimonial à Kouamékro sont: i) Des perceptions négatives de l'autre par les « autochtones », ii) Le système matrilinéaire, un cadre social explicatif des unions interethniques dans ce village, iii) Le mariage comme moyen de reconfiguration des liens sociaux.

i) Un complexe de supériorité et une perception négative de l'autre comme frein aux mariages interethnique

Le peuple Baoulé premier installé vers 1949, s'est construit comme « dominant » par rapport aux autres migrants. En effet, après eux, ont migré par la suite des populations de divers ethnies à la recherche de terres cultivables dans l'optique d'améliorer leur conditions de vie.

Ces derniers étaient employés comme manœuvre dans les plantations des Baoulés. Ce sont les populations Mandés et Gour originaires du nord de la Côte d'Ivoire et des allogènes (Burkinabés, Guinéens et Maliens). Ils étaient donc inscrits dans des rapports de « maître à serviteur ou esclave ». Les employés étaient donc relégués au rang inférieur de « *kanga* »[6] eux ainsi que leurs familles, par la communauté Baoulé. Cette perception est donc reproduite et jusqu' aujourd'hui, cette structure a des répercussions sur la conception de ce peuple qui n'est donc pas favorable à l'union entre ''le maître et l'esclave''.

A cela s'ajoute les préjugés des autochtones face au mode culturel des autres groupes. Ils jugent bien trop exorbitant le coût de la dot exigées par les groupes tels que des Mandés et Gour ainsi que les Nigérians qui demandent des cuvettes de pagnes de grande valeur, des ustensiles de cuisine et de l'argent pour les festivités qui s'étendent sur plusieurs jours.

Enfin, la religion est construite ici, comme le critère sélectif dans le choix du conjoint. Les peuples non autochtones du nord du pays et à dominance de religion musulmane sont réfractaires aux unions interethniques. Les allogènes convertis à l'islam refusent de donner leurs filles en mariage aux non musulmans. La raison est que l'homme, le chef de famille soumet la femme à sa culture et part le même fait à sa religion. Ainsi, ils craignent que les filles qu'ils donnent en mariage abandonnent leur identité religieuse au profil de celle de la communauté de leurs époux qu'ils désignent par l'expression « *kafri* »[7].

Par ailleurs, les filles sont très souvent, promises en mariage dès la naissance ou avant la puberté par des accords entre familles ou entre communautés. Ainsi, dès sa puberté, elles retournés au lieu d'origine des parents pour est remise à celui à qui elle a été promise.

Ainsi, même si ces perceptions et pratiques limitent les unions entre les hommes Baoulés et filles non autochtones à l'inverse, elles sont plutôt propices aux filles baoulés et aux hommes non autochtones.

La filiation matrilinéaire et la non rigidité des normes matrimoniales à l'égard de la fille : un cadre social explicatif des unions interethniques à Kouamékro

Contracter une union exogamique ne pose pas de problème pour les filles du groupe Baoulés. Des études anthropologiques du système matrilinéaire au sein du groupe Baoulé relèvent une non rigidité des normes sociales face aux relations intimes tissées par les filles. Celles-ci circulent avec une grande liberté extrêmement difficile à contrôler (Mona, 1971). Elles ont la

[6]Terme désignant l'esclave en baoulé

[7] Terme désignant le non musulman par les musulmans

possibilité de diversifier les partenaires sexuels et choisir par la suite celui qu'elle épousera. Il n'y a pas de normes qui sanctionnent cela. Cette pratique est implicitement admise. De plus, dans tous les cas, le choix du conjoint n'est pas contraint par des normes sociales du fait fonctionnement du système de filiation dans lequel est inscrit le groupe Baoulé. Aussi, l'enfant issu des unions est admis au sein de sa famille maternelle quel que soit sa filiation agnatique.

En effet, dans la filiation matrilinéaire ou utérine, les descendants de mariages interethniques quel que soit l'appartenance ethnique du conjoint sont intégrés au groupe d'appartenance de leur mère. Car, selon les Akan, grand groupe ethnique duquel est issu les Baoulé, le descendant de la sœur porte le sang de la famille de sa mère alors que ce n'est pas évident qu'il soit réellement descendant de son père. La filiation passe donc par les femmes. Ce sont elles qui transmettent l'affiliation au groupe. Les fils appartiennent au groupe de leur mère. A leur tour, les enfants des fils se réfèrent eux au groupe de leur propre mère.

C'est par la femme que se transmet statut, droit et devoir de la descendance (Godelier, 2004). Les hommes ne transmettent pas la filiation à leurs propres enfants, mais à leurs neveux. En effet, un homme et les enfants de sa sœur appartiennent toujours au même groupe de filiation. Les oncles maternels possèdent ou administrent les biens de la famille et se voient conférer de l'autorité sur leurs neveux utérins. Là où les oncles ont un rapport d'autorité avec leurs neveux, les pères et les fils entretiennent des rapports d'affection à l'inverse de la situation patrilinéaire où l'oncle maternel sert de recours affectueux (Eloi, 2016). Cest un système défavorable aux hommes du groupe Baoulé dont la descendance ne peut bénéficier des privilèges du groupe de son père s'il est d'une mère non Baoulé.

Ainsi, même si pour les conjoints interviewés, leur mariage est le résultat pur et simple de leur amour. Il faut aussi noter que le mariage est pour les acteurs sociaux, un investissement ou chacun s'attend à tirer un profit soit matériel soit symbolique (Dozon ,1997).

Un repositionnement du « non autochtone » et une reconfiguration des liens sociaux par le mariage

Au sein d'une société, les agents dominés peuvent adopter des stratégies de subversion qui vise à réorienter l'ordre social à leur faveur. Ainsi, les non autochtones ont œuvré à améliorer leur condition sociale. Au fil du temps, eux ou les descendants installés à Kouamékro sont devenus aussi propriétaires de grandes exploitations agricoles ou se sont adonnés à d'autres activités tels que le transport, le commerce, etc. Cela a octroyé un pouvoir économique pour

certains d'entre eux. Ainsi, de par leur pouvoir économique ces non autochtones se repositionnent dans l'espace social et ne sont plus perçus comme des « serviteurs ou esclaves ».

De ce fait, les filles Baoulés qui recherchent selon les hommes autochtones, la sécurité financière ont contractés des unions avec eux. Car selon elles : «… *les étrangers sont généreux envers leurs belles familles, ils prennent mieux soin de leurs épouses et enfants, ils leur font des dons et réalisent souvent même des constructions pour leurs beaux-parents* ».

Elles épousent la culture commerciale de leurs conjoints et s'adonnent à des activités à but lucratif et non juste pour la subsistance de la famille. Cela leur procure une certaine indépendance financière.

Par ces unions, l'un des conjoints ou même les deux espèrent donc une situation sociale et économique meilleure. En outre, certains Baoulés affirment, qu'à l'époque, sous les mandats de l'ancien président Félix Houphouët Boigny, le groupe Baoulé était vu comme un peuple ''supérieure'' ou dominant par ces étrangers qui usaient de leur pouvoir économique pour épouser des filles de ce peuple.

D'un autre côté, la descendance du non autochtone avec une fille autochtone bénéficiera d'une intégration et héritera du groupe autochtone de par son oncle maternel.

La parenté n'est pas réduite à la famille conjugale. Selon Von Allmen (1985), le mariage entraîne des rapports de parenté avec les beaux-parents. Or, l'organisation des sociétés traditionnelles est basée sur la parenté, c'est-à-dire, l'existence de rapport affectif, de solidarité, de cohésion entre les deux familles. Dans ces sociétés, un beau-frère est un frère et est traité comme tel. Un beau-frère accepte des obligations mais aussi des privilèges et est traité avec plus d'égard. La construction de ce nouveau lien conduit à une réalité sociologique qui «codifie » le comportement entre l'oncle maternel et le neveu utérin, entre le gendre et sa belle-famille. Levi-Strauss nomme ceci la parenté à plaisanterie. Cette relation entraîne respect ou distance, familiarité ou grossièreté, affection ou agressivités. Avec son nouveau lien de parenté, le beau peut bénéficier d'une portion de terre pour subvenir aux besoins de sa famille ou un lot pour une habitation. En cas de litige par exemple, il bénéficie d'une certaine indulgence dans le village. C'est la naissance de nouveaux liens de parenté conduit à une réalité sociologique qui « codifie » le comportement des acteurs (égard, familiarité, affection, indulgence en cas de conflit …).

L'échange matrimonial permet aux émigrés de négocier leur intégration. Si l'on entreprend et entretient donc une union en dehors de son groupe d'origine, on élargie non seulement son capital social mais on participe aussi au renforcement de la solidarité entre tous.
Par cette intégration culturelle, l'immigrant espère atteindre ou permettre à sa descendance d'atteindre l'intégration structurelle qui est pour Schnapper (2007) la participation à la vie collective et surtout l'invention des normes dans la communauté qui l'a adopté [(12)]. Dans ce cas il est accepté comme leur semblable et participe pleinement à la vie sociale et même à la citoyenneté du groupe. Il y a de ce fait une renégociation des rapports entre acteurs (pouvoir économique, politique, position sociale) dans organisation socio politique du village.

Cependant, à Kouamékro, il est érigé des barrières dans le champ politique. L'on note une disqualification des conjoints non autochtones et de leur descendance dans le champ politique. Il y a une monopolisation, un contrôle du pouvoir politique par les Baoulé. La chefferie et les poste de responsable d'association sont réservés aux « 100% Baoulé». C'est-à-dire aux descendants de deux conjoints Baoulé. La présence d'un grand nombre d'allogènes a provoqué une pression sur les ressources naturelles et au sein de la population de ce village, la compétition, l'individualisme sur tous les champs sociaux. Le chef est le représentant du village devant les autorités étatiques. Il a sous sa gouvernance 52 autres campements environnants administré par des chefs de communautés. Ils ont à leur tête un représentant investi de l'autorité du chef central et agit sous les ordres de celui-ci. Les Baoulés construisent une identité autour du pouvoir politique en excluant les acteurs qui ne sont pas de leur groupe ethnique.

Conclusion

En somme, plusieurs facteurs expliquent donc la configuration des unions interethniques à Kouamékro. Ce sont entre autres les perceptions des acteurs, le système matrilinéaire qui structure le peuple Baoulé mais aussi les stratégies de repositionnement et de renégociation par les différents acteurs de ces mariages. Cependant, il est noté une disqualification des conjoints et de la descendance dans le champ politique qui limite l'intégration des non autochtones.

References Bibliographies

Blanchet A., Goffman A., (1992), L'enquête et ses méthodes : l'entretien, paris, Nathan

Bach D., (1981), La politique africaine d'Houphouët Boigny. *Politique africaine,* n°2.

Becker, G., (1973), A theory of mariage : Part I. *The journal of Political Economy.*Volume 81.

Copins J., (2005), L'enquête ethnologique de terrain, Paris, Armand Colin.

Dozon J.P., (1997), L'étranger et l'allochtone en Côte d'ivoire *in Contamin*, Paris, Cahier Orstom.

Eloi J.S., (2015/2016). L'organisation de la famille en tant que phénomène culturel.

Guérin-Pace, F., (2006), Sentiment d'appartenance et territoires identitaires. *L'Espace géographique*. Tome 35, p. 298-308. http://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2006-4-page-298.htm.

Godelier, M. (2004), Métamorphoses de la parenté. Paris, Fayard, 2004, 678 p.

Le Gall J., (2004), Transmission identitaire et mariages mixtes : recension des écrits, Montréal

Lévi-Strauss, C. (1947), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.

Mona, P-E., (1971), ''Acquis mieux mieux '' ou le mariage chez les Baoulé , Abidjan, ORSTOM, volume VIII, N°2,

N'da P., (2016), Méthodologie de la recherche. De la problématique à la discussion des résultats, Côte d'ivoire, EDUCI.

Rocher G., (1968), Introduction à la sociologie générale. L'organisation sociale, Tome 2, Edition HMH.

Quivy R., Campenhaoudt L.V., (1995), Manuel de recherche en Science Sociales, Paris, Dunod

Schnapper D., (2007), Qu'est-ce que l'intégration ? France, Gallimard.

Von Allmen, M., (1985), Les rapports de parente comme rapports de production symbolique. Stratégies matrimoniales en Algérie. *Actes de la recherche en sciences sociales.* Vol. 59, septembre. Stratégies de reproduction-2. pp. 49-60; En ligne: http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1985_num_59_1_2270.

LA CONSOMMATION DES TISSUS ET COSTUMES TRADITIONNELS DANS LES PAYS MANDÉ-BAMBARA ET MALINKÉ EN GUINÉE ET SON IMPACT SUR LA SOCIÉTÉ : LE CAS DES COSTUMES DOZO EN AFRIQUE DE L'OUEST (XVIIIe-XXe SIÈCLES)

Okobé Noël DATRO

ENSEIGNANT-CHERCHEUR

UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE (COTE D'IVOIRE)

E-mail: datronoel@outlook.fr

Résumé

Les Dozos se localisent dans la quasi-totalité des pays de l'Afrique de l'Ouest. Ils appartiennent à une vaste aire géographique qui regroupe les Bambara, les Mandé et les Malinké. Ils sont constitués en une confrérie ésotérique et ethnique de chasseurs traditionnels. Seul l'initié au *dozoya* peut porter les tissus et costumes de la confrérie.

La fabrication des tissus et costumes est l'affaire d'un corps de métiers doté de certains pouvoirs magico-religieux et d'un génie créateur, notamment les tisserands, les dozoba ou vieux dozo, les cordonniers, les sculpteurs et les marabouts. Elle est également le fruit d'un travail minutieux et des efforts conjugués de tous ceux qui y participent. Les costumes dozo ont un impact sur la vie du Dozo et sur la société. Les costumes influencent la vie des Dozos, en particulier, et la société, en général.

Mots clés : Consommation, tissus et costumes traditionnels, Mandé, Bambara, Malinké, dozo

THE WEARING OF TRADITIONAL FABRICS AND COSTUMES IN THE MANDE-BAMBARA AND MALINKE COUNTRYSIDES IN GUINEA AND ITS IMPACT ON THE SOCIETY: THE CASE OF THE DOZOS'S COSTUMES IN WEST AFRICA (XVIIIe-XXe CENTRIES).

Abstract

The *Dozo* people live in the majority of west Africa countries. They belong to a vast geographical area composed of the Bambara, the Mande and the Malinke. They are constituted within ethnic and esoteric brotherhood of traditional hunters. Only the initiated person to *dozoba* can wear the fabrics and costumes of the brotherhood.

The manufacturing of the fabrics and costumes is the prerogative of a corpse of workers endowed with some magico-religious powers and creative genius, notably weavers, the *dozoba* or older dozo, the shoe-makers, the carvers and the marabous. The manufacturing of the fabrics and costumers is the result of a meticulous work and conjugated efforts of all the participants. The costumers impact the dozos's life particularly and generally the whole society.

Keywords: Wearing, fabrics costumes traditional, Mande, Bambara, **Malinke, Dozo**.

INTRODUCTION

L'Afrique est un continent composite par la diversité de ses peuples se démarquant des autres peuples de la planète du point de vue de leur mode de vie auquel on intègre les habitudes vestimentaires. Le pays Mandé-Bambara et Malinké en fait partie. Au sein de cet ensemble, se trouvent les *Dozos,* des chasseurs traditionnels, qui regroupés au sein d'une confrérie ésotérique existent en Afrique de l'Ouest, notamment au Mali, au Burkina Faso, en Guinée, en Côte d'Ivoire, etc. Selon Raoul Mortier, « *les Dozos appartiennent à une institution, un corps d'individus unis par un lien fonctionnel. Ce lien peut être socioéconomique, culturel et religieux* ».[1] Ils sont apparus en Afrique de l'Ouest, dès le XIIIe siècle à la naissance de l'Empire du Mali. L'appellation dozo est d'origine bambara et est composé de deux termes, *do* qui signifie « ce qui entre » et *so*, la concession. Littéralement, il peut être défini comme étant « ce qui entre dans la concession et y reste ». On intègre alors cette confrérie par initiation et l'élément matérialisant cette entrée au *dozoya*[2] est la tenue du Dozo.

Ainsi, il se pose alors la question de l'utilité des costumes des Dozos pour l'initié qui l'enfile qui se résume en ces interrogations suivantes. Quelle place tiennent les tissus et les tenues traditionnelles dans la vie quotidienne des *Dozos* et comment influencent-ils les rapports sociaux entre les XVIIIe et XXe siècles? Autour de cette question centrale, gravitent des questions subsidiaires: Qu'entendons-nous par pays mandé-bambara et malinké ? Quelles sont les techniques et mécanismes de fabrication des tissus et costumes de la confrérie des D*ozos* ? Quels en sont les différents types?

Un plan en trois parties nous permettra de répondre à cette problématique en présentant d'abord le pays mandé, bambara et malinké, ensuite, nous montrerons l'industrie artisanale des tissus et costumes, et enfin nous finirons par analyser les fonctions des tissus et costumes des Dozos et leurs impacts sur la confrérie d'une part, puis sur la société, de l'autre.

[1] Raoul Mortier, *Dictionnaire Quillet de la langue française, Dictionnaire méthodique et pratique, l'art d'écrire et de bien rédiger*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1959, p1943.
[2] Le *dozoya* est un terme qui traduit le fait d'appartenir à la confrérie des Dozos et de vivre selon les principes et les règles fondamentaux qui régissent le fonctionnement de cette institution traditionnelle.

I- PRÉSENTATION DU PAYSMANDÉ-BAMBARA ET MALINKÉ

Le pays Mandé, Bambara et Malinké couvre un espace géographique assez vaste en Afrique de l'Ouest. Cet espace présente des traits économiques, culturels et ethnosociologiques qui mettent en relief la particularité des peuples dont les Dozos qui y vivent originellement.

1) L'aire d'extension des Mandé-Bambara et Malinké en Afrique de l'Ouest

Les Dozo appartiennent à ce vaste espace géographique mandé- bambara et Malinké. Principalement implantés au Mali, les Bambaras sont aussi présents en Guinée, au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire. Au Mali par exemple, les Bambara constituent le groupe ethnique le plus important. On les trouve dans plusieurs localités de l'Est, de l'Ouest et précisément dans la région de Sikasso[3].

Selon la tradition orale, les Bambara auraient quittés cette région pour échapper à la domination des Malinké à l'époque de l'empire du Mali. D'où leur nom qui signifie « *ceux qui ont refusé de se soumettre…* ». Selon le recensement de 1988 au Sénégal, *« les Bambara étaient au nombre de 91071, sur une population totale estimée à 6773417 habitants, soit 1,34%*[4] ».

2) Les traits communs aux Mandé, Bambara et Malinké

La structure économique, les valeurs linguistiques, culturelles et religieuses sont les traits qui caractérisent spécifiquement ces peuples. Il faut ajouter qu'ils sont de grands consommateurs des tissus et costumes qu'ils fabriquent localement. C'est le cas des chasseurs traditionnels dozos.

En effet, le processus de fabrication artisanale des tissus et tenues traditionnelles chez les Dozos obéit à des règles et principes auxquels il ne faut pas faillir. Cela dit, l'artisanat traditionnel est une activité économique qui tient une place de choix au sein de la confrérie. A l'image des Mandé, des Bambara ou des Malinké, les Dozos pratiquent également des activités agricoles et le commerce dont les produits alimentent les marchés locaux.

[3] Archives, *Ethnies du Mali*, lemali.fr, site visité le 25 juillet 2017.
[4] Chiffres de la Division de la Statistique de Dakar cités dans *Peuple du Sénégal*, Editions Sépia, 1996, p.182.

La langue principale parlée est le Bambara qui appartient à la branche Mandé des langues, même si aujourd'hui, nombreux sont les Dozos qui parlent le français, reconnu comme langue nationale dans cette espace géographique.

C'est un groupe social qui pratique le culte des masques et les sculptures connus sous le nom de l'art Bambara ou Bamana. Comme pour les peuples africains, la spiritualité régie toute la vie des Mandé, Bambara et Malinké, notamment les Dozos. Ainsi dans la confrérie le sacré est omniprésent. Il n'y a donc pas de place pour une vie de profane.

II- L'INDUSTRIE ARTISANALE DES TISSUS ET DES COSTUMES DOZOS

La fabrication des tissus et des tenues d'apparat de la confrérie est un long processus qui demande à l'artisan dozo la connaissance des techniques et mécanismes de production. Le procédé de fabrication donne lieu à plusieurs types de costumes dozo.

1) Les techniques et mécanismes de fabrication

Particulièrement si la consommation des tissus et costumes traditionnels tient une place de choix au sein de la confrérie des Dozos, c'est bien parce que la structure sociale de ladite confrérie l'admet. « *En effet, il existe au sein de la confrérie, des Dozos artisans, notamment les forgerons, les tisserands, les cordonniers et les boisseliers chargés de la confection des tissus et des costumes traditionnels* » (Datro, 2015 :99)[5]. Les techniques et mécanismes de fabrication reposent sur deux étapes essentielles, à savoir la collecte des matériaux et le travail à la chaine dans les ateliers.

La première étape à savoir la collecte des matériaux est l'affaire, en plus des artisans précités, les marabouts ou les ''Finah'' qui sont d'une grande importance spirituelle. Cette étape est aussi réservée à un groupe de Dozos doté d'une connaissance très poussée de la nature. C'est pourquoi les collecteurs sont soumis à des exigences particulières parce qu' « *il leur est formellement interdit des rapports sexuelles pendant le processus de fabrication de la tenue* ». La deuxième étape ou le travail dans les ateliers consiste à organiser à la chaine les différentes tâches pour aboutir au produire fini. A ce niveau, les matériaux collectés sont nettoyés minutieusement et classés selon leur nature. Les matériaux sont entre autres les cauris, les peaux d'animaux séchées, les miroirs, l'indigo, le coton, les écorces de bois qui

[5] Okobé Noël Datro, *La confrérie de chasseurs traditionnels dozo en Afrique de l'Ouest. De la fondation des royaumes bambara aux crises du Liberia et de la Sierra Leone (XVIIIe-XXe siècles)*, thèse unique de doctorat, Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody, 2015, p 99.

seront travaillés artisanalement. Les tissus et tenus d'apparat obtenus seront par la suite avant toute utilisation sacralisés par les *Dozoba* et les *Finah*[6].

2) La typologie des costumes dozos

Il existe quatre grands types des costumes chez les Dozos en fonction de leur taille, de leur utilité et du pouvoir magico-religieux qu'ils ont.

- Le *Kôrôdréké* ou la tenue des vieux dozos (*dozoba*) : Il est exclusivement porté par les Dozos âgés de 50ans et plus (*photo1*). Ces derniers sont les garants des coutumes et traditions de la confrérie. Ce sont pour la plupart des formateurs au *dozoya*. La durée de fabrication de ce type de costume peut excéder deux à trois semaines.

- *Le Bassidréké* ou *drékédéni* (la petite tenue) : On l'appelle aussi le gilet par balle. Il est de petite taille et se porte en dessous du chemisier. Généralement, c'est lors des grandes rencontres populaires ou les *tons*[7] que le Dozo enfile son *drékédéni*. Il se démarque des autres par la diversité des amulettes gravées sur le tissu (*photo2).*

- Le *donsondréké* ou le boubou simple: C'est la tenue ordinaire que peuvent porter tous les Dozos quel que soit leur statut social au sein de la confrérie. On le porte également au cours des évènements malheureux, de réjouissance ou pour des expéditions cynégétiques (*photo3).*

- Le *donkêdréké* ou la tenue de danse: Cette tenue couvre tout le corps du danseur ou du porteur d'un masque (*photo4).* Le masque porté par le danseur a une forme zoomorphe, l'expression de la bravoure et de l'exploit de l'individu dans la prise des gibiers lors des battues.

II- LES FONCTIONS DES COSTUMES TRADITIONNELS DES DOZOS

Les fonctions des costumes dozo sont d'ordre identitaire, cynégétique, socioculturel et magico-religieux.

[6] Les *Finah* sont les devins ou les marabouts. Ils on une mission spirituelle spiriuelle et mystique dans le processus de fabrication des tissus et costumes des Dozos.

[7] Ton est un terme d'origine bambara. Le ton est une grande rencontre périodique chez les Dozos. Il sert de cadre d'échanges, d'écoutes et de prises de décisions importantes pour le fonctionnement de la confrérie. C'est également au cours des *tons* que les initiatives sociales sont entreprises entre les Dozos.

1) La fonction identitaire

Le costume de la confrérie est le trait physique le plus distinctif du Dozo. Il matérialise son appartenance à la confrérie. Il donne une certaine notoriété à l'individu initié. Ce dernier est alors craint par les profanes. De ce point de vue, soulignons que le *vêtement traduit l'appartenance à la confrérie des chasseurs traditionnels dozo après son initiation.».*

Photo1 : Kôrôdréké ou tenue des dozoba

Photo2 : Drékédéni ou gilet par balle

Photo3 : Donsodréké ou boubou simple

Photo4 : Donkêdréké ou tenue de danse

Sources*: https://www.ci.dozos, *site visité 25 septembre 2016

2) La dimension cynégétique

La chasse est de loin l'activité principale des Dozos. Le port de sa tenue au cours des battues permet aux chasser Dozos de se protéger des agressions des animaux féroces ou de toutes attaques mystiques de l'ennemi.

3) La dimension socioculturelle

Les 4 grandes catégories des costumes des Dozos mettent en relief les différentes classes sociales, à savoir les *Dozoba* (âgés de plus de 50ans), les jeunes adultes (25 à 50ans) et les poussés (18 à 25ans). Pour chaque cérémonie ou rituel, il existe des tenues bien spécifiques que doit porter le Dozo.

4) La dimension spirituelle et mystique

Dans la pensée du Dozo, le sacré est omniprésent. Tout est donc lié et tout met en jeux les forces de la vie. Pour le Dozo, il existe un seul et unique être suprême appelé *Maa ngala*. Le rapport de celui-ci avec Dieu ne s'établit pas directement. Dieu est trop éloigné des hommes pour que l'on lui voue un culte direct. En conséquence, le sacré est représenté par la tenue que porte le Dozo en tout lieu et en toute circonstance. « *Les forces naturelles qui établissent le lien entre le Dozo et son costume sont les génies appelés djin ou jiné*»[8].

III- L'IMPACT DE LA CONSOMMATION DES TISSUS ET DES COSTUMES

Les tissus et les costumes ont un double impact. Ils influencent les Dozos eux-mêmes au sein de la confrérie et agissent sur les rapports sociaux entre les initiés et les profanes.

1) **L'impact sur la confrérie**

« Pour maintenir l'équilibre et assurer sa vie, le Dozo doit vivre conformément aux règles et principes fondamentaux de la confrérie qui régissent les rapports avec les forces ambivalentes que représentent les costumes. »[9] Ces tenues oscillent donc entre deux pôles: l'harmonie et le désordre ou la vie et la mort. « *Aux vêtements de la confrérie est généralement attachée une devise: le barama ou encouragement, éloges*»[10]. Les témoignages susmentionnés montrent l'influence que les vêtements de la confrérie ont une incidence sur la confrérie.

[8] Samaldougou Ousmane, dozo appartenant à la classe des Pousses de la confrérie, Entretien du 1er Juillet 2017, à Bouaké, de 15h à 17h.
[9] Entretien avec Dembélé Bala, un *dozoba* installé à Duékoué, à l'Ouest de la Cote d'Ivoire, entretien du 28 juin 2017, à Duékoué de 8h à 9h15.
[10] Entretien avec Touré Kanté, *dozoba* dont la spécialité est la confection des tissus et costumes des Dozos, entretien réalisé le 13h à 14h18, à Bouaké.

2) L'impact sur les profanes

Le Dozo, dans sa tenue crée un climat de panique, de peur et de psychose dès que le profane l'apperçoit. Le rapport d'Amnesty International le souligne en ces termes: « *les Dozos dans leur tenue d'apparat fond peur car les gens ne savent pas grand-chose d'eux…* »[11]. Le profane n'a aucune éducation propre à la confrérie, et par conséquent, il lui est difficile d'être en symbiose avec le porteur de la tenue.

CONCLUSION

Les Dozos, chasseurs traditionnels de l'Afrique de l'Ouest font partie de la grande famille ethnique mandé, bambara, malinké. Au même titre que dans la société mandé, bambara, malinké, au sein de la confrérie des Dozos, l'artisanat traditionnel des tissus et costumes tient une place de choix. La confection de ces tissus et costumes fabriqués est un processus qui fait appel au génie créateur et à l'habileté technique de plusieurs corps de métiers que comporte la confrérie, notamment les cordonniers, les boisseliers, les tisserands, les marabouts...

Les tenues diffèrent selon leurs tailles et selon leurs fonctions. Le port de celles-ci met en relief la structure sociale de la confrérie, et par ricochet, la notoriété de celui qui l'a enfilée. Leur particularité réside dans le fait qu'elles subissent des rituels de sacralisation par les *dozoba* dotés d'un certain pouvoir magico-religieux. Les costumes constituent le ciment de la confrérie dozo. Dès lors, ils devraient servir à promouvoir le patrimoine culturel de cette confrérie et servir d'atout solide de développement touristique pour la sous-région, tout en évitant d'associer les Dozos au jeu politique dans les Etats ouest-africains.

[11] Amnesty International, 2003, « Côte d'Ivoire, la loi des vainqueurs » *Rapport d'enquêtes,* France, Harmattan, p23.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHE

1. **Sources**

Archives, *Ethnies du Mali*, lemali.fr, site visité le 25 juillet 2017. à Bouaké, de 15h à 17h.

Dembélé Bala, un *dozoba* installé à Duékoué, à l'Ouest de la Cote d'Ivoire, entretien du 28 juin 2017, à Duékoué de 8h à 9h15.

Samaldougou Ousmane, dozo appartenant à la classe des Pousses de la confrérie, Entretien du 1er Juillet 2017, à Bouaké, de 15h à 17h.

Touré Kanté, *dozoba* dont la spécialité est la confection des tissus et costumes des Dozos, entretien réalisé le 13h à 14h18, à Bouaké.

https : // www.ci.dozos, site visité le 25 septembre 2016.

2. Bibliographie

Amnesty International, 2003, Côte d'Ivoire, la loi des vainqueurs », *Rapport d'enquêtes*, France, Harmattan, 45p.

Chiffres de la Division de la Statistique de Dakar, 1996, cités dans *People du Sénégal*, Editions Sepia, 182p.

Datro (Okobé Noël), *La confrérie de chasseurs traditionnels dozo en Afrique de l'Ouest. De la fondation des royaumes bambara aux crises du Liberia et de la Sierra Leone (XVIII-XXe siècles)*, 2015, thèse unique de doctorat, Université Félix Houphouet-Boigny de Cocody, 335 p.

Helleweg (Joseph), 2012, « La chasse à l'instabilité : les Dozos, l'Etat et la tentation de l'extralégalité en Côte d'Ivoire », in *Migrations, Sociétés ouest-africaines en Cote d'Ivoire*, USA, Union de Presse Chicago, 234p.

Mortier (Raoul), 1959, *Dictionnaire Quillet de la langue française, Dictionnaire méthodique et pratique, l'art d'écrire et de bien rédiger*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 4576p.

Youssouf (Tata Cissé),1994, *La confrérie des chasseurs malinké et bambara : mythes, rites et récits initiatiques*, Ivry, Editions Nouvelles du Sud-Occt, 391p.

Entre état d'urgence et insécurité résiduelle : réflexions autour de la gouvernementalité au Mali contemporain

Rosa De Jorio, Professor

University of North Florida
Department of Sociology, Anthropology, and Social Work
University of North Florida
1, UNF Drive
Jacksonville FL 32224-7699

rdejorio@unf.edu

Résumé:
Mon étude s'interroge sur l'état d'exception dans un contexte postcolonial. Il analyse quelques-unes des mesures exceptionnelles prises par l'État malien pour contenir la crise politique actuelle ainsi que les débats publics sur la sécurité. Il met en évidence le traitement différencié des populations sous le régime d'exception, ainsi que l'extension et la normalisation de l'état d'urgence au Mali.

"Je suis maintenant persuadé que l'état anté-2012 a cessé d'exister ; nous avons aujourd'hui quelque chose qu'il faut redéfinir." A. K. S. (Décembre 24, 2015)

La naissante anthropologie critique de la sécurité souligne « l'importance de comprendre la sécurité dans ses contextes particuliers » (Goldestein 2010 : 488). Les anthropologues mettent en garde contre l'application mécanique des paradigmes explicatifs développés pour comprendre les problèmes sécuritaires dans les pays occidentaux (voir Kipnis 2008). La pertinence des concepts comme la phase sécuritaire (Goldstein 2010), l'état d'exception (Agamben 2002, 2005), la réduction des libertés civiles et politiques des citoyens, le renforcement de la branche exécutive du gouvernement (Serre 2008, Greenhouse 2008), la criminalisation de populations entières (Stratton 2009) et la privatisation de la sécurité nationale (Goldstein 2010) doivent être évalués de manière critique et repensés dans le cadre géopolitique sous étude. Dans le cas du

Mali, cette analyse doit tenir compte de l'actuel désarroi de l'État malien, qui a conduit de nombreux chercheurs à décrire le Mali comme un État semi-échoué ou complètement failli (par exemple, Whitehouse in press, Felix Koné 2017), avec une présence significative des troupes militaires étrangères ainsi que des organisations internationales (MINUSMA) et des groupes régionaux et transnationaux qui assument des fonctions traditionnellement dévolues à l'État, y compris la sécurisation de la présence étatique ou quasi étatique sur le territoire.

Dans le cadre de cette brève présentation (et compte tenu de la participation inégale des différents acteurs aux débats publics), j'ai choisi de me concentrer sur les débats contemporains qui divisent le gouvernement et l'opposition politique (certainement très hétérogène) autour de la situation sécuritaire au Mali.[1] Les problèmes sécuritaires et, en particulier, les mesures exceptionnelles prises par l'État pour contenir la crise politique, sont devenus essentiels à la compréhension des formes contemporaines de la gouvernamentalité au Mali. La position du gouvernement oscille, selon les situations, entre l'extension périodique de l'état d'urgence et la minimisation des problèmes sécuritaires. De son côté, l'opposition[2] dénonce la perte des libertés civiles, conséquence de la promulgation périodique de l'état d'exception, et souligne l'augmentation des problèmes sécuritaires sur l'ensemble du territoire. Des membres de l'opposition ont dénoncé à plusieurs reprises les difficultés d'accès à l'Internet (nécessaire à la coordination des groupes d'opposition au Mali, aussi bien qu'à la circulation des informations

[1] La question sécuritaire, sujet particulièrement controversé, a émergé lors des débats publics sur le projet de référendum constitutionnel pendant l'été 2017.
[2] Parmi les amendements du projet de référendum constitutionnel que les oppositions rejettent, se trouvent des mesures pour réduire, voire empêcher « le nomadisme politique », qui rendraient plus difficile leur participation au gouvernement du pays, un sujet sur lequel ils ne s'expriment d'ailleurs pas.

via les réseaux transnationaux) pendant les manifestations antigouvernementales ainsi que les menaces (parfois même les attaques) proférées à l'encontre des journalistes et des personnages influents de l'opposition.

Insécurité et état d'exception

En 2012, le coup d'état militaire dans le sud du pays et la conquête du nord réalisés grâce à une alliance entre les Touaregs et les Djihadistes avaient plongé le pays dans un état de chaos et de violence (et déclenché des déplacements à grande échelle des populations du nord vers le sud du Mali et les pays voisins). La reconquête du nord du Mali par des forces franco-tchadiennes en janvier 2013, ainsi que l'élection de Ibrahim Boubacar Keita (IBK) à la présidence en 2014, semblaient avoir ramené le pays sur la voie de la paix et de la stabilité. Mais ce cadre apparemment favorable ne dure pas longtemps. Les Maliens ont vite constaté l'inhabilité de leur gouvernement à rétablir l'intégrité territoriale, ses compromis excessifs avec les forces rebelles, (à l'occasion de différentes concertations de la paix), le nombre croissant des pertes militaires et civiles et aussi la prolifération des sites (et des raisons) de conflits (par exemple, à travers l'ethnicisation des conflits). En conséquence, les problèmes de sécurité ont augmenté depuis 2015 alors que les « attaques [rebelles] se sont étendues au centre et au sud du pays, et le phénomène gagne les pays voisins, en particulier le Burkina Faso et le Niger."[3]

Les attaques très médiatisées perpétrées contre les hôtels (en commençant par l'attaque jihadiste contre l'hôtel Radisson Blu de Bamako le 20 novembre 2015) fréquentés par les touristes, les

[3] http://fr.africanews.com/2017/06/16/mali-deux-civils-et-un-soldat-tues-des-batiments-gouvernementaux-saccages/

représentants des gouvernements étrangers, de la coopération internationale et des entreprises privées ont poussé le gouvernement à renouveler périodiquement l'état d'urgence.[4] Le dernier état d'urgence (en vigueur jusqu'à le 31 octobre 2017), comme ceux qui l'ont précédé, donne des pouvoirs extraordinaires aux forces de l'ordre et limite les libertés civiles des citoyens au nom de la sécurité. Selon le gouvernement, « l'état d'urgence a permis aux autorités compétentes de *mieux circonscrire et de combattre les projets d'atteinte à la sécurité des personnes et de leurs biens ainsi que les tentatives de troubles à la quiétude des populations à travers, notamment : des patrouilles, des perquisitions, des saisies d'armes, de véhicules, de motos et des interventions sur des scènes d'attaques terroristes ou de crime. »*[5] Concrètement, une des conséquences les plus visibles a été le sécurisation/militarisation des hôtels, bars et autres établissements où les touristes, les hommes d'affaires, et en général, les représentants de la coopération internationale se rassemblent (en d'autres termes, l'entreprise de sécurisation s'est concentrée sur les lieux fréquentés par une élite internationale qui, grâce à ses moyens économiques et du capital socio-culturel, est beaucoup plus mobile). La sécurisation des lieux fréquentés par la communauté internationale, au vu de son exiguïté dans le contexte actuel, représente certainement un but plus atteignable pour le gouvernement malien compte tenu de ses moyens limités, mais il reflète aussi que la valeur accordée à la vie humaine varie en fonction des citoyens - et particulièrement quand il s'agit des touristes, des voyageurs et des expatriés

[4] "Les rassemblements sont proscrits et des gendarmes et policiers en civil sont déployés partout dans la ville. Les mesures prises touchent essentiellement les lieux publics, à forte concentration d'expatriés. Une liste de lieux jugés « fréquentables » a été établie après l'attaque. Devant l'hôtel Salam, qui accueille expatriés et forums, ce sont désormais les bérets rouges qui montent la garde, pendant que la Minusma accompagne la police malienne lors de ses patrouilles nocturnes." [http://www.jeuneafrique.com/282213/politique/securite-au-mali-a-bamako-on-veut-plus-que-des-effets-dannonce/]

[5] Bamako, le 04 avril 2016. Le Secrétaire général du Gouvernement (ML).

temporaires —dans les conditions établies par la crise politique et sécuritaire (reflétant les énormes inégalités propre à la globalisation, cf. John Urry).

Libertés civiles et état d'exception

Mais comment l'état d'urgence affecte-t-il les citoyens maliens ? La réponse est compliquée du fait de la situation d'insécurité et du contrôle limité que l'État exerce sur l'ensemble du territoire. L'état d'urgence est appliqué de façon inégale et intermittente et il est souvent contesté avec véhémence et/ou contourné par plusieurs acteurs et groupes sociaux et politiques.

Ainsi, à l'occasion de la célébration du Maouloud de 2015 (décembre) les chefs religieux ont contesté publiquement (via les programmes de radio) l'applicabilité des dispositions relatives à l'état d'urgence (par exemple, l'interdiction de rassemblement) à leurs activités :

> « les religieux ; ils sont passés à la vitesse V; ils ont fait aussi leur communiqué : en somme, l'état d'urgence ne les concerne nullement et leurs (différents) attroupements auront bel et bien lieu. Disant n'avoir pas été consultés sur l'opportunité de l'état d'urgence en cette période de fête musulmane, ils ne se sentent pas concernés du tout par cette décision gouvernementale. » (Décembre 23, 2015 K.S.).

Les célébrations religieuses n'ont pas été affectées par l'état d'urgence, tandis que le gouvernement s'est empressé d'assurer une nouvelle fois aux chefs religieux que l'état d'urgence était là, en bonne mesure, pour assurer la bonne conduite de leurs activités.

Par contre, d'autres couches de la population (plus directement liées au fonctionnement interne d'un État laïc, comme les groupes d'opposition) sont confrontés à des attaques contre leurs libertés. Qu'il suffise de citer l'interdiction de manifester (tout récemment pour protester contre

le référendum constitutionnel) et le blocage occasionnel de l'accès des citoyens aux nouveaux médias sociaux qui abritent les sites les plus importants de l'activisme social contemporain.

> « La multiplication des appels à marcher samedi contre le projet de réforme de la Constitution pourrait bien être un élément d'explication. Les deux précédentes manifestations ont été interdites sous couvert de l'état d'urgence. On ne sait toujours pas si cette marche qui doit regrouper partis politiques et société civile pourra avoir lieu. » [http://www.rfi.fr/afrique/20170615-pourquoi-acces-facebook-est-perturbe-mali].

À l'occasion de récentes manifestations antigouvernementales (au sujet du référendum constitutionnel), les membres de diverses plateformes en ligne (telles que Facebook, Twitter, Instagram) ont dénoncé (notamment par l'intermédiaire de listes d'e-mails) l'impossibilité d'accéder à leurs comptes (à moins qu'ils n'utilisent un type particulier de logiciel, comme le VNP, qui permet de camoufler l'adresse IP d'un ordinateur, ce qui empêche sa localisation). Le gouvernement, jusqu'à présent, n'a pas daigné répondre à ces accusations, renforçant ainsi le soupçon d'une censure gouvernementale délibérée. Morgane Bona, de RFI, confirme que :

> « Alors que la rue manifeste contre le référendum sur le projet de réforme constitutionnelle, les internautes maliens ont été privés de Facebook et de Twitter sans explication. Pendant deux jours, le million d'utilisateurs de ces réseaux sociaux n'ont pas pu s'y connecter. »[6]

La question de la sécurité est également au centre des débats actuels autour de la réforme constitutionnelle voulue par le gouvernement (et qui était initialement prévue pour le 9 juillet). En raison de la forte opposition populaire, le gouvernement a décidé de reporter le référendum indéfiniment. Les affrontements et les débats entourant la réforme constitutionnelle montrent d'autres aspects de la politique d'état d'urgence poursuivie par IBK (et de nombreuses

[6] Morgane Bona, RFI, Accès à Internet en Afrique: «des coupures illégales» pour Me Julie Owono, 26 Juin 2017 <http://www.rfi.fr/emission/20170626-internet-afrique-coupures-illegales-me-julie-owono>. http://www.rfi.fr/emission/20170626-internet-afrique-coupures-illegales-me-julie-owono

contradictions dans cette politique). Ils offrent également un aperçu du climat politique actuel au Mali.

En particulier, en justifiant le référendum populaire sur la réforme constitutionnelle, le gouvernement (par l'intermédiaire de la Cour suprême), essaye de minimiser les problèmes sécuritaires (voir Hagberg et coll. 2017) et introduit la notion « d'insécurité résiduelle » comme la catégorie conceptuelle la plus apte à décrire la situation sécuritaire actuelle (position qui n'a pas conduit le gouvernement à reconsidérer l'état d'urgence). Cette insécurité résiduelle, toujours selon le gouvernement, n'interférerait pas avec le déroulement du référendum en question. Cette évaluation de la situation n'est pas partagée par l'opposition, car elle ne considère pas les élections comme possibles, étant donné l'état d'insécurité généralisé.

Et c'est précisément le refus du gouvernement de reconnaitre les conditions d'insécurité expérimentées par les citoyens maliens qui a déclenché la révolte d'une partie de l'opposition et de la société civile (en particulier les membres du mouvement *ne touche pas à ma Constitution,* ou *antè abana*). Dans un certain nombre de vidéos affichées sur YouTube et sur d'autres sites Web, les membres de ce mouvement hétérogène contestent le timing du référendum constitutionnel (même lorsqu'ils sont parfois d'accord avec certains contenus de la réforme) étant donné les nombreuses difficultés rencontrées par certaines catégories d'électeurs pour voter (dans une situation déjà caractérisée par une faible participation électorale). Au cours des dernières années, les élections locales ont été reportées quatre fois à cause de la gravité de l'état d'insécurité dans certaines communes. Elles se sont finalement déroulées le 20 novembre 2016, mais un certain nombre de citoyens (spécialement dans le Nord) n'ont pas pu participer

régulièrement aux élections. Dans certains communes, les partis politiques n'ont même pas pu déposer leurs listes ; dans d'autres, les citoyens ont été physiquement empêchés de voter.

Le texte de la réforme constitutionnelle justifie davantage les craintes des citoyens, car il renforce le pouvoir du président. En effet, un représentant de l'opposition dans un entretien avec France 24 remarque : «[le Président] nommera le Président de la Cour constitutionnelle, le Président de la Cour suprême, il nommera également un tiers du Sénat. Où est l'équilibre constitutionnel ? Où est la souveraineté du peuple? Nous ne voulons pas de cela, c'est une dictature institutionnelle pas la démocratie, nous ne voulons pas cela pour notre pays."[7]

L'opposition politique, au moins en partie, est également opposée à l'accord de paix d'Alger de 2015 qui, selon certains, donne trop de poids aux demandes d'un segment de la société Touareg. En attendant le développement des débats autour de la réforme constitutionnelle, les attaques contre les médias qui critiquent le gouvernement sont en augmentation (violences, actes d'accusation). En réponse, l'opposition exige le retrait de la réforme constitutionnelle, car elle s'inquiète des pratiques corrompues du gouvernement qui, en collusion avec les leaders locaux, serait autrement en mesure d'orchestrer les résultats électoraux souhaités.

Conclusion

J'ai réuni ici quelques réflexions initiales sur l'état d'urgence au Mali. Plus précisément, j'ai fait le point sur certaines des contradictions inhérentes à la position du gouvernement vis-à-vis des

[7] http://www.france24.com/en/20170618-video-thousands-protest-mali-over-constitutional-reform

questions de sécurité. D'un côté, le gouvernement continue de prolonger l'état d'urgence et de l'autre, il rassure la communauté internationale vis-à-vis de ses progrès dans la pacification du pays. Le référendum constitutionnel est présenté comme une étape clé dans l'intégration toujours élargie des régions du nord dans le fonctionnement de l'État. L'opposition considère cette initiative comme hypocrite, car les conditions pour des élections équitables ne sont pas réunies. Il faut aussi remarquer que la violence de l'État ne se limite pas aux situations exceptionnelles (où la menace de violence justifie l'intervention énergique de l'État, dans la logique de l'état d'urgence) mais elle s'étend progressivement et à des moments bien moins exceptionnels, comme par exemple à l'encontre de citoyens ordinaires qui s'opposent aux changements constitutionnels envisagés par le gouvernement. Cette situation nous amène à partager les remarques critiques de Morton sur l'état d'urgence (et les intérêts spécifiques qu'il vient de représenter) « du point de vue des opprimés », « l'état d'urgence est une condition historique permanente, plutôt qu'une aberration, dans un récit libéral du progrès historique » (Morton 2013:14).

References:

Agamben, Giorgio. 2002. The State of Emergency. http://www.generation-online.org/p/fpagambenschmitt.htm

Agamben, Giorgio. 2005. State of Exception. Chicago : Chicago University Press.

Baig, Rachel. 2013. The interests behind France's intervention in Mali http://www.dw.com/en/the-interests-behind-frances-intervention-in-mali/a-16523792

Boutellis Arthur and Marie-Joëlle Zahar. 2017. Mali: Two Years After Bamako Agreement, What Peace Is There to Keep? https://theglobalobservatory.org/2017/06/mali-bamako-agreement-agiers-process-minusma/

De Jorio, Rosa. 2016. Cultural Heritage in Mali in the Neoliberal Era. Urbana: University of Illinois Press.

Goldstein, Daniel. 2010. Toward a Critical Anthropology of Security. Current Anthropology. 51 (4) 487-499.

Greenhouse, Carol J. 2008. "Fractured Discourse: Rethinking the Discursivity of States." In Democracy: Anthropological Approaches. Ed. Paley, Julia. 193-218. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Hagberg, Sten, Yaouaga Félix Koné, Bintou Koné, Aboubacar Diallo et Issiaka Kansaye. 2017. Vers une sécurité par le bas? Étude sur les perceptions et les expériences des défis de sécurité dans deux communes maliennes. Uppsala Papers in Africa Studes 1, Uppsala University.

Kipnis, Andrew B. 2008. Audit cultures. American Ethnologist 35 (2): 275-289.

Kone, Felix. 2107. « Compter sur soi d'abord : *Bè b'i ba bolo*« 10th International Conference Mande Studies Association (MANSA), International University of Grand-Bassam, Côte d'Ivoire August 2-6.

Morton, Stephen. 2013. States of Emergency: Colonialism, Literature and Law. Liverpool : Liverpool University Press.

Stratton, Jon. 2009. Uncertain Lives: migration, the border and neoliberalism in Australia. Social Identities: 15 (5): 677-692.

Whitehouse, Bruce. In press. Mali: Antecedents and Conflicting Analyses of Instability. In Villalon L. (ed.) *The Oxford Handbook of the African Sahel*. Oxford University Press

ETUDE DE LA CERAMIQUE TRADITIONNELLE EN MILIEU MINIANKA : CAS DE SINCINA

Fatoumata DEMBELE

Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako (USSGB:- DHG)

fatimdembele4@gmail.com

Résumé/Abstract

L'étude de la céramique traditionnelle en milieu Minianka de Sincina est l'objet de la présente communication. Elle porte essentiellement sur l'histoire des artisanes, la chaîne opératoire, la morphologie et la fonction des céramiques produites à Sincina, Cercle de Koutiala. C'est également le résultat de plusieurs enquêtes menées auprès de ces artisanes.

Au Mali, l'évocation du patronyme renvoi souvent à l'appartenance socioprofessionnelle de l'individu. Le cas des noms claniques KANTE et FANE supposés être typiquement ceux de clans forgerons, illustrent bien cet état de fait dans les zones à influence culturelle Mandé. Cependant, ce constat ne semble pas être une réalité partout dans le pays. A Sincina en plein cœur du pays Minianka, la majorité des femmes de forgerons exerçant le métier de production de la céramique traditionnelle portent le patronyme CISSE.
Ailleurs, les porteurs de ce patronyme exercent des activités différentes de la forge et de la céramique. Ce patronyme est d'ailleurs cité parmi ceux des clans originels maraboutiques selon la fameuse Charte du Mandé. Comment ces femmes de patronyme CISSE sont-elles venues à la production de la céramique dans la zone de Koutiala, une entité géographique très influencée par le pouvoir de l'ancien empire du Mandé ?
L'étude dont il est question ici, a été faite dans le cadre d'une approche ethnoarchéologique. Des chercheurs ont défini cette discipline scientifique comme étant « une science de référence de l'archéologie. Elle tente de trouver dans l'observation du présent la cause des régularités observées en étudiant les mécanismes qui sont à leurs origines[1] ».
L'observation directe des potières sur le terrain a permis d'établir un corpus morphologique, fonctionnel et décorative de la céramique. Elle a également permis d'évaluer le volume de travail afin d'analyser les impacts surtout économiques des produits céramiques sur les populations communautaires.

Introduction

L'étude de la céramique traditionnelle en milieu Minianka de Sincina est l'objet du présent article. Elle porte essentiellement sur l'histoire des artisanes de la céramique, l'étude de la chaîne opératoire, de la morphologie et la fonction des céramiques produites à Sincina, Cercle de Koutiala. C'est également le résultat de plusieurs enquêtes menées auprès de ces artisanes.

Au Mali, l'évocation du patronyme renvoi à l'appartenance socioprofessionnelle de l'individu. Le cas des noms claniques KANTE et FANE supposés être typiquement ceux de forgerons, illustrent bien cet état de fait dans les zones à influence culturelle Mandé. Cependant, ce constat ne semble pas être une réalité partout dans le pays. A Sincina en pays Minianka, la majorité des femmes de forgerons exerçant le métier de production céramique traditionnelle portent le patronyme CISSE.

[1] GALLAY Alain et al, *Etnoarchéologie africaine : un programme d'étude de la céramique récente du Delta Intérieur du Niger (Mali, Afrique de l'Ouest), Genève (document du dépt. d'Anthrop. et d'Ecologie*, 14 Univ. De Genève, 1989, P.49.

Ailleurs, ce patronyme est cité parmi ceux des clans originels maraboutiques selon la Charte du Mandé. Comment ces femmes CISSE sont-elles devenues des potières dans la zone de Koutiala? L'observation directe des potières sur le terrain a permis d'établir un corpus morphologique, fonctionnel et décoratif de la céramique. Elle a également permis d'évaluer le volume de travail afin d'analyser l'impact économique des produits sur les populations.

1. PRESENTATION DU VILLAGE DE SINCINA

Le village de Sincina est situé dans la Commune Rurale qui porte son nom. Sa population est majoritairement composée de Minianka. On y trouve également d'autres ethnies telles que les : Bamanan, Peuls, Dogons, Bwa.

Sincina compte aujourd'hui sept quartiers : *Sokalaba, Fasomuso, Numusokala* où habitent les potières, *Kiniso, Sèso, Kunganaso* et *N'togoso*. Les habitants de Sincina sont majoritairement de confession religieuse musulmane. On y rencontre également quelques familles animistes et chrétiennes.

2. METHODOLOGIE DE TRAVAIL

La méthodologie de travail adoptée dans le cadre de cette étude est la suivante : la revue documentaire, l'observation directe et participante des artisanes au travail, la prise de notes, photographie et l'utilisation de questionnaire et guide d'entretien.

3. HISTOIRE DES ARTISANS DE LA CERAMIQUE : *TUDUN* OU FORGERONS

Les forgerons de Sincina portent les patronymes CISSE, BERTHE, FOFANA, SANOGO. Le premier clan installé fut celui des CISSE. D'après la tradition orale, les CISSE forgerons de Sincina seraient originaires du Mandé. Ils auraient migré vers le sud du Mali précisément dans la région de Sikasso à la suite de difficultés socio-économiques qui ont affecté l'Empire Mandé vers son déclin. Ils séjournèrent dans plusieurs villages avant de s'installer définitivement à Sincina. C'est ainsi que furent construits les quartiers forgerons appelés *Numusokala* ou *Tudugoho-Kayi*. On pense également que c'est au cours de leurs divers déplacements qu'ils ont appris le travail du fer. Ils maîtrisaient déjà ce métier à leur arrivée à Sincina. En plus des travaux du fer, les CISSE jouaient le rôle de médiateurs, d'émissaires et de réconciliateurs dans le village. Par la suite, les autochtones leur attribuèrent des parcelles afin qu'ils continuent de jouer leur rôle dans la société et d'exercer leur métier.

Une autre version affirme que « le clan de forgerons CISSE de Sincina seraient à l'origine des peuls venus d'ailleurs. C'est probablement suite à des calamités climatiques défavorables ou des épidémies de peste animale atroces ayant décimé leur cheptel, qu'ils auraient abandonné l'élevage au profit du travail du fer ».

Ces versions paraissent complémentaires compte tenu des recoupements d'événements historiques des différents informateurs, l'on pourrait situer l'arrivée du clan CISSE à Sincina entre les XVIII^{è} et XIX^{è} siècles, dates contemporaines à la création du village. On insiste sur l'origine mandingue des CISSE parce qu'au Mandé, la société était hiérarchisée aussi bien que la division sociale du travail. Les CISSE, KOUMA, DIANE, BERTHE et TOURE constituaient les cinq grandes familles maraboutiques tandis que les forgerons portaient les patronymes KANTE, DOUMBIA et FANE.

Dans la localité de Sincina, les forgerons exercent deux activités principales : la sculpture et la fabrication des outils agricoles. Les autres groupes de forgerons vivant à Sincina sont de patronymes : BERTHE, FOFANA, DIABATE et SANOGO. Ils sont les descendants des femmes CISSE mariées aux autres clans forgeron. En plus du travail du fer, les forgerons de Sincina pratiquent également l'agriculture et l'élevage.

4. LA PRODUCTION DE LA POTERIE

- **Les potières : *Cogo-yama***

A Sincina, la fabrication de la céramique est exclusivement réservée aux femmes forgerons. Elles sont réparties en deux catégories les femmes forgeronnes de naissance et les femmes devenues forgeronnes par les liens du mariage.

4.1 La chaîne opératoire

Le concept de la chaîne opératoire a été développé par beaucoup de chercheurs tels que CAMPS Gabriel, Leroi GOURHAN, TIXIER, GOSSELAIN, LEMONNIER et CRESWELL. « Il fait l'objet de plusieurs définitions suivant la nature des activités considérées et plus fondamentalement suivant que l'on adopte le strict point de vue de producteurs, des artisans ou celui des consommateurs[2]. »

A l'instar d'autres pays de la sous région ouest africaine, plusieurs techniques de montage de la céramique sont identifiées au Mali. Il s'agit du pilonnage sur forme concave, du moulage sur formes convexe et concave et du creusage de la motte. Parmi celles-ci, les potières de Sincina utilisent exclusivement la technique du moulage sur forme convexe.

Pour une meilleure compréhension des différentes étapes de transformation de l'argile, nous avons utilisé les termes vernaculaires des potières. L'utilisation de ces termes prend à notre entendement en compte le souci de conformité avec les réalités du milieu.

4.1.1 L'EXPLOITATION DE L'ARGILE : *COGO WUNO*

- **Les carrières : *Cogowege***

Elles se situent généralement à proximité du village, dans le lit des cours d'eau asséchés, les plaines. « Au sud du Sahara, il existe quatre catégories de sites d'extraction de l'argile : les carrières en surface, en fosse, en galerie et sous le niveau de l'eau[3] ». Dans notre zone d'étude, les carrières d'argile sont situées dans le lit d'un marigot inondable en hivernage. Ici, l'extraction de l'argile est périodique, libre, individuelle ou collective à condition que la potière n'observe pas ses menstrues cf.fig.1a).

- **L'argile de Sincina : *Sinci-cogo***

On pense que l'argile provenant de la carrière de Sincina est moins bonne que celle de Mopti et Bamako. On distingue trois couches d'argile superposées de couleurs différentes : beige-clair, rouge-beige et marron-clair. Elles sont toutes extraites sans aucune préférence.

4.1.2. LA PREPARATION DE LA PATE : *COGO YANA*

C'est l'ensemble d'opérations qu'entreprend la potière en vue de transformer les boules d'argile en pâte homogène prête à prendre toutes les formes. Elle comporte les opérations qui suivent.

- **Le concassage : *Cogo jyana***

Deux techniques sont utilisées : le broyage de l'argile déjà séchée dans un mortier et celui des blocs d'argile à même le sol au bâton. A l'image d'un batteur de céréales, l'on obtient une poudre d'argile tamisée afin d'en débarrasser les impuretés.

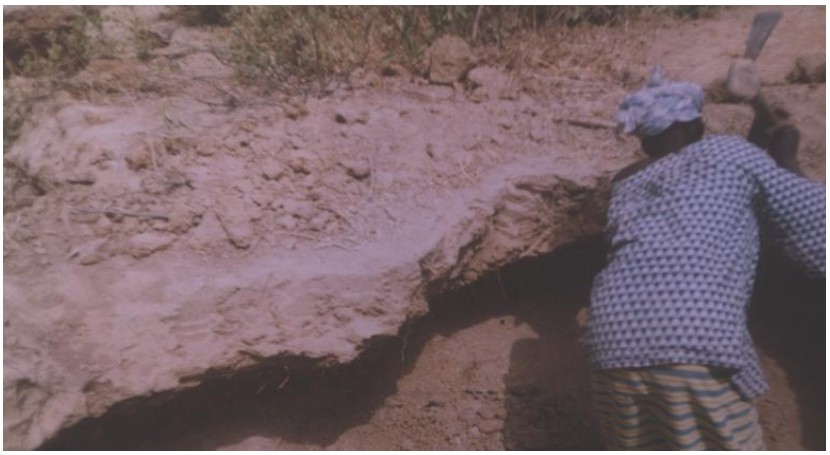
- **Le tamisage : *Cogo suguno***

A Sincina, les potières débarrassent les impuretés de l'argile à l'aide de tamis et de couscoussière.

---

[2] GOSSELAIN O. P., Techniques de la poterie en Afrique Subsaharienne, Yaoundé 1997, P.2
[3] O. P. GOSSELAIN

Figure 1 : Etapes de montage de céramiques chez les potières de Sincina



a : vue d'une potière extrayant de l'argile.

b : scène de piétinage de l'argile

c : Confection du fond d'un vase.

- **Le mouillage**

Il consiste à arroser progressivement la poudre d'argile dans une grande jarre en vue d'obtenir une pâte argileuse. Pour que l'argile conserve toute sa plasticité et sa maniabilité, la quantité d'eau doit être proportionnelle au volume de l'argile.

- **La préparation du dégraissant**

Les dégraissants utilisés à Sincina sont : la chamotte, les gravillons latéritiques et l'argile cuite provenant de la couche superficielle de la carrière. La chamotte est obtenue par le concassage des tessons de céramique sur une meule à l'aide du percuteur en pierre appelé *Cogotapunè* en Mamaara. A la fin de l'opération, la potière obtient un dégraissant fin et grossier à l'aide de tamis à grande maille appelée *Wara-wara* en Bamanan. En plus du percuteur en pierre ou en argile, on utilise la molette pour écraser les tessons.

- **Le piétinage : *Cogo tuyinò***

Il s'agit de pétrir l'argile avec une quantité de dégraissant soigneusement dosée jusqu'à ce que la pâte devienne homogène. Il s'effectue en général à l'intérieur de la concession ou dans le vestibule. Selon la tradition, le piétinage se fait toujours avec le pied droit. Il est traduit à Kalabougou par un terme significatif *Don* (la danse). Le mouvement des pieds de la potière est similaire à celui d'une danseuse[4]. L'artisane exécute ce travail sur une natte ou sur les peaux de bœuf (cf. fig.1b).

4.1.3. LE FAÇONNAGE : *Shoo nohotene*

Il est défini comme étant « l'opération ayant pour but de donner une forme à une pâte de poterie »[5]. On distingue plusieurs techniques de montage. Le façonnage s'effectue soit à partir d'une masse d'argile, par habillage d'un moule, soit par assemblage d'éléments avec ou sans l'aide d'un mouvement circulaire. A Sincina on rencontre seulement la technique du moulage sur forme convexe (cf.fig.1c).

4.1.4. LA DECORATION

Elle se définit comme étant un travail esthétique fait à l'extérieur et souvent à l'intérieur de la pâte fraîche Elle est aussi l'ensemble d'éléments esthétiques, que les potières portent sur les vases dans le but d'attirer la clientèle. La décoration peut être faite lors du montage, après le séchage mais rarement après la cuisson. Les types de décors observés à Sincina sont les : impressions, incisions, applications, engobes et peintures chimiques. Les décors imprimés, appliqués et incisés sont faits lors du montage, les engobes après le séchage et les peintures chimiques après la cuisson et la post-cuisson (cf.fig.2a et c).

4.1.5. LE SECHAGE : *Cogo waha*

Il a lieu dans un coin sombre ou à l'air libre. Lors du séchage, les poteries sont regroupées, certaines sur les pieds et d'autres retournées. Le temps du séchage dépend des saisons.

4.1.6. LA CUISSON : *Cogo foro*

La cuisson est l'opération qui consiste à soumettre un objet façonné à l'aide d'une pâte argileuse à une température suffisante pour lui faire subir une transformation irréversible de déshydratation[6]. Cette opération regroupe généralement toutes les potières du village sur une même aire de cuisson. A Sincina, elle est individuelle car toutes les potières possèdent un four et la cuisson peut se faire tous les jours très tôt le matin ou dans l'après-midi (cf. fig.2b).

.

---

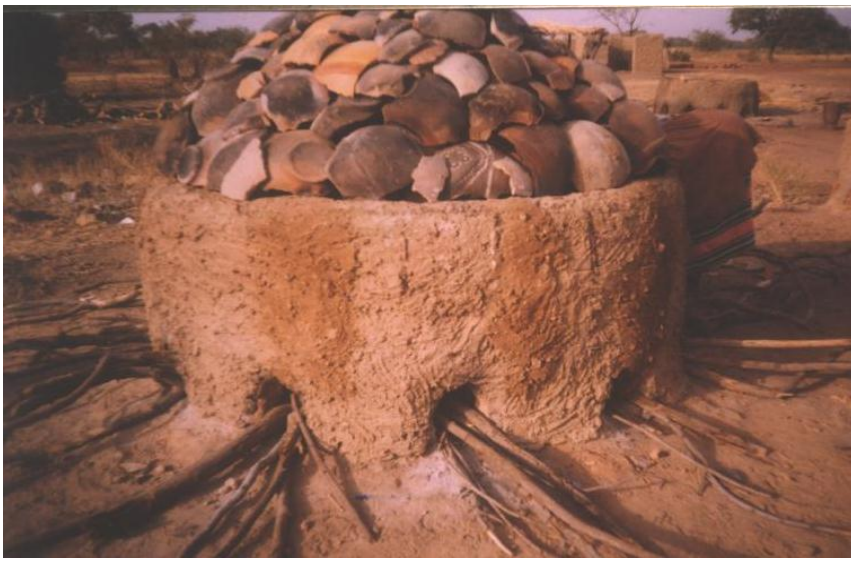
[4] SISSOKO Mansaba, *Les atelier de poterie traditionnelle de Kalabougou (Cercle de Ségou, Mali)*, Mémoire de l'ENSup, Bamako, 1978, 33 P, P11.

[5] Balfet et al « Lexique et typologie des poteries », Paris 1988, Ed. du CNRS p 49.

[6] BALFET H. et al, *lexique et typologie des poteries*, 1988, Paris, éd. Du CNRS P 65.

Figure 2 : exemples de vases décorés et four de cuisson

a : vue de récipients engobés.



b : vue d'un four chargé avant la cuisson.

c : vue de vases peints.

- **Le four ou *Cogo tafògò***

Selon le dictionnaire Larousse le four est « un appareil servant à la cuisson de diverses substances ou à la production de températures élevées ». Il est aussi défini par Balfet comme étant « une construction comprenant une chambre de cuisson dans laquelle sont disposées des poteries, fermée en permanence ou de manière temporaire et un foyer dans lequel le feu est entretenu et contrôlé. »

A Sincina le four est une structure en banco qui se présente sous la forme d'une enceinte circulaire construite en briques crues. La hauteur des fours varie entre 80 et 87 cm et le diamètre à la base mesure en moyenne 1,60 à 1,90 cm. Légèrement incurvé au sommet leur diamètre à l'ouverture varie entre 1,50 et 1,80 m. La base du four comporte 11 à 12 trous d'aération qui reçoivent du bois lors de la cuisson.

A l'intérieur de la structure, des supports d'argile parfois recouverts d'une plate-forme de grands tessons permettent de surélever le tas des poteries à cuire par rapport au foyer. Les parois internes du four sont crépies d'une épaisse couche de 8 cm d'argile. Les parois externes sont entourées de fils de fer avant d'être crépies. Ces fils de fer ont remplacé les lianes autrefois utilisées. Ce système à l'avantage de solidifier le four et de le permettre de résister au feu (cf.fig.2b).

- **La nature du combustible**

Le combustible se définit comme étant « tout matériau susceptible de s'enflammer et que les potières utilisent pour cuire les poteries ». Il est constitué par l'ensemble du bois, des herbes et des excréments d'animaux que les potières utilisent pour cuire les récipients crus. A Sincina, les artisanes utilisent exclusivement les combustibles lourds : le bois de *Ngolobè* ou (*Combretum Micranthum),* de *Kunjè (guiera sénégalensis),* de manguier (*magifera indica*), de *N'ganiaka* (*Combretum Molle),* etc.

- **Le fonctionnement du four**

Le fond du four est recouvert de grands tessons de céramique rangés sur les supports. Les combustibles sont disposés sous les tessons de façon circulaire à travers des trous de cuisson. Il est préparé par une ou plusieurs potières. La disposition des poteries est quasi identique à celle du combustible. Avant celle-ci, la potière transporte toute sa production de la semaine auprès du four. Elle les range les unes près des autres par types. Les grandes pièces sont placées au fond du four. Au milieu nous avons les récipients moyens posés sur le flanc les uns contre les autres. Les petites pièces sont dissimilées entre les grandes pièces l'ouverture tournée vers l'extérieur. L'ensemble du dispositif est recouvert par de grands tessons renforcés pendant hivernage par de vieilles tôles. Les artisanes bouchent soigneusement toutes les parties aérées. Une fois le dispositif de cuisson prêt, il prend l'aspect d'une case et la mise à feu intervient.

- **La cuisson proprement dite**

Lorsque la cuisson est collective, il revient à la potière la plus âgée de mettre le feu au four. Si elle est individuelle, la potière effectue cette opération. Pendant la cuisson elle est tenue de rester auprès du four afin d'entretenir le feu. Il en résulte un rapide embrasement et un dégagement de chaleur. Le feu gagne progressivement l'intérieur du four et cuit les récipients. A Sincina, la cuisson dure environ 4 heures d'horloge. Selon Anne MAYOR la température de la cuisson peut varier entre 300°C et plus de 1000°C. Elle se divise en trois phases : le petit feu, le grand feu et le refroidissement des céramiques.

- **Le défournement : *Shoho wunò***

C'est l'action de retirer les récipients du four. Cette opération se fait avec des perches traditionnelles appelées *Gongonli* et des écumoires en fer. Pendant le défournement les autres potières viennent aider celle dont les récipients sont cuits. Cette entraide se fait à tour de rôle sous forme de tontine. Les pièces retirées des cendres sont de couleurs beige-claire avec des

taches brunâtres. Les jarres à eau ou *Jidaga* sont retirées en dernier lieu une fois tout le combustible consumé.

4.1.7. LA POST-CUISSON

- **La définition de la post-cuisson**

Elle est une série de traitements des objets en terre cuite qui permet d'accroître à la fois leur qualité et leur beauté[7]. Cette opération comme son nom l'indique englobe tous les éléments esthétiques qu'une potière peut porter sur sa production après le défournement.

- **Le trempage**

Pour donner à certaines poteries surtout les vases culinaires, un aspect luisant et rouge foncé, celles-ci sont retirées chaudes du four et aussitôt trempées dans de grandes jarres disposées contenant des décoctions de fruits et de feuilles de « *Dyospiros mes piliformis* » (*Sunsun*) en Bamanan. Ce produit est utilisé en hivernage. Un autre type de décoction appelée *Bashi* à base d'écorce de *Nere*, de *Bekun* et de *Woo* est utilisée pendant la saison sèche quand les feuilles et les fruits de certaines plantes disparaissent. D'un coup de rein, la potière fait tourner le récipient sur lui-même au bout de son *Gongoli* (perche) et le plonge dans la décoction qui bouillonne instantanément.

4.2. La description des motifs de décor

Une tendance que l'on peut qualifier d'innovation se répand de plus en plus dans les centres de production de céramiques traditionnelles. Les potières de Sincina ne sont pas restées en marge de cette innovation : l'utilisation de la peinture industrielle pour le décor de leurs produits. Nous avons illustré quelques motifs de décor caractéristiques observés sur les céramiques à Koutiala : la fleur ou *Fileri,* la lune ou *Kalo,* le bananier ou *Namasasun,* la tomate ou *Tamati,* les bandes et les points ou *Siraw* et *Tomiw.*

Les décors réalisés à la peinture industrielle sont faits au marché avec le pinceau sur la panse et les couvercles. L'utilisation de la peinture a un but purement commercial. Selon les potières, elle augmente la valeur esthétique des vases et leur prix à l'achat. Les utilisateurs de ces vases sont surtout attirés par la peinture. Aujourd'hui, on a intégré la jarre peinte dans le trousseau de mariage.

5. Les formes et les fonctions de la céramique

Les formes et fonctions de céramiques de notre zone d'étude ne sont pas fondamentalement différents de celles observées ailleurs au Mali et dans la sous région.

6. L'écoulement des récipients

Une partie importante de la production céramique de Sincina est écoulée sur le marché de Koutiala, le jeudi, où la redistribution est assurée par les intermédiaires et/ou grossistes. Une petite partie de la production est écoulée à Sincina devant la porte de la potière, elle est destinée aux étrangers qui passent par le village. Enfin la vente peut aussi se faire sur commande. Au marché, le constat fut que l'offre dépasse la demande. En pareil cas les prix des poteries chutent automatiquement et les artisanes en souffrent. L'écoulement de la céramique à Sincina est rythmé par les saisons et les événements.

CONCLUSION

Au Mali comme dans beaucoup de pays d'Afrique, l'artisanat de la céramique est généralement réservé à certains groupes socioprofessionnels tels que : les forgerons, les cordonniers, les tisserands, les bûcherons, les griots, etc. Cet artisanat de notre zone

[7]Op. cit, Balfet P 67.

d'étude n'a pas fait exception à la règle. Il est exclusivement l'apanage des femmes de forgerons originaires du Mandé de patronyme CISSE.
Les différentes versions de la tradition orale qui parlent de l'origine mandingue des CISSE forgerons de Sincina sont divergentes. Par contre, elles sont unanimes sur le fait que ceux-ci ont appris le métier de forgeron hors du Mandé. A Sincina, le travail de la poterie a été un facteur d'intégration des forgerons.
Le moulage sur forme convexe est la seule technique de montage appliquée par les potières. Cette technique est d'ailleurs très répandue à travers l'Afrique subsaharienne.
Cette étude nous a permis de percevoir l'attachement des forgerons de cette localité à la tradition. Les us et les coutumes liés à la production de la céramique restent encore en vigueur malgré l'avènement des religions monothéistes.
Il faut également noter l'utilisation du four à cuisson de poteries qui serait inspiré des fourneaux de réduction de fer.
L'étude de la céramique à Sincina a permis de dégager certaines caractéristiques de ce produit : la simplicité des formes, la rareté des éléments additionnels, la réduction des dimensions et l'utilisation des peintures industrielles.
Elle a été d'un apport important pour l'écriture de l'histoire du peuplement. La multiplication de telles études dans un contexte pluridisciplinaire permettrait de mieux comprendre le savoir faire ancestral afin de développer de nouvelles technologies gages d'un mieux-être futur.

BIBLIOGRAPHIE

BALFET H et al, *Lexique et typologie des poteries,* Paris 1988, Editions du CNRS, 137 p.

BEDAUX M.A.R et al, *Recherches archéologiques dans le Delta du Niger*, in palaeohistoria XX, 1978, 220 P.

GALLAY Alain et al, *Etude Ethnoarchéologique des traditions céramiques du pays Dogon,* rapport 1998-2000, université de Genève, Genève 2001, 2ème édition 2003, 28p.

GOSSELAIN O. P, Techniques de la poterie en Afrique subsaharienne, METAF Métiers Africains du feu Yaoundé 1997, 17p inédit.

GOSSELAIN Olivier Pierre, *identités techniques. Le travail de la poterie au Cameroun méridional. Description des chaînes opératoires,* Thèse, vol II, Université Libre de Bruxelles, 1995, 430 P.

MAYOR Anne, *Le feu : feu dévorant, feu domestique, feu sacré* , Musée d'ethnographie de Genève, 1999, 11p.

RAIMBAULT Michel et al, *recherches archéologiques au Mali,* Paris, éditions Karthala, 1991, 567 P.

RAIMBAULT Michel, *La poterie traditionnelle au service de l'archéologie : les ateliers de Kalabougou (cercle de Ségou, Mali*), Bull. IFAN, Tome 42, Sér. B., n°3, Dakar, 1980, 666 p.

SANOGO Kléna et al, *la céramique à travers les âges dans le Delta Intérieur du Niger*, in Boucle du Niger, approches multidisciplinaires, Tokyo, ILCAA, vol.4, 1994, 70 P.

SISSOKO Mansaba, *Les ateliers de poterie traditionnelle de Kalabougou (cercle de Ségou)*, mémoire de l'ENSUP, Bamako, 1978, 33 P.

COLLOQUE INTERNATIONAL MANSA DE GRAND BASSAM

Titre : «Périmètre irrigué de Manantali, positionnement des acteurs et enjeux ».

Kama DEMBELE

Maîtrise

Géographie Aménagement

Institut des Sciences Humaines (ISH) : Mali

Kama_dembele@yahoo.fr

Résumé

La construction du barrage hydro-électrique de Manantali, débutée en 1982 après les études de faisabilités du projet et inauguré en 1992 avait un triple objectif à savoir : développer une agriculture irriguée au Mali, en Mauritanie et au Sénégal, les pays membres de l'Organisation pour la Mise en Valeur du fleuve Sénégal (l'OMVS) l'initiateur du projet, approvisionner en électricité et rendre navigable le fleuve Sénégal.

Lors de la construction du barrage, les populations du Bafing ont été réinstallé sur des nouveaux sites après les études dont les terres agricoles leurs ont été attribuées selon le nombre des membres actifs dans les familles. Avec l'accroissement démographique du Bafing, les terres sont devenues insuffisantes et moins productives.

Pour le développement de l'agriculture irriguée la réalisation du périmètre aménagé constituait une attente des populations recasées de l'aval du barrage dans la zone de Manantali au Mali. L'aménagement du **périmètre B** sur la rive gauche avale, est mise en cause aujourd'hui tant la restriction de l'espace aménagé et inaccessible à de nombreuses populations du Bafing que la qualité de l'aménagement est discutée. Les études préalables à l'aménagement sont mises en cause et les modes d'accès au périmètre sont à interroger. En effet, quelle solution le **périmètre B** représente-t-il de nos jours dans les attentes d'aménagement, en termes de production agricole et de création de revenu, des populations recasées de l'aval du barrage de Manantali? Au-delà des critiques, quel enjeu l'accès au périmètre représente-il pour les populations? Comment les acteurs se positionnent-ils dans la recherche de parcelle sur le périmètre ? Telles sont les préoccupations majeures que cette communication se propose d'analyser.

C'est dans la même optique que le périmètre « GH » aussi a été aménagé à Mahina N'Di en aval, à 80 km de Manantali à l'Ouest. Ces périmètres irrigués doivent être aujourd'hui une composante du premier plan du paysage de la vallée. En tant que modèle unique d'expérimentions à grande échelle de l'intensification agricole dans la vallée, la culture et les difficultés à son développement doivent permettre de tirer les leçons pour l'avenir. Comme, si les attentes des ménages n'ont pas été comblées, l'aménagement de plusieurs bas-fonds est en perspective dans la zone de Manantali.

Si la culture de décrue doit être maintenue, ce qui est souhaitable, il faut une extension, d'accession à tous et d'amélioration de sa pratique par tous les acteurs.

La communication s'appuie sur une recherche menée dans plusieurs groupes domestiques selon une méthode quantitative et qualitative de collecte de données. Elle a été réalisée sur la période allant du 07 juin au 13 juillet dans le cadre d'un programme de recherche pluriannuel conduit par l'institut des sciences humaines du Mali (ISH) et American University. Les enquêtes effectuées en équipe se situent dans la suite d'études antérieures menées par les deux institutions partenaires depuis les années 1984 auprès des mêmes groupes domestiques.

Mots clés : Barrage de Manantali, aménagement, périmètre, agriculture, développement.

INTRODUCTION

Le développement d'une agriculture irriguée dans la vallée du fleuve Sénégal est une préoccupation majeure des acteurs de développement. En 1972, le Mali, le Sénégal et de la Mauritanie, ont créé l'Organisation pour la Mise en Valeur du Fleuve Sénégal (OMVS) après le retrait de la Guinée Conakry de l'Organisation des Etats Riverains du Fleuve Sénégal (OERS). L'OMVS avait pour objectif principal de faire de la vallée du fleuve Sénégal une référence en matière de développement hydroélectrique en Afrique et l'instauration du développement global du bassin du fleuve Sénégal avec l'avènement des barrages sur le fleuve, (Diama au Sénégal et Manantali au Mali). La réalisation en amont du fleuve, le barrage de Manantali sur la rivière Bafing au Mali qui a vocation hydroélectrique et anti-sel à Diama au Sénégal. Notre étude porte sur le **périmètre B** aménagé en aval du barrage de Manatali et de ses effets sur la vie socio-économique et politique de la zone. Comme on a déjà évoqué, les terres de ses nouveaux sites sont devenues pauvres et insuffisantes. Les villages recasés attendaient l'aménagement du périmètre qui était l'une des promesses du projet et qui suscitait un espoir pour les populations de la zone de Manantali. Comme l'un des trois (3) objectifs de la construction du barrage, l'agriculture irriguée constituait la clé d'un développement agricole durable dans la vallée du fleuve Sénégal. C'est dans cette dynamique que l'aménagement hydro-agricole du **périmètre B** sur la rive gauche a été réalisé en 2007 par le Projet de Développement rural Intégré à l'Aval du barrage de Manantali (PDIAM) et mis à la disposition des populations riveraines. Ce programme visait à contribuer efficacement à la lutte contre la pauvreté par la mise en valeur hydro agricole des grandes potentialités agricoles et l'amélioration de la qualité de vie des populations de la zone d'intervention. En d'autres termes il s'agissait, de lutter contre l'insécurité alimentaire des groupes domestiques (GD) dans la zone et de réduire les plaintes par rapport à l'insuffisance des terres agricole. Cet espace aménagé à favorisé l'accès de certains paysans à la terre, même s'ils sont exploitants et non propriétaires.

Avec la création de l'Agence de Développement Rural de la vallée du fleuve Sénégal (ADRS) par la loi No 10 – 012/ du 20 Mai 2010 qui a suivi d'autres organismes qui ont démarré dans les premières années. Le **périmètre B** planifié depuis la fin de la construction du barrage, géré aujourd'hui par l'ADRS mais la réalisation a tardé. Il couvre une zone

d'intervention encore plus large, pour promouvoir la réalisation des aménagements hydro agricoles, le développement d'une agriculture irriguée pour lutter contre l'insécurité alimentaire et la mise en valeur des terres agricoles y compris les bas-fonds dans sa zone d'intervention.

Il s'agit d'analyser les méthodes d'aménagement et de distribution des parcelles, le mode d'accès et de sensibilisation pour l'exploitation rationnelle du périmètre. Nous nous intéressons aux enjeux du périmètre et au positionnement des acteurs dans l'accès à la terre aménagée.

Aménagement et viabilité du périmètre B

Une série d'études ont abouti à l'aménagement hydro-agricole du **périmètre B** dont les travaux proprement dits ont démarré en 2005, pour finir en 2008 avec le Projet de Développement rural Intégré à l'Aval du barrage de Manantali (PDIAM). Avec la création de l'ADRS, des dispositions ont été mis en place. Parmi les aménagements hydro agricole encadrés par l'ADRS, le **périmètre B** de Manantali constitue un atout pour atteindre certains de ses objectifs de développement socio-économique. Toute fois, selon l'ADRS et le constat sur le terrain, depuis sa première année de mise en valeur, le périmètre relève des faiblesses et des contraintes d'exploitation. Il s'en est suivi un abandon cultural progressif d'année en année des parcelles sur l'ensemble des secteurs.

Le **périmètre B** a une superficie brute de 682 ha dont les contours sont matérialisés par des haies vives. Il comporte des zones hautes et des zones d'affleurement rocheuses pratiquement inaptes à l'irrigation. La superficie nette exploitable est de 531,32 ha, subdivisé en 11 secteurs. La superficie nette est définie sur chaque secteur et sur chaque parcelle avec un plan de morcellement des parcelles de 50 sur 50 mètres ou sur 0,25 ha. Chaque secteur représente une zone haute réservée à la polyculture et une zone basse pour la riziculture. L'état d'aménagement de l'espace irrigué est dénoncé dans tous les villages par les exploitants. Des gens qui n'ont aucune autre source de revenu que l'agriculture. « ***Nous préférons de rester sur nos terres pauvres ou d'aller demander des terres pour y installer des hameaux de culture »*** (Le propos du vieux Kamissoko à Bamafélé). L'inadéquation du système d'irrigation et de drainage est tant décriée par les exploitants. Ce constat se vérifie une fois qu'on se rend dans le périmètre aménagé. La canalisation se caractérise par un réseau primaire, d'un réseau secondaire et d'un réseau quaternaire. Tous ces travaux d'aménagement sont mis en cause par les populations. Les matériaux utilisés pour la réalisation des canaux tertiaires sont de mauvaise qualité par endroit. C'est de la latérite, ce qui rend le taux d'infiltration trop élevé provoquant une forte perte d'eau lors des distributions. Certains canaux ont des dégradations sur leurs parcours causées par les paysans ou par leurs mauvaises réalisations. Les parcelles sont au dessus des drains par endroit ce qui fait que certains exploitants n'ont pas suffisamment l'eau dans leurs casiers. Il ya beaucoup de producteurs qui sont confrontés à ces problèmes, ce qui se traduit parfois par l'abandon même de la culture irriguée.

Accessibilité et mode de distribution :

L'attribution de parcelle est aussi faite sur la base que chaque groupe domestique (GD) ou ménage ait un carnet de famille dans lequel sont inscrits tous les membres. L'aménagement du périmètre irrigué constituait un espoir de développement socio-économique pour les populations de la zone de Manantali. Mais la plus-part de la population n'a pas accès au périmètre dû à l'emplacement du site d'aménagement et sa restriction. Situé en rive gauche aval du barrage, le site est éloigné de beaucoup de village et surtout la traversé du fleuve le rend encore plus difficile d'accès à la majorité de la population en rive droite. Le **périmètre B** constitue aujourd'hui un désarroi au sein de la population du Bafing. Des villages situés à plus d'une vingtaine de kilomètre du périmètre irrigué ont du mal à être régulièrement présents dans les exploitations. Des villages comme Farabanding, Séguékoto et Soukoutali pour ne citer que ceux-ci, sont à plus de vingt (20) km de l'espace aménagé. Les groupes domestiques (GD) des ces localités n'ont pas accès aux parcelles vu la distance qui les sépare. L'Agence pour le Développement Rural de la vallée du fleuve Sénégal (ADRS) attribue aux ménages 0,75 ha par actif ou bras valides pour la polyculture (mil, sorgho, arachide, niébé… etc.) et 0,25 ha pour la riziculture (riz). Ce mode de distribution ne convient pas à beaucoup de groupes domestiques (GD) qui ont en leurs seins plus d'une vingtaine ou quarantaine de membres. Malgré que les populations soient conscientes que l'agriculture traditionnelle qui, selon la plupart des groupes domestiques (GD) n'apporte et ne garantit plus la sécurité alimentaire. Alors que certains disent aussi que les pratiques traditionnelles leurs permettent de faire des excédents de production chaque année qu'ils font des nouveaux champs. En effet les producteurs de la zone ont du mal a adopté une agriculture intensive. L'ADRS a pris une mesure stipulant que chaque attributaire ne pouvant pas mettre en valeur sa parcelle pendant trois (3) ans, lui sera retiré et attribué à un autre. Cette mesure a fait que beaucoup d'attributaires se retrouvent aujourd'hui sans parcelle. Pour avoir une parcelle actuellement, il faut soumettre une demande d'attribution à la Direction de l'Agence pour le Développement Rural de la vallée du fleuve Sénégal (ADRS). L'aboutissement de cette demande dépend de la disponibilité des parcelles dans le périmètre irrigué. Alors que les espaces disponibles aujourd'hui sont soit les parcelles retirées aux producteurs pour non exploitation dans le délai imparti, soit par abandon. Les agriculteurs de la zone sont réticents aujourd'hui voir incapables d'investir dans l'agriculture sur un périmètre irrigué pour manque de ressources dû à la pauvreté de la masse rurale. Il existe très peu de groupements des producteurs dans la zone.

Les acteurs face aux enjeux :

La mise en service du barrage de Manantali permet aux acteurs de recréer artificiellement la crue pour une agriculture irriguée dans la vallée du fleuve Sénégal. L'objectif global est de pallier la déficience de la crue et de la productivité agricole. C'est sur cette lancée que le

périmètre B de Manantali est exploité. Les cultures prévues par le projet d'aménagement dudit périmètre sont le riz, le maïs, l'arachide, le sorgho, le niébé et le maraichage.

Des missions de sensibilisation et d'information ont été effectuées en 2012 dans tous les villages exploitants du périmètre en vue d'améliorer le niveau de mise en valeur agricole. L'ADRS a pris une mesure en 2016 qui est le paiement de la redevance eau, environ 20.000F CFA par hectare. Cette mesure a provoqué un tollé au sein de la population exploitante dû à l'état critique de l'aménagement du périmètre. Les parcelles sont insuffisantes par rapport au nombre d'habitants, ce qui démotive une grande majorité des personnes au sein de la population. L'eau n'atteint pas toutes les parcelles de manière souhaitable. Force est de reconnaitre qu'il est difficile d'imposer une telle mesure sans le dialogue et la sensibilisation au préalable dans une zone rurale comme Manantali. Une zone où l'agriculture traditionnelle est une coutume et une préférence pour les paysans qui laissent en jachère leurs champs plutôt, que d'adopter une culture encadrée avec des règles et mesures qui s'en suivent. Face à la mesure de paiement de la redevance eau, les paysans réagissent.

« ***Depuis la nuit des temps nous cultivons la terre, de nos ancêtres jusqu'aujourd'hui, nous n'avons jamais payé d'eau pour faire l'agriculture ; l'eau n'appartient à personne donc je ne payerai rien »*** (propos de M. Keïta un exploitant de Barlakourou). En effet les paysans préfèrent la pratique d'une agriculture pluviale ou de crue ou l'eau est gratuite que d'aller payer une redevance eau. Soit ils ne payeront pas, et sa sera un discorde allant jusqu'au retrait par les autorités ou l'abandon. Dans la société traditionnelle, l'eau est considérée comme un élément gratuit et qui ne doit faire l'objet d'aucune rémunération surtout dans le domaine de l'agriculture. Malgré les objectifs fixés par l'ADRS pour le développement de l'agriculture irriguée, la culture de contre-saison est peu pratiquée et quand elle l'est, elle concerne une faible partie de la superficie irriguée en culture maraichère. Les raisons les plus invoquées par les producteurs pour justifier l'absence ou la faible culture de contre saison sont les dégâts causés par les animaux ; les divagations du bétail en saison sèche ; l'émigration saisonnière des jeunes en masse, des quadragénaires et des quinquagénaires qui sont aptes à travailler vont tous dans les sites d'orpaillages. La faible production céréalière se traduit également par la non maitrise des techniques d'exploitations des parcelles. La mauvaise conception de l'ouvrage et le faible niveau d'équipement des paysans. Les producteurs déplorent aussi les dommages causés sur les parcelles par les hippopotames et ils souhaitent que des mesures soient prises.

En effet les autorités administratives rencontrent certaines difficultés auprès des attributaires, comme le non paiement des créances des crédits de campagne à souhait notamment les semences, l'engrais et l'eau. L'absence d'institution de micro finance évoluant dans le domaine agricole. Donc les producteurs doivent payer les redevances pour permettre en partie de corriger les faiblesses d'exploitations et assurer l'entretien régulier des ouvrages.

Des sites convoités : les bas-fonds :

Dans le projet d'aménagement hydro-agricole de l'ADRS, les bas-fonds en substitution au périmètre B constituent un grand espoir pour les populations. En effet l'aménagement de plusieurs bas-fonds est en perspective de réalisation. Des petits périmètres pouvant atteindre souvent une cinquantaine d'hectares, des réserves de terres à haute productivité. Les bas-fonds constituent de plus en plus des zones de convoitises par les paysans avec la péjoration climatique, due à leurs réserves en eau et d'humidité. Surtout avec l'accroissement démographique dans la zone où les terres sont insuffisantes puis le caractère aléatoire de la pluviométrie fait que les bas-fonds sont beaucoup plus convoités aujourd'hui. Les populations attendent toujours le commencement des travaux qui suscite un espoir de productivité conséquente de proximité. Des villages éloignés de Manantali comme, Kéniékéniéko, Barlakourou, Bamafélé, Firia ....Etc. sont toujours dans l'impasse de voir débuter la réalisation de l'irrigation des bas-fonds. L'approximation de ces petites vallées aux villages est un atout pour les habitants pour une exploitation productive. Selon les populations, les promesses ne sont toujours pas tenues, d'après un habitant de Barlakourou lors de notre passage le 30/06/2016 : « ***l'Etat nous a fait débroussailler un bas-fond de 50 hectares pour l'irrigation il y a 6 ans de cela et jusque là rien ne fait »***. C'est le même langage dans beaucoup de villages riverains. Vu la restriction du périmètre irrigué, les bas-fonds auraient comblé les attentes des populations de la zone de Manantali en culture irriguée. Dans une zone où la production est tributaire de la pluviométrie qui devient de plus en plus aléatoire pour une sécurisation agricole, seule l'agriculture irriguée peut assurer et garantir la sécurité alimentaire.

Apport du périmètre B dans l'économie locale:

Le **périmètre B** est cultivé en grande partie pendant la saison pluvieuse car la majeure partie de la surface aménagée est exploitée en polyculture. Pour une deuxième campagne maraîchère, il est moins exploité. La production maraîchère apporte aussi de revenus monétaires par la vente des produits maraichers, malgré qu'il soit moins cultivé pour une campagne maraichère pendant la contre saison, qui est destiné en grande partie à la vente. Il s'agit de ***:(la patate douce, le manioc, l'oignon, le haricot, choux pomme, aubergine, piment… etc.)***. C'est l'activité de la saison sèche, ce constat se vérifie en se rendant dans les différentes foires hebdomadaires de la zone et le marché de Manantali. La vente des produits maraîchers apporte des revenus aux exploitants du périmètre en particulier et toute la population du Bafing en général. Cela permet à certains exploitants avec l'argent gagné dans la vente des produits, d'acheter le reste de la ration alimentaire mensuelle voir annuelle de leurs groupe domestiques (GD) si la production est bonne. « ***Grace à la vente des produits maraîchers associés aux revenus de l'arboriculture nous parvenons à acheter le reste de la nourriture pour la famille pendant au moins 5 à 6 mois »*** (les propos de M. Dembélé à

Sobela entretien du 26/06/2016). Ils peuvent réinvestir dans la production de riziculture et de la polyculture irriguée en période de crue, destiné essentiellement à la consommation. Les revenus du maraichage permettent aux producteurs l'achat du bétail qui est une source de développement économique et un réservoir de richesse dans le milieu malinké. Ils peuvent aussi s'offrir des intrants, particulièrement l'herbicide qui est beaucoup utilisé par les paysans dans la zone. La culture de la contre saison fournit aussi aux ménages une source de légumes frais très importante durant la période sèche de l'année, allant du mois de Novembre jusqu'au mois de Mai à la veille de la saison pluvieuse.

Conclusion :

Si promouvoir l'agriculture irriguée est l'un des objectifs de la construction du barrage d'où la réalisation du périmètre B, les attentes des populations de la zone n'ont toujours pas été comblées après 30 ans du recasement.

La viabilité du périmètre aménagé est encore un défi à relever pour un développement de la production des producteurs et l'atteinte de la sécurité alimentaire.

La réalisation des objectifs des acteurs administratifs pour l'exploitation rationnelle du périmètre reste toujours non atteinte. En effet, l'abandon progressif et le non exploitation. La collecte et la diffusion de traitement des données statistiques agricoles par variété de produit à la fin de chaque campagne pour comprendre et déceler les problèmes et faiblesses de production restent toujours vaines

Les bas-fonds convoités par les paysans constituent une perspective dans les projets d'aménagement agricole dans la zone du barrage.

BIBLIOGRAPHIE

LES BARRAGES DE LA CONTROVERSE : « ***le cas de la vallée du fleuve Sénégal »*** 1994 par Muneera Salem-Murdocck,. Al (Dakar/Paris, L'harmattan) 318 pages

MANANTALI ***entre espoir et désillusion,*** *2000* par S. Alhousseini, et M. Al, T. DIARRA et M. Al, Bonivita D. (ed) 219 pages

OMVS « ***le barrage de Manantali évaluation ex post conjointe rapport de synthèse »*** *2009* (p) par M. Jean Michel SERVERINO,. www.google.fr// périmètre irrigué de Manatali.

INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES (ISH) et AMERICAN UNIVERSITY 1988 ***« Etude sur l'économie domestique de Manantali »***

INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES (ISH) et AMERICAN UNIVERSITY 2005 ***« Etude de l'économie domestique dans zone de Kita »***

INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES (ISH) et AMERICAN UNIVERSITY 2016 ***« Etudes Socio-économique de Manantali » (****l'étude en cours****)***

Adjamé : pays ébrié, quartier mandé-dioula

DIABATE Alassane

Département d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

diabatealassane2008@yahoo.fr

Résumé

Le quartier d'Adjamé, quartier cosmopolite situé au nord d'Abidjan, a l'allure aujourd'hui d'une ville impersonnelle tout comme Abidjan. Pourtant, Adjamé est bien le pays des Ebrié, ce peuple lagunaire issu des migrations des siècles passés. Ils sont à l'étroit dans le village qu'ils occupent, quasiment absents de tous les sous-quartiers occupés majoritairement par les Mandé Dioula, ce qui donne d'Adjamé l'impression d'une ville malinké. Comment de pays ébrié, Adjamé est devenu un quartier mandé malinké ou mandé dioula ?

Introduction

Les Ebriés d'Adjamé appartiennent au grand sous-groupe Tchaman dénommé Bidjan[1]. Les Bidjans forment avec les autres sous-groupes tchaman ou gotos[2] le potentiel humain issu à la fois de migrations de populations en provenance de l'Ashanti dans le Ghana actuel aux XVIIème, XVIIIème et XIXème siècles et de brassage de populations autochtones et de nouveaux arrivants dans la partie sud-est de la Côte d'Ivoire. A la vérité, la question du foyer originel des Tchamans reste complexe du fait même que les gotos n'ont pas toujours constitué un bloc compact, homogène. Mais il n'empêche que la société tchaman dans son ensemble est régie par un système rotatif de générations au sein desquelles il y a des catégories ou classes d'âge[3]. C'est de l'une de ces générations, la génération Gnando, qu'est issu le chef ébrié du village d'Abidjan-Adjamé le plus célèbre, Nandjui Abrogoua, dont la bonne collaboration avec l'Administration coloniale a contribué à façonner le paysage humain d'Adjamé. Un paysage humain où les Mandés-Malinkés, au nom générique de Dioula[4], figurent en bonne place. En effet, les Mandés-Malinkés ou Mandés Nord ou encore Mandés-Dioulas ont une tradition de migration sur le territoire de Côte d'Ivoire. On les fait venir de l'ex-empire du Mali depuis le XIème siècle. De cette longue immigration découle leur occupation de la partie septentrionale de la Côte d'Ivoire jusqu'aux XVIIIème, XIXème siècles. Quand advient l'ère coloniale, l'ouverture des grands chantiers d'infrastructures tels le chemin de fer, les routes, le canal de Vridi, incite le colonisateur à encourager et même à contraindre les populations africaines à participer à ces grands travaux. Un encouragement d'autant plus justifié que le territoire de Côte d'Ivoire appartient à cette vaste entité territoriale qu'est l'Afrique Occidentale Française (AOF) et de ce fait, des potentialités économiques profitent non seulement à la métropole mais à toute l'AOF[5]. C'est pourquoi les ressortissants de la sphère aofienne à savoir les Sénégalais, les Soudanais, les Voltaïques, les Guinéens, les Nigériens et les Dahoméens viennent travailler en Côte d'Ivoire. La fraternité religieuse et parfois linguistique qu'ils partagent avec les Mandés-Malinkés de Côte d'Ivoire concourt à les rapprocher, à favoriser leur intégration. Sous l'étiquette de ''dioula'', donc de Mandé-Malinké, on les retrouve tous dans l'Abidjan coloniale

aussi bien à Treichville qu'à Adjamé, les deux villes noires qui se distinguent du Plateau, la ville blanche.

A l'indépendance, la politique d'ouverture et d'hospitalité clairement affichée de la Côte d'Ivoire, sa réussite économique[6], son ambition de faire d'Abidjan la vitrine de la sous-région, en font la destination privilégiée des ressortissants de l'Afrique de l'ouest. Adjamé, le pays ébrié, situé au nord de la capitale abidjanaise, les accueille en raison de sa vocation commerçante et de la présence de sa gare routière, la plus grande de la Côte d'Ivoire. Le melting-pot de sa population achève de faire de ce pays ébrié un quartier mandé-malinké. Comment de pays ébrié, Adjamé est devenu un quartier mandé- malinké ou mandé- dioula ? En d'autres termes, comment s'opère cette transformation au regard de l'évolution d'Adjamé ? Les études sur l'histoire d'Adjamé sont quasi-inexistantes. Celles relatives aux Ebriés ou aux Mandés font séparément état de leurs migrations et de l'organisation de leurs systèmes socio-politiques dans leurs espaces de vie respectifs. Le présent travail lui, vient montrer les influences du peuple mandé-malinké à Adjamé, les facteurs qui les favorisent et les ressentiments des autochtones ébriés. Il s'appuie sur une enquête orale auprès d'Ebriés, de Malinkés d'Adjamé mais aussi sur des ouvrages d'historiens ivoiriens. Cette enquête orale, comme toutes les autres du genre, a eu la particularité d'être confrontée aux problèmes de datation des évènements rapportés et parfois à la défaillance de la mémoire des informateurs. Malgré tout, le plan qui se dégage est le suivant :

- Adjamé : un village des Bidjans
- L'hégémonie des Mandés-Dioulas à Adjamé depuis l'époque coloniale
- Les Ebriés à l'étroit aujourd'hui : asphyxie économique, échec de l'extension du village et la perte du pouvoir politique au profit des Mandé- Malinké.

I. Adjamé : un village des Bidjans

Les Bidjans sont une fratrie de sept villages ébriés[7] ou tchamans que l'on retrouve sur le territoire de la ville d'Abidjan. L'appellation ''Abidjan'' signifie donc le pays des Bidjans[8]. L'origine d'Adjamé est intimement liée à celle des autres villages.

1. Origine et occupation du site actuel

Les Ebriés du village d'Adjamé, comme tous les autres Bidjans, viennent de Béliégon, vers la région d'Atinguié. « De là-bas, dit la tradition orale, nous avons transité jusqu'à vers la Djibi, de la Djibi nous sommes allés vers le zoo, du zoo nous avons gagné les environs de l'usine Filtisac, de Filtisac, nous sommes allés sur le site de l'actuelle cathédrale au Plateau et c'est là que les Bidjan se sont installés.[9] »

Si la chefferie du village d'Adjamé nous épargne des péripéties de cette longue pérégrination, celles-ci ne nous sont pas totalement inconnues. En effet, ces nombreux déplacements qui datent du XVIIIème - XIXème siècle, ont un point de départ que l'historiographie[10] des migrations des peuples de Côte d'Ivoire révèle : c'est la région de Bago au nord de Dabou. Bago serait donc le foyer originel de tous les Tchamans installés à Abidjan et ses alentours, soit au total soixante villages[11]. Les conflits internes sont à l'origine du départ ou de la dispersion des Tchamans de Bago. C'est donc de Bago que les Bidjan arrivent à Béliégon pour ensuite effectuer le périple décrit ci-dessus. L'étape de Filtisac paraît être la plus décisive car c'est elle qui ouvre aux Bidjans la voie de la découverte de la lagune et des activités

de pêche auxquelles s'adonnaient ceux que les Bidjans intégreront en leur sein, les Cocoli[12], considérés comme les plus anciens du goto Bidjan.

Dans l'univers ébrié, le mot « djèmin » signifie le centre, le lieu où les gens se rencontrent pour régler les problèmes. Donc Adjamé ou Adjèmin était le lieu où les autres Bidjans se retrouvaient pour connaître de leurs différends et y trouver des solutions, c'est là où se déroulait la palabre[13]. En quelle année le village a-t-il été créé ? Là-dessus, on se perd en conjectures. Le notable Mouandan Lucien nous apprend que ce sont les Blessoués qui ont créé le village sans donner de date précise. Mais si on considère que dans la hiérarchisation des générations chez les Ebriés, les Blessoués précèdent les Gnandos, génération du chef Nandjui Abrogoua et que d'une génération à une autre peut s'écouler une période de 75 ans voire 100 ans, on pourrait logiquement penser que la création du village par les Blessoués remonte vraisemblablement aux années 1700[14]. L'occupation du site actuel du village d'Abidjan-Adjamé, s'il remonte forcément à la période coloniale en raison du lotissement d'Abidjan à cette époque, comporte tout de même des imprécisions. En effet, est-ce de l'emplacement de la cathédrale actuelle, dernière étape de leur transit attestée par la chefferie que les Bidjandjèmin ont occupé le site de leur village actuel[15] ? N'ont-ils pas avant de l'occuper, fait des détours par Cocody de l'autre côté de la lagune, sur le site actuel de la polyclinique Sainte Anne et par la cité policière non loin de leur habitat d'aujourd'hui comme le prétendent certains écrits[16] ? C'est là que naît cette controverse de l'installation des Ebriés d'Adjamé dans leur village actuel évoquée par certains Malinkés[17]. Pourtant, le chef ébrié Nandjui Abrogoua est celui qui, par son esprit d'ouverture aurait autorisé la proposition de l'Administration coloniale de créer les premiers quartiers mandés-malinkés sur le sol d'Adjamé.

2. Nandjui Abrogoua et sa bénédiction à la création d'habitats mandés-dioulas à Adjamé

Quand en 1899, une épidémie de fièvre jaune fait de nombreuses victimes dans la population européenne à Grand-Bassam alors capitale de la Côte d'Ivoire, l'autorité coloniale songe à déplacer ses pouvoirs dans une autre localité. Si Bingerville est choisie provisoirement comme capitale en 1901, c'est pourtant Abidjan qui, du fait de son emplacement et de ses atouts physiques et économiques, a la faveur de la plupart des colons[18]. Elle devient capitale en 1934. Mais déjà au début du siècle, au vu de ses potentialités, les grands travaux d'aménagement y ont cours, notamment la construction du chemin de fer et l'aménagement du Plateau destiné à devenir la ville blanche. C'est pourquoi en 1904, les Ebriés sont priés d'évacuer les lieux au profit des Européens. Mais ce départ, l'Administration coloniale l'obtient grâce à Nandjui Abrogoua « qui a convaincu tous les Bidjans ». C'est encore Nandjui Abrogoua « qui a permis que le colon installe les gens dans les quartiers Dallas et Mairie 1. Ces gens sont pour la plupart des étrangers convoyés par les Européens depuis les territoires limitrophes de la Côte d'Ivoire pour la construction du chemin de fer qui débuta en 1904. L'installation de cette main d'œuvre n'a donné lieu à aucun dédommagement. De tous ceux qui sont à Mairie 1 et à Dallas, celui qui dit qu'il a déboursé le moindre franc pour acquérir sa parcelle de terrain ment et ça, je le dis à haute voix à qui veut l'entendre. Aujourd'hui, on a des amis dioulas qui disent : non ici mon père a payé. Ton père a payé à l'époque avec quoi ? La boisson alcoolisée ? Mais la boisson alcoolisée peut-elle servir valablement de monnaie d'échange contre une parcelle de terrain ? Ce sont ces actes de générosité qui ont fait la renommée de Nandjui Abrogoua, surtout auprès des Européens. »[19]

Ces mouvements de populations mandés-malinkés d'origine ouest-africaine pour la plupart se seraient déroulés au début des années 30 et « sont partis du Plateau vers ces quartiers.

» Tiémoko Sako[20] atteste de la présence des Malinkés et plus généralement des travailleurs du rail au Plateau du côté du stade Géo André actuel stade Félix Houphouët-Boigny. Ils auraient semble-t-il pris la place des Ebriés d'Adjamé et de Cocody partis se réfugier à la polyclinique Sainte Anne des années plus tôt. L'arrivée des Mandés-Malinkés dans ces quartiers favorise le départ d'autres Bidjans. En effet, les Ebriés d'Attécoubé, logés à l'emplacement actuel de l'Institut d'hygiène publique à cheval sur le Plateau et Adjamé partent rejoindre leur site actuel d'Attécoubé de même que Lococdjoro et Santè qui se fixent derrière la lagune et du côté de Bingerville pour des raisons de sécurité[21].

La sécurité a été souvent évoquée par les Ebriés pour justifier leur position en hauteur sur le Plateau. « C'est une position stratégique qui nous permettait de voir toute navigation sur la lagune et de mettre hors d'état de nuire les ennemis qu'on comptait parmi les peuples voisins, les Abourés, les Alladians. Ces peuples guerroyaient contre nous et constituaient des entraves à la bonne marche des activités commerciales sur le plan d'eau lagunaire. » Est-ce là l'origine de leur nom Ebrié, c'est-à-dire gens méchants par les Abourés ?

Une fois implantés dans ces quartiers, les Mandés-Malinkés vont s'affirmer à Adjamé.

II. L'affirmation des Mandés- Malinkés à Adjamé

Elle se traduit par la présence en terre ébrié d'un chef malinké, le ''dougoutigui'' comme en pays mandé. D'autre part, l'installation des Ebriés sur leur site actuel du village d'Adjamé est un sujet à controverse et les Mandés- Malinkés en ont une toute autre version.

1. La présence d'un ''dougoutigui'' à Adjamé comme en pays nordiste et la fausse polémique de l'installation des Ebriés sur leur site actuel

Logés au Plateau, sur l'espace de l'actuel stade Félix Houphouët-Boigny après le départ des Bidjans à cet endroit précis, les allogènes pour la plupart manœuvres, cheminots et employés de commerce allaient eux aussi quitter les lieux sous l'injonction de l'Administration coloniale. Certains regagnent Anoumabo[22] tandis que d'autres font mouvement vers Adjamé d'où la création du quartier Dallas et du quartier Rouge aujourd'hui dénommé Mairie 1, habités surtout par des cheminots mandés-dioulas. L'Administration coloniale a confié le tracé de ces quartiers en 1926 à un géomètre ressortissant sénégalais du nom d'Ahmadou Soye[23] qui sera le tout premier dougoutigui de ces quartiers[24]. Le second, N'dji Koné, était originaire de Bougouni au Mali. La tradition des ''dougoutiguis'' à Adjamé s'instaurera alors jusqu'à nos jours où nous en sommes au cinquième du genre[25]. Le ''dougoutigui'' était l'interlocuteur des autorités auprès des populations de ces quartiers.

Selon Tiémoko Sako, les quartiers Dallas et Mairie 1 sont antérieurs au village ébrié d'Adjamé dans son emplacement actuel. Si ça avait été le contraire, les Mandés-Malinkés n'auraient pas institué, dit-il, un ''dougoutigui''. Le village ébrié se trouve à cet endroit précis d'Adjamé non loin de ces deux quartiers et même incrusté en partie dans le quartier Dallas parce que les Mandés-Dioulas l'auraient autorisé. En effet, les Ebriés d'Adjamé, installés sur la berge de la lagune du côté de l'actuelle polyclinique Sainte Anne après leur départ en 1902 de la cathédrale et du stade Géo André, auraient exprimé à l'Administration coloniale leur désir d'occuper le site actuel de leur village à Adjamé. Leur rapprochement des quartiers Dallas et Mairie 1 s'expliquait par les dangers qu'ils encouraient en venant vendre aux habitants de ces quartiers leurs produits de pêche et l'attiéké[26]. En effet, pour arriver à leurs clients malinkés, il leur fallait traverser la lagune infestée de caïmans et s'exposer aux attaques de bandits aussi

bien sur la lagune que sur la terre ferme. Grâce à l'entremise de Mami Diarra, un cheminot influent du quartier Mairie 1 qui a dû convaincre les habitants de Dallas et de Mairie 1, la requête des Ebriés d'Adjamé, de venir occuper leur site actuel a été acceptée[27]. Mais cette thèse de l'installation des Ebriés d'Adjamé sur leur site actuel est rejetée par ces derniers qui prétendent être venus directement de la cathédrale après la dispersion des Bidjans par l'Administration coloniale. La polémique de toute façon est vaine puisque notre informateur lui-même ne dénie pas aux Ebriés leur autochtonie à Adjamé.

A l'installation récente en 2012 – 2013 du dernier ''dougoutigui'' Madou Diarra au cours d'une grande cérémonie à la mosquée de Mairie 1, les Ebriés invités, à cette occasion, ont protesté du fait qu'il ne devrait pas avoir de ''dougoutigui'' à Adjamé étant donné que ce sont eux les autochtones, propriétaires terriens d'Adjamé. Ce à quoi, l'imam Aboubacar Fofana, chef de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire, lui-même natif d'Adjamé, a rétorqué en précisant que le ''dougoutigui'' ne revendiquait pas la chefferie de terre mais plutôt celle de la communauté mandé-dioula d'Adjamé qui a une longue et vieille présence dans ce quartier. D'ailleurs, cette longue présence des Mandés-Dioulas à Adjamé se remarque dans tous les sous-quartiers d'Adjamé et dans les activités commerciales qui s'y déroulent.

2. Les sous-quartiers et les activités commerciales aux mains des Mandés – Malinkés

Outre les quartiers Dallas et Mairie 1, voisins du village ébrié et qui constituent le noyau de l'ancien Adjamé, d'autres quartiers ou sous-quartiers ont vu le jour surtout au lendemain de l'indépendance en 1960.[28] C'est le fruit d'une urbanisation à marche forcée où l'Etat, pour changer la physionomie d'Adjamé, ville africaine de la période coloniale, caractérisée par des cases, des habitations en papaux ou en banco, a dû favoriser la construction d'habitats de type moderne par des promoteurs immobiliers et imposer aux acquéreurs de terrains de bâtir des maisons en dur sous peine de se voir retirer le terrain et le permis de construire. Ainsi, la Société ivoirienne de construction et de promotion immobilière (SICOGI), promoteur immobilier, en 1960, construit le quartier ''Les 220 logements'', habitations destinées uniquement aux fonctionnaires de l'époque. Ce type d'habitat moderne est aussi exécuté au quartier Habitat, au quartier ébrié[29] et une partie de Williamsville. Les autres sous-quartiers, les plus nombreux, n'ont pas été bâtis selon un modèle architectural précis. Chaque propriétaire de parcelle construisant certes des maisons en dur mais comme bon lui semble et selon ses moyens. Cela donne au paysage urbain d'Adjamé une impression de désordre. Des maisons basses côtoient des maisons à étages, des cours communes voire des habitations précaires à côté d'appartements, de villas appartenant pour la plupart à des Mandés-Dioulas, descendants de fonctionnaires africains de la période coloniale ou de commerçants.

Le grand marché d'Adjamé, construit en 1964 et rénové de nos jours pour devenir le forum des marchés, a fini par donner à Adjamé sa vocation de commune marchande[30]. Des autres communes d'Abidjan, viennent chaque jour par centaines voire par milliers des hommes et des femmes à Adjamé soit pour faire des affaires, soit pour exercer leurs activités marchandes ou transiter.[31] Le boulevard Nangui Abrogoua[32], boulevard qui s'étire depuis la mairie d'Adjamé jusqu'à la grande mosquée d'Adjamé en passant par le forum des marchés, a toujours été le centre névralgique du commerce à Adjamé. Si le petit commerce au marché a été tenu par les Dioulas, il faut reconnaître que d'autres acteurs notamment les femmes gouros[33], ont fait de la vente des produits vivriers leur spécialité. Le grand commerce lui, exercé jadis par les Libano-syriens, est totalement contrôlé par les Libanais à la fin des années 70. Ils construisent des boutiques le long du boulevard en signant avec les propriétaires de maisons, majoritairement des Malinkés, des contrats de bail commerciaux à durée déterminée. Les

Libanais sont rejoints dans leurs activités au début des années 90 par les Marocains. Ces derniers s'adonnent à la vente des appareils électro-ménagers tandis que les Libanais se spécialisent dans le commerce des tissus, des tapis, des matelas.

Quand survient le coup d'Etat militaire de décembre 1999 en Côte d'Ivoire, ces deux acteurs clés du commerce à Adjamé disparaissent de l'échiquier en raison de l'insécurité qui règne à Adjamé, particulièrement sur le boulevard. Un autre phénomène finit par les en éloigner, c'est l'inaccessibilité du boulevard dû aux embouteillages et au désordre ambiant. Un autre groupe de grands commerçants d'origine malienne ''les Djôgôninmin'' contrôle les boutiques à Adjamé ces dernières années[34]. Ils se caractérisent par leur pouvoir économique qui leur procure cette grande mobilité commerciale[35]. Ils s'intègrent bien dans la sphère socio-économique en raison de leurs ressemblances avec les Mandés-Dioulas auxquels on n'hésite pas à les assimiler.

Ainsi, à Adjamé, nulle part hormis le périmètre de leur village, on ne voit les Ebriés. Ils sont comme pris de court par le développement d'Abidjan, particulièrement d'Adjamé et ils sont à l'étroit.

III. Les Ebriés à l'étroit aujourd'hui : asphyxie économique, échec de l'extension du village et perte du pouvoir politique au profit des Mandés-Dioulas.

Le village d'Abidjan- Adjamé a été comme asphyxié, absorbé par la ville et les tentatives de son extension ont été un échec. Ensuite, le pouvoir politique local, par le jeu de la démocratie a bien des fois, échappé aux Ebriés profitant par là même aux Malinkés.

1. L'asphyxie économique et l'échec de l'extension du village

Quand on arrive dans le village ébrié d'Adjamé, ce qui frappe, c'est le confinement de l'espace, limité de part et d'autre par la voie routière. Le village est partagé entre Ebriés et non Ebriés qui y habitent et ont leurs activités[36]. ''Les élus'', ''le peuple à part'', dont ils se sont toujours considérés se voient aujourd'hui contraint de vivre à l'étroit. C'est parce que, dit la chefferie, « la Côte d'Ivoire des indépendances n'a pas tenu compte des villages dans le développement de la ville[37]. » Les autorités étatiques ont proclamé que « la terre appartient à l'Etat. Si la terre appartient à l'Etat, on n'y peut rien. La lagune, les rivières aussi appartiennent à l'Etat[38] ». L'Ebrié, cet être qui se plaisait à vivre en autarcie, s'est vu asphyxié par le système économique mis en place d'abord par le colonisateur puis par l'Etat moderne. Avant, « on était pêcheurs, cultivateurs, on nous a tellement serrés qu'on ne pouvait plus exercer ces activités[39]. »

La présence de non-Ebriés habitant dans notre village doit être interprétée comme « une couverture économique pour l'Ebrié afin qu'il puisse vivre étant donné qu'il n'y a plus de champ. Il faut faire un coin pour que les gens louent et que tu puisses vivre et faire vivre ta petite famille, sauver nos vies et celles de nos descendants[40]. »

En 1963, le président Houphouët décide de déplacer le village ébrié d'Adjamé en raison de son emplacement au cœur de la ville et de la réalisation de grands projets d'infrastructures telle ''la voie triomphale''. Le quartier ébrié, extension du village, voit le jour avec la construction de plus de 300 logements dans les environs du quartier 220 logements. Les Ebriés dans leur grande majorité refusent d'y aller, estimant que les maisons ont la forme de

« poulaillers[41] » et ne peuvent contenir les familles ébriés qui, généralement, sont des familles nombreuses. « Un père peut avoir dix enfants. Ça peut être dix garçons. Tu vas donner où à ton fils et toi-même tu vas avoir où pour dormir ?[42] » Les maisons sont alors mises en location-vente par le promoteur immobilier. C'est l'échec du projet d'extension du village. Aujourd'hui, les Ebriés veulent récupérer le quartier ébrié, estimant qu'il ne s'était agi que de location et non de location-vente. De surcroit, l'Etat aurait dédommagé les locataires en leur octroyant non seulement des terrains à Yopougon Port-Bouet 2 mais aussi en leur donnant de l'argent. De même, le projet d'extension du village vers les 2 Plateaux a tourné court. Les Ebriés d'Adjamé, à l'instar des autres Ebriés, ont le sentiment de subir une dépossession de leurs terres[43]. A la dépossession territoriale s'ajoute la perte du pouvoir politique à Adjamé au profit des Dioulas.

2. La perte du pouvoir politique au profit des Mandé-Dioulas

A l'indépendance, la Côte d'Ivoire hérite des communes créées pendant la période coloniale. Il s'agit de neuf communes dont celle d'Abidjan[44]. La commune d'Abidjan, jadis découpée en secteurs, voit deux de ses secteurs notamment Treichville et Adjamé, les quartiers africains, abriter des délégations municipales après l'indépendance. Le premier délégué municipal qui fait donc figure de maire à Adjamé est Diawara Mamadou. Il est nommé par le pouvoir central en 1960. C'est un Dioula. Pourquoi à cette époque, un Dioula est nommé maire en pays ébrié ? Cette nomination n'avait-elle pas un parfum de légitimité vu qu'Adjamé est déjà une commune réputée avoir en son sein une forte communauté étrangère, Mandé-Dioula en particulier[45] ?

Mais un an plus tard, en 1961, Attoumgbré Joseph, un Baoulé, est nommé en remplacement de Diawara. Parlant de cette nomination, le doyen Mouandan Lucien, notable ébrié d'Adjamé, est très amer : « Comment pouvez-vous comprendre que la mairie d'Abidjan-Adjamé, on donne ça à Attoumgbré ? Comment pouvez-vous expliquer ça ? Dans aucune région d'Afrique, on ne laissera un autochtone pour prendre quelqu'un qui n'est pas chez lui, pour venir gérer une terre qui ne lui appartient pas ? En Côte d'Ivoire, un Ebrié partira à Yamoussoukro, village d'Houphouët-Boigny pour être maire, est-ce qu'on va l'accepter ? C'est une injure. »

Attoumgbré Joseph restera à la tête de la délégation municipale vingt ans durant. Il est remplacé en 1980 par un Ebrié, Amoa Jean Benjamin. Celui-ci gagne les élections municipales au suffrage universel dans une localité d'Adjamé bénéficiant du plein statut de commune suite à la réforme municipale intervenue cette année-là. La victoire d'Amoa Jean était due au soutien que lui avaient apporté les chefs des autres communautés ethniques et étrangères autres qu'ébriés et aux troubles qui avaient émaillé avant l'élection municipale, le choix du secrétaire général du PDCI-RDA d'Adjamé, le PDCI-RDA, parti unique sur l'échiquier national[46]. Mais en 1985, un autre Dioula, Dembélé Lacina, parvient à arracher la mairie d'Adjamé à Amoa Jean grâce à l'union des Dioulas dans la commune. Il va en partir dix ans plus tard, en 1995. Cette année-là, Amondji Pierre, un autre Ebrié, gagne les élections municipales à la faveur du Front républicain, cette alliance politique du Rassemblement des républicains (RDR) et du Front populaire ivoirien (FPI) dont il est issu. Le RDR étant un parti dont la clientèle se compte surtout parmi les Mandés-Dioulas, majoritaires à Adjamé, Amondji ne pouvait que remporter cette élection devant le maire sortant Dembélé, certes d'ethnie dioula mais usé par dix ans de pouvoir et membre du PDCI, ce parti duquel avait fait scission en 1994 le RDR. Mais cinq ans plus tard, la commune d'Adjamé, à forte coloration RDR et Mandé-Dioula, ne soutient plus Amondji car le Front républicain a éclaté depuis le coup d'Etat de 1999. Youssouf Sylla, RDR et d'ethnie dioula, est élu premier magistrat de la commune d'Adjamé[47].

Après pratiquement vingt ans d'exercice, Youssouf Sylla, aujourd'hui encore, demeure à la tête de la mairie d'Adjamé. La perte du pouvoir politique municipal semble s'établir dans la durée pour les Ebriés d'Adjamé.

Conclusion

En définitive, les peuples autochtones Ebriés d'Adjamé se considèrent comme les victimes du développement urbain et rendent l'Etat responsable de la situation de léthargie et de précarité dans laquelle baigne leur village. La polémique autour de leur installation dans leur habitat actuel n'a pas son sens car les Ebriés d'Adjamé sont bien les propriétaires terriens. A propos des Mandés-Dioulas, les Ebriés les voient en envahisseurs comme le dit le représentant de la chefferie traditionnelle. En cela, ils disent avoir le même destin que les Indiens d'Amérique, spoliés de leurs terres, « mangés » par l'évolution.

Notes

[1] Tchaman est l'appellation que les Ebrié eux-mêmes se sont donnée. Elle signifie les ''élus'' ou le ''peuple à part'' selon Mouandan Lucien, notable au village Abidjan-Adjamé. Le nom Ebrié, retenu par le colonisateur, est celui par lequel les voisins Abouré les ont désignés, c'est-à-dire, ''les gens méchants''.

[2] On dénombre au total six gotos : les Bidjan, les Bobo, les Djepo, les Gnangon, les Kwè et les Nonkwa auxquels sont venus s'ajouter quatre autres : les Yopougon, les Songon, les Badjin et les Bia.

[3] Il y a quatre générations : Dougbo, Tchagba, Blessoué, Gnando. Chaque génération dure soixante à quatre-vingt voire cent ans. Chacune d'elles comprend les Djehou, qui sont les aînés, les Dongba (puinés), les Agban (cadets), les Assoukrou (benjamins). Entre chaque classe d'âge, s'écoulent deux à trois ans. Une génération commence quand finit celle qui lui précède (Jean-Noël Loucou, Histoire de la Côte d'Ivoire, Tome 1 : La formation des peuples, Abidjan, CEDA, 1984, p. 140.

[4] Dioula signifie en Malinké commerçant.

[5] Houphouët-Boigny, l'artisan de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, dans son plaidoyer pour une Côte d'Ivoire au sein d'une Communauté franco-africaine de type fédéral en 1958, n'hésitera pas à exprimer son refus d'une organisation confédérale, car celle-ci aurait fait de la Côte d'Ivoire dit-il, « la vache à lait » des autres territoires ou pays de l'AOF.

[6] Nous voulons faire allusion à ce qu'il a été convenu d'appeler « le miracle économique ivoirien » des années 60 – 70 avec un taux de croissance de 9% du PIB.

[7] Ce sont : Cocody, Adjamé, Attécoubé, Locodjoro, Anoumabo, Agban et Santè.

[8] Une légende raconte que ce sont les Européens qui donnent le nom Abidjan à leur arrivée quand, ayant rencontré une femme ébrié dans la forêt en train de couper des feuilles, ils lui demandèrent : « où sommes-nous ? » Elle répondit en langue ébrié : mbidjaman, qui signifie « je coupe des feuilles ». Les Européens croient avoir entendu alors Abidjan et donnèrent ce nom au lieu où ils étaient.

[9] Entretien du 29 juin 2017 avec : messieurs Mouandan Lucien, notable, vice-doyen de la génération Dougbo et vice-doyen de la catégorie Djéhou et Mankoua Abrogoua Louis, petit-fils de Nandjui Abrogoua, agent à la mairie d'Adjamé.
[10] Il y a entre autres l'ouvrage de : Henriette Diabaté – Léonard Kodjo, Notre Abidjan « Toujours plus haut », Abidjan, Mairie d'Abidjan – Ivoire média, 1991, pp 16-18. René Kouamé Allou, Gilbert Gonnin, Côte d'Ivoire : Les premiers habitants, Abidjan, CERAP, 2006, pp. 83-88. Simon Pierre Ekanza, Côte d'Ivoire, Terre de convergence et d'accueil, Abidjan, CERAP, 2006, pp. 43-44.
[11] Enquête orale : avec Mouandan Lucien et, Mankoua Abrogoua Louis, déjà citée.
[12] Il s'agit de Cocody, le nom donné au quartier résidentiel à l'ouest d'Abidjan.
[13] Tout comme les Bidjan, les autres gotos avaient leur djèmin. Ainsi, on a Kwèdjèmin, Songondjèmin ou Kassamblé, etc.
[14] Nous le disons parce que le notable Mouandan soutient que son grand-père dont il porte le nom a été lui aussi un notable très proche de Nandjui Abrogoua. Or, le père de Mouandan est né en 1910, ce qui laisse supposer que son grand-père, de la génération de Nandjui Abrogoua, donc à peu près du même âge, serait né dans les années 1870 – 1880. La création du village se situerait vers 1750 ou au-delà.
[15] Le village ébrié d'Adjamé occupe l'espace entre la caserne des sapeurs-pompiers militaires à l'ouest et à l'est, la mairie d'Adjamé et le quartier mairie 1, au nord, le commissariat du 3ème arrondissement et l'église catholique Saint Michel, au sud, le quartier Dallas et le Plateau.
[16] A ce sujet, lire Henriette Diabaté– Léonard Kodjo, Notre Abidjan « Toujours plus haut » … Op. Cit. p. 33 et pp. 64 – 67.
[17] Voir le 1 du II de cette étude.
[18] Son emplacement permet à l'autorité coloniale de gagner avec une relative aisance l'arrière-pays et en plus, Abidjan offre une baie lagunaire et maritime propice à la navigation et les maisons de commerce pour la plupart ont délocalisé de Grand-Bassam vers Abidjan.
[19] Entretien avec Mouandan Lucien et Abrogoua Louis (Enquête orale déjà citée).
[20] Enquête orale du 15 juillet 2017 auprès de monsieur Tiémoko Sako, né en 1940 à Adjamé, autodidacte, transitaire.
[21] Entretien avec Mouandan … déjà cité.
[22] Anoumabo est aussi un village ébrié des Bidjan qui a fait scission avec le village de Locodjoro pour aller occuper l'Ile de Petit-Bassam. Anoumabo en 1934 deviendra Treichville, la ville africaine.
[23] Enquête orale du 15 juillet 2017 auprès de monsieur Tiémoko Sako, né en 1940 à Adjamé, autodidacte, transitaire.
[24] Dougoutigui en malinké signifie chef de village. Ici, il s'agit du chef de quartier.
[25] Après N'dji Koné, nommé en 1936 et décédé le 14 juillet 1944, a suivi Daouda Diarra, le plus connu et le plus célèbre qui a porté longtemps ce titre à Adjamé (31 juillet 1944 – 14 novembre 2004), puis vint Sidiki Koné (15 juillet 2007 – 11 août 2011) et par la suite Madou Diarra.
[26] Met ébrié fabriqué avec du manioc et se présentant comme du riz. Il se mange très souvent avec du poisson grillé.
[27] Enquête orale auprès de monsieur Tiémoko Sako… déjà citée.
[28] La superficie de la commune d'Adjamé est de 1210 hectares. La commune compte 19 quartiers et son chiffre de population en 2014 était estimé à 372 978 habitants. (Entretien avec le directeur du service culturel de la commune d'Adjamé, M. Coulibaly Seydou le 13 juillet 2017.)
[29] Nous évoquerons l'histoire du quartier ébrié dans le III, 1.
[30] Adjamé a le statut de commune de plein exercice depuis l'année 1980. Mais avant, elle n'était qu'une ''délégation municipale'', c'est-à-dire une mairie annexe de la Mairie d'Abidjan.

[31] Les chiffres officiels font état d'environ 2 à 3 millions de personnes qui fréquentent Adjamé dans la journée. (Entretien avec le directeur du service culturel de la commune d'Adjamé, M. Coulibaly Seydou le 13 juillet 2017.)
[32] L'autorité administrative a écrit Nangui au lieu de Nandjui comme le soutiennent les Ebrié d'Adjamé interrogés.
[33] Groupe ethnique du centre-ouest de la Côte d'Ivoire.
[34] Il y a eu aussi les Nigériens et de plus en plus on voit les Chinois.
[35] On les voit aller en Chine et à Dubaï, revenir avec des conteneurs de marchandises qu'ils vendent à Adjamé.
[36] Il y a même des femmes d'origine ghanéenne, nigériane qui s'y adonnent à la prostitution.
[37] Entretien avec Mouandan Lucien… déjà cité.

[38] Idem.
[39] Idem.
[40] Idem.
[41] Idem.
[42] Idem.
[43] Les terres du village d'Adjamé couvrent l'espace de la cathédrale vers l'Institut d'hygiène publique. Elles partent jusqu'à Filtisac puis au zoo ; du zoo jusqu'à Gobélé. Derrière, Bidjandjèmin (Adjamé) fait frontière avec Anono, Bonoumin. La gendarmerie, l'école de police du côté de l'université jusqu'à Cocody pour rejoindre la lagune, tout ça c'est Bidjandjèmin.
[44] Outre Abidjan qui a le statut de commune de plein exercice, il y a Grand-Bassam et Bouaké qui bénéficient de ce même statut et six communes de moyen exercice que sont Daloa, Gagnoa, Abengourou, Adzopé, Man, Agboville.
[45] A cette époque, tout le secteur depuis le grand marché d'Adjamé jusqu'à la grande mosquée était dénommé ''Adjamé étranger''.
[46] Pour la désignation du secrétaire général du parti à Adjamé, Attoumgbré qui affronte Amoa Jean sort vainqueur. La mairie d'Adjamé, qui abritait cette désignation, est saccagée et il y a des blessés. La mairie est alors fermée sur une période relativement longue. Quand la situation revient à la normale, Attoumgbré ne présente pas sa candidature sous l'injonction du président Houphouët et Amoa sort vainqueur, choisi par les chefs de communautés. Cette violence semblait être l'œuvre des Ebrié qui ne supportaient qu'un de leurs fils ne soit pas dans les instances représentatives au nom d'Adjamé. Le pouvoir central a comme pris peur et a laissé les choses se faire en faveur d'Amoa dans toutes les élections à Adjamé.
[47] A l'annonce de sa victoire, les Ebrié protestent en vain dans les rues d'Adjamé pour manifester leur mécontentement et exiger le maintien d'Amondji. Mais ce fut peine perdue, la démocratie s'étant mieux enracinée en Côte d'Ivoire.

Bibliographie

I. Sources orales

- Entretien du 29 juin 2017 avec : messieurs Mouandan Lucien, notable, vice-doyen de la génération Dougbo et vice-doyen de la catégorie Djéhou, né en 1942 et Mankoua Abrogoua Louis, petit-fils de Nandjui Abrogoua, agent à la mairie d'Adjamé.

- Entretien du 13 juillet 2017 avec monsieur Coulibaly Seydou, Directeur du service culturel de la mairie d'Adjamé.
- Enquête orale du 15 juillet 2017 auprès de monsieur Tiémoko Sako, né en 1940 à Adjamé, autodidacte, transitaire.

II. Ouvrages

- ALLOU (R.K.), GONNIN (G.), Côte d'Ivoire : Les premiers habitants, Abidjan, CERAP, 2006, 122 p.
- DIABATE (A.), La vie municipale en Côte d'Ivoire de 1909 à 1990, Thèse de doctorat unique en Histoire, Université d'Abidjan-Cocody, 2006, 524 p.
- DIABATE (H.), KODJO (L.), Notre Abidjan : Toujours plus haut, Mairie d'Abidjan-Ivoire Média, Abidjan, 1991, 256 p.
- EKANZA (S.P.), Côte d'Ivoire, Terre de convergence et d'accueil (XVe – XIXe s.), Abidjan, CERAP, 2006, 119 p.
- LOUCOU (J.N.), Histoire de la Côte d'Ivoire, Tome 1 : La formation des peuples, Abidjan, CEDA, 1984, 208p.

LE NOUCHI : VECTEURS D'IDENTIFICATION LANGAGIERE EN COTE D'IVOIRE

BOUBACAR Assièhué Diabira et KOUADJO Abenan Marie Laurence Rebecca

Doctorantes à l'Université Felix Houphouët Boigny

assdiabira@gmail.com **et** rebeccakouadjo@gmail.com

Résumé

La Côte d'Ivoire est une zone plurilinguistique résultant d'une mosaïque ethnique De ce point de vue le pays offre une diversité et variété dialectale. Alors que la langue utilisée dans l'administration et l'enseignement demeure le français, langue héritée du colonisateur, les langues locales sont de mise dans les milieux familiaux urbains et ruraux. Autour du français s'est développé divers phénomènes linguistiques tel que le nouchi. Cette nouvelle manière de s'exprimer est un phénomène d'importance considérable car c'est le résultat du multilingue africain associé aux langues étrangères. Cette langue en gestation marque l'appartenance, la différentiation et l'identification des jeunes ivoiriens.

Mots-clés : Nouchi, plurilinguistique, vecteur ; identification

Introduction

Né dans la rue et parlé par des jeunes en rupture avec la société, le nouchi, argot des vogos (vagabonds) et les bris (brigands) répondait au départ à la définition d'une langue cryptée, codifiée pour empêcher certaines personnes de comprendre. Aujourd'hui le nouchi a acquis une véritable fonction véhiculaire dû au fait qu'il soit le moyen de communication de la majorité des ivoiriens. De ce fait le sujet soulève la question de la manifestation de ce parlé à travers les ivoiriens. En d'autres termes comment peut-on identifier les ivoiriens à travers le nouchi. Aussi dans une perspective descriptive proposons- nous de traiter la question en trois axes. Le premier axe concerne le contexte sociolinguistique, Ensuite viendra les particularités du nouchi, Ce qui nous permettra d'établir en troisième lieu les mécanismes de la manifestation de ce parlé avant de conclure

I- Le contexte sociolinguistique

La Côte d'Ivoire, pays francophone de l'Afrique de l'ouest dénombre approximativement une soixantaine de langue locale regroupées en quatre grands groupes dont les mandés au nord-ouest, les gurs au nord-est, les krus à l'ouest et les akans au sud-est du pays. « *Ces groupes ont respectivement pour langue dominante le dioula, le tyebara, le bété, et les langues agni-baoulé. Cependant aucune d'elles n'est véritablement dominante dans tout le pays* » selon Kouadio (2007). Alors, la Cote d'ivoire, contrairement à certains pays comme le Sénégal qui a en partage le wolof, se retrouve avec seule langue de communication nationale, le français, langue instaurée par le colonisateur. Principalement en milieu urbain, la langue française en s'instaurant dans presque toutes les communications, même familiale en dépit des langues locales va influencer sensiblement les mœurs et les pratiques linguistiques des locuteurs ivoiriens. Ainsi, du français de France, l'on aboutira dans un contexte d'appropriation au français ivoirien et à ces résidus dont la langue nouchi : mélange de langues françaises, locales et extérieures.

II- Quelques particularités du nouchi

Le nouchi est l'une des variétés du français de Côte d'Ivoire. Une étude menées par kouadio et mel (1990) attestent qu'il y a en Côte d'Ivoire trois

variantes du français : le français standard, le français populaire ivoirien et le nouchi qui équivalent respectivement aux variantes acrolectale (élites) ; mesolectale (lettrés) et basilectale (non-lettrés). Ces différentes variations sont nées des différentes modes d'appropriation du français par les ivoiriens.

Le nouchi, auparavant un argot de ces jeunes marginaux qui l'utilisaient pour parvenir à leurs fins : escroquerie et vol, deviendra au fur et à mesure le parler priser dans la communication des élèves et des jeunes de tous les quartiers d'Abidjan. Selon Kouadio (2006) le nouchi est devenu la première langue des jeunes âgés de 10 à 30 ans. Pour lui « *Le nouchi est une habitude bien ivoirienne de « tordre le cou » aux mots et aux phrases français pour les adapter aux besoins de communications d'une population hétérogène privée d'un véritable véhiculaire africain tant à l'échelle du pays lui-même qu'à celle d'une ville cosmopolite comme Abidjan* ». Quant à Lafage (1998), elle estime que « *la diffusion du français s'est accélérée et accrue tandis que sa qualité normative allait en s'affaiblissant* ». Exemple phrase nouchi : *Son petit vidéo est zo.*

1- Quelques caractéristiques du nouchi

Le nouchi se caractérise par des emprunts massifs aux dialectes ivoiriens (baoulé, malinké, guéré etc.) et étrangères (anglais, espagnol, camerounaise).

1-1- les mots des dialectes ivoiriens

Dans le nouchi l'on retrouve des mots des langues ivoiriennes notamment le malinké, le baoulé, le guéré.

- Quelques mots malinkés :

- Foyi : rien

- douahou : bénédiction

- Wouli : lever

- Gbangban : palabre

- Boro : sac

- Kouman : parler

- Quelques mots baoulés :

- Blèblè : doucement

- Likefi : rien

On en trouve dans d'autres langues telle que le guéré avec le **kpadonpoo** (je vais te gifler) etc.

1-2- Quelques mots typiquement nouchi

Ces mots sont créés dans les quartiers entre groupes d'amis, de pair :

- **Popodipo** : être là
- **Redjoli** : à bientôt
- **Là** : donner
- **Gbayé** : parler
- **Dedja** : ouvrir
- **Djidji** : original

1-3- Création des mots hybrides :

- **Enjaillement** : enjoy(Anglais) + ment français

2- La resémentisation des mots français :

Tous les mots sont en français mais ce n'est pas le sens normalement attendu que le nouchi donne.

Tu aimes <u>points</u> : Tu aimes bien te faire remarquer

- **Aimer <u>discours</u>** : Aimer la bagarre ; les disputes.

- **C'est propre :** il n'y a aucun problème

3- Création de nombreux synonymes pour une même réalité :

- **le djèè, l'ahen, le jeton, le tonje** : l'argent

- **gawa, gnata, gâteau caillé** : bouffon

4-Un mot pour plusieurs significations en français

Kpakpato : dénigreur, médisant, rapporteur, comère

5- les matrices morphologiques

Comme on peut le constater le nouchi est marqué par la troncation (suppression d'une ou plusieurs syllabes à la finale ou l'initiale des mots) et la suffixation (ajout d'un radical ou morphème d'un mot).

5 .1- La troncation :

- **fédé** : fédération
- **gars** : garçons
- **bri** : brigand
- **doc** : document
- **vanoui** : évanouir

5.2- la suffixation :

-jaloux : **jata**

- chinois : **chinetoque**

- vérité : **vévé**

III- Mécanismes de la manifestation du nouchi dans l'habitude langagière des ivoiriens

En Côte d'Ivoire, les écarts du français de France ont fini par produire une langue par laquelle les ivoiriens s'identifient partout dans le monde. Utilisé au départ dans les rues par les jeunes déscolarisés, le nouchi est aujourd'hui prisé par toutes les couches sociales dans les situations de communications quelques soit leur niveau d'instruction et leur titre.

A cet effet, notons que nos illustrations seront fondées sur les locuteurs en situation réel de communication ainsi, nos illustrations seront faites par des extraits.

Nous pouvons parler du sensationnel discours du Président Bédié paru dans notre voie du lundi 31 août 2009. Se voulant en phase avec la jeunesse ivoirienne, Bédié s'exprime en nouchi à la population de Treichville. Voici quelques notions qu'il utilise.

Extraits1 :

- « eh vous les **baramogo** (jeunes de Cote d'ivoire) je vous salue »

- « c'est simplement **pkata** (extraordinaire) »

- « vous êtes des femmes **choco** (charmante, stylée à la mode) »

- « je sais bien que le **gbangban** (coup d'Etat) »

- « les refondateurs qui ont **baga baga** (trompé, ruisés) »

- « tendons nos muscles pour **tégué** (battre) » etc.

Pour rester dans le canevas présidentiel, lors de la 39è session de l'assemblée parlementaire de la francophonie, le mercredi 10juillet 2013, le président Alassane Ouattara s'est aussi s'exprimé en nouchi en ces propos :

Extraits 2 :

« Président, nous sommes enjaillés de toi, le président Diouf est un président choco enfin président nous sommes fans de toi. »

Extraits 3 : Tiré d'un dialogue entre un professeur et son élève.

E- Madame aujourd'hui j'ai fini avec le devoir, j'ai bloqué même, madame c'est vingt.

Prof- humm c'est bien si tu as bloqué, tu passes tout ton temps à gbayer les cours.

Date : Le mardi 21février 2017

Extrait4 : Dialogue entre deux élèves désignés par A et B

A-c'est comment ?

B-C'est potchô, c'est gâté à l'heure-là même

B-Aujourd'hui là on va se laisser, il n'a pas dit il aime tchapa.

A-Frère sang faut tuer le discours, faut sciencer il va te lalé hein ; je te kouman de quelque chose.

B-Ye fais rien avec ça on va gbayé le cours pour se laisser.

Date : le 03 mai 2017 à 14 heures

Extrait 5 : propos d'une commerçante au marché d'Adjamé

Approcher regarder, libanais est tombé qui as vu dedans, connaisseur connaît, Gaou passe.

Date : Vendredi 16 juin 2017 à 10 heure

Extrait 6 : quelques paroles de l'Abidjanaise, l'hymne Nationale de la Côte d'Ivoire traduite en nouchi par Nash. (Une artiste ivoirienne) :

Voici mon gbô dougou sans dégbahure ! (Salut ô terre d'espérance !)

Glôki de tous les soutralys. (Pays de l'hospitalité.)

Tes kokas gbés de tous les cracrahures, (Tes légions remplies de vaillance, Ont reguigui ta djidjité. (Ont relevé ta dignité.)

Tes fris, gopio Côte d'Ivoire, (Tes fils, chère Côte d'Ivoire,)

Fans djobeurs de ta doungbahure, (Fiers artisans de ta grandeur) etc.

Bien évidemment qu'on ne peut parler de l'usage du nouchi sans aborder le monde culturel, c'est-à-dire dans les musiques ivoiriennes, le théâtre etc. Il ne faut omettre le fait que le nouchi est même utilisé dans des émissions de radio ou de télévision.

Terminons en disant que faute de langue ivoirienne imposante, et voulant délibérément se distinguer du français officiel, le nouchi a ravi l'esprit des ivoiriens. Aujourd'hui, les ivoiriens en général (locaux ou diaspora) se sont appropriés cette langue au point où elle serait une marque d'appartenance, un vecteur d'identification langagière.

CONCLUSION

En termes de conclusion, voilà quelques traits qui caractérisent les ivoiriens en situation de communication. La combinaison du français et des langues locales dans le parler des ivoiriens donne une autre tournure à la langue française qu'il convient d'analyser. Est-ce une forme d'appauvrissement ou d'enrichissement de la langue française ? Pour notre part, nous disons que c'est un avantage pour la Cote d'ivoire car non seulement tous les ivoiriens s'y retrouve mais peut être qu'en fin de compte ce grand mélange de langues locales, nouchi et français produirait dans une décennie une langue ivoiro-française selon Kouadio chose qui pourrait dans une certaine mesure les rattacher à la grande famille francophone. Aujourd'hui le nouchi est devenu la langue des ivoiriens se voulant à la mode ou ‘’choco’’ personne ne veut

rester en dehors de cette mouvance. Maintenant, à cette langue en devenir, il manque une certaines assise intellectuelle lui permettant de devenir une langue nationale à part entière.

BIBLIOGRAPHIE

ABOA A.L. (2011) « le nouchi à t-il un avenir ? » sudlangues n°16, Dakar

ABOA A.L. (2012) « le français en contexte urbain en côte d'ivoire » sudlangues n°18 Dakar

BOUTIN Akissi (2002) description de la variation « Etude transformationnelle des phrases du français de Cote d'Ivoire » Thèse de doctorat, Université de GrenoblKOUADIO. N.J (1990) « le nouchi abidjanais, naissance d'un argot ou mode linguistique passagère ? » in Gouaini /Thiam(eds.) Des langues et des villes. Paris, ACCT/Didier Erudition

KOUADIO. N.J (1990) « Quelques traits morphosyntaxique du français écrit en Côte d'Ivoire » In cahier d'étude et de recherches francophone

KOUADIO. N.J. (2006) « le nouchi et les rapports dioula-français » des inventaires lexicaux du français en Afrique à la sociologie urbaine…hommage à Suzanne LAFAGE. Le français en Afrique n°21. Nice. ILF CNRS

KOUADIO. N.J (2008) « Le français en Côte d'Ivoire : de l'imposition à l'appropriation du complexé d'une langue exogène » document pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde

LAFAGE Suzanne (1998) « Hybridation et français des rues à Abidjan »in alternance codique et français parlé en Afrique, Aix et Provence : publication de l'Université de Provence

LAFAGE Suzanne (2002) et (2003) « Le lexique français de Cote d'Ivoire. Appropriation et créativité » le français en Afrique noire, Revue du ROFCAN n°16 ET 17 tome 1 et 2

Nash (2009) a. Interview sur koaci le 19 novembre 2009.http/www.koaci.com

Notre voie (2009) « A 75 ans révolus, Bédié parle le nouchi »

Politique ethnique, citoyenneté et sécurité humaine en Afrique de l'Ouest

Auteure: **Fatoumata S. DIALLO**, Consultante indépendante en Développement international & Gouvernance de la Sécurité. Doctorante, CEDS/HEIP, Paris, France. fsdiallo@yahoo.fr

RESUME: Alors qu'elle pouvait servir à raffermir les liens entre les peuples africains, l'ethnicité est devenue une arme fatale aux mains des dirigeants politiques africains, à des fins avouées, à savoir prendre et garder le pouvoir. Après avoir décrié le « diviser pour mieux régner » du colon, le politicien africain a plutôt choisi la méthode du « régner pour mieux diviser ». Plusieurs décennies après les indépendances, des millions d'Africains restent soumis à la violence, aux troubles politiques et au génocide simplement en raison de leur appartenance ethnique.

Le présent exposé suggère que la politique ethnique fondée sur la différence est une force de division dans la société. En tant que telle, elle constitue une grave menace pour le développement durable et la sécurité en Afrique en général et en Afrique de l'Ouest en particulier. Du point de vue de la sécurité humaine, l'exposé cherche à explorer l'interaction entre la politique ethnique et la sécurité humaine. Par conséquent, il tentera d'examiner des problèmes fondamentaux tels que l'interaction complexe des identités locales; les questions critiques de l'ethnicité et de la citoyenneté; et l'impact réel de la politique ethnique sur la sécurité humaine. L'exposé utilisera les études de cas de la complexe coexistence des groupes ethniques en Guinée et du soi-disant problème touareg au Mali. Ce document repose sur une recherche documentaire d'archives, d'ouvrages et de travaux de recherche académiques et d'interviews sur le terrain, notamment en Guinée.

Mots clés : Politique ethnique - sécurité humaine - citoyenneté - Afrique de l'Ouest

---

ABSTRACT: Rather than a potential tool of peaceful coexistence, ethnic identity has become a powerful instrument of division and inequality that African leaders use to keep their grip on power. In an oft-decried colonial system of "divide-and-rule," post-colonial politicians continue to manipulate ethnicity to reach their selfish goals. Several decades after independence, millions of Africans remain subject to violence, political unrest and genocide simply because of their ethnicity.

This paper suggests that ethnic politics based upon difference is a divisive force in society. As such, it poses serious threat to sustainable development and security in Africa in general and in West Africa in particular. From a human security perspective, the paper seeks to explore the interplay between ethnic politics, citizenship and human security. Consequently, it will attempt to examine such fundamental issues as the complex interplay of local identities; the critical issues of ethnicity and citizenship; and the real impact of ethnic politics on human security in West Africa. The paper does so by using the case studies of the complex coexistence among ethnic groups in Guinea and the so-called Tuareg problem in Mali. This paper is based on a literature search of archives, relevant scholarly works and research, and interviews in the field, particularly in Guinea.

Key Words: Ethnic politics - human security - citizenship - West Africa

INTRODUCTION

L'utilisation de la variable de l'identité ethnique concourt à la stigmatisation et à la marginalisation de certains groupes qui se voient exclus des affaires de l'Etat. Cette pratique est contradictoire avec le principe du politique (du grec *politikos* dont *polis* « qui ramène tout à l'individu »[1]) qui se réfère à l'ensemble des pratiques, des faits, des institutions et des décisions d'un gouvernement, d'un état ou d'une société de manière inclusive. Cette exclusion de certains membres de la société est également en contradiction avec le concept de sécurité humaine qui met le citoyen au centre. Mais comme le fait observer Amadou Sarr Diop, « (…) le phénomène ethnique influence, de par ses implications multiples et complexes, la conflictualité dans les sociétés africaines actuelles »[2]. La dure réalité de la politique ethnique en Afrique de l'Ouest se reflète dans une série significative de cas contemporains de rébellions et de troubles sociaux à cause des revendications de souveraineté et de pouvoir.

Le présent exposé suggère que la politique ethnique fondée sur la différence est une force de division dans la société. En tant que telle, elle constitue une grave menace au bien-être et à la sécurité de l'individu. Du point de vue de la sécurité humaine, l'exposé cherche à explorer l'interaction entre la politique ethnique et la sécurité de l'individu. Par conséquent, il tentera d'examiner des problèmes fondamentaux tels que l'interaction complexe des identités locales; les questions critiques d'ethnicité et de citoyenneté qui reviennent au-devant de la scène en raison de la récurrence des violences politiques et conflits au moment où les populations aspirent et rêvent d'un système démocratique dans lequel leurs libertés et droits fondamentaux sont reconnus et garantis. Cet exposé utilisera les études de cas de la coexistence complexe des groupes ethniques en Guinée et du soi-disant problème touareg au Mali pour illustrer les liens de causalité entre politique ethnique, citoyenneté et sécurité humaine.

Dans le cadre de la présente analyse, il apparaît opportun de définir brièvement les trois concepts qui sont mis en débat.

***Identité ethnique*:** Etymologiquement, ethnie vient « du grec *ethnos* qui désigne un groupe d'êtres d'origine ou de condition commune, nation, peuple. Une ethnie est un ensemble de personnes qui partagent la même culture, la même langue, les mêmes traditions, les mêmes coutumes, qui se transmettent de génération en génération. Le concept d'ethnie est apparu dans les années 1930. Il se distingue de celui de race qui concerne les caractères biologiques et morphologiques liés à des ancêtres communs et non à la culture»[3]. L'identité ethnique est une forme de catégorisation basée sur un sentiment d'appartenance à un groupe ou à une collectivité ayant des caractéristiques culturelles ou autre en commun (ethnie) parmi d'autres groupes au sein d'une société, d'une nation ou d'un Etat. Reprise par les théoriciens modernes, cette notion a toujours été utilisée en référence à une problématique raciale »[4]. Dans *Race et ethnicité dans le contexte Africain*[5], Mamdani aborde les concepts de race et d'ethnicité « en tant qu'identités politiques imposées par la force du droit colonial et reproduites dans le cadre du droit et de l'Etat dans la période post-coloniale »[6].

***Citoyenneté*:** La notion de citoyenneté « prend sa source dans l'Antiquité. Le mot "citoyen" vient du latin *civis*, mais la qualité de citoyen est une invention des cités grecques. Ceux qui en disposent ont ainsi le droit de participer à la gestion des affaires publiques. Son principe essentiel pose que tous les citoyens sont égaux devant la loi (en grec, *isonomia*) et interviennent donc, de manière égale, à la prise de décision politique »[7]. « La citoyenneté est un lien social établi entre une personne et l'État qui la rend apte à exercer l'ensemble des

droits politiques attachés à cette qualité. (…), les citoyens ont tous la même nationalité [ce qui crée] un lien juridique donnant à un individu la qualité de citoyen de cet Etat. Ce lien juridique, qui lie une personne à un pays, est commune à l'ensemble des citoyens»[8]. En tant que citoyen d'un Etat, l'individu a des droits et des devoirs, c'est cela même qui constitue la base du contrat social qui lie l'individu à l'Etat. Dans une démocratie fonctionnelle où les droits et libertés sont respectés, le gouvernement est appelé à représenter et à servir l'ensemble des citoyens et non une frange de la population.

***La Sécurité humaine*:** Le concept de sécurité humaine offre une vision holistique de la sécurité et met l'individu au cœur de tout. Parlant du renouvellement des concepts suite au bouleversement du monde international à la fin de la Guerre Froide, l'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF) indique que « celui afférent à la sécurité humaine figure parmi [les] plus novateurs »[9]. Il convient de rappeler que « la question de la sécurité trouve son fondement dans une réflexion sur la violence organisée »[10]. En effet, « la discipline des relations internationales qui s'est constituée aux lendemains de la Première Guerre mondiale a donné une place importante à la question du contrôle de la violence à laquelle le concept de sécurité renvoie»[11]. L'Etat étant l'objet de référence, la sécurité se résume principalement à la protection de l'intégrité territoriale et à la souveraineté de l'Etat. C'est cette conception traditionnelle de sécurité qui a privilégié la défense et les questions militaires pour préserver le régime qui a prédominé les scènes nationale et internationale jusque pratiquement la fin du 20ème siècle.

L'évolution du monde et de l'environnement sécuritaire va cependant interpeller la communauté internationale sur un constat : la sécurité de l'Etat ne garantit pas systématiquement celle de l'individu. En plus des guerres et conflits inter et intra-étatiques, l'Etat lui-même peut constituer la plus grande menace de sécurité à l'individu (actes de coercition et de violences par les forces de sécurité, particulièrement les militaires et la police, marginalisation de certains groupes etc.). Un consensus va progressivement se dégager sur la nécessité d'élargir et d'approfondir le concept de sécurité, en prenant en compte le contexte politique de la fin de la bipolarité du monde»[12]. C'est surtout la définition du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) à travers son rapport sur le développement humain paru en 1994, intitulé «Nouvelles dimensions de la sécurité humaine », que le concept de sécurité humaine prend son envol[13]. Au niveau du continent Africain, l'Union Africaine (UA) s'aligne sur la définition des Nations Unies avec une vision encore plus élargie. Selon l'article 1er du Pacte de non-agression et de défense commune de l'Union africaine adopté par la Conférence des Chefs d'Etat et de gouvernement des Etats membres de l'UA lors de sa 4ème session ordinaire tenue le 31 janvier 2005 à Abuja, « la sécurité humaine signifie la sécurité de l'individu eu égard à la satisfaction de ses besoins fondamentaux (…) y compris la protection et le respect des droits humains, la bonne gouvernance et la garantie à chaque individu des opportunités et des choix de son plein épanouissement »[14].

CRISE IDENTITAIRE AU CŒUR DU POLITIQUE EN AFRIQUE : POLITIQUE ETHNIQUE, CITOYENNETE ET SECURITE HUMAINE EN DEBAT

Historiquement, les Africains ont toujours cherché à coexister de manière pacifique, avec des communautés qui vivaient relativement en harmonie. Les frontières physiques comme celles érigées par le système colonial n'existant pas alors, la mobilité des populations était très dynamique. A priori, l'identité ethnique ne constitue pas un problème en soi ; elle le

devient lorsqu'elle est utilisée comme variable dépendante dans un contexte donné. Elle se transforme alors en un facteur qui peut influer sur le cours normal des événements. En effet, comme l'a affirmé Mahmood Mamdani, l'ethnicité en tant qu'identité culturelle n'est pas un facteur de coercition mais le devient en tant qu'identité politique[15]. C'est l'utilisation que le Colon en a fait qui l'a transformé en problème ou crise identitaire. Dans l'Afrique postcoloniale, les leaders africains l'ont renforcé, faisant de l'ethnicité un instrument d'accession au pouvoir pour faire de la *res publica* une affaire privée aux mains d'un seul groupe/clan. Naturellement, cette pratique crée un sentiment de frustration et de rejet auprès des autres groupes ethniques, d'où le repli ethnique. Cette pratique fait aussi de l'Etat un bien dont il faut s'accaparer pour protéger ses intérêts propres et ceux de sa communauté, et par effet domino, chaque groupe ethnique voudra et cherchera à tirer la couverture de son côté au détriment des autres groupes ethniques vivant dans le pays.

Le continent africain bien que ne détenant pas le monopole des crises et conflits sociaux et politiques à caractère ethnique, fait partie des régions qui en ont fait la terrible expérience. De l'ex-Yougoslavie au Rwanda en passant par l'Arménie, le monde regorge d'exemples malheureux de conflits et crises identitaires d'ordre culturel, politique, religieux ou autre qui ont ravagé des populations. Si on aborde la question de l'ethnicité en se focalisant sur l'Afrique, on peut constater que la plupart des pays du continent en ont déjà fait l'expérience. L'exemple du Rwanda dont le peuple panse encore les blessures du génocide plus de vingt ans après est assez révélateur. Dans son analyse de la *démocratie et des réalités ethniques au Congo*, Xavier Kitsimbou indique que « depuis les années 1960, la question ethnique est au centre de la problématique des conflits qui secouent le continent africain, la cause de l'échec des Etats – Nations en [A]frique»[16]. Plus de cinq décennies après, la question ethnique est toujours au cœur de la politique et des questions de sécurité du continent. La manipulation ethnique qui date de la période coloniale a fortement et irrémédiablement influencé les relations de pouvoirs et de coexistence entre les communautés africaines.

L'utilisation du facteur ethnique remet en cause le fondement de la citoyenneté qui, comme il faut le rappeler, renvoie à la notion d'identité collective. L'identité ethnique comporte en soi un caractère limitatif et s'adresse à une communauté en particulier par rapport à une autre avec chacune ses particularités respectives. Le facteur ethnique favorise ainsi la différenciation et le repli communautaire au détriment de l'identité nationale. Le fait qu'un groupe parmi l'ensemble des membres de l'Etat puisse se distinguer et jouir de droits et privilèges au détriment d'autres groupes est discriminatoire; et risque de faire naître l'esprit de citoyens de seconde classe, ce qui mettrait à mal ou rendrait impossible la mise en œuvre effective de la sécurité humaine. La sécurité humaine requiert une action d'ensemble, elle doit ainsi être pensée dans son sens le plus inclusif orienté vers l'être humain, un citoyen, composante de la nation au sein de l'Etat qui a la responsabilité de le protéger et d'assurer son développement politique, socio-économique et environnemental. L'Organisation de Coopération et de Développement Economique (OCDE), l'une des institutions internationales qui promeuvent la sécurité humaine est bien explicite sur le caractère inclusif de la sécurité humaine qui suppose « une situation globale dans laquelle les personnes et les communautés 1) vivent libres, en paix et à l'abri du danger ; 2) participent pleinement à la gestion des affaires publiques ; jouissent de leurs droits fondamentaux; 3) ont accès aux ressources et produits de première nécessité ; et 4) vivent dans un environnement qui ne nuit pas à leur santé et à leur bien-être »[17].

Structurer la société de manière cloisonnée privilégiant certains, constitue une privation des droits auxquels tout citoyen d'un Etat peut se prévaloir. Cette pratique de stigmatisation, de

division et de marginalisation crée des frustrations qui à l'extrême conduisent aux actes les plus innommables. Les actes atroces commis dans de nombreux pays Africains au cours d'affrontements entre groupes ethniques et communautaires illustrent cette sombre réalité. La politique ethnique peut se manifester de deux façons; notamment : 1) elle est initiée du haut vers le bas et se traduit par une manipulation du politique sur une frange de la société pour accéder ou garder le pouvoir; ou 2) elle est initiée du bas vers le haut et reflète la revendication d'une communauté marginalisée et qui s'est repliée sur elle-même à cause des injustices politiques et ou sociales de la part d'un gouvernement. Les exemples de la Guinée et du Mali présentés dans les sections qui suivent illustrent parfaitement les deux cas évoqués.

MANIPULATION POLITIQUE DES CLIVAGES ETHNIQUES EN GUINEE

Au dernier recensement de la population réalisée en 2014, la population Guinéenne comptait 10 523 361 habitants[18]. Elle se caractérise par une grande diversité ethnique, dont la mise en place serait le résultat de migrations successives provoquées par les grands bouleversements qu'ont subis les empires soudanais à partir du IVème siècle[19]. Parmi les divers groupes ethniques qui composent la populations Guinéenne, on peut citer les Peuls, Fulbhe ou Fulani (40 %), les Malinkés ou Maninka (30 %), les Soussous (20 %) , et les autres groupes ethniques plus petits (10%)[20] dont les GuerzéS (3,8 %), les Kissis (3,5 %), les Tomas (1,8 %), les Dialonkés (1,8 %), etc.

Pour de nombreux analystes et observateurs de la scène politique guinéenne, l'identité ethnique est un instrument de manipulation politique. La Guinée, premier pays francophone en Afrique de l'Ouest à avoir accédé à l'indépendance en 1958, a connu cinq présidents dont Ahmed Sékou Touré (1958-1984), Lansana Conté (1984-2008), Moussa Dadis Camara (2008-2009), Sékouba Konaté (2009-2010) et Alpha Condé (depuis 2010). Suivant la littérature disponible, les analyses des tensions sociales et l'étude des faits historiques, il apparaît que certains de ces chefs d'Etats ont joué un rôle déterminant dans la manipulation des clivages ethniques bien que les méthodes utilisées fussent différentes. De l'étude de Ousmane Diallo sur les formes d'instrumentalisation des identités ethniques, particulièrement sous les régimes Touré, Conté et Condé, on apprend que chaque gouvernement a développé sa propre méthodologie pour manipuler les clivages ethniques. Ainsi comme il le précise, « les différentes formes d'instrumentalisation de l'ethnicité en Guinée postcoloniale sont, en partie, conditionnées par le type de régime politique»[21].

La question de l'ethnicité est un facteur de mobilisation que les leaders politiques aussi bien au pouvoir que de l'opposition utilisent à volonté pour manœuvrer les populations. La construction des partis politiques et leur stratégie de développement et de mobilisation sont une illustration du caractère ethnique et régional de leur implantation dans le pays. Il apparaît ainsi une répartition très nette des clivages politiques à travers la formation des partis politiques, à titre d'exemple : l'Union des Forces Démocratiques de Guinée (UFDG) de Cellou Dalein Diallo, originaire de la région naturelle de la Moyenne Guinée habitée majoritairement par les Peuls, est considéré comme un « parti Peul ». Le Rassemblement du Peuple de Guinée (RPG) de Alpha Condé, originaire de la région naturelle de la Haute Guinée, représente un « parti de Malinkés ». Au temps de Lansana Conté, le Parti de l'Unité et du Progrès (PUP) était reconnu comme un « parti de l'ethnie Soussou », représentant la région naturelle de la Guinée Maritime ou Basse Guinée. Dr. Barry semble confirmer cette réalité lorsqu'il affirme « [q']un regard sur la composition, le financement et l'implantation

géographique des formations politiques permet de confirmer l'interférence ethnique dans la vie politique »[22]. Les Peuls, Malinkés et Soussous constituent les principaux groupes ethniques parmi lesquels on observe le plus souvent des tensions et des heurts. Les ethnies de la région forestière se voient négligées, voire marginalisées par les différents régimes qui se sont succédé hormis le régime de Moussa Dadis Camara (de l'ethnie Guerzé) qui, selon beaucoup, aurait favorisé une plus grande émergence et valorisation des cadres Forestiers. Avec sa fameuse phrase « Wo Fattara (« *nous avons bien fait* ») qui a fait beaucoup de vague, on reproche à Lansana Conte d'avoir favorisé l'impunité ainsi que l'ascension et l'enrichissement des Soussous.

Même si la manipulation politique est un fait reconnu, le sujet prête souvent à controverse. D'aucuns considèrent que la communauté Peul serait la cible principale de politiques discriminatoires. C'est ce que semble confirmer la rhétorique de la « guerre contre les Peuls » ou du « tous unis contre les Peuls ». Selon les défenseurs de cette vision, les Peuls détiendraient le pouvoir économique alors il faudrait à tout prix empêcher l'accession d'un Peul au pouvoir[23]. D'autres pensent qu'au contraire, il s'agirait d'une mauvaise interprétation affirmant notamment que dans le gouvernement de Sékou Touré, il y a eu beaucoup de Peuls, ce point est confirmé par Baldé qui note également que « (…) la distribution des postes au sommet de l'Etat participe d'un dosage ethnique. Les différents pouvoirs sont tenus par des personnalités d'ethnies différentes »[24]. Pour Diallo, « (…) la question de savoir s'il existe une communauté ethnique qui (…) a été victime plus que les autres ne fait pas l'unanimité »[25].

Si par le passé, les tensions n'étaient pas si apparentes au sein de la population guinéenne, aujourd'hui, cela constitue une grande menace au développement et à la stabilité du pays. La politique ethnique a créé un climat délétère et de tension permanente[26]. Pour apaiser les tensions et accélérer le processus de réconciliation dans le pays, une Commission Provisoire de Réflexion sur la Réconciliation Nationale (CPRN) a été mise en place le 15 août 2011 par le Décret présidentiel D/2011/222/PRG/SGG[27]. En 2018, la Guinée célèbrera les soixante ans de son accession à l'indépendance, mais pour Ousmane Diallo, « la Guinée peine encore à construire une unité nationale »[28]. Le véritable défi serait de rassembler tous les Guinéens comme un peuple uni, plutôt que de mobiliser les communautés séparément.

CRISE TOUAREG AU MALI: POLITIQUE ETHNIQUE A L'INVERSE

Le Mali compte une population de 15 839 538[29] habitants composée d'une grande diversité ethnique, notamment bambara (25,1 %), Sénoufo (12,2 %), Songaï (8,0 %), Peul (8,5 %), Maninka (7,9 %), Soninké7,9 %), Dogon (5,5 %), Arabe Hasanya (5 %), Bozo (4,6 %), Tamasheq (2,8 %), Tamajaq (2,1 %), Poular (2%), Bomu (1,5%), Khasonké (1,3 %), Tadaksahak (0,8 %), Duungooma (0,7 %), Dioula (0,5 %), Wolof (0,3 %), Marka (0,2 %), Mossi (0,2 %), Kagoro (0,2 %), Siamou (0,1 %), etc[30]. Les Touaregs appartiennent à l'ensemble ethno-linguistique amazigh (Berbères).

Qui sont les Touaregs ? Cette question bien que paraissant anodine a toute son importance dans ce débat. Souvent appelés les Hommes Bleus par les Occidentaux en raison de leurs turbans de couleur indigo qui peut déteindre sur leur peau, les Touaregs sont à l'origine des nomades dont certains au fil du temps se sont sédentarisés. Toutefois, il est important de noter que tout homme portant un turban de couleur indigo n'est pas forcément un Touareg; en effet, cette tendance à identifier tout homme coiffé d'un turban indigo comme Touareg a entraîné bien trop souvent des confusions sur la vraie identité de l'homme « Touareg ».

Les Touaregs qui ne connaissaient pas de frontière se sont retrouvés confinés par la colonisation dans une zone, l'AZAWAD, répartis entre cinq pays dont le Mali. Bien que les Touaregs constituent le principal groupe ethnique dans le désert et à Kidal, ils sont minoritaires dans les deux plus grandes villes du Nord Mali, Tombouctou et Gao[31]. Bien avant le colonialisme, les Touaregs dominaient la région du Nord Mali où ils vivaient en maître. Après moult combats contre l'agresseur Français, les Touaregs réussirent à préserver une partie de leurs terres et à bénéficier ainsi d'un traitement spécial de la part des colons Français. A la suite de l'accession du Mali à l'indépendance (ils y ont largement contribué), ils ont voulu préserver ce même privilège. Malheureusement l'Etat malien qui aspirait à une unification territoriale totale ne sut vraiment répondre à cette attente. Les gouvernements maliens qui se sont succédé n'ont jamais réussi à intégrer pleinement cette communauté qui a fini par se replier sur elle-même. Graduellement le fossé entre le gouvernement et les populations touarègues s'est creusée, aggravée par la situation environnementale qui rendait leurs terres arides, donc inexploitables. Se sentant marginalisés politiquement et économiquement, les Touaregs finirent par s'engager dans la lutte armée pour revendiquer leurs droits.

Ce conflit engendré dans les années 1960 s'est poursuivi depuis lors illustrant les rapports conflictuels entre les deux parties. La chute du gouvernement Khadafi et le renversement du président Amadou Toumani Touré en mars 2012 ont eu des conséquences assez néfastes sur le Mali et sur le problème du peuple Touareg ; cela a entraîné une nouvelle rébellion et le pays s'est retrouvé plongé dans une nouvelle crise. Jean-Pierre Olivier de Sardan[32] estime que l'attaque conjointe du mouvements séparatiste et djihadiste survenue en janvier 2012 est seulement la dernière étape d'un processus qui a débuté en 1963, et qui inclut le soulèvement de 1990, et des deux qui ont suivi en 2006 et 2009[33]. Les principales forces impliquées sont notamment la rébellion touarègue du Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA)[34], les milices jihadistes d'AQMI, d'Ansar Eddine et du Mouvement pour l'Unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). Le MNLA revendique l'autodétermination et l'indépendance de l'Azawad qui correspond aux trois régions maliennes de Kidal, Tombouctou et Gao. Le gouvernement malien refuse ces revendications, défendant l'intégrité du territoire malien. Le mouvement ANSAR DINE de l'ancien combattant Touareg Lyad ag Ghali défend lui l'instauration d'une république islamique avec l'application de la Charia.

Certains acteurs impliqués dans cette crise comme Abdoulahi Attayoub (représentant de la diaspora Touareg en Europe) font observer que « les Touaregs estiment qu'ils n'ont pas la place qui leur revient au niveau politique et économique en terme de partage du pouvoir. Ils veulent être considérés comme des citoyens et cette reconnaissance passe par une décentralisation du pouvoir qui leur permettrait de gérer leurs affaires »[35]. Ag Sidalamine Zeidane (ancien coordonnateur des Mouvements et fronts unifiés de l'Azawad (Mfua) affirme pour sa part que «malgré leur appartenance multiséculaire à la nation malienne, les Touareg du Mali ont toujours revendiqué une meilleure prise en charge de leur identité culturelle et l'amélioration de leur cadre de vie caractérisé par l'aridité et le sous-développement »[36]. Le dernier conflit a ravivé les tensions ethniques et profondément miné les rapports sociaux dans le Nord Mali[37]. L'irrédentisme touareg[38]est une question d'actualité qui fait débat au niveau du continent Africain et de la scène internationale. Cela traduit la lutte d'une communauté qui en raison de multiples facteurs s'est rebellé par les armes contre le gouvernement malien pour combattre la marginalisation politique et économique dont elle se sent victime.

Finalement, il est important de noter que tous les accords signés depuis le début des hostilités entre la communauté Touarègue et le gouvernement Malien n'ont jamais entièrement abouti. A titre d'exemple, le Pacte national conclu en janvier 1992 entre le gouvernement de la république du Mali et les mouvements et fronts unifiés de l'AZAWAD consacrant le statut particulier du Nord du Mali n'a jamais été entièrement opérationnel. Et « malgré des gros efforts en matière de développement et d'intégration des ex-combattants dans les corps de sécurité, l'application du pacte national n'a pas convaincu certains leaders de la rébellion, qui reprochèrent au pouvoir de Bamako son laxisme dans sa traduction sur le terrain »[39]. Cela a entraîné la reprise des hostilités sur le terrain[40].

Bien malheureusement, les conflits et attaques terroristes au Nord Mali prennent souvent le dessus, occultant du coup le débat sur le vrai problème du peuple Touareg. En effet, les séparatistes Touaregs qui se sont emparés du Nord du pays ont par la suite été délogés par des terroristes islamistes lourdement armés. Il semblerait aussi que la question Touarègue ait créé des « alliances prédatrices » selon Olivier de Sardan qui impliquent de nombreux leaders Touaregs, tribus Arabes, milices et groupes séparatistes et djihadistes ; ce qui rend la question touarègue d'autant plus complexe.

CONCLUSION

Ce serait un euphémisme de dire que la politique ethnique est une source d'insécurité en Afrique. Elle conduit à l'instabilité et à la mauvaise gouvernance avec des conséquences qui sont plus profondes, plus subtiles et plus pernicieuses sur le système politique et sur le fonctionnement de la cité où la notion de citoyenneté peut-être remise en question. Dans la compétition pour le pouvoir en Afrique, la prévalence de l'identité ethnique (donc la singularisation de l'identité du groupe/clan/communauté) sur l'identité collective (unité nationale et citoyenneté) est bien apparente. L'utilisation par l'Etat, et surtout par les politiciens, de l'identité ethnique comme instrument de contrôle détruit le sentiment d'identité collective et d'unité nationale, fondement même du concept d'Etat-nation. Les actes de manipulation des leaders politiques créent des inégalités et des tensions entre les ethnies qui peuvent engendrer les actes les plus barbares. Le degré d'instrumentalisation de l'ethnicité en Guinée a atteint un niveau inquiétant d'autant plus que le sujet est désormais occulté et n'est plus débattu de manière ouverte. Dans le cas Malien, tout semble indiquer qu'il s'agit « [d'] un problème lié à la survie du peuple Touareg »[41] et dont les revendications « (…) reposent fondamentalement sur la langue, le territoire et le nomadisme »[42].

La démocratie a ouvert des espaces de liberté aux citoyens à travers des regroupements reflétant leur région ou leur appartenance ethnique[43]. Il revient à l'Etat de canaliser ces mouvements identitaires pour créer une nation forte. L'hétérogénéité ethnique devrait être un instrument de cohésion sociale, de construction nationale et de développement plutôt qu'un facteur de division. La jeunesse représente le futur de l'Afrique et cette jeunesse si elle n'est pas éduquée autrement risque de véhiculer les mêmes erreurs du passé. Le 09 Octobre 1962, Edward Fredericks Mutesa II (1er Président de l'Ouganda) dans son discours à l'occasion de l'ascension de son pays à l'indépendance avait partagé ces mots très édifiants: « nos différences d'identités, de religion et de couleur ne constituent pas des barrières devant nous séparer »[44]. Comme l'a fait observer Mamdani et je suis de son avis, « créer une seule communauté politique et une seule citoyenneté à partir d'identités et de groupes culturels et historiques divers, voilà le défi [de l'Afrique] »[45]. Après l'expérience coloniale, nos différences devraient plutôt nous unir afin de nous aider à construire nos Etats.

NOTES

[1] Voir http://lettres.tice.ac-orleans-tours.fr/php5/coin_eleve/etymon/hist/politi.htm

[2] Amadou Sarr Diop, *Fracture ethnique ou manipulation politique des ethnicités? L'ethnicité africaine en ébat*. Revue de

[3] Voir http://www.toupie.org/Dictionnaire/Ethnie.htm

[4] Jean-Loup Amselle, « L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des Peul du Wasolon », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 42e année, N. 2, (1987). p. 465. Document disponible en ligne : http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1987_num_42_2_283395

[5] Voir Mahmood Mamdani, « Race et Ethnicité dans le contexte Africain. Traduit de l'Anglais par Thierry Labica », *Actuel Marx*, vol. 38, no. 2, (2005), pp.65-73. Disponible en ligne: https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2005-2-page-65.htm

[6] Ibid. p. 1.

[7] Voir http://www.vie-publique.fr/decouverte-institutions/citoyen/approfondissements/citoyennete-antiquite-nos-jours.html

[8] Voir http://www.vie-publique.fr/decouverte-institutions/citoyen/citoyennete/definition/definir/quoi-citoyennete-est-elle-manifestation-identite-commune.html

[9] Organisation Internationale de la Francophonie (OIF). Sécurité humaine : Clarification du concept et approches par les organisations internationales Quelques repères. Document d'information, Délégation aux Droits de l'Homme et à la Démocratie, Janvier 2006, p. 2

[10] Barbara Delcourt. *Théories de la sécurité* (notes de cours) (année académique 2006-2007, 2ème cycle en sciences politiques, orientation relations internationales) p.2

[11] Ibid.p.6

[12] OIF, op cit. p.2

[13] Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le concept de Sécurité humaine n'est pas si récent. Les toutes premières tentatives des NU consistant à placer la sécurité humaine au centre des relations internationales et sociopolitiques à travers la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Il faut citer en particulier les articles 3, 5, 6 et 9, selon lesquels 1) tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne (art. 3) ; 2) nul ne sera soumis à la torture ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants (art. 5) ; 3) chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique (art. 6) ; et 4) nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ou exilé (art. 9). Les sociétés traditionnelles Africaines également valorisaient la solidarité et la sécurité de la communauté. Dans leur gestion de la sécurité, on retrouvait également les principes fondamentaux de justice, de responsabilisation et de bonne gouvernance.

[14] Pour plus d'information sur le concept de sécurité humaine de l'UA, voir notamment la Déclaration solennelle sur la politique africaine commune de défense et de sécurité (PACDS), adoptée à Syrte les 27 et 28 février 2004. Document disponible en ligne : http://www.peaceau.org/uploads/declaration-cadsp-fr.pdf

[15] Mahmood Mamdani, op cit.

[16] Voir Xavier Kitsimbou, *La démocratie et les réalités ethniques au Congo*, Science politique. Université Nancy II, 2006.

[17] Définition du CAD/OCDE 2005

[18] Voir http://www.stat-guinee.org/

[19] Alhassane Baldé, L'Ethnie à l'épreuve des enjeux politiques : Réflexions sur le cas guinéen (Communication à la Conférence Internationale Organisée par le CIQSS et l'INED) "*Statistiques sociales et diversité ethnique doit-on compter, comment et à quelles fins*?" Montréal, (décembre 2007), p. 1

[20] Voir http://www.refworld.org/docid/537db9214.html

[21] Ousmane Diallo, *Instrumentalisation des identités ethniques et régimes politiques: le cas de la Guinée postcoloniale* (Mémoire de Maîtrise en Sciences Politiques), École d'études politiques, Université d'Ottawa, Ottawa 2013, p iii. Document disponible en ligne : https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/24109/1/Ousmane_Diallo_2013_memoire.pdf

[22] Dr. Amadou Bano Barry (*sociologique et professeur d'université)*, *Questions de diversités ethniques en Guinée III*. Publié le 12 février 2015 - Mis à jour le 22 février 2015. Article disponible en ligne :

https://www.guinee360.com/12/02/2015/questions-de-diversites-ethniques-en-guinee-iii/

[23] Ce débat revient assez souvent lorsque l'on aborde la question de l'ethnicité en Guinée. Cela s'est confirmé à travers mes entretiens dans le cadre de la préparation de cet exposé. Par exemple, sous le régime Sékou Touré, on a souvent fait allusion à la guerre contre les Peuls. Dans les faits plus récents, on a également parlé de « Tout sauf les Peuls » pour faire référence aux alliances entre les autres ethnies pour empêcher l'accession d'un Peul au pouvoir justifiant leurs actions par le fait que les Peuls détiennent déjà le pouvoir économique. Cela semble être confirmé par les résultats des élections présidentielles de 2010 où l'on a assisté à la défaite de Cellou Dallein Diallo qui au 1er tour était en tête avec 40% des votes contre Alpha Condé arrivé en seconde position avec 18% des votes.

[24] Alhassane Baldé, op cit., p. 6

[25] Ousmane Diallo, op cit. p. 46

[26] Ces quelques cas relatés ici peuvent servir d'exemples : 1) En 2010, au cours des périodes pré et post électorales, le prix des denrées alimentaires comme le riz ou des produits vestimentaires au marché de Madina à Conakry variaient en fonction de l'appartenance ethnique du client. 2) Durant la même période, les groupes de jeunes d'appartenance ethnique différente se

sont livrés à une guerre de gang n'hésitant pas à ériger des barrages pour vérifier l'appartenance ethnique des personnes qui passent. Ainsi, les personnes interrogées devaient répondre dans la langue dans laquelle la question leur était posée, à défaut elle risquait de se voir brutalisée

[27] Dans le cadre de son mandat, la CPRN a mené des consultations nationales qui ont permis de recueillir l'avis de plus de neuf mille personnes sur les trois principales thématiques suivantes: les faits historiques de la violence, des conflits en Guinée et leur incidence sur la cohésion sociale; le phénomène partisan et ethnique; et les mécanismes de résolutions des conflits. Les résultats de l'enquête sont très révélateurs et interpellent tous les acteurs Guinéens. A titre d'exemple, sur la question concernant « l'utilisation des groupes ethniques à des fins politiques », pour 88,74% des personnes interrogées confirment « l'effectivité de ce constat », sur la question de « l'ethnie comme facteur de division sociale (..) 68,38% de Guinéens indiquent que l'ethnie est devenue un facteur de division ». Interrogées sur la « cohabitation pacifique des ethnies : 51,11% des personnes consultées, soit environ la moitié disent que les ethnies cohabitent pacifiquement, alors que 46,86% désapprouvent l'affirmation. Rapport CPRN disponible en ligne: http://guinee7.com/wp-content/uploads/2016/07/ici.pdf

[28] Ousmane Diallo, op cit. p. 48

[29] Voir http://mali.opendataforafrica.org/

[30] Voir http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/mali.htm

[31] Voir Sarah Knopp, Who are the Tuareg? February 13, 2013

[32] Voir Jean-Pierre Olivier de Sardan, *The "Tuareg question"in Mali today*. LASDEL – Laboratory for the research and study of social dynamics and local development

[33] "It is indeed a cycle, and the joint attack of the separatist movement and the Jihadists in January 2012 is only the latest stage in a process that commenced in 1963, and which included the uprising of 1990, and the recurrences in 2006 and 2009" par Jean-Pierre Olivier de Sardan.

[34] Le MNLA est un groupe politique et militaire indépendantiste créé le 16 octobre 2011 par la fusion du Mouvement national de l'Azawad (MNA), constitué de jeunes intellectuels et de militants politiques, avec les guérilleros de l'ex-Alliance Touareg Niger-Mali (ATNM) d'Ibrahim Ag Bahanga, leader des rébellions touaregs de 2006 à 2009, décédé dans un accident de voiture le 26 août 2011.

[35] Voir Abdoulahi Attayoub (représentant de la diaspora Touareg en Europe). Article disponible en ligne :

http://www.afrik.com/article12377.html

[36] Zeidane Ag Sidalamine (ancien coordonnateur des Mouvements et fronts unifiés de l'Azawad (Mfua), *De la question Touareg au Problème du Nord du Mali : Ma part de témoignage (1ère et 2ème parties).* Article disponible en ligne :

http://www.maliweb.net/contributions/de-la-question-touareg-au-probleme-du-nord-du-mali-ma-part-de-temoignage-1ere-et-2eme-parties-102663.html

[37] Voir notamment les articles suivants sur les problèmes et violences ethniques au Mali : *Le conflit au Mali a ravivé les tensions ethniques*, disponible en ligne : http://www.irinnews.org/fr/report/99009/le-conflit-au-mali-raviv%C3%A9-les-tensions-ethniques ; *Les divisions ethniques menacent le bon déroulement des élections*, disponible en ligne

http://www.irinnews.org/fr/report/94443/guin%C3%A9e-les-divisions-ethniques-menacent-le-bon-d%C3%A9roulement-des-%C3%A9lections

[38] Seuls les Touaregs du Mali font l'objet de la présente analyse

[39] Zeidane, op cit.

[40] Le Pacte National est disponible en ligne: http://news.abamako.com/documents/docs/Pacte_National_annexes.pdf

[41] Abdoulahi Attayoub, op cit.

[42] Zeidane Ag Sidalamine, op cit.

[43] Voir Sylvestre Tetchiada, La montée des conflits interethniques inquiète de plus en plus (article disponible en ligne : http://www.ipsinternational.org/fr/_note.asp?idnews=3322

[44] Voir http://www.un.org/africarenewal/fr/magazine/august-2010/dhier-%C3%A0-aujourdhui-regards-crois%C3%A9s-sur-lind%C3%A9pendance

[45] Mahmood Mamdani. Op cit, p. 25

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

Amselle, Jean-Loup. L'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peul du Wasolon. In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 42e année, N. 2, 1987. (pp. 465-489). http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1987_num_42_2_283395

Bah, Thierno. 1954-1984 : Trente ans de violence politique en Guinée. L'Harmattan, Paris, 2009.

Balde, Alhassane. L'Ethnie à l'épreuve des enjeux politiques : Réflexions sur le cas guinéen (Communication à la Conférence Internationale Organisée par le CIQSS et l'INED) "*Statistiques sociales et diversité ethnique doit-on compter, comment et à quelles fins*?" Montréal, 2007.

Ball, Nicole and Fayemi Kayode (eds.). *Security Sector Governance in Africa: A Handbook*, Centre for Democracy and Development, Lagos, 2004

Barry, Alpha Amadou Bano (*sociologique et professeur d'université)*. *Questions de diversités ethniques en Guinée III*. Article disponible en ligne : *https://www.guinee360.com/12/02/2015/questions-de-diversites-ethniques-en-guinee-iii/*

Bayart, Jean-François. *L'État en Afrique, La politique du ventre.*Fayard, Paris, 1989.

Baylis John, International Security in the Post-Cold War Era. Dans John Baylis et Steve Smith (sous la direction de), *The Globalization of World Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Bordessoule, Eric (maître de conférences à l'université Blaise Pascal). *L'État-nation en Afrique subsaharienne, un modèle en crise?* Clermont Ferrand, 2006.

Commission on Human Security. *Human Security Now*, New York. 2003.

Diallo, Ousmane. *Instrumentalisation des identités ethniques et régimes politiques: le cas de la Guinée postcoloniale* (Mémoire de Maîtrise en Sciences Politiques), École d'études politiques, Université d'Ottawa, Ottawa 2013. Document disponible en ligne : https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/24109/1/Ousmane_Diallo_2013_memoire.pdf

Dida BADI, Ag Khammadine. *Genèse et évolution du problème touareg.* Document disponible en ligne : http://www.tombouctoumanuscripts.org/images/uploads/Gen%C3%A8se_et_%C3%A9volution_du_probl%C3%A8me_touareg.pdf

Diop, Amadou Sarr. *Fracture ethnique ou manipulation politique des ethnicités? L'ethnicité africaine en ébat*. Revue de l'IRSA, n° 19, Décembre 2013.

England, Madeline. Security Sector Governance and Oversight: A Note on Current Practice. In Madeline England and Alix Boucher (eds.), *Security Sector Reform: Thematic Literature*

Review on Best Practices and Lessons Learned. The Henry L. Stimson Center, Washington, 2009.

Facil, Tesfaye Bedada. *Statistique(s) et génocide au Rwanda : sur la genèse d'un système de catégorisation "génocidaire"* (Mémoire de Maîtrise en science politique), Montréal, 2007. Disponible en ligne: http://www.archipel.uqam.ca/4759/

Hussein, Karim, Donata Gnisci et Julia Wanjiru. *sécurité et sécurité humaine : présentation des concepts et des initiatives quelles conséquences pour l'Afrique de l'ouest ?* Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest/OCDE. 2004.

Kitsimbou, Xavier. *La démocratie et les réalités ethniques au Congo*. Science politique. Université Nancy II, 2006.

Knopp, Sarah. *Who are the Tuareg*? February 13, 2013. Disponible en ligne. https://socialistworker.org

Kudamatsu, Masayuki. *Ethnic Favoritism: Micro Evidence from Guinea*. 2007.

Mamdani, Mahmood. *Race et Ethnicité dans le contexte Africain*. Traduit de l'Anglais par Thierry Labica, *Actuel Marx*, vol. 38, no. 2, 2005, pp.65-73. Disponible en ligne: https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2005-2-page-65.htm

Mbonabucya, Jean Baptiste. *Ethnicité et conflit ethnique: approches théoriques en perspective de l'analyse du conflit des rwandais* (Mémoire de Licence en Sociologie). Genève, 1998.

Moreault, Francis. *Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt*. Sociologie et sociétés 312 (1999): 175–190.

Otayek, René « Touaregs », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 26 juillet 2017. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/touaregs/

Rudolf, Markus. Identity Beyond ID: Diaspora within the Nation. In *The Upper Guinea Coast in Global Perspective*. Jacqueline Knörr, Christoph Kohl (eds.). Published by Berghahn Books, 2016. Disponible en ligne : http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kk66c1.9

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Brilliant Mhlanga. Ethnicity, conflicts, and the rise of militia groups in Nigeria. In W. Alade Fawole and Charles Ukeje (eds). *Bondage of Boundaries and Identity Politics in Postcolonial Africa. The Crisis of the State and Regionalism in West Africa: Identity, Citizenship and Conflict.* Dakar, CODESRIA, 2005.

Ibid. Africa in search of (in)security. Beyond the bondage of boundaries.In W. Alade Fawole and Charles Ukeje (eds). *Bondage of Boundaries and Identity Politics in Postcolonial Africa. The Crisis of the State and Regionalism in West Africa: Identity, Citizenship and Conflict.* Dakar, CODESRIA, 2005.

Tetchiada, Sylvestre, *La montée des conflits interethniques inquiète de plus en plus* (article disponible en ligne : http://www.ipsinternational.org/fr/_note.asp?idnews=3322

Documents

Déclaration Solennelle sur la Politique Africaine Commune de Défense et de Sécurité: http://www.peaceau.org/uploads/declaration-cadsp-fr.pdf

Déclaration Solennelle sur la CSSDCA. Document disponible en ligne. http://www.peaceau.org/uploads/ahg-decl-4-xxxvi-f.pdf

Education à la culture de la paix, aux droits humains, à la citoyenneté, à la démocratie et à l'intégration régionale. Manuel de référence de la CEDEAO à l'usage de la formatrice/du formateur de formateurs/formatrices. UNESCO, Bureau de Dakar, Bureau régional pour l'éducation en Afrique.

Pacte National conclu entre le gouvernement de la république du Mali et les mouvements et fronts unifiés de l'AZAWAD consacrant le statut particulier du Nord du Mali: document disponible en ligne : http://news.abamako.com/documents/docs/Pacte_National_annexes.pdf

Unité sur la Sécurité Humaine/Bureau de la Coordination des Affaires Humanitaires/ Fonds des Nations Unies pour la Sécurité Humaine. *La sécurité humaine en théorie et en pratique. Application du Concept de Sécurité Humaine et Fonds des Nations Unies pour la Sécurité Humaine*. Nations Unies. P. 6. Document disponible en ligne : https://docs.unocha.org/sites/dms/HSU/Publications%20and%20Products/Human%20Security%20Tools/Human%20Security%20in%20Theory%20and%20Practice%20French.pdf

Articles de journaux en ligne

L'Observateur, hebdomadaire d'analyse et d'information générales, N° 840, 13 février 2017. Site web : www.obsguinee.com

Ag Sidalamine Zeidane (ancien coordonnateur des Mouvements et fronts unifiés de l'Azawad (Mfua). *De la question Touareg au Problème du Nord du Mali : Ma part de témoignage (1ère et 2ème parties).* Article disponible en ligne : http://www.maliweb.net/contributions/de-la-question-touareg-au-probleme-du-nord-du-mali-ma-part-de-temoignage-1ere-et-2eme-parties-102663.html

Sites web consultés

https://www.unicef.org/french/infobycountry/rwanda_20245.html

https://fr.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9nocide_des_Tutsis_au_Rwanda

https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerres_de_Yougoslavie

http://www.afrik.com/article12377.html

http://mali.opendataforafrica.org/

Thérapie N'ko : ''Alternative d'une Médecine parallèle en Guinée''

Moussa DIALLO

Directeur des Recherches et de l'Innovation du Département N'ko de l'Université Kofi Annan de Guinée.

diallomoussa2003@gmail.com

Téléphone : +224 622 87 33 08

Résumé :

Ici, nous mettons à profit la nécessité de mise en place d'une médecine parallèle en Guinée, les conséquences liées au manque de complémentarité entre la médecine Conventionnelle et Traditionnelle.

L'étude sera basée sur des données issues des sources fiables comme l'OMS, l'OOAS et les structures sanitaires du Pays.

En fin, des solutions concrètes sont proposées en guise de recommandation à l'endroit des différents acteurs impliqués.

CONTEXTE :

Aujourd'hui, les scientifiques s'interrogent sur les approches médicales académiques.

En effet, selon l'OMS, 60% des maladies au niveau mondial sont dites psychiques ou psychosomatiques. Or, pour ces maladies, le système conventionnel reconnait ses limites. Le regain d'intérêt envers la Médecine Traditionnelle depuis ¼ de siècle reconnaît cette réalité.

La Guinée, à l'instar de beaucoup de pays africains, a vu se succéder plusieurs reformes et restructurations de son système de santé pour l'amélioration du bien-être sanitaire de sa population, base de tout développement socioéconomique.

Malgré ces efforts, le constat est que les systèmes nationaux de santé sont encore loin de couvrir les besoins des populations dont 75% font, par conséquent, recours aux Praticiens de la Médecine Traditionnelle. Mais ces derniers ont toujours été victimes d'un manque de soutien de la part des différents Gouvernements passés.

Cependant, la phytothérapie est largement utilisée par nos populations, malgré ce manque de soutien manifeste des gouvernements passés, ce ceci compte tenu du prix élevé des médicaments importés d'une part, et d'autre part parce que le système curatif traditionnel revêt d'une importance du point de vue valeurs et croyances culturelles.

Face aux nombreuses questions que suscitent des points de vu divers, nous pouvons nous tourner vers l'avenir en nous posant ces deux questions principales :

Est-il nécessaire d'utiliser nos recettes traditionnelles pour une complémentarité de la médecine moderne en Guinée ?

Si oui, quelles sont les stratégies à mettre en place ?

Pour répondre à ces questions, nous allons nous baser sur les informations issues des sources vérifiables comme l'Organisation Mondiale de la Santé, l'Organisation Ouest Africaine de la Santé et le Ministère de la Santé de la République de Guinée, le tout reposant sur les 50 ans d'expérience de l'Alphabet N'ko utilisé par les 80% des Tradipraticiens de Guinée.

III-DES MESURES ADUEQUATE□S

- L'Etat doit engager des réformes radicales d'institutionnalisation de la Médecine Traditionnelle. Pour ce faire, il urge d'innover la création des Centres et Cabinets médicaux de santé traditionnels.
- Contribuer à l'amélioration de la santé de nos populations en exerçant cette médecine dans un cadre légal de façon à combattre le charlatanisme.
- Participer à la défense de la biodiversité, à la préservation de l'écosystème forestier et d'autres ressources naturelles. « la stratégie envisagée pour l'atteinte de cet objectif est la publication quotidiennes des annonces ou articles de sensibilisation dans les journaux N'ko de la place, portant sur la protection de l'environnement. Il est prévu également des émissions radiophonique sur le même sujet dans les langues nationales à travers le caractère N'ko ».
- Réhabiliter et vulgariser la Médecine Traditionnelle N'ko dans toutes ses dimensions à travers le pays. « L'histoire nous apprend que sous le régime de la première république, la Guinée était un pays model dans le cadre de la production locale des médicaments traditionnelles tels que la Pommade Crystophanique, la pipérazine qui sont aujourd'hui en voie de disparition. Le savant Solomana KANTE, lui seul a pu répertorier 700 plantes médicinales guinéennes qui traitent plus de 400 maladies tropicales. Ces recettes qu'il nous a léguées, doivent être exploitées dans l'intérêt de la population Guinéenne »
- Encourager la recherche collaborative entre la médecine conventionnelle et celle traditionnelle.
- Œuvrer pour la recherche appliquée, la valorisation des plantes médicinales et la publication des résultats scientifiques
- Développer des stratégies de production, de conditionnement et de distribution d'alicaments issus des ressources forestières de la République de Guinée.
- Appuyer à l'Alphabétisation et à la formation en N'ko en faveur des Praticiens de la Médecine Traditionnelle. « Ici, nous pensons que la vision restrictive que certains ont sur la Médecine traditionnelle en Afrique relève du faite qu'elle est manifestement exercée par des analphabètes. Ce qui faisait penser à un métier de dernière classe. Pour relever ce défi, seule une alphabétisation fonctionnelle basée sur la méthode andragogique permettra à tout le monde de voir la Médecine traditionnelle N'ko sous ses vraies couleurs »

- Elaborer, à long termes, des jardins botaniques dans le but de la conservation des plantes médicinales en général, et en particulier celles menacées de disparition.

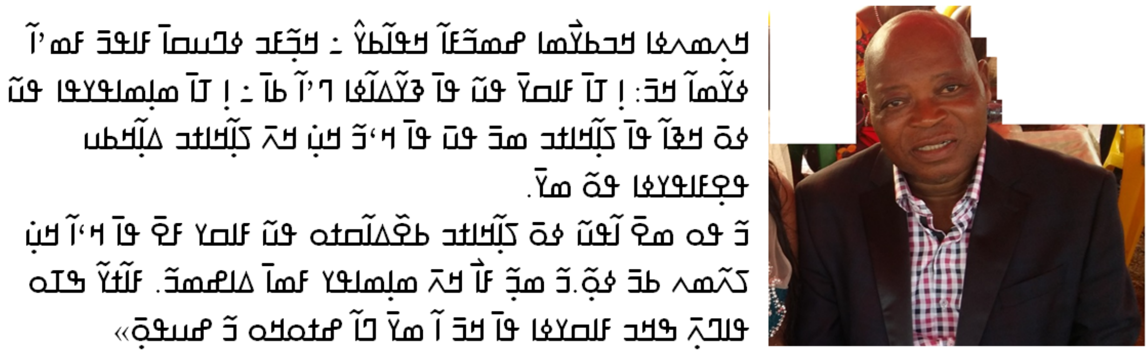
IV-NOUVELLE STRATEGIE DE BASE POUR UNE MEDECINE PARALLELE

Il convient de faire une différence entre la Médecine Traditionnelle N'ko et le charlatanisme. En effet, la médecine traditionnelle n'ko a été fondée par le Savant Solomana Kanté en 1949 dès les premières heures de la création de l'alphabet N'ko, sur la base d'une codification spécifique. Ainsi, nul ne peut exercer les activités de la médecine N'ko, s'il n'est pas initié à ce système de codification appelé « Wana Sèbèsoun ».

Parlant de la rigueur qui caractérise la Médecine Traditionnelle N'ko, nous précisons que le Savant Solomana Kanté a fait des recommandations. En effet, le Praticien de la Médecine traditionnelle N'ko est soumis aux obligations suivantes :

-Avoir été admis dans le rang des Tradipraticiens N'ko N'ko suite à la compétence avérée du candidat en lecture et écriture N'ko, à la maîtrise de la codification des recettes N'ko.

- Faire preuve de dévouement vers le N'ko et avoir une bonne moralité.



Dr. Younoussa Ballo, Secrétaire Général du Ministère de la santé, affirme: ''*Malgré l'efficacité de nos produits, beaucoup de traitement traditionnels échouent à cause de la méconnaissance de certains concepts médicaux. Ce qui nous conduit le plus souvent à se limiter au traitement symptomatique sans atteindre le traitement éthologique qui s'attaque à la cause réelle de la maladie'. Je pense bien que le N'ko pourrait relever ce défi'*

-Le praticien de la Médecine Traditionnelle est tenu au secret médical en toute circonstance. Il doit s'abstenir de tout comportement et de tout acte qui compromettent la profession.

Tout cela pour dire qu'il y a une rigueur morale qui caractérise l'exercice de la Médecine Traditionnelle N'ko. Et le Mali en a tiré profit grâce l'engouement que les cadres maliens accordent aux œuvres du savant Solomana Kanté (Paix à son âme). Aujourd'hui, les TP N'ko se trouvent en abondance au Mali comme en Côte d'Ivoire, au Bénin au Ghana, en Gambie au Burkina Faso.

Si les amateurs du N'ko sont aujourd'hui fier de l'avancement technique et technologique de cette écriture à cause de son incorporation dans les outils informatiques, sa reconnaissance par l'Unesco et par l'Unicode, son adoption dans le cursus universitaire des grandes universités du monde, nous les adeptes veulent qu'il avance avec sa médecine, sa culture, bref : son propre style développement. Ce serait une grosse erreur stratégique de ne pas tenir compte de la faculté contributive de la médecine traditionnelle N'ko dans le processus de son évolution. Indéniablement, la médecine traditionnelle constitue un maillon très important pour la promotion de l'alphabet N'ko, comme ce que pensait sa fondateur, l'homme qui s'est toujours combattu pour éliminer l'obscurantisme, le charlatanisme et la supercherie.

Sans complaisance, elle constitue un plié privilégié dont on doit parvenir à mettre à contribution en vue de le faire jouer pleinement, le rôle qui est la sienne.

Rappelons que le N'ko est un système d'écriture conçu en 1949 par le Guinéen Solomana Kanté, pour la transcription phonologique et grammaticale des langues africaines. De nos jours, le N'ko représente une des filières les plus intégrées dans le cursus universitaire des pays américains, européens et asiatiques. Manifestement, il ne cesse de s'imposer prioritaire dans les facultés de langues africaines au sein des grandes universités du monde, ainsi :

a) L'université du Caire en Egypte a créé une filière de N'ko en 2002 et la première promotion est sortie en 2007 ;
b) L'université de Fayetteville en Floride aux USA a intégré le programme du N'ko dans son cursus universitaire en 2003 (Dr Dianne White Oyler) ;

c) l'Université de St Petersburg de Russie, elle aussi en 2003 (Valentine vitrine) ;
d) L'Université de Berkeley dans l'Etat de Californie, aux USA a intégré le N'ko en 2004 dans les programmes de sa faculté des langues africaines (Pr Deborah Anderson) ;
e) L'université de Harvard en 2012.
f) L'Institut D'étude Islamique de Bamako a créé une filière de N'ko en 2005 et à la même année, l'Assemblée Nationale du Mali a décidé la mise en place d'une commission nationale parlementaire pour la promotion de l'Alphabet N'ko…

IV-CONCLUSION :

A la lumière de tout ce qui précède, il apparait évident que l'Afrique doit intégrer la Médecine Traditionnelle dans son système de santé pour instaurer la couverture sanitaire universelle dans nos pays.

L'élévation des prix des Médicaments importés ayant rendu ces derniers inaccessibles et le fort recours des malades aux tradipraticiens doit susciter chez les cadres guinéens et africains une prise de conscience pour formaliser et à valoriser l'art de guérir dans nos pays respectifs.

Si la première et la deuxième génération des tradipraticiens N'ko des années 1980 n'ont développé que l'aspect curatif de nos plantes sans se préoccuper de leur formes pharmacopée et de leur conservation, la troisième génération, en majorité des jeunes, des universitaires et des cadres, elle doit faire des étiquettes, crée des meilleures conditions de conservation, trouver des emballages propres et sécurisés, procédé à l'analyse de leur produits auprès des structures compétentes pour définir le dosage.

Des opportunités comme l'existence d'un système d'écriture de transcription des savoirs et savoir-faire des praticiens de la Médecine Traditionnelle, l'existence des structures d'appui comme l'Organisation Mondiale de la Santé, l'Organisation Ouest Africaines de la Santé sont à saisir pour relever le défi.

Je vous remercie.

Moussa DIALLO

Référence :

1) Manuel de l'OOAS
2) Guide des Etats Généraux de la santé en République de Guinée
3) Livre de Médecine traditionnelle N'ko de Solomana Kanté
4) Rapport de l'OMS 2006 sur le Médecine Traditionnelle
5) Atelier de formation des Tradipraticiens de la Guinée sur la riposte d'Ebola à Novotel 2015.
6) Atelier de Ouagadougou en 2014 ''Réunion de revue annuelle des Praticiens de la Médecine Traditionnelle et Conventionnelles
7) Site du Ministère de la santé de la République de Guinée.

COLLOQUE INTERNATIONAL MANSA DE GRAND BASSAM

Dynamiques du changement dans la zone du barrage de Manantali trente ans après le recasement.

Tiéman Diarra, Institut des Sciences Humaines
jaraceman@yahoo.fr

RESUME

La construction du barrage de Manantali a abouti au recasement des populations dont les villages étaient situés dans la zone du lac de retenue. Ce déplacement a été fait par les autorités maliennes avec l'appui de partenaires. Les activités économiques ont été affectées ainsi que la vie sociale du groupe domestique, la vie au sein des villages. Quels sont les changements intervenus dans les villages de la zone du barrage de Manantali trente ans après le recasement ?

Cette communication porte sur tout ce qui a été affecté, sur les changements intervenus trente ans après le recasement. Les dernières études de l'Institut des Sciences Humaines entre 1993 et 1994 vont servir de référence ou de repères pour apprécier le niveau des changements intervenus. Elles suivent une série d'études qui vont être des données secondaires très utiles. Déjà nous avons mené des enquêtes auprès des groupes domestiques qui avaient fait l'objet d'un suivi par l'Institut des sciences Humaines entre 1986 et 1990. En Juillet et Aout 2016 nous avons collecté des informations auprès des chefs de villages, des notables sur tout ce qui est intervenu après le recasement, d'avoir leur perception des différentes dynamiques de changements, auprès des chefs des groupes, des membres du groupe domestique sur la vie économique et sociale, sur l'organisation de la production au sein du groupe domestique, les modes de contribution des membres y compris ceux qui ont migré en différents lieux au Mali et hors du Mali.

Nous disposons d'informations sur ces différents aspects aussi bien pendant la période du recasement qu'une d'une dizaine d'années après le recasement. Les dynamiques à long-termes à l'issue du recasement sont documentées. Elles concernent aussi bien sur la vie économique que la vie sociale à travers l'éducation, la santé, les relations entre les villages, les infrastructures, le transport et l'environnement. Un grand essor démographique de la population après le recasement apparait avec une population jeune n'ayant pas connu que les nouveaux sites. Le recasement a abouti à une plus grande ouverture de la zone du barrage sur l'extérieur et au développement des marchés locaux. De nouvelles stratégies économiques sont mises en place y compris la recherche de nouveaux espaces agricoles dans les hameaux. L'élevage est confronté au problème d'espace de pâturage. Des initiatives locales ont commencé à se mettre en place. La communalisation a ouvert un champ nouveau investi par de nouveaux acteurs, des acteurs politiques. L'espace économique a connu l'émergence de caisses d'épargne ainsi que d'autres initiatives comme le jumelage avec des communautés étrangères, notamment celui avec des communes de la France.

Les changements intervenus dans la zone du barrage sont aussi fonction de l'accès des groupes domestiques aux ressources, de leur organisation interne et dans une grande mesure en fonction de leur position dans l'espace : amont et aval du fleuve, rive gauche, rive droite, villages hôtes, villages recasés.

INTRODUCTION

La construction du barrage de Manantali a abouti au recasement des populations dont les villages étaient situés dans la zone du lac de retenue. Ce déplacement a été fait par les autorités

maliennes avec l'appui de partenaires. Les activités économiques ont été affectées ainsi que la vie sociale du groupe domestique, la vie au sein des villages. Il s'agit d'examiner les changements intervenus dans les villages de la zone du barrage de Manantali trente ans après le recasement.

Les dernières études de l'Institut des Sciences Humaines entre 1993 et 1994 servent de de référence ou de repères pour apprécier le niveau des changements intervenus. Elles constituent une série d'études qui vont être des données secondaires très utiles. En juillet, Aout, Décembre 2016 et Janvier 2017 nous avons mené des enquêtes auprès des groupes domestiques qui avaient fait l'objet d'un suivi par l'Institut des sciences Humaines entre 1986 et 1990. Nous avons collecté des informations auprès des chefs de villages, des notables sur tout ce qui est intervenu après le recasement, sur leur perception des différentes dynamiques de changements et auprès des chefs des groupes, des membres du groupe domestique sur la vie économique et sociale, sur l'organisation de la production au sein du groupe domestique, les modes de contribution des membres y compris ceux qui ont migré en différents lieux au Mali et hors du Mali. Nous avons collecté en Décembre 2016 et Janvier 2017 des informations auprès des migrants recensés dans les groupes domestique en Juillet et Aout 2016. Les dynamiques à long- termes à l'issue du recasement sont documentées dans cette communication. Mais certains aspects sont traités ailleurs comme tout ce qui concerne la migration, les femmes dans l'économie domestique, la diversification des activités économiques ainsi que la diversification dans le domaine de la vie sociale à travers l'éducation, la santé, les infrastructures, le transport et l'environnement.

Un grand essor démographique de la population après le recasement apparait avec une population jeune n'ayant pas connu que les nouveaux sites. Le recasement a abouti à une plus grande ouverture de la zone du barrage sur l'extérieur et au développement des marchés locaux. De nouvelles stratégies économiques sont mises en place y compris la recherche de nouveaux espaces agricoles dans les hameaux. L'élevage est confronté au problème d'espace de pâturage. Les changements intervenus dans la zone du barrage sont aussi fonction de l'accès des groupes domestiques aux ressources, de leur organisation interne et dans une grande mesure en fonction de leur position dans l'espace : amont et aval du fleuve, rive gauche, rive droite, villages hôtes, villages recasés.

1. Du fleuve à la route

Le recasement a abouti à des changements dans l'espace et à des changements d'environnement physique. Les villages ont tenu dans la plupart des cas à maintenir leur environnement social. Ainsi les villages qui étaient voisins dans l'ancien ont gardé cette proximité dans les nouveaux sites. Mais compte tenu de la réduction de l'espace, les villages se sont vu attribué des terroirs plus réduits ce qui a conduit à leur tassement les uns auprès des autres avec des distances plus réduites entre les villages. Mais le fait le plus frappant est la place que le fleuve ou les cours d'eau occupaient dans la vie de plusieurs villages avant le recasement. Le fleuve Bafing a donné son nom à la zone qu'il traverse, zone habitée par les villages. Les villages de la zone du barrage de Manantali sont les ceux du Bafing qui est un terroir qui porte ce nom de fleuve.

Le fleuve Bafing existe dans la toponymie de beaucoup de villages qui ont été recasés. Le fleuve était partout. Une des complaintes dans le site actuel est la perte de l'avantage du fleuve qui offrait la possibilité pour le maraichage et l'arboriculture.

Bamafélé qui est le chef-lieu de sous-préfecture était à distance éloignée de la plupart des villages de la zone du barrage de Manantali dans les anciens sites. Il est maintenant plus proche

de ces villages après le recasement. L'écart-type entre les distances des villages dans les anciens sites était de 10,52 Km contre 4,58 km dans les nouveaux sites.
Le recasement n'a pas été sans avoir d'impact sur la démographie dans la zone des villages du Manantali

2. **Population**

Un certain dynamisme a été constaté en ce qui concerne la population. En 1983 la population de la zone était 10500 habitants contre 8 974 en 1976[1]. Il s'agit de la population de l'arrondissement de Bamafélé, actuel sous-préfecture du même nom. Dans les années 1990 un taux d'accroissement naturel de 3,% avait été notifié. Mais sur la taille moyenne des groupes domestiques que des changements sont importants. La taille moyenne des ménages en 1978 11,8 personnes. Mais il y avait des particularités avec 28,3 personnes à Goumbalan et 8,7 personnes à Soukoutale. La taille moyenne des groupes domestiques en 2016 était de 29 personnes par groupe domestique. La taille moyenne a plus que doublé.
La population a été essentiellement jeune. Dans les années 90 48% de de la population avait moins 15 ans. En 2016 les moins de 15 ans étaient 45,2% de la population dans les villages recasés et de 54,86% dans les villages hôtes En 2016 les 60 ans et plus étaient de 7,3% de la population des GD des villages recasés contre 6.2% dans les villages hôtes
La population des GD en 2016 était de 3970 soit une augmentation de 1549 entre 1994 et 2016. Cela représente une augmentation de 63,98% soit un taux d'accroissement naturel moyen de 3,19%.
En 2016 moins de la moitié des GD ont connu une ou plusieurs segmentations. La migration n'est pas un phénomène nouveau dans la zone du barrage de Manantali.
En 1987 les migrants représentaient 10,4% de la population du Mali[2]. En 1994 les migrants représentaient 10% de la population des GD. La migration se faisait majoritairement dans les villages de la zone (34% des cas), 15,3% dans une ville de la région de Kayes, 23% dans une ville du Mali, 18% dans un autre pays africain. Aucun migrant n'était parti hors d'Afrique. La situation est différente en 2016 avec les destinations hors de l'Afrique qui comprennent : l'Espagne (11); l'Italie (5) ; la France (3) Allemagne (6) et les Etats Uni (1)
Les migrants hors d'Afrique représentent 1,2% de la population totale de GD et 2,1% des migrants. Les migrants dans les GD constituaient 27% de la population en 2016 contre 10,4 % en 1994 et 12,37% en 1989. Si la migration est un phénomène ancien, elle a pris une plus grande amplitude avec un changement dans le temps dans les destinations: destination et dans les activités. Ainsi l'orpaillage comme une grande source de migration. Les apports de la migration aux GD comprennent les revenus en espèce et en nature y compris la production agricole pour certains migrants. Selon un chef de GD de Nigui c'est la migration dans les zones d'orpaillage nourrit en partie le Bafing. Cependant beaucoup d'autres activités économiques sont menées par les groupes domestiques de la zone du barrage de Manantali.

3. **Les activités économiques**

Les activités économiques clés comprennent l'agriculture, le maraichage, l'élevage, la pêche, le commerce, la cueillette, la chasse, l'orpaillage, l'artisanat, l'apiculture, l'arboriculture.
L'espace pour les activités économique a été réduit de 475 km2 occupés par le lac de retenue sur une superficie initiale de 1500 km2. Si cela affecté plusieurs activités économiques, l'agriculture et l'élevage ont été beaucoup touchés.

3.1.L'agriculture

[1] Bonavita et all
[2] Rapport ISH

Elle reste la principale activité économique aussi bien 1994 qu'en 2016 occupant dans les deux périodes 82% des membres du GD. Mais elle n'a pas permis l'autosuffisance alimentaire. En 2016 la production agricole du GD ne permet de le nourrir toute l'année que pour des GD. Cette situation est due l'exiguïté des terres qui ont été allouées à raison de 0,9 ha par actif (d'ans). Depuis 1994 le recours a été fait aux hameaux pour pallier au déficit foncier Ce phénomène s'est amplifié en 2016. Certains GD ont une partie de leurs membres vivant temporairement et définitivement dans les hameaux.

L'agriculture comme la plus grande activité économique. En plus du champ collectif il existe dans les GD des champs individuels dans 96% des GD des villages recasés et 82% des villages hôtes. En 2016 la plupart des GD sans individuels étaient dans les villages hôtes et cela dépend du statut du chef GD ou de l'activité principale dans le GD (femmes chefs de GD, élevage comme activité principale). En 1994, les GD sans champ collectif avaient une taille moyenne de 23.1 personnes contre 18,7 personnes des GD avec champ collectif. Les hommes avaient moins de champs individuels en 1994 qu'en 2016.

En 1994 seulement 64,9% avaient mis en valeur toutes leurs terres alors qu'en 2016 des terres sont cherchées ailleurs. Les récoltes étaient insuffisantes en 1994 comme 2016

En 1994 seulement 12,6% des GD étaient autosuffisants contre 86,5% qui n'avaient pas assez pour vivre toute l'année. En 1992-1993 la production agricole était insuffisante à cause d'une mauvaise pluviométrie[3]. Mais très peu de GD avait une insuffisance économique 9,9% les autres activités pouvant compenser le déficit de la production agricole. En 2016 les GD qui ne sont pas autosuffisants pour la production agricole compensent aussi ce déficit par d'autres ressources comme celles tirées de la vente de bétail, de la migration ou d'autres activités économiques

Le périmètre irrigué est une opportunité dans l'agriculture mais il n'est pas accessible à tous les GD. La pluriactivité est pour compenser le déficit provenant de l'agriculture.

3.2.Maraichage

Cette activité est importante. Elle est surtout pratiquée par les femmes même si elle l'est de plus en plus par les hommes. Le maraichage porte sur des produits dont certains ont été adoptés après le recasement. Par contre d'autres produits ont été abandonnés. La pratique de cette activité est confrontée principalement au problème d'eau. Le fleuve était une grande source d'approvisionnement en eau. La disponibilité a changé avec le recasement notamment pour les villages qui sont éloignés du fleuve. Une femme de Badioké a dit à propos du maraichage au bord du fleuve et du maraichage au tour des pompes : Au fleuve tu n'attends pas personne pour prendre l'eau pour le jardin. Il y a de la place et on peut prendre l'eau à différents endroits. Nous pouvons à plusieurs prendre l'eau à la fois. A la pompe il faut attendre l'autre et l'attente peut être longue très longue. Elle aussi dit que le plus grand problème c'est abreuver les animaux.

3.3.Elevage

Après le recasement il y a eu d'abord une augmentation du cheptel dans quelques GD après le recasement. Cette augmentation était constatée dans certains GD en 1993. Mais cette augmentation n'était pas générale. Elle été suivi par une diminution au cause de la maladie, des accidents lors de la traverse des routes, de la vente pour combler le déficit alimentaire alors qu'il était utilisé pour la dot. La diminution du cheptel après le recasement a été du au problème d'eau, au manque de pâturage. Le nombre de bétail tous animaux compris a augmenté de 1985 à 1989, passant de 1984 à 2246 dans les GD. Il est passé à 420 en 1993 soit une diminution énorme. Il a été réduit à 1 /5 en 5 ans.

3.4.La pêche

[3] Rapport ISH

La pêche est restée une activité des GD avec presque le même niveau de pratique au sein des GD. En effet en 1993, 27,9% des GD la pratiquaient la pêche. Elle était pratiquée par 73 personnes[4]. En 2016, 28,8% des GD des villages avaient de membres qui pratiquaient la pêche dans les villages recasés contre 25% des membres des GD dans les villages hôtes.
En dépit de l'éloignement de certains villages du fleuve suite au recasement, les membres de DG qui pratiquaient la pêche ont gardé cette activité. Cependant le poisson du lac reste inaccessible à la plupart des villages

3.5.Le commerce

Il a eu un essor florissant. Le commerce de certains produits était inconnu. Dans un village un membre d'une équipe de recherche voulait acheter une papaye qui était encore sur l'arbre. La propriétaire qui n'avait jamais vendu ce fruit avait proposé de le vendre à 5 Francs CFA. Le membre de l'équipe a hésité en pensant que la vendeuse n'en connaissait pas le prix. Devant l'hésitation perçue elle a dit : Si tu n'as pas 5 F CFA peux la payer à 500 F CFA. Elle n'avait aucune idée de la valeur monétaire des chiffres avancés pour n'avoir jamais rien vendu avant. Mais en 1993 dans 73% des GD aucune personne n'exerçait une activité économique situation inférieure au nombre en 1988. En 1994 dans 30 GD 82 personnes faisaient du commerce soit 26,54% des GD. Aussi 28% des femmes enquêtées faisaient du commerce.
En 2016 des membres exerçaient une activité commerciale dans 47% des GD des villages recasés et dans 52% des GD des villages hôtes. Le commerce a pris une place plus grande dans la vie économique des groupes domestiques**.**

3.6.L'orpaillage et la migration

Si la migration est une activité ancienne, celle pour l'orpaillage est plus récente. Elle date des dix dernières années. Certains migrants ont travaillé dans les mines modernes et ont fini pour s'adonner à l'orpaillage traditionnel à la suite de la perte de leur profession.
Les revenus tirés de l'orpaillage ont permis aux groupes domestiques de faire des investissements importants : construction de maison, achat d'animaux, achats d'équipements, commerce. Les revenus tirés de l'orpaillage ont constitué un fonds important de commerce et certains ont même abandonné l'orpaillage pour cette nouvelle activité

3.7.Autres activités économiques

La chasse et l'apiculture sont pratiquées par un nombre plus réduit de personnes et sont beaucoup plus pour la consommation domestique. L'artisanat diversifié et n'est plus un artisanat classique de type familiale exercé par exemple par des forgerons, des potières, des cordonniers.
La cueillette reste une activité importante pratiquée principalement par des femmes. Mais certains fruits n'existent pas dans les nouveaux sites.
L'arboriculture était pratiquée dans 9,9% des GD en 1994 contre en 2016. Le travail salarié aussi s'est développé avec plus d'enseignants ou de fonctionnaires au sein des GD en 2016 qu'en 1994.

4. Santé et éducation

De 1994 les villages ayant des écoles étaient en nombre très réduit : pas plus de 6. En 2016 il existait plus de 10 écoles dans la zone du barrage de Manantali. La population s'est engagée dans l'éducation avec la création des écoles communautaires entièrement financés par les parents et le village. La plupart des classes des écoles communautaires sont en bambou avec la couverture en paille. Les enseignants sont des jeunes diplômés du village ou de la zone. Certaines des classes n'étaient pas en très bons état en 2016 et les habitants étaient à la recherche de soutiens pour leur école.

[4] Rapport ISH

La création des écoles communautaires a contribué à réduire la distance parcourue par les élèves. Tous les élèves ne sont pas résidents des villages qui abritent les écoles. Ils s'y rendent dans la plupart des cas à pieds. Les effectifs de la population scolaire ont augmenté de 1994 à 2016.
Le nombre de medersa a augmenté tout comme le nombre de centre d'alphabétisation. Ces centres d'alphabétisation sont tenus par les habitants des villages où ils sont implantés
Un changement a eu lieu en matière d'offre de soins avec les centres de santé communautaire. La situation sanitaire s'est améliorée. L'onchocercose n'est plus un problème de santé dans la zone. Le sous-secteur pour la lutte contre l'onchocercose (OCP Onchocerciasis Control Programme) qui était à Bamafélé a été fermé bien avant la fin du programme au Mali car les évaluations épidémiologiques par biopsie cutanée ne permettaient plus de trouver de filaires dans la zone. Une évaluation sanitaire a été faite en 1993 qui a montré une diminution de la prévalence de beaucoup de maladies y compris celles d'origine hydrique comme la bilharziose[5]. L'accès aux services de santé a été facilité par les routes et par la diversification des moyens de transports.

5. Les nouvelles activités économiques

Le volet est développé dans une autre communication : diversification les moyens d'existence par Koenig D. De nouveaux métiers ont fait leur apparition comme le gardiennage, la réparation de pompe, la vente de carburant dans tous les villages, la vente des unités pour la communication avec les téléphones mobiles, la vente de matériaux de construction, le transfert d'argent par téléphone mobile. L'épargne est devenue une activité importante avec la diversification des caisses d'épargne.

6. Les marchés

Le nombre de marché n'a pas changé de 1994 à 2016. Mais la dynamique des marchés a changé.

- Le marché de Mantali a connu un déclin après la fin de la construction du barrage mais toujours grand. Le marché de Bamafélé dans les années 1990 avaient plus de 10 rangées de hangars sans compter les espaces de vente à même le sol alors qu'en Janvier 2017 il n'était fréquenté que par un nombre réduit de vendeurs avec peu d'articles : habits, chaussures notamment.
- Le marché de Berthecounda était plus fréquenté que celui de Manantali dans les années 1990.
- Le marché de Diokéli en plein essor. Il a phagocyté les marchés de Bamafélé et de Berthecounda. Le marché de Diokeli a bénéficié de la position de chef-lieu de commune de cette localité.
- Tous les marchés ont connu la diversification de leurs produits et des moyens de communication pour s'y rendre.

7. La décentralisation

En plus de l'administration, existence des structures issues du processus de décentralisation

- Commune de Bamafélé
- Commune de Diokeli dont le fonctionnement a fait l'objet d'une étude en 2017 en termes de participation des pouvoirs locaux à sa gestion.

Les communes font la collecte des impôts tâche qui revenait à l'administration en 1994. La décentralisation mise en œuvre au Mali à partir de 1999 a touché la zone du barrage de Manantali.

[5] INSRP Rapport d'évaluation

8. La vie associative

La vie associative est restée et s'est diversifiée. En plus des associations traditionnelles de prestations notamment dans le domaine agricole, des associations de classes d'âge, des associations culturelles (qui portent plusieurs noms selon les villages ou les membres) et économiques (qui portent plusieurs noms selon les villages ou les membres) existent et se sont diversifiées. La plupart des membres de GD notamment les femmes appartiennent à une association ou plusieurs associations. Les associations économiques comprennent principalement les tontines. Les associations culturelles comprennent celles autour d'une activité culturelle. Les associations professionnelles sont autour d'un métier.

La vie politique connait la présence de plusieurs partis politiques qui entrent en compétition notamment pour les élections municipales.

9. **Architecture des villages**

Il y a eu un changement dans l'architecture des villages avec moins d'anciennes cases du PRM. Selon le chef du village de Fria a dit que les cases construites par le PRM se sont affaissées et les habitants ont construits de nouvelles cases ou maison. Ainsi dans les villages existent différents types de construction. Il existe en 2017 dans tous les villages plus de construction en dur ou semi dur avec les tôles ondulées. En 1994 presque toutes les maisons étaient des cases du PRM. Actuellement il existe dans plusieurs villages des mosquées qui sont des constructions en dur. Les maisons d'utilité publique sont en dur comme les maisons pour l'alphabétisation ou pour les caisses d'épargne.

Les constructions en dur dans les villages sont l'œuvre de migrants hors d'Afrique ou de ceux ans les zones d'orpaillage traditionnel. Des poteaux électriques sont en cours d'extension dans plusieurs villages. Les antennes paraboliques sont dans plusieurs villages. Les villages sont parcourus par des routes et les moyens de déplacement se sont diversifiés avec des motos, des tricycles qui facilitent la communication entre les villages.

10. Moyens de communication

Les moyens de communication se sont diversifiés. Les vélos étaient le moyen dominant dans les années 1990. En 2017 il existe plus de motos. Les tricycles ont fait leur apparition comme la voiture. La voiture utilitaire existe dans quelques rares groupes domestiques.

Le téléphone mobile est devenu un instrument de communication présent dans la plupart des ménages. L'internet est accessible en certains endroits. La voie d'eau existe mais elle plus utilisée par les pécheurs pour la vente du poisson à Manantali. Le transport aérien était beaucoup utilisé pendant la période de construction du barrage grâce à l'aéroport de Bangasi qui est aujourd'hui très peu utilisé.

11. Le recasement vécu et perçu par la population

Des entretiens avec les notables il apparait que l'ancien site est décrit comme un paradis perdu, le nouveau site comme l'enfer. Mais ils reconnaissent certains changements notamment les routes. Ils ont apprécié l'amélioration de l'accessibilité et le gain de temps que cela a entrainé. L'accessibilité a facilité aussi l'écoulement des produits et le déplacement des populations.

La plupart des changements décrits ici ne sont pas perçus ou ne sont pas considérés par les notables. L'espoir des notables sur la présence des chercheurs s'est inscrivait e dans une logique de soutien éventuel comme une source de silence sur ce qui allait. Cela a conduit dans les discours à occulter des changements qui étaient les plus visibles.

CONCLUSION

La dynamique du changement a touché plusieurs aspects de la vie économique et sociale des populations de la zone du barrage de Manantali, la démographie, les activités économiques,

l'éducation, la santé, l'évolution des groupes domestiques. Si les groupes domestiques de 1994 ont pu être utilisés en 2016 à cause de leur permanence, certains ont fait l'objet de segmentation. Il y a eu une nouvelle gestion de la vie économique qui a intégré les hameaux dans le système de production. Les nouvelles activités comme l'orpaillage et la migration sont en train de pourvoir les GD en ressources complémentaires ou existentielles dans une stratégie de gestion du quotidien.

Références bibliographiques sommaires :

Diarra T. 1990 "Les organisations paysannes et les tons villageois." Le Mali, les défis du développement à la base. Pp. 69-71. Montréal: SUCO. Canada

Diarra T. 1993-94 (Août, Septembre 1993; Février, Mars, Juin, Juillet 1994) Etude sur les conséquences de la réinstallation des populations de Manantali. Avec D. Koenig et chercheurs de l'ISH. Financée par NSF, USA.

Diarra T., D. Koenig et des chercheurs de l'ISH. 1994 Evaluation Finale: Recasement des populations de la zone du barrage de Manantali. En collaboration avec Rapport à l'USAID, Bamako.

Diarra T., Koenig D., Koné F.Y. Maiga F.M 1995 Réinstallation et Développement dans la Zone du Barrage de Manantali. Bamako: ISH.

Koenig D. Diarra T Sow M et autres 1998 Innovation and Individuality in African Development: Changing Production Strategies in Rural Mali. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Koenig D. Diarra T 1998 "The Effects of Resettlement on Access to Common Property Resources." Reconstructing Livelihoods. Christopher McDowell, ed. Berghahn Press.

Koenig D. Diarra T 1998 Les enjeux de la politique locale dans la réinstallation : stratégies foncières des populations réinstallées et hôtes dans la zone du barrage de Manantali In Communautés déracinées dans les pays du sud Autrepart : ancien Cahiers des Sciences Humaines Edition. ORSTOM Paris.

Koenig D., Diarra T. The Environmental Effects of Policy Chance in the West African Savana: resettlement, Structural Adjustment and Conservation in Western Mali" Journal of Political Ecology 5: 23-52.

Bonavita, D., 2000, Manantali entre espoir et désillusion. Bamako : Le figuier.

Traoré, A.M., Diarra T. et B. Brun. 2000. Le bouleversement des terroirs. Manantali entre espoir et désillusion. Sous la direction de Dominique Bonavita.

Titre : ENTREPRENEURIAT IMMIGRE ET CONSTRUCTION SOCIALE DU MONOPOLE DANS L'ECONOMIE INFORMELLE A ABIDJAN (COTE D'IVOIRE)

Nom et Prénom : DIBY Alain Trésor (Docteur en Sociologie)
Affiliation : Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques (LAASSE)
Adresse électronique : alaintresor@gmail.com

Résumé :

L'une des particularités de l'économie informelle en Côte d'Ivoire, est qu'on y trouve des immigrés qui détiennent le monopole de certains segments d'activités. Sur la base d'enquêtes qualitatives de terrain, le présent article analyse la construction sociale de ce monopole des immigrés dans l'informel. Il montre que ce monopole s'est construit dans un contexte marqué par un désintérêt pour les activités informelles chez les nationaux. Ce monopole repose par ailleurs sur un encastrement structurel des activités dans des réseaux ethniques et familiaux et sur un encastrement culturel à travers des croyances et idéologies de légitimation.

Mots clés : Entrepreneuriat immigre, économie informelle, monopole, encastrement, Côte d'Ivoire

INTRODUCTION

Le secteur informel en Côte d'Ivoire présente des caractéristiques propres qui le distinguent de bien des pays d'Afrique du Sud du Sahara et en particulier d'Afrique francophone. L'une des plus importantes fait référence au poids du phénomène des migrations internationales dans la composition de certains segments d'activités du secteur informel. En effet, les immigrés représentent 60% (Castel,

2007) du secteur informel en Côte d'Ivoire. Ainsi certains segments d'activités économiques sont quasiment monopolisés par des catégories spécifiques d'acteurs sociaux issus de l'immigration originaires des pays limitrophes de la Côte d'Ivoire. Les « Nigériens » ont le monopole de bois d'œuvre et d'ébénisterie et de la vente d'oignons à Abidjan. Les « Nigérians » monopolisent le commerce de viande fraîche, de pièces détachées et d'appareils électroménagers. Les « Guinéens» monopolisent l'activité des kiosques à café, etc. Cette domination des immigrés dans l'entrepreneuriat informel contraste avec un présupposé partagé à la fois par certaines institutions internationales (le Bureau International du Travail notamment), les pouvoirs publics et les populations à savoir « l'ouverture et la facilité d'accès » du secteur informel.

Ces constats supposent premièrement, qu'il existe des barrières à l'entrée de certains segments de l'économie informelle. Deuxièmement, ce constat suppose des modalités et des stratégies particulières d'insertion, de production et de maintien dans l'économie informelle. Autrement dit, l'insertion dans ces segments de l'économie informelle nécessite la mobilisation et l'investissement de certaines ressources sociales spécifiques.

La question qui émerge de ces constats est celle de savoir comment s'est construit le monopole des

immigrés dans le secteur informel ? En d'autres termes, quelles sont les barrières à l'entrée et les différentes ressources de monopolisation ?

La question des conditions des monopoles est une question classique des économistes (Walras et Schumpeter). Le monopole est analysé par ces derniers en tant que dysfonctionnement ou entorse au modèle de la concurrence pure et parfaite. En rupture avec ces approches économicistes, la présente étude entend analyser le monopole des immigrés comme une construction sociale. Pour ce faire, elle mobilise la théorie de l'encastrement de Granovetter (1985) et enrichie par Le Velly (2002). Pour Granovetter, les activités économiques et les relations marchandes sont encastrées dans des réseaux de relations interpersonnelles. Le Velly a mis en évidence trois types d'encastrement des relations marchandes (Le Velly, 2002). Il s'agit de l'encastrement culturel, l'encastrement structurel et l'encastrement institutionnel formel. L'encastrement culturel décrit le rôle des significations collectives (la culture) dans la formation des objectifs et des stratégies des acteurs économiques. L'encastrement structurel signifie que les relations économiques sont insérées dans des « systèmes durables et concrets de relations sociales » à savoir des relations personnelles, des liens d'amitié, de parenté, de fidélité. L'encastrement structurel s'établit à partir des relations personnelles qui existent entre les agents économiques. L'encastrement institutionnel formel traduit le fait que les relations économiques sont encadrées par un ensemble de règles formelles et d'outils. Ainsi, le monopole des immigrés dans le secteur informel est analysé comme résultant de l'encastrement des activités économiques monopolisées.

METHODOLOGIE

D'un point de vue méthodologique, le texte s'appuie sur les résultats d'études qualitatives menées entre 2009 et 2013 sur des activités informelles monopolisées par des immigrés dans le district d'Abidjan. Il s'agit notamment des activités de vente de bois d'œuvre et d'ébénisterie (DIBY ,2010) et de vente d'oignons dominée par les« nigériens » (BLIGUI, 2013), de vente de fleurs naturelles et de décorations monopolisé par les « burkinabés »,le commerce des appareils Electroménagers dominées par les « Nigérians » (BLIGUI, 2013), l'activité de kiosque à café dominée par les « Guinéens ». Les informations ont été collectées et traitées au moyen d'instruments de collecte et de traitement des données adaptés à la perspective qualitative. Il s'agit notamment du guide d'entretien semi-directif, de l'observation au moyen d'une grille d'observation et de l'analyse de contenu thématique des données. Les entretiens semi-directifs ont portés sur les conditions socio-historiques du monopole, les réseaux d'approvisionnement des acteurs et la représentation sociale de l'activité. La grille d'observation a permis de saisir par une présence sur les lieux de vente, les pratiques sociales ayant cours dans l'activité et la main d'œuvre. L'analyse de contenu thématique a servi à dégager des catégories analytiques relatives aux réseaux de relations mobilisées par les acteurs, les référents idéologiques de légitimation de monopolisation

I. CONDITIONS SOCIO-HISTORIQUES DE MONOPOLISATION DES ACTIVITES ECONOMIQUES

En tant que construction sociale, les monopoles des immigrés observés résultent de conditions socio-historiques particulières. Ce monopole s'est construit dans le temps. A ce propos, deux séquences temporelles peuvent être relevées dans l'insertion et la construction des monopoles des immigrés dans l'informelle en Côte d'Ivoire.

La première séquence d'action fait référence au contexte global de l'emploi en Côte d'Ivoire dans les années 1960 (période de l'indépendance) .Cette période est caractérisée par l'ouverture aux capitaux étrangers et au renforcement de la politique d'ivoirisation des emplois (Ahouré, 2008). Ce contexte socio-économique a favorisé la diffusion et l'adhésion chez les « *ivoiriens* » d'une représentation sociale du travail qui valorise le travail salarié dans le secteur public ou privé (Bazin et Yao Gnabéli, 1997). Les activités du secteur informel sont délaissées par les « *nationaux* » au profit des « immigrés » car pour eux, ces activités informelles sont « *salissantes* » et « *déshonorantes* ».Les activités du secteur informel ont donc été délaissées par les « nationaux » au profit des « étrangers » qui vont s'insérer dans les activités telles que : la vente de résidus de bois, de fleur, les kiosques à café, la vente de viande fraîche, le commerce des appareils électroménagers, la vente d'oignon, la vente de pièces d'autos, perçues comme « *non rentables* » et « *salissantes* » à cette époque par les nationaux.. Cette séquence correspond à l'insertion des primo migrants appelés « *les pères-fondateurs*» de l'activité.

Cette première séquence de la construction du monopole des immigrés est identique aux situations analysées par Bonacich (1987) à travers la théorie des minorités intermédiaires. Cette théorie montre que les groupes ethniques d'immigrés investissent et monopolisent des niches économiques laissées vacantes dans la structure de l'économie de la société d'accueil.

La deuxième séquence d'action renvoie à la reproduction de l'activité par la transmission du patrimoine économique familial. Cette transmission de patrimoine économique repose sur la socialisation entrepreneuriale des descendants des primo migrants. Le maintien des monopoles dans le temps résultent donc de l'intériorisation d'un habitus entrepreneurial au sens de Bourdieu. Les monopoles immigrés reposent ainsi sur un entrepreneuriat de type familial. A ce propos, Mahmoud-Jouini et Mignon (2009) voient en la famille le lieu de fabrication des normes de reproduction des habitus économiques de l'entreprise familiale. Ce mode de fabrication des compétences dans la succession d'entreprises familiales a été également analysé au Canada par Gilbert (2011). En effet, dans les entreprises informelles des immigrés, les chefs d'entreprises et la main d'œuvre sont soient les pères ou les frères ou encore les fils .C'est ce qu'illustre les propos suivants :« *Nous les jeunes Nigériens d'aujourd'hui, si nous avons ces magasins de bois, c'est grâce à nos parents qui nous ont laissé ça, ce sont nos parents qui ont commencé l'activité du bois, donc nous ont est venu continué ça* »ou encore

« C'est avec nos parents qu'on a appris à vendre ». En somme, des conditions socio-historiques marquées par un désintérêt des nationaux pour les activités du secteur informel ont contribué à la maîtrise de niches économiques entières par les immigrés. Cette monopolisation s'est faite par au moyens de diverses ressources sociales.

II. LES RESSOURCES SOCIALES DE MONOPOLISATION

Le monopole des immigrés repose sur la mobilisation de diverses ressources sociales à savoir des ressources idéologiques, relationnelles et des pratiques sociales qui fonctionnent comme des barrières sociales à l'entrée des activités économiques. En d'autres termes, les monopoles observés résultent d'un double encastrement à savoir un encastrement structurel et un encastrement culturel de ces dernières.

a) De l'encastrement structurel des activités : les réseaux sociaux comme barrières à l'entrée

La monopolisation des niches économiques du secteur informel par les immigrés découle de l'encastrement structurel des activités en question. En effet, l'insertion dans les activités monopolisées reste fortement tributaire de la mobilisation des réseaux sociaux dans lequel la famille et l'appartenance ethnique jouent un rôle prépondérant. L'encastrement dans les réseaux de relations reste ainsi, pour ces acteurs une ressource stratégique qu'ils mobilisent pour structurer et fermer l'activité aux trois niveaux de la chaîne de production à savoir l'approvisionnement (ou production), la distribution et la commercialisation. Ainsi concernant les activités monopolisées, les réseaux apparaissent selon Josserand (1998) comme un mode d'organisation interne qui permet de structurer les activités économiques.

b) Les réseaux familiaux et ethniques comme ressources stratégique d'insertion

Les réseaux ethniques constituent une ressource stratégique d'insertion et de monopolisation des segments d'activités économiques par les immigrés. La mobilisation de ce type de réseau baigne dans des rapports de confiance qui facilitent les relations économiques. Cela est illustré par les propos ci-après : « *Moi, je préfère recruter dans ma famille ou ma communauté parce que là au moins, on se connait et il y a la confiance* ». Les entrepreneurs-immigrés en Côte d'Ivoire, bâtissent le monopole sur l'encastrement des activités dans des réseaux familiaux et ethniques afin de capter les ressources de fabrication du monopole : *« Si mon bois est fini, je peux aller voir chez mon frère Nigérien* ».Cet encastrement reposent sur des valeurs tels que : la « s*olidarité* », «*l'entraide* » et « *la fraternité* » car ils se considèrent tous venant de la même « *famille* ». Ces verbatim démontrent la force des liens dans les relations marchandes. Les liens familiaux jouent ainsi un rôle central dans la construction du monopole car ils génèrent des profits et des avantages non-économiques (en termes de capital social) et permettent de réduire les coûts de transactions liés à l'embauche de travailleurs.

L'utilisation de la main d'œuvre familiale a également une influence positive sur la culture et les relations dans l'entreprise. Cette influence positive s'exprime en quatre catégories : les incitations, la supervision, l'altruisme et la loyauté (Pollak, 1985). *« Ici, on n'a pas d'apprenti, on travaille comme ça, en famille. Quand on prend nos frères pour travailler, ça permet de bien travailler sans palabre, on peut travailler avec un parent sans même le payer ».* Ce facteur constitue dans le cadre de la concurrence avantage comparatif voire une barrière à l'entrée et au maintien dans ces activités pour les autres catégories d'acteurs. De la vente de l'oignon à la vente de bois d'œuvre et d'ébénisterie, en passant par le commerce des fleurs, de viande fraîche, de pièces détachées et d'appareils électroménagers , de l'activité des kiosques à café, c'est le même mode opératoire : le dénominateur commun est la famille, mieux l'ethnie. Les entrepreneurs- immigrés procèdent en effet par une ethnicisation des activités économiques informelles. Ce mode est visible également dans les différents maillons de l'activité : la production, la distribution et la commercialisation.

Sous ce rapport, la parenté constitue le squelette de l'organisation sociale sur la base de laquelle il crée des réseaux d'insertion afin d'harmoniser et d'accroître la productivité et fermer les activités. Cette analyse rejoint celle de Madouï (2005) dans son étude sur les immigrants maghrébins de France. Selon cet auteur les immigrés mobilisent également les réseaux familiaux pour pouvoir s'insérer et faire fonctionner leurs activités. La plupart de ces activités sont fermées et structurée en réseau familial. Car pour les acteurs sociaux, appartenir à une communauté avec laquelle on a le sentiment de partager des manières d'être, d'agir et de penser communes renforce le sentiment de confiance et de solidarité. Cette structuration des activités a été démontrée par Akindès (1994) dans son étude sur le secteur informel alimentaire à Abidjan. Il montre en effet que ces segments d'activités informelles fonctionnent comme des aires de concurrence socialement parcellisées et régies par une cohésion et des conventions sociales tacites qui sont des barrières à l'entrée.

c) Ethnicité et parenté comme ressource de fermeture du réseau d'approvisionnement

Le monopole des entrepreneurs-immigrés dans l'économie informelle émerge en effet du réseau d'approvisionnement formé avec les détenteurs de moyens de productions. Ainsi la redondance des interactions pendant les rapports de production va produire des ressources stratégiques que chaque acteur mobilise pour structurer son activité: la confiance, la fidélité ou l'affinité. Ces ressources, s'inscrivant dans la dimension temporelle renforce le désir de coopération et de production. La confiance par exemple provient d'un long processus diachronique, de transformation et de cristallisation des rapports de production basés sur des services réciproques et la loyauté dans l'exercice du métier. Ainsi l'approvisionnement en fleur naturelle de décoration par exemple, date de trois décennies environ : *« les fournisseurs sont les personnes qu'on connait il y a longtemps, c'est pour cela qu'il nous donne toujours les fleurs pour qu'on les vendre, ce qui nous permet de continuer notre commerce ».* Les horticulteurs préfèrent donc approvisionner les fleuristes nigériens en fleur.

Car lorsque ces transactions se font entre deux groupes sociaux habitués à marchander, des situations non-économiques peuvent intervenir surtout au niveau du prix. Par ailleurs, les entrepreneurs-immigrés Nigériens, pour avoir le monopole de la vente de bois d'œuvre et d'ébénisterie, vont également s'approvisionner dans les scieries en déposant des cautions allant de cinquante à cents millions de francs CFA, ce qui leur permet d'avoir l'exclusivité de la production des scieries. Pour la plupart, cette collaboration remonte d'il y a cinquante ans où chaque unité de production est approvisionnée par les scieries grâce à la confiance produite par ces relations dyadiques: *« il y a longtemps qu'on se connaît, c'est ce qui fait qu'ils nous livrent le bois ».* Par contre, dans le commerce d'oignon des Nigériens, l'approvisionnement se fait dans le pays d'origine[1]. Cette façon de procéder participe à la monopolisation de l'activité. Le réseau de d'approvisionnement constitue alors l'autre niveau de fermeture et de monopolisation des activités informelles. Les relations marchandes dans le cadre de l'approvisionnement sont ainsi encastrées dans des réseaux ethniques, de nationalité, d'affinité et d'amitié. C'est réseaux dans lesquels sont encastrées les activités constituent des barrières non-économiques, les barrières les plus difficiles à lever selon Lautier (1994).

d) Les réseaux ethniques comme ressources de monopolisation de parts de marché

Les liens ethniques permettent aux immigrés de fidéliser la clientèle et donc de monopoliser les relations marchandes. La concurrence entre vendeurs de la même nationalité est symboliquement mise en veille pour pouvoir garder la clientèle au sein du réseau de vendeurs immigrés. Cela consiste à prendre une marchandise de son voisin afin de satisfaire la demande de son client. Ce qui laisse penser qu'il n'existe pas de concurrence entre ces acteurs du moment où le fait de partager la même appartenance sociale revient à s'entraider et à être solidaire afin de faire prospérer l'activité et de garder le monopole du groupe social sur l'activité : « *Si mon bois est fini, je peux aller voir chez mon frère haoussa, comme ça on garde toujours les clients ».*Cette pratique est analysée par Bruno (2012) à travers le concept de « coopétition ». C'est-à-dire, une relation de coopération et de compétition (concurrence). Une collaboration entre des concurrents d'affaire dans l'optique d'un profit mutuel. Dans le cas d'espèce le profit mutuel est la fermeture de l'activité et/ ou l'éviction des concurrents d'une autre appartenance ethnique. Les entrepreneurs-immigrés constituent en fait une sorte d'entité sociale homogène qui joue un rôle prégnant dans la structuration des activités économiques. Cela est visible avec les horticulteurs formels c'est-à-dire ceux qui sont tourné vers le marché international et les horticulteurs informels c'est-à-dire les « *petits commerçants* ». Pour les horticulteurs, il y un double mécanisme qui leur permette de s'approvisionner et de vendre pour l'un ou pour l'autre, ce qui permet

d'être toujours actifs sur le marché car pour eux : *« on est tous des frères ici* ».

e) De l'encastrement culturel des activités économiques : un monopole basé sur des productions idéologiques diverses

le monopole dans les activités informelles en Côte d'Ivoire repose également sur une idéologie de la compétence tendant à ethniciser les activités en question. Par compétence, il faut entendre des savoir-faire. Ces savoirs-être sont à cheval entre la connaissance et l'action Kergoat (2001).

Ces discours idéologiques font souvent référence à des savoir-faire ou encore des pratiques développées dans le champ entrepreneurial. Ainsi la présence hégémonique est perçue comme « une volonté divine » à travers des discours du genre « *c'est Dieu qui nous a donné ce travail* ».La mobilisation de référents idéologiques de légitimation des monopoles a été également analysée par Lognon et Yao Gnabeli (2011) qui ont montré que la construction des monopoles dans l'économie informelle abidjanaise reposait en grande partie sur des mythes et des croyances de type ontologiques. Ces croyances et référents idéologiques constituent à la fois un ciment des réseaux au sein des activités et facteur de parcellisation des activités monopolisées entre groupes d'immigrés. Cela se traduit par le discours suivant : *« En Côte d'Ivoire, les mauritaniens ont leurs boutiques, le nigériens (haoussa) ont le bois, nous les Burkinabé (mossi) ont cultive les fleurs et les nigérians (Ibo) vendent les pièces automobiles »* Cette situation est similaire à celle analysée par Sow (2001) entre immigrés africains et asiatiques dans l'économie informelle à Marseille. En effet, les barrières institutionnelles et sociales (difficulté voire impossibilité d'avoir un travail dans le secteur formel) créent chez ces derniers un réflexe de solidarité qui se traduit par une division du travail entre communautés étrangères dans le secteur informel.

CONCLUSION

La présence hégémonique de groupes immigrés dans l'économie informelle en Côte d'Ivoire traduit un monopole socialement construit. Au-delà des aspects économiques, ce monopole résulte de production et de la possession d'un ensemble de ressources sociales par les membres d'une communauté immigrés et qui contribuent à les positionner comme seuls offreurs dans un segment donné du secteur informel. Les ressources et barrières conduisant au monopole, résultent d'un double encastrement structurel et culturel des activités. En d'autres termes, ses monopoles sont basés sur des réseaux ethniques et familiaux et des systèmes idées de légitimation. Cette étude met en exergue le caractère social et construit du monopole

BIBLIOGRAPHIE

AGEPE. *Le secteur informel à informel à Abidjan en 2008 : Caractéristiques des unités de productions informelles à Abidjan*, Observatoire de l'Emploi, des Métiers et de la Formation, Ministère de la Fonction Publique et de l'Emploi, 2009.

ANO D. *Construction sociale du monopole des immigrés Nigérians dans le commerce des appareils Electroménagers a Adjamé habitat extension*, Mémoire de Master I Sociologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, 2013

BLIGUI M. *Construction sociale du monopole dans les activités économiques : le cas de la vente de fleurs naturelles de décorations à Cocody saint et deux Plateaux* Vallon,

Mémoire de master II Sociologie, Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan, 2013 ;
BRANGIER E. et TARQUINIO C. *La compétence*: *Modèles et usages, l'émergence de nouvelles normes sociale, connexion*, 1998, No 70, pp 13-30
BRUNO. I. Quand s'associer c'est concourir. Les paradoxes de la « coopétition », *Du lien marchand, comment le marché fait société,* Paris, Socio-Logiques, Presses Universitaires du Mirail, 2012, pp. 55-80
CASTEL. O. *De l'économie informelle à l'économie populaire solidaire* : *Concept et Pratiques*, UNESCO, 2007, pp.210
CUSIN F. Relations marchandes et esprit d'entreprise : La construction sociale de la confiance, 2004, *Revue interventions économiques*, no 33, pp 13 15
DIBY. A.T. *Construction sociale du monopole dans l'économie informelle à Abobo, Mémoire de DEA de sociologie,* Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan, 2010
GAUBREAULT-GILBERT. V .*Le développement des compétences entrepreneuriales chez les successeurs d'entreprises familiales*, Mémoire de Master I de sociologie, Université du Québec-Canada, 2011
GOLLAC. S. Travail indépendant et transmissions patrimoniales : Le poids des inégalités au sein des fratries, 2008, *Revue économie et statistique,* vol 447, no 1, pp 55-75.
GNABELI, Y. R. et LOGNON J-L. *Construction sociale des monopoles dans l'économie informelle abidjanaise*, in Itinéris plus**,** N° spécial Sciences humaines et Sciences sociales, Oct- Nov 2010, Vol. 7, n° 8, pp 121-136
JOSSERAND. E. *Le réseau comme mode d'organisation interne*, Université Paris-Dauphine, Paris, 1998
KERGOAT P. *Savoirs, qualifications, compétence* : *enjeux pour l'entreprise, enjeux pour l'école,* 2011, pp 1- 9
LAVILLE J.L. Encastrement et nouvelle sociologie économique : De Granovetter et Polanyi et Mauss, *Revue Intervention s Economiques*, 2008, no 38, pp 9-12
LAUTIER B. Ce qui structure et différentie l'économie informelle. *Economie informelle dans le tiers monde*. 1994, Edition La Découverte
LE VELLY R. La notion d'encastrement : une Sociologie des échanges marchands. *Sociologie du Travail*. Elsevier, 2002, pp 37-53
KARPIK, L. Dispositifs de confiance et engagements crédibles, *Sociologie du travail,* 1996, vol. 39, n° 4, pp 527-530
KONAN Y.S. *Migration en Côte d'Ivoire* : Profil national, 2009, 121p
MA MUNG E Entreprise économique et appartenance ethnique. *Revue Européenne des Migrations Internationales.* 1996, Vol 12, no 2. pp. 211-233
MAHMOUD-JOUINI S B et MIGNON S. Entrepreneuriat familial et stratégies et pérennité : contribution au concept d'innovation prudentielle, *Gestion internationale*, 2010, vol. 14, no 1, pp 25-41
POLLACK, R. *A.* Transaction approach to families and households, *Journal of economic literature,* 1985, vol 23, issue 2, pp 581-608
SOW, *A.* Africains et Asiatiques dans l'économie informelle à Marseille. *Revue Hommes et Migrations, « Nouvelles Mobilités »*, Sep-Oct 2001, pp12-13

LA COMPLEXITE DE LA QUESTION IDENTITAIRE EN COTE D'IVOIRE:LE CONCEPT D'« IVOIRITE» DANS LA DESAGREGATION DE LA SOCIETE IVOIRIENNE.

DJENZOU KOUAKOU OCTAVE

Docteur en Histoire, UFR : Sciences de l'Homme et de la Société, Université Félix Houphouët-Boigny. djenzouoctav@yahoo.fr

Résumé :

Après trente-neuf ans de stabilité politique, la Côte d'Ivoire a été récemment secouée par deux coups d'Etats. Ainsi, la stabilité politique de la Côte d'Ivoire, longtemps présentée comme un modèle, a pris fin avec la mort du « père de l'indépendance », Félix Houphouët-Boigny, le 7 décembre 1993. La « guerre de succession » entre les deux héritiers, Alassane Ouattara et Henri Konan Bédié, va se cristalliser autour de la définition d'une identité ivoirienne qui donnera naissance au concept d'« ivoirité ».

Dans une approche analytique, cet article montre comment le concept d' « ivoirité» a été instrumentalisé par le politique pour désagréger la société ivoirienne.

Mots clés : Côte d'Ivoire, crise, démocratie, identité, xénophobie.

Abstract:

After thirty-nine years of political stability, Côte d'Ivoire has recently been shaken by two coups d'état. Thus, the political stability of Côte d'Ivoire, long presented as a model, ended with the death of the "father of independence", Félix Houphouët-Boigny, on December 7, 1993.The "war of succession" between the two heirs, Alassane Ouattara and Henri Konan Bedie, will crystallize around the definition of an Ivorian identity that will give birth to the concept of "ivoirité".

In an analytical approach, this article shows how the concept of "ivoirité" has been used by politics to disintegrate Ivorian society.

Keywords: Côte d'Ivoire, crisis, democracy, identity, xenophobia

INTRODUCTION

Le conflit qui a vu s'affronter les forces politiques fidèles au président sortant, Laurent Gbagbo, à celles de l'opposant historique, Alassane Ouattara, à l'issue de l'élection présidentielle ivoirienne du 28 novembre 2010 n'a rien d'un phénomène nouveau ni surprenant. Il s'inscrit dans la continuité d'une décennie de crise, qui trouve ses origines dans des causes internes diverses et qui s'est cristallisé autour du concept d' « ivoirité » (Mémier et Luntumbue 2012). Le terme « ivoirité » a été introduit en décembre 1994 dans le débat politique à la faveur de la promulgation d'une loi électorale modifiant les critères d'accès au droit de vote et à l'éligibilité à la présidence de la République. La notion a fonctionné comme un piège idéologique redoutable. Elle est immédiatement venue occuper une place centrale dans le débat politique ivoirien où elle est devenue un opérateur de désagrégation de la société. (Bazin 2007)

De quelle manière est-il instrumentalisé par le politique ? Quel est l'impact de ce concept sur la société ivoirienne ?

Dans une approche analytique, cet article vise à montrer comment la Côte d'Ivoire a été empoisonnée par son débat politique sur l'identité nationale.

I/ L'IVOIRITE : DE LA CONCEPTUALISATION A LA MANIPULATION DE L'IDENTITE IVOIRIENNE

1- La naissance du concept d' « ivoirité »

Le terme d' « ivoirité», n'apparaît dans aucun dictionnaire. Ce néologisme a été utilisé pour la première fois en 1974 dans un article intitulé « *ivoirité et authenticité* » paru dans le journal Fraternité Matin[1]. Le mot « ivoirité » a été créé par Pierre Niava parlant de l'œuvre et du projet d'un jeune intellectuel, Niangoran Porquet (Niava 1974). Selon Thiémélé Ramsès Boa, C'est à tort, par ignorance et peut-être par malveillance politicienne, qu'on fait remonter la naissance de l'ivoirité au président Henri Konan Bédié. Ce mot est né en réalité sous la plume de Pierre Niava et dans la bouche de Niangoranh Porquet (Boa- Thiémélé 2009). Pour Pierre Niava, l'ivoirité est ce que les Ivoiriens devaient apporter comme valeurs spécifiques à la construction de l'unité africaine.

Cependant, le concept d' « ivoirité» sera vite oublié à une époque où la Côte d'Ivoire est en plein expansion économique et le discours présidentiel prône l'ouverture à l'immigration étrangère (Jolivet 2003).

En 1995, la version culturelle de l'ivoirité va céder la place à une autre version. Cette fois-ci, c'est la politique qui devient le fondement de l'ivoirité. Le néologisme d'ivoirité va ressortir des « oubliettes » à l'occasion du 10è congrès du PDCI-RDA, le 26 août 1995, à Yamoussoukro.

2- Les manipulations politiciennes

**L'ivoirité sous Bédié ou la fonction sélective d'une idéologie*

Lorsqu'Houphouët-Boigny meurt le 07 décembre 1993, Alassane Ouattara, devenu Premier ministre en 1990, est perçu comme un successeur potentiel, tout comme Henri Konan Bédié, président de l'Assemblée Nationale. Toutefois, la révision de l'article 11 de la constitution le 06 novembre 1990, fait de Bédié le successeur désigné de Félix Houphouët-Boigny[2]

Pour sa survie politique, Henri Konan Bédié, candidat à sa propre succession a ouvert le dossier de l'ivoirité par lequel il voulait disqualifier son principal adversaire aux yeux de l'opinion publique nationale (Akindès 2004). Il remit donc sur la table les questions posées dans les années 1994 par l'opposant Laurent Gbagbo sur la nationalité du Premier ministre

Alassane Dramane Ouattara (ADO) devenu plus tard le candidat officiel du RDR (Rassemblement des républicains). C'est ainsi que le projet de loi sur la modification du code électoral voit le jour. Il stipule que « *nul ne peut être élu Président de la République s'il n'est Ivoirien de naissance, né de père et de mère eux-mêmes Ivoiriens de naissance*. »(Le Pape et al. 2002) Avec l'insertion de cette clause dans la constitution, l'ivoirité devient *« désormais un critère déterminant pour participer aux élections présidentielles et législatives* » (Komenan 1999).

Après l'adoption du code électoral de 1994 qui empêche Ouattara de participer aux élections présidentielles de 1995, Bédié est réélu. Lorsque Bédié est chassé du pouvoir en 1999 par le coup d'Etat mené par le général Guéï, l'ivoirité reste à l'agenda politique du nouveau chef de la nation.

***L'ère Guéï : une nouvelle vision de l'ivoirité**

Au cours des deux premiers mois ayant suivi son accession au pouvoir, le général Robert Guéï a posé des actes forts comme pour décrisper l'atmosphère politique : critique acerbe de l'idéologie de l'ivoirité et de la corruption. De même, il rassure les étrangers comme les nationaux de leur place historique respective dans la construction de la« *grandeur de la Côte d'Ivoire et de l'unité nationale.* » Il restaure des droits de monsieur Alassane Dramane Ouattara revenu d'exil et annule la poursuite judiciaire qui pesait sur lui. La promesse faite de « *balayer la maison* » et de restituer le pouvoir aux civils avant la fin de l'année 2000 ainsi que les revendications quasi-constantes de l'héritage houphouétiste, ont fait renaître la confiance dans le corps social (Akindès, op.cit).

Tous ces actes donnaient à la junte militaire au pouvoir une allure de justicier. Mais, un retournement de la situation va avoir lieu après quelques mois de gouvernance. La Commission électorale consultative et constitutionnelle va se faire le relais du concept d'ivoirité proposant des conditions d'éligibilité drastiques pour la candidature à la présidence à travers l'article 35 de cette constitution[3].

A l'analyse des conditions d'éligibilité, il faut noter qu'elles semblent étrangement taillées sur mesure, afin de permettre une nouvelle éviction du leader du RDR[4].

Les calculs politiques et son ambition de conserver le pouvoir l'ont conduit à renouer avec l'ivoirité. Ainsi, l'homme venu « *balayer la maison* » refuse de partir et décide de se présenter aux élections de 2000. Suite à l'annonce des résultats, Guéi refuse de céder le fauteuil présidentiel à Laurent Gbagbo. Ce dernier encourage les manifestations de ses partisans.

Face aux mécontentements de la population, Gbagbo devient le gagnant désigné des élections.

***Laurent Gbagbo, le mobilisateur opportuniste de l'ivoirité**

Laurent Gbagbo, leader charismatique du FPI, va lui aussi, s'illustrer par l'ambiguïté de ses prises de position, son double langage et ses revirements. En effet, plusieurs faits montrent le comportement « caméléon » de l'opposant Laurent Gbagbo. Selon Jolivet Elen, en 1990, Gbagbo avait été à l'origine de rumeurs sur la nationalité d'ADO fraîchement nommé premier ministre. Il avait, peu après, articulé sa campagne autour de la « *dénonciation du vote des étrangers* » et sa manipulation par le président Houphouët-Boigny.

Le FPI qui s'est opposé de tout temps à la politique du président Houphouët-Boigny l'accusant de s'appuyer sur les étrangers pour se maintenir au pouvoir connaît son premier revirement en 1995 lorsqu'il fait alliance avec son ancien ennemi et forme avec le RDR « le Front Républicain », afin de dénoncer la rhétorique de l'akanité. Le FPI et le RDR ont ensemble boycotté les élections de 1995, permettant la large victoire de Henri Konan Bédié.

Mais cette ''idylle'' entre le FPI et le RDR sera de courte durée. En effet, après le putsch militaire, le FPI se retire du gouvernement de transition formé par général Guéï . La raison avancée est la « surreprésentation du RDR » au sein du gouvernement. Reniant ses anciennes amitiés avec le RDR, Laurent Gbagbo va « ressusciter » la rhétorique de l'ivoirité mais pas sens « d'akanité » comme l'avait développée Henri Konan Bédié[5]. Le 20 juin 2001, face aux députés français, le « divorce » est définitif lorsque Laurent Gbagbo déclare : « *Il est malsain pour quelqu'un qui veut être président d'un pays, de prendre de façon opportuniste une nationalité ici et là au gré de ses intérêts personnels (...) Si monsieur Ouattara a pris, tour à tour, tantôt la nationalité voltaïque tantôt la nationalité ivoirienne, qu'il ne s'en prenne qu'à lui-même. Je suis contre le vagabondage de nationalité* » (Vidal et Le Pape, op.cit.).

*** ADO (Alassane Dramane Ouattara) ou l'abcès litigieux de l'ivoirité**

La question de la nationalité d'Alassane Ouattara est demeurée le nœud gordien qui a empoisonné le débat politique.

Depuis 1992, Alassane Ouattara est accusé d'avoir une nationalité« douteuse ». Cette accusation s'intensifie après le décès du « Vieux » et est relayée dans les médias. Il est pertinent de relever que derrière la figure d'ADO, se dégagent des constructions diverses de son identité :

*Une première version: prétextant des origines de son père qui aurait même occupé les fonctions de chef dans un village voltaïque, de sa brève scolarité primaire dans

une école dans l'ex-Haute Volta, ADO serait burkinabé.

*La deuxième version: ADO serait burkinabé de père (Mesmer 1998) et ivoirien par sa mère. Mais la filiation à sa mère a été contestée pour que ne soit retenue que sa nationalité burkinabé.

* Une troisième version: ADO est ivoirien, mais s'est déjà prévalu d'une autre nationalité pour occuper de hautes fonctions au FMI et à la BCEAO.

En somme, il est clair que l'on a du mal à démontrer que ADO serait d'origine burkinabé au vu de toutes ces constructions. D'ailleurs les partisans d'ADO verront dans les différents changements des conditions d'éligibilité[6], des moyens dilatoires pour l'exclure de la compétition électorale. De Bédié à Laurent Gbagbo en passant par Robert Guéï, aucun dossier en « béton » n'a pu éclairer la nationalité « douteuse » d'ADO.

Malheureusement, la diabolisation dont le leader du RDR va être l'objet, aussi bien de la part de ses adversaires politiques que des médias va avoir l'effet inverse de celui escompté par le président Bédié. Ses conséquences vont être performatives pour le RDR : la population du Nord se soude derrière son compatriote (Jolivet, op.cit.).

II/ L'IMPACT DE L'IVOIRITE SUR LA SOCIETE IVOIRIENNE

1-Les répercussions de l'ivoirité au sein de la population

Les conséquences sont manifestes : l'ivoirité va généraliser l'exclusion à l'ensemble du pays. Le venin de la xénophobie a pénétré au plus profond de la société, la perception des étrangers s'est ethnicisée. Quant à la vision des Ivoiriens entre eux, chaque groupe a développé des stéréotypes sur « l'Autre ». Avant la transition militaire, les Bété étaient vus comme des ''sauvages'', ''des gens violents'',''sans organisation stable donc indignes du pouvoir d'Etat''. A partir de 1995, les gens du Nord, sont, quant à eux considérées par l'ensemble des Ivoiriens du Sud comme ''des étrangers''. Les Burkinabé, pour leur part, constitueraient la ''pègre abidjanaise'', les Ghanéennes seraient selon ces stéréotypes ''des prostituées'' (Jolivet, op.cit.).

Par ailleurs, l'ivoirité va engendrer des conflits entre les communautés ivoiriennes puis entre les Ivoiriens et les étrangers[7]. Les « autochtones »reprochent aux étrangers de leur prendre leurs terres ou leurs emplois. Les deux principaux conflits ont eu lieu en 1998 et 1999.

En 1998, un conflit a éclaté entre les pêcheurs maliens (les Bozo) et les Agni à Ayamé.

En novembre 1999, des Burkinabé et des allochtones furent expulsés de leurs plantations à Tabou, dans le sud-est de la Côte d'Ivoire.

2- De la logique sécuritaire discriminante aux coups d'Etat militaires

L'une des conséquences majeures de l'ivoirité, sont les coups d'Etat militaires.(1999 , 2000). En 2002, bon nombre d'acteurs de la branche militaire du MPCI (Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire) se révèlent être les mêmes que ceux qui avaient orchestré le coup d'État de décembre 1999. Ceux-ci placent l'ivoirité au cœur des raisons qui les ont poussés à prendre les armes contre leurs frères et sœurs depuis le 19 septembre 2002. Les évènements de septembre 2002 viennent confirmer l'enlisement de la politique ivoirienne dans une profonde crise identitaire.

CONCLUSION

La question identitaire devient plus évidente à la mort du père fondateur de la nation ivoirienne. La distinction entre « immigrés », autochtones, allochtones déstabilise le système de soutien et d'hospitalité pratiqué depuis l'indépendance de la Côte d'Ivoire. La société ivoirienne se retrouve confrontée à une division sociale ou la loyauté de l'ami est mise en question en raison de ses origines. La différenciation entre « vrais et faux Ivoiriens » est désormais courante.

Le concept d'ivoirité n'a pas tenu sa promesse, celle de renforcer une volonté de vivre ensemble, il a bien au contraire miné l'édifice national. En effet, la manipulation du thème de l'ivoirité par tous les gouvernements à partir du président Bédié est un facteur clé de la crise.

Cependant, nous estimons qu'il ne faut pas dénaturer ce concept comme l'ont fait les politiciens. Bien au contraire, ce concept doit retrouver sa vraie valeur culturelle. C'est à juste titre que Thiémélé Ramsès Boa soutient que « l'identité culturelle ivoirienne que nous appelons ivoirité est ouverture à l'altérité. Sauver l'ivoirité de la tentation du repli sur soi c'est contribuer à renforcer les fondations et les bases de l'intégration Ouest-africaine et de l'unité africaine » (Boa- Thiémélé, op.cit.).

Notes

1- Ce quotidien était à cette époque proche du PDCI

2- En cas de vacance de la présidence de la République par décès, démission ou empêchement absolu, les fonctions de président de la République sont dévolues de plein droit au président de l'Assemblée Nationale.

3- Le Président de la République est élu pour cinq ans au suffrage universel direct. Il n'est rééligible qu'une fois. Le candidat à l'élection présidentielle doit être âgé de quarante ans au moins et de soixante-quinze ans au plus. Il doit être ivoirien d'origine, né de père et de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine. Il doit n'avoir jamais renoncé à la nationalité ivoirienne. Il ne doit s'être jamais prévalu d'une autre nationalité. Il doit avoir résidé en Côte d'Ivoire de façon continue pendant cinq années précédant la date des élections et avoir totalisé dix ans de présence effective. L'obligation de résidence indiquée au présent article ne s'applique pas aux membres des représentations diplomatiques et consulaires, aux personnes désignées par l'Etat pour occuper un poste ou accomplir une mission à l'étranger, aux fonctionnaires internationaux et aux exilés politiques. Le candidat à la Présidence de la République doit présenter un état complet de bien-être physique et mental dûment constaté par un collège de trois médecins désignés par le Conseil constitutionnel sur une liste proposée par le Conseil de l'Ordre des Médecins. Ces trois médecins doivent prêter serment devant le Conseil constitutionnel. Il doit être de bonne moralité et d'une grande probité. Il doit déclarer son patrimoine et en justifier l'origine.

4- Il devra désormais prouver qu'il a *« résidé de façon continue sur le sol ivoirien les cinq années précédant l'élection et qu'il ne s'est jamais prévalu d'une autre nationalité* ». Quand on sait que ADO venait de quitter ses fonctions au FMI, organisation dans laquelle il était entré bénéficiant « du quota voltaïque », poste qu'il avait quitté pour rentrer en Côte d'Ivoire après une longue absence, cette modification constitutionnelle apparaît clairement comme un nouvel habillage légal créé ad hominem.

5- Le leader du FPI issu du groupe Bété, localisé dans l'ouest du pays s »en sert pour fédérer le sud.

6- La loi de décembre 1994 portant code électoral et la loi du 1er août 2000 portant Constitution de la Côte d'Ivoire. Si le code électoral de 1994 en son article 49, alinéa 1er stipulait que pour être élu Président de la République de Côte d'Ivoire, il faut être Ivoirien de naissance, né de père et de mère eux-mêmes Ivoiriens de naissance et n'avoir jamais renoncé à la nationalité ivoirienne, la nouvelle constitution de 2000 élaborée sous le régime militaro-civil du général-chef d'Etat Robert Guéi, renforçait les conditions d'éligibilité en son article 35, alinéa 5 en disant que le candidat à la présidence de la République *« ne doit s'être jamais prévalu d'une autre nationalité* ».

7- Les travaux peu qualifiés et mal rémunérés (domesticité et tâcheronnage).

Bibliographie

Adiaffi, J.- M., (1997), « Mythes Fondateurs, Ancêtres Fondateurs ou Fondements Mythiques de l'ivoirité », in revue Racines N° 2, mai 1997.

Agulhon, M., 1997, Coup d'État et République, Paris : Presses de Sciences Po.

Akindès, F., 1996, Les mirages de la démocratie en Afrique sub-saharienne francophone, Paris: Codesria- Karthala.

Akindès, F., 2000a, « Inégalités sociales et régulation politique en Côte d'Ivoire. La paupérisation est-elle réversible? », Politique Africaine, No. 78, juillet, Paris: Karthala, pp. 126-141.

Akindès, F., 2000b, « Les transitions démocratiques à l'épreuve des faits. Réflexions à partir des expériences des pays d'Afrique noire francophone », in Bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique. Paris: OIF et Pedone, pp. 241-263.

Akindès, F., 2004, Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire, Dakar : CODESRIA.

Akindès, F., 2007, « La crise ivoirienne ou la réinvention risquée d'une nation », in Poamé, Lazare, dir. Penser la crise ivoirienne, Repères « International », Éditions Menaïbuc. Auvray, M., 1998, L'Âge de casernes. Histoire et mythes du service militaire, Paris : Éditions de l'Aube. Amondji, M., 1984, Félix Houphouët-Boigny et la Côte d'Ivoire. Paris: Karthala.

Amondji, M., 1988, Côte d'Ivoire. La dépendance et l'épreuve des faits. Paris: Karthala.

Ayissi, A., 2003, « Ordre militaire et désordre politique en Afrique », Le Monde diplomatique, janvier.

Azam, J.-P., 1994, La faisabilité politique de l'ajustement en Côte d'Ivoire (1981-1990), Paris : OCDE.

Bangoura, D., 1992, Les armées africaines 1960-1990, Paris : CHEAM.

Bazin, L, 2007, L'idéologie de l'identité nationale, un facteur de désagrégation de la société : Eclairages à partir de la Côte d'Ivoire. Savoir/Agir, pp.61-69.

Bédié, H.K., 1995, Le progrès pour tous, le bonheur pour chacun. Oui nous le pouvons, discours- programme 1995, Abidjan : Edition non précisée.

Bédié, H. K., 1999, Les chemins de ma vie, Paris : Plon.

Beugré, J., « Camora, Kamajor, Cosa Nostra, Brigade Rouge et Puma : l'univers des forces parallèles », Le Jour du 22 mai : 2-3.

Boa Thiémélé, R. L., 2003, L'ivoirité entre culture et politique, Paris : L' Harmattan.

Boa Thiémélé, R. L., 2009, « Ivoirité, Identité culturelle et intégration africaine : logique de dédramatisation d'un concept » in Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest N0, pp 75-83

Bonnemaison, E., 2001, « Refaire de la sécurité en Afrique un bien public », Afrique contemporaine, n° 200.

Bouquet, C, 2005, Être étranger en Côte d'Ivoire: la nébuleuse « Dioula », [En ligne], septembre 2005, http : //www. africangeopolitics.org/show.aspx?Articleld=3446# ftnl,

Bouquet, C, 2007, La crise ivoirienne par les cartes. In Géoconfluences.

Chauveau, J. P., 2000, « Questions foncières et construction nationale en Côte d'Ivoire », Politique Africaine, n° 78, juillet, Paris: Karthala, pp. 94-125.

Chauveau J.-P., 2000, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire », Politique Africaine, n° 78, juin.

Cissé I. B., 1996, « Ivoirité et Akanité 2 » in Le Républicain ivoirien N° 189 du mardi 20 août 1996.

Coulibaly, T., 2000, « Entre coups d'État, élections reportées et mouvements sociaux. La classe politique ivoirienne se cherche », Le Monde Diplomatique, No. 559, octobre, pp. 22-23.

Curdiphe, 2000, « L'ivoirité, ou l'esprit du nouveau contrat social du président H. K. Bédié » (extrait), Politique Africaine, No. 78, juillet, Paris: Karthala, pp. 65-69.

Decalo, S., 1989, « Modalities of Civil-Military Stability in Africa», Journal of modern African Studies, Vol. 27, n° 4.

Djékéré, J. C, 2003, Fallait-il prendre les armes en Côte d'Ivoire? Paris: L'Harmattan.

Doh-Djanhoudy, T, 1999, Autopsie de la crise ivoirienne : la nation au cœur du conflit, Paris : L'Harmattan.

Dozon, J.P., 1997, « L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire », in Le modèle ivoirien en question. Crises, ajustements, recompositions (Sous la dir de B. Contamin et H. Memel Foté), Paris: Karthala, pp. 779-798.

Dozon, J.P., 2000, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethno nationalisme », Politique Africaine, No. 78, juillet, Paris: Karthala, pp. 45-62.

Dozon, J.-P., 2000, « La Côte d'Ivoire au péril de l'« ivoirité ». Genèse d'un coup d'État. », Afrique contemporaine, n° 193.

Gbagbo, L, 2002, Sur les traces des Bété, Abidjan : Presses universitaires de Côte d'Ivoire.

Gnabeli, R.Y, 2002, « Luttes politiques et reconstruction des identités collectives en Côte d'Ivoire (1990-2001) », Journal des anthropologues, 2002, 88-89 : 161-184.

Gouda, G.V, 1996, « Recherche de l'identification du concept d'ivoirité », in L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du Forum Curdiph du 20 au 23 mars 1996, Abidjan : Puci.

Hutchful, E., Bathily, A., 1998, The Militar y and Militarism in Africa, Dakar: CODESRIA.
Kieffer, G.-A., 2000, « Armée ivoirienne: le refus du déclassement », Politique Africaine, No.78, juillet, Paris: Karthala.
Jolivet, E, 2003, L'Ivoirité : de la conceptualisation à la manipulation de l'identité ivoirienne (Sous la dir de D. Maliesky), Section service public, Séminaire : Le fait national
Kodjo, N., 1996, « Entre cosmopolitisme et nationalisme: l'ivoirité », in L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Abidjan: PUCI, pp. 79-92.
Koffi, N., 1996, « Le concept de l'ivoirité », in L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Abidjan: PUCI, pp. 25-32.
Komenan, R. Z., 1999, « Code de nationalité et code électoral » in Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire : la question de l'éligibilité, Actes du séminaire international de l'Adir, janvier 1999 (sous la dir. de R Niamkey-Koffi) Abidjan : Puci.
Konaté, Y., 2003, « Les enfants de la balle. De la FESCI aux mouvements de patriotes », Politique africaine, La guerre en Côte d'Ivoire, n° 89, pp. 49-70.
Koulibaly, M, Rébellion ou colonisation du territoire ivoirien. http:// 19 septembre 2002.free.fr/koulibaly.htm
Labonté, N, 2006, La guerre civile en côte d'Ivoire : L'influence des facteurs économiques, politiques et identitaires, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en études internationales pour l'obtention du grade de maître es arts (M.A.) ,155 p.
Le Pape, M. et Vidal, C., 2002, Côte d'Ivoire l'année terrible 1999-2000, Paris : Karthala.
Loucou, J.-N., 1996, « De l'ivoirité », in L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Abidjan: PUCI, pp. 19-24.
McGowan, P. J., 2005, « Coups and conflict in West Africa, 1954-2004: Part II, Empirical Findings », Armed Forces Society, Vol. 32, N°1.
Mémel Fotê, Harris, 1997, « De la stabilité au changement. Les représentations de la crise politique et la réalité des changements », in Le modèle ivoirien en question. Crises, ajustement, recomposition, B. Contamin et H. Memel Fotê (ed.), Paris : Karthala.
Memel-Fotê, H., 1999b, « Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire: le sens de l'État », in P. Valsecchi et F. Viti (dir.), Mondes akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale, Paris: L'Harmattan, pp. 21-42.
Mémier, M, et Luntumbue, M, 2012, La Côte d'Ivoire dans la dynamique d'instabilité ouest africaine. Les racines de la crise post-électorale 2010-2011, Bruxelles.
N'da, P, 1999, Le drame démocratique africain sur scène en Coote d'Ivoire, Montréal :

L'Harmattan, p. 131.
N'Guessan, K, 2002, « Espoirs et désenchantements ». Côte d'Ivoire: l'année terrible 1999-2000. Le Pape, Marc et Claudine Vidal (éds). Paris: Karthala, pp.51-80.
Niava, P, 1074, « De la griotique à l'ivoirité » in Fraternité Matin, p.14.
Ouattara, A, 2011, « Le coup d'État de décembre 1999 ou la fin de l'« exception militaire ivoirienne »:les mutations de l'armée ivoirienne depuis 1960 », section III : Les enjeux politiques de la violence. Côte d'Ivoire : la réinvention de soi dans la violence. pp 167-212.
Parfait, K., 2006, « Gbagbo désamorce une bombe », Soir-Info, mercredi 22 mars. Sorel, G., 1990, Réflexions sur la violence, Paris : Seuil.
Serjona, 1974, « Niangoranh Porquet, créateur d'un concept », interview in Fraternité Matin du 17 janvier 1974.
Tessy, B., 1994, « Transition politique et succession en Côte d'Ivoire », in Momar-Coumba Diop et Mamadou Diouf (Dir.), Les figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus, Paris : Éditions Karthala, CODESRIA.
Tiémoko C., 2002, « Lente décomposition en Côte d'Ivoire », in Le Monde diplomatique, novembre 2002.
Touré, M., 2000, « Immigration en Côte d'Ivoire: la notion de 'seuil tolérable' relève de la xénophobie » (extraits), Politique Africaine, No. 78, juillet, Paris: Karthala, pp. 75-93.
Touré, M., Ouattara S., et Annan-Yao E., 1993, « Dynamique de population et stratégies de développement en Côte d'Ivoire », in Migrations et urbanisation au sud du Sahara (Sous la dir de Moriba Touré et T.O. Fadayomi), Dakar: Codesria, pp. 1-47.
Vidal, C ; Le Pape, M, 2002, Côte d'Ivoire l'année terrible 1999-2000, Paris : Karthala, 354 p.
Vidal, C., 2003, « La brutalisation du champ politique ivoirien, 1990-2003 », Revue Africaine de Sociologie, 7, 2.
Vidjannangni, A, 2011, La complexité de la question identitaire en Côte d'Ivoire, mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en science politique, université du Québec à Montréal, Service des bibliothèques, 107 p.

L'ETHNICITÉ DANS L'ESPACE POLITIQUE ET LA CONSTRUCTION DE LA NATION / ETHNICITY IN THE POLITICAL SPHERE AND THE CONSTRUCTION OF THE NATION

Kokoré Koffi DRAMANE.
Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire-Abidjan)
dramanekokore@hotmail.fr

Résumé :

Sous le règne des partis uniques, la construction de l'identité nationale a constitué la priorité des États. Mais, la multiplicité des ethnies est aussitôt perçue comme le principal obstacle à la marche vers la nation. Car, l'affirmation de son identité ethnique s'entend à la fois comme une surestimation de soi et une sous-estimation de l'autre. Dans ce sens, l'ethnicité renvoie au renfermement sur soi alors que la construction de l'État-nation exige une ouverture à l'autre. Alors, la proscription de l'ethnie de l'espace politique a fait l'unanimité aussi bien chez les politiques que chez les intellectuels en vue de la réalisation de l'unité nationale. Cependant, avec l'avènement du multipartisme, l'ethnicité a resurgi dans l'espace politique avec plus de visibilité que sous le monopartisme. Parmi les principaux partis politiques ivoiriens, le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) apparaît comme le parti des Akan, le Front Populaire Ivoirien (FPI), celui des Bété et le Rassemblement Des Républicains (RDR), les Malinké. Dès lors, le multipartisme serait l'élément déclencheur des pratiques politiques fondées sur les ethnies. Toutefois, il y a lieu de ne pas omettre que l'administration coloniale a fonctionné sur la base ethnique, que la lutte pour l'indépendance a nécessité des mobilisations ethniques et, également, que la gestion paternaliste d'Houphouët-Boigny s'est fondée sur le mythe de la supériorité ethnique (H. Memel Fotê, 1999, p. 24). En clair, le fait ethnique est fortement imprégné de la vie politique dans son évolution depuis le passé. Le problème n'est donc pas de récuser l'ethnicité du champ politique, mais de chercher à savoir comment composer avec le fait ethnique pour parvenir à la construction d'une identité nationale ou mieux à la réalisation du vivre-ensemble.

Mots-clés : Ethnicité – Politique – Nation – Instrumentalisation – Vivre-ensemble.

Introduction

La notion d'ethnie évoque le plus souvent une communauté d'individus liés par la langue. Bien que la langue soit importante, l'ethnie peut être également déterminée par l'histoire, le territoire et surtout par un sentiment d'appartenance à une communauté d'individus partageant les mêmes données objectives (F. Barth, 1995). En Côte d'Ivoire, nous distinguons plus de soixante (60) ethnies appartenant à quatre grands groupes ethniques à savoir : les Akan, les Mandé, les Gur et les Krou. Chacun de ces groupes est rattaché à au moins un pays limitrophe dont le Ghana, le Mali, le Burkina-Faso, la Guinée Conakry et le Libéria. Par rattachement, entendons identification dans une culture particulière.

Or, l'identification pour l'individu qui a conscience de son appartenance à une ethnie ou groupe ethnique suppose une auto-identification de celui-ci dans sa communauté. Quel intérêt y' a-t-il à s'auto-identifier si ce n'est pour marquer sa différence ? Pour parler autrement, l'appartenance ethnique ou l'ethnicité met en exergue le rapport nous/eux. L'individu qui indique son appartenance à une communauté, à une ethnie exprime le *nous* auquel il appartient en même temps qu'il marque sa différence d'avec les autres ethnies c'est-à-dire *eux*.

Cependant, le projet politique de construction de la nation aspire à un *nous* reconfiguré à l'échelle du territoire de l'État en minimisant celui des ethnies. Cela permet de noter une opposition entre l'ethnie et la nation (J.-L. Amselle et E. M'Bokolo, 1999) bien que toutes les deux se rapportent à la même réalité, la communauté d'individus. Tandis que la première se trouve rattacher à la culture, la seconde est revendiquée par le politique (R. Breton, 1992).

Par ailleurs, dans une tendance à la modernisation des institutions, l'ethnie est apparentée à la tradition au bénéfice de la nation qui est considérée comme la figure moderne d'appartenance à un groupe d'individus. Dans ce sens, la nation se présente comme un projet politique dont la réalisation est entravée par la diversité d'ethnies. Ainsi, l'on aspire à l'unité nationale par une réunification voire une homogénéisation des ethnies.

Mais, si nous admettons que la nation est une construction historique, il s'avère que cette construction ne peut se réaliser sans l'apport de la mémoire, de l'histoire, de la culture en un mot, de l'ethnie. Cela permet de souligner que le sentiment national qui est le socle de la nation résulte nécessairement de l'articulation du politique et du culturel. Dès lors, la présente communication va répondre à cette interrogation : la nation qui est un projet politique se construit-elle contre les ethnies ou avec les ethnies qui ont un enracinement dans la culture ?

1. L'instrumentalisation politique des ethnies dans la construction de la nation

Sous l'administration coloniale, la Côte d'Ivoire comme toutes les sociétés africaines a été confrontée à l'opposition des institutions dites traditionnelles avec celles du colonisateur qui se veulent modernes et modèles. Cette opposition permet d'entrevoir l'idée de nation selon la distinction d'Ernest Renan (1997) entre nation culturelle correspondant à la tradition et nation politique qui est moderne. L'auteur de *Qu'est-ce que la nation ?* fait une telle distinction pour fonder politiquement le principe de citoyenneté. Mais, étant donné que dans la question de la citoyenneté est sous-entendue celle de l'identité nationale qui est indissociable de la culture, il y a lieu de se demander si ce qui relève du politique et ce qui relève du culturel peuvent exister à l'état pur. Autrement dit, peut-on fonder politiquement une identité nationale à partir d'une citoyenneté débarrassée de tout lien ethnique ?

Pour en venir à la réponse à cette interrogation, rappelons que l'acte colonial s'articule avec l'idée de supériorité raciale pour soutenir un prétendu projet civilisationnel. Cela veut dire que le colonisateur ne comprend la question ethnique qu'en termes de race. En partant de la race et de l'idée que les races ne se valent pas, le colonisateur administre le territoire colonisé en instituant une hiérarchie des ethnies. Les Mandé ont été placés au sommet de la hiérarchie au même titre que les assimilés, les Kru au bas de l'échelle et les Akan ainsi que les Gur ont occupés le milieu. Alors, l'administration coloniale a composé avec les ethnies existantes. Cependant, il y a lieu de souligner qu'en réalité la colonisation est un projet économique d'exploitation des ressources qui trouve son intérêt dans la division. C'est dire que la question de l'unité nationale est loin de constituer une préoccupation majeure pour le colonisateur. C'est donc la période postindépendance qu'il convient de consulter pour comprendre comment la construction de la nation a été envisagée par les dirigeants ivoiriens.

Au lendemain de l'indépendance en 1960, le président Félix Houphouët-Boigny a mis en projet la construction de la nation. C'est avec son appareil politique, le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI), qu'il a entrepris la réalisation de ce projet. Ainsi, le PDCI prend l'allure d'un parti-État dont la mission est de rassembler les diversités sociales en une seule entité, la nation. Cette fusion, mieux cette confusion du PDCI et l'État dans la construction de la nation où d'une identité nationale a eu pour conséquence la monopolisation de l'espace politique.

En dépit de son avantage historique en tant que le parti qui a contribué à l'avènement de l'indépendance ainsi que de sa capacité mobilisatrice avec son chef charismatique Houphouët-Boigny, le PDCI réprime ses adversaires pour les écarter de l'espace politique. Harris Memel-Fotê (1999, p. 25) précise d'ailleurs que certaines ethnies étaient visées par les répressions du parti-État :

> Les Anyi du Sanwi, en tant que peuple, coupables de vouloir se détacher de la Côte d'Ivoire pour se soustraire à l'hégémonie baoulé, subissent un long martyr dont l'histoire reste à faire. Une répression plus violente encore frappe les Bété du sous-groupe Guébié de Gagnoa, criminalisés pour avoir suivi le citoyen Jean-Christophe Kragbé Gnagbé, qui a fondé un parti politique légal mais non reconnu.

L'anthropologue ivoirien révèle ainsi que le fonctionnement de l'État repose sur une idéologie ethnocentrique. Issu lui-même du groupe Akan, le fondateur du PDCI légitime son pouvoir sur le mythe du sens supérieur de l'État propre à son groupe ethnique akan mais plus exactement sur son ethnie, le Baoulé. C'est le procédé colonial fondé sur des préjugés raciaux que le pouvoir reconduit en repositionnant les Akan au sommet de la nouvelle hiérarchie avec une prééminence explicite des Baoulé. La ville de Yamoussoukro, le village natal du « vieux » devenu la capitale politique du pays est un symbole parmi tant d'autres qui illustre cette prééminence accordée à l'ethnie Baoulé.

Cependant, face à la politique ethnique ambiante sous le règne monopartite du PDCI, l'avènement mouvementé du multipartisme dans les années 1990 ne favorisa pas le renouveau politique escompté. Du pluralisme politique puis de la mort du président Houphouët-Boigny en 1993, s'en est suivie la crise identitaire autour du concept de l'ivoirité. En effet, celui qui succède à Houphouët-Boigny, Henri Konan Bédié est aussi Akan et Baoulé. Alors, dans une vision nationaliste se substituant à la politique d'ouverture du « vieux » selon Francis Akindès (2004), Bédié évoque l'ivoirité à des fins électoralistes. À travers l'ivoirité, il s'identifie comme « fils du pays » en qualifiant d'étranger Alassane Ouattara du groupe mandé, son adversaire du parti dissident au PDCI, le Rassemblement Des Républicains (RDR).

L'évincement du PDCI par un coup d'État militaire en 1999 et l'accession au pouvoir du Front Populaire Ivoirien (FPI) avec Laurent Gbagbo en 2000 ont écarté momentanément de l'espace politique Bédié et Ouattara sans qu'il ne soit mis fin à la crise d'identité, à la fracture sociale suscitée par le débat sur l'ivoirité. C'est d'ailleurs, la même rhétorique de l'ivoirité qui constitue le principal justificatif de la rébellion de 2002. Si avec la rébellion, le pays fut scindé en deux entre le nord et le sud, les élections présidentielles de 2010 ont révélé une cartographie électorale où le RDR domine le nord, le PDCI le centre et le FPI triomphe à l'ouest et au sud. Après la séquence de la crise post-électorale de 2010, Alassane Ouattara, le ressortissant du nord et la victime d'hier de l'ivoirité accède au pouvoir grâce au soutien de ses alliés dont le plus important est le PDCI. Depuis lors, le clivage ethnique s'est cristallisé dans l'opposition pro-Ouattara et pro-Gbagbo.

Cette référence à l'histoire nous renseigne sur le fait que les acteurs politiques sont, comme le remarque Mubiala (1996, p. 29) dans le cas du Congo, « les premiers usagers des ressources ethniques à des fins politiciennes ». Ils y ont recourt pour consolider le statu quo ou pour la conquête du pouvoir. En cela, nous pouvons même attester que l'ivoirité n'a pas que servi à Bédié mais également à Ouattara qui stratégiquement passait pour la victime afin de constituer une « référence identifiante » pour les populations de son groupe ethnique, les Mandé du nord.

Dès lors, les ethnies ne sont pas en soi source de division ou encore elles ne sont pas dans leurs déterminations subjectives l'ultime obstacle à la réalisation de l'unité nationale. Cela nous laisse la possibilité de re-penser l'unité nationale, la cohésion sociale non pas à partir des politiques mais des individus tels que constitués en communauté, en ethnies ou groupes ethniques.

Dans le contexte ivoirien où les ethnies ou groupes ethniques sont proportionnels, la mise en évidence d'une ethnie institue en même temps un déni de reconnaissance des autres ethnies. Et « ce qui se joue dans le déni de reconnaissance, de visibilité de l'autre est d'abord l'affirmation de soi comme norme. Or cette affirmation ne peut être que par différenciation », souligne Fatima Doumbia (2009, pp. 130-131). Mais, peut-on construire la nation avec les particularités ethniques sans cette double articulation d'affirmation de soi comme norme et de différenciation d'avec l'autre ?

2. De l'ethnicité dans la construction de la nation : réaliser le vivre-ensemble

La construction de la nation avec les ethnies et non contre elles pose l'enjeu du vivre-ensemble. On parle de vivre-ensemble parce qu'il existe avant tout une diversité d'entités. Car, ce qui est un « ensemble », c'est ce qui comporte différents éléments. L' « ensemble », c'est le Tout qui ne fusionne pas les éléments qui le composent mais les conserve et les relie harmonieusement. Si vivre, c'est exister alors nous pouvons comprendre le vivre-ensemble comme l'expression d'une existence harmonieuse dans la diversité sociale. Cela dit, c'est la diversité qui donne sens au vivre-ensemble. C'est donc en vue de la réalisation du vivre-ensemble qu'il est nécessaire de tenir compte des ethnies dans la construction nationale.

À ce niveau de notre analyse, il ressort que l'ethnie tient une place importante dans la construction de la nation surtout que le sentiment national suppose une étroite articulation du politique et du culturel. Cependant, au regard de l'évolution politique de la Côte d'Ivoire, l'ethnicité qui traduit le culturel est subordonnée au politique. Dans la mesure où les identités ethniques sont instrumentalisées par le politique, il est évident que le vivre-ensemble qui donne sens à la nation sera problématique. Car, le besoin pour les hommes politiques d'acquérir le privilège ou le pouvoir qui constitue selon l'expression de Pierre Bourdieu (1992) le « capital symbolique » du champ politique, est, pour eux, plus important que tout, même la cohésion sociale. Or, la cohésion sociale en tant qu'expression du vivre-ensemble est parfaitement compatible avec le capital symbolique du champ culturel, en l'occurrence la reconnaissance. Selon Axel Honneth (2008, p. 29) : « un acte de reconnaissance suppose une limitation du point de vue égocentrique du sujet, (…) une forme de décentrement de soi conférant à l'autre sa ‘‘valeur sociale’’ ». Alors, la reconnaissance traduit une affirmation de soi et une différenciation d'avec les autres sans toutefois se poser en norme. C'est dans une telle perspective que nous pouvons construire la nation à partir des particularités ethniques. Mais pour y parvenir, il est important de redéfinir le rapport entre le politique et le culturel de sorte que le second ne soit plus l'instrument du premier.

L'instrumentalisation des ethnies dans le jeu politique est en fin de compte le véritable obstacle à la réalisation du vivre-ensemble, donc de la construction de la nation. La politique se présente par excellence comme l'arène où l'on lutte « le pouvoir pour le pourvoir » selon les termes de Pierre Manent (2007, p. 122). Si la finalité de la politique est le pouvoir alors l'idée de domination lui est indissociable. L'essence de la politique est, donc, ‘‘confligène’’ (J. Freund, 1983) puisque tout rapport de domination oppose le dominant au dominé. Mais, étant donné que la construction de la nation exige une étroite relation entre le culturel et le politique, il apparaît indispensable que ce soit le culturel qui domine le politique et non l'inverse.

Dans les sociétés africaines, notamment chez les Mandé, nous pouvons observer ce rapport de subordination du politique au culturel avec l'institution d'alliances interethniques. Le terme qui désigne cette institution en Malinké est « Senan koun ya ». Littéralement, ‘‘Senan’’ signifie avoir le pouvoir de domination, ‘‘koun’’ renvoie au vivre-ensemble et ‘‘ya’’ exprime un état, un stade, selon les travaux de Brahima Kouyaté (2009, p. 102). L'expression prise dans son ensemble indique le stade de vie communautaire où les individus domptent leur désir de domination pour vivre en harmonie, dans la concorde et la fraternité. Dans les alliances interethniques ou le « Senan koun ya », les ethnies ou encore les individus se retrouvent dans un rapport fondé sur des liens de plaisanteries. Les conflits ou les rivalités se trouvent sublimer par la plaisanterie. Ce que l'on peut réaliser de fondamental avec cette institution d'alliance interethnique, c'est d'inscrire les ethnies dans une communauté vivante où les individus affirment leur identité ethnique et en sont reconnus comme tel au même titre qu'ils reconnaissent les autres. C'est tout le sens du vivre-ensemble, le fondement de la nation à laquelle nous aspirons.

Conclusion

Pour conclure, nous soutenons que l'ethnicité peut traduire un renferment sur soi et constituer, en n'en point douter, un obstacle à la construction de la nation. Cependant, la nation ne peut être construite contre les ethnies. La nation qui se veut comme un projet politique repose fondamentalement sur la culture qui est déterminée par l'ethnie ou le groupe ethnique. Alors, la prétention de construire la nation par l'effacement des ethnies aboutit à la mise en évidence d'une ethnie ou groupe ethnique et par conséquent à un déni de reconnaissance des autres ethnies. C'est pourquoi, le mieux est de penser la nation comme un ensemble qui regroupe différentes ethnies sans la prétention de les fusionner mais avec l'intention de trouver des mécanismes pour réaliser le vivre-ensemble. Car, « en voulant à tout prix unir les individus et les inclure dans quelque chose, on aboutit à des inclusions forcées, en effaçant ce qui, croit-on, sépare (le différent) au profit de ce qui, pense-t-on, unit (le même) » (F. Doumbia, 2016, p. 445).

Références bibliographiques

AKINDÈS, F., 2004, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA.

AMSELLE, J.-L. et M'BOKOLO, E., 1999, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte & Syros.

BARTH, F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in P. Poutignat et J. S. Streiff-Ferrat (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, pp. 203-249.

BOURDIEU, P., 1992, *Réponses*, Paris, Seuil.

BRETON, R. J.-L., 1992, *Les ethnies*, Paris, P.U.F.

DOUMBIA, F., 2009, « La reconnaissance : des cultures qui se regardent », in *Revue scientifique du CERPHIS*, n°007, pp. 127-146.

DOUMBIA, F., 2016, « La théorie de l'ensemble et l'union faite trait de vie », in POUCOUTA, P. et al., *Les défis du vivre-ensemble au XXIe siècle*, Paris, Karthala, pp. 441-451.

FREUND, J., 1983, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF.

HONNETH, A., 2008, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte.

KOFFI, E. B., 2014, *Le multipartisme en Afrique noire*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.

KOUYATÉ, B., 2009, « Alliances interethniques et onomastiques chez les Malinké », in *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, n°3, pp. 101-107.

MANENT, P., 2007, *Enquête sur la démocratie*, Paris : Gallimard.

MARX, K. et ENGELS, F., 1976, *L'Idéologie allemande*, trad. Gilbert Badia, Henri Auger, Jean Baudrillard et Renée Cartelle. Paris : Éditions Sociales.

MEMEL FOTÊ, H., 1999, « Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire : le sens de l'État » in Valsecchi P. et Viti, F., (sous la direction de), *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, Paris, L'Harmattan.

MUBIALA, M., 1995, « La protection des minorités ethniques en Afrique », in *Zaïre - Afrique*, n° 291, pp. 27 - 38.

N'DA, P., 1999, *Le drame démocratique africain sur scène en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.

RENAN, E., 1997, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Mille et une nuits.

TITRE : les différentes catégories
de maladies et leurs remèdes
au début du XXe siècle, d'après
les Agny N'denian.

ESSEY Bonzou Ella Epse Ohouo
(Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan)
ellabonzou2@gmail.com
& N'GUESSAN Rokia Boubacar Epse Anoh
(Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan)
rokianguessan@yahoo.fr

RESUME

Les Agny n'denian pendant la colonisation étaient confrontés à plusieurs difficultés. En effet, en 1905 l'état sanitaire des populations du cercle de l'Indenié était préoccupant. Car marqué par des épidémies et endémies de tout genre.

Les Agny classaient les maladies en deux catégories : les maladies ordinaires et les mauvaises maladies.

Par ailleurs, plusieurs facteurs ont joué un rôle important dans le développement des pathologies dans l'Indenié. Toute fois les Agny avaient recours à la puissance mystique des féticheurs et guérisseurs en qui ils plaçaient toute leur confiance et grâce à qui ils recouvraient la santé. Cette méthode traditionnelle ne se limitait pas à la guérison du corps, à la substance matérielle ; elle s'appliquait également à l'esprit tenant ainsi compte de facteurs socioculturels environnant le malade.

LES DIFFERENTES CATEGORIES DE MALADIES DANS L'INDENIE ET LEURS REMEDES AUX XXè SIECLE

INTRODUCTION :

L'histoire de la santé et des maladies a été longtemps perçue comme un secteur sous analysé, un terrain en friche en Afrique. Car, durant longtemps les aspects politiques et économiques ont été mis en avant par les historiens[1]. Pourtant, l'Afrique en général et la Côte d'Ivoire en particulier offrent des possibilités d'étude dans ce domaine.

Dans l'Indénié, la politique sanitaire visait une amélioration de la santé de la population pour une meilleure exploitation coloniale. Depuis 1915 le cercle est le symbole du cacao, c'est la plus grande région productrice de cacao de la colonie. Ainsi la région est l'une des plus actives de la colonie[2]. Cette performance est l'œuvre de la population. Or la population ne peut travailler que si elle est en bonne santé, d'où la nécessité de la mise au point d'une politique de santé publique adaptée aux besoins des populations de l'Indénié.

Dans le cercle de l'Indénié, les populations comme tous les noirs d'Afrique lient la maladie à l'action de certaines entités abstraites. La volonté de Dieu-le maléfice du sorcier et donc une réalité spirituelle[3].

Or avec la civilisation Européenne, la maladie est une panne du corps et selon Louis Pasteur[4] cette panne est causée par des microbes qu'il faut combattre par la chimio thérapie (sérum, comprimé, prise de sang…). Cette conception de la maladie s'oppose à la vision de population de l'Indénié.

De ce fait la question centrale de notre étude porte sur la politique sanitaire menée par le pouvoir colonial pour soulager les malades dans le cercle de l'Indénié.

En d'autres termes quelles étaient les grandes pathologies dont souffraient les populations ? Quelles ont été les stratégies mis en place pour les combattre ?

Le présent article se propose de répondre à ces deux préoccupations. Le plan qui se dégage est le suivant :

---

[1] Pierre KIPRE*, Les villes coloniales de Côte d'Ivoire : économie et société 1893 à 1940*, thèse de doctorat d'état ES lettres, université de paris VII, UER de géographie-histoire et sciences de la société TIII, p99.

[2] Pierre KIPRE, *Op.cit*, p23.

[3] (A) BOUQUET, (J) KERHARO, « la notion de lèpre et les conceptions indigènes en Côte d'Ivoire et en Haute Volta », *bulletin de la société de pathologie exotique*, tome XLIII, n°1-2, 1950, p51.

[4] Louis Pasteur, chimiste et microbiologiste français (1822-1895). Ses découvertes ont eu des conséquences pratiques importantes. Il a démontré l'importance des micro-organismes comme éléments d'équilibre dans la nature et leur rôle dans l'infection. Recherchant les moyens thérapeutiques, il a mis au point la vaccination contre la rage.

- Les différentes catégories de maladies
- Les remèdes traditionnels
- Essai d'explication des causes des maladies

1- Les différentes catégories de maladies

On distingue les maladies ordinaires et les mauvaises maladies.

a- Les mauvaises maladies ou les maladies contagieuses et mortelles

Il y avait des maladies très contagieuses et mortelles et celles dites invalidantes. Les Agni redoutaient tellement ces maladies que le fait de prononcer leurs noms est un sacrilège[5].

Premièrement il y avait la variole qui était très redoutée dans la région. Tous nos informateurs sont unanimes sur le fait que la variole a causé beaucoup de décès en pays Agni. Elle se manifeste sous forme de poussée épidémique. Les épidémies les plus importantes se produisent au cours des années 1901-1903 et 1907-1916. En octobre 1903 on dénombre 18 cas à Tanguelan, 8 à Anuanfoutou, 14 à Agnibilékro 12 à Yfassi. De même en février 1904 les villages les plus atteints sont Dubinanbo qui totalise 50 cas, Tanguelan 20, Cotocosso 12, Efalikro 22[6]. Les enfants sont les plus affectés. Pour lutter contre cette maladie les Agni isolent les malades pour éviter les contaminations. Cette méthode était appelée ''etchuanou'' en Agni.

Deuxièmement La lèpre ou ''Kokobé'' était une maladie honteuse et présente dans le cercle de l'Indénié. La preuve, son aire d'endémicité la plus marquée formait un triangle délimité par Zaranou, Bouna, Odienné[7]. En 1904 on estimait le nombre de malades dans la région à 11[8]. Troisièmement l'épilepsie était aussi une mauvaise maladie qui se manifestait très rarement, quoique contagieuse selon les Agni à travers les baves de malades.

b- Les maladies ordinaires

Les maladies ordinaires sont très peu contagieuses, guérissables et qui laissent moins de séquelles. Les plus connues des Agni et qui ont fréquemment affecté les populations de l'Indénié sont le pian, la syphilis, la fièvre jaune, les dysenteries, la trypanosomiase, l'onchocercose, le paludisme. Elles affectaient deux types de population.

- L'état sanitaire des Européens

[5] Adou BROU entretien du 30 mars 2015 à Padiégnan de 09h à 10h 10 mn.
[6] ANCI, 1EE 43, cercle de l'Indénié, poste de Assikasso, rapport mensuel, 1904.
[7] Danielle DOMERGUE, Politique coloniales, *op.cit*, p157.
[8] ANCI, 1EE43…*op.cit.*

La situation sanitaire des Européens était alarmante entre 1905 et 1910.

Les Européens étaient très peu dans la zone forestière comme dans le cercle de l'Indénié car trop éloigné des principales villes. Parmi les épidémies qui menaçaient les populations blanches, on retient principalement le paludisme.

Les Européens du cercle de l'Indénié souffraient de migraines, d'insomnies, accès bilieux, de fièvre, des douleurs articulaires.

Ces signes étaient les symptômes du paludisme que l'Agni nommé ''éblou''.

- La population indigène

Plusieurs maladies ordinaires ont affecté les indigènes dans le cercle de l'Indénié. Cependant quelques une retiennent notre attention. Il s'agit de celles qui sont récurrentes et dont nos informateurs en parlaient abondamment.

La maladie qui a fortement marqué les populations de notre période d'étude est appelé ''abokpô'', la traduction littérale donne un coup chaos, cette maladie serait la dysenterie.

Le pian était beaucoup mentionné dans les rapports médicaux des médecins. Les populations du cercle de l'Indénié l'ont réellement connu. C'est ce qu'elle appelle en Agni coyè.

La fièvre jaune ou ''éhoué ngo'' affectait plus la population infantile. Elle était mortelle, emporte près de 6% des enfants de moins de 10 ans.

L'onchocercose se localisait le long des fleuves particulièrement là où le cours du fleuve est accéléré par les rapides.

Les populations de l'Indénié ont souffert de plusieurs pathologies allant des plus graves ou moins graves, des mauvaises aux ordinaires.

2- les remèdes traditionnels

La médecine traditionnelle peut se définir comme l'art de guérir les malades par des procédés naturels et mystiques. Elle est une médecine totale qui considère l'homme corps et âme comme un ensemble relié au monde visible[9].

a- Les acteurs de la médecine traditionnelle, les tradipraticiens

Le guérisseur est un personnage qui revendique un savoir relatif aux plantes à la pharmacopée. Il détient un savoir acquis par héritage ou par apprentissage. Pour être efficace il dépend d'un pouvoir ou de marques symboliques liées à ces puissances, au langage, le mythe, le chant, la danse[10] et aussi les substances végétales, animales. Il dispose des remèdes.

La médecine traditionnelle est liée à la conception religieuse de la maladie et la mort. Pour ce faire elle utilise aussi des devins et féticheurs. Les féticheurs apparaissent comme des prêtres.

[9] J.KERHARO, La médecine traditionnelle en Afrique noire, p371.
[10]J.P.DOZON, « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *in politique africaine*, n°28, décembre 1987, p9.

Ce sont eux qui déterminent la qualité et la quantité des sacrifices qui plaisent aux dieux ; ils aident aussi l'individu à se protéger des calomnies que le sorcier peut engendrer par ces coupables pratiques. On les appelle les ‘’comien’’. On les reconnait souvent par leur accoutrement, clochette aux pieds, coiffure peu ordinaire, le corps peint de kaolin, plusieurs cordes attachées au buste et bien d'autres accessoires. N'est pas féticheur qui veut, la voie pour devenir féticheur est longue et parieuse.

Ils sont reconnus chez les Agni qui les sollicitent régulièrement pour des consultations car ce sont aussi des devins.

A l'opposé des féticheurs et guérisseurs se trouve le sorcier.

Le sorcier représente les forces du mal, c'est un être redouté dont l'activité reste secrète et nocturne. Il est en effet le spécialiste des sciences occultes, le jeteur de sort, le technicien de la magie, l'être méchant qui envoûte l'homme et mange l'âme de ses victimes.

En tout état de cause l'inquiétude que le sorcier suscite dans la vie des Agni est incontestable car les croyances en son pouvoir sur la maladie et la mort sont admises de tous les individus.

Les moyens de la médecine traditionnelle sont de deux types : de types magique et on fait appel à la fonction de féticheur et de type plus médical avec des remèdes à base de plantes.

b- Les moyens de la médecine traditionnelle

Ce sont les fétiches et les soins par les plantes naturelles

Les fétiches sont les moyens de type magique. Ils ont un rôle surtout préventif destiné à éloigner les sorciers et les malfaisants. Cette pratique avait un avantage. C'est celui de toucher à la fois le spirituel et le corporel en associant l'âme et le corps. Plusieurs éléments de la nature constituent des fétiches que les Agni adorent. Ce sont entre autres ‘’assiè’’ : la terre, la rivière ou ‘’assué’’ et aussi des génies de la brousse ou ‘’n'gaka’’.

Il existe par ailleurs de ‘’petits fétiches’’ pour protéger les enfants de zéro à trois ans contre les maladies redoutables telles la variole, les convulsions, la fièvre délirante. Ce sont des amulettes, des cordes multicolores attachées au rein ou au coud, au poignet ou en bandoulière.

Le soin est un acte de réhabilitation de l'homme dans la société. Il est corporel tout comme les soins de la médecine moderne mais aussi et surtout spirituel. Quel que soit le type de remède la condition d'une guérison est la confiance accordée au féticheur ou guérisseur. Dès lors les remèdes à base de plantes sont préparés avec des feuilles, des racines des écorces et collectés selon leur propriété naturelle.

Ainsi le traitement du paludisme ‘’eblou’’ consiste à la préparation d'écorces, de feuilles amères de l'arbre appelé couramment ‘’nime’’, ou du ‘’kinkeliba’’ que le malade doit boire ou inhaler.

La consommation importante des feuilles de taro, de manioc, corrige l'anémie.

Pour le ver de guinée, on utilise le fer chauffé pour extraire les vers.

Contre la variole, les faiblesses de la médecine traditionnelle poussent les populations à privilégier l'isolement du malade.

Si comme partout la maladie demande à être expliquer, les schémas de causalité, les étiologies sont l'expression directe des normes et représentation qui régissent les croyances socioculturelles c'est-à-dire la manifestation des génies, ancêtres, esprits, la transgression d'interdits et les agressions en sorcellerie, c'est pourquoi les institutions qui prennent en charge la maladie sont à la fois religieuses et thérapeutiques[11].

Toutefois la médecine traditionnelle comme toutes médecines a ses limites. Tout d'abord, elle est impuissante dans le domaine chirurgical, ensuite les dosages de médicament sont souvent aléatoires.

3- Essai d'explication des causes fondamentales des maladies

Plusieurs maladies ont affecté les populations de l'Indénié. Elles doivent être comprises comme les produits de multiples facteurs et circonstances associés.

a- Les conditions naturelles et la propagation des maladies

Les éléments physiques que sont le relief, le climat, la végétation et l'hydrographie ont eu un impact sur l'installation et la propagation des maladies pendant notre période d'étude.

Carte 1 : Région de l'Indénié-Djuablin ancien cercle de l'Indénié

Source : Document réalisé à partir de CESIG, la carte des régions de la Côte d'Ivoire, juillet 2012

[11] J.P.DOZON, *op.cit.* p14.

- **Le relief et son influence sur la santé**

Le cercle de l'Indénié fait partie d'un domaine géographique formé par l'ensemble de la Côte d'Ivoire. En effet, le cercle de l'Indénié est situé entre le 6° et le 7° de parallèle nord entre le Comoé et la frontière Côte d'Ivoire / Gold Coast. Il est inclus dans la zone de transition entre les hauts plateaux du Nord et les plaines littorales et alluviales du Sud. C'est une zone de bas plateaux.

Au total le relief de la région est plat avec des vallées. La conséquence d'un tel relief est la présence des vallées, refuge des vecteurs de plusieurs maladies endémo-épidémiques telles que la trypanosomiase. Les zones marécageuses couvrent les nids de ver de guinée.

- **L'influence du climat et de la végétation sur l'état sanitaire des populations**

Le climat du cercle de l'Indénié est caractérisé par l'alternance de chaleur et d'humidité. La température varie peu de 25° à 30°. La période la plus chaude va de fin décembre à début avril. En janvier l'harmattan, vent chaud et sec venu du nord refroidit la température. Les précipitations y sont abondantes et peuvent atteindre 2000mm de pluies par an.

L'amplitude thermique journalière est élevée environ 16°C. Cette amplitude est liée à une grande sécheresse de l'air et a des répercussions très importantes sur l'état sanitaire de la zone. Dès lors l'influence des facteurs climatiques se faisait sentir sur la santé des populations du cercle de l'Indénié occasionnant des problèmes respiratoires. Ceux-ci étaient à l'origine de nombreuses maladies comme les rhumatismes, les pneumonies assez rares mais existantes. Une grande partie de la région de l'Indénié est inclue dans le secteur mésophile, c'est une forêt dense humide aux espèces dites semi-décidues, par opposition aux espèces sempervirentes (toujours vertes) de la forêt ombrophile. Cette forêt est un facteur favorable à plusieurs maladies comme la fièvre jaune dont l'agent vecteur se développe rapidement dans les zones humides. La trypanosomiase également se développait dans ce type de végétation.

Le climat et la végétation ont une influence sur la vie de l'homme.

b- Les conditions de vie des populations du cercle de l'Indiénié

Les Agni avaient un mode de vie qui n'est pas différent de celui des Ivoiriens en général. Nous parlons ici des habitudes traditionnelles de la population au niveau de l'alimentation de l'eau, de l'environnement et des activités quotidiennes.

- **L'alimentation**

L'alimentation était avant tout fonction des ressources. Chez les Agni l'alimentation était à base de tuberculoses avec le taro, l'igname, le manioc, la banane Plantin et aussi de produit de la chasse et de la pêche. Ce régime alimentaire était monotone avec absence quasi total de céréales. Les

plats étaient trop cuits une à deux heures de cuisson donc perdaient leur valeur nutritive. Le seul repas consistant était le diner.

L'eau qui accompagne ce repas provenait des marigots que l'on trouvait à proximité de tous les villages. Cette eau était potable mais pouvait être source de diverses maladies. Car elle était à usage multiples, on s'y baignait, on y faisait la lessive, les animaux s'y abreuvaient, donc susceptible de retenir des germes, vecteur de certaines maladies comme la dysenterie, le ver de guinée, la trypanosomiase.

- **Les activités quotidiennes, facteur de maladies**

D'autres habitudes étaient aussi source de maladies. En effet l'un des aspects comportementaux de la population était de rester toute une journée le torse nu. Ce comportement s'observe aussi bien chez les hommes que les femmes, chez les enfants que chez les adultes. Ainsi aller au champ, au marigot, à la chasse ne nécessitait pas un habillement spécial. De sorte que les sorties et les activités quotidiennes pouvaient se réaliser avec un habillement simple qui se limitait à une culotte pour les hommes et un pagne ou une jupe pour les femmes, complétés rarement par des chaussures[12]. Toujours est-il que ce comportement à des conséquences sur la santé des populations qui s'exposaient aux mouches tsé-tsé, aux moustiques pour les corps nus et aux vers de guinée pour les pieds nus favorisant ainsi la propagation des endémies.

Conclusion

Plusieurs maladies ont affecté les populations aux XX è siècle. Elles sont fréquentes, certaines étaient redoutées car très contagieuse et mortelles, d'autres en revanche étaient très peu contagieuse et guérissable. Dans un cas ou dans l'autre, on notait aisément une différence. Qu'il s'agisse des manifestations symptomatiques ou de la gravité ou encore de leur pouvoir d'extension. C'est pourquoi les Agny de l'Indénié les classaient en deux groupes à savoir les maladies ordinaires et les mauvaises maladies.

Par ailleurs, plusieurs facteurs ont joué un rôle important dans l'installation et le développement des pathologies. Ce sont les facteurs naturels et socio culturels. Le cadre de vie de l'Indénié favorisait la vie de certains agents, vecteur de maladie, facteur d'instabilité sanitaire. Dès lors les Agny avaient recours aux plantes, aux fétiches, aux divins pour lutter contre ces pathologies.

[12] Jacques TOKPA, *op.cit*, p52.

I. SOURCES

1- Sources orales

Lieu, date et heure de l'entretien	Présentation des informateurs	Statut des informateurs	Thèmes abordés
Zaranou 01avril 2015 de 14h à 15h30	Assémian Adingra Georges, 72 ans	Conseiller du chef de canton	Les actions sanitaires
Padiegnan 30 mars 2015 de 9 h à 10h20	Adou Brou, 86 ans	Sage du village	Les maladies
Comeondanou 12 septembre 2015, 18h30-19h30	Kouakou Réné, 69 ans	Chef du village de comoendanou	Les structures sanitaires
Dufferebo 13 septembre 8h15 à 9h h30	Ahoussi Kouamé, 92 ans	Chef du village de duffrerebo	Les populations et médecine occidentales
N'Grah 2 avril 2015 9h-11h	Tano Aya Jeannette, 74 ans	Guérisseur	Médecine traditionnelle et moderne
Dufferebo 15 septembre 2015 8h-8h45	Kouamé Tchasso, 81 ans	Féticheuse	Les maladies traitées, les remèdes traditionnels
Agnibilékrou 30 mars 12h30-13h30	Kra Koffi Tidjane, 83 ans	Conseiller du roi Agnibilé II	Structures sanitaires.

2- Source écrite

ANCI, Monographie du cercle de l'Indenié : formation ethnique et histoire de la province, exploitation, pénétration et conquête du pays, Bingerville, 15 avril 1911.

ANCI 1EE59, Rapport sur la situation sanitaire du cercle de l'indenié pour les années 1923, 1924, 1925.

ANCI 1HH2, Correspondance relatives à l'approvisionnement en médicaments des postes médicaux de la colonie du 10 juillet 1928 du chef de service de la santé de la Côte d'Ivoire.

ANCI 1HH10, Convention d'assistance médicale entre la métropole et les colonies du 12 novembre 1925 du lieutenant-gouverneur de la Côte d'Ivoire.

ANCI 1HH29, Approvisionnement en médicament des dispensaires et postes sanitaires de 1921 à 1923.

ANCI 1HH53, Mission sur l'assistance médicale en Afrique 1919.

ANCI 1HH55, le fonctionnement des services 1911-1919.

ANCI 1HH64, les difficultés au sujet de l'assistance médicale en Côte d'Ivoire 1913-1917.

ANCI 1HH87, Crédits, subventions et approvisionnement en matériels des postes sanitaires de la colonie 1914.

ANCI 2HH4, Situation sanitaire en Côte d'Ivoire 1928-1929.

ANCI 2HH10, Situation hebdomadaire des maladies pestilentielles, mesures sanitaires.

ANCI 2HH11, Cas de maladies transmissibles, mesures à prendre 1923-1927.

ANCI 2HH19, Arrêté, rapport et correspondance relatifs au prix AOF et des journées de traitement dans les établissements hospitaliers de la colonie 1918-1924.

ANCI 2HH39, Arrêté relatif aux mesures sanitaires prises à la frontière terrestre entre la Gold Coast et la Côte d'Ivoire du 14 octobre 1924 signé DUMOT, Bingerville.

ANCI 2HH45, Mission du docteur Pierre, inspecteur adjoint des services sanitaires sur l'assistance médicale en Afrique occidentale française 1919.

ANCI 2HH46, Rapport médical annuel de la colonie de Côte d'Ivoire dressé par le docteur Bouffard pour l'année 1924.

ANCI 2HH72, Priorité un cas peste bubonique signalé territoire nord-ouest Gold Coast. Prenez toutes mesures préservation, du 19 septembre 1921, du gouverneur Antonetti, Bingerville.

ANCI 2HH116, Mesures sanitaires en Côte d'Ivoire 1917-1918 cas de peste et fièvre jaune en Gold Coast.

II- BIBLIOGRAPHIE

1- Ouvrages de référence

Dictionnaire de la langue française, France, librairie Larousse, octobre 1975, 1601p.

MOURRE (M), *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, tome 1, Paris, Bordas, 1978, 1264p.

BORREMANS (R), *Le Dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire*, Tome I, Abidjan, les Nouvelles Editions Africaines, 1986, 286p.

BORREMANS (R), *Le Dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire,* Tome II, Abidjan, les nouvelles Editions Africaines, 1986, 272p.

BORREMANS (R), *Le Dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire*, Tome VI, Grand-bassam, fondation Borremans, 2004, 318p.

2- Ouvrages généraux

AMON (F-J), *Croyances religieuses et coutures juridiques des agnis de la Côte d'Ivoire*, Paris, Larousse, 1960, 184p.

ANOMA (R.P), *Aux origines de la nation ivoirienne 1893-1946, vol.II, Paris,* Harmattan, 2008, 386p.

AUJOULAT (L.P), *Santé et développement en Afrique,* Paris, Armand Colin, 1969, 285p.

BOUCHE (D), *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991, 607p.

BOUQUET (A), KERHARO), *Sorciers, féticheurs et guérisseurs de la Côte d'Ivoire-Haute Volta*, paris, Vigot frères éditeurs, 1950, 144p

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *L'Afrique occidentale au temps des français : colonisation et colonies,* Paris, édition la découverte, 1922, 460p.

DABRIN(B), LENEUF (N), ROI (G), *Carte pédologique de la Côte d'Ivoire au 1-2000000*, Abidjan, ORSTOM, 1960, 30p.

DUPREY (P), *Histoire des Ivoiriens : Naissance d'une nation*, Abidjan, Imprimerie Nationale, 1962, 235p.

FONTAINE (M), *Santé et culture en Afrique noire*, Paris, l'harmattan, 1995, 319p.

HARDY (G), *Histoire de la colonisation française*, Paris, librairie, Larousse, 1928, 348p.

KIPRE (P) Villes de Côte d'Ivoire (1893-1940), fondation des villes coloniales de Côte d'Ivoire, tome 1, Abidjan, Dakar, Lomé, NEA, 1985, 239p.

LAURENTIN (A-R), *Etiologie et perception de la maladie,* Paris, l'harmattan, 1987, 494p.

LAPEYSONNIE (L), *Eléments d'hygiène et santé publique sous les tropiques*, Paris, Gauthier-Villars, 1970, 366p.

LOUCOU (J.N), Côte d'Ivoire : Les résistances à la conquête coloniale
Abidjan, Les Editions du CERAP 2002, 150 p

M'BRAGA (B), *Guide africain de la santé,* Paris, Hatier, 1963,111p.

MINISTERE DE LA FRANCE D'OUTRE-MER, *Hygiène et santé sous les tropiques*, Paris, direction de service de santé, 1956, 99p.

PERROT (C-H), *Les Anyi Ndenye et le pouvoir aux 18ème et 19ème siècles*, Abidjan, CEDA, 1982, 333p.

RAUCH (A), *Histoire de la santé*, que sais-je ? Paris, Presse universitaire de France, 1995, 127p.

SARRAUT (A), *La mise en valeur des colonies françaises*, Paris, Payot, 1922, 656p.

TCHOBOUTSKY (G. W.O), *La santé,* que sais-je? Paris, presse universitaire de France, 1995,127p.

TERRIBLE (M), *Notions appliquées d'hygiène, Afrique intertropicale et Madagascar*, Paris, édition l'école, 1968, 73p.

VALAT (B), *Histoire de la sécurité sociale 1945-1967, l'état, l'institution et la santé*, Paris, édition economica, 2001, 544p.

Thèses et mémoires

AMICHIA (F), *La santé publique et l'hygiène en Côte d'Ivoire de 1945 à 1958*, thèse de 3e cycle d'histoire, Nice, 1980, 296p.

AUDIBERT (A), *Le service social en Afrique Francophone dans une perspective de développement*, thèse de doctorat en sciences sociales du travail, université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Tome I, 1985, 349p.

DOMERGUE (D), *Influence de la 1ère guerre mondiale sur l'évolution politique, économique et sociale de 1912 à 1920*, thèse de 3ème cycle, Université de Toulouse – le Mirail, Paris Vol.1, 1974, 627p.

DOMERGUE (D), *Politique coloniale française et réalités coloniales* : *la santé en Côte d'Ivoire 1905-1958*, thèse d'Etat histoire, Université de Toulouse-le mirail, tome 1, Paris, 1986, 585p.

ELLOE (B), *Commerce et société en basse Côte d'Ivoire de l'économie précoloniale à l'économie de marché*, doctorat 3e cycle d'histoire, université Paris VII, 1982, 360p.

KIPRE (P), *Les villes coloniales de Côte d'Ivoire : économie et société 1893 à 1940*, thèse de doctorat d'Etat ES lettres, Université de Paris VII, UER de géographie-histoire et sciences de la société, TIII, 1985, 1075p.

LUKWIMU (L), *Politique coloniale de lutte contre le paludisme, cas de l'ancienne province de Léopoldville*, Université de Kinshasa RDC, maitrise en science historique, 2011, 198p.

ROUX (A), *Le gouvernement de Clozel en Côte d'Ivoire de 1903 à 1908*, mémoire de maitrise, département d'histoire, Université d'Abidjan, 1987, 193p.

TANO (B), *Le travail forcé dans l'indenié 1897-1946*, mémoire de maitrise histoire, Université de Paris I, 1974-1975, 94p.

TIREFORT (A), *Approche de la société coloniale étude de cas : la communauté française en basse Côte d'Ivoire pendant l'entre-deux guerres (1920-1940),*Thèse de Doctorat 3ème cycle E HESS Paris, T1, 1979, 338p.

TOKPA (J), *Les Ivoiriens et la médecine occidentale de 1925 à 1939*, mémoire de maitrise d'histoire, Université d'Abidjan, 1985, 261p.

ZAN (S-B), *La politique coloniale des travaux publics en Côte d'Ivoire, 1900-1940,* thèse de doctorat 3e cycle d'histoire, université Paris VII, 1982, 360p

Articles de revue

BOUQUET (A), KERHARO (J), « la notion de lèpre et les conceptions indigènes en Côte d'ivoire et en Haute Volta », in *Bulletin de la société de pathologie exotique* TXLIII, N° 1-2, 1950, pp 51-56.

DELANNAU (K), « Faire de la santé un lien pour l'histoire de l'Afrique : essai d'historiographie », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol.93, N° 131, 2005, pp11-28.

DOMERGUE (D) « les vingt premières années de l'action sanitaire en Côte d'ivoire 1904-1925 », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, N° 238, 1978, pp40-62.

FORLACROIX (C), « la pénétration française dans l'Indénié 1887-1901 »,in *l'annales de l'université d'Abidjan*, série F, T1, 1969, fascicule 1, pp 91-136.

KOUADIO (A. A), « l'accessibilité des populations rurales aux soins de santé dans le département d'Abengourou in *les cahiers d'outre-mer*, n°251, vol 63, juillet-septembre 2010, pp 439-459.

THIOUB (I), « Sénégal : la santé des détenus dans les prisons coloniales », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, N° 324-325, 1999, pp65-77.

TONDA (J), « Repenser la gouvernance de la santé : de la normalisation coloniale aux prescriptions postcoloniales. », in *Codesria*, bulletin N° 3-4, 2005, pp 80-82.

IVOIRITE DANS LE PROCESSUS DE CREATION D'UNE COTE-D'IVOIRE NOUVELLE

FAYOSSEWO Peter Sylvain
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan Cocody
petersylvain@hotmail.fr

Résumé

Dans le souci de bâtir une Côte d'Ivoire nouvelle après les indépendances de 1960, les leaders politiques et intellectuels vont donner le plus fort d'eux-mêmes pour y arriver. Le premier de ces leaders est Felix Houphouët-Boigny. L'homme, dans sa dynamique de bâtir cette nouvelle Côte d'Ivoire, fait appel à tous les fils du pays soucieux de l'avenir du pays à y travailler avec ardeur et abnégation : c'est « l'ivoirisation des cadres ». Cet appel est suivi de récompense pour les meilleurs agents du pays. Plus tard, en 1974 sous la plume du journaliste Pierre Niava dans un article intitulé « De la griotique à l'ivoirité »[1], le terme « ivoirité », apparait clairement. Il est question ici de promouvoir la culture ivoirienne qui passe par l'œuvre et du projet de l'écrivain ivoirien Niangoranh Porquet. Pour ce penseur, l'ivoirité fait partie d'un mouvement de libération intellectuelle que l'on peut mettre en parallèle au mouvement de la négritude de Léopold Sedar Senghor. Poursuivant sa thèse, le penseur affirme que le terme « ivoirité » est synonyme d'affirmation de l'identité culturelle ivoirienne[2].

Cependant, 21 ans plus tard, l'ivoirité, prétendument culturel glisse très vite sur le terrain politique sous l'ère du Président Henri Konan Bédié. Dans le cadre de son programme de gouvernement présenté à l'occasion des élections présidentielles d'octobre 1995, le président Bédié fait du concept la clé de voute de son projet de société. Malheureusement, le concept se trouvera piéger par une atmosphère politique dégradé à la suite de la mort de Félix Houphouët-Boigny. L'ivoirité est ainsi taxée d'être le fondement de toutes les crises socio-politiques qui surviendront les années d'après.

Curieusement, L'analyse de tous les courants d'idées véhiculés par les leaders politiques ivoiriens fait ressortir une seule et même idée : l'avènement ou la création d'une nouvelle Côte d'Ivoire. C'est ainsi que l'on voit aujourd'hui certains leaders politiques autrefois très hostiles au concept, devenir de véritables adeptes de l'ivoirité, même si le terme n'apparait pas clairement dans leurs idées. Ils s'en approprient et en font d'ailleurs de cela le fondement de leur projet de construction.

Mots clé : Ivoirité- processus-création- Côte d'Ivoire-nouvelle

Introduction

Considéré comme la racine des maux qui minent la Côte d'Ivoire à la suite du décès du président Félix Houphouët-Boigny, le terme « ivoirité » est né bien plus tôt. En effet, il apparaît pour la première fois en 1974 sous la plume du journaliste Pierre Niava dans un article[3] intitulé « De la griotique à l'ivoirité », qui parle de l'œuvre et du projet de l'écrivain ivoirien Niangoranh Porquet. Pour ce penseur, l'ivoirité n'est nullement un concept xénophobe, mais fait partie d'un mouvement de libération intellectuelle que l'on peut mettre en parallèle au mouvement de la négritude de Léopold Sedar Senghor. Selon lui, si l'indépendance de nombreux Etats africains, est acquise d'un point de vue politique, elle doit maintenant se construire au niveau artistique, culturel, philosophique et intellectuel[4]. L'ivoirité est donc l'identité culturelle ivoirienne.

Cependant, concept prétendument culturel, l'ivoirité glisse très vite sur le terrain politique sous l'ère du Président Henri Konan Bédié. Dans le cadre de son programme de gouvernement présenté à l'occasion des élections présidentielles d'octobre 1995, le président Bédié s'approprie le terme sans toutefois y apporter de véritables modifications définitionnelles[5]. L'utilisation de ce concept va ainsi jouer un rôle prépondérant dans le processus de détérioration des relations interethniques et communautaires en Côte d'Ivoire.

Par ailleurs, depuis l'indépendance du pays jusqu'aujourd'hui, la construction d'une Côte d'Ivoire nouvelle, moderne et prospère meuble le programme de gouvernement de tous les chefs d'Etat qui se sont succédés à la tête du pays. Lorsqu'on fait une analyse minutieuse des idées de ces leaders politiques, l'on perçoit que, tous récupèrent les vertus de l'ivoirité pour parvenir à cette vision de reconstruction. Certains le disent clairement et d'autre sous un vocable voilé.

Au regard de cette analyse faite d'opposition d'idée, comment l'ivoirité participe-t-elle à la naissance d'une nouvelle Côte d'Ivoire?

Ce présent travail s'évertue à répondre à cette préoccupation tout en traitant tour à tour : l'ivoirite et la promotion de la culture de l'excellence dans l'administration publique(I) ; L'ivoirité dans le processus de la cohésion sociale (II)

I-/ L'IVOIRITE ET LA PROMOTION DE LA CULTURE DE L'EXCELLENCE DANS L'ADMINISTRATION PUBLIQUE

1-/ L'ivoirité, un concept visant à dynamiser l'administration publique

Après son indépendance acquise, la Côte d'Ivoire est admis à l'organisation des Nations unies (ONU) le 20 septembre 1960[6]. Elle se dote d'une loi fondamentale le 3 novembre 1960 qui définira les principes fondamentaux du pays.[7] Ce nouvel Etat adopte le régime présidentialisme qui se veut démocratique et libéral selon Jean-Noël Loucou.

Félix Houphouët-Boigny s'engage dans la construction de cette nouvelle Côte d'Ivoire sans partage de pouvoir. La question de la nationalité était proscrite dans le choix des hommes aux postes administratives et dans d'autres secteurs d'activité. Les choses changes progressivement à la faveur du multipartisme. L'opposition, conscient de cette situation exige désormais que l'administration et le domaine politique reviennent de plein droit aux seuls Ivoiriens.

Plus tard en 1995, le président Bédié qualifiera cette attitude de l'opposition de nationaliste. Sans le dire, une tranche d'Ivoiriens réclamait dans les années 1990 « l'ivoirisation des cadres », synonyme de l'ivoirité. Il se dégage une prise de conscience des Ivoiriens dans le domaine politique.

En effet, le constat que l'on fait est que, dans les pays qui entourent la Côte d'Ivoire, la participation des individus à la vie administrative et politique est réservée aux seuls nationaux. En Côte d'Ivoire, cela ne fut pas le cas sous le parti unique. Il était donc impératif de rétablir les choses. L'ivoirité apparait ici comme l'élément catalyseur pour y parvenir. La gestion du pays, les postes administratives et politiques doivent revenir aux seuls Ivoiriens comme c'est le cas dans les autres pays du monde. Les Ivoiriens doivent compter désormais sur eux-mêmes. L'ivoirité est un indicateur qui engendre chez le citoyen Ivoirien une prise de conscience dans la gestion administrative.

2-/ L'ivoirité, vecteur de création d'une conscience nationale

Selon Voltaire le travail éloigne de nous trois maux « l'ennui, le vice et le besoin ». C'est également la contribution de chacun à l'effort de construction nationale. L'une des premières conditions de la création d'une Côte d'Ivoire nouvelle est d'amener tous les travailleurs de la Côte d'Ivoire à adopter la culture du travail et à intégrer définitivement la notion du travailleur productif. Aimer son travail, le respecter et avoir une conscience aigüe du service public peuvent être perçus comme des fondements incontournables.

L'exemple asiatique le démontre bien. En effet, en visitant certaines entreprises japonaises telle que Toyota, l'on note la détermination des ouvriers à être les meilleurs sur leurs chaînes. Il leur arrive parfois de vouloir surpasser les nombreux robots là, justement pour les aider[8]. C'est à cela que les Ivoiriens doivent arriver afin que la Côte d'Ivoire nouvelle soit une réalité. L'ivoirité est calquée sur ce modèle asiatique. Le concept est conçu pour faire de la Côte d'Ivoire « l'éléphant d'Afrique »[9].

Honorine Yaoua Kouman affirme à cet effet que l'ivoirité est une volonté des Ivoiriens de prendre en main leur pays, de le gouverner avec ses propres ressources[10].

Duon Sadia[11] membre de le CURDIF martèle que l'ivoirité reste bel et bien un facteur d'intégration sociale et une prise de conscience nationale. Mais, selon lui, « *l'ivoirité ne pourra être un concept positif que si tous les Ivoiriens en comprennent le sens et son*

objectif. Que chacun se mette effectivement à faire ce qu'il a à faire et non attendre que Dieu, le gouvernement ou l'extérieur viennent faire tout à sa place ».[12] La question est de créer une conscience nationale, à l'affirmation de la souveraineté nationale[13].

3-/ l'ivoirité au centre des débats entre les défenseurs d'une école adaptée aux réalités ivoiriennes et les artisans d'une école universelle

L'école est la clé du développement d'un pays. Or, l'école ivoirienne connait de graves crises depuis les années 1982. A la faveur du multipartisme, elle devient la cible des partis politiques. Les diplômes ivoiriens ne sont plus cotés comme par le passé. La qualité de l'enseignement laisse à désirer et les infrastructures ont besoin d'oxygénation, sans oublier les ressources humaines insuffisantes.

Selon le professeur Ani Gbayéré Sahou l'école ivoirienne a besoin d'être repensée pour s'adapter aux réalités ivoiriennes. Avec, en prime l'intégration des langues nationales dans l'enseignement.[14] Désiré Kouakou Koffi fait remarquer que l'ivoirité est un concept pluriel qui prend en compte tous les contours de la société ivoirienne. Il précise par ailleurs que pour y arriver, il faut mettre un accent particulier sur l'éducation de base en inculquant les valeurs de l'ivoirité aux enfants. Ces valeurs selon l'auteur prennent en compte tout ce a trait à la vie culturelle de la Côte d'Ivoire.[15]

Ani Gbayéré Sahou souhaite que la Côte d'Ivoire arrive au système des quotas dans l'élaboration des programmes des médias ivoiriens.[16] Bernard Zadi Zahourou va plus loin en interpellant le ministère de la communication de veiller à l'équilibre des émissions culturelles à la radio et surtout à la télévision[17]. Il pense que la Côte d'Ivoire ne peut assurer l'« ivoirité culturelle » en laissant ses écrans envahis par la culture étrangère. Selon lui, il ne s'agit pas, certes, de refuser les apports extérieurs, mais de veiller à l'équilibre pour favoriser une « harmonie culturelle » sans laquelle l'ivoirité ne sera qu'un leurre[18].

Quelques années après, Alassane Ouattara qui accède à la magistrature suprême en 2011, bat en brèche tout en souhaitant redonner à l'école ivoirienne ses lettres de noblesse. Un objectif qu'il intègre dans sa politique générale du ''vivre ensemble''.

Tous les discours politiques relatifs à l'école ivoirienne s'articulent autour de deux points : il s'agit, d'une part, de la création d'une école en tenant compte des valeurs culturelles en Côte d'Ivoire. Et il est question, d'autre part, de mettre l'accent sur une école universelle. Tous ces discours contradictoires sont à la base des maux qui minent l'école ivoirienne.

II-/ L'IVOIRITE DANS LE PROCESSUS DE COHESION SOCIALE

1-/ **L'ivoirité, un concept fédérateur**

L'objectif de l'ivoirité est de rassembler tous les Ivoiriens quel que soit leurs appartenances ethniques, religieuses, politiques ou régionales pour en faire des citoyens de la même Côte d'Ivoire, thèse soutenue par le philosophe Niamkey Koffi. Selon lui le président Henri Konan Bédié s'approprie ce concept en 1995 pour faire un vecteur d'unificateur de tous les Ivoiriens dans une même synergie et un même élan patriotique sans xénophobie ni exclusion comme le soutiennent certains politiques[19].

En effet, la Côte d'Ivoire compte théoriquement plus de 60 ethnies regroupées en quatre grands groupes en fonction d'une langue de base : les akans, les plus nombreux se caractérisent par le Twi. Les Krou se caractérisent par le Magwé. Les Mandés se caractérisent par le Mandéfou. Les Gour ou Voltaïques se caractérisent par le Siénéfo.[20] Chaque groupe ethnique possède sa propre culture qu'il développe depuis de milliers d'années. Cette diversité de culture est mise ensemble pour en faire une seule. Avec l'ivoirité, l'on ne parle plus d'Ivoirien du Nord, du Sud, de l'Est, de l'Ouest et du Centre, mais d'Ivoirien tout court. Honorine Yaoua Kouman note d'ailleurs que l'ivoirité est un concept fort et fédérateur de tous les us des peuples de la Côte d'Ivoire.

Michel Kouamé parlera de traits de ressemblance[21]. Ce journaliste fait remarquer que les Ivoiriens en dépit de leurs différences, s'identifient à travers certains traits caractéristiques spécifiques que sont : ses ethnies, sa gastronomie, son mode de vie et pensée et son accent en parlant le Français. Ces critères ont fini par créer un ensemble de traditions qui fondent son identité. Au regard de ce qui précède, l'on retient que l'ivoirité fait disparaitre les différences entre les populations et crée l'ivoirien nouveau avec des traits de ressemblances spécifiques.

2-/ **L'ivoirité, un concept qui réconcilie les peuples ?**

Depuis son indépendance, le pays a connu une évolution politique et économique plus ou moins harmonieuse. Félix Houphouët-Boigny a toujours prôné la paix et le dialogue entre les nations et en Côte d'Ivoire. Néanmoins, l'on enregistre quelques troubles sociopolitiques qui visent à ébranler la stabilité du pays. La Côte d'Ivoire enregistre en 1999 son premier coup d'Etat militaire. Trois ans plus tard, une tentative de coup d'Etat se transforme en rébellion armée.

Avec l'appui de la communauté internationale, les Ivoiriens essaient en vain de se réconcilier. Toutefois, les élections présidentielles d'octobre 2010 accentuent la division au sein de la population et engendrent deux grandes tendances.

D'un côté les partisans de l'ex-président Laurent Gbagbo et de l'autre côté les partisans du président Alassane Ouattara, regroupés dans le Rassemblement des Houphouëtistes pour le Développement et la Paix (RHDP). Le nouveau pouvoir en place tente vainement de réconcilier les Ivoiriens. L'opinion publique nationale et internationale soutient que l'ivoirité est à la base de la division au sein de la population. Ce qui signifie que le concept ne rencontre pas l'adhésion de tous. Pourtant, le concepteur de l'ivoirité indique que ce concept fait l'unité de tous les fils du pays.

Thiémélé Ramsès Boa[22] martèle qu'à côté de la négritude de Senghor, des valeurs culturelles du Bembeya Jazz de la Guinée, du High-life ghanéen et de la culture d'authentification de Mobutu les Ivoiriens fassent exister des éléments propres à eux[23].

Henri Konan Bédié, précurseur du concept explique que l'ivoirité est *« la synthèse culturelle entre les ethnies habitant la Côte d'Ivoire.»*[24]. Pour Thiémélé Ramsès Boa, Bédié propose une symbiose harmonieuse et un brassage des cultures existantes sur le sol ivoirien.

Dans le même ordre d'idée, Lalekou Kouakou Laurent[25] ajoute que, le problème n'est donc pas le projet culturel de l'identité que véhicule le concept. Ce qui divise c'est le projet politique et les rapports de pouvoir qu'il recouvre. Pour lui, que ce soit au PDCI, au RDR, à l'UDPCI ou au FPI, la préoccupation, c'est la Côte d'Ivoire. De ce point de vue, la réconciliation doit aussi avoir lieu autour de l'identité nationale ou de l'ivoirité.

Dans cette perspective, l'union du président Henri Konan Bédié et du président Alassane Ouattara au sein du RHDP opposés hier sur la question, doit accoucher d'un nouveau discours sur l'ivoirité. Le concept apparait comme un élément fondamental pour parvenir à la réconciliation vrai. Il est donc de la responsabilité de la classe politique et des leaders d'opinion ivoiriens de ce rapporter aux valeurs unificateurs que propose le concept, afin d'œuvrer à la résolution de la crise politique et identitaire qui secoue le pays.

3-/ La réformes de 1994, une question d'ivoirité ?

Alors que nous approchions des échéances électorales du 22 octobre 1995, la Côte d'Ivoire se dote d'un nouveau code électoral le 23 décembre 1994, qui régit les élections générales prévue en 1995. Il s'agit de la loi n°94-642 du 13 décembre 1994 votée par l'Assemblée nationale. Cette loi comporte 139 articles dont deux sont attribués à l'ivoirité. Ce sont les articles 49 et 77, qui traitent des questions relatives à l'éligibilité à la présidence de la République et à l'Assemblée nationale[26]. Les acteurs politiques et observateurs de la scène politique ivoirienne relient l'ivoirité à cette réforme de 1994. Mais ils se divisent sur l'objectif visé.

Le premier groupe soutient que le code électoral est un champ d'expression de l'ivoirité

Michel Kouamé, un des défenseurs de cette thèse fait remarquer qu'il en découle depuis 1990, une prise de conscience de l'identité ivoirienne, qui récemment trouve un excellent champ d'expression avec le nouveau code électoral, réel condensé d'une ivoirité qui, latente jusqu'alors, entend s'assumer pleinement[27]. Henri Konan Bédié,

soutient que le code électoral répond aux nouvelles exigences de la donne politique en Côte d'Ivoire[28]. Pour lui, le nouveau code électoral vise à réserver l'exclusivité des élections en Côte d'Ivoire aux Ivoiriens, de sorte à éviter les contestations pré et post-électorales. C'est aussi une vision de l'ivoirité qui s'exprimait déjà dans le comportement des Ivoiriens à la faveur des premières élections multipartites des années 1990.

Le second groupe soutient que « le code électoral n'est qu'une manifestation de l'ivoirité et la naissance de l'ivoirité. »[29]. Yakouba Konaté, l'un des ardents défenseurs de cette thèse note que la controverse du « et » et du « ou » est une des formes multiples de la querelle dictée de l'ivoirité. Le glossaire politique ivoirien désigne par « et » l'Ivoirien né de parent eux-mêmes nés ivoiriens et par « ou » l'Ivoirien né de parents dont l'un n'est pas « Ivoirien ». Les « et » sont éligibles au poste de président de la République. Les « ou » ne le sont pas, quoiqu'ils restent électeurs.[30]

Selon le philosophe ivoirien, c'est le général Robert Guéi, qui a propagé dans la conscience populaire cette thématique du « et » et du « ou ».

Toutefois, souligne l'auteur, elle figure déjà dans le code électoral que Bédié a fait voter comme le volet juridico-politique de l'idéologie de la préférence nationale dite « ivoirité ». Du temps de Félix Houphouët-Boigny poursuit l'auteur, la notion d'éligibilité ne figure pas dans la Constitution, l'électeur étant en même temps éligible. C'est sous Bédié que la distinction est introduite.

L'idée générale qui ressort de sa pensée est que Bédié a commis le tort d'insérer l'expression « éligibilité » dans la loi électorale. Cette hypothèse est à notre avis très fragile dans la mesure où la Côte d'Ivoire, étant un pays souverain, est libre d'éditer des textes qu'on peut juger restrictifs en matière électorale. Quand nous prenons l'exemple de la République arabe d'Égypte, l'on trouve dans sa Constitution (précisément l'article 75) ce qui suit : « art.75 le président de la République doit être égyptien, de père et de mère égyptienne… »[31]. Aussi. Question : les constituants égyptiens ont-ils commis l'erreur d'insister sur la nationalité égyptienne des prétendants à la magistrature suprême ?

CONCLUSION

La création d'un Etat nouveau, moderne et développé est de toute évidence un statut auquel aspirent tous les pays sous-développés. Les leaders politiques ivoiriens depuis l'accession à l'indépendance du pays œuvrent sans relâche pour atteindre ce statut. Ils créent des slogans pour véhiculer leurs messages. L'idée en toile qui découle de tous ces slogans est l'éveiller des consciences, l'unité des cultures et le sens du travail bien fait. Malheureusement, l'ivoirité, un concept sensé rassembler les ivoiriens, finit par les diviser à partir de 1995. De toute évidence, l'ivoirité n'a pas pu atteindre ses objectifs qu'elle s'est fixée. Néanmoins, débarrassé de toute récupération politique et interprétation démagogique, le concept devrait permettre de renforcer la solidarité nationale en Côte d'Ivoire au lieu de la mettre en péril, une chose qui conduirait résolument à la naissance de cette nouvelle Côte d'Ivoire tant rêvée par les Ivoiriens.

Notes de références

[1] « De la griotique à l'ivoirité », in *Fraternité-Matin* du 21 novembre 1974. (Numéro et page introuvable).
[2] Ramsès Thiémélé Boa, *L'ivoirité entre culture et politique*, Paris, l'Harmattan, Collection Points de vue, 2003 p.83.
[3] « De la griotique à l'ivoirité », in *Fraternité-Matin* du 21 novembre 1974. (Numéro et page introuvable).
[4] Ramsès Boa Thiémélé, *L'ivoirité entre culture et politique*, Paris, l'Harmattan, Collection Points de vue, 2003 p.83.
[5] Dominique Mobioh, « L'ivoirité, ce qu'il faut entendre », in *Fraternité Matin*, n°10530, du vendredi 26novembre 1999, p2.
[6] Jean-Noël Loucou, *La Côte d'Ivoire coloniale 1893-1960*, Abidjan, CERAP, 2016, p.315
[7] Idem
[8] *Magazine officiel de la réforme du secteur de la sécurité*, n°5, juillet-août 2015, p.11
[9] Dominique Mobio, « femmes et jeunesse : un rôle déterminant à jouer », in *Fraternité-Matin*, n°9392, du samedi 3 au dimanche 4 février 1996, p.10
[10] Honorine Yaoua Kouman, « Ivoirité : ce qu'il faut comprendre », in *Fraternité-Matin*, n°10530, du 26 novembre 1999, p.3
[11] Ancien ministre du tourisme et de la culture de 1981 à 1986.
[12] Jusu Man, « Forum Curdiphe sur l'ivoirité : Faire émerger une conscience nationale », in *Fraternité-Matin*, n°9430, du 21 mars 1996, p.5
[13] Jusu Man, « Forum Curdiphe sur l'ivoirité : Faire émerger une conscience nationale », in *Fraternité-Matin*, n°9430, du 21 mars 1996, p.5
[14] Jusu Man, « Forum Curdiphe sur l'ivoirité : Faire émerger une conscience nationale », in *Fraternité-Matin*, n°9430, du 21 mars 1996, p.5
[15] Jusu Man, « Forum Curdiphe sur l'ivoirité : La racine pivotante de l'éléphant d'Afrique », in *Fraternité-Matin*, n°9434, du 26 mars 1996, p.10
[16] *Op.cit*. p.5
[17] Jusu Man, « Identité culturelle : la tête de l'éléphant d'Afrique », in *Fraternité-Matin*, n°9389, du 31 janvier 1996, p.12
[18] Idem
[19] Dominique Mobioh, « L'ivoirité, ce qu'il faut entendre », *Fraternité-Matin*, vendredi 26 novembre 1999, № 10530, p2.
[20] Niangoran Boa, « L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié», *Ethics*, 1996, № 1, Abidjan Presse Universitaire de Côte d'Ivoire, p46
[21] Michel Kouamé, « Editorial sur l'ivoirité », *Fraternité Matin*, du Samedi 14 au Dimanche 15 Janvier 1995, № 9077, p1.
[22] Ramsès Thiémélé Boa, « Ivoirité, identités culturelles et intégration africaine : logique de dédramatisation d'un concept. », *Synergie Afrique Centrale et de l'Ouest*, 2009, № 3, p2.
[23] Ramsès Thiémélé Boa, Op.cit., p.2
[24] Henr i Konan Bédié, *Les chemins de ma vie*, Paris, Plon, 1999, p.44.
[25] Lalekou Kouakou Laurent, « L'ivoirite et la réconciliation en côte d'ivoire », p.11
[26] Francis Vanga Wodié, *Institutions politiques et droit constitutionnel en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Presse Universitaire de Côte d'Ivoire, 1996, pp.524-530.
[27] Michel Kouamé, *Op.cit.*, p.1
[28] *Fraternité-Matin*, n°9305, du vendredi 20 octobre 1995, p.6
[29] Yacouba Konaté, « Le destin d'Alassane Ouattara », in *Côte d'Ivoire l'année terrible* : 1999-2000, Paris, Karthala, 2002, p.254.
[30] Yacouba Konaté, est professeur de philosophie à l'Université d'Abidjan connu de nos jours sous le vocable : Université Félix Houphouët-Boigny.
[31] Albert Bourgi et Pierre Weiss, *Etats de la ligue arabe, Dakar*, Présence africaine, 1979, p.109 (série constitutions publiée sous la direction de P.F. Gonidec.

Sources et Bibliographie

I-/ sources

a) Texte de loi

Loi n°94-642 du 13 décembre 1994 portant code électorale ivoirien

b) **Article de revues**

- ✓ **Les travaux de la curdiph**

Actes du forum CURDIPHE, du 20 au 23 mars 1996, publié sous la direction de

LOUCOU (J-N), « De l'Ivoirité », in *ETHICS*, n°1, Abidjan, Presse Universitaire de Côte d'Ivoire, 1996, pp20-21.

NIAMKEY (K), « Le concept de l'ivoirité », in *ETHICS*, n°1, Abidjan, Presse Universitaire de Côte d'Ivoire, 1996, pp 29-26.

NIANGORAN (B), « Les fondements sociaux culturels de l'ivoirité », in *ETHICS*, n°1, Abidjan, Presse Universitaire de Côte d'Ivoire, 1996, p 46.

SALIOU (T), in *ETHICS*, revue de la Curdiphe, presse universitaire d'Abidjan, 1999, p.46.

- ✓ **Travaux d'autres auteurs portant sur l'ivoirité et les questions foncières**

BOA (T.R), « Ivoirité, Identité culturelle et intégration africaine : Logique dédramatisation d'un concept. », *Synergie Afrique Centrale et de l'Ouest*, n° 3, 2009, pp75-83.

CHAUVEAU (J.P), « la loi de 1998 sur les droits fonciers coutumiers dans l'histoire des politiques foncières en Côte d'Ivoire : une économie politique des transferts de droit entre autochtones et étrangers en zone forestière », in *Enjeux fonciers environnementaux*, Dialogue afro-indiens, Pondichéry, institut Française de Pondichéry, 2007, p.12.

c) Articles de presses écrites

- ✓ **Fraternité-Matin**

Fraternité-matin, n°8749, du mercredi 8 décembre 1993, p.12

BEDIE (H.K), « La Côte d'Ivoire, un modèle d'ouverture. », in *Fraternité Matin*, n°14095, du jeudi 14 octobre 1999, p.2

CURDIPH, « faire émerger une conscience nationale », in *Fraternité-Matin*, n°9430 du jeudi 21 mars 1996, p.5

KIPRE (P), « L'Ivoirien réhabilité », in *Fraternité-Matin*, n°9083, du samedi 21 au dimanche 22 janvier 1995, p.11

KOUAME (M), « Editorial de l'ivoirité », in *Fraternité-Matin*, n°9077, Du samedi 14 au dimanche 15 janvier 1995, p.1

KOUASSI (G), « Ivoirité : ce qu'il faut en entendre : un Ivoirien nouveau », in *Fraternité-Matin*, n°10531, du samedi 27 au dimanche 28 novembre 1999, p.2

KOUMAN (Y.H), « Ivoirité : incompréhension », in *Fraternité-Matin*, n°10530, du vendredi 26 novembre 1999, p.3
MOBIOH (D), « L'ivoirité, ce qu'il faut entendre », in *Fraternité-Matin*, n°10530, du vendredi 26 novembre 1999, p.2
MAN (J), « identité culturelle : la tête de l'éléphant d'Afrique », in *Fraternité Matin*, n°9389, du mercredi 31 janvier 1996, p.12
MAN (J), « Forum de la CURDIPHE sur l'ivoirité : Faire émerger une conscience nationale », *Fraternité-Matin*, n°9430, du jeudi 21 mars 1996, p.5
MAN (J), « Forum Curdiphe sur l'ivoirité : La racine pivotante de l'éléphant d'Afrique », in *Fraternité-Matin*, n°9434, du 26 mars 1996, p.10
Niava (P), « De la Griotique à l'ivoirité. », *Fraternité-Matin* du 21 novembre 1974, (SD)

- ✓ **Le Patriote**

Le Patriote, n°17, du jeudi 26 juillet 1999, p.5
AHIPEAU (M.J), « Ivoirité tribalisme intégriste », in *Le Patriote*, n°26, du jeudi 5 août 1999, p.5
BACONGO (C), « expression d'une dictature rampante », in *Le Patriote*, n°21, du vendredi 30 juillet 1999, p.21

d) Magazine

Magazine officiel de la réforme du secteur de la sécurité, n°5, juillet-août 2015, 36p.

II/ BIBLIOGRAPHIE

BEDIE (H.K), *Les chemins de ma vie*, Paris, Plon, 1999, 249p.
Loucou (J-L), *La Côte d'Ivoire coloniale 1893-1960*, Abidjan, CERAP, 2016, 315p.

BOA (TR), *L'ivoirité entre culture et politique*, Paris, L'Harmattan, Collection Points de vue, 2003 p.83[31]
VINDJANNANGNI (A), *La complexité de la question identitaire en Côte d'Ivoire*, Mémoire de maîtrise en sciences politique, présenté à l'Université du Québec à Montréal, avril 2011, p.36
WODIE (V.F), *Institutions politiques et droit constitutionnel en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Presse Universitaire de Côte d'Ivoire, 1996, p.625.

Entité et identité(s) : le cas de la rumba congolaise

Alexis Finet
Florida State University
acf16@my.fsu.edu

Résumé

Dans la multiplicité de cultures que l'on rencontre au sein de l'espace francophone d'Afrique de l'Ouest, un genre musical se montre particulièrement fort: la rumba congolaise, dont les voix multiples – maintenant entendues internationalement, de Kinshasa jusqu'à Paris, et jusqu'au reste de la planète – résonnent dans un discours implicite de résistance aux obstacles qui furent données à beaucoup de s'affirmer dans une identité postcoloniale affirmée de manière forte.

A travers l'exemple de l'artiste Papa Wemba, décédé en avril 2016, cet article tentera d'analyser cette question de l'identité à travers un genre dont l'aspect performatif tient un rôle majeur sur la scène politico-culturelle de l'Africanité sur les deux espaces francophones d'Afrique et d'Europe.

Cette réflexion est le résultat d'une première année de recherche mais aussi de réflexions personnelles associées à cette investigation culturelle et à travers son développement. Bien que je ne sois pas personnellement ethnomusicologue, en tant que musicien et étudiant en études culturelles et littératures francophones, il m'a semblé intéressant d'avoir un regard sur le genre musical comme « texte », et aujourd'hui, je me focaliserai plus particulièrement sur l'artiste congolais Jules Shungu Wembado Pene Kikumba – que nous connaissons plus fréquemment comme Papa Wemba. C'est aussi en quelque sorte en guise d'hommage, puisqu'il nous a quitté sur scène, ici en Côte d'Ivoire, à Abidjan pendant la 9ème édition du Festival des Musiques Urbaines d'Anoumabo, en avril 2016 ; la concentration de ma recherche est plus généralement sur les cultures **sonores et soniques** dans le monde francophone et ses extensions (par exemple dans les Caraïbes, en Afrique de l'Ouest et en Europe de l'Ouest), et j'ai récemment décidé de me focaliser plus particulièrement sur la rumba congolaise et sa relation avec le thème des identités postcoloniales. Cette communication s'arrêtera donc sur plusieurs questions liées à la rumba congolaise et au chanteur-sapiste/sapologiste Papa Wemba, en inclusion dans un discours postcolonial de résistance pacifique et qui rentre en écho avec beaucoup de penseurs de la deuxième moitié du deuxième siècle.

Les origines de la rumba sont multiples, si bien que le terme *rumba* lui-même est parfois problématique lorsque l'on regarde son évolution ; parler même d'un « méta-genre » mettrait de côté le fait qu'il y a en fait deux rumbas, celle qui est restée à Cuba, et celle qui est revenue en Afrique (Ouest et Est). Les sources utilisées pour ce petit historique sont donc variées (un musicologue, Clément Ossinonde, un sociologue, Gaston M'Bemba-Ndoumba, Gary Steward et Bob White, et puis l'ethnomusicologue Fred O. Biyela).

Il faut tout d'abord recontextualiser géographiquement les sources du genre, et ses trajectoires. C'est autour du fleuve Kongo que le *Wene Wa Kongo*, ou le royaume du Kongo (écrit avec un K) aurait vu les premiers éléments de ce qui était la rumba originelle. Selon Ossinonde, *rumba* viendrait de ce royaume depuis le XVème siècle, les notions de chant, instrument et danse regroupés sous un même terme. C'est à Cuba que les esclaves du royaume Kongo vont commencer à participer aux cérémonies religieuses des Espagnols, notamment lors des processions du *Corpus Christi*, vers la fin du XVIème siècle. A Matanzas (puis La Havane et Santiago encore plus tard), la Kumba deviendra le *son* (un dérivé commun qui se transformera en charanga, puis plus tard salsa) par le biais des *cabildos espagnols* (Osinonde 41). Il y a donc eu un syncrétisme entre les Kongo et les Espagnols à ce moment de l'histoire, qui peut déjà être regardé comme une forme de résistance face à l'oppression sur les esclaves. C'est beaucoup plus tard, que cette rumba reviendra dans la région du Congo ; En 1938, Jean Real, antillais, constituera le groupe de *rumba* moderne à Brazzaville : Congo-Rumba.

De l'autre côté du fleuve Congo, dans la ville connue aujourd'hui comme Kinshasa, Koloso Wendo (Papa Wendo), commencera son propre groupe, le Victoria Kin Orchestra (Stewart 101**)**. Une particularité importante des premières chansons de cette nouvelle rumba, dans les années 1940, est que les paroles étaient principalement écrites en lingala, écartant la langue française, langue du colonisateur, et cela dans les deux villes de Kinshasa et Brazzaville. Cette revendication linguistique n'était pas le fruit du hasard, si bien que la rumba, à son retour dans la région du Congo, a parfois été appelé *rumba lingala* (aussi pour la distinguer de l'évolution de la rumba qui s'est produite à Cuba) – choisir une langue comme descriptif d'une genre musical plutôt qu'un lieu montre à quel point le développement du genre est important dans l'idée de résistance et de développement de nouvelles identités.

Nous sommes maintenant à Kinshasa, en 1946. L'arrivée d'une technologie toute particulière, celle de la radio, va permettre à cette nouvelle rumba d'être diffusée grandement, et de se propager à travers les deux capitales et plus encore. Selon White, la rumba congolaise va être utilisée comme outil politique, puisqu'il décrit l'ère de Patrick Lumumba et ensuite le Zaïre de Mubutu comme celle de l'utilisation de la rumba congolaise comme ferme

affirmation d'une identité congolaise – processus d'identification qui passera donc par l'utilisation du son.

A l'heure actuelle, la rumba a connu un nombre important de développements. Ce qui caractérise la nouvelle scène de la rumba congolaise, c'est la question d'un nouvel aller-retour, et d'une nouvelle conception de l'identité africaine qui dépasse le territoire et l'histoire pour rentrer dans une nouvelle forme de représentation de l'identité, qui est celle qui se place sous le joug du concept d'hybridité, introduit par des penseurs tels que Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Stuart Hall ou Paul Gilroy.

Dans ce contexte, Papa Wemba est un né en 1949 à Lubefu dans le Sankuru (Kasaï oriental) en République démocratique du Congo. Il a commencé à chanter dans l'église de St. Joseph, là où se développera sa voix aigüe qui le caractérise (et lui donnera le surnom de « Rossignol »). A l'âge de vingt ans, il commencera en 1969 le groupe Zaïko Langa Langa et en 1977 fondera l'ensemble Viva La Musica. La rumba congolaise prendra alors plusieurs formes, comme le *soukous* (du français « secouer »), et dont Papa Wemba sera l'un des premiers instigateurs. Un autre point important à garder en mémoire est l'échange constant qu'il produira entre l'Afrique et l'Europe, puisqu'il vivra à Paris longtemps, et jouera un rôle important au sein de la diaspora congolaise de Paris. Durant toute sa vie, il touchera à beaucoup de différents domaines, puisqu'il sera aussi acteur, et également un important acteur d'un mouvement culturel très particulier – celui de la Sapologie. Bien sûr, après sa mort, il laissera une marque importante dans la communauté qui le suivra, à la fois au Congo, et plus généralement en Afrique occidentale mais également à Paris et Bruxelles. Ambassadeur de la SAPE (aussi appelé pape de la sape, pour Société des Ambianceurs et des Personnes Elégantes), les qualificatifs qui le définissent sont multiples : roi, pape, légende,… et tous ont des liens forts avec la sémantique du pouvoir et/ou de la religion, comme on peut d'ailleurs le voir dans le début de sa chanson *Sapologie* – qui apparaît sur l'album « Notre Père », un écho à la fois à la prière du Notre Père mais aussi à la forte teneur patriarcale du surnom qui lui est donné « Papa » Wemba.

Dans le clip de cette chanson, Papa Wemba se place d'ailleurs en position de pouvoir, sceptre à la main, couronne sur la tête, évoquant les *ngayas* (non croyants), *mbende* (ignorant), *tindogos* (sans-buts) et protégeant de sa prière ses propres vêtements. En reprenant la théorie de la performance de Judith Butler, il est possible de voir ce mouvement de la Sape comme marqueur de développement d'identité(s) postcoloniale(s), comme le remarque Kaja Erika Jorgensen. La chanson *Sapologie* qui vient d'être mentionnée, se localise dans l'évolution du genre de la *rumba congolaise* qui a continué de se développer dans la diaspora congolaise à Paris, dans une logique identitaire qui est à la fois contrastive et inclusive. A travers la notion d'Achille Mbembé, celle d'une « réaffirmation d'une identité humaine déniée par l'autre », les dynamiques de développement de ce genre qui dépasse le cadre de la musique peuvent être vue également comme en interaction avec la construction de microsociétés qui se sont, en quelques sorte, déracinées.

Dans le cas de la chanson *Sapologie*, le transfert de la rhétorique de pouvoir s'opère ici sur une divinité iconique, et intouchable, qui est celle de l'art vestimentaire, syncrétisme par excellence qui rappelle la mode parisienne et l'expression d'une identité postcoloniale – le code vestimentaire étant pendant longtemps régi par des lois qui commandent qui peut porter quoi et quand ; ces lois sont aujourd'hui devenues règles sociales (dans le cas de Sapologie tout du moins), mais les référents sociaux liés au code vestimentaire restent très forts, et c'est là où les sapologistes qui se retrouvent dans l'acte performatif de Papa Wemba trouvent une source d'expression qui leur permet, tout comme la culture sonore le fait, de subrepticement s'élever à des positions – maintenant visibles – d'un pouvoir qu'il ne leur avait jamais été attribué auparavant. Cela ne va pas sans les conséquences de la célébrité qui conduisent parfois l'artiste à dépasser le cadre subversif de leur art pour devenir controversé, voire même

illégal – Papa Wemba sera condamné à deux reprises pour sa participation dans un réseau d'immigration illégale de ressortissants Congolais à Paris et à Bruxelles au début des années 2000, utilisant sa musique comme prétexte pour s'introduire sur le sol belge ou français (Bailo Diallo, 2016).

Le syncrétisme se voit d'ailleurs plus particulièrement dans la collaboration de l'artiste Papa Wemba avec d'autres artistes européens, l'exemple le plus flagrant étant celui de Stromae et celui de Peter Gabriel aux Etats-Unis. Artiste international assumé, l'une des particularités de Papa Wemba est sa volonté de briser les frontières, et de construire – de manière utopique peut-être – un monde où l'identité, dans toute son hybridité (encore une fois) s'exprime non pas par des questions d'histoire et de territoire (qui ne sont pourtant jamais totalement niées), mais par des dynamiques sociales, d'interaction, et par l'investissement artistique, art à travers lequel se reconstruit le discours de l'opprimé.

Après son décès, en avril 2016, il est intéressant de voir que Papa Wemba a été représenté de plusieurs manières à travers la presse à la fois de Kinshasa et de Paris, deux villes où il a vécu un nombre important d'années pour y laisser des traces influentes. A partir d'observations tirés de plusieurs coupures de presses, on s'aperçoit de l'émergence d'une rhétorique qui place l'artiste à différents niveaux, mais également le genre de la rumba congolaise, dont la notoriété à travers une grande partie de l'Afrique est incontestable – rhétorique qui semble placer un genre qui englobe bien plus qu'un artiste et qu'une culture sonore dans un petit coin d'un méta-méta-genre, celui de musique du monde (Doeizi 1, Gbadamassi 1).

Si l'on regarde la presse francophone, de Kinshasa et Paris, ce qui frappe est bien sûr le nombre important d'articles qui rendent hommage à la mort de l'artiste. Le Figaro, l'AFP, Jeune Afrique, Le Point Afrique, et en Afrique francophone, radio Okapi, Le Phare, la Prospérité, et bien sûr ici Abidjan.net et bien d'autres journaux ivoiriens. Il est donc clair que l'influence de l'artiste était internationale, signe d'espoir de nouvelles relations entre l'Afrique et l'Europe, notamment. En regardant maintenant le cas plus particulier de la presse parisienne, et de la presse kinoise, la rhétorique des deux capitales montrent des similarités et des différences qu'il est important de noter. Tout d'abord, l'aspect politique lié à la question de la rumba congolaise est bien plus important dans la presse kinoise, avec des articles qui se focalisent sur le discours du ministre de la culture congolais Mashéké, ou sur le président Kabila, et qui insistent sur la volonté de voir des obsèques se réaliser dans la paix et l'ordre ; alors que dans la presse parisienne, les questions politiques sont écartées, et les articles parlent bien sûr du « roi » de la rumba, d'une « légende » de la Sapologie également, et dans beaucoup de cas l'information se limite à cette relation entre musique et pratique de la Sapologie. L'influence de Papa Wemba dans le développement de la politique est importante, mais il semblerait que cette relation à la politique ne soit présentée que par la partie kinoise.

Avant de conclure, il est important de revenir sur la notion de « décès d'une légende ». Le choix du mot légende est pour moi important, puisqu'il qualifie un idéal, mais aussi quelque part l'idée d'une construction, qui comme toute narration, comporte sa part d'interprétation personnelle. Papa Wemba n'est bien sûr qu'un artiste du genre de *rumba congolaise*, et c'est là où je reprends ce que Said, Bhabha et Spivak ont écrit sur l'idée de subalterne, concept qui peut se transposer à notre objet d'étude, c'est-à-dire l'artiste dont la voix est tue, même partiellement. En tant que musicien, et mélomane, un aspect de mon exploration de la rumba congolaise (qui compte des dizaines et dizaines d'artistes) est d'une part comment ce genre est commercialement représenté comme un sous-genre du genre Musiques du monde, et d'autre part, comment le genre en lui-même, qui englobe différents styles, revendications, et générations, est maintenant représenté dans les bacs comme un seul super-genre. L'exemple très simple de la plate-forme multimédia Amazon montre cela : si l'on tape rumba congolaise

dans le moteur de recherche, les premiers résultats seront dans la catégorie d'enregistrement de *Musiques du monde*, ou de *Musique africaine*, comme si il n'existait qu'une *seule musique africaine*, qui serait elle-même partie d'une seule *musique du monde*. Le chemin de la réflexion de la légitimisation de l'art africain par la culture occidentale est encore long et semé d'embuches, et on peut garder espoir que les artistes inspirés des démarches similaires à celle de Papa Wemba continueront de travailler sur la diffusion et la représentation des artistes de rumba congolaise comme faisant partie d'un genre musical qui est bien plus qu'une étiquette qui catégorise une dizaine de disques cachés derrière les « tubes » américains ou les « grands classiques » de la musique dite « savante » de Bach, Mozart, Chopin, etc.

Bien sûr, il peut paraître réducteur d'arrêter l'analyse sur de telles comparaisons, mais à l'heure actuelle, en 2017, la réflexion avance dans ce qui représente un message pour la paix que la musique peut transmettre. Malgré toute la controverse autour de sa vie, et même jusqu'après sa mort, Papa Wemba fait partie de ces artistes qui ont donné vie à un genre en-dehors de lui-même, et qui s'est développé sur plusieurs continents, dans plusieurs domaines, et en relation avec plusieurs identités. En d'autres termes, l'icône qu'il représente n'est pas seulement un message d'espoir pour les générations à venir, il est aussi la preuve que les catégorisations sont dépassées et que la discussion identitaire peut passer par des démarches qui n'impliquent pas que des réductions à des conflits géopolitiques – mais bien que la culture est au centre des questions d'identité, à l'aube de la transformation des études postcoloniales en réflexions *dé*-coloniales.

REFERENCES

Bailo Diallo, A. (2016, April 28th). Papa Wemba empoisonné par son micro ? Son manager explique les faits avant de porter plainte. *Afrikmag.* Retrieved from http://www.afrikmag.com/papa-wemba-empoisonne-par-son-micro-son-manager-explique-les-faits-avant-de-porter-plainte/

Biyela, F. (2016). *Aux sons prophétiques : Les cantiques du mouvement Croix-Koma comme support des mémoires à Nkankata (Congo-Brazzaville).* In Aterianus-Owanga, A. & Santiago, J. P. (Eds), *Aux sons des mémoires* (121-146). Lyon: PUL.

Doiezi, M. (2016, April 24th). Mort de Papa Wemba, le « roi de la rumba congolaise ». *Le figaro.* Retrieved from http://www.lefigaro.fr/musique/2016/04/24/03006-20160424ARTFIG00064-mort-de-papa-wemba-le-roi-de-la-rumba-congolaise.php

Gbadamassi, F. (2016, April 26th). Musique et sape ont fait de Papa Wemba la plus japonaise des étoiles africaines. *Géopolis Afrique*. Retrieved from http://geopolis.francetvinfo.fr/musique-et-sape-ont-fait-de-papa-wemba-la-plus-japonaise-des-etoiles-africaines-104811

Jorgensen, K. E. (2014). Sapologie: Performing Postcolonial Identity in the Democratic Republic of Congo.

M'Bemba-Ndoumba, Gaston. *Sociologie de la Rumba Congolaise,* L'Harmattan, 2013.

Mbembé, J. A. (2001). *On the postcolony* (Vol. 41). Univ of California Press.

Ossinondé, Clément. *L'histoire de la Rumba Cubano-Congolaise*. Edilivre, 2012.

Said, Edward W. *Orientalism*. Vintage books, 1994.

Stewart, Gary. *Rumba on the River, A History of the Popular Music of the Two Congos.* Verso, 2013.

White, Bob W. *Rumba Rules*. Duke UP, 2008

LE MAINTIEN DE LA COHESION SOCIALE DANS UN CONTEXTE DE DIFFERENCIATION SOCIALE

Mariame Tata FOFANA

Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa (COTE D'IVOIRE)

mariametata@yahoo.fr

Résumé :

Cette étude s'inscrit dans une analyse des rapports interethniques entre autochtones *ébrié*[1] et non autochtones *dioula*[2], sédentarisés dans le village de M'pouto. Plus précisément, elle vise à analyser les facteurs de maintien de la cohésion sociale dans un contexte de différenciation sociale. Pour ce faire, elle montre comment les représentations liées au lieu d'origine réelle ou supposée, le statut de l'étranger, la domination politique des autochtones constituent des facteurs structurant de la cohésion sociale. Elle débouche sur le fait que les inégalités structurelles sont retravaillées idéologiquement en les transfigurant comme éléments de cohésion entre autochtones et non autochtones.

Mots clés : Autochtones *ébrié*, non autochtones *dioula*, domination politique, cohésion sociale, différenciation sociale.

[1] Ethnie du sud de la Côte d'Ivoire, les « Ebrié » font partie du grand groupe Akan. Installés en grande partie dans la région d'Abidjan.

[2] Les «Dioula» désignent ici une nouvelle identité symbolique regroupant à la fois des Burkinabés, Maliens, Guinéens, Sénégalais appartenant aux pays limitrophes de la Côte-d'Ivoire ; des Sénoufo appartenant, au groupe ethnoculturel Gour ; des Malinkés, Bambaras, Koyagas, Mahokas appartenant, quant à eux, au groupe ethnoculturel Mandé du nord, selon la carte ethnique de la Côte d'Ivoire.

Selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH 2014), la population allogène résidant en Côte d'Ivoire est estimée à 26%. Cette population est composée, pour la plupart, de ressortissants des pays africains, notamment de ceux de la Communauté Economique des Etats d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) et, plus particulièrement, du Burkina Faso (56%), du Mali (19,8%) et de la Guinée (5,8%). L'immigration est due au développement de l'économie de plantation que la Côte d'Ivoire a héritée de l'administration coloniale. L'installation s'est faite précisément en zone forestière, propice au développement de l'agriculture. A ces allogènes, se sont ajoutés les allochtones sénoufo, malinké et baoulé, également attirés vers la rente foncière. La configuration de la population rurale donne à voir que des autochtones cohabitent avec des migrants sédentarisés. En effet, la migration, interne comme externe, a pu rassembler dans les zones pionnières de l'économie de plantation divers groupes ethniques ayant des pratiques socioculturelles distinctes de ceux de la zone d'accueil, en l'occurrence les autochtones

Cependant, le contexte socioculturel de la production des rapports autochtones et migrants présuppose tantôt une homogénéisation des rapports qui puise ses racines dans la représentation dite positive de l'image de « l'étranger travailleur ». Tantôt la représentation dite négative de l'image de « l'étranger envahisseur » (Dozon, 1997) par les autochtones donne lieu à des pratiques de différenciation sociale.

De façon générale, on observe trois principales tendances au niveau de l'ethnicisation des rapports entre autochtones et migrants sédentarisés. La première tendance renvoie à l'intégration, souvent différenciée, des migrants sédentarisés. La deuxième prend en compte d'autres cas de figure marqués par la différenciation sociale et identitaire. La troisième tendance, quant à elle, combine des mécanismes de différenciation et d'intégration. Toutes ces tendances sont perceptibles à travers la structuration de l'habitat, l'économie locale, le pouvoir politique local, la vie culturelle villageoise, les productions idéologiques, et génèrent des formes particulières de fonctionnement des rapports interethniques (Gnabeli, 2008). Le processus de sédentarisation des migrants se manifeste donc par divers mécanismes et pratiques dans divers domaines de la vie sociale dans la société d'accueil.

A travers une perspective locale, ce texte se donne pour fondement l'analyse de l'ambivalence de l'intégration des *Dioula* dans le village de M'pouto afin de cerner la production de l'idéologie de l'autochtonie mise en avant dans les rapports interethniques. La tendance à l'intégration dans le village de ce groupe culturel, non homogène en réalité, se manifeste concrètement sur le plan culturel et religieux. Cependant, cette intégration est limitée sur le plan politique, économique, foncier

et matrimonial. Le constat qui est donc fait, c'est qu'il existe une ambivalence de l'intégration des *Dioula* dans le village de M'pouto. En se fondant sur ce constat, ce texte questionne les logiques sociales qui sous-tendent leur ambivalente intégration dans ledit village.

Sur la base de ce qui précède, l'étude s'appuie sur une approche qualitative réalisée en 2017 dans le village de M'pouto. A cet effet, des entretiens individuels et l'observation ont été menés auprès de la population cible. Ainsi, ont été retenus comme participants à l'étude 10 membres de la chefferie villageoise dont le chef du village, le doyen du village et 2 notables ; 6 membres du comité de gestion dont 2 membres du comité du foncier, 2 membres du comité financière, et 2 membres du comité contrôle et exécution et 4 membres de « la catégorie anciens »[3] du village ; 3 guides religieux. Avec ceux-ci, des entretiens semi-structurés ont été organisés pour comprendre le fonctionnement des instances sociales, ainsi que les productions idéologiques qui orientent le contrôle social et l'appartenance ethnique dans le village.20membres *autochtones*, 24 enquêtés *dioula* et les 8 chefs de chaque communauté ethnique ont été également interviewés. Ces deux dernières catégories d'acteurs, Mandé du nord et chef de communauté ethnique, ont été interviewées en vue de connaître la façon dont est construite leur intégration sociale dans le village. En complément, l'on a procédé à l'observation directe qui a permis de voir la structuration physique de l'espace villageois pour identifier les éventuels changements ou la dynamique spatiale aussi bien chez les autochtones que chez les non autochtones. Egalement, la grille d'observation concerne la structuration physique de cet espace, ainsi que le fonctionnement des relations sociales découlant de cette structuration. En effet, l'observation a montré que le noyau villageois demeure peu modernisé en termes d'habitat et d'équipements collectifs. Cela constitue le lieu de réunions du village. Les différentes thématiques ainsi identifiées ont été rendues intelligibles sur la base de l'analyse de contenu thématique. Cette façon de procéder a permis d'obtenir les résultats suivants **:** i) l'intégration des *Dioula* comme répondant à une logique d'ouverture aux autres et de cohésion sociale dans le village de M'Pouto ; ii) le politique comme facteur structurant de la différenciation sociale des *Dioula* dans certains espaces sociaux; iii) la transfiguration des idéologies sociales comme facteur du maintien de la cohésion sociale.

[3] Sont désignés par « Anciens », les membres du village ayant déjà assuré la gouvernance du village avant la génération au pouvoir.

I. L'intégration des *Dioula* comme répondant à une logique d'ouverture aux autres et de cohésion sociale dans le village de M'Pouto

L'urbanisation de la ville d'Abidjan a entraîné l'intégration progressive des villages environnants dont celui de M'Pouto. Le village est alors soumis à une pression multiforme, notamment démographique et culturelle. L'une des réponses du village face à cette pression est l'ouverture des frontières ethniques dont l'intégration des non autochtones sur le plan culturel et religieux.

Sur le plan culturel : il s'agit concrètement de l'intégration dans les classes d'âge de certains *Dioula* qui le souhaitent. Selon le chef de la communauté burkinabé : « *J'ai intégré la classe d'âge parce qu'en venant dans ce village, j'ai trouvé une famille* ». En effet, les autorités villageoises ont trouvé le moyen d'intégrer cette population non autochtone afin que celle-ci adhère aux valeurs culturelles *ébrié*. La classe d'âge est ainsi inclusive, en ce sens qu'elle ne tient pas compte de l'identité ethnique de ses membres. Ici, l'adhésion s'effectue sur la seule base de l'âge. Aussi, le non autochtone accède au statut de membre du village. La classe d'âge constitue donc une construction symbolique de l'appartenance ethnique par les autochtones. Elle donne la possibilité aux non autochtones installés dans le village d'être reconnus et intégrés. Ils bénéficient par ce biais de la solidarité, malheur ou bonheur, des membres de la classe d'âge.

Sur le plan religieux : les pratiques religieuses vont au-delà des aspects identitaires pour intégrer les groupes ethniques culturellement différents. Partant, l'idéologie religieuse estompe les barrières ethniques et considère, ce faisant, les différentes catégories ethniques comme un groupe homogène. Selon un autochtone, « *à l'église, on ne fait pas de différences entre nous et les étrangers. Nous sommes des frères, c'est que Dieu nous recommande* ». En intégrant les églises reconnues officiellement (Harriste, Catholique, Protestant) dans le village, les *Dioula* bénéficient ainsi de la solidarité des membres de l'église.

Selon l'analyse de Bouaki (2010), l'institution du tutorat semble être également une modalité essentielle dans l'insertion du migrant dans la communauté d'accueil. La mise en place de cette institution suppose en conséquence l'existence préalable d'une communauté qui se définit en tant que telle et qui est effectivement capable d'assurer l'assistance et la protection qui sont à la base de cette relation. Elle suppose également qu'une frontière entre autochtones et étrangers soit déjà clairement posée.

Dans cette étude, la phase d'intégration des *Dioula* telle qu'elle est appréhendée s'accompagne d'une tendance à la différenciation. Aussi, il faut préciser que la sédentarisation, au sens de notre contexte, renvoie au processus par lequel se mettent en place un « milieu d'interconnaissance » (F. Weber et S. Beaud, 2003)et un cadre social d'expression des rapports interethniques.

II. Le politique comme facteur structurant de la différenciation sociale des *Dioula* dans certains espaces sociaux : une logique de contrôle de la gouvernance de l'espace

Dans le village de M'pouto, le politique apparait comme la seule institution permettant de dominer, de faire prévaloir l'autochtonie et de contrôler certaines ressources locales. De même, il est le facteur structurant de la différenciation sociale dans certains espaces sociaux. Sur le plan politique, la différenciation se manifeste par un dépouillement des *Dioula* du pouvoir politique, leur mise à l'écart de la chefferie villageoise et la non participation à la prise de décision politique dans le village. Sur le plan économique, il s'agit du contrôle des activités économiques par les *Ebrié*. Sur le plan du foncier, les *Dioula* ne sont pas propriétaires de terres. Sur le plan matrimonial, c'est la rareté des mariages interethniques qui prévaut.

Sur le plan économique, au regard de la structuration des activités économiques, on constate que le politique sous-tendue par l'idéologie de l'autochtonie fonctionne comme un opérateur de contrôle et de régulation de l'économie locale. Le fait est que, concrètement, ce sont les non autochtones, en général, et les *Dioula*, en particulier, qui exercent la plupart des activités économiques (commerce, propriétaire de magasins et de boutiques, pêche). Cependant, ce sont les autochtones qui en assurent la régulation en imposant des taxes sur les activités. Ce qui leur permet de se positionner symboliquement comme les dominants de l'activité.

Sur le plan du foncier : les *Dioula* ne sont ni propriétaires terriens ni chefs de terre. Contrairement aux autochtones, ils n'ont pas accès à la terre de façon gratuite à cause de leur origine ethnique qualifiée d'étrangère. Aussi, ils accèdent à la terre, soit par location soit par achat. L'idéologie de l'autochtonie est développée ici à la fois pour contrôler les procédés d'acquisition des terres et pour actualiser les institutions sociopolitiques villageoises. La terre étant socialement définie par le village comme un bien légué par les ancêtres et comme l'habitat de ces derniers, l'appropriation de cette terre passe par la conformité du demandeur aux règles de fonctionnement des institutions et pratiques sociales héritées de ces ancêtres à savoir les classes d'âge. La terre est socialement

définie comme un « bien précieux » reçu des ancêtres. C'est ainsi que la chefferie villageoise interdit aux originaires de vendre à des non originaires et surtout à des non *Ebrié* la totalité de leur propriété foncière.

Selon Gnabeli (2008), « *(...) face à la mise en minorité des autochtones, ceux-ci s'engagent dans des entreprises de fabrication d'une identité autochtone (supportée par une idéologie de l'autochtonie) des villages d'accueil, soit sous la forme d'imposition d'un chef « autochtone » comme c'est le cas à Ayénouan, à Kouadjakro, soit sous la forme du maintien d'un quartier réservé aux autochtones (Kagbé à Divo, Moossou à Grand-Bassam, Agnikro à Abengourou), ou encore sous la forme d'un confinement des nouveaux venus (en dépit de leurs capacités matérielles) dans une figure symbolique de pauvreté et d'archaïsme (cas de Tanguelan et bien d'autres)* ».

Sur le plan matrimonial, de façon formelle, les mariages interethniques sont autorisés dans le village de M'pouto. Cependant, l'enquête de terrain a révélé qu'il n'existe pas d'union matrimoniale entre les autochtones *ébrié* et les non autochtones *dioula* de religion musulmane plus particulièrement avec ceux des pays limitrophes de la Côte d'Ivoire (Burkina Faso, Mali, Guinée, Sénégal etc). A ce niveau selon Gnabeli (2008), il est récurrent que l'autochtonie serve à tracer les limites symboliques d'appartenance ethnique et face aux enjeux politiques, le mariage interethnique est négativement défini par les autochtones comme « un sang mélangé », « un sang impur » et donc inapte à diriger la collectivité villageoise.

Et de ce fait, l'attribution du nom patronymique constitue un indicateur important de définition de l'identité des individus et partant de l'origine sociale. En raison de sa valeur symbolique, le patronyme apparaît comme un référent identitaire et de catégorisation des individus en générale et en particulier des descendants de mariage interethnique de mère ébrié et de père *dioula* (les noms comme Ouédraogo et Cissé font référence à des étrangers). Cette attribution du nom patronymique est donc liée d'une part à des enjeux identitaires et à la négociation des ressources locales du village d'autre part. Tambla, M. (2007), observe plutôt dans son étude une islamisation des conjoints (es) non musulmans. Pour l'auteur, les non autochtones musulmans n'accordent leurs filles en mariage qu'à condition que le prétendant ne se convertisse à leur religion. C'est le cas de Luenoufla où les migrants islamisés, généralement issus de la partie septentrionale de la Côte-d'Ivoire et de certains pays limitrophes, n'admettent de mariage avec les autochtones gouro que si le prétendant s'islamise.

III. La transfiguration des idéologies sociales comme facteur du maintien de la cohésion sociale

La transfiguration des idéologies sociales dans le village de M'pouto se positionne comme un facteur de maintien de la cohésion sociale. Cette situation est rendue perceptible à travers la production de la démarcation *Ebrié/Dioula* et l'hégémonie politique des autochtones.

Au su et au vu du village, il se développe des sociétés structurellement analogues mais idéologiquement et fonctionnellement différenciées de celles des autochtones *ébrié*. La construction sociale des communautés comme entités autonomes est la base de la production de la démarcation *Ebrié* et *Dioula*. A M'pouto , les Burkinabé, Maliens, Guinéens, Sénégalais, Sénoufo, qui avaient par le passé fonctionné dans des rapports de différenciation sociale très marquée, ont reconstruit et retravaillé leurs relations depuis leur sédentarisation dans le village. Plus précisément, ces groupes ethniques font un travail d'occultation de leurs différences sociales, développent une solidarité mutuelle et se réinscrivent dans une parenté théorique, destinée à se présenter comme un seul et même acteur face aux autochtones *ébrié*. Ce travail idéologique est élaboré pour contrôler l'effort réciproque d'intégration. Ainsi, ces groupes culturellement différents se pensent maintenant comme formant un même groupe (un « nous») par opposition aux *Ebrié*(les «eux »).

A M'pouto, cette différenciation sociale entre les groupes ethniques contribue néanmoins à la construction et à la consolidation de la cohésion sociale. De ce point de vue, la production de la démarcation inscrit ces deux catégories sociales dans une relation de collaboration pacifique, des rapports de bon voisinage.

Cependant, l'analyse de Silué F (2005) montre que les autochtones refusent à des migrants sédentarisés le droit de se constituer en unités politiques. C'est le cas de N'zobénou où les autochtones n'zima s'opposent au projet des allochtones attié de se constituer en unités politiques à l'instar des chefferies de communauté burkinabé, togolaise, ghanéenne, agni. Dans cette optique, les autochtones n'zima, bien que n'ayant pas interdit la constitution de d'unités politiques chez les migrants, ne se réfèrent pas à celle-ci. Ils préfèrent des chefferies de quartier où ce sont les autochtones qui sont habilités à être chefs (Bouaki, 2010).

L'hégémonie politique des autochtones participe également au maintien de la cohésion sociale au sein du village. En fait, l'autorité du chef du village met en évidence une relation de domination du chef sur les non autochtones en général et sur les *dioula* en particulier; domination qui est renforcée par l'idéologie de la cohésion sociale et le mythe de la sacralité du

pouvoir du chef dans les règlements de litige. *« Si une affaire (...) jusqu'au chef, c'est obligé que ce soit réglé parce que personne ne peut contester sa décision* ». « *C'est comme la présidence* ». « *Nous sommes certains que son verdict sera équitable et que tout le monde va respecter sa décision. Personne ne peut s'apposer à la décision du chef ici, personne*. ». La légitimation par les *dioula* de la domination politique des autochtones à M'pouto consacre la référence de cette communauté à une même unité politique, celle des *ébrié*, dans le règlement de toutes les affaires locales. Un tel contexte contribue à la fois à l'effacement symbolique des barrières sociales (puisque les différents groupes sociaux se réfèrent à une même unité politique, celle des autochtones) et à la construction de la cohésion sociale entre les deux groupes sociaux.

CONCLUSION

En milieu rural ivoirien, plus précisément dans le village de M'pouto les communautés ethniques interagissent en faisant appel aux référents identitaires qui ont fini par fabriquer des représentations sociales derrières lesquelles se condensent les enjeux de l'ethnicisation des relations interethniques. Aussi, la sédentarisation des non autochtones est une réalité qui permet d'observer les rapports de cohabitation entre communautés ethniques. Cette cohabitation se fait autour des formes d'ethnicisation de la vie sociale dans ce village à travers des pratiques différenciatrices parfois nuancées par des modalités d'insertion et de sédentarisation. Les Ebrié construisent donc leurs frontières par incorporation, rejet, inclusion ou par exclusion des membres des groupes voisins et ce, en fonction des enjeux politiques ou économiques du moment.

La production de la démarcation *Ebrié/Dioula* comme entité autonome, l'hégémonie politique des *Ebrié* et la transfiguration de certaines idéologies sociales constituent des facteurs de maintien de la cohésion sociale dans un contexte de différenciation sociale. Quand bien même ces relations sociales seraient inégalitaires, la cohésion sociale dans le village de M'Pouto s'apparente à une acceptation de règles, de normes par les groupes sociaux en interaction. Toutefois, les rapports sociaux étant dynamiques, ils n'en demeurent pas moins figés et peuvent faire l'objet de renégociation en fonction des contextes sociaux.

Bibliographie :

Bouaki K., (2010), *Sédentarisation des migrants et ethnicisation des rapports intercommunautaires dans la sous-préfecture de Tiapoum,* Thèse de sociologie, p.317.

Dozon J. P., (1997), « L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire », *in Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*. Paris, Karthala/Orstom : 779-798.

Gnabéli R,

(2007), Autochtones et allochtones sédentarisés en milieu rural ivoirien : processus d'intégration et logiques de différenciations, *Annales de l'Université Omar Bongo,* n°13, pp. 247-260.

(2008), « La production d'une identité autochtone en Côte d'Ivoire », *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 18 décembre 2014. URL : http:// jda.revues.org/326.

Silué F, (2005), *Facteurs d'intégration des allochtones en milieu rural : le cas du village de n'zobenou (S/P de Tiapoum),* Mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Cocody-Abidjan.

Tambla M. (2007), *Rapports interethniques et modalités de production des différenciations sociales à Luenoufla (S/P de Bédiala),* Mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Cocody-Abidjan.

Touraine (1978)

Weber F. et Beaud S., (2003), *Guide de l'enquête de terrain*, Paris : La Découverte.

Cartographier les traditions Céramiques du cœur Mande jusqu'à la Volta Noire
(Mapping Ceramic Traditions from the Mande Heartland to the Black Volta)

Barbara E. Frank
Stony Brook University
befrank2009@gmail.com

RESUME (English)

Mapping ceramic traditions across ethnic and cultural domains allows one to understand the complicated relationships between different traditions. My focus is a particular group of Mande potters who self identify as Jeli (Griots) in southern Mali, southwestern Burkina Faso, and central Côte d'Ivoire. My research has led me to suggest that the origins of this ceramic tradition lie outside the Mande heartland, and that this ceramic tradition may have been the result of Mande men (Jeli griot-leatherworkers) who traveled south and married non-Mande women who happened to be potters. The evidence lies in the objects they produce, in the tools and techniques they employ, in the languages they speak, and in their identity as Mande griot-potters.

Awa Sogodogo et sa petite-fille,
Sissingue, Mali 2011

Cette présentation est l'aboutissement d'un projet à long terme don l'objectif etait de cartographier les differents traditions céramiques du sud du Mali a la Volta Noire, en passant par la Côte d'Ivoire. Mon objectif est de comprendre les interactions historiques entre les groupes d' artisans et leurs hôtes dans cette région.

Le point de départ de cette recherche est une tradition céramique dans la région de Folona, dans le sud-est du Mali, près de la frontière avec la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso. Cette région en dehors de la zone dominée par les groupes linguistiques Mande et situee dans celle des populations agricoles Senufo. J'ai d'abord visité le Folona en 1991 avec une équipe du Musée national du Mali en vue d'entamer un projet de collection et de documentation de la céramique.

Folona:
population majoritaire: Syenara Senufo
potières dans la Folona: Mande Dieli/Jeli dites "jeli-bobo" / griots muets, cordonniers
Paradoxe: norme chez les Mande = forgerons "numu"

À l'époque, j'ai été surprise de constater que la plupart des poteries consommées dans cette région sont produites par des potières parlant la langue mande, disent qu'elles viennent du coeur de monde Mande. Cependant, contrairement à leurs homologues Bamana et Maninka qui sont membres de la caste des forgeron (les *numu*), ces femmes sont des griottes dont les maris servaient historiquement d'artistes orateurs, chanteurs et cordonniers. Cela a ete un paradoxe pour moi: comment était-il possible de trouver les épouses de griots Mande faire de la poterie? Cela paraissait contradictoire a tout ce que j'avais compris jusque la de la structure sociale de Mande.

Je me suis posee des questions. Comment cela s'est passé? J'ai alors entrepris les investigations sur les identités des potières et leurs maris, ainsi que l'inventaire des styles technologiques, et les objêts. Sur la base de mes recherches et celles effectue par d'autres chercheurs, je propose que les hommes Mande ont migre vers la région de Banda (Ghana) au sud, ou ils se sont marries avec les femmes de la localite qui étaient potières. Je suggére eglalement que ces femmes sont devenue Mande par alliance, mais ont conserve leur héritage maternel du faconnage de la poterie.

Mon Approche:

Objêts
1. typologie / fonction (y compris plusieurs fonctions)
2. typologie / forme
3. style (traitement de la surface)

II. Chaînes opératoires
1. techniques de faconnages
2. Utilisation d'outils spécifiques
3. Utilisation de signatures ou marques de potiere
4. Interdits liés à l'extraction de l'argile, la fabrication de types spéciaux, et la cuisson

III. Identités
1. appartenance ethnique, groupe artisanal ou caste, langue
2. traditions orales d'origine et de migration

OBJÊTS: *BAMADAGA*

En tant qu'historienne de l'art, j'ai été formée à me focaliser sur les objêts comme indicateurs de l'emprunt, et de l'évolution des liens entre les traditions. Alors que les potières de Folona utilisent les memes appelations Mande pour les types de pots qu'ils fabriquent, le styles apparaisent différent de celui des potières Bamana et Maninka. Certains objets expriment les besoins de la clientèle Senufo. Par exemple, le pot appelé *bamadaga* dans le Folona n'est pas faconne par des potières Bamana ou Maninka. On peut trouver des variantes de ce type de pot rituel dans le Folona, au Burkina Faso, au Côte d'Ivoire, au Togo, et au Sud du Bénin.

Par exemple: *Bamadaga*
Un pot rituel fabriqué par des vieilles femmes potières Jeli au Folona,
mais pas par les potières Bamana et Maninka

Sissingue, Mali 1991

TECHNOLOGIE: CHÂINES OPÉRATOIRES

Si nous nous concentrons sur le style technologique, nous constatons que la technologie de faconnage utilisée par les potières Folona est fondamentalement différente de celle utilisée par les potières Bamana et Maninka. Les femmes de Folona utilisent une technique de faconnage appelee creusage de la motte. Des specificite locale ont ete observees au niveau de cette technique de faconnage au nord de la Folona, dans la région de Sikasso, au sud ouest du Burkina Faso, chez certaines potières du nord, du nord-est et du centre de la Côte d'Ivoire, et chez les potières dans la région de Banda au nord-ouest du Ghana, entre autres. C'est la technique qu'Daouda Keita et ses collègues attribuent aux peuples Gur du sud et de l'est du Delta Niger intérieur.

Chaînes opératoires:
Techniques de faconnages: Creusage de la motte
FOLONA
Jeli/Dieli (Mande) (griot-cordonnier)

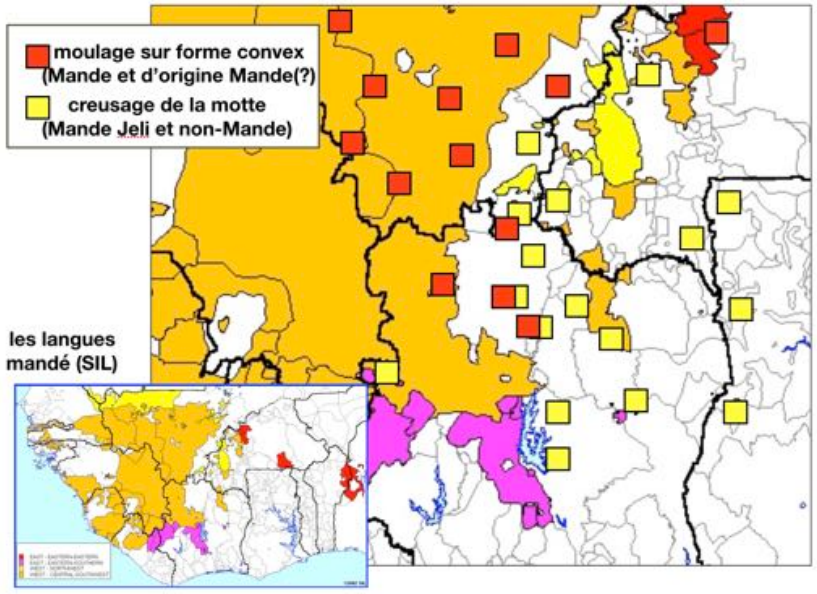
Dogbeledougou, Mali 2011

Techniques de faconnages: Creusage de la motte
(Jeli/Dieli, Pallaka, Nafanra, Mangoro, Mo/Degha)

Par comparaison, les potières Bamana et Maninka utilisent une technique de moulage convexe pour faconner leurs pots. Cette technique de faconnage est également utilisée par deux groupes différents de potières dans la région de Korhogo: le Sidun et le Kpeene, tous deux vennant du Mande.

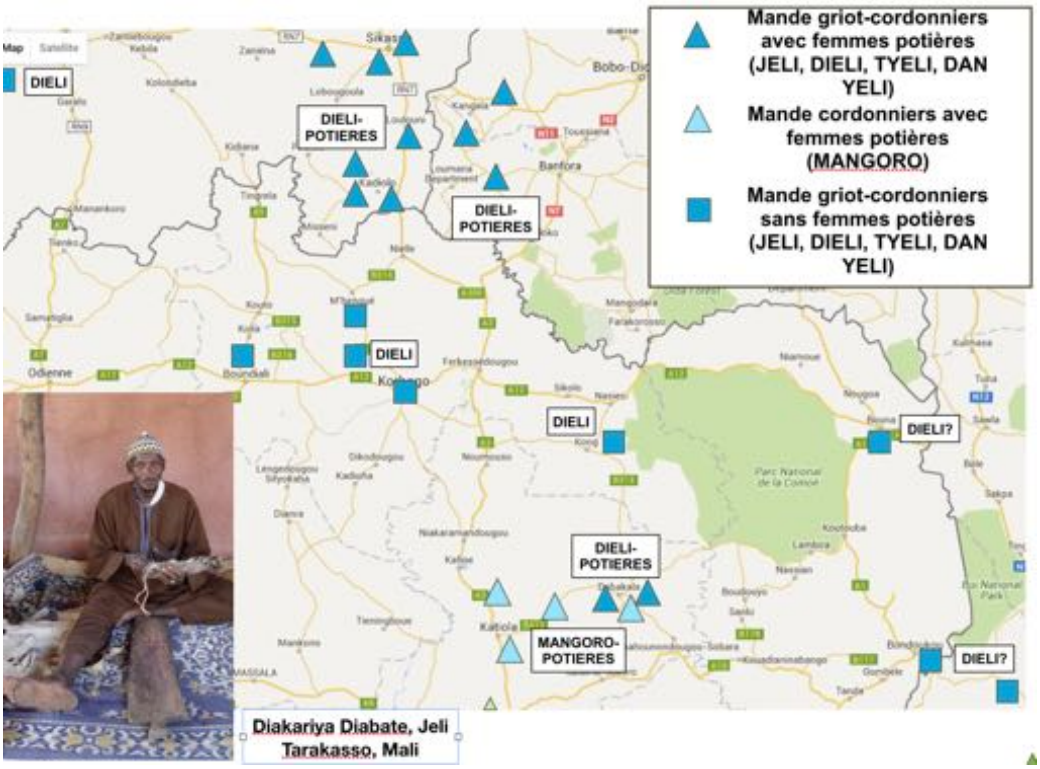
Techniques de faconnages: Moulage sur forme convex
(Bamana, Maninka, Sidun, Kpeenbele)

Ainsi, le localisation de la technique du creusage de la motte correspond plus ou moins à la distribution des langues Voltaic (Gur-Senufo). La répartition de la technique de moulage sur forme convexe correspond plus ou moins à la distribution des peuples Mande. Ainsi, les potières de Folona utilisent une technique qui s'apparent a la technique observee chez les groupes parlant la langue Voltaic.



IDENTITES

Je voudrais revenir maintenant à l'identité des maris des potières et aux questions plus vastes de spécialisation artisanale, de caste, de langue et d'identité ethnique dans cette région. Il s'agit d'une région pluraliste avec plusieres groupes ethniques, dont presque tous semblent être venus d'ailleurs et avoir déménagé en réponse aux opportunités et à la crise.



Dans mes recherches antérieures, je me suis rendu compte que les cordonnerie faisait partie intégrante de l'identité des griots, en plus de leurs rôles bien connus en tant qu'experts oraux, traditionnels et musiciens. L'association du travail du cuir avec les griots Mande, connue sous le nom de Jeli, est particulièrement marquée dans la région autour de Korhogo et, comme je l'ai récemment découvert, dans la région de Dabakala.

Selon les traditions orales, le fondateur du quartier le plus ancien de Korhogo était un Jeli. Ils disent qu'ils sont des descendants d'hommes Mande qui se sont rendus au Ghana et sont venus à Korhogo en rentrant au Mali. En effet, la langue Jeli de Korhogo fait partie du complexe Mande Jogo-Jeri qui comprend Ligbi, Hwela et Numu de la région de Banda au Ghana. Les Jeli de Korhogo partagent avec les maris des potières de Folona des vagues traditions d'origine éloignée dans le monde Mandé, statut de griots qui ne pratiquent pas jeliya et expertise en tant que travailleur du cuir. Cependant, les épouses du Jeli de la région de Korhogo sont identifiées avec la culture du tabac et des verts, mais pas de la poterie, car les besoins en céramique de la population centrale de Senufo sont fournis par au moins trois autres groupes de potières distincts (Kpeenbele, Sidun/Tyedunbele, et Nafanra).

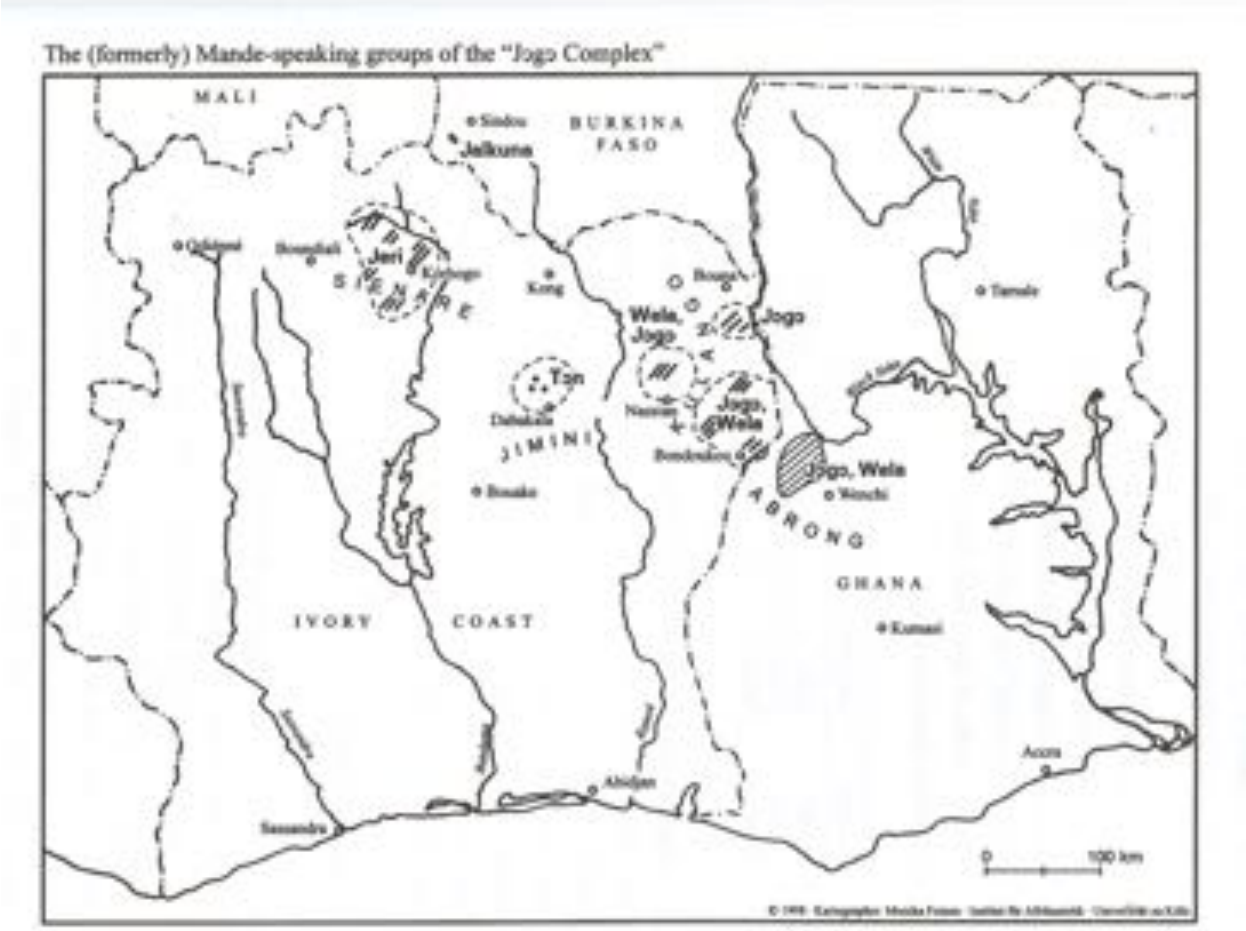
Les groupes anciennement Mande du “complexe linguistique Jogo"
(Kastenholz 1998):

La région de Korhogo: Dieli (Jeli, Jelebele) cordonniers parlant la langue Jeri

la région de Nassian et Bondoukou/Bouna/ Banda:
Noumou, Ligby et Hwela parlant Jogo et Wela

la région de Dabakala: Noumou (forgeron)
autrefois parlant la langue Ton (aujourd'hui disparu)

Non inclus: Mangoro et Dieli de la région de Dabakala / Katiola (potières avec maris cordonnier) parlant une langue Mande liée à Jogo-jeri



Dans la région de Dabakala, il y a trois villages de Dieli, où ils ont aussi des traditions d'origine dans le monde Mandé, au Ghana, et leurs femmes se spécialisent dans la fabrication de poteries par des techniques identiques à celles de Mande Mangoro également trouvées dans cette région et Plus à l'ouest autour de Katiola.

CONCLURE

Pour revenir au paradoxe avec lequel j'ai commencé, comment est-il possible que les griots Mande deviennent les maris des potières? J'ai dit au début que ma théorie était que les hommes de Mande se sont déplacés vers le sud en quête de clientèle et ont épousé des femmes locales qui étaient des potières. Si tel était le cas, les femmes devinrent Mande par mariage, et elles conservèrent leur héritage maternel (non-Mande) en continuant à faire de la poterie comme les enseignaient leurs mères.

La cartographie de la présence de potières mariés à des travailleurs du cuir et des griots dans un contexte plus large de modèles artistiques, ethniques et linguistiques nous permet d'imaginer les mouvements possibles de femmes dans cette région au cours du dernier millénaire. Cette recherche soulève des questions sur ce qui constitue une tradition céramique lorsque les femmes et les hommes ne partagent pas le même patrimoine culturel.

Je conclurai en faisant valoir que ce qui est nécessaire est le genre de recherche archéologique et ethnoarchéologique effectuée par mes collègues sur ce panel. Des conférences comme celle-ci permettent la discussion et l'échange d'idées, ainsi que des encouragements. Couragez tout le monde.

Remerciements

Je voudrais particulièrement remercier mes collègues de ce panel pour leurs présentations intéressantes, leur intelligence et leur générosité: Daouda Keita, Nafogo Coulibaly, Aïcha Toure, Tiantio Sanogo, Hubert Ouédraogo, Jacques Djidjé Kazio, Fatoumata Dembele et Kouakou Siméon Kouassi.

Bibliographie sélectionnée

Conrad, David C. and Barbara E. Frank, eds. 1995. *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mali*. Bloomington: Indiana University Press.

Coulibaly, Nafogo. 2004. "Etude de la ceramique traditionelle en milieu-Senufo du Folona." Memoire de Maitrise, Universite de Bamako.

Crossland, Leonard B. and Merrick Posnansky. 1978. "Pottery, People and Trade at Begho, Ghana." In *The Spatial Organization of Culture*. Ian Hodder, ed. University of Pittsburgh Press, 77-89.

Cruz, Maria das Dores. 1996. "Ceramic Production in the Banda Area (West-Central Ghana): An Ethnoarchaeological Approach." *Nyame Akuma*, 45: 30-37.

Frank, Barbara E. 1993. "Reconstructing the History of an African Ceramic Tradition: Technology, Slavery and Agency in the Region of Kadiolo (Mali)." *Cahiers d'Etudes africaines*, 131, XXXIII (3): 381-401.

--------. 1995. "Soninke *Garankew* and Bamana *Jeliw*: Mande Leatherworkers and the Diaspora." In *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*. David C. Conrad and Barbara E. Frank, eds. Bloomington: Indiana University Press, 133-150.

--------. 1998. *Mande Potters and Leatherworkers. Art and Heritage in West Africa*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

--------. 2007. "Marks of Identity: Potters of the Folona (Mali) and Their Mothers." *African Arts*, 40, 1: 30-41.

Gagliardi, Susan E. 2014. *Senufo Unbound: Dynamics of Art and Identity in West Africa*. Cleveland: Cleveland Museum of Art.

Gallay, Alain, Eric Huysecom, Anne Mayor, and Grégoire de Ceuninck. 1996. *Hier et aujourd'hui: des poteries et des femmes: céramiques traditionnelles du Mali*. Genève: Dépt. d'anthropologie et d'écologie, Université de Genève.

Glaze, Anita. 1981. *Art and Death in a Senufo Village*. Bloomington: Indiana University Press.

Hoffman, Barbara G. 2001. *Griots at War: Conflict, Conciliation, and Caste in Mande*. Bloomington: Indiana University Press.

Kastenholz, Raimund. 1998. "Language Shift and Language Death among Mande Blacksmiths and Leatherworkers in the Diaspora." In *Endangered Languages in Africa*. Matthias Brenzinger, ed. Köln: R. Köppe.

Keita, Daouda, 2011. *Le peuplement de la marge orientale du delta intérieur du Niger au premier millénaire après Jésus Christ* (Doctoral dissertation, Paris 10).

Kropp Dakubu, M. E. 1976. "On the linguistic geography of the area of ancient Begho." *Eilungen der Basler Afrika Bibliographien*, 14, 63-91.

Launay, Robert. 1982. *Traders without Trade. Responses to Change in Two Dyula Communities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, M. Paul, Gary F. Simons, and Charles D. Fennig, eds. 2009. *Ethnologue: Languages of the World (Vol. 9)*. Dallas: SIL International.

--------. 2015. *Ethnologue: Languages of the World*, Eighteenth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version: http://www.ethnologue.com.

Mayor, Anne. 2010. "Ceramic Traditions and Ethnicity in the Niger Bend, West Africa." *Ethnoarchaeology*, 2 (l): 5-48.

--------. 2011. *Traditions céramiques dans la boucle du Niger: ethnoarchéologie et histoire du peuplement au temps des empires précoloniaux (Vol. 7)*. Africa Magna Verlag.

Spindel, C. 1988. " 'Our Mothers Had More Courage': Style and Technology Among Senufo Potters." MA thesis, University of Illinois.

Stahl, Ann B. 1991. "Ethnic Style and Ethnic Boundaries: A Diachronic Case Study from West Central Ghana." *Ethnohistory* 38: 250-275.

Tamari, Tal. 1995. "Linguistic Evidence for the History of West African 'Castes'." In *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*. David C. Conrad and Barbara E. Frank, eds. Bloomington: Indiana University Press, 61-85.

Thoret, Jean-Claude, et. al. 1971. *L'Artisanat dans la region de Dabakala*. Abidjan: Institut d'Ethnosociologie, [Universite d'Abidjan].

Tröbs, Holger. 1998. *Funktionale Sprachbeschreibung des Jeli (West-Mande)*. Köln: R. Köppe.

Vydrine, Valentin. 2009. "On the problem of the Proto-Mande homeland." *Вопросы языкового родства–Journal of Language Relationship*, 1: 107-142.

Wilks, Ivor. 1961. "The Northern Factor in Ashanti History: Begho and the Mande." *Journal of African History*, 2 (01): 25-34.

Les Mères au Rond-Point: retrouver l'identité et son fondement dans la morale

Laura S. Grillo
Affiliated Faculty
Georgetown University
Lsg57@georgetown.edu
lauragrillo@me.com

Introduction

Cette présentation est tirée de mon prochain livre, *Un réprimande intime: le Pouvoir Génital de la Femme dans le rituel et la politique en Côte d'Ivoire*, à paraître l'année prochaine chez Duke University Press.

Je ne vais pas essayer de récapituler aujourd'hui les multiples dimensions de ce travail. Je me limiterai tout dabord à présenter le phénomène que j'appelle le "pouvoir génital de la femme" (le PGF). En outre, je montrerai qu'il est représenté matériellement parmi nous, au coeur de Grand Bassam. C'est un rappel opportun que la véritable identité collective d'un peuple se construit sur des fondements moraux.

I - La religion et l'ordre moral

Pendant au moins cinq siècles et dans toute l'Afrique occidentale, des femmes ont fait appel en rituel, de manière très vivante, à un concept religieux traditionnel et fondamental: La femme porte en elle un pouvoir spirituel inné et incarne l'autorité morale. Le siège de ce pouvoir est le sexe de la femme.

Il est certain que la fonction de la maternité confère aux femmes un statut spécial dans les sociétés africaines traditionnelles. Qui plus est, le plus fondamental et critique des liens moraux à la base de la société est le lien mère-enfant. C'est après tout avec les enfants de la même matrice qu'on partage les plus fortes obligations sociales. Toutefois, le Pouvoir Génital de la Femme ne se réfère *pas* à la capacité reproductrice de la femme.

Bien qu'elles soient communément appelées "les Mères," les femmes qui engendrent cette sorte particulière de pouvoir sont des femmes *post-ménauposées*. Ayant dépassé le stade de la reproduction sexuelle, elles sont considérées comme étant la vivante incarnation des ancêtres. En tant que telle, elles sont les gardiennes de l'ordre moral. En d'autres termes, il y a une différence essentielle entre "la Femme en tant que mère" et "les Mères" en tant que femmes qui représentent les valeurs et les obligations morales sur lesquelles repose l'autorité légitime.

Chez les Abidji du Sud de la Côte d'Ivoire, le sexe de la femme, comme siège de ce grand pouvoir spirituel, reçoit des sacrifices sanglants. Les Mères peuvent faire appel à leur pouvoir génital comme arme spirituelle avec la malédiction: "Que mon lopò t'attrape!" Les vieilles femmes déploient leur pouvoir inné dans un rituel nocturne pour contrer la sorcellerie et chasser la mort. C'est un tabou - spécialement pour un homme - de regarder le rite. On dit qu'il est si puissant que ceux qui défient cette interdiction risquent la mort. Chez les Abidji, ce rite est appelé *Egbiki.*

Dans les petites heures de la nuit, les vieilles femmes, badigeonnées de kaolin blanc, se réunissent et *se dénudent*. Elles dansent et chantent, faisant allusion à leur pouvoir génital. Brandissant des branches ou frappant le sol avec de vieux pilons, elles maudissent l'ennemi, en particulier les sorciers qui pourraient attaquer la population. Utilisant l'eau avec laquelle elles ont baigné leur sexe, elles aspergent le sol pour poser un piège à sorciers. Cette constellation de

gestes paradigmatiques constitue le rite que j'appelle "Pouvoir Génital de la Femme," ou le "PGF."

Les femmes font appel à ce pouvoir spirituel non seulement dans un rituel religieux mais également pour faire respecter la justice sociale, pour réprimander ceux qui maltraitent des femmes ou attaquent leurs droits traditionnels. Il est aussi déployé en temps de crise ou de calamité sociale – en cas d'épidémie ou en temps de guerre pour lutter contre les forces du mal et pour protéger le peuple. A travers les âges et sur une large étendue géographique de l'Afrique, le rite des Mères a fait partie intégrante de l'investiture de chefs et de rois, autorisant leur pouvoir politique. Par conséquent, en temps de trouble social, l'appel des femmes à leur sexe a aussi servi à sanctionner le mauvais usage de l'autorité politique.

Dans diverses parties de l'Afrique, les femmes ont déployé le PGF comme moyen de résistance au colonialisme. L'un des exemples les plus célèbres est le soulèvement en Nigeria en 1929 connu comme la "Guerre des Femmes." En Côte d'Ivoire, en 1949, une coalition multi-ethnique de 2000 femmes marchent d'Abidjan à Grand Bassam où elles se réunissent devant la prison pour exiger que les coloniaux français libèrent les responsables de la Libération Nationale qui y sont détenus. Elles confrontent les autorités coloniales avec un rite de PGF appelé *Adjanou* par les Baulé. Elles se déshabillent, dansent de façon dit obscène et chantent des malédictions - jusqu'à ce qu'elles soient dispersées avec des lances à incendie. Une statue commémorant cet événement est érigée au coeur de cette ville.

Conscientes de la puissance rituelle de leur nudité et de la supplication à leur sexe, des femmes *continuent* d'exploiter cette forme rhétorique puissante. Transposé dans la sphère politique, le rituel nocturne - qui ne doit pas être vu - devient *un spectacle* public de protestation.

II – La violation dans la guerre civile en Côte d'Ivoire

Les atroces événements des deux guerres civiles en CI - et la violence de la décennie intermédiaire appelée "Ni Paix, Ni Guerre" - sont bien connus des personnes présentes. Il n'est pas nécessaire de les reprendre ici. Ce que j'aimerais plutôt souligner, c'est le déploiement du Pouvoir Génital de la Femme pendant la crises comme arme contre la violation des fondements moraux de la société.

Le viol a toujours été une arme de guerre. Et dans une région où la matrilinéarité est encore la base du lien communautaire, cette violence la plus intime frappe les racines mêmes de l'ordre social. Des groupes pour les droits humains - *Amnesty International* et *Human Rights Watch* - ont documenté que, durant la crise, *les forces tant rebelles que gouvernementales* ont perpé-tré des atrocités sur la population civile, et les *deux* ont systématiquement pris les femmes pour cibles. Des femmes de tout âge ont été persécutées, régulièrement soumise au viol et au viol en bande. Les attaques se sont aggravées en torture - esclavage sexuel, avortement provoqué, et actes incestueux forcés - de même qu'en mutilations, cannibalisme et meurtres.

III – Déploiement

Toutefois, les femmes ne devraient pas être dépeintes seulement comme victimes. Faisant appel à leur pouvoir génital, les femmes *aussi* utilisent le corps féminin pour leur *propre* stratégie perturbatrice. Comme image de pouvoir moral, le corps féminin dénudé se présente en net contraste avec les forces armées militaires. Confrontés au tabou de regarder la nudité des Mères, les soldats fuient.

En Côte d'Ivoire, les femmes ont régulièrement été à la pointe des démarches pour la paix et la justice, menant les démonstrations les plus visibles de protestation contre les abus de pouvoir, et les appels pour les droits fondamentaux. Mais ce que la plupart des observateurs ont négligé, c'est la puissante rhétorique rituelle et la signification plus profonde de leurs actes.

Les femmes apparaissent à maintes reprises badigeonnées de kaolin blanc, brandissant des feuilles, portant les couleurs des guerrières. Certaines d'entre elles dénudent leurs seins ou leurs fesses, ou tapent sur leur sexe en lançant des malédictions.

En 2002, pour résister à l'attaque rebelle qui a déclenché la guerre civile et dans le but d'éviter le cataclysme politique, Nanan Kolia Tano, cheffe d'un village Baoulé, réunit cinq femmes âgées pour exécuter *Adjanou*, qui signifie littéralement "entre les jambes." Le déploiement du PGF a été compris comme la reprimande et la menace dont c'était bien l'intention. Les forces rebelles sont arrivées et ont kidnappé ces vieilles femmes. Elles ont subi des sévices et ont été exécutées. Seule la cheffe a échappé. L'incident met en évidence un champ de bataille autrement éclipsé de la guerre civile - le domaine moral et spirituel, dont les vieilles femmes sont l'emblème.

D'autres incidents notables de PGF ont été exécutés par des femmes - des deux côtés de l'opposition politique - tout au long de la crise en Côte d'Ivoire. En 2003, le PGF est à nouveau invoqué pour protester contre l'intervention française dans la politique ivoirienne. Quand le Ministre français des affaires étrangères, Dominique de Villepin, arrive pour négocier un gouvernement de coalition, de vieilles femmes nues l'empêchent de quitter le palace présidentiel. Puis elle urinent sur les roues du cortège de ses véhicules.

Le 9 novembre 2004, des milliers de démonstrateurs non armés se réunissent devant l'Hôtel Ivoire, persuadés que les tanks français qui y ont pris position se préparent à renverser le Président Gbagbo. Les forces françaises ouvrent le feu. Un officiel de la Force Licorne rapporte qu'ils avaient été provoqués. Il dit: "Des femmes ont enlevé leurs habits devant nous et nous ont insultés [et] ont fait des gestes obscènes."

Quand des femmes de Yopougon et de Cocody, le visage barbouillé de kaolin, descendent dans la rue en 2008 pour protester contre la forte hausse des prix de la nourriture, le mouvement s'étend très vite à d'autres quartiers d'Abidjan et même à certaines villes de l'intérieur. La presse locale n'hésite pas à comparer leur action à la Marche des femmes sur Grand Bassam en '49. Elles se battent pour le meme idéal: la justice pour le peuple.

En février 2011, plusieurs douzaines de danseuses d'*Adjanou*, tapant sur de vieilles casseroles, apparaissent à Abidjan pour protester contre "l'enlèvement arbitraire de leurs enfants" par l'armée

de Gbagbo. Elles brandissent leur sous-vêtement traditionnel - ou "*kodjo*" - pour "battre l'ennemi."

Ce même mois, des centaines de femmes occupent la résidence de feu le Président Houphouët-Boigny à Yamoussoukro où elles exécutent *Adjanou* continuellement. Selon le chef de leur mobilisation, c'est un "combat spirituel," et exécuté "dans le domaine où la force et la puissance appartiennent à la femme."

En mars 2011, des Ivoiriennes se réunissent à Abobo pour exiger la fin de la violence post-électorale. Des soldats en abattent sept. Le spectacle choquant du massacre des femmes finalement fait les gros titres de la presse internationale. La semaine suivante, à l'occasion de la Journée Internationale de la Femme, des femmes se manifestent contre cette violation impensable. Bien que les pancartes fassent allusion aux femmes en tant que mères, les *actions* des femmes ne sont pas seulement basées sur leurs préoccupations de nourricières maternelles qui déplorent la violence. Selon Aya Virginie Touré, une des organisatrice de la manifestation, des femmes nues ou à moitié nues étaient parmi elles pour protester l'outrage moral. Elles sont motivées par l'interprétation partagée selon laquelle les vieilles femmes sont les déten-trices de la moralité fondamentale sur laquelle la société a été crée et sur laquelle elle continue à reposer.

Dans leurs mobilisations et le déploiement du PGF, les femmes font appel à une identité collective du peuple qui est plus profonde que l'identité fondée sur l'ethnicité ou sur les partis politiques. Cette identité est fondée sur des valeurs primordiales [et ce que j'appele dans mon livre "la moralité matrifocale"]. Elles rappellent à la société que la paix et la réconciliation ne peuvent reposer que sur la justice.

IV. Amnésie de l'Etat

Ironiquement, la justice pour les femmes a toujours pris du retard. Alors qu'il était encore sous le Président Gbagbo, l'Etat ivoirien a tenté de tirer le rideau sur les horreurs en inaugurant hâtivement une politique d'oubli sancionné: l' amnistie générale pour les auteurs des crimes. Pour reprendre l'expression de Monique Kobri, Vice Présidente de *l'Union Générale des Victimes de Crimes de Guerre*, l'amnistie "a humilié, tourné en ridicule et blessé leur dignité en tant que femmes."

En 2003, Mme Kobri menaçe d'organizer un sit-in *dans le costume d'Ève, c'est-à-dire complètement nues*. Elle prévient en outre qu'une telle manifestation aurait de graves conséquences "étant donné ce que l'exposition de la nudité des femmes veut dire en Afrique." La manifestation n'a jamais eu lieu. Deux mille membres de l'union déposent des dossiers formels auprès des tribunaux internationaux pour documenter les faits de leur persécution.

Quatre ans plus tard, en 2007, les femmes attendent toujours qu'un responsable soit condamné. Monique Kobri crie à nouveau à l'injustice en disant: "On ne peut pas parler de réconciliation alors qu'on ne tient pas compte de cette portion de la population." De plus, elle exprime sa solidarité avec les femmes victimes de crimes durant la crise qui a suivi les élections, quand bien même elles étaient de l'autre côté de la barrière politique.

Les demandes régulières des femmes pour qu'on se rappelle les victimes s'opposent à une stratégie de l'État pour consolider son identité et son pouvoir. L'État préfère oublier et tourner la page du passé. A la place, il promeut la nostalgie de l'avenir - la promesse qu'un statut national pourra dominer toutes les divisions.

S'opposant à l'amnésie de l'État, les femmes *se souviennent* des victimes. En octobre 2015, le *Collectif des Femmes Victimes en Côte d'Ivoire* se réunit au quartier général de la CONARIV - *Commission Nationale pour la Réconciliation et l'Indemnisation des Victimes* - pour demander la liste des victimes qui doivent être indemnisées. Des manifestantes attendent dehors pacifiquement pendant des heures. Mais lorsque la police tente d'utiliser la force pour les disperser, la situation dégénère rapidement. Une manifestante est saisie et battue. En colère, des vieilles femmes dans le groupe commencent alors à se déshabiller et à lancer des malédictions. La vidéo publiée sur YouTube montre l'appel au PGF comme une manifestation spontanée de juste indignation et une lutte courageuse de la puissance morale contre la force violente.

Si l'oubli intentionnel comme stratégie de consolidation échoue, l'État dispose d'une autre méthode pour tenter de rallier la mémoire collective: l'érection d'un monument. Le monument ivoirien commémorant la marche des femmes à la prison de Grand Bassam en est un exemple frappant. Sa représentation sentimentale des femmes comme de réelles mères, et en tant que mères-de-la nation montrant la voie vers le futur, rend paradoxalement les *véritables femmes* et *leur pouvoir* invisibles.

Elles ne portent pas de branches ni de pilons, les armes de la guerre spirituelle. Au lieu de cela, elles sont représentées littéralement comme des mères portant des bébés. Elles ne sont pas nues, ni même n'exposent leurs seins. Leurs gestes n'indiquent rien de la violente menace de leur malédiction incarnée. Il n'y a aucune mention de leur nombre. L'inscription sur le piédestal réduit aussi leur rôle, suggérant qu'elles n'étaient que de simples auxiliaires du combat masculin. On y lit: "à nos vaillantes femmes qui par leur marche historique sur la prison de Grand-Bassam le 24 décembre 1949 ont arraché la liberté confisquée des hommes." Signée par le Maire, l'inscription réinterprète la marche des femmes comme et la transforme en validation rétroactive de l'État postcolonial *contemporain*. En fin de compte, le monument n'est pas une commémoration du tout mais l'opposé: la production *d'un effacement du pouvoir des femmes*.

V. La mémoire vécue de l'identité: une force monumentale

La tradition vivante de la performance du PGF est tellement plus que ce monument insipide. Quand les femmes "se donnent en spectacle," elles rejettent leur conscription dans la version "autorisée" du rôle des femmes en tant que mères-de-la-nation. En même temps, elles rejettent leur absence des conceptions du pouvoir de l'État - c'est-à-dire l'absence de l'autorité morale qu'elles incarnent. Elles refusent la subjugation qui leur est imposée dans la guerre (par le viol et la torture sexuelle), et même l'identité bienveillante mais également dévast-atrice écrite pour elles par la communauté internationale (celle de victimes traumatisées).

Leur spectaculaire représentation d'elles-mêmes *restaure* publiquement une identité différente, plus profonde, que les Africaines revendiquent pour elles-mêmes - celle de *guerrières*

spirituelles pour la moralité et la justice. L'autorité morale des vieilles Africaines exécutant le PGF est une force "monumentale."

Mais ce serait une erreur d'en déduire que cet appel à la tradition est un retour nostalgique et passéiste vers un passé archaïque. Les manifestations n'idéalisent pas et ne fétichisent pas la tradition. Elles sont plutôt des interventions *ponctuelles* à des moments de crise aiguë qui présentent une critique pertinantes de la situation du moment. Alors que *l'État postcolonial* se cramponne aux structures de ses prédécesseurs, l'appel au PGF est toujours éxécuté en temps et en heure. Il est une réprimande " intime," non seulement en référence aux parties du corps. Il est aussi *intime* parce que la condamnation par les femmes ne vise *plus* les injustices, indignités et violations de coloniaux *étrangers* mais la société *africaine* et leur propres États *post-coloniaux* qui ont exercés leurs forces sans boussole morale. En exploitant le trope rituel du PGF, les femmes défient l'État néo-colonial avec une tradition *vivante* qui a la préséance - tant la primauté historique que la prééminence éthique.

Par leur *propre* représentation d'elles-mêmes de manière visuellement frappante, les femmes demandent à être reconnues. Ce n'est pas une demande pour que les femmes aient une place dans le paysage politique. Le rituel d'outrage exige une gouvernance qui respecte le fondement éthique qu'elles incarnent. L'éxécution du PGF est un rappel que la véritable identité collective d'un peuple s'élève sur un terrain moral.

Je termine cette présentation avec les paroles des femmes Ivoiriennes *(des femmes Fafwê de Bouaké)*:

> *Silence!*
> *C'est l'hégémonie des femmes devant qui les hommes s'inclinent;*
> *Le pouvoir des femmes s'affirme.*
> *Le pouvoir, la prédominance, la suprématie que les hommes l'admettent.*
> *Tout homme qui défie est voué à une mort certaine.*
> *Tout homme qui osera lui résister sera envoûté. (- UNPF, Ivoiriennes aujourd'hui, 2007)*

Religious Practice and Transnational Modes of Belonging among Mande Adherents of the Bou Kounta *Tariqa* / Pratique religieuse et modes transnationaux d'appartenance parmi les disciples du *tariqa* de Bou Kounta

Maria Grosz-Ngaté
mgrosz@indiana.edu
Indiana University

Recent research on Islam in contemporary Mali has highlighted the diversity of religious expression and its increased visibility in the public sphere, facilitated by economic liberalization and the post-1991 political opening. The emergence of charismatic religious leaders who astutely use new media technologies, the increase in religious figures who disseminate their messages via the community radios that have proliferated since 1991, and the vibrancy of Islamic associational life have received particular attention. Moussa Sow (2013) has also noted an increase in and a diversification of celebrations linked not only to historic centers of well-known Sufi religious families but also to new sites near secondary cities. However, these expressions of religiosity and associated practices have been less well-studied thus far.

This paper focuses on Malian adherents of the Bou Kounta *tariqa*, a branch of the Qadiriyya centered in Ndiassane, Senegal. It discusses the ways in which Malian followers express and maintain their transnational affiliation, especially through the annual pilgrimages, and how it is enabled by Mande families in Ndiassane. It also shows that Malian followers have not adopted Senegalese institutional forms and practices and that they see themselves first and foremost as Muslims and only secondarily as Kounta followers.

On June 10th, 2015, I arrived in Ndiassane (Senegal) for a ten-day stay. I had visited this small town east of Thiès a number of times over more than eight years and now wanted to experience everyday life and conduct additional interviews. Seated on the veranda of his house, my host Cheikh Bécaye Coulibaly greeted me warmly and we exchanged news. He then asked one of the family children to show my friend Hady, who had driven me to Ndiassane from Dakar, how to get to the new compound of his son Idrissa, where I would be living. There I found not only Coulibaly family members but also a couple from Bamako. The husband had been struck by a sudden illness and they were waiting for him to get well enough to return home. Other Malians arrived after sun-down and I was soon surrounded by Bamanankan speakers. Most had spent their day in what is locally known as the "marché malien", the others had been at the railroad depot in Thiès. All had come to Ndiassane for the *juurali*, or *petit gàmmu*, that is always held during *sunkalo makònò* and had stayed on to conduct business.

Mouhamed Kounta, the eldest son of the khalif who has facilitated my project from the beginning, offered to accommodate me in the family compound but I declined politely, saying that I was well housed in the Coulibaly household and preferred to stay there. Although some members of the Kounta family understand or speak Bamanankan, I felt transported back to Bamako among the Coulibaly. The patriarch Bécaye was born in Ndiassane as the son of a man from Dougabougou (Ségou region) who joined Bou Kounta and became the intermediary for the khalifs and Mande adherents after Bou Kounta's death. Cheikh Bécaye took on this role after his father's death. In recognition for his work the Kounta leadership supported his pilgrimage to Mecca several years ago. He has maintained strong relationships with his paternal family in Dougabougou. His first wife is a Coulibaly from a village near Dougabougou. All members of his family are fluent in Wolof and Bamanankan.

Walking to the compound of Khalife El Hadj Mame Bou Mamadou Kounta the morning after my arrival, I passed Mauritanian vendors in their stalls along the street before reaching the "marché malien". Seated at tables under blue tents were vendors selling cloth, jewelry, soap, and various other items. Among them was Bintou Touré and her son Cèkòrò, whom I had interviewed in their home in Bamako in 2011. While some come for purely commercial reasons, most are adherents of the Bou Kounta branch of the Qadiriyya who bring goods for sale to help

defray the expenses of the pilgrimage. The *grand gàmmu*, held on the tenth day after *Mawulud*, brings thousands more pilgrims from Senegal, Mali, Gambia, Mauritania and, reportedly, from Guinea and Burkina Faso. The ethnic and linguistic diversity represented among the pilgrims extends to the founding family itself. Bou Naama, the great-grandfather of the current khalif, grew up in the Sahara and studied in the *zawiya* of Sidi Mukhtar al-Kunti before settling in Senegambia around 1800. The family has strong ties to religious families in Mauritania where a number of Kounta men across several generations have received their education.

As I have pointed out elsewhere, many Bou Kounta adherents in Senegal are of Mande background although most of those I have interviewed have not maintained ties to relatives in Mali like the Coulibaly family of Ndiassane. Senegalese followers of Bou Kounta are organized into *daaira* similar to followers of Cheikh Amadou Bamba, El Hadj Malik Sy, or Ibrahima Niasse. *Daaira* organize religious rituals at various intervals; go on *ziyara* (pious visits) to the khalif in Ndiassane; and provide support of various kinds (money, commodities, or labor) to the khalif for a large *ziyara* during the month preceding Ramadan and for the annual *gammù* mentioned earlier. Some *daaira* form larger groupings headed by a shaykh who may be a man or a woman, and they are part of a federation of *daaira*. A youth association, known by its initials MJK (Mouvement des Jeunes Khadres) also provides support during these events but, more importantly, seeks to galvanize young followers and educate them and the broader membership about the Kounta lineage and the history of the order. Like other branches of the Qadiriyya, the Bou Kounta *tariqa* uses the *tabala* drum in some of its religious rituals.

Transnational Islam and Expressions of Belonging in Mali

Otayek and Soares (2009) have pointed out that the transnational dimension of Islam has attracted international attention in the wake of 9/11 mainly because of security issues. This focus has only been heightened since the publication of their volume in 2009 due to the growth and expansion of the Islamic State group and its affiliates, and their reach into the Sahel. The concern over the different forms of violence perpetrated by these groups predominates in American and European media coverage of transnational Islam. Although journalists and politicians frequently note that extremists make up only a tiny fraction of Muslims, public education about peaceful linkages between Muslims across various kinds of frontiers is limited.

The Bou Kounta *tarikha* – 'Path', or 'Order' – I am focusing on today is an example of a diverse translocal and transnational network of Muslims united by a belief in the spiritual powers of the founder and his successors. Yet unlike other Senegal-based Sufi orders, such as the Mouridiyya of Cheikh Amadou Bamba and the Tijaniyya of El Hadj Malik Sy, it has received little scholarly attention.

The corporate nature of the Qadiriyya developed by Sidi al-Mukhtar al-Kunti was extended to the other Sufi orders in Senegal and ultimately led to the institutionalization that they are known for today. According to Ousmane Kane (1997), West African followers of the Niasse Tijaniiya are linked to the parent *zawiyya* in Kaolack through a *zawiyya* in their home area; this *zawiyya* is headed by a representative. In Mali, by contrast, Bou Kounta followers are not organized in this manner. They have not re-created the *daaira* organization in spite of the prevalence of the *tòn* as an associational form in different domains of social life.

Cheikh Bécaye's family in Dougabougou and adherents in the city of Ségou don't belong to any grouping, as is the case also for followers I interviewed just outside Bamako. In Bamako itself, followers are loosely connected into associations led by two women. Bintou Touré, who has been a member since her youth and whose entire family belongs, is one of these leaders. Her association is said to be significantly smaller than that of Wa Soucko, the other leader who is a busy trader. The majority of association members are women. Several key members said that the associations were established because the number of people wanting to go on the pilgrimage to Ndiassane had increased considerably in recent years. It is not clear if this means a significant increase in followers or a larger number of non-member traders who go.

Members close to the women leaders meet for ritual and social gatherings while others come together only for the annual *juurali* and/or the *grand gàmmu*. They do not play the *tabala* drum during ritual occasions like the Senegalese Qadiris, saying that it is a Wolof tradition. There are some Malian shaykhs, but they are not as prominent as in Senegal or as some of the shaykhs identified with other Sufi paths in Mali. One of the shaykhs, Bakary Traoré, lives modestly in a small town outside Bamako and makes the pilgrimage twice a year. I met him at the 2011 *juurali* in Ndiassane, not long after having interviewed him in Bamako. He and his

close friend Sidy Traoré lived in Ndiassane for years during their youth and received their religious education there.

Given the limited institutionalization of the Bou Kounta Path in Mali, followers generally identify with the Kounta family rather than with local groupings of followers. Those close to the women leaders communicate with Ndiassane through these leaders while others communicate directly with Cheikh Bécaye and through him to the Kounta hierarchy. The mobile phone has greatly facilitated these communications. Belonging is expressed primarily through participation in the annual *juurali* and *grand gàmmu*. Some members go on both, some on one, depending on their means and other considerations. Some have never been. The nephew of Cheikh Bécaye in Dougabougou, for example, has never been on the pilgrimage but has sent one of his young sons to Ndiassane for religious education. Several members referred to Ndiassane as blessed ground. They go to seek blessings and help with personal concerns, especially illness.

The pilgrimages are organized by the two women leaders in Bamako with the strong support of Sadio Dembélé, a retired railroad worker who lives in central Bamako[1]. According to Mr. Dembélé, the leadership decides on the travel dates and announces them on the radio. Adherents across Mali who want to go then get in touch and he makes arrangements for the tickets. In the past, travel was by railroad but shifted to buses when the rails deteriorated. Every pilgrim is responsible for her/his own expenses. Pilgrims also take commodities, including cloth, and money as gifts for the Kounta hierarchy. These are presented collectively and the women leaders themselves add significant offerings. Announcements to the community of pilgrims are made at the mosque. Cheikh Bécaye transmits messages to Bamana and Malinké-speaking pilgrims. The pilgrimage also is an occasion for religious education as members go to sermons and religious study every night during their stay.

Adherents praise Bou Kounta and his descendants as 'friends of God' (*waliw*) and highlight their spiritual power. Some members have contact with Malian Kounta, though not with those in the Timbuktu region, while others do not. One member said that they have relations with Kounta in Bamako, and "they benefit from our largesse". Another said that he had no contacts at all with Malian Kounta, but "when I see a Kounta I know that he is my shaykh. …

They are important personalities. They are all our shaykhs."[2] One elderly woman who was affiliated with a Malian Kounta family before becoming a Bou Kounta member when she married a son of the long-serving Khalif Sidi Lamin Kounta after the death of her first husband, said

"Being a *talibé* means visiting the Kounta wherever they are to receive their blessings. You give them whatever you can. You love them and you don't ever abandon them. You remain loyal to them. That is the difficulty of the life of a *talibé.* … It is a debt one must honor. … This debt is the affective link you owe them. You love them and you follow their Path. But you don't love them only to abandon them later."

She continues to live with her children in Ségou and her husband comes from Ndiassane periodically to visit her.

In spite of this strong expression of attachment, this woman – and other followers – consider themselves Muslims above all. When asked how they distinguish themselves from other Malian Muslims, they say that, apart from the fact that they go to Ndiassane, there is no difference at all. As several adherents put it: 'we are all are the same. Whether we are Qadiriyya or Tijaniya, we all follow the path of God and we all speak of the same Prophet. The only thing that distinguishes Ndiassane *talibé* from other Muslims is the *wird*, the *wird* of the Qadiriyya.

Conclusion

To conclude, the identity of Malian followers of the Bou Kounta Path is anchored in the translocal and transnational connections they maintain with the Kounta leadership in Ndiassane through the annual rituals of the *juurali* and the *grand gàmmu* rather than in the local recreation of organizational forms specific to Senegalese Sufism and the adoption of practices such as the playing of the *tabala* drum during religious chants. In other words, Malian members have not altered their cultural practices in order to belong. Their identification with the Kounta *tarikha* lies in the enactment of belonging rather than in the adoption of new institutional forms or adherence to a particular ideology. Differences are bridged and their sense of belonging is strengthened by the interpersonal contacts with intermediaries for the khalif, most especially Cheikh Bécaye Coulibaly and his son, but also with representatives of the khalif in Mali. These contacts themselves are facilitated by new communication technologies like the mobile phone as well as by the Coulibalys travel to Mali. Unlike Mouride shaykhs who visit their followers in

North America and other parts of the world, the Kounta leadership has relied on intermediaries rather than on direct contacts to bind their members to them.

[1] I learned during a trip to Bamako after the MANSA conference that Mr. Dembele has been unwell and that other male leaders have taken responsibility for organizing travel.
[2] This and subsequent quotes are the author's translations from interviews conducted in Bamanankan.

References

Kane, Ousmane. 1997. "Muslim Missionaries and African States." In *Transnational Religion and Fading States,* Susanne Hoeber Rudolph and James Piscatori, eds. Boulder, CO: Westview Press.

Otayek, René, and Benjamin Soares. 2009. "Introduction: Islam et politique en Afrique." In *Islam, état et société en Afrique,* René Otayek et Benjamin Soares, eds. Paris: Khartala.

Sow, Moussa. 2013. "La laïcité à l'épreuve du prêche: imaginaires et pratiques autour du prêche et des prédicateurs au Mali." In *L'Afrique des Laïcités: État, Religion et Pouvoirs au Sud du Sahara*, Gilles Holder et Moussa Sow, eds. Alger: Editions Tombouctou, Institut de recherché pour le développement.

Landlord-stranger relations in times of hardship:
Autochthony and social positioning in Côte d'Ivoire's southern Mande-speaking West

Kathrin Heitz-Tokpa
University of Freiburg/Germany; Centre Suisse de Recherches Scientifiques en Côte d'Ivoire
k.heitz@unibas.ch

Michel Sehiba
Alassane-Ouattara University, Bouaké/Côte d'Ivoire
michelsehiba@yahoo.fr

Abstract

This presentation analyses current dynamics in the landlord-stranger relationship in relation to the governance of land between the Tura, a small southern Mande-speaking group and their Burkinabe strangers in western Côte d'Ivoire. It focuses on the perspective of the firstcomers/landlords. Interviews with Tura community leaders show that many migrants ignore social norms of reciprocity and deference characteristic for the *tutorat* (landlord-stranger relationship) that used to regulate access to land with strangers. Furthermore, the Tura felt forced to hand over their forests to incoming strangers during the violent crisis (2002-2011), when the state administration was absent. Our data show that violence was used to threaten firstcomer communities. Five years after the end of rebel rule in western Côte d'Ivoire, the state does not seem to address the tensions between firstcomers and migrants in this area.

Introduction

This presentation analyses current dynamics in the landlord-stranger relationship in relation to the governance of land between the Tura, a small southern Mande-speaking group and their Burkinabè strangers in a mountainous area in western Côte d'Ivoire.

For at least the last two hundred years, the Tura have occupied a strip of land in the east of the town Biankouma that belongs to three sub-prefectures today: Gbonné, Guiné and Kpata. This area is generally called the "pays Toura" at the national level, the Tura country, where Tura speakers claim first settler status. The area counts as one of the last frontier region of the Ivoirian agrarian expansion (Chauveau and Colin 2010).

Between 2002 and 2011, during Côte d'Ivoire's violent political conflict, this region was controlled by the rebel movement *Les Forces Armées des Forces Nouvelles*. During that time, the state administration had to abandon the area. Prefects, gendarmes and courts were not functioning. For the zone of Man, the rebels built up a minimal administration in the major towns that mainly consisted of security and a more or less predictable taxation system.

In remote areas, such as the Tura region, abuses against the population were easier to hide from the leadership in Man, and the national and international spotlight. Notoriously difficult to reach, this forested mountainous region was largely left on its own during that time. As we will

show in the following, this had severe consequences on the governance of land and host-stranger relationship.

The aim of the presentation is to share first insights into these dynamics by highlighting how the autochthonous population experienced and interpreted recent events in relation to the acquisition of land. We look at the role of the military administration of the rebel movement and the redeployed state administration and ask how their role has affected the relationship between autochthonous and migrant communities. By doing so, we hope to contribute to the discussion of re-negotiating identities, social positions and relationships between landlord and stranger communities in a new context of economic hardship in southern Mande-speaking areas.

Field research was conducted in 2016 and 2017 by Michel Séhiba, one of the authors and a Tura speaker himself. Methods used were semi-structured interviews with community leaders; case-studies; group conversations; observations and participations in judgements. People interviewed consisted of village and household chiefs, youth representatives, women, representatives of the Burkinabé community and sub-prefects.

Tutorat and land transfers

Land belongs to the lineage (a collective) in the Tura region, as elsewhere in southern Mande-speaking communities. Access to land is regulated through the host-stranger relationship, called a *tutorat* (ward- or guardianship) in Côte d'Ivoire.[i] Generally, the *tutorat* is based on the idea that if a group of people arrives in a new area, they contact first those who are already established (the firstcomers, landowners) and inform about the reason for their coming. Firstcomers would generally concede "free" land to anybody in need of it for subsistence farming. In such land transfers, temporary user rights are transferred; the landowners still owns the land. In return the landowner generally receives a gift and part of the yearly harvest. The introduction of money in these land transfers between landlords and strangers, however, has raised the question of whether such transfers are outright sales that signify the full transfer of rights over land, including the right of ownership.

Presentation of preliminary findings

Starting roughly in 2000, the Tura region experienced an increase of land-searching migrants that was new to the Tura-speaking communities. Many migrants were from Burkina Faso and they came in large numbers in comparison to the rather small settlements of the Tura-speaking first settler population. In some villages, migrants outnumber first settlers many times over. Despite the remoteness of the region, there are bus stations today that directly link the villages Gourané and Gninlé with Burkina Faso.

According to the landowners, migrants often approach young members of the lineage for land. Due to several reasons that cannot be further explored here, some youngsters were prepared to exchange part of their heritage of land against money. What rights were transferred in these exchanges was often unclear. In other cases, families sold part of their heritage, but they say

that the limits were not respected. In the example below, the landowner was unaware of strangers in his forest. He discovered them by chance. Village chief B. explained in May 2017:

« Moi-même, je trouvais une vingtaine d'étrangers travaillé dans ma forêt et sur le champ, ils me proposent un montant d'argent de deux cents mille (200.000) francs CFA. Je refuse et ils me présentent que des excuses, (…) des intimidations et la pression (…). Ce type de comportement sur les propriétaires terriens n'est pas négligeables avec la complicité des forces militaires en présence ».

Whereas in former times, migrants were integrated into landlord-stranger relationships, the dynamics were different this time. The strangers have never asked chief B. whether he would give them some unused land, and they refused to leave. In other cases, too, foreigners simply refused to leave. In the village of Z., the lineage was ready to reimburse the migrant, but the migrant stayed:

« Un fils de ce village vend une portion de terre à un étranger d'une valeur d'un million cinq cents mille francs (1 500 000 f CFA). Le village convoque (vendeur et acheteur). Le vendeur rembourse cette somme sur la place publique. Mais sur place, l'allogène-acheteur affirme qu'il ne quitte pas cette forêt. Il ne voit pas la forêt pour laisser ».

Furthermore, migrants try to secure their access to the land, by quickly turning forests into plantations. By the time the landowner gets wind of it, the plantations are already there. In Tura culture and elsewhere too in Côte d'Ivoire, food and food crops are in a way sacred and cannot be destroyed easily. With such methods, landowners feel tricked, and their trust abused.

In addition to these breaches of customary social norms, landowners mention an element of threat and violence that made them give away their land out of fear. In the excerpt below, we learn how the village N. felt threatened by the rebels after having refused to accept money for land:

« L'un de nos fils prend de l'argent avec un des étrangers, le village refuse cette offre. Les étrangers vont prendre des « guerriers » [the rebels]. Notre village a vu rouge ce jour-là. A la suite des faits, un barrage des guerriers se crée dans ce village, (….), c'est la peur. »

Confronted with the situation as described, some first settlers destroyed the refuge of migrants. In the village of G., for instance, the president of the village committee for the management of land conflicts informed us about the following events that happened in 2016, five years after the end of the rebellion :

« Un autochtone détruit une hutte des allogènes exploitant sa parcelle de terres sans son accord. Les allogènes le frappe copieusement. Ce problème arrive à la Brigade de la Gendarmerie de Biankouma. Les faits qui sont reprochés au jeune autochtone sont : destruction des biens matériels, séquestration des personnes physiques. Le jeune autochtone écope quatorze (14) jours en boites (une petite pièce de prison à l'intérieur de la Gendarmerie) et le problème de la terre est écarté. »

This testimony shows that firstcomers feel let down by the state. The disengagement by the state is not new. Under Houphouët-Boigny, the first president of Côte d'Ivoire who died in power in 1993, favored policies that facilitated strangers' access to land (1957/1961). As

Houphouët himself famously said when he headed the independent republic in 1963: "*la terre appartient à celui qui la met en valeur*" (the land belongs to those who cultivate it or "put it to use") (quoted from Chauveau and Colin 2010, 90).

Last but not least, we would like to share first insights into the perceptions of the migrants. Their stories of how they came to the "pays Tura" are manifold, as well as their relations with the first settler communities. In the region of Man in 2012, *L'Amicale des Burkinabé de l'extérieur pour le développement* (ABED), an association of Burkinabe positioned itself like a broker between Burkinabe and first settler communities. They managed to settle several conflicts related to questions of land and obligations of strangers towards the host communities (Heitz Tokpa 2017). However, due to personal and political issues, the association does not function anymore in the way it used to.

Information gathered in the Tura region shows that some migrants use disagreements within their host communities in a strategic way for their own advantage. The following excerpt recorded in May 2017 is from an interview with a representative/chief of the migrant Burkinabe community :

« Nous n'intervenons jamais dans les conflits entre Toura-Toura. Ils règlent leurs palabres entre eux et, après nous allons voir les vrais propriétaires terriens. Personne ne nie la présence des histoires des terres depuis notre arrivée mais aucun étranger n'abat un arbre au village sans l'accord d'un fils autochtone. Même entre Toura-Toura, il existe des conventions orales (ou non) avant d'occuper la terre. Les étrangers s'entendent d'abord avec les Toura avant de donner l'argent. On n'aime pas bruits ».

For a more nuanced understanding, more interviews will have to be analysed in a systematic way in search for repeatedly mentioned aspects.

Concluding remarks

The land that might have seemed in abundance at first in the Tura region has now become scarce. In the words of the chief in village N. *« Aujourd'hui nous n'avons pas de place pour nos propres cultures vivrières ».* Hence, Tura community leaders are concerned. As shown above, many of the strangers do not feel obliged to engage in the reciprocity of the landlord-stranger relationship, as they feel fully entitled to the land they have allegedly bought. Some families/lineages have tried to annul land transfers made by one of their sons by reimbursing the migrants' money – often to no avail. The migrants refused to leave and stay. In some villages, social tensions have led to mutual threats and violence between landlord and stranger communities.

The preliminary findings can be summarised in a few points:

- The social integration of migrants through the *tutorat* does not function any more
- Non-respect of the *tutorat*/norms of reciprocity due to illicit land transfers/sales
- Discontent and worry about the loss of customary land in the first settler community
- Worry about the loss of land/plantations/crops among the migrant community
- Weak governance structures of the state

There are several indicators that force was used to get access to the forests of the Tura region. Some interpretations go as far as to call this an expropriation of Tura home land. However, more research needs to be conducted to get a fuller picture of the land transfers.

References

Chauveau, J.-P., and J.-P. Colin. 2010. "Customary Transfers and Land Sales in Côte d'Ivoire: Revisiting the Embeddedness Issue." *Africa* 80(1): 81–103.

Heitz-Tokpa, K. 2017. "Dynamics in the Host–Stranger Paradigm: The Broker Role of a Latecomer Association in Western Côte d'Ivoire." In *Politics and Policies in Upper Guinea Coast Societies. ed.* Christian K. Højbjerg, Jacqueline Knörr and William P. Murphy, 247–267. New York: Palgrave Macmillan US.

Notes

[i] There are many expressions to refer to landowners, reflecting different notions used in different contexts: first settlers, firstcomers, hosts, *tuteurs*, *autochthones*, indigenous groups. The migrants are often called new- or latecomers, *étrangers* (F) strangers, settlers, (im)migrants and in the Ivoirian context so-called *allochtones* (migrants of Ivorian origin or non-indigenous nationals and *allogènes* (migrants of non-Ivoirian origin).

" L'image brille : engendrer l'avenir dans la divination *bɛrɛla* "

Joseph Hellweg
Département de Religion
Florida State University

Dixième Colloque International MANSA
le 4 août 2017, International University of Grand-Bassam, Côte d'Ivoire

Introduction: catégories d'augure

Actuellement je suis en train d'écrire un livre sur les chansons des dozos du Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire qui, à mon avis, ressemblent à un genre de divination. Lorsque les musiciens chantent, c'est pour provoquer les dozos d'aller tuer du gibier pendant la nuit, voire indiquer le lieu et l'espèce de l'animal qu'ils vont abattre, c'est à dire distinguer les dozos réels (ceux qui peuvent faire ce qu'ils disent) des faux dozos (ceux qui ne le peuvent pas). Alors en parlant avec les dozos j'ai appris qu'ils préfèrent un genre de divination particular : le *bèrèla*, la divination par cailloux.

Je veux conc parler du *bèrèla* aujourd'hui dans le contexte d'une typologie récente de la divination proposée par l'anthropologue Richard Werbner. Sa manière de caractériser, par exemple, le *bèrèla* me semble faux parce qu'il ne voit que le côte sémiotique de cette pratique. Il ignore les aspects symboliques et corporels de la pratique, surtout par rapport à ses aspects musulmans.

Je veux commencer en parlant de la typologie de Werbner. Dans son livre de 2015, *Divination's Grasp*, l'éminent anthropologue britannique, Richard Werbner, met un point de distinction entre la divination "binaire" et "mimétique." Le style binaire prévaut en Afrique de l'Ouest, selon lui, à la base de l'organization d'objets ou de traits utilisés de manière singulière ou doublée—en un ou deux—comme dans la divination de sable Bamana (le *cèncènna*) ou dans l'Ifá des Yoruba. Pour Werbner (2015: 294) le devin binaire interprète

les traits—dont un ou deux encore—selon des contes qu'il y associe, un genre de divination qui se pose essentiellement sur les mots. En contrepartie, dans les systèmes dits mimétiques, le devin manipule des *images*. Le devin binaire se sert donc de signes, de mots, tandis que le devin mimétique se sert de symboles, d'images.

Pourtant, dans la région d'Odienné dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, on pratique un genre de divination, le *bèrèla*, qui ne correspond pas aux attentes de Werbner. Dans la langue de la région, le Wojènèkakan, *bèrè* veut dire caillou, et *–la* est un suffixe qui veut dire, "ce qu'on fait avec." *Bèrèla* veut dire donc, "ce qu'on fait avec les cailloux." En y ajoutant un suffixe supplémentaire, on évoque le rôle du devin lui-même : *bèrèlala*, c'est-à-dire, "quelqu'un qui travaille avec les cailloux."

D'après ce que je sais, le *bèrèla* constitue une forme de divination qui est parfois binaire, parfois mimétique, d'un moment à l'autre. Le devin se sert également de mots et d'images, transformant des images en paroles, sans distinction stricte entre signes et symboles, mots et sensations, idée et matière. Pour les Wojènèka dont la majorité sont des musulmans, cette approche incarne un Islam aussi corporel que littéraire, aussi symbolique que pratique, autant centré sur la chasse que sur les écritures.

Voyages divinatoires

Depuis l'éte 2015, j'ai rendu visite deux fois à un *bèrèlala* dans la région d'Odienné. Mes recherches ne sont que donc à leur début. Ce que je connais du *bèrèla*, m'est venu grâce à Kèlètigui Soumahoro (un pseudonym) que j'ai rencontré il y a deux ans. Je l'ai rencontré encore l'été dernier.[1] Son village se trouve sur l'autoroute qui méne d'Odienné à Abidjan. Pour arriver dans son village il faut un trajet d'une heure à peu près à moto.

[1] Un pseudonym.

Kèlètigui parle doucement. Il porte des lunettes épaisses et habite une cour tout près de le route bitumée où il vit avec sa femme et leurs enfants les plus jeunes. Bien qu'il ne soit pas dozo (chasseur initié), ses clients les plus important sont justement des dozos, tel que mon hôte dans la région, Dramane Coulibaly. Selon Kèlètigui, le *bèrèla* est indispensable à la chasse. "Les connaissances des dozos," il m'a dit chez lui, "se basent sur . . ." —puis il s'est tu. Il pensait.

Ensuite il a dit, en parlant d'un dozo quelconque, "*Il fera* ceci aujourd'hui—si ça marche, si ça ne marche pas—s'il doit faire un *sacrifice*, alors il le fera."[2] Selon Le dozo veut savoir, il expliquait, comment se passera la chasse et s'il peut l'améliorer en faisant un sacrifice. Alors il consulte le *bèrèla*.[3]

Premier témoignage de Drissa Koné : chasse et sacrifice

Drissa Koné, un parténaire dans mes recherches pendant vignt ans, et qui m'a accompagné chez Kèlètigui lors de ma première visite, m'a récemment raconté une historie pour expliquer l'importance du *bèrèla* aux dozos. II s'agit d'un devin du même village de Drissa, le village de Niamasso. Le devin s'appellait Bamori. Il est maintenant mort.

Les dozos de Krukòrò-Mafèlè, un village voisin, préparaient un incendie de brousse. Lors de chaque saison sèche, les dozos de la région brûlaient la forêt pour enlever l'herbe qui y poussaient pendant la saison des pluies afin de chasser plus facilement, sans encombrement. La moitié des dozos se mettaient d'un côté pour amorcer l'incendie. Les autres attendaient de l'autre pour tuer les animaux qui fuyaient les flammes.

---

[2] A bè bè ma kè, a bè bè ma kè [Pendant es deux dernières phrases, il est en train de formuler ses pensées]. A bèna ko min kè bi, n'a bèna ja bi, n'a tèna ja bi, ni saraka bè la, a bè sòrò ka o ko kè.

[3] "Il y a plusieurs manières de voir ces choses," Kèlètigui m'a dit. "Il y a des bèrèlal . . . il y a des cienlabaga . . . D'autres s'en servent du Koran. Il y a pleusiurs manières," il m'a dit (Ohn kè, cienlabaga bè yen, cingèlala fè. Eh, kòrònfirila bè yen. Eh, kikafu ka shya dè . . . Dòy bè yen, o bè kè, o bè kè kuranna yèrè bè kan. Eh, kikafu ka shya dè). Mon collègue Drissa Koné qui m'a accompagné la première fois chez Kèlètigui a ajouté, "Les chapelets, les miroirs, un certain fétiche. Mais la manière de choix c'est le bèrèla." (Tasabiya, doalen, boro fin)

Avant l'incendie, un dozo qui s'appelle Adama envoya son petit frère, Amadou, à Bamori pour demander si l'incendie et la chasse allaient bien se passer et si un sacrifice pourrait les aider. Bamori consulta les cailloux. Il dit aussitôt à Amadou de retourner à Kroukro-Mafèlè pour faire venir son frère. Lorsqu'ils retournèrent, Bamori dit au grand frère, Adama, de ne pas assister à l'incendie. Bamori prévit des problèmes et dit qu'il était trop tard pour les empêcher même avec des sacrifices.

Malheureusement, Adama ignorat l'avertissement. Pendant l'incendie, les flammes l'ont piégé. Il s'est brûlé au troisième degré. Son apprenti dozo essaya de le sauver. Il se blessa, mais les deux ont survécu. Adama a perdu les doigts de sa main gauche et s'est gravement blessé ses pieds.[4] Sans les doigts gauches, il ne peut plus tenir un houe. Il ne peut plus cultivar. Mais il peut tenir un fusil avec la paume gauche et le tirer avec la main droite. Alors il continue à chasser—aussi bien que jamais—mais en boitant.

De telles histoires montrent que le *bèrèla* peut faire la difference entre la vie et la mort pour un dozo, surtout lorsque les choix de ce dernier peuvent entraîner sa mort. Kèlètigu m'expliqua que le *bèrèla* vise surtout à "découper"—*ka matègè*—divers problèmes par processus d'élimination—les problèmes auxquels un dozo ou un autre client doit faire face pour que les plus importants se révèlent. Dans le cas d'Adama, c'était le risque de se faire brûler pour lui et ses apprentis. Ceci dit, n'importe qui peut consulter un *bèrèlala* : jeunes, vieux, femmes, hommes, citadins, cultivateurs. Mais j'ai demandé pourquoi les *dozos* préfèrent le *bèrèla* par rapport à d'autres forms of divination.

Révélation de Manimory

[4] Drissa a décrit la main gauche d'Adama après les brûlures comme étant aussi sec que du vieux cuir.

Je ne m'attendais pas à la réponse de Kèlètigui mais elle ne m'a pas étonné : "Les dozos ont appris la chasse d'un homme qui s'appellait Manimory," m'a-t'il dit.[5] Et qui est Manimory ? Il est le premier dozo devenu l'esprit protecteur de tous les dozos. Les dozos disent qu'il est descendu de Nabi Ibrahima (Abraham), Nabi Smaïla (Ismaël), et de Nabi Enzu (Esaü), le fils d'Isaac dans le livre de Genèse dont le jeune frère a volé l'héritage de premier fils grâce à une deception. Les dozos racontent la même histoire mais dans lequel le père est Ismaël, pas Isaac. De plus, les dozos appellent Manimory leur *waliju*, de l'arabe, *wali*, "ami de Dieu" (Hellweg 2011). Manimory, Kèlètigui dit, était "le premier . . . à consulter le *bèrèla*."[6]

Etant donné les liens entre Manimory et des prophètes musulmans, Kèlètigui m'a dit que le *bèrèla* était compatible avec l'Islam, de la même manière que les dozos disent que leurs offrandes destinés à Manimory ne vont pas à l'encontre des principes de l'Islam. Il est peu étonnant alors que Kèlètigui me dit que des jinn[7] déterminent la forme des figures que font les cailloux dans le *bèrèla*. Par contre, des Muslims réformistes condamnent tout sacrifice destiné à, ou en rapport avec, les esprits, tel que Manimory ou les djinn.[8]

[5] Des musulmans salafistes condamnent les dozos pour ce genre d'offrandes. Selon eux, les dozos commettent *shirk* à ces occasions, l'apostasie, remplaçant Dieu par ses creatures. Par contre, Kèlètigu m'a dit que "Manimory était le compagnon du Prophète" (I k'a fò ko Manimory sagaba le te).

[6] "A bè bèrè la [il dit da, pas la] le fònò."

[7] *Damasa* en Wojènèkakan. Dozos claim that djinn heard antelope in the forest and may reveal themselves to or threaten dozos on the hunt.

[8] Kèlètigui m'expliquat que, "La base de dozoya est venue de la Mècque" (Dozoya heiji bònin Makan le). Je n'avais pas compris son sens mais j'ai failli lui demander de me l'expliquer. Il se peut qu'il aie fait référence aux objets de pouvoir volé de la Mècque et transportés en Afrique de l'Ouest.

Quant aux cailloux, ils viennent, selon Kèlètigui, des estomacs des crocodiles du fleuve Niger. Chaque caillou coûte 1.000 FCFA, c'est-à-dire un dollar quatre-vingt à peu près.[9] Extraits des lieux des plus reculés du monde, ils assurent l'accès à l'invisible.[10]

Les cailloux en marche

Voici comment marche le bèrèla.[11] Kèlètigui commence les démarches en ramassant les cailloux devant lui sur une natte en plastique. Il enlève deux poignées et les trie, deux cailloux par deux, jusqu'à ce qu'il en reste un ou deux. Si pour la première figure, il en reste deux, il s'y arrête. S'il en reste un, pourtant, il trie encore, d'une manière que je ne comprends pas encore, dans laquelle il place un caillou avec plusieurs—quatre, je crois—qu'il garde dans sa main gauche. Selon Drissa, un bèrèlala qui s'appellait Bamori, que Drissa connaissait, a fait ce triage sur la natte pour qu'il soit visible. Kèlètigui ne fait pas pareil.[12] Alors je ne l'ai pas bien vu.

Si la première figure consiste d'un caillou, le devin continue à ajouter des cailloux—jusqu'à ce que la figure se termine en un pair normalement. Comme cela, le devin génère un rang horizontal de huit figures, de droite à gauche,[13] dont chacun s'achève à des profondeurs verticales différentes. Rappelons que Kèlètigui avait du mal à voir. Alors son *bèrèla* était une opération hautement tactile.

[9] A ne pas ajouter les coûts du transport associés au voyage au Mali pour les acheter ou pour les importer en Côte d'Ivoire. J'ai failli demancer à Kèlètigui pour combien et comment il a pu acheter ses cailloux.
[10] Qu'est-ce qui est plus inaccessible que l'estomac d'un crocodile ?
[11] Je me suis assis chez Kèlètigui dans son village pour discuter avec lui de ses procedures.
[12] D'autrres *bèrèlala* accomplissent cette démarche devant eux selon Drissa Koné, visiblement, qui croit que Kèlètigui fait la procédure entre ses mains afin qu'elle soi palpable étant donné sa presque-cécité. Pourtant, Kèlètigui reste le seul *bèrèlala* dans la region d'Odienné aujourd'hui selon nos enquêtes.
[13] Il les a interpreté en tant qu'ensemble. Le processus s'est déroulé selon un logique recursive binaire qui ressemble à celui qui définit la divination de sable décrit par Ron Eglash (1997) chez les Bamana du Mali bien que les figures ainsi produites sont assez différentes de celles de la divination de sable aussi bien que le nombre générées.

Parmi les figures possibles sont les suivantes—où deux petits traits verticaux représentent deux cailloux côte-à-côte et un seul trait représente un cailloux unique. Imaginez que Kèlètigui s'asseoit à la droite de ce tableau, ce qui lui faisait face :

¦	malo o malo (F)	pair
¦	sigi (F), lorsque malo o malo apparaît deux fois de suite	impair
|¦	kumbèrèsé (M)	impair
||¦	yazé (F)	pair
|||¦	kèrèya (M)	impair
||||	sabu/sawabu (F)	pair
||||¦	[marmiton?] (F?)	pair

Comme vous voyez, les figures paires sont féminines, les impaires mâles.[14]

D'après ce que j'ai compris, les figures se terminent lorsque deux cailloux apparaissent dans l'enchainement. Si la première figure est femelle alors, elle s'y termine immédiatement. On ne trie plus. L'apparence initiale et toute apparence suivante de cailloux mâle provoque des triages supplémentaires jusqu'a à ce que l'enchainement s'arrête lors de l'apparence d'une figure paire.

Alors, à un niveau, le *bèrèla* constitute apparrement un système de divination binaire, mais les figures se constituent aussi à un niveau plus complexe en même temps. Elles semblent être plus que des formes abstraites de la manière dont Werbner les aurait aperçues.[15] Je ne sais encore si les Odiennéka considère que les chiffres pairs sont féminins en tant que tels ou si les chiffres impairs sont masculins en tant que tels, mais ces distinctions représentent les différences présumées entre les femmes et les hommes en tant que personnes corporelles.

[14] Drissa Koné m'a dit qu'il connait ses figures sous d'autre noms. Il est possible que le *bèrèla* est eccesntrique, que sa forme dépend du style personnel de chaque devin.
[15] with symbolic *as well as* semiotic dimensions. Their evenness or oddness, doubledness or singularity are *icons* of *gendered* complementarity.

Ces figures me semblent être donc plus que des signes tel que pour Ferdinand de Saussure et moins que des symboles pour Victor Turner. Il se peut qu'elles soient plutôt des icones tels que pour Charles Peirce pour lesquels une certaine ressemblance matérielle lie la chose et sa représentation. Je me pose toujours cette question alors je n'y ai pas encore une réponse définitive. Discerner le message du *bèrèla* veut dire donc savoir quel sexe l'emporte sur l'autre parmi les figures dégagées. Drissa m'a dit que si un client veut savoir s'il aura un enfant, le devin demande aux cailloux de faire sortir davantage de figures femelles que de mâles. Mais si un dozo veut connaître à l'avance les riques qu'il courra lors de la chasse, il vaut mieux trier davantage de figures mâles.[16] Des triages supplémentaires peuvent déterminer ensuite quel genre de sacrifice il faut faire pour éviter ces problèmes.

Deuxième témoignage de Drissa : offrande et naissance

L'année dernière, Drissa m'a raconté un autre évenement qui démontre les rapports étroits qui lient les figures bèrèla et les sacrifices qu'ils indiquent. Il y a à peu près vingt ans, Drissa m'a dit, que le fils de l'oncle paternel de Drissa ne put concevoir un enfant avec sa femme. Alors il prit une deuxième femme—avec qu'il a eu le même problème pour enfanter. Par conséquent Drissa a fait trente km à vélo afin de voir un devin aveugle du

[16] Une majorité de figures femelles appelle à la prudence. Pourtant ces figure femelles ne sont pas à dévaloriser. Elles sont tout simplement différentes. Au contraire, les perspectives des femmes sont au cœur de ce que font les dozos. Les femmes jouent des rôles clés aux funérailles des dozos par exemple, se frappant les mains selon le rhythme des chansons selon lesquelles les dozos dansent et dansant parfois à côté des dozos tout en les appelleant de manière silencieuse à tuer du gibier en portant un sceau vide sur la tête pour indiquer que les dozos doivent le remplir de viande de gibier. De plus, un dozo met de côté une certaine portion de chaque animal qu'il tue pour des femmes, soit sa femme soit s belle-sœur, and les chantres des dozos jouent parfois des rôles sexuées femelles d'une certaine manière. De l'autre côté, être en proximité de femmes en règles peut épuiser les puissances occultes des objets de pouvoir et des amulettes des dozos, et le danses que font les dozos lors des funérailles de leurs collègues distinguent les dozos des femmes et des hommes non-dozos. Dozos cherchent donc un équilibre entre les côtés mâles et femmelles de leurs rôles et en rapport avec les femmes et les hommes non-dozos de leurs communautés.

Il vaut la peine de noter que des observateurs ivoiriens et internationaux ont constaté que les dozos ont commis des atrocities contre des femmes dans leurs rôles d'agents de sécurité et de rebelles en Côte d'Ivoire : des massacres, des meurtres, la torture, des viols, des vols et d'autres aggression—tout comme les forces de l'ordre ivoiriennes en ont été accusées.

nom de Sangò qui est maintenant mort.[17] Drissa n'a pas informé son cousin du voyage. Lorsque Drissa est arrivé chez Sangò. Sangò l'a accueilli et a consulté les cailloux à propos de la visite pour en savoir les raisons. Drissa m'a raconté la conversation suivante comme un dialogue :

Sangò: "Les Wahhabis disent que nous les devins et vous qui nous consultez irez en enfer."
Drissa: "Qui les écoute ?"

Sangò: "Mais. . . parmi nous . . . quelques uns iront au paradis."
Drissa: "Comment?"

Sangò: "Vous en êtes un."
Drissa: "Pourquoi ?"

Sangò: "Votre frère ne vous a pas envoyé ici. Vous êtes venu de votre propre gré mais pas pour faire du mal à votre frère. Vous êtes venu l'aider à avoir un enfant . . ."

Drissa était silencieux, abasourdi.

Ensuite Sangò a consulté les cailloux de nouveau. Par conséquent il a conseillé les sacrifices suivants : (1) un repas de foutu igname pour les enfants du village comme une offrande destinée à Dieu (2) et une poule pour l'esprits de la grande-mère défunte du cousin. Remarquez que ces sacrifices, comme les cailloux, on fait référence à des éléments mâles et femelles en même temps. Les hommes plantent les ignames en Côte d'Ivoire que les femmes préparent ensuite pour nourrir les enfants, un métaphore, on dirait, pour la reproduction. Et la poule était destinée à la grande-mère du cousin, un ancêtre femelle au côté paternel de la famille—mélange des aspects mâle et femmelle dans les deux sacrifices alors. Le bèrèla a donc révélé une correspondence entre le côté sexué des cailloux et des offrandes. Si les sacrifices allaient bien, Sangò expliquat, la deuxième femme du cousin de

[17] Sangò habitait le village de Korondougou.

Drissa allait faire naître un fils. Drissa rentra chez lui immédiatement pour expliquer la situation à son cousin qui a de suite offert les sacrifices.

Ensuite Drissa est retourné à Sangò pour lui mettre au courant. Sangò a consulté les cailloux sur place pour Drissa et a trouvé que les sacrifices ont été acceptés : les ignames par Dieu—de l'aumône—et la poule par la grand-mère défunte. C'est ce qu'on appelle la couverture complète dans le monde des assurances.

Quelques mois plus tard, la femme du cousin de Drissa est devenu enceinte. Eventuellement elle a donné naissance à un garçon, comme Sangò l'a prévu. Son fils a maintenant dix-sept ans. Ses parents l'ont appellé Drissa—pour des raisons évidentes.

Drissa m'a raconté cette histoire pour illustrer la puissance du *bèrèla*. Elle donne la vue à l'aveugle, comme Sangò, étonne ceux qui voit, comme Drissa, et rend les stériles, comme son cousin, puissant. Les images femelles et mâles du *bèrèla* traduisent en mots les résultats de transformation corporelles vécues, orienbtant des personnes vers ces possibilités.

Corps et cailloux

Mais le *bèrèla* a aussi eu un impact corporel sur les devins. Kèlètigui m'a expliqué qu'un djinn lui envoient les messages qui génèrent les figures que prennent les cailloux dans la divination : "Cela deviant une image," il m'a dit, "comme le soleil. Ca brille, comme une photo."[18] Pour Kèlètigui alors les figures sont plus que de simples traits binaires. Elles sont aussi, d'une manière ou d'une autre, des images des choses et des personnes qu'elles représentent. Kèlètigui semblait comparer la manière dont les images se révèlent entre ses mains à la manière dont on développait le film autrefois, où une image apparaissait sur du

[18] "A sawula le yèrèma, ale còm tèrè. A mènèna le, a sawula le, còm foto kwa."

papier grâce à un processus d'illumination. Donc il ne s'agit pas de métaphores pour Kèlètigui. L'été dernier, par example, il m'a dit que si j'allais étudier le *bèrèla* avec lui, il devrait me laver les yeux d'une infusion de plantes médicinale pour me protéger les yeux contre la lumière qui se projète des cailloux, ce qui pourrait expliquer les lunettes épaisses qu'il porte—et la cécité de Sangò.

Ce qui est clair c'est que les images affaiblissent le corps du devin avant qu'il ne les traduise en mots. Le devin fait plus que "lire" les figures, alors. Il les transmet à ses clients à travers son propre corps pour agir sur les leurs, sur leurs vies. C'est là où je pense que Werbner se trompe. Réduire le *bèrèla* à un discours qui dépend d'un system sémiotique binaire n'explique pas l'expérience de Kélétigui (Werbner 2015: 294). C'est plutôt ignorer l'impact sensuel de la pratique, et pour les devins et pour leurs clients. Car le *bèrèla* peut aveugler un devin aussi.

En Wojènèkakan, Kèlètigui s'est servi du mot *saula* pour dénommer les figures des cailloux. Braconnier et Diaby traduisent le mot dans leur *Dictionnaire du Dioula d'Odienné* comme "image, dessin, statue."[19] La phrase, *ka saula kè*, veut dire "dessiner," et *ka saula bò*, "sculpter." Où se trouve la logique binaire ici? Si l'image est à la base, pour Kèlètigui, de la divination, alors *bèrèla* me semble ni binaire ni mimétique, ni textuel ni tactile, mais les deux en même temps.

[19] C. Bracconnier et S. Diaby ___ *Dictionnaire du dioula d'Odienné – parler de Samatiguila*, Paris: INALCO.

ETHNICITE, POLITIQUE ET LES PROBLEMES DE GOUVERNANCE DE LA SECURITE LOCALE EN AFRIQUE :

Une Evaluation Socio-Anthropologique des Dans (Yacouba) et Wê (Guéré et Wobé) de l'Ouest de la Côte d'Ivoire.

Tapé Bérenger KAMA, Ph.D.
Chercheur Indépendant
tpberenger@hotmail.com

RESUME

Bien que l'unité nationale soit fondée sur le consensus et la compréhension mutuelle, le cadre normatif pour l'unité nationale dans l'Afrique moderne n'est pas le résultat d'un consensus. Sauf pour l'Afrique du Sud après l'apartheid, les Africains ont gagné leur indépendance sans négocier un contrat social interne. De nombreuses constitutions étaient chargées de principes idéalistes développés à l'extérieur du continent, ignorant l'importante variable de l'appartenance ethnique. Par conséquent, pour la majorité écrasante des pays africains, la quête de l'unité souligne l'intensité de la désunion.

A partir d'études de cas des groupes ethniques de Yacouba, Wobé et Guéré de la Côte d'Ivoire, cet article affirme que tant que les Africains continuent d'éviter de faire face à la question de l'appartenance ethnique et ne développent pas de normes et de moyens pour gérer la diversité dans le cadre de l'unité, La paix et la stabilité continueront d'échapper aux Etats africains. Une évaluation anthropologique de ces groupes ethniques démontre leur perception du pouvoir et comment la violence est un moyen légitime de s'en emparer.

Dans l'ensemble, cet article cherche à explorer comment l'Afrique postcoloniale pourrait naviguer entre la redécouvertes de ses racines - ses valeurs, ses institutions et ses expériences traditionnelles – et la poursuite de la logique de l'Etat colonial dans le contexte de la modernisation universelle, principalement basée sur l'expérience occidentale.

Mots clés: Mots clés : Ethnicité – Dialogue – Ouest - Politique – Sécurité

ABSTRACT

While national unity is based on consensus and mutual understanding, the normative framework for national unity in modern Africa is not the result of consensus. Except for post-apartheid South Africa, Africans won their independence without negotiating an internal social contract. Many constitutions were laden with idealistic principles developed outside the continent, ignoring the important variable of ethnicity. Consequently, for the overwhelming majority of African countries the quest for unity underscores the intensity of disunity.

Using case studies of the Yacouba, Wobé et Guéré ethnic groups of Cote d'Ivoire, this paper maintains that as long as Africans continue to avoid confronting the issue of ethnicity and fail to develop norms and means for managing diversity within the framework of unity, peace and stability will continue to elude the African state. An anthropological assessment of these

ethnic groups demonstrates their perception of power and how violence is a legitimate means of capturing it.

Overall, this paper seeks to explore how Post-colonial Africa can navigate between rediscovering its roots—its indigenous values, institutions, and experiences—and pursuing the logic of the colonial state in the context of universalizing modernity, primarily based on Western experience.

Keywords: Ethnicity - Dialogue - West - Politics - Security

INTRODUCTION

Le critère de légitimation du pouvoir en Afrique noire est la tradition, c'est-à-dire les us et coutumes, les lois et principes hérités des ancêtres. La légitimité du pouvoir repose sur les lois traditionnelles. Dans cette forme traditionnelle du pouvoir, celui-ci échappe aux humains pour devenir l'apanage des ancêtres. Avec la colonisation, cette gestion a été ébranlée parce que la forme moderne, démocratique repose sur l'onction du peuple et non sur les ancêtres, l'hérédité ou la gérontocratie.

Cette différence de source de pouvoirs est à l'origine de la crise de légitimité du pouvoir politique en Afrique parce que finalement, le pouvoir politique africain est hybride. Les réalités des sociétés tribales sont fondues dans le moule de la modernité, la démocratie s'entend. Ce mélange du traditionnel et du moderne a donné naissance à des partis politiques aux fondements tribales. Par exemple, dans de nombreux pays africains, la plupart des partis politiques ont des assises tribalistes.

Cette prévalence de l'ethnie dans la vie politique, tant en Côte-d'Ivoire que partout en Afrique, sape le fondement de l'Etat-nation, c'est-à-dire la volonté de tout le corps social, la volonté générale qui transcende la volonté de chaque individu. La nation implique le vivre-ensemble.

La compétition pour la conquête du pouvoir d'Etat donne lieu à des déchirements ethniques. Dans ces conditions, la victoire d'un parti politique devient celle d'une ethnie. Les ethnies ''vaincues'' ont pour unique souci l'échec des vainqueurs, c'est-à-dire le pouvoir central. Les implications d'une telle réalité sont l'affaiblissement de l'Etat surtout relativement à la provision de la sécurité. C'est le cas à l'ouest de la Côte-d'Ivoire dont les colons avaient déjà désorganisé la structure sociale des autochtones par le peuplement de

migrants pour l'exploitation des terres à des fins économiques au détriment des propriétaires terriens.

Une lutte dont l'enjeu est le contrôle de la terre s'est engagée entre les différentes ethnies autochtones et migrants Baoulé et Burkinabé par le biais de la politique. Face à ces réalités, comment peut-on parvenir au rétablissement de la sécurité à l'ouest de la Côte-d'Ivoire?

Le défi sécuritaire dans cette région est tel que nous avons pris l'initiative d'investiguer sur ses réalités socio-anthropologiques qui doivent être prises en compte pour la provision de la sécurité avec le partenariat des populations y vivant. Il s'agit donc de « décentrer » la question de la sécurité des mains des techniciens traditionnels – forces de sécurité- pour qu'elle devienne inclusive.

La prééminence ethnique est prédominante dans la politique en Côte d'Ivoire malgré la mosaïque d'ethnies (S. - P. Ekanza, 2006, p. 5) et donc l'ethnicité est à étudier dans son rapport à la politique et à la provision de la sécurité locale.

Pour ce faire, notre étude s'articulera autour de deux points à savoir le rapport ethnie/appartenance politique (I) et la nécessité d'une gouvernance sécuritaire inclusive pour pérenniser la stabilité de la région ouest du pays (II).

I. RAPPORT DE L'ETHNIE A LA POLITIQUE A L'OUEST DE LA CÔTE-D'IVOIRE

A. Quenum (1996, p.39) a soutenu que l'Afrique

> « apparaît aujourd'hui comme le continent des paradoxes. Elle aime la solidarité et semble cultiver la division ; elle aime la vie et sème partout la mort ; elle recherche la fraternité et appelle volontiers tout le monde frère, mais elle est si facilement fratricide ; elle pratique l'hospitalité et jette malheureusement ses enfants comme des rebus sur les routes du monde ».

Ce qui précède se vérifie avec la situation de l'ouest ivoirien où les communautés cohabitent depuis plusieurs décennies avec des mariages interethniques et le partage de la foi religieuse. Pourtant, la crise a été ressentie plus durement dans cette partie du pays.

Les effets de la crise militaro-politique qu'a connue la Côte-d'Ivoire ont été accentués à l'ouest du fait du rapport ethnie/appartenance politique avec comme enjeu la préservation des intérêts liés aux terres.

1. L'ethnie et son instrumentalisation politique

Tout le monde s'accorde sur le fait que les cadres entretiennent la division pour parvenir à leurs ambitions ou desseins personnels. Ils profitent de la « naïveté » politique, du sous-emploi et de la précarité des conditions de vie et d'existence de la jeunesse, accentuant ainsi les clivages ethniques et devenant entrepreneurs de violence. La violence locale est donc perçue comme relevant du refus de l'alternance politique.

L'appartenance ethnique comme facteur de mobilisation et de ralliement est relevée par l'étude menée par le CERAP/UNDP (2012). Dans l'ouest, l'appartenance politique est « conditionnée » et portée par l'origine ethnique comme le rappelle un participant : *« Quand tu es Dioula, tu es RDR ; Baoulé, tu es PDCI, Guéré tu es LMP, c'est comme ça »*. Déroger à cette structure de l'arène politique locale, c'est courir le risque d'être considéré comme *« traître à sa communauté d'origine »* et le bannissement n'est pas loin.

Il y a une instrumentalisation des identités et l'effritement du lien social. Les acteurs identifiés comme agents de cet effritement social sont : Les femmes (surtout les jeunes femmes vivant en union libre ou mariées avec des membres de la communauté opposée) sont **c**onsidérées comme ventilateurs de rumeurs. Les élus locaux (principaux animateurs du champ politique local), leurs discours sont accompagnés par la mobilisation et l'instrumentalisation d'une jeunesse oisive, prête à en découdre pour peu qu'elle reçoive une rétribution minimale dans sa participation violente au maintien du climat de terreur dans la région. Dans ces conditions, il convient de mesurer le poids numérique et les réalités socio-anthropologiques des communautés en présence.

1.2. les réalités socio-anthropologiques des communautés de l'ouest de la CI.

1.2.1. Les Dan ou Yacouba

Dans le District des montagnes, les peuples autochtones sont issus de deux grands groupes : Les mandé sud et les Krou. En ce qui concerne les autochtones Yacouba (dan) du groupe Mandé Sud, ils sont originairement installés au nord ouest de la Côte d'Ivoire, ils ont migré vers l'ouest sous la pression de la migration des mandé nord (Malinké) entre le XVe-XVIIIe siècle.

Les Mandé sud sont un ensemble de 13 peuples répartis depuis les Manon du Libéria à l'ouest jusqu'aux Busa du Nigéria à l'est. En Côte d'Ivoire, les Mandé sud sont représentés par 07 ethnies qui vivent dispersées parmi d'autres peuples, depuis les frontières ivoiro-guinéennes et ivoiro-libériennes jusqu'au

centre, avec une forte concentration à l'ouest du Bandama où se trouvent les Yacouba (Dan), les Toura (Win), les Gouro (Kwéni) et les Gagou (Gban) et à l'est du Bandama, où l'on trouve les Mona (Mwani), les Wan (Ngwanou) et les Ngan (Ben). Les Mandé sud sont des peuples de montagnes, de plaines, de savanes.

Les autochtones Yacouba ou Dan tout comme les Toura, occupent l'extrême-ouest de la Côte d'Ivoire, la grande région de Man et sa sous-région. Ils débordent des frontières ivoiriennes et sont présents au Libéria sous les noms des fractions *guio* et *gue*. En Côte d'Ivoire, ils occupent dans l'extrême-ouest les zones de Bin-Houyé, Zouan-Hounien, Logoualé et Sangouiné. Plus au Nord, on les retrouve dans la région de Man et celles de Biankouma et Sipilou qu'ils partagent respectivement avec les Toura et les Mahou.

C'est un peuple à majorité animiste (30,1% d'animistes déclarés et 38,4% de sans religions, contre seulement 23,1% de Chrétiens et 5,6% de Musulmans selon le RGPH 1998).
Le Tonkpi a une population à majorité rurale avec 684785 habitants (73%) vivant dans les campagnes contre 251725 habitants vivant dans les villes. Sur 773 localités identifiées, 754 sont des villages noyaux (575693 habitants) auxquels sont rattachés 4571 campements avec une population de 109092 habitants. Dans le Guemon et le Cavally, les Villages noyaux sont au nombre de 164 (181643 habitants) sur les 176 localités identifiées. A celles-ci, il faut rattacher 6157 campements. Avec une population de 214179 habitants.
Quant au deuxième groupe autochtone, les Wê du groupe Krou, ils ont pour foyer originel le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire dans le Mahou et sa périphérie nord en contact avec le pays Maninka et la Guinée.

1.2.2. les Wê

Leur migration en direction du Sud s'est effectuée selon trois grands axes et occupent l'espace compris entre les vallées moyennes du Bandama et du Cavally, donc de part et d'autre du Sassandra. Initialement, ils constituent un seul et même groupe ethnique, celui des Gadi, qui a éclaté en plusieurs fractions, au fil des migrations successives. C'est un ensemble culturel composé de plusieurs ethnies : Bété, Dida et Godié (les krou orientaux), Guéré et Wobè (Wè ou Krou occidentaux) et les Bakwé, Kroumen, Neyo, Wané (les Krou méridionaux). Les autochtones wè (Guéré et Wobè), un rameau du groupe Krou, ils sont installés dans les localités de Toulepleu, Taï, Bloléquin,

Guiglo, Duékoué, Bangolo et Facobli. Dans le Guemon et le Cavally, la situation est identique avec 395822 habitants (78%) vivant dans les campagnes contre 112911 citadins. L'analyse de ces données, révèle que le District des montagnes accueille une forte communauté d'allochtone et d'étrangers vivant en majorité en milieu rural, plus spécifiquement dans les campements. Si la présence de certaines communautés dans la région est assez récente, d'autres par contre y sont installées depuis plusieurs décennies.

Relativement à la nature des « tuteurs » ou autochtones Wê et Yacouba, il est à noter que les Wê sont un peuple guerrier. Ainsi, la force est omniprésente chez ce peuple. Dans une société où les relations d'hostilité entre groupements étaient quasi permanentes, et où la guerre était considérée comme un moyen normal de règlement des conflits, la force physique constituait la méthode la plus directe et la plus efficace d'accès à la puissance. Le guerrier avait un statut particulièrement envié. Il était célèbre, craint et souvent riche.

Depuis leurs migrations respectives dans l'ouest de la Côte d'Ivoire, Yacouba, Wobé et Guéré n'ont cessé de lutter pour le contrôle de l'espace. Les premières confrontations entre Yacouba et guéré remontent au XVIIIe siècle pendant la conquête de leurs espaces de vie actuels. Plus tard en 1990, la région sera secouée par des affrontements intercommunautaires nés de la guerre civile au Libéria.

Les Krou forestiers se sont aussi dressés contre l'occupation coloniale française entre 1885 et 1910. En 1899, les Wobé et les Dan attaquèrent la mission d'exploration Woelffel et Mangin qui fut un échec dans la région de Logoualé malgré la création du poste de Noantogouiné. Une année auparavant, c'est la mission Blondiaux qui échouait chez les Dan et Wê de Man (Mémorial de CI, p36).

Aussi, l'ouest avec la région de Guiglo-Toulépleu, restait-elle l'une des deux « régions militaires » qui demeuraient en place au-délà de 1920 avec des forces de police locale et milice territoriale chargées d'appliquer la tactique dite de la tache d'huile en cours pendant la pacification de la colonie. Les guéré, wobé et dan furent les derniers à être pacifiés (de novembre 1908 à décembre 1920). Duékoué et Danané sont restés pendant les années 1930 des foyers de contestation contre les agissements de l'administration coloniale.

1.3 La mise en valeur confligène des terres de l'ouest par les colons.

La géographie physique de la Côte d'Ivoire faite de forêts denses propices aux cultures de rente[1] en sa partie méridionale, et de savanes favorables aux cultures de subsistance dans la partie septentrionale tient une part dans le malaise ivoirien. On avance que lorsque le conquérant français fonde la colonie ivoirienne en 1893, il s'installe essentiellement sur le littoral oriental dans la continuité déjà séculaire d'Européens, principalement des Britanniques, qui pratiquaient le négoce ou l'économie de traite avec les populations de cette région. Selon Jean Pierre Dozon, le colonisateur français n'a de cesse de privilégier cette zone forestière au détriment des régions du nord :

> « Depuis cette installation côtière, le colonisateur n'a véritablement d'yeux que pour l'ensemble de la zone forestière qui représente pour lui une sorte de « terre promise » qu'attestaient déjà la production et le commerce de l'or, de l'ivoire, de l'huile de palme puis du caoutchouc, les perspectives d'exploitation du bois, l'introduction du café et du cacao » (Dozon 1997).

L'un des angles d'explication [on verra plus tard comment une telle analyse résiste à la réalité du terrain] consiste à déduire qu'en focalisant tous les espoirs sur la zone forestière, la « partie utile » au détriment du nord, le colonisateur a favorisé la mise en valeur inégale de la colonie. Outre ce déterminant quasi naturel et structurel du conflit, le malaise social en Côte d'Ivoire serait, selon les termes de Dozon, le produit d'une construction confligène de l'identité nationale marquée par la disqualification des autochtones des régions forestières au profit de migrants venus du Centre, du Nord et de pays voisin comme le Burkina Faso et le Mali. Première source du conflit ivoirien puise dans les choix d'exploitations de l'espace ressource depuis la colonisation.

Cette situation de fragilité ethnique de la région a été instrumentalisée par les politiques qui en ont fait leurs armes pour conquérir le pouvoir. Relativement à cette mouvance, la gouvernance sécuritaire ne pouvait qu'être une sécurité de régime et une sécurité d'Etat au détriment des individus. Il s'agissait d'une sécurité au service du régime pour sa longévité au pouvoir. Comme conséquence, les autochtones de l'ouest ont éprouvé de la frustration donc ils n'étaient pas disposés à coopérer avec l'appareil sécuritaire.

II. NECESSITE D'UNE GOUVERNANCE SECURITAIRE INCLUSIVE POUR STABILISER ET PERENISER LA REGION OUEST DE LA CI

Une sécurité qui inclue ceux qui doivent être sécurisés est une sécurité démocratique. Cela implique la liberté d'expression quant à la forme de

[1] Ces cultures qui constituent le principal poumon de l'économie du pays concernent le café, le cacao, l'hévéa et la banane plantain.

sécurité à pratiquer ce qui constitue une responsabilisation. La population est responsabilisée au point où la provision de la sécurité devient son affaire surtout qu'elle a la possibilité de la reddition des comptes.

Aussi l'éthique de la responsabilité dont parle H. Jonas pour épargner les générations futures des effets de la destruction de la nature, doit guider les pouvoirs publics à l'endroit des peuples de l'ouest afin qu'ils se sentent inclues ou responsabilisés relativement à la production de la sécurité. Pour ce faire, il convient d'abord de capitaliser les mutations profondes des sociétés de l'ouest pour produire la sécurité.

2.1. Capitaliser les mutations profondes des sociétés de l'ouest pour produire la sécurité

Il y a une recomposition de la population de l'ouest qu'il faut prendre en compte. La renégociation de la survie des populations locales qui se sentent envahies doit être entreprise en prenant en compte la nouvelle configuration de la région. A savoir la présence des Baoulé, des Burkinabé…

Il s'agit de trouver des mécanismes pour parvenir à une coexistence pacifique afin d'éviter la balkanisation ethnique. Mais surtout, des solutions doivent être trouvées pour les « tuteurs » Guéré et Dan qui ne disposent plus de terres cultivables sur leurs terres.

Il est évident que ces « tuteurs » qui se sentent dans l'insécurité alimentaire, culturelle et politique par rapport aux migrants auront tendance à les haïr. Seulement, si ces communautés ont vécu ensemble depuis des décennies, c'est qu'elles ne sont pas diamétralement opposées. C'est qu'elles ont des intérêts communs. Nous avons relevé plus haut les mariages intercommunautaires et la foi religieuse. Il convient de commencer par valoriser ce que les populations ont en commun et les amener à croire aux vertus de la solidarité.

Mais, comme les préjugés ont la peau dure, la reconnaissance mutuelle permettra de promouvoir la confiance, laquelle peut aboutir à une véritable coopération et développer le sens de la solidarité. A propos, il s'agira pour les migrants de continuer à considérer les autochtones Wê et Dan comme leurs « tuteurs » et non comme des « paresseux ». En retour, les « tuteurs » devront comprendre que les migrants doivent jouir du fruit de leurs labeurs ; les Burkinabé doivent être délivrés du stéréotype de manœuvres agricoles. Une pensée biblique reprise par Thomas Hobbes enseigne que là où est ton trésor

c'est là qu'il y a ton cœur. Par conséquent, les migrants ne sauraient abandonner leurs biens ou leurs champs impunément. C'est pourquoi, les autochtones doivent réaliser que ces derniers méritent de jouir.

Pour être fiable et viable, « tout projet, quel qu'il soit, nécessite trois supports : le savoir, le souvenir et l'espoir, c'est-à-dire la foi en l'homme et le culte de l'humain » (M. H. Fantar, 2014) donc le multiculturalisme ethnique doit être capitalisé comme source de richesse ; chaque ethnie cherchera à comprendre la culture de l'autre sans préjugé. Ensuite, les souvenirs des atrocités de la crise militaro-civile amener les ethnies à la sagesse. Enfin, l'avenir doit être scruté avec espoir dans le dialogue.

2.2. D'une sécurité inclusive à l'ouest

L'ouest a été une colonie d'exploitation avec un taux élevé de migrants. Les populations autochtones peut porter sur l'exploitation des terres se sont retrouvées moins nantis financièrement que ceux qu'ils ont accueillis. Alors, les autochtones développèrent des sentiments de victimisation. L'un de leur handicap est aussi leur minorité numérique. Or nous savons que la question des minorités renvoie à celle des droits. Ces autochtones qui ont perdu partiellement le contrôle de leurs terres, dominés sur leur propre territoire, peuvent se dire en droit de revendiquer l'autodétermination. Le reflexe guerrier se traduira en attaques à main armée. Le phénomène des coupeurs de route est bien connu des opérateurs économiques. En fait, « l'invasion des sentiments de désespoir, de peur et de haine » (A. Rutayisiré, 2002, p.30) constitue un frein à la quiétude. Il convient donc de rassurer ces populations autochtones non au détriment des autres ethnies.

L'instauration du dialogue dont nous avons fait cas plus haut implique la compréhension du lien inséparable qui existe entre l'unité et la diversité. L'unité nationale doit être promue pour que les populations privilégient l'intérêt national. Le sentiment d'appartenance à la nation une et indivisible favorise le rapprochement et le souci de faire ce qui est en son pouvoir pour le bien de sa nation. Dans ces conditions, il apparaît clairement que l'enseignement de Max Webber pour qui, l'Etat a le monopole de la violence légitime est renforcé. En ce sens qu'il s'agit de démocratiser la provision de la sécurité avec l'appui de la société civile traditionnelle qui tirerait sa source en

ce qui concerne les mandé du sud des griots et pour les krou des masques et des *koui*[2]. Cet exercice exige la légitimité et la transparence.

Si tant est que la Côte-d'Ivoire a opté pour la démocratie, seul le peuple octroie la légitimité et la sécurité humaine exige de facto le partenariat. Dans ces conditions, la population de l'ouest doit être partie prenante de la provision de la sécurité. D'ailleurs, la sécurité a toujours été communautaire en Afrique.

Donc à l'ouest les migrants et les autochtones, c'est-dire toutes les ethnies participeront à la promotion de la sécurité. Elles arroseront les membres des forces de sécurité de précieux renseignements. L'animosité entre les populations et les forces de l'ordre en raison des critiques pour extorsion de fond ou tracasseries s'estompent et les deux parties ont nouveaux centre d'intérêt commun : la provision de la sécurité.

CONCLUSION

Au regard des résultats obtenus au bout de notre étude portant sur l'évaluation de la gouvernance de la sécurité à l'ouest relativement au rapport des ethnies en présence à la politique, il convient de retenir que les ethnies de l'ouest tant les autochtones que les migrants ont tous bénéficié de stéréotypes préjudiciables à la construction de l'Etat-nation. Les diversités culturelles dont le brassage devrait constituer un terreau fertile pour le développement et la stabilité de la région à travers un changement profond de paradigme.

L'implication durable des communautés en présence est nécessaire par un effort de déconstruction du sentiment d'auto-victimisation qui les habite. A ce prix, le succès des actions de rapprochement communautaire et de sécurité de proximité peuvent être assurées.

Le dialogue (E. Morin, 2005) participatif, inclusif et tourné vers l'avenir permettra le rétablissement de la confiance et de la paix, la dissipation des sentiments d'inégalité et d'injustice portés par la question foncière. Aussi, faut-il travailler à re-légitimer les mécanismes locaux/traditionnels de résolution des conflits tels que les comités de paix, comités de crises, alliances à plaisanteries, etc. Prendre le soin d'engager systématiquement la population dans la formulation des priorités d'intervention dans le mécanisme de police de proximité dans la région.

BIBLIOGRAPHIE

- CERAP, 2006, 119 p. (pages consultées pp. 24-26, 33-36, 73-75)

[2] Les griots en pays wê.

- CERAP/ UNDP/ SFCG (2012), Evaluation des mécanismes et comités de paix dans les zones de l'ouest et du sud-ouest de la Côte d'Ivoire, CERAP, Abidjan.
- Commission sur la Sécurité Humaine, 2003
- Dozon J.P (1997), « L'ETRANGER ET L'ALLOCHTONE EN COTE DIVOIRE » : de quelques traits fondamentaux et problématiques de l'identité ivoirienne PP 779-798.in Bernard Contamin et Harris
- Dozon, J.-P. (1995). "Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise: Le prophétisme ou l'autre scène de l'histoire ivoirienne." Cahiers d'Études Africaines, Cahier 138/139 Vol. 35: pp. 305-331.
- Dozon, J.-P., Ed. (1995). La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine. Paris Seuil.
- EKANZA (S.P), L'Afrique au temps des blancs (1880-1935), Abidjan, les Editions du CERAP, 2005, pages188.
- EKANZA Simon-Pierre, *Côte d'Ivoire : terre de convergence et d'accueil (XVe- XIXe siècles)*, Abidjan,
- EKANZA Simon Pierre., « Origines et exode des Agni" ,Bulletins d' information et de liaison des Instituts d'Ethnosociologie et de Géographie tropicale ,Université d'Abidjan,1968 n°1 ,p.21- 27
- MANDE (I),Les migrations de travail en Haute –Volta(actuel Burkina Faso) ,mise en perspective historique 1919-1960 ,Paris ,Université de Paris 7 Denis Diderot, Thèse de doctorat unique ,Histoire, 1996-1997 , page 307
- Mhamed Hassine Fantar, *comment promouvoir le dialogue des cultures et des civilisations*, 24 février 2014 (m.huffpost.com/mg/entry/4845264
- MORIN Edgard « le monde des religions », 2005, pages 82
- Quennun Alphonse « Eglise et Ethnie en Afrique » in Perspective Missionnaires n°32, 1996.
- RUTAYISIRE Antoine, Le Tribalisme en Afrique et si on en parlait, 2009

L'IMPLANTATION DES MISSIONS CHRETIENNES DANS LE NORD DE LA CÔTE D'IVOIRE : LE CAS DU KOYADOUGOU (1952-1994)

Ladji KAMATE
Université Félix Houphouët Boigny
kamateladji@yahoo.fr / kamate2016ladji@gmail.com

Résumé

Les missions chrétiennes furent introduites dans la région fortement islamisée du Koyadougou dans la dernière décennie avant l'indépendance de la Côte d'Ivoire. Cette implantation tardive contraste avec les autres centres urbains dans cette partie du nord du pays où elles existaient depuis 1904. Ces missions eurent un impact certain sur la société koya surtout dans le domaine de la scolarisation et des soins médicaux.

Abstract

The Christian missions were introduced into the strongly Islamized region of Koyadugu in the last decade before the independence of Côte d'Ivoire. This late settlement contrasts with the other urban centers in this part of the north of the country where they existed since 1904. These missions especially had indubitable an impact on the koya society in schooling and the medical care.

Introduction

Etymologiquement, le Koyadougou est composé de *''Koya''* qui veut dire *sel* et de *''dougou''* qui signifie *village, pays*. En d'autres termes, le Koyadougou est le pays des commerçants du sel. Communément appelé Mankono, le Koyadougou est un ensemble constitué de Oussougoula, Tonhoulé, et des villages de cultures d'esclaves qui gravitent autour de Mankono, sa capitale. La région est habitée par une fraction-Nord appelée Koya. Géographiquement la région à une position presque centrale et elle se présente comme un centre carrefour. Elle est aussi le point de rencontre de la savane et de la forêt (Grand Atlas de Côte d'Ivoire, 1970, P.25 ; Voir carte ci-contre). De cette situation privilégiée, en zone pré-forestière, zone de contact forêt-savane, le Koyadougou servait autrefois de zone d'échange, des produits du Nord comme le sel et du kola en provenance de la zone forestière. Outre le rôle déterminant joué dans le commerce précolonial, en tant que véritable carrefour commercial et économique, Mankono a été également un prestigieux centre islamique en Côte d'Ivoire.

L'occupation française à partir de Mai 1899 n'entacha en rien ce dynamisme car le centre demeura la métropole religieuse islamique en Côte d'Ivoire, malgré la répression coloniale à partir de 1912[1] pour ce qui concerne notre zone d'étude. C'est dans ce centre fortement islamisé que les missions chrétiennes vont s'implanter.

L'année 1952 marque l'implantation de la mission protestante, première mission chrétienne dans le Koyadougou suivie de l'église catholique en 1958. Ces implantations furent tardives précisément à la veille de l'indépendance du pays, contrairement aux autres centres urbains coloniaux du Nord de la Côte d'Ivoire (Ouattara, 1998, p.105). Ces missions entretiennent des relations harmonieuses avec l'islam ; en témoigne la construction de la nouvelle paroisse architecturale de la mission catholique en 1994, marquant ainsi l'implantation effective et l'expansion des missions chrétiennes dans la région. Demeurée réfractaire à la religion chrétienne, la société Koya fut fascinée par les écoles et les dispensaires construits par les missions chrétiennes qui constituaient des centres d'attraction par excellence, de scolarisation et de soins médicaux.

Le choix de ce thème répond à un objectif majeur. Il s'agit de cerner le contexte d'implantation tardive des missions chrétiennes dans cette zone fortement islamisée. L'étude soulève une préoccupation majeure qui est la suivante : Comment les missions chrétiennes parviennent-elles à s'implanter dans le Koyadougou, région fortement islamisée ?

La réponse à cette préoccupation, nous amènera à aborder successivement les raisons de la fondation tardive des missions, la chronologie de leurs implantations et leurs impacts dans le Koyadougou.

1- Les raisons de la fondation tardive des missions chrétiennes dans le Koyadougou

1-1- La forte emprise de l'Islam dans le centre urbain

Le Koyadougou reste un grand centre islamique jusqu'à la veille de la colonisation. La réputation de ses maîtres allait au delà de ses frontières pour atteindre la Boucle du Niger, le Ghana actuel, la Guinée. L'administrateur Marty Paul affirme que Mankono, au XIXème siècle, par la valeur de ses lettrés tient le rôle de métropole de l'islam de la haute Côte d'Ivoire. « *Le Koyadougou au XIXème siècle, par la valeur de ses lettrés tient le rôle de métropole de l'Islam de la haute Côte d'Ivoire concurrencé par Bondoukou.*» (Marty, 1922,

[1] Si nous nous en tenons aux statistiques fournies par l'Administration coloniale, Mankono est le premier centre islamique en Côte d'Ivoire. Voir Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), 3EE 3 (2), *Statistiques des écoles coraniques : 1906-1929.*

p.148) . Cette réflexion de Marty montre la part que prend le Koyadougou dans le domaine cultuel et spirituel au sein de l'ensemble du monde islamique de la haute Côte d'Ivoire.

Au moment de l'occupation française dans le Koyadougou à partir de 1899, les forces françaises eurent à affronter le problème musulman et en particulier le problème posé par les écoles coraniques. En effet, l'Administration coloniale eut beaucoup de peine à définir une attitude cohérente, attitude qui rendit difficile l'implantation des missions chrétiennes considérées par la société Koya comme les relais de l'administration coloniale.

1-2- La répression coloniale contre l'Islam

Dès 1912, la position officielle de l'Administration est sans ambigüité: l'Islam est présenté comme un danger pour l'avenir, surtout en pays noir. Le Gouverneur-général William PONTY, partisan d'une politique religieuse radicale, érigea une doctrine de plus en plus rigide de la religion musulmane en Afrique Occidentale Française (AOF). Il franchit, ainsi un grand pas dans son obsession contre l'Islam en ordonnant un véritable acte de vandalisme et un autodafé de tous les ouvrages écrits en arabe. (Anci, 3EE3). Il crée pour ce faire, un répertoire du prosélytisme musulman, en ordonnant la constitution d'un fichier central de tous les lettrés et écoles coraniques qui sera chaque année actualisé et si possible une photographie devrait accompagner la fiche signalétique. Les mentions relatives à l'enseignement de l'arabe à l'école primaire disparaissent des instructions officielles à partir de cette période. Les intellectuels musulmans seront persécutés et déportés pour la plupart. C'est le cas de M'Falli Tiékoroni FOFANA et Vanly Oulé FOFANA, déportés à Dabakala en 1914. Leur foi fut soumise à rudes épreuves. (Anci, 3EE3(2)). Malgré toutes ces persécutions, le dynamisme de l'Islam n'a pas faibli. Sans s'en rendre compte, l'Administration a favorisé l'expansion de l'Islam par la répression dont les dignitaires musulmans ont été l'objet. Mieux, elle a renforcé l'attitude de méfiance, voire de rejet des missions chrétiennes et de l'école moderne.

Au total, le Koyadougou demeure, une métropole islamique de la Côte d'Ivoire qu'elle a toujours été, même après la période post-coloniale. Ce qui explique l'implantation tardive des missions chrétiennes dans cette région, contrairement aux autres centres urbains du nord du pays, notamment Korhogo en 1904, Katiola en 1908, ...

2- La création des missions chrétiennes dans le Koyadougou

2-1- La mission protestante de Mankono

Elle fut la première à s'implanter en février 1952 par deux missionnaires canadiennes, Adeline WILKE et Hélène KRUEGER. (Tanoh, 2007, p.37). En effet, elles sont arrivées à Mankono avec une ferme conviction d'avoir été appelées par Dieu pour travailler parmi les populations musulmanes. Leurs débuts d'évangélisation furent difficiles car la région étant

fortement islamisée, même si elles furent bien accueillies. Il leur fallut apprendre d'abord le Malinké, langue locale. Pour cela, elles se procurèrent un lexique grammatical en Bambara et des nouveaux testaments auprès des missionnaires au Mali. Pour commencer leur mission d'évangélisation, les deux missionnaires contactèrent un musulman, un fabricant de chaussures, qui s'exprimait en français et qu'elles rémunéraient pour les accompagner dans les villages. Hélène KRUEGER (médecin-dentiste), lors des consultations, parlait de l'Evangile à ses patients. Les premiers fidèles (une vingtaine environ) provenaient du canton Mona, précisément Kongasso, situé à une trentaine de kilomètres au sud de Mankono. Ceux-ci marchaient pour venir accomplir le devoir religieux[2].

Après l'indépendance du pays, précisément le 03 mars 1969, Hélène KRUEGER confia la gestion de la mission aux pasteurs nationaux et se consacra désormais à sa profession de dentiste en apportant aide et assistance aux populations jusqu'à ce qu'elle procède à l'ouverture de la mission de Kongasso, en mai 1975. La mission était confrontée à de nombreux obstacles: l'islam, la polygamie et le Dô[3] tout comme la mission catholique.

2-2- La mission catholique de Mankono

La mission catholique de Mankono fut construite en février 1958 par le père Roger JOYEAU de la société des missions africaines présente à Korhogo (Nord de la Côte d'Ivoire) depuis 1904. Le père Roger JOYEAU, quitta Séguéla pour fonder la mission qui dépendait du diocèse de Daloa. La mission comprenait deux bâtiments, le premier était constitué de quatre salles : une salle pour le culte, une salle pour le logement du père, une autre pour les visiteurs et la dernière réservée à la cuisine. Le second bâtiment inachevé comprenant deux salles était consacré à l'école primaire dont l'ouverture fut effective le 16 Octobre 1959 sous le n°002533. (Archives de la mission catholique, 1997, p.21)

Les premières années de la mission de Roger JOYEAU ont été consacrées à la connaissance de la société Koya à évangéliser. Les premiers fidèles de cette mission furent les autorités coloniales et les fonctionnaires africains en poste dans la subdivision. Contrairement à la mission protestante, le clergé était formé d'expatriés, d'abord français et par la suite, colombiens de l'institut '' Xavier Yarumal''. Cet institut prit la relève de l'évangélisation à la demande du nonce apostolique Matiasso et de Monseigneur Pierre-Marie CÔTY, évêque de

[2] Témoignage recueilli le 23 Octobre 2012 à Mankono. Kouassi Antoine est l'actuel pasteur de la mission protestante

[3] C'est une fête rituelle appartenant à l'origine exclusivement aux esclaves ou *Djon*. Il semble que ce rituel était un amalgame du *Komo* ou *Koma* ancien du *Dô* Baoulé et des pratiques Sénoufo. Cette pratique animiste a une place exceptionnelle dans la société Koya.

Daloa. Confrontée aux difficultés de langue, la nouvelle équipe de la mission fut dispersée dans plusieurs communautés religieuses du diocèse en vue de l'apprentissage du français, la planification et la programmation de l'activité paroissiale.

La mission intervenait dans le domaine de l'éducation des enfants, de la formation et de l'évangélisation (célébration de culte dominical et enseignement de la catéchèse). L'école passa de deux à trois classes sous la direction de SOURABIE Joseph en 1966 dû à l'accroissement de l'effectif d'année en année. (absence de données chiffrées sur l'effectif des élèves). En 1970, Hébié TIAMA Jean-Baptiste prit la direction de l'établissement. Durant les dix années de direction, l'établissement connut un rayonnement véritable avec la construction de trois autres classes. En 1972, le Père Roger JOYEAU procéda à la construction d'un temple paroissial dénommé « Paroisse Saint Joseph Artisan » dont l'inauguration eut lieu le 1er mai 1973. Cette paroisse fut rattachée au diocèse de Daloa.

En 1990, la mission fut dotée de logements des sœurs et la construction du dispensaire afin d'apporter des soins à la population. A partir 1991, face au nombre croissant de fidèles, Arnoulfo VARGAS, curé de la paroisse adressa une demande d'aide à l'Œuvre Pontificale Missionnaire (OPM) à Rome par le truchement de Monseigneur Pierre-Marie CÔTY et le nonce apostolique Janus BOLENECK, arrivé en Côte d'Ivoire en 1990 en vue de la construction de la nouvelle paroisse avec une architecture moderne. La demande fut acceptée par Rome, avec un premier versement de l'ordre de quinze millions de francs CFA pour le début des travaux le 30 mai 1994.D'autres contributions ont été faites notamment : la communauté musulmane à hauteur de deux cent mille francs CFA, la communauté chrétienne deux millions cinq cent mille francs, les sœurs de Rome dix millions de francs CFA[4]. Dès lors, commença une nouvelle ère pour la mission catholique.

3- L'impact de l'implantation des missions chrétiennes dans le Koyadougou

L'implantation des missions chrétiennes a permis plusieurs conversions des populations environnantes, notamment les Sénoufo de Gbato (Dianrha), les Mona et les Ouan de Kongasso avec l'ouverture de la mission protestante de Kongasso en mai 1975. Une meilleure appréciation par la société Koya des autres services des missions chrétiennes notamment :

- L'école : En 1988, environ 40% des élèves de l'établissement étaient issus de la communauté musulmane. En 1994, ils représentaient 55 à 60 % de l'effectif. (Archives de la mission catholique, Sources orales).

[4] Témoignage de Arnoulfo Vargas, actuel curé de la paroisse de Kounahiri, le 06 octobre 2013.

- Le dispensaire pour les consultations et le coût réduit des soins de santé. Nous n'avons pas de données chiffrées sur le nombre de patients de confession musulmane. Cependant, nous pouvons affirmer sans aucun doute que ces dispensaires étaient régulièrement sollicités par les patients musulmans. (Sources orales).

Par ailleurs, la société Koya est demeurée réfractaire à la religion chrétienne dans son ensemble. L'accueil chaleureux dont les missionnaires furent l'objet ne leur fit pas perdre la réalité. Hélène KRUEGER avouait cette dure réalité en ces termes *: « oui, les gens écoutent bien, mais très peu sont convertis dans cette région musulmane. La peur et la pression tribale paraissent étouffer tout désir de changer. »* (Tanoh, 2007, p.40)**.**

Cet aveu d'échec fut également partagé par la mission catholique à l'aube de l'indépendance de la Côte d'Ivoire. « *Cette communauté chrétienne était une minorité composée d'employés, de fonctionnaires. Il n'y a pas un seul chrétien originaire de Mankono, c'est une population itinérante* ». (Archives Mission de la mission, 1997, p.22).

Conclusion

Malgré les difficultés, les missions chrétiennes se sont implantées même si cette implantation fut tardive. Hormis l'évangélisation, les services de scolarisation, de formation et de soins de santé étaient bien acceptés par la population. Ces missions chrétiennes entretiennent des relations cordiales avec la communauté musulmane

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

A- Sources

1- Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) : 1 EE et 3 EE

ANCI, 3EE 3 (2), *Statistiques des écoles coraniques : 1906-1929.*

1 EE 96 (1), Journal du cercle du Ouorodougou, Avril 1914 à Décembre 1922

Journal Officiel de la République de Cote d'Ivoire : 1958-1990.

2- Archives de la sous-préfecture et de la préfecture de Séguéla et Mankono

- Rapport politique annuel du cercle du Ouorodougou, 1940-1949,
- Rapports annuels de la subdivision de Mankono de 1936-1959.
- APS, *Cercle du Ouorodougou, Subdivision de Mankono, Rapport sur l'évolution sociale,* 1949, P.25.
- Archives de la mission catholique de Mankono, *Plan pastoral de la parroquia San Jose Artesano, Mankono,* 1997,30 p.

3- Sources orales.

Nom et prénoms	**Age et fonction**	**Thèmes**	**Date de l'entretien**
Arnoulto Vargas	Ex-curé de la paroisse de Mankono 61 ans	– l'histoire de la mission Catholique – la mission protestante – l'EPV la mission	06 Oct. 2013 16h-18h30 à Kounahiri
Kouassi Antoine	pasteur de la mission, 49 ans	– histoire des missions chrétiennes – l'enseignement religieux – les raisons tardives de la fondation des missions.	24 Sept. 2013 17h-18h15 à Mankono
Gogbé Lucien	pasteur de la mission protestante de Kongasso, 54 ans.	– histoire de la mission. – Les conversions	27 Sept. 2013 15h15-16h50 à Kongasso
Karamoko Amourlaye	Actuel Directeur du centre de formation professionnelle	– histoire des missions chrétiennes – l'école primaire de la mission.	29 Sept. 2006 8h15 à 11h05 à Mankono.
Vatiecoumba Doumbia	Chef des griots, 92 ans	– l'histoire de la mission Catholique – la mission protestante – l'EPV la mission – liste des pasteurs et curés des missions.	03 oct. 2006 16h25–18h à Mankono.

B-Bibliographie

Akoto, Y. P. et Gineste R. (1988). *Chroniques ivoiriennes : Cent ans d'enseignement en Côte d'Ivoire (1935-1960)*, Tome 2, Abidjan: NEA, 222 p.

Desalmand, P.(1988). *Histoire de l'éducation en Côte d'Ivoire, Tome 1*, Abidjan : CEDA, 456p.

Ekanza, S. P. (1970). *Colonisation et mission catholique en Basse Côte d'Ivoire (1895-1919)* Mémoire, Aix- En-Provence, France, 159 p.

Kamaté, L. (2005). *Islamisation du Koyadougou, Des origines à 1911*, Université Abidjan-Mémoire de maîtrise, Université de Cocody, Côte d'Ivoire, 118p.

Kamaté, L. (2016). *Côte d'Ivoire : Histoire de Mankono, De la fondation à 1985*, Thèse unique de Doctorat, Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire, 802p.

Marty, P. (1922). *Etude sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris : Ernest Larose, 1922, 489 p.

M'Bokolo, E. (1988). *Des missionnaires aux explorateurs*, Paris : Présence Africaine, 111p.

Ouattara, T. F. (1988). *Côte d'Ivoire : Katiola, Des origines à nos jours*, Abidjan : NEI, 222p.

Tanoh, J.C. (2007). *La Worldwide Evangelization Crusade (WEC) en Côte d'Ivoire: Stratégie d'évangélisation et impacts socioreligieux (1934-1984),* Mémoire de Maîtrise, FATEAC, Abidjan, Côte d'Ivoire, 130 p.

REACTIONS POPULAIRES AUX ATTAQUES TERRORISTES DE JANVIER 2016 A OUAGADOUGOU

Présenté par
Ludovic Ouhonyioué KIBORA
Maître de Recherche en Anthropologie
Institut des Sciences des Sociétés- INSS/CNRST- Ouagadougou
+226 70 26 09 24
kludovic@yahoo.fr

Résumé

Le Burkina Faso a vécu deux années mouvementées pendant la période 2014 à 2016. Les transformations socio-politiques qui ont débuté avec l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre, ont été l'occasion pour de nombreuses personnes qui n'ont pas l'habitude des discours officiels, de s'exprimer. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer la prise de parole intervenue suite aux attentats terroristes contre le Splendide Hôtel et le restaurant Cappuccino le 15 janvier 2016. Le pays qui venait de réussir sa transition démocratique au sortir des élections démocratiques et transparentes était à nouveau confronté à un autre défi, celui sécuritaire. Des réactions faites de colère et d'indignation se mêlent à l'impuissance d'un peuple à affronter un ennemi nouveau qui attaque de façon lâche et barbare.

Introduction

Le Burkina Faso a vécu ces trois dernières années, une période mouvementée de son histoire socio-politique. Les transformations socio-politiques qui ont suivie l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre, ont ouvert une ère pleine d'enseignements et donné la parole à ceux qui n'en avaient pas. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer la prise de parole intervenue suite aux attentats du Splendide Hôtel et du restaurant Cappuccino le 15 janvier 2015. Après que le peuple mobilisé soit parvenu à faire abandonner le pouvoir par le Président Blaise Compaoré après 27 années de règne, les « insurgés » du Burkina Faso ont vécu des moments forts en émotion avec les attentats terroristes du Splendide Hôtel et du restaurant Cappuccino le 15 janvier 2016. En effet la Transition politique installée dans une vague de turbulence est arrivée à bon port certes, mais après avoir traversé bien des écueils. Le paroxysme de ces troubles a été atteint avec la tentative de coup d'état fomenté par le Général Gilbert Diendéré et le régiment de sécurité présidentielle (RSP) en septembre 2016. Bien avant la chute du président Compaoré les accointances entre son régime et la rébellion du Nord Mali étaient évident pour le citoyen burkinabé et l'observateur de la scène politique national. ~~Pendant cette période~~ sous son régime, le Burkina Faso a contribué à libérer de nombreux otages enlevés dans la région du Sahel par des groupes rebelles du Nord Mali. Ce n'était un secret pour personne que de nombreux leaders de la rébellion malienne du Mouvement national de libération de l'Azawad (MNLA) disposaient de l'hospitalité à Ouagadougou sous l'ancien régime ~~défunt~~. Tout porte à croire que ces relations avec ce mouvement, reposait sur un pacte de non-agression tacite, ont aussi longtemps contribué à préserver le Burkina de la menace terroriste jusqu'à son départ du pouvoir.

Avec la dislocation du régiment de sécurité présidentielle sous la transition politique, le Burkina Faso pensait être à l'abri de l'insécurité, mais il a connu ses premières attaques terroristes. Tout laisse à croire que c'était l'œuvre des dignitaires de l'ex régime au pouvoir en

complicité avec les terroristes. Nombreux sont les burkinabè qui étaient loin de s'imaginer que le Burkina Faso pouvait subir une attaque terroriste à l'intérieur de ses principales villes comme cela a été possible ailleurs. Lorsque le 15 janvier 2016 après que le pays ait réussi sa transition politique et organisé des élections démocratique et transparentes, les armes ont crépité toute une nuit au centre-ville sur la plus « belle l'avenue de Ouaga »[1], l'incrédulité a mis le temps de céder le pas au réalisme. Qu'est ce qui se passe ? Ce n'est pas possible à Ouaga ? Le Burkina Faso venait de vivre sa première attaque terroriste en plein cœur de sa capitale. Après le doute, l'indignation et la révolte. Cette communication capte les propos ~~des gens du~~ des communs de mortels, des structures associatives et des partis politiques. Des réactions faites de colère et d'indignation d'un peuple impuissant qui doit apprendre à lutter contre « un ennemi sans visage ».

Cette communication s'inscrit dans le cadre des activités d'un groupe de recherches sur les transformations sociales au Burkina Faso. A parti d'enquêtes anthropologiques, essentiellement basées sur des données empiriques collectées à Ouagadougou et sur les médias en ligne burkinabè il s'agit de rendre compte des réactions populaires sur les attentats dans ce Burkina nouveau.

Après un aperçu sur le contexte sécuritaire national dans lequel est intervenu cet attentat, nous feront une synthèse analytique de quelques réactions populaires. Il s'agira enfin de tirer des conclusions sur ces événements, sur la situation politique nationale et l'état d'esprit actuel des populations du Burkina Faso.

Les premières attaques terroristes dans un contexte sécuritaire fragile

La question de la sécurité nationale au Burkina Faso se pose à divers niveaux (sous-régional, terrorisme, sécurité publique intérieure, sécurité, militaire). Depuis le début des conflits armé dans la bande sahélo-sahélienne, le Burkina Faso, pays partageant ses frontières avec six autres voisins, a toujours été d'une façon ou d'une autre au cœur des questions sécuritaire. Refuge d'opposants, voire de leaders de rebellions armées, le pays a été accusé de servir de base arrière à de nombreuses rébellion de l'ouest africain (Mali, Côte d'Ivoire…). Cette position centrale avait fait du Burkina Faso sous le régime Compaoré, le médiateur dans de nombreuses crises en Afriques de l'Ouest. Une telle situation conférait au pays une quiétude apparente en termes de sécurité. Le rôle de médiateur que le Président Compaoré jouait au Mali voisin avait selon de nombreux observateurs de la scène politique Burkinabè (Hagberg et al, 2017) une des raisons qui mettait le pays à l'abri des attaques terroristes.

Après la chute du régime Compaoré le pouvoir de la transition a à son tour subi les affres du RSP. De nombreuses perturbations de la vie publique nationale sont intervenues par son fait jusqu'au putsch manqué de septembre 2015. Jusqu'ici les inquiétudes des populations concernant les questions de sécurité intérieure étaient dirigées vers les réactions possibles de ce régiment disloqué après l'échec du putsch. Vont-ils par réaction tenter un autre coup de force ? Des troubles à l'ordre public ? En tout cas, nombreux sont les citoyens qui ne s'imaginaient pas qu'il fallait désormais considérer le risque des attentats terroristes à l'intérieure du territoire burkinabè comme quelque chose de probable. C'est dans ce contexte que sont intervenues les premières attaques terroristes au Burkina Faso. Des attaques aux frontières d'abord et l'attentat terroriste du 16 janvier ensuite.

[1] L'avenue N'Kwamé Nkrumah est ainsi appelé par les Ouagalais

Pendant longtemps, les dirigeants burkinabè ont considéré le problème terroriste comme celui des pays voisins (le Mali et Niger), tendant à minimiser le risque de potentiels attentats sur le territoire national. Jusqu'ici épargné en effet, le Burkina Faso a connu ses premières attaques de « groupes armées » à partir d'octobre 2015 (Samorogouan) dans l'Ouest du pays. Le pays était alors en pleine transition politique. Blaise Compaoré n'était plus au pouvoir depuis l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre 2014. Les dirigeants de la Transition ont vite fait de voir une relation de cause à effet. Ces attaques ne pouvaient provenir que des « amis » des dirigeants d'hier. Déjà, le 4 avril 2015, le kidnapping[2] d'un Occidental en territoire burkinabè est noté pour la première fois. Il s'agissait d'un officier de sécurité roumain, dans une société d'exploitation minière dans le Nord, près des frontières avec le Mali et le Niger. Le 23 août 2015, à Oursi, dans la même zone, une brigade de gendarmerie fut attaquée, perdant l'un de ses hommes. Le summum de ce problème sécuritaire a été atteint avec l'attentat terroriste du 15 janvier 2016 intervenu en plein centre de Ouagadougou à l'hôtel Splendid et au restaurant Cappuccino sur l'Avenue Kwame Nkrumah. Le Pays vivait par cet acte le premier attentat terroriste de son histoire[3] d'une violence inouïe. Les attaques du restaurant Cappuccino et du Splendid Hôtel ont fait au moins 30 morts, de plus de 14 nationalités différentes. Ces deux attentats ont été revendiqués par le groupe djihadiste AQMI[4], de l'Algérien Mokhtar Belmokhtar. Le symbolisme de l'attaque de ces lieux de joie de vivre pour les burkinabè et les étrangers est très fort. L'attaque a marqué les consciences et instauré un climat de peur au sein de la population comme nous l'a signifiés de nombreuses personnes rencontrées. « L'ennemi sans visage » n'était plus aux frontières mais désormais à l'intérieur du pays. En même temps que des supputations se faisaient sur la capacité de l'Etat à organiser la riposte contre ce nouvel ennemi, révolte, colère et impuissance sont les sentiments qui ont animé les populations.

Réactions populaires face à un phénomène nouveau

Après l'insurrection populaire qui a mis fin au régime de Blaise Compaoré on peut noter que si « *l'on devait chercher une convergence entre les événements de nature bien différentes qui ont récemment secoué le Burkina Faso, la question de la sécurité figurerait sans doute en bonne place, apparaissant comme la pierre angulaire* »[5] . Déjà, l'Etat fragilisé issu de la Transition politique avait entrainé la recrudescence des groupes d'auto-défenses, adulés par une bonne partie de la population mais rejetés par les légalistes. Cependant, ces *koglweogo*, s'ils sont souvent bien aguerris pour lutter contre les bandits de grand chemin et autre délinquants, ils sont loin de constituer une riposte appropriée contre le terrorisme. Durant l'attentat du 16 janvier, la riposte a du reste tardé à venir de la part des forces de défense et de sécurité. Dès les premiers coups de feu, mêmes des éléments de ces forces, interpellés par des proches ont banalisé la situation. « *Il s'agit de coups de feu tirés par des fusils traditionnels* »[6] ou « *c'est certainement des pétards de nouvel an qui continuent* ». Tels étaient les propos que l'on entendait loin de la zone de l'attaque.

Cette incrédulité face à un phénomène nouveau explique en partie la réaction tardive des forces de défense et de sécurité qui en plus s'est trouvés confronté au problème de

[2] http://www.jeuneafrique.com/mag/296480/politique/attentat-de-ouagadougou-burkina-a-ete-frappe/

[3] Attentat de Ouagadougou : pourquoi le Burkina a été frappé ? Publié le 29 janvier 2016 à 18h36 par Benjamin Roger http://www.jeuneafrique.com/mag/296480/politique/attentat-de-ouagadougou-burkina-a-ete-frappe/

[4] Al-Qaïda au Maghreb islamique.

[5] Alan Bryden et Boubacar N'Diaye (dir. publ.), Gouvernance du secteur de la sécurité en Afrique de l'Ouest francophone : bilan et perspectives, Centre pour le contrôle démocratique des forces armées – Genève (DCAF), *www.dcaf.ch/content/download/66569/1013949/file/BrydenN'DiayeFRENCH.pdf*

[6] Il est de coutume que lors de certaines festivities les populations tire des coups de fusils traditionnels. Nous étions le week-end des « funérailles chrétiennes » dans la ville de Ouagadougou.

coordination des interventions. A environ 500 mètres du commissariat central de police et moins de 1500mètres du principal camp de gendarmerie national, la réaction des forces de l'ordre a été tardive. Quant aux populations leurs premières attitudes ont consisté à regagner leurs domiciles pour suivre le reste des événements à la télé ou la radio. Après des moments de peur et de consternation, certains habitants de la ville sont ressortis pour se diriger vers le lieu des attentats. D'autres y resterons toute la nuit, applaudissant aux interventions des forces de défense et de sécurité. Le lendemain matin avant que la situation ne soit définitivement sous contrôle. Les populations étaient nombreuses aux barrières de sécurité, voulant en découdre avec les terroristes et montrer qu'ici « *nous sommes des hommes intègres* ».

La réaction du citoyen burkinabé

Après les réactions très émotionnées de la nuit les premières réactions matinales, ont consisté pour de nombreux citoyens à trouver une explication à ce phénomène nouveau. Pour de nombreuses personnes si ces attentats ont lieu alors que le président Compaoré avait déjà été emporté par une insurrection populaire et son RSP défait à la suite d'un putsch avorté, les commanditaires étaient bien connus. La réaction de cet internaute suite à un article publié sur le site du media en ligne lefaso.net est assez expressive :

« Quand Salif a fait le lien entre le président et son DIENDERE et les attaques que nous avions subies certain ont polémiqué sur lefaso.net sachez que Salif DIALLO connait l'homme plus que n'importe qui. Beaucoup des responsables de la branche politique (MNLA) ainsi que de la branche armée(AQMI) étaient logés dans nos hôtels et dans nos quartiers plus particulièrement à Ouaga 2000 et à SOMGANDE au vu et au su des burkinabè je me rappelle qu'en 2013 j'avais attiré l'attention du risque que cours ce pays du fait de la proximité de ces gens avec le régime déchu et j'avais pris l'exemple de l'amitié que Ben LADEN entretenait avec les USA contre l'URSS pour dire que ces gens sont ingrats. »[7] (Sing à 8h :28)

Les déclarations des dirigeants du nouveau régime, dont Salif Diallo[8] est le président de l'assemblée nationale, ont comme ceux de la transition politique, mis les premières attaques aux frontières sur le coup des tentatives de déstabilisation ourdies par Compaoré et ses amis. Ce citoyen part de cette thèse pour justifier l'attaque terroriste du 15 janvier. Ce genre d'analyse a dominé une bonne partie l'opinion publique, surtout que lors du putsch raté il y avait l'affaire des « écoutes téléphoniques »[9]. Pour de nombreuses personnes, l'attentat était dirigé contre la nouvelle démocratie burkinabé. Même si les terroristes venaient d'ailleurs ceux qui les envoyaient avaient un lien certain avec la situation politique nationale.

*« Les gens cherchent loin. Sincèrement à qui profite ces attentats ? L'objectif est de rendre le Burkina Faso ingouvernable avec le retrait des bailleurs de fonds qui avaient déjà commencé à se manifester depuis l'élection de Roch.» (*Sing à 14h*)*

[7] Attaques terroristes à Ouagadougou : La liste nominative des victimes et leurs nationalités, http://lefaso.net/spip.php?article69154 18 janvier, 08:28, par SING consulté le 07/03/17

[8] Aux coté du Président Compaoré depuis l'assassinat de Thomas Sankara en 1987 Salif Diallo a démissionné du Parti au pouvoir en janvier 2014 en compagnie de Simon Compaoré et Roch Marc Christian Kaboré pour créer le MPP aujourd'hui au pouvoir

[9] Des enregistrements téléphoniques qui circulant sur le Net, faisaient état d'une conversation entre le président de l'Assemblée nationale ivoirienne et l'ex-ministre des affaires étrangères du régime Compaoré enregistré lors que putsch avorté de mi-septembre 2015 ; le premier demandait au seconder d'inviter les« terroristes » à attaquer le pays sur divers fronts afin d'occuper l'armée loyaliste et permettre au RSP de réussir son putsch.

Pour de nombreuses personnes les intentions de ceux qui avaient frappé au cœur de la capitale burkinabé, étaient aux antipodes de la religion, il fallait plutôt voir du côté politique. Après ces tentatives d'explication ce fut les sentiments de colère contre ce « ennemi lâche et invisible ». Puis suivirent les appels à la vigilance et à l'Etat pour mieux doter les forces de défense et de sécurité. En effet, si les citoyens dans leur ensemble ont félicité les forces de défense et de sécurité nationale, ils ont constaté les limites de celles-ci sur le plan matériel comparativement aux soldats français et américains venus en renfort. Au-delà des condamnations, cette attaque a renforcé dans les propos le sentiment d'appartenir à une « nation » Burkinabé, digne et résistante. Ce sur quoi ont insisté les OSC.

Les organisations de la société civile et les religieux

Les OSC et les religieux ont joué un grand rôle dans les transformations socio-politique de ces trois dernières années (Chouli, 2015 ; Batenga 2016 ; Kolesnore, 2016 ; Hagberg et al, 2017 …). Dès le lendemain des attentats, les OSC étaient très prolixe dans les medias publics et privés. Puis, le 24 janvier, ils ont organisé une marche dans les artères de la ville de Ouagadougou. Réunies au sein du Collectif initiative Burkina debout (CIBD), presque tous les OSC qui avaient pris une part active à l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre 2014 sont sorties marquer leur solidarité aux victimes et à leurs familles. Ils ont montré à l'occasion leur détermination à résister contre le terrorisme et autres tentatives de déstabilisation. Les jours après l'attentat, des messages de condamnations venues de toutes les OSC ont inondée les ondes des radios et les pages des journaux. Le Balai Citoyen qui a pris une part active à l'insurrection populaire, a invité les citoyen à ne pas faire d'amalgame entre religion/race et terrorisme. L'heure était à l'unité nationale. C'est dans cet esprit que le cadre de concertation nationale des OSC et la coordination des OSC deux structures ayant des dissensions, ont fait l'union sacrée en signant une déclaration commune. Ensemble ces deux regroupements dirigés respectivement par Safiatou Lopez[10] et Guy Hervé Kam[11] ont dénoncé les attentats et appelé à l'union des « fils et filles du Burkina Faso ». Ils ont pris soin de rappeler les victoires remportées lors des luttes précédentes (insurrection populaire des 30 et 31 octobre, résistance face au Putsch de mi-septembre 2015, etc.). Certaines OSC comme le Balai Citoyen, en plus d'être partie de ces déclarations communes ont publiées des messages à titre individuel en faisant une analyse de la situation sécuritaire nationale.

Des organisations traditionnelles qui avaient pendant plusieurs années occupées la scène publique dans la lutte contre l'impunité et pour le droit des citoyens ont aussi réagi avec la même verve. Dans une déclaration écrite le 16 janvier, le Mouvement Burkinabé des Droit de l'Homme et des Peuples (MBDHP) :

> « *Condamne fermement les attentats terroristes commis le 15 janvier 2016, ainsi que l'ensemble des attaques précédentes ;*

[10] Très active dans la société civile burkinabè elle était la présidente l'Association pour la promotion de la démocratie et la participation citoyenne (ADPC). Elle a pris une part active dans l'insurrection populaire et la transition politique au Burkina Faso.

[11] Avocat, il est membre fondateur du Balai Citoyen dont l'activisme a été déterminant dans la réussite de l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre 2014.

Présente ses condoléances aux familles des victimes de ces différentes attaques et souhaite un prompt rétablissement à l'ensemble des personnes blessées ;
Salue à sa juste valeur le courage et le sens élevé du sacrifice des personnels de nos forces de défense et de sécurité qui, bien souvent sous-équipés et au risque de leurs vies, assurent la sécurité des citoyens ; Invite instamment l'Etat à prendre toutes mesures nécessaires pour garantir la sécurité des citoyens… »[12]

Le ton était le même au niveau de la coalition contre la vie chère (CCVC) qui regroupe des organisations de gauche ayant pris une part active dans la résistance au putsch de septembre 2015, a bâtît sa déclaration dans le même sens. Elle a « *appelé les populations de la ville de Ouagadougou à rester mobilisées et vigilantes et à continuer à s'organiser en Comités de veille et de défense des acquis de l'insurrection populaire d'octobre 2014 et de la résistance au putsch de septembre 2015*. »[13]

Quant aux leaders religieux ils sont restés dans leur rôle. L'imam Siaka Sanou de la grande mosquée de Dioulassoba à Bobo Dioulasso déclare : *« Ce qui s'est passé dans le pays n'est pas du tout bien. Que Dieu nous préserve dans la paix ! C'est ce que je peux dire comme bénédiction »* [14]

L'archevêque de la même ville Monseigneur Paul Ouédraogo en plus de la compassion et de l'étonnement se fera plus précis sur la nécessité d'être vigilant « *C'est en même temps un appel à la vigilance..»*[15] Dans un tel contexte les réactions du politique tangue entre compassion du monde religieux et vigilance et résistance de la société civile.

Que disent les politiques

Dans l'ensemble ce sont plutôt des messages de solidarité et de vigilance qui sont sorti des états-majors des partis et coalition politiques. Toutefois, le Mouvement du Peuple pour le Progrès (MPP) n'a pas hésité un instant à mettre cet attentat sur le compte d'une tentative de déstabilisation ourdi par les anciens dignitaires. Alors, il a renouvelé « *son soutien indéfectible au Président Roch Marc Christian Kaboré* ». Une telle réaction est partagée par les partis dits de la mouvance présidentielle. Par contre les autres parti d'opposition se contenté de condamner les attaques de présenter leur compassion aux victimes de féliciter les forces de défense et de sécurité et de réclamer plus de vigilance de la part des citoyens et de moyens de la part de l'Etat pour lutter contre ce phénomène nouveau. La Déclaration de l'ex-parti au pouvoir, le Congrès pour la démocratie et le progrès (CDP) vont dans ce sens « *En outre, nous encourageons le gouvernement à prendre des dispositions adéquates pour assurer la sécurité de nos villes et de nos campagnes contre les menaces terroristes. Dans cette même dynamique, nous exhortons le peuple burkinabè dans toutes ses composantes à redoubler de vigilance pour contribuer à endiguer le phénomène du terrorisme sous toutes ses formes au*

[12] In http://lefaso.net/spip.php?article69138 consulté le 09/03/17

[13] In http://lepays.bf/attaques-terroristes-au-burkina-messages-de-condamnation-tous-azimuts/ consulté le 07/03/17

[14] In http://www.aib.bf/m-5067-attaques-terroristes-a-ouagadougou-les-bobolais-sous-le-choc.html consulté le 07/03/2017

[15] In http://www.aib.bf/m-5067-attaques-terroristes-a-ouagadougou-les-bobolais-sous-le-choc.html consulté le 07/03/2017

Burkina Faso et dans la sous-région.»[16] Pour les leaders de l'opposition, l'heure n'est pas à la polémique, car le terrorisme est un phénomène mondial avec lequel il faudra désormais vivre.

Conclusion

La nouveauté des attentats terroristes dans la ville de Ouagadougou, a conditionné les nombreuses réactions populaires issues de tous les milieux. Les populations de Ouaga ayant vécu des moments d'insurrection et de résistance en 2014 et 2015 contre la soldatesque armée du régime défunt, a vite remonté l'émotion. Il y eu comme un regain d'unité nationale ne serait-ce que momentané. Cet attentat met au cœur de la construction du Burkina Faso nouveau la dialectique sécurité/démocratie. Il est important de noter que dans ces réactions populaires, il n y a pas eu d'expression d'intolérance religieuses exagérée. Cela est déjà est élément positif pour la consolidation de l'Etat de droit.

Bibliographie

Bantenga, M. W. (éd.) 2016. *Burkina Faso : 30 et 31 octobre 2014 : Au cœur de l'insurrection populaire*, Ougadougou, PUO

Lefaso.net 26/11/2014. « Insurrection populaire : 24 morts 625 blessés », par M. Diallo. Consulté : le 15/03/2017 : http://lefaso.net/spip.php?article61980

Chouli, L. 2015. « The popular uprising in Burkina Faso and the Transition". *Review of African Political Economy*, 42(144), 325-333

Hagberg, S. 2010. « Conclusion: Démocratie à double façade ». In *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : Le cas du Burkina Faso* (éds) M. Hilgers & J. Mazzocchetti. Paris : Karthala.

Hagberg, S., L. Kibora, F. Ouattara & A. Konkobo 2015. « Au cœur de la révolution burkinabè ». *Anthropologie & développement* 42, 199-224.

Hagberg, S ; Kibora, L; Barry, S; Gnessi S, et Konkobo, A., 2017 *Transformations sociopolitiques burkinabè de 2014 à 2016 : Perspectives anthropologiques des pratiques politiques et de la culture démocratique dans « un Burkina Faso nouveau*", Uppsala, Uppsala universitet.

Kolesnore P, 2016, *De la Démocrature à la démocratie au Burkina. Rôle de l'Eglise et défis,* Paris, l'Harmattan.

[16] In *http://lepays.bf/attaques-terroristes-au-burkina-messages-de-condamnation-tous-azimuts/*

PRESENTATION POUR ACTES DE COLLOQUE MANSA 10

Titre : Logiques sociales des usages des transferts internationaux d'argent chez les Mandé.

Auteur : KOFFI Affoué Cécile

Affiliation institutionnelle :

- **CIRES (Centre Ivoirien de Recherches Economiques et Sociales)**
- **LAASSE (Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques)**

Adresse courriel : kcecilevictoire@gmail.com

Résumé

Cet article analyse les logiques sociales des usages ou affectations des transferts internationaux d'argent des personnes issues de la catégorie ethnique Mandé en partant des représentations et imaginaires sociaux liés au phénomène de la migration internationale et du sens accordé aux allocations des ressources transférées. Il aboutit au fait que les transferts d'argent sont affectés à des usages ou postes de dépenses dans une logique de construction de l'appartenance au groupe Mandé eut égard la perception de la migration internationale comme un facteur d'acculturation et de délitement des liens et de l'envoi d'argent comme une expression de l'ancrage dans les valeurs de ce groupe ethnique.

Mots clés : logiques sociales, usages, transferts internationaux d'argent, migration internationale, Mandé

I-Introduction

La Côte d'Ivoire depuis la fin des années 1990 fait face à une économique. Cette crise a requis des mesures économiques d'austérité notamment les programmes d'ajustement structurels dont l'un des effets majeurs est la détérioration des conditions de vie d'une frange importante de la population. Face à cette situation, les ménages ont développé des stratégies de résistance dont l'émigration (Akindès 2001). En effet, la situation de récession économique qu'a connu le pays a conduit une frange importante de la population à émigrer vers d'autres pays notamment les pays occidentaux (France, Italie, Angleterre etc) et les Etats Unis d'Amérique. Le poids de cette émigration selon l'OCDE (2008), par rapport à la population active est passé de 0,8% à 5,4% de 2005 à 2010.

L'émigration est utilisée comme une stratégie de résilience à la pauvreté du fait des transferts d'argent aux familles restée au pays d'origine. En effet, il ressort de certains travaux sur la migration internationale, qu'une grande majorité des migrants de l'Afrique subsaharienne (60%) effectuent des transferts d'argent qui prennent une part considérable de leur revenu (entre 15 et 25%) vers leur pays d'origine (Directoire de la Caisse Nationale des Caisses d'Epargne de France, 2006). Selon le Conseil Economique et Social Français, la part de revenus transférée peut valoir jusqu'à 40% du revenu. Dès lors, les transferts d'argent constituent, une entrave à l'intégration des migrants dans le pays d'accueil car ils les conduisent à restreindre sévèrement leur consommation courante et à ne pas adopter les modes de vie et les comportements économiques des pays d'accueil.

Les transferts internationaux d'argent sont de plus en plus en hausse. La banque mondiale estime en effet, qu'ils ont subi une augmentation de 6% dans le monde de 2009 à 2010 où ils ont été estimés à plus de 440 milliards de dollars (banque mondiale 2011). En 2009, ils ont été estimés trois fois supérieurs au montant de l'aide publique et quasiment aussi importants que les flux des Investissements Directs Etrangers (IDE) vers les pays en développement. En Côte d'Ivoire ils sont passés de 119 à 185 millions de dollars sur la période allant de 2000 à 2009.

Au regard de leur importance, les transferts internationaux d'argent ont fait l'objet de bon nombre d'études. Ces travaux ont généralement été réalisés sous une approche économique et ont analysé l'impact sur la réduction de la pauvreté et le développement des pays d'origine (Azam et Gubert, 2002) etc. Dans cette logique, ces travaux ont analysé la destination des sommes d'argent transférées et ont montré qu'elles sont prioritairement et majoritairement destinés à alimenter le budget de consommation familiale, qualifiée par ailleurs d'investissement « improductif » (BAD 2007 ; Gaye Daffé, 2009).

La part des transferts d'argent dans le revenu des émigrés et l'allocation faite de ces ressources nous emmène à nous interroger sur la logique de l'affectation de ces ressources. A quelle logique répond l'allocation des transferts d'argent à des investissements dits « improductifs » au détriment de la consommation courante du migrant lui-même ? Ces investissements sont-ils vraiment « improductifs » ou sont-ils au contraire « productifs » à bien d'égards ? Dans ce cas, quelles sont les productions de l'affectation des sommes d'argent transférées ?

Les études sous l'angle économique en axant les analyses sur la contribution des transferts internationaux d'argent à la réduction de la pauvreté, se sont limitées à analyser ces ressources comme un moyen de consommation du bénéficiaire mais rarement comme une dépense de

consommation de l'expéditeur. Or les sommes d'argent transférées constituent des dépenses de consommation pour l'expéditeur d'autant plus qu'ils sont affectés à des postes de dépenses.

D'un point de vue économique, le comportement de consommation des ménages est analysé sous une approche micro et macro. En microéconomie la modélisation des pratiques de consommation, repose sur trois postulats : la préférence individuelle, les prix des biens et services et le niveau de ses besoins. Ainsi selon Pareto, l'individu dispose d'un budget limité pour les biens et services souhaités. Dans l'impossibilité d'acquérir tous les biens désirés, il doit opérer des choix entre ces biens ; lequel va s'effectuer selon le critère de l'utilité dans le ménage. Selon Gary Becker (1960) ; (1965), le consommateur a tendance à arbitrer entre les produits non seulement en fonction de leur prix mais également des gains de temps permis par l'usage de ces produits. Les consommateurs doivent ainsi maximiser leur utilité sous la double contrainte du revenu et du temps.
L'approche micro-économie, explique le comportement de consommation en partant de la relation prix/quantité demandée.
L'approche macroéconomique quant à elle propose de relier la consommation au revenu globale. Ainsi pour Keynes (1959), la consommation augmente avec le revenu. Duesenberry remarque contrairement à Keynes que la propension moyenne à consommer (consommation/revenu) reste constante sur une longue période, alors que le revenu augmente. Quant à Friedman il affirme que les ménages ont une idée bien précise de leur revenu "normal" sur le moyen-long terme appelé revenu permanent. C'est en fonction de celui-ci, qu'ils vont fixer la part de la consommation. Ainsi, une variation de court terme du revenu d'un ménage (provoqué par exemple par une période de chômage, ou à l'inverse, par une prime exceptionnelle) n'impactera pas forcément le niveau de consommation.

Les postulats de l'approche économique reposent sur l'hypothèse de rationalité qui stipule que le consommateur cherche à maximiser la satisfaction retirée d'un bien sous la contrainte soit du revenu soit du rapport qualité/prix.

La sociologie a une tout autre approche du comportement de consommation. En effet, en sociologie, la consommation ne se limite pas seulement à l'acte de consommer ; elle est un acte social. Elle revêt de ce fait, une signification sociale et remplit une fonction sociale. Elle permet notamment aux individus et aux ménages de manifester leur appartenance à un groupe social ou leur distinction d'un autre. Ainsi, selon Maurice Halbwachs la consommation et particulièrement les dépenses dans les besoins sociaux permettent une plus grande intégration dans la société. Pour Veblen, la consommation est facteur de distinction sociale. En effet, pour cet auteur, l'acte de consommation peut être la manifestation d'un désir d'imiter un groupe social modèle (c'est l'effet d'imitation) ; il peut être aussi la traduction d'une volonté de se distinguer des autres, par exemple pour se démarquer en affirmant son appartenance à un groupe social plus élevé que le sien. Selon Jean Baudrillard (1929-2007), dans son analyse sur la logique sociale de la consommation, les objets de consommation ont tendance à n'exister que comme signes et auraient perdu ainsi tout rapport avec leur valeur d'usage (leur utilité). La consommation apparaît comme l'équivalent d'un langage qui affilie à un groupe ou démarque d'un autre. Il en est de même pour Georges Simmel pour qui la consommation est un effet de signe. Pour Simmel en effet, les biens ne sont pas seulement consommés en raison de leur utilité directe, mais aussi pour leur effet de signe. Il le montre en partant de l'exemple de la mode. La mode satisfait un besoin de différence et en ce sens elle est une tendance à la différenciation, à la distinction. Douglas et Isherwood (1978) soulignent pour leur part que la consommation doit être envisagée comme le moyen dont les consommateurs usent pour construire leurs catégories culturelles, c'est-à-dire les significations et le sens qu'ils

veulent donner à leurs actes. Qu'il s'agisse de suggérer une appartenance familiale, communautaire ou de classe, la consommation agit comme un marqueur culturel pour chacun d'entre nous. Pour Pierre Bourdieu (1979), la consommation et le goût des individus s'expliqueraient par la position qu'ils occupent dans l'espace social ainsi que par le volume et la structure du capital détenu, qu'il soit économique, culturel ou social.

La sociologie n'aborde pas la consommation comme une simple satisfaction des besoins physiologiques. Elle l'appréhende comme une pratique sociale qui à ce titre revêt plus une composante symbolique qu'utilitaire. Sous ce rapport, elle s'insurge contre une analyse de ce comportement économique sans les interactions entre les individus et les représentations sociales des dépenses effectuées. Car il n'est pas un acte isolé ou indépendamment de certains facteurs cognitifs et structurels.

La présente étude s'inscrit dans cette dernière approche. Elle se propose en effet, d'opérer un dépassement dans l'analyse des transferts internationaux d'argent comme étant réalisés dans une logique de lutte contre la pauvreté et de développement et des dépenses de consommation comme étant déterminées par la pure rationalité, comme ils ont longtemps été abordés sous l'angle de l'économie. Elle envisage analyser les transferts d'argent comme un moyen de construction de l'appartenance au pays d'origine et les dépenses de consommation comme revêtant une signification et étant de ce fait un moyen d'expression de l'affiliation à un groupe ou de différenciation d'un autre.

Les transferts d'argent étant le corollaire de la migration internationale, il s'agit plus spécifiquement, d'abord de faire ressortir leur perception à partir de celle du phénomène de la migration internationale dont ils découlent. Ensuite, dresser une typologie de l'affectation des transferts d'argent tout en montrant comment ils contribuent à la construction de l'appartenance des émigrés à la famille restée au pays d'origine à partir du sens qu'ils revêtent.

II-Méthodologie de recherche

Cette étude s'appuie d'une part sur les données du projet IRPI-TWAC (International Remeetances Powerty and Inequality : The West African Case) réalisée par le CIRES (Centre Ivoirien de Recherche Economiques et Sociales) et d'autre part sur celles collectées dans le cadre de l'approfondissement de nos travaux de thèse. Ces données ont été collectées à partir de recherche documentaire, d'observation et d'entretiens individuels. Les entretiens ont porté sur deux catégories d'acteurs : les personnes bénéficiaires des transferts et les expéditeurs. Les bénéficiaires sont les parents d'émigrés bénéficiaires des transferts d'argent. Quant aux expéditeurs, ils sont composés d'un côté des émigrés ivoiriens effectuant des transferts vers la Côte d'Ivoire et de l'autre, de personnes immigrées en Côte d'ivoire effectuant des transferts vers leur pays d'origine notamment des immigrés Burkinabé. L'on a interrogé 38 personnes au total : 23 bénéficiaires et 15 expéditeurs à partir d'une approche par diversification interne et saturation. L'entretien a été structuré autour des thématiques suivantes : le profil sociodémographique des enquêtés, les perceptions de l'immigration et de l'émigration, l'allocation des sommes d'argent transférées, les représentations liées à l'usage des transferts. S'agissant de la grille d'observation, elle s'est intéressée au fonctionnement des familles bénéficiaires ou expéditeurs, aux verbalisations, à capter les extraits de conversation entre les membres de la famille. Ces données primaires ont été complétées par celles dites secondaires issues de recherche documentaire. Le traitement des données s'est fait sur la base de l'analyse thématique de contenu telle que développée par Bardin L. (2007).

III-Résultats :

1. **De la perception ambivalente de la migration internationale (à la fois comme une réussite sociale et comme un facteur d'acculturation et de délitement des liens) à la perception des transferts d'argent comme l'expression de l'ancrage dans la famille d'origine chez les Mandé.**

- **Perception de la migration comme une réussite sociale**

Il ressort de l'analyse du discours des acteurs, une perception du phénomène de l'émigration à la fois comme une réussite sociale et comme un facteur d'acculturation et de délitement des liens. Ces deux représentations orientent la perception et l'affectation des envois d'argent à la famille.
Pour les acteurs et particulièrement, les parents bénéficiaires, l'émigration dans les pays dits « développés » (France, Angleterre, Etats Unis etc.), principaux pays de destination des ivoiriens (Profil migratoire 2009), est signe d'amélioration des conditions de l'existence et une ascension sociale comme l'atteste l'extrait suivant :

> *« Nous, lorsqu'on a un parent qui va en Europe, on pense automatiquement à l'argent car on se dit qu'il a réussi. (…) Non ! Nous on ne cherche pas loin. Si tu es parti dans pays des blancs seulement, on se dit que tu as réussi, donc on attend les westerns. C'est comme ça ! ».*
> Homme, 32 ans, ouvrier, célibataire, bénéficiaire

L'installation dans ces pays est perçue systématiquement dans l'imaginaire social comme « insertion sociale », « revenus », « acquisitions de biens matériels et symboliques ».

- **Perception de la migration internationale comme un moyen d'acculturation et de délitement des liens**

A contrepied de la perception comme une réussite sociale, le phénomène de la migration internationale est perçu comme un facteur d'acculturation et de délitement des liens affectifs. En effet, pour les acteurs à l'étude, l'émigration dans les pays européens, constitue une menace pour les normes et valeurs du peuple Mandé. De fait, les sociétés étant régies par des normes et valeurs différentes, l'installation dans une nouvelle société requière une nouvelle socialisation qui se traduit par l'adoption des normes, valeurs et comportements de celle-ci en vue d'une intégration réussie. Le phénomène de l'émigration est alors perçu par les acteurs issus du groupe ethnique Mandé comme une menace des valeurs de la communauté d'origine acquises lors de la première socialisation telles que la solidarité, le partage et l'entraide au détriment des valeurs « individualistes » des pays d'accueil. En fait, dans l'entendement des populations Mandé, la solidarité est une donnée absente chez les « blancs » ; elle est une valeur propre aux africains en général et aux communautés Mandé en particulier.

La nouvelle socialisation que requiert l'émigration tout en conduisant à la perte des valeurs du pays d'origine conduit également à un changement de comportement notamment des pratiques de consommation et par effet induit à la hiérarchisation des besoins ou des dépenses de consommation. L'émigration peut donc influer sur les comportements d'achat (priorités dans les dépenses). La consommation étant influencée par les valeurs du groupe social, l'acquisition de

nouvelles valeurs qu'implique le changement social conduit certainement à une modification des pratiques de consommation. Il en découle un changement dans les dépenses de consommation.

Outre l'acculturation, l'émigration est également perçue comme un facteur de délitement du lien affectif avec les parents au pays d'origine. Du fait de la distance géographique qui empêche les contacts physiques, l'émigration internationale est perçue comme un facteur de délitement des liens. En effet, l'installation dans un nouvel environnement social conduit à l'inscription de l'émigré dans de nouveaux réseaux de sociabilité ce qui est susceptible à long terme de conduire au délitement des liens avec les parents au pays d'origine.
Les extraits suivants illustrent ces différentes perceptions du phénomène de l'émigration :

> *« Une fois qu'ils (les migrants) arrivent là-bas (pays occidentaux), ils ne réfléchissent plus comme nous. Ils réfléchissent comme les blancs. Donc les histoires de solidarité, ils s'en foutent maintenant !».*
> Femme Mandé, 57 ans, au chômage, ivoirienne, bénéficiaire

> *« Ils sont là-bas, nous on est ici. Ce n'est pas comme quand on se voit physiquement. A force de ne pas se voir, à la longue ils finissent par vous oublier. C'est vrai on dit le sang est fort mais la distance joue beaucoup sur les rapports ».*
> Fille Mandé, 28 ans, étudiante, ivoirienne, bénéficiaire

La perception du phénomène de l'émigration oriente l'affectation des transferts d'argent.

2. Typologie des affectations, représentation des dépenses et construction de l'appartenance de l'émigré

Affectation ou usage des transferts d'argent

Poste de dépenses	**Nombre de transfert**	**Pourcentage de transfert**
Dépense de maison (loyer, nourriture, eau, coutant etc)	144	48 ,65 %
Etudes	42	14,19 %
Construction ou achat de maison	23	7,77 %
Petites affaires	37	12,50%
Santé	15	5,07%
Voyage	3	1,01%
Funérailles	7	2,36 %
Epargne	5	1,69 %
Autre (mariage, baptême, fêtes)	20	6,76 %
Total	296	100

Les données recueillies au cours de l'enquête IRPI et celles des entretiens dans le cadre des travaux de prolongement de notre thèse montrent que les transferts d'argent sont affectés à trois grandes catégories de postes de dépenses autour desquelles se structurent l'allocation de ces ressources chez les Mandé. Il s'agit des dépenses primaires ou incompressibles et les dépenses sociales ou de participation sociale et des dépenses pour l'acquisition de biens symboliques. Ces données montrent également une hiérarchisation des dépenses et une primauté accordée aux dépenses primaires ou incompressibles.

- **Affectation des transferts d'argent à des dépenses primaires ou incompressibles, expression de l'appartenance familiale**

Les transferts d'argent sont affectés prioritairement à des dépenses primaires ou incompressibles. Ce sont des dépenses destinées à la satisfaction de besoins qu'on pourrait qualifier de vitaux, nécessaires, obligatoirement devant être satisfaits. Ce sont notamment, des dépenses pour le loyer, la nourriture, les factures d'eau et d'électricité, les études et les dépenses de santé, etc. Les dépenses pour ces besoins sont considérées par les émigrés comme des dépenses auxquelles ils ne peuvent aucunement se soustraire car faisant partie de leurs obligations sociales.

En fait, les transferts étant réalisés dans le cadre familial, ils sont effectués en fonction du statut de l'émigré dans cette sphère (statut de père, mère époux, fils, ainé etc…) auquel il est associé un rôle social en occurrence celui de pourvoyeur. La réalisation de rôles sociaux surtout dans le contexte de migration perçue comme un facteur de délitement des liens, est un moyen d'intégration et parallèlement de construction des identités sociales et donc de son appartenance au groupe social.

- **Affectation des transferts à des dépenses sociales ou dépenses de participation, expression de l'appartenance religieuse et culturelle**

L'envoi d'argent pour cette catégorie de dépenses peut être scindée en deux groupes de dépenses : les dépenses de participation religieuse (construction de mosquée, jeune de ramadan, fête de ramadan, fête de tabaski) et les dépenses de participation culturelles (funérailles, mariages, sacrifices etc.).

-Transfert d'argent pour des dépenses de participation religieuse, moyen de construction de l'identité musulmane

La population Mandé à l'étude se réclame en majorité de la religion musulmane. L'appartenance à une religion se traduit par la mise en pratique de ces préceptes qui se manifeste par la participation à la construction d'édifices devant servir de lieu de rassemblement mais aussi dans la mise en pratique des dogmes qui la fondent au travers des cérémonies ou fêtes à son propos. Ainsi, l'envoi d'argent pour les fêtes musulmanes et la construction de mosquée traduit symboliquement la foi en cette religion dont ils se revendiquent. L'extrait suivant en est l'illustration :

> *« (…..) J'ai ma fille ainée qui est en France, elle m'a fait la promesse de m'offrir le mouton pour le sacrifice de la tabaski chaque année et cela jusqu'à ma mort. J'ai d'autres enfants dans d'autres pays ; eux aussi m'envoient quelque chose pour le jeûne du ramadan et la tabaski. (…..) Mes enfants sont très pratiquants comme moi. C'est pour ça que même s'ils ne sont pas avec moi, ils pensent à moi pendant les fêtes musulmanes ».*
> Homme 68 ans, enseignant à la retraite, originaire d'Odienné, musulman, marié, bénéficiaire

-Transferts d'argent pour des dépenses de participation culturelle et construction de l'appartenance culturelle

Les postes de dépenses de participation culturelle auxquels les transferts d'argent sont affectés sont l'organisation de funérailles, de mariages et de sacrifices. Ces cérémonies sont des cérémonies culturelles. Dans ce contexte de changement social, mettant en confrontation les normes et valeurs de la société de départ et la société d'accueil, envoyer de l'argent au pays d'origine pour des dépenses conformément aux normes et valeurs de cette société est une manière, non seulement de construire son appartenance au pays d'origine mais également d'opérer une distinction d'avec la société d'accueil car la consommation est un phénomène culturel et diffère donc d'une société à une autre.
L'affectation des transferts d'argent à ces cérémonies constituent donc l'expression de l'ancrage de l'émigré dans les normes, valeurs et croyances du pays d'origine. Elle se présente comme l'expression symbolique de l'identité culturelle des émigrés et singulièrement de leur identité « africaine ».

- **Affectation des transferts à des dépenses symboliques, expression de l'attachement à la communauté d'origine**

Les transferts d'argent sont affectés à des dépenses symboliques notamment à la construction ou l'achat de maison. La maison exprime non seulement la réussite sociale mais également la réaffirmation de la présence, la certitude du retour de l'émigré. L'émigration est l'installation provisoire ou définitive dans un autre pays. Elle peut cependant, être totalement définitive. Les parents restés au pays craignent qu'elle soit définitive. Aussi l'envoi d'argent pour la construction ou l'achat de maison est-elle rassurante car étant perçue comme le signe d'un retour certain ; celui de l'attachement au pays d'origine.

Conclusion

L'émigration est perçue à la fois comme une réussite sociale et un facteur d'acculturation et de délitement des liens. Dans un tel contexte de suspicion, les transferts internationaux d'argent sont affectés à des dépenses primaires ou incompressibles, des dépenses sociales ou de participation et à des dépenses symboliques dans une logique de construction de l'appartenance au pays d'origine. La consommation est une pratique sociale. Elle revêt de ce fait une signification pour les acteurs et structure les relations sociales. Aussi une telle typologie de l'usage des transferts internationaux d'argent s'inscrit-elle dans une logique d'actualisation des liens avec le pays d'origine et d'expression de l'ancrage de l'émigré dans les normes, valeurs et croyances du pays d'origine dans ce contexte d'éloignement géographique perçu comme un facteur d'acculturation. Les transferts d'argent apparaissent donc comme un référent identitaire dont les émigrés s'emparent pour redéfinir leurs identités et leurs liens aux territoires.

BIBLIOGRAPHIE :

-Akindes F. (2001). « Dynamique de la politique sociale en Côte D'ivoire, politique sociale et développement », Document de travail N°8

-Azam J.P. et Gubert P. (2002). « Ceux de Kayes : l'effet des transferts des émigrés maliens sur leur famille d'origine ; immigration, marché du travail, intégration », Paris commissariat général du plan, 203-230.

-Banque Africaine de Développement (2007). « Les transferts de fonds des migrants, un enjeu de développement »

-Banque Mondiale (2011). Rapport annuel

-Bardin, L. (2007). « L'analyse du contenu », Paris, PUF, 291 p.

-Baudrillard J. (1970). « La société de consommation », Gallimard, paris, 316 p

-Beaudelot, C. et Establet, R., 1994, Maurice Halbwachs, « consommation et société », Paris,

PUF.

-Becker G.S. (1965). « A Theory of the Allocation of Time ». Economic Journal 75 (299), pp. 493-517

- Bourdieu P. (1979). « La Distinction. Critique sociale du jugement », Paris, Minuit.

-Daffé G., Diagne A. « Le Sénégal face aux défis de la pauvreté », Collection Hommes et sociétés, 2009, Karthala

-Directoire de la Caisse Nationale des Caisses d'Epargne de France, (2006) Rapport annuel

-Douglas M.M. Isherwood B.C. (1978) "The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption", Penguin, 228 pages

-Friedmann, Veblen G. (1971) : « un précurseur », Annales, Economies, Sociétés, Civilisations,

N° 5, sept. oct. 1971, pp. 977-981.

-Keynes J-M. (1959(, « Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie », Payot, p 49

50.

-Koffi C. (2009). Logiques sociales des transferts internationaux d'argent. (Thèse de doctorat unique en sociologie non publié). Université d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

-OCDE (2008). Rapport annuel

La commune rurale à l'épreuve : Des maires face aux insécurités multiples au Mali

Par : Bintou Koné
Titulaire d'un DEA en socio-anthropologie
Institut Supérieur de Formation et de Recherche Appliquée (ISFRA)
Université des Sciences Juridiques et Politiques de Bamako
Affiliée au POINT SUD, Bamako : binet00@yahoo.fr

Résumé

La tourmente socio-politique dans laquelle le Mali se trouve depuis 2012 est un cas d'école pour étudier l'interface entre sécurité et démocratie. Depuis l'occupation du Nord par les rebelles touareg et les groupes djihadistes, des insécurités se sont multipliées pour les citoyens lambda, les institutions publiques et les élus locaux. Si en circonstances « normales », la viabilité économique, la gouvernance au quotidien et les relations inter-communautaires conflictuelles posent problème, en temps de crise, la situation s'est aggravée emmenant des déficits sécuritaires et démocratiques.

La recherche sur laquelle cette communication se base a été entamée depuis 2011. L'objectif principal est de comprendre la politique municipale une décennie après les premières élections communales en 1999, notamment en ce qui concerne les différentes formes d'opposition socio-politique. A travers l'enquête de terrain ethnographique dans quelques communes sélectionnées, nous avons étudié les pratiques politiques et, par extension, la culture démocratique locale. Nous avons travaillé sur les partis politiques, les débats publics locaux, les associations de développement, les services publics et les conflits fonciers.

Dans la présente communication, nous proposons d'étudier des maires dans un contexte d'insécurité. En effet, il s'agira décrire les insécurités que vivent les citoyens, mais surtout décrire comment les maires, au quotidien, s'impliquent – ou non – pour faire face à ces insécurités multiples. Nous développons quelques exemples pour démontrer les rôles ambigus des maires. Premièrement, à Niono, une zone de riziculture dans l'Office du Niger considérée comme un melting-pot culturel, nous décrivons l'engagement sans faille du maire à être au courant de la situation sécuritaire dans la commune, surtout dans les zones occupées par les groupes armés ou djihadistes. Nous démontrons comment il arrive à exploiter les informations – l'information est une ressource rare dans ce genre de localités – pour renforcer son pouvoir et sa mainmise sur la commune. Deuxièmement, à Kiban, une commune rurale avec une importante diaspora des Soninkés, nous décrivons comment le maire assure la sécurité humaine des résidents, notamment en termes de vivres et de services publics. Ce maire mobilise son propre argent pour épanouir les résidents, étant donné son atout premier est sa fortune. Troisièmement, à Kalaban-coro, une commune rurale collée à la ville de Bamako, nous démontrons comment le maire a contribué aux insécurités à travers les spéculations foncières où il a été accusé « de manger seul ». Ce maire qui vient d'être réélu est véritablement un « big man » local.

En conclusion, nous démontrons comment une ethnographie de sécurité et de démocratie « par le bas » ouvre de nouvelles perspectives à l'analyse du politique communal au Mali où l'ambiguité est une ressource politique importante. Les maires sont des acteurs socio-politiques particulièrement ambigus : d'une part, ils sont censés de protéger les populations et d'œuvrer pour leur sécurité et leur bien-être ; d'autre part, ils sont eux-mêmes souvent des sources d'insécurité et d'incertitude.

Introduction

La sécurité est devenue au Mali une priorité obligatoire après la crise socio-économique, sécuritaire et identitaire que le pays traverse depuis 2012. Cette crise est un cas d'école pour étudier l'interface entre sécurité et démocratie, car c'est le plus souvent au niveau communal que les citoyens ordinaires vivent et perçoivent les pratiques démocratiques de façon tangible ainsi que les conséquences immédiates des défis de sécurité. En effet, depuis l'occupation du Nord par les rebelles touaregs et les groupes djihadistes, des insécurités se sont multipliées pour les citoyens lambda, les institutions publiques et les élus locaux. Si en circonstances « normales », la viabilité économique, la gouvernance au quotidien et les relations intercommunautaires conflictuelles posent problème, en temps de crise malienne, la situation s'est aggravée à cause des déficits sécuritaires et démocratiques.

Malgré les élections présidentielles, législatives et tout récemment les communales (après plusieurs reports depuis avril 2014 et nombreux non lieux dans plusieurs communes du centre et du nord) le pays reste très fragilisé. Cette faiblesse s'explique, selon Coulibaly et Lima (2013), par l'analphabétisme, la corruption et le clientélisme. Dans un tel contexte, l'insécurité est multidimensionnelle : géographique, alimentaire, sanitaire, physique, religieuses, idéologique, politique, économique, historique, foncière etc. Elle s'exprime en termes de perte en vie humaine, des vols, du racket, des attaques routières, des règlements de compte, des vengeances, de persécution, dépossession, de menace, d'intimidation, de psychose, de l'indifférence etc. Elle varie d'une localité à une autre. En même temps, l'insécurité pousse d'une manière ou d'une autre les gens à élaborer des stratégies d'auto-défense. Mais souvent ces stratégies vont à l'encontre des principes de l'État de droit, comme par exemple la présomption d'innocence.

Au-delà, ceux qui sont censés protéger les populations sont sources également de l'insécurité. Face à cette situation, les maires étant les autorités publiques les plus proches de la population, ils sont les premiers concernés. Ils sont des élus qui contribuent soit à la sécurisation de la population, soit à l'accentuation de l'insécurité.

La recherche sur laquelle cette communication se base a été entamée depuis 2011. L'objectif principal est de comprendre la politique municipale pratiquement deux décennies après les premières élections communales en 1999, notamment en ce qui concerne les différentes formes d'opposition socio-politique. A travers l'enquête de terrain ethnographique dans quelques communes sélectionnées, nous avons étudié les pratiques politiques et, par extension, la culture démocratique locale. Nous avons travaillé sur les partis politiques, les débats publics locaux, des associations de développement, des services publics et des conflits fonciers.

Dans la présente communication, nous proposons d'étudier des maires dans un contexte d'insécurité. En effet, il s'agira décrire les insécurités que vivent les citoyens, mais surtout décrire comment les maires, au quotidien, s'impliquent – ou non – pour faire face à ces insécurités multiples. Nous développons quelques exemples pour démontrer les rôles ambigus des maires. Premièrement, à Niono, une zone de riziculture dans l'Office du Niger considérée comme un melting-pot culturel, nous décrivons l'engagement sans faille du maire

à être au courant de la situation sécuritaire dans la commune, surtout dans les zones occupées par les groupes armés ou djihadistes. Nous démontrons comment ce maire en fonction de 2009 à 2016 arrivait à exploiter les informations – l'information est une ressource rare dans ce genre de localités – pour renforcer son pouvoir et sa mainmise sur la commune. Deuxièmement, à Kiban, une commune rurale avec une importante diaspora des Soninkés, nous décrivons comment le maire assure la sécurité humaine des résidents, notamment en termes de vivres et de services publics. Ce maire, élu en 2009 et réélu en 2016, mobilise son propre argent pour épanouir les résidents, étant donné son atout premier est sa fortune. Troisièmement, à Kalaban-coro, une commune rurale collée à la ville de Bamako, nous démontrons comment le maire au pouvoir de 2009 à 2017 a contribué aux insécurités à travers les spéculations foncières où il a été accusé « de manger seul ». Ce maire qui venait d'être réélu en novembre 2016 mais qui finalement a été remplacé par le maire du RPM, parti au pouvoir, est devenu véritablement un « big man » local.

Un dénominateur commun : tous des maires principaux

Le Mali est un vaste territoire qui a pour superficie de 1 241 000 km^2 et une population estimée de 14,5 million d'habitants (INSTAT, 2009). Avec un si grand territoire dont le contrôle total reste impossible pour l'Etat jusqu'à présent, il fallait un système politique permettant de développer le pays dans son ensemble en donnant sa gestion aux communautés elles-mêmes c'est-à-dire la décentralisation. Des critères tenant compte de plusieurs aspects ont été élaborés pour faciliter ce nouveau mode de découpage territorial. Dans cette logique selon Niang (2007) « *Quel que soit le mode de décentralisation mis en œuvre, inspiré par des considérations historiques, politiques, coutumières ou idéologiques, on pourrait retenir le postulat selon lequel la décentralisation ne peut être considérée comme un simple modèle d'organisation administrative, mais comme un cadre pour développer la démocratie locale qui, à son tour, devient le principal moyen de promouvoir la gouvernance locale. La décentralisation possède le potentiel induire des changements institutionnels bénéfiques pour les collectivités locales et les populations en les rendant plus autonomes dans sa prise de décision* ». Mais dans la pratique cette participation, cet engagement pour l'intérêt commun devient de plus en plus problématique avec des clivages politiques et ethniques, de la remise en cause de la légitimité de certains élus, du clientélisme, de la corruption, du faible taux de recouvrement des impôts et taxes, des politiques de développement (qui ne répondent pas forcement aux besoins de la population), de la marginalisation des femmes et des jeunes considérés comme des cadets sociaux, des allochtones etc.

Ainsi, le processus véritable de la décentralisation fut entamé en 1993 après la rébellion au nord (1991), l'insurrection populaire (1991), le coup d'Etat du 26 mars 1991 et la pression de la communauté internationale (une condition exigée par le bailleur de fond), ainsi son application est devenue une obligation. Avec une transition qui met fin au système du parti unique depuis l'indépendance et abouti à l'adoption d'un système politique multipartite. Les élites politiques qui ont de fait dit accepter ce nouveau système électoral s'en sont appropriées, tout en manipulant des normes officielles pour arriver à leur fin. Pour reprendre un concept qualifiant le Burkina Faso sous Compaoré, il s'est agi une démocratie à double

façade, constituée par les faces extérieures et les apparences trompeuses (Hagberg 2010; Koné, 2016).

La commune au Mali est définie selon l'Article 1 du Code des Collectivités territoriales comme une collectivité territoriale dotée de la personnalité morale et de l'autonomie financière. Elle est urbaine ou rurale.

La décentralisation est devenue une réalité après les premières élections municipales de 1999. De nos jours le Mali est à sa quatrième élection municipale : 1999, 2004, 2009 et 2016. Avec la nouvelle réforme territoriale, le pays compte aujourd'hui 10 régions administratives en plus du District de Bamako et 753 communes. Le Mali a une population à majorité rurale (70%) et une urbanisation rapide (Coulibaly et Lima, 2013). Aussi, la plupart des communes sont rurales. Il y a un paradoxe par rapport à cette qualification de la ruralité et de l'urbanité car souvent, des communes qualifiées de rurale sont en pleine urbanité et d'autres qualifiées d'urbaine mais qui n'ont rien à avoir avec l'urbanité. Le nombre de conseiller varie par la taille de la population à partir de 10.000 habitants.

Les maires sont les autorités les plus proches de la population, ils sont élus suite à des élections municipales (suffrage directe). Ils sont généralement originaires des milieux dans lesquels ils sont élus, d'où tout l'enjeu des élections municipales. Les maires qui vivent hors (Bamako surtout) de leur commune sont généralement des maires ruraux. Ainsi, ils gouvernent souvent à distance à travers son premier adjoint. Le maire est une autorité administrative, qui dispose de pouvoirs étendus certes, mais qui est aussi soumis au droit et au juge, d'où l'importance de la tutelle de l'État pour garantir le respect des lois en vigueur. C'est la règle dans un État de droit et c'est l'application même du principe de légalité.

Les trois maires sur lesquels cette étude porte sont issus de trois communes différentes et aussi de parti/coloration politique différente.

Le maire de la commune de Niono : un réseau d'information puissante

La commune de Niono se trouve dans la région de Ségou plus précisément dans le cercle de Niono. Le cercle fait frontière avec la Mauritanie et compte 242 villages répartis en 12 communes[1]. La population de la commune est de 81.643 habitants (INSTAT 2009).
L'existence de Niono, et surtout sa renommée, est indiscutablement liée à celle de l'Office du Niger, un immense aménagement hydro-agricole réalisé dans le Delta Central du fleuve Niger, sous la colonisation à partir des années 1930, pour prévenir les crises alimentaires et contribuer à la satisfaction des besoins en fibre de coton de la métropole (Touré 2015). Pour nos interlocuteurs[2] de la ville de Niono, l'État malien est incapable d'assurer la sécurité de la

[1] Les communes qui composent le Cercle de Niono sont : Toridagako, Diabaly, Yèrèdon, Sagnona, Sokolo, Sirifila Boundy, Nampalari, Siribala, Pogo, Niono, Kala Siguida, Dogofry et Marico.
[2] L'enquête de terrain a surtout été menée dans le cadre d'une recherche sur les défis de sécurité (cf. Hagberg et al. 2017).

population de Niono. Pire encore, des zones qui n'avaient pas été occupées en 2012, le sont actuellement. Lors de l'occupation du nord du Mali par les Djihadistes, la commune de Niono de justesse a échappé grâce à l'intervention des forces militaires françaises (opération BARKANE). Certaines communes du cercle furent occupées à titre d'exemple la commune de Diabaly. D'autres communes du cercle sont actuellement sous le contrôle des groupes armés surtout le groupe armé d'Amadou Koufa (le front de libération du Macina), un groupe qui a vu le jour après la crise de 2012 et qui sévit dans des communes telles que Sokolo, Dogofri, Niono, etc. La commune de Niono, est surtout une victime collatérale de la crise de 2012. A Niono, l'insécurité, semble insidieusement omniprésente et concerne tous les aspects de la vie quotidienne.

La diversité des acteurs de violence et de leur origine sont une menace à laquelle les habitants sont exposés. Leurs modes opératoires imprévisibles, leurs cibles et objectifs (assassinats, vengeances, braquages, vols, rackets, corruption, etc.) privent de sérénité et de sommeil la grande partie des habitants.

Les citoyens se réservent compte tenu des représailles, car de personnes qui ont donné des informations sur les djihadistes ont été abattues. Aussi, les djihadistes ont leurs représentants dans les villages. C'est la psychose générale. Un homme a expliqué en ces termes : « *Les djihadistes intimident en déclarant : tous ceux qui nous dénoncent seront traités comme tels, alors les communautés se taisent.* »

Par ailleurs, le mauvais traitement des informations engendre des représailles. Toutes les personnes qui ont donné des informations ont été assassinées :

> « *Je dénonce et on m'assassine. Dans mon propre cas, j'ai dénoncé et certains portent sur moi un regard de dénonciateur. Ces gens tuaient ceux qui donnent l'information, dès lors la population s'est retenue. Les gens ont peur de donner l'information. D'où une interruption de la chaine de transmission de l'information*. »

Face à cette insécurité grandissante et violente, dont les forces de sécurité sont incapables d'assurer la sécurité de la population, chacun cherche dans ses relations une personne capable de résoudre son problème, car le recours aux forces de sécurité reste secondaire (Hagberg et al. 2017).

Cependant, même si nos interlocuteurs ont insisté sur l'absence de l'État dans le cercle de Niono, il y a aussi des élus qui y jouent un rôle important. Parfois, l'on a l'impression qu'il s'agit de l'action de l'individu plutôt que le poste que l'intéressé occupe. Un cas spécifique est le maire 'Ali Samaké' (2009-2016), qui semble avoir été très sollicité.

Coulibaly fut 1er adjoint au maire de 2004-2009. Il a été élu lors des élections communales de 2009 comme le maire principal. Il avait une association du nom de *Sabu (la cause)* qui était soutenue par Mabo, la fille de l'ex-président du Mali Amadou Toumani TOURE. C'est avec cette association qu'il s'est présenté aux élections communales de 2009 en tant qu'un candidat indépendant. Le nombre de conseillers était de 29 et il est devenu le maire principal.

Voici le nombre de conseillers pour chaque parti en 2009 : Sabu (8), URD (2), Mouvement Citoyen (3), SADI (4), Adema (4), PCR(2), RPM (3) et MPR (3). Après les élections, Coulibaly n'est plus maire[3].

Socialement et professionnellement 'Samaké' a été un maire très sollicité. Il était toujours prêt à accorder un peux temps à toutes personnes qui viennent lui demander aide ou de le voir. Ces aides sont d'ordre sociales, relationnelles ainsi que professionnelles. Voilà un de ses interventions parmi des nombreux exemples que nous avons pu documenter.

Il s'est agi d'un accident de circulation. Un directeur d'école est venu demander l'aide du maire, parce qu'un de ses élèves a fait un accident avec un motocycliste. L'élève, qui était à vélo avait tort. Aucun de deux accidentés n'a été grièvement blessé et le motocycliste n'en a pas fait un problème. Il a dit qu'il pardonne l'enfant et il est reparti. Les policiers qui étaient à côté se sont intéressés à l'affaire et ils ont gardé l'enfant. Une fois le départ du motocycliste, les policiers ont demandé à ses parents de payer 50.000 FCFA. Le directeur d'école a expliqué au maire :

> *« Comme les parents de l'élève n'ont pas d'argent pour payer les 50.000 FCFA, je me suis proposé à payer 10.000 FCFA aux policiers au lieu de 50.000 FCFA à la place des parents car ils n'ont pas de moyens. Je me suis posé la question pourquoi demander de l'argent aux parents de l'enfant à partir du moment où le motocycliste lui-même n'a pas fait de ça un problème. Donc, il faut m'aider car moi-même je n'ai pas les 50.000 FCFA.* »

Le maire a appelé le commissaire de police en lui expliquant le problème. Il lui a demandé d'intervenir auprès de ses hommes pour que ces derniers puissent lâcher l'enfant. Le commissaire a promis de le faire. Moins d'une heure plus tard, le directeur a appelé le maire pour lui dire que le problème a été résolu par le commissaire et que l'enfant a été libéré.

Cet exemple démontre que lorsque l'autorité intervient pour résoudre un problème, il n'est pas évident de savoir à quel titre il le fait. En effet, est-ce en tant qu'autorité ou en tant que homme politique influent, voir même en tant que « big man », que le maire est intervenu dans ce cas flagrant d'abus de pouvoir de la part des policiers.

Le maire de la commune de Kiban : un opérateur économique richissime

Située dans la région de Koulikoro, la commune de Kiban est à 10 km du chef-lieu du cercle de Banamba.

Nommé comme le consul honoraire du Mali en Angola entre 1999 à 2009 'Moussa Diaby' a commencé une carrière politique en 2002 lors des élections présidentielles sous les couleurs

[3] Avec les élections communales de novembre 2016, il fut remplacé par Modibo SISSOKO (plus d'un mois après notre passage) sous les couleurs du parti au pouvoir c'est-à-dire le RPM (Rassemblement pour le Mali).

du parti politique PARENA (Parti pour la Renaissance Nationale). Il est maire de Kiban depuis 2009, mais réside à Bamako. Lors des trois dernières élections législatives (2002, 2009 et 2013), il s'est présenté comme candidat. A chaque fois, il franchit le cap des 1ers tours mais aux 2e tours, il a échoué toutes les trois élections. En 2009, il a été élu comme maire de Kiban, c'était sa première fois de se présenter aux élections communales. Le nombre de conseillers était de 11, tous du parti PARENA. Il fut réélu lors des dernières élections du 20 novembre 2016, cette fois le nombre de conseiller a augmenté (17) avec la composition des partis suivants : PARENA (11), URD (5) et CNID (1).

Diaby lui-même ne se considère pas comme un politicien mais plutôt comme quelqu'un qui fait la promotion de son parti. Il le dit en ces termes « *Juru saara yè ne don politique là* ('c'est pour honorer une dette que je me suis engagé dans la politique') ». Il poursuit son discours *: « Je ne me considère pas comme un politicien. Je suis du parti PARENA et j'y resterai par reconnaissance envers le président du parti du PARENA* (Tiébilé *Dramé). Ce dernier m'a nommé consul honoraire du Mali en Angola lorsqu'il était ministre des affaires étrangères. C'est ce sentiment de redevabilité, qui m'a poussé de me lancer dans la politique. Car, Tiébilé Dramé voulait que son parti émerge dans le cercle et il m'a choisi pour cela ».*

Un maire rare Diaby, car il n'hésite pas à dépenser son propre argent pour réaliser des infrastructures publiques pour l'épanouissement de la population, non seulement de sa commune mais dans toutes les communes du cercle (Koné 2016). Comme action, après la crise 2012 une crise alimentaire est survenue dans la commune de Kiban, face à ce problème Diaby a fait un don de 300 000 FCFA pour acheter des céréales et les distribuer aux personnes démunies. Dans la même commune, il a fait remplacer l'infirmier d'État du Centre de Santé Communautaire (CSCom) par un médecin généraliste. Il payait le salaire de ce médecin avec son propre argent (200 000FCFA/mois) durant 2 ans. Son financement s'étend sur toute la commune : constructions des écoles, des maternités, des ponts, forage, des mosquées etc.

Le maire de la commune de Kalaban-coro : un métier à temps plein

La commune de Kalaban-Coro du Cercle de Kati est administrativement une commune rurale. La commune avait en 1998 une population de 35.500 habitants, dont 23.700 dans le chef-lieu (DNSI 1998). Une décennie plus tard, la commune avait 162.000 habitants (INSTAT-RGPH 2009).

Kalaban-Coro a vécu des transformations dramatiques ses dernières décennies. D'une zone essentiellement agricole, elle fait de nos jours pratiquement partie de Bamako. Les spéculations foncières sont partout et les rumeurs sur les nouvelles zones et les décisions sont fréquentes. La ruée foncière sur les terres de toutes les localités à proximité de Bamako ne va pas sans heurts opposant les citadins aux ruraux (Hagberg et al. 2017 ; Hagberg et Körling 2016). Depuis les années 1980, le gouvernement malien, sous la 2ème République (1974-1991), avait pris des mesures de délimitation du domaine immobilier de l'État. Il avait

également pris le soin de sécuriser les terroirs villageois en cédant à ces ruraux les portions de terre. Or, de nos jours ce sont des terres litigeuses.

Les problèmes fonciers sont fondamentaux à la commune de Kalaban-Coro. L'expansion de la ville de Bamako a contribué à un morcellement à outrance des terres cultivables (Hagberg et Körling 2016). Dans ce qui suit nous démontrons comment les conflits fonciers s'expriment dans ce que nous appelons « le front foncier de Bamako » (Hagberg et al. 2009).
Le foncier est au cœur d'une pluralité d'enjeux dont le plus important reste sa valeur mercantile. C'est pourquoi les villages et communes riveraines de Bamako font l'objet d'agressions foncières. Les ruraux sortent le plus souvent perdants dans la mesure où la morale, l'honnêteté, la distribution du droit, l'autorité s'éclipsent en face de l'intérêt du gain financier.

Selon l'article 62 de la Loi n° 02-008 du 12 février 2002 portant modification et ratification de l'Ordonnance n° 00-027/P-RM du 22 mars 2000 portant code domaniale et foncier, *la concession urbaine ou rurale à usage d'habitation ne peut porter que sur un terrain à usage d'habitation. Elle est octroyée par le maire après avis du conseil de village, de fraction ou de quartier réuni à cet effet et entériné par une délibération du conseil communal*. Mais généralement les maires en abusent et les paysans se retrouvent souvent soit avec un lopin de terre ou rien. Dans cette logique selon Djiré (2007) « *Le coût relativement élevé des différentes combiné à l'ignorance des paysans sur les procédures légales entraine leur exclusion de la propriété foncière légale qui se concentre dans les mains d'une frange de l'élite urbaine*. »

Le maire de la commune Kalaban-Coro Issa Mohamed Diarra est un enseignant de formation (au niveau du fondamental). Il fut élu comme le maire principal en 2009 sous les couleurs du parti politique Congrès National d'Initiative Démocratique (CNID). Depuis son élection en tant que maire, il a abandonné l'enseignement et il s'est consacré à son travail de maire. Ce poste lui a permis de construire des maisons (Bamako et Ségou) qualifiées de châteaux par nos interlocuteurs et des magasins. Il s'est enrichi en vendant de la terre. Il est dans des affaires de spéculation foncière pour cela, il a été appréhendé par la justice après plusieurs convocations déposées contre lui par plusieurs personnes. Comme conséquence, il a fait neuf mois de prison en 2015. Quand il est sorti de prison grâce à un appui fort de son parti, il a récupéré son poste de maire principal. En plus, il a eu le courage de se présenter lors des dernières élections de novembre 2016 sans faire de campagne ouverte. Selon nos interlocuteurs, il se considère comme populaire et qu'une personne populaire n'a pas besoin de faire campagne. Les résultats des élections avaient montré que Diarra (avec 8 conseillers) était sorti gagnant. Avec la nouvelle Loi électorale, le maire principal vient directement du parti qui au eu le plus grand nombre de conseillers. Mais Modibo Coulibaly du RPM (tête de liste, 7 conseillers) n'a pas accepté ces résultats des urnes. Donc, il a conduit l'affaire jusqu'au niveau du tribunal où il a eu gain de cause. Diarra qui s'était installé en tant que le maire principal doit céder sa place en faveur de Diarra.

Dans le domaine foncier, malgré la présence d'une commission domaniale, le maire ne considère pas ses membres en ce qui concerne les affaires domaniales (selon nos

interlocuteurs). Ce comportement est déploré par beaucoup de ses conseiller municipaux, jusqu'à ce qu'ils se posent des questions en ces termes : c'est incroyable, on se pose la question sur quoi il se repose pour commettre ses actes, il n'a même pas peur ? Lors d'une session sur l'élaboration du budget communal en 2013, on s'est exprimé en sens : « *Il vend des terres tout seul, nous sommes des pilons de dégué. Nous du dégué* sur *toutes les lèvres mais nous avons le ventre vide »*. Ils l'en veut non pas parce qu'il fait de la spéculation foncière mais parce contre c'est le fait qu'il s'accapare tout seul de tout.

Cet exemple démontre que le maire Diarra se voit comme un leader populaire en même temps qu'il a profité large de sa position. Il a construit son pouvoir sur les réalisations et ses relations, mais il s'est considérablement enrichi pendant qu'il soit maire. Même si nous ne sommes pas en position d'affirmer comment il a eu ses prétendus « biens mal acquis », son implication dans les affaires foncières confirme comment un maire peut parler de la sécurité et le développement en même temps qu'il contribue aux insécurités foncières des villages péri-urbains. La commune en face de l'épreuve est fortement dominée par la présence de la grande ville et les spéculateurs de terres citadines qui usent et abusent La loi pour avoir le droit (cf. Hagberg et al. 2017).

CONCLUSION

Ces trois (3) études de cas sur les maires dans le rôle qu'ils jouent dans la sécurité et dans l'insécurité nous permet de comprendre que les maires sont des acteurs socio-politiques particulièrement ambigus : d'une part, ils sont censés protéger les populations et d'œuvrer pour leur sécurité et leur bien-être ; d'autre part, ils sont eux-mêmes souvent des sources d'insécurité et d'incertitude.

Les maires sont des acteurs clés qui jouent un rôle important dans le développement et dans la sécurité des populations. Etant des personnages différents et évoluant dans des milieux différents, chacun à sa manière de jouer ce rôle dans son propre intérêt d'abord et souvent dans l'intérêt des populations et malgré l'existence des Lois.

Dans les communes où l'enjeu économique est très important, surtout celui lieu au foncier, les maires deviennent des personnes très influentes. Alors, devenus influents, les populations leur font recours pratiquement dans tous les domaines qui relève ou non de leur compétence en tant que maire : politique, économique, social, foncier, relationnel, renseignement etc. Cette situation nous donne l'impression qu'ils sont devenus une *plaque incontournable* dans la vie socio-économique, politique de la commune. Aussi, l'influence d'un maire est généralement lieu à sa capacité financière et de plus en plus, on constate que l'argent est une condition sine-qua-non pour s'imposer sur une scène politique. L'argent sert à s'informer, à s'imposer au sein d'un parti politique, à investir dans des infrastructures, à corrompre (même l'administration), à acheter les voix des électeurs, à faire des campagnes électorales et surtout à se maintenir au pouvoir.

Les trois maires décrits dans cette communication illustrent bien les défis de sécurité qui se posent au Mali actuel. Le maire de Niono est très bien informé et utilise ses réseaux de renseignement pour influer les décisions, moins comme maire mais plutôt comme big man local. Le maire de Kiban est devenu politicien par gratitude à celui qui l'a nommé consul honoraire et il a investi lui-même en termes d'infrastructures socio-économiques et sanitaires. Ce maire est un commerçant bien établi et ses investissements sont fondamentaux pour la commune. Mais il demeure un « oiseau rare » de la politique au Mali (Koné 2016). Le maire de Kalaban-Coro s'affirme comme un politicien qui a fait la fonction de maire son activité principale et son entreprise commerciale dominante. Ses actions ont abouti à des séjours en prison, mais le droit n'a pas été dit, illustrant une impunité à double degré.

Notre propos est que toute étude qui s'intéresse à la sécurité doit intégrer la commune comme entité empirique et analytique. Le contexte d'opérations internationales (MINUSMA, BARKHANE, UE) et nationales (FAMA) nécessite que les points de vue et perspectives des communes soient analysés. Dans cette communication nous avons analysé les actions de trois maires qui agissent parfois selon les prérogatives du maire, parfois au-delà des pouvoirs et compétences de la fonction. Et c'est cela le cœur de la politique à la malienne, voire même sahélienne, car le maire est un symbole qui englobe le formel et l'informel, les discours officiels et les pratiques quotidiennes pour faire face aux insécurités multiples.

BIBLIOGRAPHIE

- Coulibaly, Hawa et Sthéphanie Lima 2013. « Crise de l'Etat et térritoire de la crise au Mali ». *EchoGéo,* 7.

- Djiré, Moussa 2007. «Les paysans maliens exclus de la propriété foncière ». iied, 12.

- Hagberg, Sten, Yaouaga Félix Koné et Karin Elving en collaboration avec Bintou Koné, N'gna Traoré et Mamadou Diallo 2009. Analyse sociale au Mali : inclusion et exclusion à travers les opportunités du travail et de l'emploi. Uppsal University et Swedish International Developement cooperation Agency.

- Hagberg, Sten 2010. *La démocratie à double », in Révoltes et opposition dans un régime semi-autoritaire : cas du Burkina-Faso*. Paris. *KARTHALA,* 295-396.

- Hagberg, Sten et Gabriella Körling 2014. « Inaccessible Fields: Doing Anthropology in the Malian Turmoil. » *Anthropologie & développement,* 40-41,143-159.

- Hagberg, Sten et Gabriella Körling 2016. « Urban land contestations and political mobilization: (re)source of authority and protest in West African municipalities. » Social Anthropologie 24 (3), 294-308.

- Hagberg, Sten, Félix Koné, Bintou koné, Aboubacar, Diallo et Issiaka Kansaye 2017. Vers une sécurité par le bas? Etude sur les perceptions et les expériences des défis de sécurité dans deux communes malienne. Rapport d'Etude. Uppsala university, SIPRI et CONASCIPAL.

- Koné, Bintou 2016. Parenté et politique chez les Soninkés : la camapagne électorale lors des élections législatives dans la Commune de Kiban, Cercle de Kiban. Mémoire de DEA. Institut supérieur de formation et de recherche appliquée (ISFRA), Université des sciences juridiques et politiques de Bamako.

- Niang, Demba 2007. Gouvernance locale, maîtrise d'ouvrage communale et stratégies de développement local au Sénégal : l'expérience de la ville de Saint-Louis. Géographie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II 19.

- Toure, Boureima 2015. Aménagement agricole et pastoralisme en zone Office du Niger : Une étude anthropologique des dynamiques foncières et des conflits liés aux ressources naturelles. Thèse de doctorat. Institut supérieur de formation et de recherche appliquée (ISFRA), Université des sciences juridiques et politiques de Bamako.

- DNSI 1998.

- INSTAT 2009.

- (RGPH) 2009.

- Code des Collectivités territoriales, 2012.

- Loi électorale, 2016.

- la Loi n° 02-008 du 12 février 2002 portant modification et ratification de l'Ordonnance n° 00-027/P-RM du 22 mars 2000.

Culture et création : (re)penser le monde mandingue à travers le roman africain

Dr KONÉ Diakaridia

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

konedjakson@gmail.com

Résumé :

Peut-on affirmer qu'il existe un roman africain d'inspiration mandingue ? Quels sont ses traits d'identification ? Cet article se propose de répertorier dans les romans de l'ivoirien Ahmadou Kourouma et du malien Massa Makan Diabaté les spécificités communes à ces auteurs qui, bien qu'appartenant aujourd'hui à des pays différents, se réclament tous du même ''archipel identitaire''. L'intérêt de la contribution, principalement adossée au réalisme, s'inscrit dans la tendance générale de l'affirmation identitaire dans laquelle se sont très tôt rangés ces deux romanciers.

Introduction

Au début du XIIIe siècle, sur les ruines de l'empire Sosso, émerge une nouvelle entité territoriale appelée ''empire du Mali''. Selon les traditionnalistes, cet État, dans sa configuration la plus ancienne, s'étendait dans tous les pays de la savane occidentale africaine, depuis l'océan atlantique à Gao et au-delà de Oualata à la zone forestière sud. Malgré le tracé des frontières coloniales, les personnes se réclamant de cette entité territoriale vont conserver un ensemble de traits identitaires que rien ne parvient à altérer. Ainsi, de part et d'autres des régions savanicoles, celles à cheval sur de nouvelles entités géographiques que sont la Guinée, le Mali, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, la Gambie, la Sierra Léone, le Sénégal et la Guinée-Bissau, le mandingue continue d'exister à travers sa culture et ses ethnies.

Musicalement parlant, la conséquence visible d'une telle réalité culturelle est que l'on n'hésite pas à regrouper des artistes tels que l'Ivoirienne Mawa Traoré, le Guinéen Sékouba Bambino et le Malien Salif Kéita dans la même catégorie d' « artistes mandingues », sans que cela ne soit perçu comme une aberration.

Dans le domaine de la littérature, chez les romanciers notamment, certains ressentent aujourd'hui la nécessité de re(construire) cet *archipel identitaire* à travers des schèmes scripturaux fortement inspirés par la réalité quotidienne. Cette prégnance du particularisme identitaire est clairement attestée par Massa Makan Diabaté en ces termes :

> *« Quand je dis malien, je me sens mandingue ; il n'y a aucune différence entre Kourouma et moi, bien qu'il soit ivoirien […] mais avec mon ami qui vient du Zaïre, il y a une réelle différence […]. Aujourd'hui, qu'on le veuille ou non, il y a des États-Nations africains à partir de la culture, le lieu où l'on se reconnaît par rapport à l'autre*[1] *».*

Ce propos, qui investit l'auteur malien de traits spécifiques, fixe les lignes de démarcation et favorise l'identification de la figure du mandeka et par extension du monde mandingue à travers le roman africain. La question qui se pose alors est de savoir comment des auteurs tels

[1] Massa Makan Diabaté, *« Expressions de l'Entre-cultures »*, noté sur Google, Bienvenue dans Adobe Golive 5, http : // www. Mmsh. univ-aix. fr./ iea/ Clio/ numero/ 13/ partie2.htm1 # Anch…

que Ahmadou Kourouma et Massa Makan Diabaté investissent leurs personnages fictifs de traits identificatoires mandingues ? Par quels schèmes scripturaux peut-on, ou doit-on, reconnaitre ce type de personnages ?

Notre propos porte sur deux points. D'abord, le premier, adossé au principe du réalisme, fait la peinture, ou mieux, dresse le portrait-robot de la figure de l'autochtone mandingue. Ensuite, le deuxième, qui s'inscrit dans la dynamique amorcée par le premier, recourt à la langue comme un autre important vecteur de culturalité.

I-La figure narrative de l'autochtone mandingue : éléments d'identification au miroir du réalisme

Dans la fiction romanesque, si l'on devait trouver des exemples types de l'homme mandingue dans la prose africaine, on penserait immédiatement à Fama ou à Diamourou dans *Les Soleils des indépendances* ou encore à Djigui Kéita dans *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou Kourouma. Homme libre ou appartenant à une caste, et pratiquant un islam orthodoxe ou parfois teinté d'animisme, ces créatures imaginaires représentent bien des modèles paradigmatiques de celles qui existent dans la réalité**.** Dressant justement le portrait du malinké et par extension du mandekas, Sékéné-Mody Cissoko écrit que le peuple mandingue se répartit en trois grands groupes que sont les Malinkés, les Bambaras et les Dioulas. Beaucoup plus spécifiquement, pour l'historien malien, les Bambaras sont des adorateurs, des féticheurs, des sorciers. Sékéné-Mody Cissoko affirme qu*' «ils sont les vrais autochtones, les vrais anciens propriétaires de terre, farouchement indépendants. On les appelait les hommes nus. Ils furent longtemps animistes*[2] *».*

Quant aux Malinkés, l'historien malien les décrit en ces termes : « *Ils prirent contact avec la civilisation arabe. Ils prient cinq fois par jour, ils ne boivent pas du vin de palme et ils ne mangent pas le cochon égorgé par un infidèle*[3] *».* Les Dioulas, en tant que groupe ethnique, sont localisés dans la région de Kong. Venus à l'origine des cités marchandes de Bondoukou, Bouna et Satama, ils y dominent des groupes de culture et de langue voltaïques.

Dans le roman africain, les auteurs se sont souvent soumis à cet exercice de reconstruction identitaire du mandeka et de son espace originel. Parfois, ils l'envisagent sous le prisme d'une catégorie littéraire, d'une modalité narrative et fonctionnelle émergeant dans le détour de son occurrence ou de son extensibilité dans le récit.

Le constat n'est pas nouveau dans le roman africain. Dans leurs récits, Tchicaya U Tamsi se proclame vili, Jean Marie Adiaffi akan, Tierno Monénembo peul…En proclamant leur appartenance à la culture et à l'ethnie malinké, Ahmadou Kourouma et Massa Makan Diabaté impriment la même marque à leurs personnages et leurs œuvres. Ainsi chez Kourouma, l'on note une réelle volonté de déconstruire le contexte national de son pays, la Côte d'Ivoire, perçu comme un héritage colonial. Au-delà de ses pérégrinations dans des pays tels que le Libéria, la Côte d'Ivoire, la Guinée, le Sénégal, la Sierra Leone, Birahima, le héros de *Allah n'est pas obligé,* ne connaît qu'une frontière: celle qui sépare le Horodougou, ou pays de la cola, des territoires des peuples de la forêt. Pour Méké Méité, le Horodougou est *« un front pionnier du commerce et de l'islam malinké en zone préforestière (…) Il s'étend (…) de la Sierra Leone à la Côte d'Ivoire, soutenu par des centres actifs comme Beyla, Touba, Séguéla, Mankono*[4] *…».* Avant ce roman, Kourouma avait déjà imprimé la même caractérisation au même Horodougou dans *Les Soleils des indépendances*. Les souvenirs du personnage laissent entrevoir un espace foncièrement qualitatif. Les éléments visibles d'un tel constat sont à

[2] Sékéné-Mody Cissoko, *Histoire de l'Afrique occidentale*, Paris, Présence Africaine, 1966, p. 54.
[3] *Ibidem*, p. 54.
[4] *Ethiopiques*, revue en ligne, n° 72, Méké Meite, Les Alliances à plaisanteries, 4.

rechercher dans la récurrence des mots-clés et du décor d'une épopée qui part de Soundjata aux grandes familles guerrières (p. 17) en passant par Samory (p. 133).

Sous ces angles et fortement adossés au principe du réalisme, la localisation du mandingue est profondément tributaire du hors-texte. Ainsi Fama Doumbouya dans *Les Soleils des indépendances*, Djigui Kéita dans *Monnè, Outrages et défis*, Siriman Kéita, Kompè Traoré et Namory Coulibaly, les principaux protagonistes de Massa Makan Diabaté dans *La Trilogie de Kouta*, peuvent et doivent être considérés comme des malinké.

Dans le corpus, les auteurs mettent en place plusieurs dispositifs narratifs caractérisant la *référencialité* mandingue de leurs personnages. Il s'agit entre autre du port vestimentaire, de la pratique du maraboutage, du Kotéba[5] et du Sanagouya[6]. Politiquement, la société mandingue est une société hiérarchisée comprenant dans l'ordre protocolaire un roi, des notables, des hommes libres (intégrés dans des castes) et des esclaves. Le roi est le seul détenteur du pouvoir politique. Il tire sa légitimité de la bravoure dont il a fait preuve à l'occasion d'une bataille entre son peuple et des forces ennemis, soit du lien privilégié qu'il a avec la terre de ses ancêtres. Hubert Deschamps le dit autrement :

> *« Au moyen-âge, les Malinkés ou Mandingues du Haut-Niger ont formé un grand royaume, depuis longtemps disparu. […] une famille étendue s'est installée la première fois dans une contrée ; son patriarche a noué par des sacrifices une alliance avec la terre et les divinités locales. L'aîné de ses descendants reste de droit le chef territorial et religieux[7] ».*

Dans le domaine économique, les mandekas prospèrent dans le commerce, les petits métiers et l'agriculture. Concernant d'abord l'activité commerciale, le corpus donne encore une fois l'occasion de vérifier ce postulat, notamment à travers les personnages de Fama, Salimata son épouse et Djigui Kéita. En effet, dans *Les Soleils des indépendances*, Fama Doumbouya était un riche commerçant avant la création des coopératives qui, malheureusement, *« cassèrent le commerce » (p. 24).* Quant à Salimata, son épouse, elle vend du riz dans le marché de la capitale. Dans *Monnè, outrages et défis*, Djigui, en sa qualité de roi de Soba, détient, à n'en point douter, le pouvoir commercial. La raison principale de cette propension vers l'activité commerciale des mandekas est à rechercher très loin dans l'histoire même de l'évolution de l'empire du Mali, beaucoup plus précisément au moment où Kankou Moussa en était le souverain. Ce dernier, suite au pèlerinage effectué en 1324 à la Mecque, va établir des relations commerciales avec le Maghreb et l'Orient. Par la suite, on assistera à une floraison de grands centres commerciaux dans le Mandingue. Le commerce sera alors une des activités économiques dominantes de ce peuple ; au point d'assimiler tout le monde à des *''Dioula*'' (commerçants en langue Bambara). Dans un rapport de voyage publié aux archives nationales de France, Braulot, parlant de ce peuple, témoignera que : *« [Le mandeka] est né pour le commerce. Dès sa plus tendre enfance, il achète, vend et surtout marchande tout ce qui passe devant ses yeux, sûr d'y trouver un bénéfice[8] ».*

Quant aux ''petits métiers'', il faut faire remarquer que le thème désigne toutes les activités libérales non castées à laquelle s'adonnent les individus pour à la fois subvenir à leurs besoins et aussi participer au développement de la société. Il s'agit de N'dogui, le réparateur de bicyclettes et Kompè, le coiffeur dans *Le coiffeur de Kouta*. Le romancier

---

[5] Rappelons que le *Kotéba* est un théâtre populaire de satire sociale. A ce titre et dans l'esprit de la tradition théâtrale, il tient son efficacité de la présence participative du spectateur qui devient alors co-producteur du spectacle : son univers de référence (expériences et culture) est pris en compte à la fois par le metteur en scène et les comédiens et c'est en lui et par lui que se construit la signification de ce qui se joue.

[6] Parentés à plaisanteries. Les travaux de Sory Camara ont nombres de groupes mandingues sont des parents à plaisanteries.

[7] Hubert Deschamps, *Les institutions politiques de l'Afrique noire*, Paris, PUF, Que sais-je ? 1962, p. 24.

[8] Braulot, *Rapport de voyage à Monsieur le sous-secrétaire d'Etat*, Côte d'ivoire III, 3, Archives Nationales de France.

choisit ces métiers pour valoriser toutes les activités informelles auxquelles s'adonne une bonne partie de cette population.

Georges Blin, dans *Stendhal et les problèmes du roman*, résume les conceptions des écoles françaises sur le réalisme en ces termes :

> *« […] ''réaliste'' est le romancier qui prétend rendre compte du monde ''tel qu'il est'', qui travaille sur observation directe et rabaisse jusqu'à l'éteindre la flamme de son imagination, qui s'absente de son œuvre et se recommande d'une implacable objectivité, qui fait la part la plus large à l'histoire et au document, qui, rivalisent avec le savant et le photographe, privilégie la description du monde extérieur […][9] ».*

Ramené en contexte africain, le réalisme désigne la tendance littéraire qui peint les réalités politiques et socioculturelles du monde africain. Théorisant la notion dans son livre intitulé *Le réalisme dans le roman africain*, Claire Déhon prend appuie sur la définition classique du réalisme qui désigne ce qui décrit la réalité, la vérité, pour ensuite montrer que les auteurs africains n'ont pas la même perception du réalisme que les Occidentaux. En effet, le réalisme africain se nourrit de l'imaginaire africain, de l'univers culturel, religieux, bref de tout ce qui n'est pas nécessairement palpable par les Occidentaux, tels que les génies et les croyances.

Ces orientations conceptuelles sont sous-tendues par le fait qu'en aval, les romans des peuples, qu'ils soient européens, asiatiques, africains, océaniens ou afro-américains, visent tous le développement autonome des cultures dont ils sont l'expression. Sous cet angle, les romans du corpus peuvent se lire comme des documents historiques, sociologiques ou même anthropologiques. Il s'agit de livres qui, fortement adossés au réel, finissent par devenir de vrais archives proposés à la curiosité des lecteurs. Ainsi, pour mieux exposer leur identité, ou mieux, celle de leur peuple à la face du lecteur, les écrivains mandingues ont recourt à leur langue comme l'un des principes moteurs narratifs de leurs romans.

II- La langue, un autre vecteur de culturalité

Dans son ouvrage intitulé *Kuma*, Makhily Gassama écrit que *« Le propre d'une langue est d'être le véhicule d'un ensemble de valeurs constituant la civilisation, les manières d'être et de vouloir être d'un groupe, d'un peuple[10] »*. Dans les lignes qui suivent, il ajoute que *« [la] langue est le véhicule le plus noble des valeurs d'une civilisation »*. Ces propos du critique ont bien une fonction opératoire. Tout en légitimant les particularismes identitaires par la langue, ils autorisent à croire qu'à travers l'utilisation de celle-ci, il existe bien en Afrique, comme ailleurs en Europe ou en Asie, ce que Marcos Ancelovici et Francis Dupuis–Déris nomment un *''archipel identitaire''*. Dans le corpus analysé, la manifestation visible d'une telle spécificité identitaire se trouve dans les déclarations d'intention des auteurs eux-mêmes. Ainsi, en écrivant sa trilogie de Kouta, Massa Makan Diabaté révèle que son « intention était de raconter cette histoire en malinké mais la *« paresse [l'] a empêché de chercher le mot juste, d'aiguiser la phrase »*. Si le romancier malien avoue avoir été moins courageux, cela n'a pas été le cas avec l'Ivoirien Kourouma : *« Lorsque j'écrivais Les Soleils des Indépendances, je réfléchissais en malinké »*.

La conséquence immédiate d'un tel propos réside dans l'emploi des procédés morpho-syntaxiques du malinké dans les récits. L'expression langagière dans l'écriture romanesque d'Ahmadou Kourouma, de Massa Makan Diabaté notamment pourrait s'étudier à deux niveaux : les innovations lexicales incluant les constructions morphologiques et l'innovation lexicale et les interférences linguistiques. Les constructions morphologiques tout comme

[9] Georges Blin, *Stendhal et les problèmes du roman*, Paris, J. Corti, pp. 15-16.

[10] Makhily Gassama, *Kuma : interrogation sur la littérature nègre de langue française*, Paris, NEA, Dakar, Abidjan, 1978, p. 18.

l'innovation lexicale sont des procédés de création de mots motivés par le désir et la volonté des auteurs de traduire des situations singulières et se démarquer des romanciers dits de ''la première génération''. D'abord, chez Kourouma, il existe un écart considérable entre le mot français initial et ces constructions « accidentelles » nées du « choc » entre le français et le malinké. En voici quelques exemples :

Nazara = Blanc
Nazaras = Blancs
Allamas = Allemands
pratati = prestataire
nabata = liberté
djibité = député
Fadarba = Faidherbe

Ces expressions seraient nées du fait que les notions désignées par la langue française originelle sont méconnues des Malinkés. Par exemple, l'auteur, à propos de l'emploi du mot « prestations », l'affirme lui-même en ces termes : *« Faute de trouver le mot correspondant en malinké, l'interprète utilise dans notre langue le mot « prestataires » que le griot eut de la peine à articuler et à changer en pratati*[11] *».*

Les différentes transformations littérales du français participent du style oral des récits et impriment une particularité à l'écriture de Kourouma qui s'affiche, par conséquent, comme une identité langagière rehaussant même la thématique fondamentale de la bâtardisation. Dans la dialectique coloniale, le style oral de la déformation lexicale est aussi perçu à travers l'adaptation de nouvelles notions ou sonorités du malinké pris comme langue cible et le français comme langue source. D'un autre côté, l'innovation lexicale ouvre également les portes à des particularismes linguistiques et lexicaux qui font l'originalité du romancier.

Il y a aussi chez l'auteur l'entrée de certains mots nés de l'incapacité de ses personnages analphabètes à les prononcer correctement.

C'est l'exemple de « *boussman (p. 242)* » qui, à l'origine signifie «Bushman » en anglais, c'est-à-dire « homme de la brousse ». « Bousman » désignerait donc « les hommes de la brousse ou de la forêt ». En Côte d'Ivoire, ce nom est généralement employé par les Malinkés venant du Nord pour désigner les étrangers ressortissants du Sud. Ces exemples pris dans les romans de Kourouma témoignent des libertés que l'auteur se donne dans son acte d'écriture. Sa plume semble ne pas avoir de rigueur vis-à-vis du code normatif de la langue française. Non que son expression en soit pour autant vulgaire. Mais tout simplement parce que l'auteur rompt avec la « dictature » du code normatif de la langue et refuse de se plier à ses exigences. La norme de la classique rhétorique française y est bien souvent écorchée. L'écriture de Kourouma apparaît d'emblée comme une sorte de collage d'éléments hétéroclites produisant du sens. Elle brise les barrières entre les langues malinké et française. Au niveau structurel et constitutif, l'écriture d'Ahmadou Kourouma est conforme au « nouchi ». Elle exprime les aspirations profondes de l'auteur : son identité. Massa Makan Diabaté s'inscrit dans cette dynamique à travers l'utilisation qu'il fait aussi de sa langue.

Avec moins d'audace, sans doute, Massa Makan Diabaté exprime, lui-aussi néanmoins, son identité malinké à travers l'emploi récurrent des mots et expressions directement tirés du riche trésor linguistique mandingue et qui sont des condensés idéologiques et esthétiques propres à figurer son identité culturelle. En voici quelques exemples :

Jahiliya = hypocrisie
Bèlètigui-ba = Injure grossière
Bilakoro = Incirconcis
Toubab-safounani = Savon de Blanc

[11] Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis, Op. Cit.,* p. 55.

Ndatèkouma-mara = Je ne me mêle de rien
Tara = Lit de bambou entrelacés
Turiti = Tunique qui se met sous le grand boubou
Tyapalo = Bière de mil
Abadan = A tout jamais
Mounafikis = Hypocrites
Nkoni = Guitare tétracorde
Eh nba = Oh, ma mère !
Patiri Sakana = Exprime l'étonnement
Paki = Interjection ambiguë
Kobla nyabla = Tunique que l'on porte sans distinction à l'endroit et à l'envers.
Les sungurun-ba = Les prostituées
Fitriba = Expression qui signifie que l'événement n'est pas daté.
Un tonton = Une association à caractère coopératif où chacun apporte une quote-part pour l'achat d'un boeuf ou d'un mouton
Pentenkelen = Interjection qui exprime une action soudaine

L'utilisation de ces mots et expressions se justifie chez Massa Makan Diabaté par deux raisons fondamentales. La première en est que les mots malinkés introduits dans ses récits n'ont pas de correspondants exacts dans la langue française. Dans ce cas, ils complètent le français et expriment la réalité profonde voulue par le romancier. La seconde raison découle de la volonté de l'auteur de reproduire simplement le discours social de ses personnages pour coller à la réalité.

Au sujet de la première hypothèse, à propos du mot : « terrasse », il note en bas de page les explications suivantes : *« C'est ainsi qu'on désigne au Mali les maisons qui ont un toit en terrasses (p. 10) »*. Il en est de même pour les mots *« tara »* et *« turiti »* que l'auteur explique successivement en ces termes : *« lit de bambous entrelacés (p. 10) »* et *« Tunique qui se met sous le grand boubou (p. 10) »*.

Pour ce qui est de la seconde hypothèse, les exemples sont multiples. Ils ont déjà été appelés dans cette partie de notre étude « innovation lexicale ». Notons que le nom du Président *« Dagabaga Daba »* est une transcription de la langue malinké. Ce nom signifie littéralement, dans la langue de l'auteur, *« fourmi à la grande bouche »*. Souvent, ce sont des phrases entières ou des verbes qui sont dits en malinké comme : *« l'Imam attachera le mariage »* pour dire que *« le saint homme célébrera un mariage »* ou « *le muezzin a déjà crié la prière* » pour dire que *« le muezzin a appelé les fidèles à la prière »*, ou encore *« Il ne faut pas que la parole soit assise (p. 127) »*.

À travers une bonne maîtrise de sa langue maternelle, Diabaté adapte le style oral au modèle narratif occidental ; il associe avec aisance sa langue maternelle à celle du français.

En transposant l'option linguistique dominante de leur peuple dans leur univers romanesque, Ahmadou Kourouma et Diabaté font preuve de détermination et d'engagement. Donnée pour centrale dans la praxis sociale et dans la catégorisation de l'identité du sujet malinké, la langue malinké devient ainsi un important vecteur de culturalité. Makhily Gassama épouse cette idée quand il écrit que *« [Ahmadou Kourouma] replace le lecteur dans son univers linguistique […] et celui-ci prend connaissance des nouvelles valeurs que véhicule le mot*[12] *»*.

Ce bilinguisme, fortement affirmé par Kourouma et Diabaté, devient ainsi une autre grille d'analyse permettant de (re)penser le monde et la culture mandingue à travers le roman africain embarqué dans les flux globaux de la mondialisation...

[12] Makhily Gassama, *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*, Paris, Karthala, 1995, p. 26.

Conclusion

Ahmadou Kourouma et Massa Makan Diabaté, à l'aune de leur culture mandingue et de leur imagination débordante, ont créé, en définitive, la rupture d'avec la quête identitaire en s'agrippant à leurs réalités communautaires communes pour exprimer non pas leurs identités malinkée et artistique singulièrement, mais leurs identités mandingue et artistique en général. Même s'il semble prétentieux d'affirmer qu'avec ces deux écrivains, la culture mandingue a sa littérature tout comme elle a eu son Histoire, l'on peut, toutefois, dire qu'il existe avec eux une littérature africaine à coloration mandingue.

Bibliographie indicative

CAMARA Sory, *Gens de la parole,* Paris, Kharthala, 1992.
CASANOVA Pascale, « Preface to the English. Langage edition », dans *Casanova, the world Republic of letters,* tradition M. B. Debevoise, cambridge, Harvard, U. Press.
CISSE Diango, *Structure des Malinké de Kita*, (contribution à une anthropologie sociale et politique du Mali), Bamako, Ed. Populaires, Coll. « Hier », 1969.
DEHON Claire L., *Le réalisme africain*, Paris, L'Harmattan, 2002.
CISSE Youssouf Tata, *Paysans Malinké du Haut-Niger*, Bamako, E.D.I.M., 1978. 393.
DERIVE Jean, DUMESTRE Gérard, *Des hommes et des bêtes* (Chants des chasseurs mandingues), « classiques africains », Paris, Belles lettres, 1999.
DIABATE Massa Makan, *Le lieutenant de Kouta*, Paris, Hatier, 1973.
DIABATE Massa Makan, *Le coiffeur de Kouta*, Paris, Hatier, 1980.
DIABATE Massa Makan, *Le boucher de Kouta,* Paris, Hatier, 1982.
DIAKITE Drissa, *Kouyaté, La force du serment*, Paris, L'Harmattan, 2009.
DIALLO Mamadou, *Essai sur la musique traditionnelle au Mali*, Paris, A.C.C.T., 1983.
DIETERLEN Germaine et CISSE Yacouba, *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris, Mouton, 1972.
GASSAMA, Makhily, *Kuma : interrogation sur la littérature nègre de langue française*, Paris, NEA, Dakar, Abidjan, 1978.
KEITA Cheick Mahamadou Chérif, *Massa Makan Diabaté : un griot mandingue à la rencontre de l'écriture*, Paris, L'Harmattan, 1995.
KONARE Adam BA, *Sunjata*, Dakar, NEA, 1983.
KONARE Alpha Omar, *Le tata de Sikasso*, Bamako, E.D.I.M., 1983.
KOUYATE Harouna, *Les contes et légendes d'Haroun* (Une hyène manding), Paris, La Pensée universelle, 1981.
KOUROUMA Ahmadou, *Les Soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.
KOUROUMA Ahmadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.
N'DIAYE Bocar, *Les castes au Mali*, Bamako, Ed. Populaires, Coll « Hier », 1970.
OUATTARA Jean-Pierre, DIARRA Issa, *Devinettes bambara*, Paris, L'Harmattan, 1978.
PERSON Yves, *Samori*, Dakar, Abidjan, Lomé, NEA, 1983.
SIDIBE Mambi, *Contes populaires du Mali*, Paris, Présence Africaine, 1982.
OYER Annick, *Récits épiques des chasseurs bamanan du Mali*, Paris, L'Harmattan, 1995.
SCARPETTA Guy, *L'impureté*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1985.
TRAVELLE Moussa, *Proverbes et contes bambara*, accompagnés d'une traduction française et précédés d'un abrégé de droit coutumier bambara et malinké, (Préface de Maurice Delafosse), Paris, Geuthner, 1977.
ZAHAN Dominique, *Société d'initiation Bambara : le N'Domo et le Koré*, Mouton, Ed. Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1960.

Dr. Kassim Kone
Department of Sociology/Anthropology
Moffett Center, SUNY-Cortland
Cortland, NY 13045/ USA

Mande Studies Association (MANSA 10th International Conference) Grand Bassam

Langage archaïque et systèmes mnémoniques dans l'usage quotidien des langues mandingues, dans les chansons et dans l'histoire orale:

L'étude linguistique des langages archaïques, des systèmes mnémoniques et leurs maitrises demeurent le principal défi à relever pour une véritable compréhension du tissu social mande, mais surtout de l'histoire des peuples Mande et de leurs voisins. Ces efforts contribueront également à une renaissance de l'histoire de ces peuples. Les langages archaïques et les systèmes mnémoniques sont d'usage quotidien. Les salutations entre deux individus qui se connaissent, par exemple, nécessitent leurs échanges des noms de familles. Les noms de familles constituent une partie du langage archaïque au Mande mais c'est dans les performances de louanges, de chansons, de récits épiques que les griots font beaucoup usage du langage archaïque qui constituent non seulement pour eux une marchandise à vendre à leurs nobles clients, mais aussi un système mnémonique pour leur récits des différentes généalogies.

Une meilleure connaissance des langages archaïques contribuera à l'écriture d'une histoire africaine originale, une histoire qui ne sera plus dominée par l'historiographie occidentale, une histoire qui sera comprise par les Africains eux-mêmes. Plusieurs facteurs expliquent le présent état de fait mais les plus importants à mon humble avis sont : la suprématie des intérêts académiques néocoloniaux, la domination des langues héritées du colonialisme et le manque de politiques africaines adéquates pour l'éducation des africains.

Une des priorités pour nos peuples est la production d'une histoire des peuples africains qui repose sur l'élaboration des théories et méthodologies africaines sans complexes qui auront

comme support l'apport des sciences universelles comme les anthropologies (socioculturelle, archéologique, physique et linguistique).

Les visions occidentales et africaines de l'histoire divergent a plusieurs niveaux. En écrivant l'histoire, beaucoup d'africains suivent les idées européennes de ce que constitue la matière historique, et échouent lamentablement à décrire la réalité d'une vision interne africaine de l'histoire. En admettant que toute réalité est relative, nous commencerons à déblayer le chemin pour une possibilité endogène de l'écriture de l'histoire.

Dans une approche africaine de l'histoire, l'accent doit passer d'une analyse objectiviste, étatiste et textuelle des processus externes et impersonnels pour être mis au niveau local, contextuel et pragmatique de la vie éthique, politique et économique dans laquelle les traditions orales constituent des ressources essentielles pour créer et négocier les relations entre les groupes sociaux et politiques ainsi qu'entre et à travers les frontières sociales et politiques.

Méthodologie:

Sur le plan méthodologique, l'accent d'une histoire africaine repose sur des sources orales plutôt qu'écrites, une phénoménologie africaine du temps vécu. L'historiographie européenne de l'Afrique a eu tendance à construire l'histoire de l'Afrique en termes de préoccupations occidentales avec une chronologie exacte, une histoire enregistrée, des figures dominantes et des listes de succession royale, des états centralisés et des relations internationales. Bien que certains Occidentaux puissent voir cette histoire africaine de modèle localisée, ici proposée, comme antithétique à l'historiographie européenne, je crois que l'histoire précoloniale orale africaine n'a pas le crédit qu'elle mérite en raison de préjugés contre l'oralité. La littérature orale est imprégnée d'intérêts sociaux et d'agendas cachés, mais l'histoire écrite l'est également (White 1987).

Théorie:

Théoriquement, ce modèle africain localisé consiste à repenser les catégories telles que «culture» ou «histoire» et chercher à élucider les usages tactiques et stratégiques des récits historiques dans la vie sociale quotidienne. Un accent particulier sera accordé aux événements ou ruptures critiques dans la vie sociale et politique dans laquelle les idées d'ordre sont retraitées et renégociées par référence au passé et aux exigences du présent. Les traditions orales sont donc considérées, non comme des mémoires fixes et immuables du passé, confrontés aux personnes comme des chartes (Malinowski: 1948, 1950) ou des règles, mais comme une ressource avec laquelle les gens s'attaquent activement aux problèmes contemporains. La tradition orale est suffisamment souple pour faire face aux exigences existantes. SON SENS EST DANS SON USAGE, ET NON DANS SON ESSENCE. Aussi impliquée ici est la manière dont les histoires liées au temps passé se traduisent en un ordre spatial à l'heure actuelle. Parler du passé, c'est avant tout parler de relations sociales et politiques dans l'espace (Thornton: 1980).

Note : (Discussion sur les proto-Soninké de l'Azawad (le temps permettant) selon les résultats des recherches archéologiques)

En Afrique de l'Ouest, en particulier au Mali et dans le monde Mande, nous ne nous attendons pas à ce que les bardes nous fournissent des preuves ou des dates historiques, nous nous attendons à ce qu'ils donnent un sens à nos vies. Ils font cela mieux en nous disant comment nous nous rapportons les uns aux autres en tant que familles, clans ou groupes ethniques. Différents récits, stratégies sociales et politiques construites au cours des siècles ont permis aux peuples d'Afrique de l'Ouest de se rapprocher les uns des autres comme parents. L'histoire orale établit les lignes de délimitation entre les groupes ethniques, mais elle transcende également ces lignes de démarcation en rassemblant les peuples. "Maintenant, nous sommes les mêmes, maintenant nous sommes différents" suggère un dialogue constant dans le "commerce social et culturel" entre les peuples du Sahara, la Savane et la Forêt, parfois comme des amis parfois comme des ennemis.

Note pour discussion : (Dépendance même dans la vie religieuse: les fétiches/autels de la forêt préfèrent le sel gemme du Sahara tandis que ceux de la savane reçoivent de la cola en offrande).

Ces facteurs suggèrent que les récits historiques sont des aspects importants de l'économie politique. Les récits encapsulent les idéaux d'une société. Ils intègrent les codes moraux de la société, l'idéologie des classes dominantes, la résistance et les qualités élevées des groupes subalternes. Les formes narratives inventent des solutions imaginaires ou formelles aux contradictions sociales insolubles. Le rôle de l'anthropologue socioculturel, de l'historien ou du linguiste historique, alors, en essayant de comprendre l'histoire africaine, est complexe. Il devrait inclure les sources internes des histoires de vie qui révèlent la dynamique de la tradition orale dans les contextes de stratégies d'adaptation, de débat éthique de relations de pouvoir et de réflexions sur nos passés. Ce rôle devrait également inclure la révision des données historiques orales déjà enregistrées et traitées par les historiens d'origine européenne et africaine.

Dans le cas du Mali, la tradition et les récits oraux entrent dans presque tous les contextes de l'activité sociale: les relations entre les traditions islamiques et non-islamiques, les peuples mandé et leurs voisins non-mandé, les gouvernants et les gouvernées, nobles et castes artisanales, parmi celles-ci, les Jeli (bardes généalogiques), les cousinages à plaisanterie, les alliances matrimoniales, les relations avec les ancêtres, le rôle des sociétés secrètes, les associations artisanales et les identifications totémiques qui traversent les frontières politiques, claniques, traditionnelles et modernes.

Un tel effort demande également d'autres ajustements à l'examen traditionnel des langues africaines à partir de théories linguistiques sur le fond de l'histoire africaine du point de vue des Africains (c'est ce qu'on appelle l'histoire orale dans la littérature occidentale), le folklore, l'histoire de l'art, l'ethnomusicologie et la religion. Une approche multidisciplinaire approfondie de l'étude de la langue est donc recommandée.

Que peut-on tirer du langage archaïque, de la poésie épique, des systèmes mnémoniques:

Comme dit plus haut le langage archaïque est plus fréquents dans les performances linguistiques des *jeli* que chez les autres castes au Mande. Le langage archaïque est un langage sacré. De nombreux types de chansons et danses de Mande ont un côté profane et sacré sur un continuum

mais différenciés par le contexte, le temps et le lieu de la performance. Une grande partie du langage religieux est basée sur l'art verbal et le plus obscur de ce langage, le plus sacré il apparait. Le langage divinatoire et les incantations en raison de leur structure et de leur manque de clarté sont très sacrés. Ceci est vrai aussi bien pour les religions traditionnelles que pour les religions importées. Beaucoup de musulmans Mande prient en arabe et sont émus par cette langue de prière qu'ils ne comprennent pas. Les Mande chrétiens, je suppose sont plus émus quand ils entendent leurs prières en latin. Similairement, les Mande en grande majorité qui ne comprennent pas le jèlikan (lit. langue jèli) et sont émus par elle d'une manière comparable à celle des croyants qui entendent la liturgie religieuse.

Hoffman définit jèlikan comme un langage dérivant une partie de leur pouvoir de simples structures syntaxiques avec une signification obscure ainsi que des phrases conjointes obscurcies par des couches de signification associées à l'histoire profonde, les louanges patronymiques et chargées de *ŋama* (énergie). Jèlikan et d'autres formes de languages chargés d'énergie dans le Mande, telles que les incantations et les formules divinatoires, partagent des similitudes frappantes. "Souvent, les phrases sont parlées ou chantées si rapidement elles restent pour la plupart incompréhensibles pour l'auditeur - plus d'obscurité" (2000: 82-3). *Jèlikan* affecte émotionnellement l'auditeur qui est le destinataire ciblé bien qu'il ne le comprenne pas. Il augmente l'ego du destinataire, le met en contact avec son esprit ancestral, c'est-à-dire son double, *k'a ja mu* (oindre son esprit), donc l'étymologie du terme Mande pour le nom de famille, *jamu* (ce que les angoisses , Nettoie son double / esprit).

Le *jèlikan* se compose de deux catégories historiquement distinctes avec des caractéristiques, des usages et des structures telles que Hoffman explique ci-dessus. Les deux catégories décrivent la généalogie, les événements et les relations spatiales car l'histoire de Mande est basée sur l'espace plutôt que sur le temps. La première catégorie que nous appelons la catégorie centrale du Mande est plus archaïque, obscure et certains restent indéchiffrables. Cette catégorie est associée aux traditions *jèli* du Mande. La langue est considérée comme archaïque en raison du fait que certaines de ses composantes peuvent ne plus avoir de référents dans la langue active, mais peut-être dans une langue proto-Mande ou dans la langue que les *jèli* dans une période ancienne ont parlé, mais qu'ils ont peut-être abandonné en faveur d'un autre dialecte ou langue. Un exemple

pour ce dernier cas est celui des *jèli* parmi les Bwa qui utilisent *jèlikan* des ancêtres Bamana / Maninka alors qu'ils ne parlent plus ces langues et ne comprennent donc pas les louanges qu'ils crient dans le contexte de performance approprié (Diarra, 2007). Bazin (1986: 62) note que lorsque la répétition exacte des formules ésotériques est nécessaire, comme dans le cas de *jèlikan*, la probabilité de leur distorsion est faible. Bazin soutient en outre que ces formules, considérées comme puissantes, font partie d'un patrimoine et continueront à vivre, même si les artistes ne se souviennent pas de leur histoire pour nous aider à décoder leur sens et à estimer leur âge. Ces formules ésotériques sont encore une partie essentielle de la performance *jèli*. Bien qu'ils ne connaissent peut-être pas leur histoire ni ne comprennent leur signification, ils peuvent les utiliser correctement dans le cadre de l'éloge généalogique. Le décodage de certains des plus archaïques Mande *jèlikan* pourrait nécessiter une exploration de leurs origines possibles Soninke ou toponymiques. Un exemple de ce type de *jèlikan* est le suivant:

Dan Mansa Wulani [Dan King Wulani]
Dan Mansa Wulanba [Dan King Wulanba]
Muke Musa ni Muke Dantuma [Muke Musa et Muke Dantuma
Tukuru ni Gasine [Tukuru et Gasine]
Gasine ni Gasineka [Gasine and Gasineka]
Sanan Fabure [Sanan Fabure]
Dakan Fabure [Dakan Fabure]
Makanta Fin []
Makatan Gwè []
Tukuru Layida [Tukuru Layida]
Bakada Layida [Bakada Layida] (from Hoffman ibid: 78, except for the two first lines).

Chacune des expressions ci-dessus fait partie de la *catégorie centrale* Mande du jèlikan, centrale parce qu'elles appartiennent à une période plus ancienne. Cet ensemble de lignes fait partie des éloges pour le groupe de Tarawele, y compris les Jabate et Danbele, les descendants de Turamakan et son frère aîné Gankejan, également connu sous le nom de Dan Mansa Wulani et Dan Mansa Wulanba (lit. Solitaire (Inimmitable Roi Petite Forêt, Inimmitable Roi Grande Forêt). Une autre analyse linguistique historique plus approfondie est nécessaire pour une meilleure interprétation de l'histoire orale de Mande. Certaines de ces formules peuvent être basées sur les événements, sur la généalogie, la toponymie, ou les trois. Des exemples de jèlikan

basé sur l'événement dans l'exemple ci-dessus incluent la discussion sur les deux premières lignes sur Turamakan et Gankejan. Les gens qui sont conscients de l'histoire du Buffle de Do peuvent faire la connexion spatiale à la région de Do (toponymie). Cela implique les événements et les contextes de la mort du buffle aux mains des chasseurs Tarawele (événement). Ceux-ci, à leur tour, évoquent l'appropriation de la mère de Sunjata, Sogolo Konte par les chasseurs et leur remise de celle-ci comme épouse à Farakɔ Makan Konate (événement, généalogie).

Jèlikan est poétique dans sa composition et sa performance. En tant que tel, chaque chaîne de formules est une partie de l'histoire réduite des relations sociales. L'individu qui est la cible de *jèli* dans le contexte de la performance comprend différents types de sens de ce qui est dit et de ce qui n'est pas dit. Le *jèli* ouvre des pages mentales et relie la cible à celles-ci :

En forgeant les liens entre les mondes personnels, sociaux et naturels et en renforçant ces liens lorsque nous les brisons, la poésie favorise la plénitude de l'Être. Mais la métaphore poétique accomplit également cet acte à travers une échelle de réduction dans laquelle les mondes sociaux, naturels et personnels correspondent de façon égale, ce qui nous permet de nous sentir égal au monde entier. Dans ce sens, la poésie peut être assimilée à l'art de la peinture miniature. Ici, comme l'observe Lévi-Strauss, «la valeur intrinsèque d'un modèle à petite échelle est qu'elle compense le renoncement des dimensions sensibles par l'acquisition de dimensions intelligibles» (1966: 24). La réduction de l'échelle et de l'objectivation prolonge notre pouvoir sur l’homologue d'une chose, ce qui permet de saisir, d’évaluer et d’appréhender d'un coup d'œil cette chose (Jackson, 1989: 154).

Une forme récente de jèlikan est ce que je vais appeler catégorie intermédiaire. Elle concerne les formules associées aux empires Bamana de Segu et du Karata. Le premier passage est un louange attribue a Mənzən Jara.

Kɛlɛ Mənzən ni Maakərə Mənzən [Mənzən of the war, and Mənzən of Maakərə]
Nyuala Ngolo Jara [Nyuala Ngolo Jara]
Ani Jeli Jaturuba [And Jaturuba the Jeli]
Nyuala Zajan ni Nyuala Yayiri [Zanjan of Nyuala and Yayiri of Nyuala]
Tukərə Mamuru ni Jaba Nɛnɛ [Mamuru from Tukərə and Jaba Nɛnɛ]
Ani Sirajan Kərə Yokoro [And Yokoro from Sirajan Kərə] (Daye Baba Jalo)

La première ligne, Mənzən de la guerre, et Mənzən de Maakərə, décrit Mənzən comme roi de guerre et mentionne sa mère Maakərə. La deuxième ligne mentionne le nom de son père et le nom du village dont il est issu avant d'être forgé pour les impôts que sa famille devait au royaume de Bamana sous le règne de Bitən Kulibali. Jeli Jaturuba a peut-être été le griot de Ngolo Jara de la même façon que nous savons que Tiŋɛtigiba Dante était le fils de Mənzən avant de devenir celui de Da, son fils. Zanjan de Nyuala et Yayiri de Nyuala sont respectivement le nom de père et de mère de Ngolo Jara. Mamuru de Tukərə, Jaba Nɛnɛ et Yokoro de Sirajan Kərə sont des frères selon un ordre chronologique, le frère aîné étant le père de Maakərə. Ils sont le grand-père maternel de Mənzən et les grands oncles. D'après les lignes décrivant le matrilignage de Mənzən, on peut supposer que si les trois frères vivent dans le même village, les deux plus anciens se sont installés près d'un buisson (tu kərə) tandis que les plus jeunes vivaient à proximité d'un grand baobab (sira jan kərə). S'ils vivaient dans des villages différents, les deux vivaient dans le même village appelé Tukərə tandis que les plus jeunes vivaient dans un village séparé appelé Sirajankərə. Ce passage fait partie du *jèlikan* dédié à Mənzən. Il met l’accent sur la généalogie, la toponymie et les relations sociales (Jeli Jaturuba). Une version accrue des mêmes lignes est dédiée à son fils Da. À bien des égards, le *jèlikan* en tant que language archaique,

formule poétique spéciale ou systèmes mnémoniques est un condensé de chapitres beaucoup plus longs de l'histoire épique. Une grande partie du *jèlikan* ci-dessus, par exemple, dans des formes interprétées, ne peut être trouvée que dans des textes couvrant plusieurs pages et chapitres de livres épiques tels que le volume édité de Conrad (1990) de l'histoire de Segu par Tahiru Banbera.

Des catégories périphériques similaires ont été développées dans le royaume Bamana du Karata que les cousins Masasi Kulubali de Bitɔn ont établi. Certaines des catégories de Karata sont les patronymiques *jèlikanw* (pl.) Associées à l'ascendance de Bitɔn Kulibali, mais elles se sont développées parce que le règne de la dynastie Karata Kulubali était beaucoup plus long que la dynastie Segu Kulubali qui fut de très courte durée. Bitɔn est mort en 1755, son premier fils Jɛkɔrɔ fut assassiné vers 1757 et dès que son deuxième et dernier fils, Bakari l'islamiste fut appelé à remplacer Jɛkɔrɔ, il fut également assassiné peu de temps après lorsqu'il a demandé officiellement à ses sujets d'embrasser l'Islam (page 197) : 11-12). La présence de tout *jèli* dans la cour de Segu, sous le règne de Bitɔn et de ses fils successeurs, est très peu probable. Bitɔn avait probablement des joueurs de *donsonnkɔni* pour le divertir. Le *jèlikan* associé à lui aurait été composé longtemps après sa mort et les noms de ses fils sont omis dans les chansons officielles qui lui sont dédiées contrairement au cas des parents de Masasi Kulubali. Le long règne de la dynastie Karata Masasi Kulubali a permis à la lignée de Kulubali de disposer de tribunaux et de prolonger *Jèlikan* avec plusieurs références anthroponmiques et toponymiques. En outre, cette catégorie de *jèlikan* périphérique mandataire de Karata Bamana comprend des éléments dialectaux de leurs voisins Soninke et Kagoro. La plupart des éloges Bamana *jèli* de Karata pour le Kulubali contiendront certains des éléments suivants:

1. Sira Bɔ ni Deniba Bɔ [Sira Bɔ et Deniba Bɔ]
2. Musukutu Bɔ ni Deniba Bɔ [Musukutu Bɔ et Deniba Bɔ]
3. Futa Masa Leyile Masa [Masa du Futa, Masa de Leyile]
4. Sɛri ni Alayi [Sɛri et Alayi]
5. Dunkɔrɔ ni Baji [Dunkɔrɔ et Baji]
6. Dunkɔrɔ Mɔri [Dunkɔrɔ Mɔri]
7. Dunkɔrɔ Sagaba [Dunkɔrɔ Sagaba]
8. Talu Npɛba [Npɛba de Talu]
9. Jigila Npɛba [Npɛba de Jigila]
10. Masa Bulonkɔrɔ [Masa Bulonkɔrɔ]
11. Lilelile Lile Masa [Lilelile Lile Masa]
12. Wari Masa Wari ni Lile [Wari Masa Wari et Lile]
13. Kɔlɔn Nyama ni Dose [Nyama et Dose de Kɔlɔn]
14. Aladɔnkɔn Foroba [Aladɔnkɔn Foroba]
15. Aladɔnkɔn ni Dosen [Aladɔnkɔn et Dosen]
16. Bafɔnkɔrɔba ni Bafɔnnincin [Bafɔn Ainé et Bafɔn Puiné]
17. Fotigi ni Banfɔn Woloden [Fotigi et Banfɔn Woloden]
18. Kuntu ni Nyɔkɛ [Kuntu and Nyɔkɛ] (Extraits de Tenin Jabate)

Sira Bɔ est connue pour être le véritable fondateur du royaume Masasi Karata (1761-1788) alors que Deniba Bɔ régnait de 1758 à 1761 après Seyiba Manna, le premier roi Kulibali du Karata (1754-1758) (ligne 1). Musukuta Bɔ a régné de 1799 à 808 après Dese Kɔrɔ (1788-1799 que le roi Mɔnzɔn Jara de Segu a combattu en 1796 l'année où Mungo Park a visité Karata (ligne 2) (Ba 1989: 117-122). Masa de Futa, Masa de Leyile pourrait soit la même Deniba Bɔ qui a séjourné au Futa Toro, a combattu pour le roi Fulani Koli Tengela qui lui aurait donné sa fille Absa en mariage avant que Deniba Bɔ ne soit revenue à Karata pour devenir roi (ligne 3) (Ba: ibid: 110-116). Sɛri et Alayi (ligne 4) et Dunkɔrɔ et Baji (ligne 5) sont deux ensembles de jumeaux frères et sœurs plus âgés des rois mentionnés ci-dessus qui sont morts respectivement à Bayikɔnbugu et Menemene avant l'arrivée de Kulibali à Karata. Dunkɔrɔ Mɔri est probablement le fils de Dunkɔro, le jumeau décédé à Menemene (ligne 6). Dunkɔrɔ Sagaba est probablement un autre fils de Dunkɔro qui a régné sur Karata de 1811 à 1815 (ligne 7). Npɛba de Talu (ligne 8) et Npɛba de Jigila (ligne 8) sont des personnages inconnus Mansa Bulonkɔrɔ pourrait être Ntigin Kɔrɔ qui a régné en 1808-1811 juste avant Dunkɔrɔ Sagaba (ligne 10) (Ba ibid: 122-123). Lilelile Lile Masa (ligne 11) et Wari Masa Wari et Lile (12) sont des personnages inconnus, des contextes qui nécessitent d'autres recherches. Nyama et Dose de Kɔlɔn, sont des personnages inconnus du petit état Bamana de Kɔlɔn apparemment proches de Masasi Kulubali (ligne 13). Aladɔnkɔn Foroba (ligne 14), Aladɔnkɔn et Dosen (ligne 15), Bafɔn l'Ainé et Bafɔn le Puiné

(ligne 16), Fotigi et Banfɔn Woloden (ligne 17), et Kuntu et Nyɔkɛ (ligne 18) sont des personnages annexes qui nécessitent d'autres recherches.

Le passage ci-dessus est principalement un jèlikan à base de généalogie avec quelques toponymies. Dans ce cas, la cantatrice, Tenin Kuyate, mentionne le nom de plusieurs rois Kulubali Masasi sans le jèlikan habituel qu'ils partagent avec la lignée de Bitɔn Kulubali. Elle ignore certains des rois qui sont venus avant ou après ceux mentionnés ici dont elle ne mentionne pas chronologiquement. En mentionnant certains noms et en omettant d'autres lors de la récitation, la généalogie se produit dans les performances jeli en raison d'une perte de mémoire ou d'un contexte de performance. Sira Bɔ et Deniba Bɔ sont la troisième génération des Kulubali qui ont quitté Segu, descendants de leur patriarche Suuzan, le grand-père classificatoire lateral de Bitɔn. Sira Bɔ et Deniba Bɔ sont les enfants de Massa Kulibali, oncle classificatoire de Bitɔn, que Bitɔn avait l'habitude de visiter. Les fils de Massa ont également visité Bitɔn quand il est mort. Une querelle familiale s'est produite sur le refus de Bitɔ de donner sa fille en mariage à l'un des petits-fils de Masa comme il l'avait déjà promis à la famille Jara de Murujan. Une guerre s'ensuivit après que Masasi Kulubali ait enlevé la fille de Bitɔn. Les armées Segu et Murujan auraient presque exterminé la lignée de Masa. Seulement trois des fils de Masa, une fille et quatre petits fils auraient survécu à l'attaque et auraient déménagé dans la région de Karata (Ba, 106-109). Ce passage est un jèlikan basé du Karata, ce qui indique que les dynasties régnantes sur une période de longue durée fournissent le matériel linguistique pour une plus grande élaboration de jèlikan que celles de courte durée. La dynastie Kulubali de Karata a vécu pendant plus d'un siècle sans interruption de 1754 à 1854 lorsque Umar Tal conquis le Karata.

References:

Ba, Amadou. 1989. *Histoire du Soudan Occidental Malien*. Bamako : Edition Jamana.

Bazin, Jean. 1986. “The Past in the Present : Notes on Oral Archaeology.” In Bogumil Jewsiewicki & D. Newbury. Eds. *African Historiographies: What History for Which Africa*. Beverly Hills: Sage Publications.

Conrad, David. 1990. *A State of Intrigue: The Epic of Bamana Segu According to Tayiru Banbera*. Oxford: Oxford University Press.

Diarra, Joseph Tanden. 2007. “Sources ‘non-classiques’ de l’histoire: les Bwa du Mali”, *Journal des africanistes*, 77 (1) : 55-74.

Hoffman, Barbara G. 2000. *Griots at War: Conflict, Conciliation and Caste in Mande*. Bloomington: Indiana University Press.

Jackson, Michael. 1989. *Paths Towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.

Malinowski, B. 1948. "The Problems of Meaning in Primitive Language.”

Thorton, Robert J. 1980. *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*. Academic Press, pp 157-184.

White, Hayden. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. John Hopkins University Press. Baltimore.

Même pas peur!

Ethnographies of security and on democracy in contemporary West Africa au Colloque *MANSA à Grand Bassam, du 2 au 6 août 2017*

COMPTER SUR SOI D'ABORD : « *Bè b'i ba bolo* »

Yaouaga Félix Koné
Institut des Sciences Humaines –Bamako MALI
yawaga52@gmail.com

Résumé
L'insécurité est devenue une donnée quasi permanente sur toute l'étendue du territoire du Mali. Les autorités diverses tentent, par tous les moyens, de rassurer les populations et leur demandent de ne pas avoir peur. Pourtant insécurité et peur vont ensemble. Et le second alimente et entretient le premier. Si l'éradication du premier entraine *ipso facto*la disparition du second, la maitrise ou la domination de la peur réduit considérablement les objectifs et les impacts du premier. Toutefois cela ne se fait pas sans courage et bravoure ou du moins l'acceptation de sacrifier, s'il le faut, pour sauver celle des autres. Cela ne se fait pas sans prise de conscience de la nécessité d'organiser collectivement la résistance à l'échelle du pays tout entier.

Introduction

A l'heure actuelle, le Mali réunit toutes les défaillances qui caractérisent un Etat failli parce qu'« il ne détient pas le monopole de la violence en raison de l'existence de groupes non étatiques, à l'instar des organisations terroristes qui se livrent à la guerre et contrôlent une partie du pays. Les États faillis n'ont pas la capacité d'assurer leurs fonctions régaliennes (contrôler le territoire et les frontières extérieures, garantir la sécurité interne, etc. »(GranierStéphane, 2013, 4). Cette défaillance de l'Etat a été explicitement reconnue lorsque le président ATT a proclamé publiquement que : « *bè b'i ba bolo* », ce qui signifie, en bamanakan[1], que *chacun est dans les bras de sa mère* : un cri guerrier de débandade, de sauve qui peut.

Implicitement, le chef de l'état venait de reconnaitre que le Mali est « un État défaillant »du fait qu'« il ne parvient pas ou plus à assurer ses missions essentielles, parmi lesquelles principalement la sécurité physique de sa population et de façon plus générale le respect de l'état de droit. L'État défaillant subit un affaiblissement de son autorité, dans son exercice (souveraineté) et/ou dans son acceptation (légitimité). Cet affaiblissement ou cette remise en cause de l'autorité constituent le terrain politique sur lequel prennent naissance des phénomènes de contestation sociale ou de rivalités ethniques, (Kamal Bayramzadeh,2015, 3). Cette contestation atteint son paroxysme lorsqu'elleaboutit à un soulèvement armé, non seulement contre l'état mais aussi n'épargne pas les populations, et se transformeen instrument pour « propager un sentiment de peur dans l'opinion publique à l'échelle nationale et internationale en vue d'atteindre un résultat politique déterminé ; exercer une pression sur un gouvernement pour qu'il modifie sa politique ; médiatiser l'idéologie et le programme d'une organisation afin de provoquer l'adhésion de nouveaux membres ; déstabiliser un système politique, etc. (...) une méthode à laquelle recourent des groupes non étatiques pour favoriser la création délibérée de la peur ou de son exploitation, par la violence ou la menace de violence, dans le but d'obtenir un changement politique (Kamal Bayramzadeh,2015, p 7).

[1] Langue bambara

La crise sécuritaire au Mali en est à cette étape aujourd'hui. La question ne se pose plus partout en termes de présence ou d'absence de l'Etat, puisque le terrorisme est omniprésent, mais comment garder la maitrise de soi en situation d'insécurité, comment ne pas céder à la peur, en désertant tous les lieux sous l'emprise d'une psychose générale qui est le but recherché par les mouvements terroristes. Dans un contexte d'impuissance de l'Etat à assurer la protection du citoyen, seuls le courage, la prudence peuvent permettre au citoyen lambda de poursuivre tranquillement ses occupations quotidiennes et de dominer ou pour le moins maitriser progressivement la peur.

Les techniques de dépassement de la peur sont des pratiques très anciennes mises en œuvre dans nos villes et dans nos villages. Dès la tendre enfance, elles sont mises en œuvre dans le cadres par des pratiques particulières ; des exercices de mise à l'épreuve. Si le sentiment de vulnérabilité entretient la peur. L'impuissance perçue de celui qu'on a en face autorise le courage ou l'audace, tout comme la lassitude, l'accoutumance et l'exaspération.

Épreuveset diagnostic de la peur

La balançoire : Dès la tendre enfance, le tout jeune bébé est mis à l'épreuve pour détecter des manifestations de peur afin de soigner celle-ci. L'une des épreuves consiste à prendre l'enfant entre les mains, puis à le faire balancer de gauche à droite, à plusieurs reprises, enfin à le soulever pour le propulser plus haut au-dessus de la tête et de le lâcher en prenant les précautions de l'intercepteravant qu'il ne tombe pas à terre. Lâcher un bébé dans les airs, sans aucune attache, est certainement ressenti comme un abandon dans un milieu inconnu, ce qui est une menace évidente pour la survie. Dans cette situation les bébés présentent des réactions bien différentes. Certains crient de peur, d'autres frissonnent, une troisième catégorie se met à rire. En guise de diagnostic, on dira que les deux premiers ont peur, mais à des degrés différents et que le troisième n'a pas peur et éprouve même un réel plaisir. On ne s'attarde pas à rechercher les origines de la peur, mais plutôt, on s'attache surtout à la soigner. Ces recettes « anti-peur » sont souvent des décoctions de plantes, des osselets de certains oiseaux nocturnes, des*tafo*.

La traversée de milieux hostiles : Une autre manière de conjurer la peur, lorsqu'on a le sentiment que derrière celle-ci il y a une mal assurance. Pour ce faire, des mises à l'épreuve sont entreprises dèsl'âge de 6 ans. Elles consistent à envoyer l'enfant porter un message ou un colis dans un autre quartier. Il arrive souvent que l'enfant, à l'aller ou au retour rencontre d'autres enfants de son âge, qui lui barrent le passage pour le provoquer. Après une évaluation du degré de risque perçu, soit il renonce à continuer son chemin soit il affronte celui qui le provoque. Quel que soit son choix, celui-ci renverra à « une dimension comportementale de comportement d'évitement ou d'adaptation dans des situations perçues comme situations à risque », (Groenemeyer, 2009, p3)
S'il retourne en pleurant et rencontre un de ses ainés celui-ci lui l'interrogera et le ramènera pour qu'il affronte ses provocateurs, si toutefois ces derniers ont le même âge que lui. Mais il prend le soin de se cacher pour observer le comportement de son cadet.Son ainé aura ainsi souscrit à ce que dit Jacques Attali : « aucun ennemi ne cède jamais à celui qui a peur » (2016). Il ne veut pas que son cadet manifeste de la peur à travers des comportements de lâcheté. Son attitude vise à l'aider à vaincre la peur dès le bas âge.

La circoncision ; tous ceux qui l'on subit savent que c'est une opération douloureuse. Avant d'affronter cette épreuve, parents et tuteurs demandent aux candidats de ne pas avoir peur ou du moins de ne pas la manifester publiquement, c'est-à-dire se mettre à crier de douleur

lorsqu'on coupera le prépuce. Crier devient une honte non seulement pour l'enfant (enfant gâté), mais aussi pour tous ses parents. Dès lors on distinguera les peureux des courageux. Mais ici on constate que l'individu a le choix entre 2 peurs : peur de la douleur physique et peur du regard de la société. La première s'en va, la seconde reste, entre les deux le choix n'est pas si difficile.

L'initiation au komo : l'initiation au Komo, en milieu senoufo, commence par l'offrande d'un poulet. Après avoir sacrifié le poulet, un des assistants du sacrificateur enlève les intestins par l'anus du poulet avant de le donner à griller au néophyte. Lorsque ce dernier ramène le poulet grillé, on le dépèce en sa présence et on lui fait constater que les intestins manquent. On lui demande ce qu'il a fait des intestins. Puisqu'il ignore ce qui est advenu aux entrailles, il est menacé de mort s'il ne les retrouve pas ou alors il offre un parent en sacrifices. Ici il est proposé au néophyte une porte de sortie. Pour sauver sa vie, il offre généralement son père ou un frère, mais rarement sa mère.

Le masque nafélé dans le poro. C'est un masque[2] du *poro* dont le rôle pourrait être assimilé à celui d'agent de police ou de l'ordre. Pour les enfants ce n'est pas la police mais un agent de répression. Il est fait pour effrayer les non initiés, surtout lorsqu'on considère que les enfants ne doivent pas voir certaines scènes, lors de certaines cérémonies. Lorsque les enfants n'obéissent pas aux mises en garde (cueillette de fruits non mures), on le mobilise pour châtier les imprudents qu'il parvient à attraper. Lorsqu'un enfant est particulièrement désobéissant, le *nafélé* est chargé de le corriger. Quoi qu'il en soit l'apparition brusque du *nafélé* fait monter inévitablement l'adrénaline de n'importe qui qui que ce soit. Les non initiés s'enfuient, mais les initiés se ressaisissent après quelques instants de petites frayeurs. Dans le cas présent, seule l'initiation est l'antidote.
Toutes ces épreuves visent à conjurer la peur

La vulnérabilité
La vulnérabilité est l'un des facteurs majeurs de la peur. Elle est liée d'une part à la présence avérée d'une menace, d'un risque et à l'insuffisance ou l'absence d'une protectionou moyen de protection.« L'incapacité de se protéger, d'être impuissant devant une menace relève aussi de l'insécurité et engendre la peur. L'insécurité est aussi l'impossibilité de se déplacer à tout moment et en tous lieux » (Hagberg, 2017, 27). Le risque semble omniprésent : « Des sociologues comme Ulrich Beck considèrent que nous vivons dans une société de la peur ancrée dans la société du risque » (Heiderich, 1).

Vulnérabilité vécue : Des femmes de Gao, refugiées à Sévaré, ont illustré leur vulnérabilité par l'image d'une crise qui *circule* et que rien ne peut *caler*. L'insécurité a pris l'allure d'une déferlante après que l'administration soit partie en abandonnant les populations à leur sort. C'était le sauve qui peut, dans cette débandade généralisée, chacun cherchait à déployer les stratégies à portée de main (Observatoire du Développement Humain Durable, 2014)

La vulnérabilité face la maladie : toutes les épidémies ont fait l'objet de peur avant qu'on ne trouve les moyens de les maitriser. Telle fut la peste. Actuellement, c'est la SIDA qui est présent sur tous les continents et Ebola qui est le lot des pays de l'Afrique du Centre et de l'Ouest.
Toutes les maladies émergentes font plus ou moins peur. Il faut apprendre à vivre avec les maladies chroniques. Pour ce faire, une hygiène de vie particulièrement contraignante est

[2] Il est vêtu d'une combinaison rouge couvrant de la tête jusqu'au pied. Il porte comme arme un grand fouet.

recommandée, voire prescrite. Certaines d'entre elles, comme le diabète ont été qualifiées de tueurs silencieux, parce qu'au moment où on se rend compte, à travers ses manifestations particulières, il a déjà détruit tout le système immunitaire. Le premier choc, quiest ressenti par le malade après la révélation du statut de diabétique, est causé par la perception qu'il en a d'une issue fatale à court terme ou pour le moins une amputation.Une sorte de condamnation à mort.
La disponibilité de moyens pour les prendre en charge plus ou moins efficacement l'issue fatale des maladies chroniques, les rendentplus supportables. Toutefois, le fait de vivre en permanence avec elles, de les respecter, de craindre leur colère, fait toujours peur. Ce qui est interdit au nom des maladies chroniques, on l'inscrit au registre des totems et on apprend à vivre autrement
Contre le VIH, les moyens de protection sont disponibles. Il suffit connaitre les voies de transmission et de se comporter en conséquence. En s'entourant des précautions nécessaires ont peut vivre longtemps avec les maladie chronique sans vivre une grès grande détérioration de la qualité de vie. En effet,« il existe des moyens concrets, pratiques pour gérer, au niveau individuel, les peurs que suscite la vie quotidienne. Ces moyens que Morin (op. cit.) qualifie « d'anti-peurs » s'appliquent même aux menaces qui sont liées à des dangers présentant un caractère collectif. Par exemple, chacun peut, et est encouragé à trouver des palliatifs aux risques pour la santé, comme c'est le cas, au moins dans les pays développés, pour le sida, le tabagisme ou la protection contre les épidémies virales (grippe aviaire, syndrome respiratoire aigu sévère, grippe Ah1n1). » (Jodelet, 13). Cela ne veut pas pour autant dire que la peur est finie, mais on organise la résistance, en desserrant l'étreinte, chaque fois que cela est possible pour ne pas trop subir.

La résistance
La résistance s'organise de plusieurs façons, en fonction de la figuration de la situation et du contexte.
A Tombouctou, en 2012 suite l'occupation de la ville, plusieurs personnes qui avaient les moyens de partir ont quitté la ville. Les grandes notabilités sont restées et ont organisé ce que l'on peut considérer comme une résistance. Celle que les notables opposaient n'était pas de même nature que moyens dont disposait l'envahisseur. La stratégie des notables ne se déclinait pas sous forme d'agressions, mais en termes de de débats en vue d'intercompréhension.
.
Les notables sont restés parce que partir serait considéré comme une fuite, ce qui est une attitude honteuse, entre autres. Cette fuite attribuée à la peur est déshonorante et serait immédiatement sanctionnée par un déclassement social,la perte de l'estime que la société leur portait.
Par obligation morale, les notables devaient affronter l'occupant, avec leurs moyens de bord qui se résumaient au courage et à leur capacité de négociation.
La résistance armée étant vaincue, consacrée par la fuite de l'armée et de l'administration d'Etat, il restait aux notables d'organiser une résistance non armée, non violente. A la violence ils ont opposé la non violence.
Le premier objectif des occupants ayant été atteint, l'armée malienne défaite, les agents de l'Etat ayant fui, il revenait aux notables d'organiser la vie autrement
Les agresseurs sont arrivés avec pour agenda déclaré, une application de la charia. Tombouctou étant reconnue comme un haut lieu en matière d'islam, les notables en ayant une connaissance solide pouvaient discuter avec eux, d'égal à égal sur le terrain de la religion.
Néanmoins, toutes les autres personnes qui sont restées avaient une grande peur du lendemain, parce outre la volonté farouche, affichée par les nouveaux maitres des lieux,

d'appliquer la charia. Quelles seront leurs exigences, comment cela sera fait, sur quelles bases et avec quelles restrictions/interdictions et surtout la nature des sanctions encourues, pour des gens sans aucune défense ?En attendant les réponses à leurs interrogations, ceux qui sont restés vivaient dans une atmosphère d'omniprésence et de permanence de la peur et du danger. Les habitants de Tombouctou affirment être « devenus des proies et obliger de se cacher… A la tombée de la nuit, toutes les rues étaient désertes et les habitants se barricadaient dans leurs maisons. » (Observatoire du Développement Humain Durable, 2014).
L'application de la charia exigeait un autre mode de vie : « désormais il fallait vivre autrement ; un nouveau mode de paraitre : porter des pantalons courts pour les hommes et le voile intégral pour les femmes ; une autre manière de se coiffer ; obligation de laisser pousser la barbe, ne plus porter de parures, même porter une bague était prohibé » (Observatoire du Développement Humain Durable,2014, 134). Les occupants incarnaient la peur parce que les populations ignoraient tout d'eux. Courber m'échine en attendant d'organiser la résistance, était la seule stratégie appropriée à la situation.La résistance des premières heures a consisté confondre les envahisseurs à partir de l'exégèse des textes du coran et des hadiths.

Dans certains cas de figure, une cohabitation prolongée avec une menace provocant la peur peut déboucher sur la mise en œuvre de stratégies de la combattre plus ou moins efficacement. Ce qui faisait peur finit par neplus être objet de peur. Le cas de la bataille entre *Bilisi* et *Bakarijan*, illustre bien une situation de ras le bol général d'une part et celle d'un homme courageux (*Bakaridjan*) qui veut mettre un terme à la peur causée par un homme (*Bilisi*), d'autre part.
Dans le royaume de Ségou vivait un homme, mi- personne mi- génie, qui semait la peur partout où il passait. Il avait un visage tout blanc ; les bras blancs jusqu'aux coudes et les jambes blanches jusqu'aux genoux, le reste de son corps était noir. Ces caractéristiques physiologiques seules suffisaient à faire de lui une personne qui inspirait la peur.
Régulièrement il venait à Ségou boire le dolo et chaque fois il enlevait un enfant qu'il offrait comme prix de dolo.
Non satisfait de cela, chaque fois qu'on abattait un bœuf dans la ville, il fallait obligatoirement lui réserver une part (un tas). Gare à toute personne qui touchait un morceau de cette viande, quand bien même celle-ci devait pourrir. Il défiait ainsi tous les habitants de toute une ville.
Il en été ainsi jusqu'au jour où un brave guerrier du nom de *Bakarijan* releva le défi en s'emparant de la part de *Bilisi* et en lui faisant parvenir le message suivant :« Moi *Bakarijan*, je dis que désormais tu n'as plus de part de viande réservée ici à Ségou, je l'ai dit et rien ne viendra perturber la paix ici, de jour comme de nuit. » Irrité et blessé par ces propos, *Bilisi* vint trouver *Bakaridjan* pour lui demander de répéter les propos qui lui avaient été rapportés de sa part. Celui repris les propos. Sur ce *Bilisi* l'invita en duel.
Le duel s'est déroulé hors de la ville, car les habitants craignaient qu'en cas de défaite de *Bakaridjan* toute la ville ne fasse l'objet de représailles de la part de *Bilisi.* Toutes les portes de la ville ont été fermées pour couper toute retraite (fuite) à *Bakaridjan* au cas où le combat tournerait à son désavantage.
A l'issue d'un combat âpre, *Bakaridjan* fini par vaincre *Bilisi*, mais au prix de sa santé. Il devint aveugle après avoir décapité *Bilisi* et porté la tête au roi en guise de trophée.*Bakaridjan* a fait preuve d'un courage sans précédent en défiant un demi génie.Il a accepté de mettre sa vie en jeu pour restaurer l'honneur de la cité de Ségou. Ainsi donc la fin de la peur peut être obtenue à l'issue de l'acceptation d'un éventuel sacrifice individuel.
Mais de nos jours et sous tous les cieux, face à un agresseur individuel ou collectif, le courage est devenu une vertu très rare, parce que chaque cité se cherche : « L'absence de l'État a été précédée par une désorganisation des villages, en termes de surveillance discrète. La

configuration d'un village, en termes d'organisation, le rend sécurisé ou vulnérable. L'organisation villageoise contient des aspects de collaboration et de cohésion, qui consistent à se donner la main pour sécuriser le cadre de vie : Notre sécurité dépend d'abord de nous-mêmes. La désorganisation du village engendre une insuffisance de solidarité à grande échelle et la perte d'un sens positif du sacrifice et une démission collective. L'inaction est source d'insécurité : Les gens tiennent trop à leur vie, ils ne sont pas prêts à risquer leur vie pour protéger celle des autres. Sinon comment comprendre que deux personnes viennent à motos dans un village, agressent et tuent des gens et repartent tranquillement sans être inquiétés : alors, il n'y a plus d'Homme [*cè* en bamanankan] dans le village. *Cè*, c'est la personne qui risque sa vie pour les autres. Il n'y a plus personne pour réagir en se révoltant et décider que : 'même si cela doit me coûter la vie, je ne peux pas accepter de laisser faire impunément'. Les gens ont trop peur, par manque de courage.»(Hagberg, 2017 33)
Ces propos renvoient à deux alternatives du point de vue du comportement : soit accepter de vivre avec l'insécurité, soit rejeter l'insécurité. Selon la configuration du village les habitants adoptent l'une ou l'autre.
Le manque ou l'insuffisance de collaboration a été souligné comme facteur d'insécurité. Les voisins ne se soucient plus les uns des autres. De plus en plus les gens vivent repliés sur eux-mêmes, dans un « chacun pour soi, qu'ils veulent imperturbable. »

Cette frilosité est indiscutablement l'aboutissement d'un processus de fragilisation des sociétés actuelles. « Les inquiétudes croissantes vis-à-vis des problèmes d'insécurité et de la criminalité sont le fruit d'une perte ou d'une dégénérescence des formes traditionnelles d'intégration sociale et de réglementation (individualisation, pluralisation etc.), qui sont perçues comme une conséquence inévitable de la modernisation (Groenemeyer, 2009Alex, 8)

La fin de la peur
Ventre affamé n'a pas peur: Une nécessité excessive ou un besoin pressent donne lieu à des comportements à risque. Tel est ce qui arrive lors des grandes famines. Il y a des plantes qui résistent aux sécheresses ou aux invasions acridiennes. En temps ordinaires ces plantes sont considérées comme nocives, non comestibles au regard de la quantité de poison qu'elles contiennent. Mais lors des graves crises alimentaires, lorsqu'il n'y plus rien à manger, les victimes dépassent cette peur, crainte en faisant cuire suffisamment ces plantes. Au bout de trois cuissons on estime qu'elles ont perdu une grande quantité de poison, prêtes à être mangées. Pour leur consommation, des précautions sont prises. Celles-ci consistent à les faire manger par les personnes âgées. Si elles ne meurent pas au bout du temps nécessaire à l'assimilation, on distribue aux autres ce repas de fortune. Les personnes âgées craignent moins la mort, parce qu'elles y sont plus ou moins préparées. Elles servent de cobayes pour conjurer la peur du poison.

Plus peur des objets maléfiques et des mauvais sorts. Il y a des peurs que les enfants bravent sans conséquences néfastes. Là où j'ai fait l'école primaire, les propriétaires de potagers protégeaient leurs propriétés en y attachant des épouvantails sous forme d'objets sacrés auxquels on attribuait le pouvoir de châtier toute personne qui s'aventurerait dans le potager pour prélever quoi que ce soit sans l'autorisation du propriétaire. Les élèves étrangers qui ne mangeaient généralement pas à leur faim franchissaient allègrement les clôtures pour aller se servir, surtout en fruit (mangues, papayes, bananes etc.). Ceux qui avaient peur s'abstenaient. Le mot d'ordre est de ne jamais dénoncer en cas de d'interrogatoire sur base de soupçon.
Plus peur des génies : Un crime abominable : manger les poissons sacrés

Un autre dépassement de la peur a rapport avec la consommation des poissons sacrés. Il y avait dans le village de Diou[3] une marre contenant des poissons sacrés. Tous les villageois croyaient fermement que quiconque mangeait ces poissons serait foudroyer sur place et d'ailleurs ces poissons ne peuvent jamais être cuits, car même cuits, ils conservaient leur sang frais. Nous avons été les premiers à dépasser la crainte des poissons sacrés, nous les avons mangés. Nous les prenions et allons hors du village, à la faveur dela nuit. Nous les faisons cuire ou griller et nous les mangeons. La consigne était de garder le secret entre nous. Lorsque les villageois ont constaté la diminution des poissons sacrés, ils ont organisé une surveillance. Sur la base de soupçons, ils ont accusé les élèves étrangers d'en être les auteurs, car ils sont sans foi ni loi.

Plus peur de loi
La majorité de la population a une perception négative de tous les acteurs qui interviennent dans la régulation des réalités de la vie quotidienne, en termes de sécurité, par leurs pratiques de tous les jours. L'importance du respect de la loi est déterminante dans la production de la sécurité. Mais, à Niono comme partout ailleurs au Mali, : « On n'a plus peur de la loi. Si la loi n'est pas dite et respectée, il n'y a pas de sécurité. Des gens ont commis des atrocités et personne ne les inquiète, alors qu'on les connait. En plus ils disent : je l'ai fait et rien ne m'arrivera.» (Hagberg, 2017, 34)
Une telle impunité entraine le non-respect de la loi... Plus personne n'a peur de la loi et il est fréquent d'entendre dire …
« Même si on doit me tuer, je vais me venger sans tenir compte de la loi. Puisque plus personne n'a peur de la loi.» (Hagberg, 2017, 34)

Plus peur des terroristes : Le samedi 23 juin 2017 des hommes armés, certainement des djihadistes, ont fait irruption à la foire deTogguéré Coumbé. Ils ont commencé àflageller toutes les femmes qui n'étaient pas voilées. Le soir, à la mosquée, ils sont venus pour dire que désormais il en sera ainsi. Alors les hommes se sont révoltés et ont répondu que leurs femmes ne se voileront pas et que les hommes ne porteront pas de pantalons courts comme ils l'exigent et ils les ont chassés du village. Le lendemain il sont venus enlever le chef de village et l'imam.

La même semaine nous apprenions par RFI qu'à Maiduguri au Nord du Nigéria, l'Université a refusé de fermer les portes comme l'exigeaient les éléments de Boco Haram. C'est dans ce contexte de bravade que les examens de fin d'année ont été faits.

Conclusion

La confiance en soi, la protection, la quête d'honneurs, de renommée, de reconnaissance sociale, la peur de la honte sont autant de facteurs ou d'objectifs recherchés qui mobilisent le courage. L'insécurité est omniprésente du fait que nous vivons dans des sociétés de risque. Dans un tel contexte, « Notre sécurité dépend d'abord de nous-mêmes ». Ce « nous » est à la fois individuel et collectif. C'est également à ces niveaux du « soi individuel » et du « soi collectif » qu'il semble possible d'envisager une gestion positive des peurs actuelles.

[3] Village dans lequel j'ai fréquenté l'école au Premier Cycle de l'Enseignement Fondamental.

Bibliographie

Didier Heiderich, La perception du risque dans la société de la peur
Cahier Espace n°85

Denise Jodelet 2010, Dynamiques sociales et formes de la peur

Granier Stéphane, 2013,La gestion de crise en etats faillis

Groenemeyer Axel, 2009**,** Recherches sur l'insécurité. De nombreuses réponses, mais quelle était la question. Le rôle des transformations culturelles, politiques et sociales dans la construction des insécurités contemporaines.

Hagberg Sten & alii,2017, Vers une sécurité par le bas ?

Kamal BayramzadehLes États faillis et le terrorisme transnational Revue de la Faculté de droit de l'Université de Liège – 2015/1
Observatoire de l'Afrique, 2008, Etats fragiles en Afrique, rapport de Conférence.

Observatoire du Développement Humain Durable (Mali), 2014, Gouvernance socioéconomique, politique sécuritaire et résilience à la crise 2012 au Mali

‘I am sorry that we made you bleed’: Apprenticeship among Mande Hunters’ Musicians

Theodore L. Konkouris

“I am sorry that we made you bleed” Solo began. It was the evening of the 15th of April 2011. Just 48 hours before my flight back to Europe after fifteen months in Mali doing fieldwork among the Mande hunters. Two summers earlier, in 2009, I became Solo’s apprentice. Solo Konate is a prominent hunters’ musicians, a skillful hunter, knowledgable healer, and gifted diviner, with whom I learned how to play and experience hunters’ music and performance. That hot April evening I gathered my teacher, Solo, and my fellow apprentices in my small flatlet in Hamdalaye ACI 2000 neighborhood of Bamako, Mali’s Capital.

“I am sorry that we made you bleed” Solo uttered and for the next fifteen minutes or so, Sekouba, my mentor, friend and research assistant, the apprentices and myself endure an embarrassingly extensive praise of my intensions as a researcher, my acquisition skills as a music practitioner, my ethos and behavior as a hunter’s apprentice, and my persistence and perseverance in the task I chose to pursue. This commitment of mine was not without criticism: how can one achieve so much in such a short time? Apprentices should spend nearly ten years next to their teachers in order to master the praise modes, language, verbal nuances of the hunters’ stories and songs; to acquire improvisational and creative skills in music making and composition; to learn the different movements and dances of hunters’ music; to learn how to behave socially and interact with other hunters and laymen. It was obvious that I still had a lot to learn, however this was a good start. I had ‘bled well’ and I had ‘bled’ enough. The ‘bleeding’, Solo refers to, is conceptual. It refers to the tasks and suffering all apprentices have to endure throughout their apprenticeship with hunters. In some cases it involves some literal blood spilling such as minor or less minor injuries during a hunting expedition, or (as in my case) from sore, bleeding fingers, lung infection, malaria and typhoid attacks. Solo was also referring to financial ‘bleeding’, when I was asked to pay for beverages (frequently), cigarettes (less frequently), and petrol money (a handful of times).

Master hunters’ musicians travel and perform throughout central Mali and in neighboring countries to the east, west and south of the country. Many are still based in

the countryside while others move to Bamako, where opportunities for music making and patronage are proliferous and rewarding both in terms of fame and fortune. For the purposes of this paper, I will be focusing on hunters' musicians and their apprentices who choose to live in the urban but operate both within it and outside of it. Indeed they travel frequently to the periphery by invitation of local hunters' brotherhoods to perform at sacred or secular ceremonies.

Relationships between master and apprentices transcend friendship ties and blood family bonds. They develop into long standing networks that highlight significant social bonds between comrades; 'hunting brothers' in hunting brotherhoods. This paper looks at the Mande hunters' apprenticeship system, investigating the social relations binding masters and apprentices, and considers the implications when ethnographers take a radically participating stance towards the realities they study and use their body as a research tool to access the lifeworlds of others. I draw upon the literature on inter-subjectivity, musical ethnography, embodiment and apprenticeship to comment upon the value of knowledge produced through interaction and participation. I show how inter-subjective encounters and close relationships between researcher and research participants can be useful tools for experiential research, underlining the embodied nature of ethnographic experience. I provide ethnographic examples to highlight specific aspects of the intersection between corporeality and music.

Intersubjectivity, Musical Ethnography & Intercorporeality

Sahlins refers to and defines the deepest bond humans can have: kinship, as 'the mutuality of being'. To him, it is a symbolic notion of belonging, not a biological connection by blood. It is more about sharing the same name or the same food or helping each other survive the perils of living. The close relationship between the master-teacher and his students and the sibling-like affinity between apprentices allows such shared experience of belonging.

Mande hunters in Mali experience the past-present dimensions of their life-worlds in an intersubjective way. Their social status is ambiguous because they are capable of doing both harm and good: they are holders of old moral values but also keepers of occult knowledge and life-threatening secret powers. They may walk the streets of the city but also dwell in the bush, the home of darkness, spirits and magic. They in-

teract with their hunter-brothers but also with ordinary people: their families, their friends, their business associates, the bureaucratic state, political parties and government officials. The notion of intersubjectivity, thus, is absolutely critical, as Jackson (1990; 1998) suggests, in the investigation and interpretation of hunters' experience in everyday life and ritual.

For a researcher, equally important to intersubjectivity, is the notion of reflexivity, defined by Devereaux as the reciprocal interplay of one's relationship with oneself and with others, and by Jackson as the twofold movement that takes one out into the world of others and returns one, changed, to oneself. So how does this work for a music researcher, an ethnomusicologist?

Musical knowledge is grounded in the practice of music. Fieldwork then, is an experience of oneself in relation to other people and is inter-subjective and personally transformative. When discussing intersubjective musical experience, Schutz (1976; 1977) considers the relationship between composer and beholder as 'musical tuning-in' by experiencing togetherness as 'We' or 'we-ness'. 'We-ness' is about sharing. Musicians share a temporal internal flow in performance. This concept of 'togetherness' is also employed by Downey who claims that people and performers perceive music with their ears, eyes and their entire bodies: skin, muscles, sinews and flesh. Musical experience is sensed experience that is shaped by social and cultural factors (Downey 2002: 489). He brings forward two important concepts into the discussion of musical experience: embodiment and skill, claiming that music occurs in proximity to bodily movement.

The training of the Mande hunters and their musicians occurs through social interaction that ensures that cultural patterns of embodiment inform the trainee whose body becomes a socialised, acculturated body with a capacity to perform with other musicians which I refer to as intercorporeality following Downey (2002:502). The musical rhythms, tempo, and phrasing, 'moderate the physical relation between players, [so that] the kinesthetic conditioning of the listening body is emphatically intercorporeal' (ibid:). Largely, movements are learned through mimesis, what Marcel Mauss (1973) called 'prestigious imitation'. Such bodily experience is deeply existential as Merleau-Ponty has pointed out:

> If we therefore say that the body expresses existence at every moment, this is in the sense in which a word expresses thought… [It] expresses total existence, not because it is an external accompaniment to that existence, but because existence realizes itself in the body. This incarnate significance is the central phenomenon of which body and mind, sign and significance are abstract moments (ibid: 192).

According to Merleau-Ponty, we perceive 'things' through the body just as we understand other people through the body (ibid: 216). The body is "the fabric into which all objects are woven, and it is, at least in relation to the perceived world, the general instrument of my 'comprehension'" both of natural and cultural objects, like language (Merleau-Ponty 2002:273). So in understanding others, different cultures and environments, one has to interpret their behaviour by analogy with one's own, and through one's inner experience, which elucidates the significance and intention of perceived gestures. Merleau-Ponty explains that "the actions of others are, according to this theory, always understood through my own; the 'one' or the 'we' through the 'I'" (Merleau-Ponty 2002:406).

Kalandenya: Apprenticeship

Apprenticeship has been widely considered by different authors (Ingold 2000; Marchant 2009; McNaughton 1988, 2008; Stoller and Olkes 1987; Wacquant 2004). In my discussion about the Mande hunters' musicians and their apprentices, I argue that apprentices acquire vital knowledge through experience and action as they interact and perceive the environment they live in. In doing so they perform in public events and hunters' ceremonies adopting a role very much based on socio-cultural symbolism that springs from the hunters' cosmology and worldview. Apprenticeship embodies both continuity and connection to master's lineage, as well as change and dynamism (Konkouris 2013).

Trevor Marchand (2009) in discussing apprenticeship amongst masons in Mali underlines the firm and lasting relationship between individuals involved in these professional building associations, their social networks and training regimes. Apprenticeship is a long process of building trust, respect and faith among teacher and student. The secret knowledge of the master masons, that an apprentice receives after working close-

ly with his master over a long period of many years is proof of that special relationship. The spells for protection and good fortune are reserved only for the committed ones.

His role as an apprentice made him aware of 'the sensible and psychological phenomena that affect work performance, including the extreme climate and conditions of the Sahel; the sheer physical strain of labour; well-being and illness; hunger and appetence; the tedium of endless mechanical tasks; and the euphoria when a job is done' (ibid: 9). Marchand points out that '[their] practices are not only responding to and creating a physical environment, but, more important, they are *making* their own spaces and places of learning' (ibid: 13).

For hunters and bards (donsonkonifolaw), their environment is not just physical, informed by the ecology of the earth but it is also conceptual, spiritual and vital as they move from hunting to music making, the worshipping of fetishes, the acquisition of the science of the trees and divination. They start to shape performances and ceremonial spaces as well as social, political and economic networks through discourse and practice. As they move from neophytes to masters through apprenticeship, they accumulate secret knowledge that helps them make the transition from common men to deeply knowledgeable, respected and feared hunters. That marks the ambiguity of hunters. Although the hunters' brotherhood is a secret society, membership is known. However, it is the knowledge that is secret, concealed and kept away from non-initiates. The hunters' society is a system of managing such secret knowledge. Knowledge transmission takes place through practical osmosis and visual mimesis. Apprenticeship gradually converts a novice into a recognized member of the art through a total pedagogy imparting at once sensorimotor, mental, and social aptitudes. It is the corporeal intelligence that tacitly guides social agents in their familiar universe prior to entering the plane of consciousness and language (Merleau-Ponty 1947/1962). As knowledge is power, hunters are potentially powerful and dangerous. Ordinary people, then, respect hunters for their knowledge and skills but also fear their power and the possibility to do harm.

Apprenticeship among the Mande hunters is very much a voluntary act that defies social norms and is informed by a philosophy of action (Kone 1996). My consultants used expressions like "I waited until I was ready to commit myself to the art of hunting (donsoya)", or "he was ready to embark on this endeavour". Hunters' master musicians or bards are achieved musicians as opposed to ascribed, such as the griots. Hunter's bards, ideally, undergo a long period of apprenticeship. Some of my

consultants insisted that apprenticeship is a lifelong process that stops with the death of a master (or the apprentice). In recent times this period was challenged by apprentices eager to 'graduate' and become masters in three or four years. Solo's apprenticeship lasted just over ten years before his teacher, Yoro Sidibe, decided it was time for him to "release" his student. Nevertheless, Solo still regarded himself as a student of Yoro.

The camaraderie that arises between apprentices, and between apprentices and masters, in the course of years of daily training and suffering side-by-side, and especially music-making together - which implies coordinating one's body to the other - is conducive to developing such deep musical connections. This resonates with the Durkheimian ([1912] 1995) idea about suffering in unison as the basis of membership (Waqcuant 2005: 450). In the broader context of hunters' brotherhoods, suffering and devotion are justifiable means. I follow Waqcuant (2005: 461) and claim that hunters' brotherhoods are *greedy institutions* as defined by Lewis Coser. That is, organizations which "seek to make total claims on their members and which attempt to encompass within their circle the whole personality," and which therefore "attempt to reduce the claims of competing roles and status positions on those they wish to encompass within their boundaries. Their demands on the person are omnivorous" (Coser 1974: 4). Such demands are codified by the occupational ethic of "sacrifice," which mandates a total devotion to the art of hunting and a diligent reorganization of one's entire life according to the hunters' moral code as Solo reminds us in this tirade:

> At some point I realized that all I wanted to do is play hunters' music. I had to devote myself to my master; quit my day job; and better myself in every way. [I had to] Become competent as a musician, dancer, and singer. [I had to] Immerse myself to the art of hunting and follow the code to the letter. Hunters' do not forgive. They are there to criticise and penalise. I had to follow the road. The straight road of donsoya.

In the hunters' brotherhood, everyone is a master and apprentice at the same time. One is an apprentice to his seniors and a master to his juniors. In the brotherhood, just like Waqcuant's boxing club (2005: 455), "ascriptive and positional traits, such as class, ethnicity, nationality and occupation, proved to be less relevant than interactional properties manifested in repeated face-to-face encounters". In other words, the forging

of the hunters' habitus entails the gradual effacing of socio-cultural properties such as class trajectory, ethnicity, education, clan name, marital and family status and skin tone as the outward indicators of descent, and their supersession by properties of pressing hunting import: strength, speed, endurance, hardness, dexterity, resistance to pain, the ability to navigate the environment, performing skills, etc. As with every other member of the ensemble, my whiteness receded as I absorbed and then displayed distinctive practical skills and sensibilities.

Répétition: A day at the Races

Day after day, for the most part of my fieldwork, I used to leave my small flatlet and walked a 20 minute walk to my master's compound. Either early morning or late afternoon, I would be welcomed by his youngest siblings and his spouse - mother of seven. Solo, my master, lived in a compound along with his widowed mother, three brothers, his seven children and one nephew. All adult males were involved in donsoya*,* the art of hunting. Solo and his younger brother, Namani, were also musicians. Solo was an accomplished master musician and Namani Solo's student. The compound had a secluded yard where the family spent most of the time. For rest, they would retire to their rooms. Solo and his older brothers would also perform divination under closed doors for friends, neighbors and members of their community. This community included residents of Daramanbougou, their neighborhood, and Djikoroni, a large neighborhood next to theirs. Under the inselberg of Yélingué, Daramanbougou was part of the city of Bamako but at the same time it was isolated and peaceful - a quality Solo valued dearly. The compound was surrounded by other compounds where some of Solo's friends used to live.

Usually I would wait in the yard for Solo to appear from either his room or from the gate. Meanwhile, I would chat with his wife, play with the young ones, help light the fire or entertain the crowd of the day with my clumsiness and funny accent. In the midst of blue smoke, surrounded by mouthwatering smells of peanut sauce, fried fish or grilled game, I would take a picture, note down a recipe, accept a taste of spicy snake, comment on current issues and news. It also reminded me of Paul Stoller's reflections upon the smell of food among the Songhay of Niger:

> my senses of taste, smell, hearing, and sight entered into Nigerien settings. Now I let the sights, sounds, smells and tastes of Niger flow into me. This fundamental rule in epistemological humility taught me that taste, smell, and hearing are often more important for the Songhay than sight, the privileged sense of the West. In Songhay one can taste kinship, smell witches, and hear the ancestors (Stoller 1989: 5).

I was never left alone in my solitude. I was participating in the family's social life as a full-time member since the beginning. This was not random. It was (primarily) Solo's strategy and the family's decision to welcome me into their lifeworld. All his apprentices were treated the same way. We were all nursed, fed, entertained, shouted at, hugged, spanked, joked, rewarded and celebrated for our behaviour, intellect, perception, persistence, patience, skills and eagerness to do things; small everyday things such as to pass a chair or a dish or wash the car; and more intimate tasks, for example to clean the baby girl; or to more complex social engagements, including discourses about pending issues around the hunters' brotherhood. In the middle of all this, music training took place.

Solo, after greeting me and making sure that everything was fine with me and my adopted Malian family, the Traores, would call his oldest sons to fetch his harps. We would sit side by side and play for hours. We would practice rhythms I already knew, he would teach me others that I was not familiar with. He would also show me variations, ways of improvisation or proudly present me with an original; a rhythm that he put together himself the other day, or an idea that he was working on at the time. I would ask questions and he would ask for my input. Solo was one of those people who would take everything on board. He was an acute listener, smart and respectful to his senior hunter-brothers. He was the same with his apprentices. We just had to give him our input. Whether he would follow our suggestions was another matter.

I learned how to play the donsonkoni this way; by imitation and trial. I would practice only in his house (I did not own a harp until much much later). I was always interrupted by his kids who were making inquiries about the world out there, the world inside me and the world we shared. They would demand my full attention, my deepest secrets, or a hug. Solo's wife would tease me about the shape of my hat (a Tilley wide brim), shout my name without any reason whatsoever and then laugh, feed me fresh

salad or delicious spicy warthog meat. She would call me “useless” as a musician even when I mastered the tone of the stings. That was not an easy achievement. It took me months to figure out how to produce the deep resonant sound of the nkoni., the harp. Technique is never explained in this musical context. The student has to figure out himself how to get the sound out of the instrument. While I was learning fast all these different melodic rhythmic patterns on the harp - sometimes more quickly than senior apprentices, to my masters’ deep and sincere complacency - the sound was not there yet. Adama, a friend and neighbor of Solo, and amateur nkoni player visited frequently. His input was invaluable to me. However, it was his stories and contextualization of this music that were most helpful. Watching Adama and me practice, Solo would joke, urging me to stop paying attention to his fingers, instead relax, close my eyes and listen to the sound.

My training was clearly sensorial. It was informed by all senses: sight, smell, touch, taste, hearing. It was also intuitive. I was trying different things driven by experience in another musical tradition, trying to figure out my way through and out of this new one (Merleau-Ponty 2002). Solo, however, was not only supportive of my efforts, he was also making excuses for me. All apprentices get criticism (sometimes brutal) from hunters. Hunters want their bards to be excellent music performers, outstanding storytellers, and flamboyant dancers. They also expect them to be moral individuals, pillars of old traditions and promoters of values that are threatened by the new global order. Hunters want their bards to be outspoken and critical. Hence, they give them a hard time at the early stage of their careers as apprentices. Hunters would visit Solo daily for different reasons. They brought Solo’s share of a kill, or a field recording of last week’s performance, or arrive in need of consultation, or just to hang out, share a meal and have a laugh at the “red skinned apprentice”, myself. They were all critical. I was devastated, at first. I paid attention and prevailed. For me the biggest reward was to see Solo being proud of my achievement. This is the kind of bond that forms “little by little”, as they say in Mali (dooni dooni), between masters and apprentices.

There were few times when I had the opportunity to rehearse with the whole ensemble. My fellow apprentices had day jobs and lived yonder with their families. On these rare occasions that we all came together, we dominated the compound. We rehearsed songs for recording sessions that took place on site, in the compound for

broadcasting purposes; or for special visits to the house of a sorcerer, or a private country club. However, the most intense, rewarding and joyous experience of such occasion was after a hunter's funeral. It was a sudden and painless death that hit the household of our local chief of hunters in Djikoroni. When I arrived that morning at Solo's house, I heard the news. Solo went to the chief's home. My fellow apprentices were about to arrive and then we were supposed to join Solo at the chief's. After the funeral I retired to Solo's compound with him and four apprentices. We sat in silence for a long while. Then without any premeditated plan, we fetched the harps, the iron scrapers and the cutsuba, and started playing. We played for three hours without any interruption by anyone. People were coming and going, sitting down or standing up, listening, nodding, gazing. Door to door sellers would stop to witness our music making, speechless. Nobody said a word. Only at the very end our audience burst into joy; laughter, tears, screams, mixed emotions. The spirit of the deceased was in a good place. I just felt lucky to be with them all. That rare occasion echoes the goodbye gathering I describe at the beginning of this paper. These are private moments that the public may enjoy, however they are not meant to be for an audience. For that, there are other opportunities. The locale a hunters' music ensemble rehearse and makes music is the performing site, foliyoro, a topic of a different paper.

Cohésion sociale, cohabitation et résolution de conflits intercommunautaires en Cote d'Ivoire

Kouamé Petionille ADJA (Cellule de Coordination, de Suivi et de Réinsertion)
kouamep@yahoo.fr
Kouadio Antoine KOUADIO (Université Felix Houphouet-Boigny, Abidjan)
akouadiok7@gmail.com

Résumé

L'objectif de l'étude est de parvenir à régler les conflits intercommunautaires et à réintégrer les ex-combattants dans les communautés d'accueil, au lendemain de la crise post-électorale de 2010 à Abidjan en Côte d'Ivoire. Par le truchement d'un guide d'entretien semi-directif, 63 participants dont 27 femmes et 36 hommes appartenant à 21 groupes associatifs des communes d'Abobo et de Yopougon sont sélectionnés et formés par SFCG dans le domaine de la résolution de conflits. Les associations prises en compte sont apolitiques, non tribalistes, et ont préalablement certaines de leurs missions essentielles fondées sur la résolution de conflits de différents types.

Les résultats obtenus soulignent que les conflits observés ont pu être réglés par les communautés elles-mêmes, et la réintégration des ex-combattants fut effective. Cela est matérialisé à travers la participation active de tous aux travaux de réhabilitation des écoles primaires fréquentées par leurs enfants et la participation à un concours de théâtre, dans une ambiance festive. Ainsi, la cohésion sociale et la cohabitation constituent des piliers cardinaux pour régler les crises qui naissent en société.

Mots clés : Communauté, Conflit, réconciliation, cohésion sociale, réhabilitation, infrastructures communautaires.

Abstract

The objective of the study is to resolve inter-community conflicts and to reintegrate ex-combatants into host communities following the 2010 post-electoral crisis in Abidjan, Côte d'Ivoire. Through a semi-structured interview guide, 63 participants, including 27 women and 36 men from 21 community groups in Abobo and Yopougon communes, were selected and trained by SFCG in the area of conflict resolution. The associations considered are apolitical, non-tribalist, and have previously some of their essential missions based on the resolution of conflicts of different types.

The results show that the conflicts observed were resolved by the communities themselves, and the reintegration of ex-combatants was effective. This is materialized through the active participation of all in the rehabilitation of the primary schools attended by their children and participation in a theater competition in a festive atmosphere. Thus, social cohesion and cohabitation constitute cardinal pillars to settle the crises that are born in society.

Key words: Community, Conflict, reconciliation, social cohesion, rehabilitation, community infrastructure.

INTRODUCTION

Après son indépendance en 1960, la Côte d'Ivoire a connu trois décennies de prospérité dans un contexte de parti unique. Sous la pression des revendications populaires, le multipartisme a été autorisé de nouveau en 1990 (Koné, 2003). Ce fait s'est soldé par une instabilité politique jusqu'à l'éclatement de la crise militaro-politique de 2002 opposant les « Forces nouvelles » basées dans le centre, le nord et l'ouest et les forces gouvernementales. L'insécurité ainsi créée a entraîné la dégradation du tissu social. Une autre crise aux conséquences plus dramatiques naît en octobre-novembre 2010 à l'issue du second tour de l'élection présidentielle. Alors, la nécessité de désarmer les parties en conflit et de réintégrer les ex-combattants dans la vie civile pour rétablir la sécurité s'avère indispensable (Adja & Ebrottié, 2015). Etant donné que la situation de conflit a mis à mal la cohésion entre les communautés et les ex-combattants, la réussite de toutes ces opérations dépend de la capacité des uns et des autres à cohabiter ensemble pour aller vers la réconciliation (Geenen, 2008 ; Touraine, 2010). A la suite des échecs du Programme National de Désarmement, Démobilisation, de Réinsertion et de Réhabilitation Communautaire (PNDDR/RC) et du Programme National de Réinsertion et de Réhabilitation Communautaire (PNRRC), il est créé en Août 2012 l'Autorité pour le Désarmement, la Démobilisation et la Réintégration (ADDR). Cette troisième structure avait pour mission de désarmer, de démobiliser et de réintégrer les ex-combattants dans les communautés d'accueil pour une paix durable. Pour ce faire, un projet a été financé par la coopération japonaise et mis en œuvre par l'ADDR de mars 2014 à février 2015, sur une période de douze mois. Ce projet visait à améliorer la cohésion inter et intracommunautaire, favoriser la réintégration durable des ex-combattants ainsi que la réhabilitation d'infrastructures sociales de base (écoles, pompes hydrauliques, centres de santé, etc.).

Pour faciliter le retour des ex-combattants, il était primordial de préparer les communautés à la base, à travers les différents groupes d'associations qui existaient en leur sein. Donc, il fallait se fonder sur les interrelations antérieures entre les membres des associations pour créer les conditions de rapprochement entre elles-mêmes d'une part, et entre elles et les ex-combattants d'autre part. Pour y parvenir, il s'est avéré nécessaire de rassembler les communautés et les ex-combattants autour d'une activité d'intérêt communautaire. Quelle voie ou stratégie faut-il adopter pour la résolution des conflits observés au sein des différentes communautés d'abord, et pour la réintégration des ex-combattants dans les communautés d'accueil ensuite ? En conséquence, l'objectif général poursuivi à travers notre étude est de déterminer les voies et moyens pour régler les conflits intercommunautaires en s'appuyant sur les ressources humaines disponibles au sein des associations créées auparavant.

Objectifs spécifiques

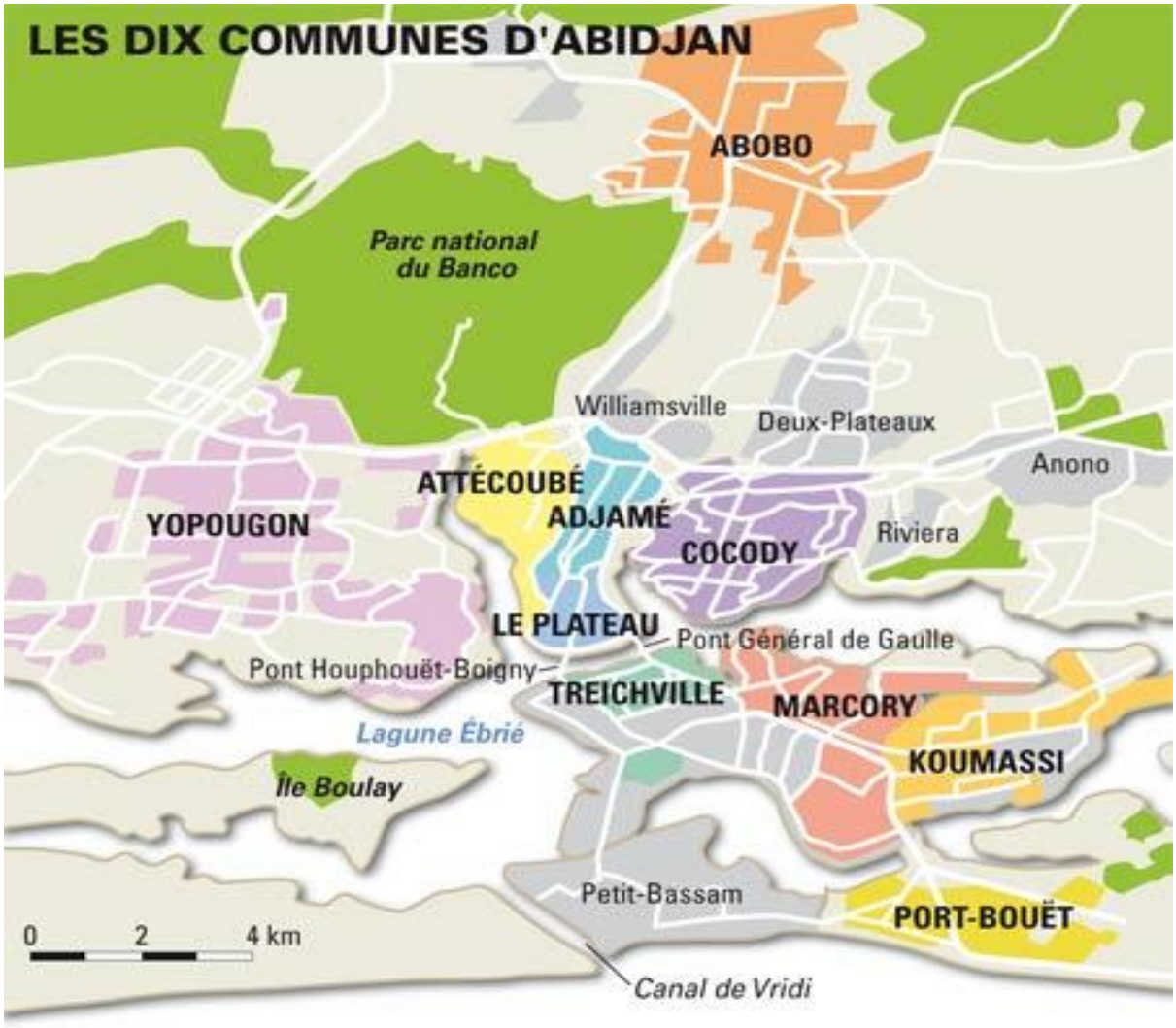
- Rapprocher les communautés dont la cohésion était en souffrance à cause de la guerre autour d'une activité commune.
- Faciliter l'acceptation des ex-combattants au sein des communautés d'accueil réconciliées.
- Rendre les associations opérationnelles et efficaces en matière de résolution de conflits.

Hypothèse de travail

La cohésion sociale et la cohabitation favorisent la résolution des conflits nées au sein des communautés.

1. Méthodologie

Le site de l'étude est Abobo et Yopougon, deux communes d'Abidjan qui ont été les plus marquées par les affres de la crise post-électorale de 2010. Ces deux communes sont représentées sur la carte des dix communes d'Abidjan qui suit.



1. Population

Elle est constituée des membres d'Associations des sous-quartiers d'où proviennent les enfants qui fréquentent les écoles à réhabiliter.

2. Participants

2.1. Etapes de la sélection des associations

D'abord, nous avons procédé à une sélection des écoles délabrées à partir d'un diagnostic portant sur l'état des écoles primaires des deux communes concernées. Ensuite, il y a eu l'étape de l'identification des sous-quartiers où résident les enfants qui fréquentent les différentes écoles sélectionnées. Enfin, nous sommes parvenus à l'identification des associations de ces sous-quartiers.

2.2. Critères de sélection des associations

Le premier critère porte sur les groupes associatifs dont certaines de leurs missions essentielles sont fondées sur la résolution de conflits, notamment *les conflits entre les jeunes habitant le même quartier, les conflits conjugaux, les conflits entre différentes communautés ethniques*

vivant dans le même quartier, et les conflits internes aux associations. Le deuxième critère de sélection suggère que les associations ne fassent pas la politique, donc des associations apolitiques. Le troisième et dernier critère pris en compte est que les associations soient non tribalistes, c'est-à-dire des associations qui ne regroupent pas uniquement des personnes d'une même ethnie qui parlent la même langue maternelle. En clair, le groupe associatif doit regrouper en son sein, entre autres, des personnes d'origines, d'ethnies et de religions diverses. Par conséquent, sur quarante-cinq (45) associations recensées, vingt et une (21) remplissant les critères ci-dessus ont été sélectionnées pour mener l'étude (voir tableau ci-dessous).

Tableau indiquant la répartition des sous-quartiers et le nombre d'associations sélectionnées

Sous-quartiers sélectionnés	Nombre d'associations sélectionnées
Abobo Plaque 1	8
Yopougon SIGOGI 6	7
Yopougon SOGEPHIA 6	6

Pour finir, trois (3) personnes par association, soit 63 participants dont 27 femmes et 36 hommes choisis par les associations elles-mêmes ont été formées par SFCG (Search For Common Ground) dans le cadre de la résolution de conflits de tout genre.

3. Outil de recueil des données

Un guide d'entretien semi-directif comportant cinq (5) rubriques constitue l'unique outil pour la collecte des données de l'étude. Ces différentes rubriques sont : l'identité de l'association, les activités menées par l'association, les formations reçues par l'association depuis sa création, le mode de financement de l'association et les perspectives que s'est fixées l'association.

UNE VUE DES PARTICIPANTS A LA FORMATION DONNEE PAR SFCG

4. RESULTATS

Les résultats obtenus indiquent que les membres formés par SFCG ont été effectivement en mesure de restituer la formation aux autres membres des différentes associations. Alors, les membres des associations sont parvenus à régler les conflits dans leurs quartiers respectifs. Les différentes communautés se sont mobilisées pour leur participation active aux travaux de réhabilitation des écoles primaires fréquentées par leurs enfants. L'acceptation des ex-combattants au sein des différentes communautés fut effective. Plusieurs jeunes et adultes qui ne se parlaient plus depuis des mois, voire des années sont parvenus à se donner la main. Le rapprochement ainsi créé entre les membres des différentes communautés a contribué significativement à la participation de ceux-ci à un concours de théâtre dont le thème était *« la cohabitation pacifique »*. La coupe a été remportée d'ailleurs par la commune d'Abobo dans la ferveur totale.

PHOTO DE FAMILLE A L'ISSUE DE LA VICTOIRE D'ABOBO AU CONCOURS DE THEATRE

CONCLUSION

Au terme du présent travail, il convient de souligner que la cohésion sociale et la cohabitation sous-tendent, dans une large mesure, la vie en société. Elles constituent des vecteurs essentiels sur lesquels l'on doit se fonder pour régler les crises ou conflits qui naissent en société. Les différents groupes associatifs en constituent les points focaux. C'est pourquoi, nous suggérons:

- la nécessité de vivre en associations dans un environnement donné, afin de parvenir à régler efficacement les conflits éventuels qui surviennent,
- de s'appuyer sur une activité d'intérêt communautaire qui rassemble objectivement les membres des différentes communautés pour régler les conflits nés en leur sein,
- de former les communautés aux techniques de résolution de conflits lorsque les crises surviennent pour parvenir à des solutions durables.

REMERCIEMENTS

Bibliographie

Adja, K. P., & Ebrottie, M. (2015). Evaluation de la méthode de sensibilisation des communautés d'accueil pour l'acceptation des ex-combattants. In R. Nguetsa et al. (Eds.), *Psychologie du travail et développement des pays du sud*, 185-195. Paris : L'Harmattan.

Geenen, S. (2008). « Les combattants au carrefour, la réintégration socio-économique des ex-combattants au Burundi et en RDC ». In *L'Afrique des grands lacs (Annuaire 2007-2008)*, 129-150, disponible sur www.ua.ac.be/objs/00210762.pdf

Koné, A. (2003) : *Houphouët Boigny et la crise ivoirienne.* Paris : Karthala.

Touraine, A. (2010) : *Après la crise.* Paris : Seuil.

Espaces mondialisés et défis de la cohabitation : cas de la sous-région ouest-africaine/Global Spaces and Challenges for Coexistence : The Case of the West African Sub-Region

Franck KOUADIO

Université Félix Houphouët-Boigny

sekorekouadio@gmail.com

RÉSUMÉ

Au fondement du développement quasi spectaculaire et de l'expansion, somme toute, exponentielle des relations internationales à travers la mondialisation ou la globalisation et de leurs contenus, peut être pensé et posé un dessein : celui de l'homme. « L'homme est cet être qui aurait pu se rater et qui peut encore se rater ». (Hans Blumenberg, 2011, p. 490). Il croit se comprendre, mais se trompe chaque fois parce qu'il est par nature dissimulation à lui-même et simulation aux autres. L'altérité se présente à lui comme une fatalité qui n'est pas sans conséquence sur la cohabitation. Sans doute la présence de l'autre n'est-elle pas fortuite ! Autrui se pose comme un autre que moi, *un moi en face de moi* dans l'ouvert de l'espace national et transnational. Qu'implique au fond l'altérité ? N'est-ce pas parce que je suis en manque, et qu'un tel défaut (peut-être d'être ou d'avoir) viendrait à être comblé par mon *alter ego* ?

C'est à penser que l'homme a si bien intériorisé l'existence de son semblable, qu'il s'y est tellement bien accommodé, qu'il aurait érigé en nécessité vitale la coexistence avec ce dernier. En ce sens, vivre, ce serait vivre avec, exister avec. La vie consisterait dans l'être-en-relation si bien que l'homme aspirerait profondément à une ouverture sur l'autre et la société, de même que sur le monde. Mais la réalité revêt un tout autre visage. L'espoir de vivre dans un monde de la proximité est terni par l'engendrement quasi automatique d'un autre monde : celui de la promiscuité. Il y a comme des forces contraires qui retiennent et tirent irrésistiblement en arrière, empêchant ainsi tout progrès. Nombre d'États de la sous-région Ouest africaine, connaissent malheureusement des conflits imputables pour la plupart à cette crise de cohabitation qui devient, c'est connu, un phénomène quasi mondial. Quelles peuvent être les raisons de l'échec de la cohabitation nationale et sous régionale ? Sur quels fondements philosophiques peut-on s'appuyer pour juguler ces conflits et les prévenir ?

La différence est source de contradiction, et la contradiction mal surmontée, est cause de conflits. Les conflits s'originent aussi dans le sans-limite. Le sans-limite est dépourvu de toute normativité et favorise le désir d'occuper tout seul l'espace. Il exclut l'idée d'une surabondance gracieuse qui puisse se contenir et se retenir d'empiéter sur la réalité de l'autre. Notre thèse est donc la suivante : les conflits surviennent à cause de l'indifférence entre les peuples. Or, n'est-ce pas l'humanité une en soi qui, dans la diversité des peuples, des territoires et des cultures, manifeste la richesse de son contenu ? Prendre conscience de cette indifférence, c'est remédier aux crises répétitives qu'elle engendre et nourrit notamment en Afrique Occidentale. La paix durable et la saine cohabitation dans cette région désormais mondialisée passent finalement par le refus de la négligence et de la banalisation des différences.

Mots-clés : espaces mondialisés, cohabitation, indifférence, conflits, vivre-ensemble, mondialisation, justice, paix.

INTRODUCTION

Le monde vit aujourd'hui au rythme de la mondialisation ainsi qu'il convient d'appeler ce phénomène. Tout porte à penser qu'il s'agit d'un processus irréversible et irrésistible, d'une part, du fait de la vitesse à laquelle elle se déploie, et d'autre part au regard de ses promesses. Volontairement ou non, tous les hommes et tous les États du monde se trouvent happés par le tourbillon de la mondialisation et ce, au détriment de certains d'entre eux, mal préparés et mal gérés peut-être, mais également à l'avantage d'autres qui s'en tirent à bon compte grâce peut-être aussi à leur lucidité ou à leur voracité.

Mon présent propos questionne dans cette direction: pourquoi, ayant pris leur destin en main, certains États sont incapables de se conduire de manière responsable en permettant à leurs peuples de vivre conformément à l'esprit de la mondialisation, à savoir garantir la sécurité et la liberté des hommes en leur facilitant l'accès au bonheur ? Autrement dit, pour quelles raisons, appelés à vivre ensemble le plus harmonieusement possible au sein d'une même société mondialisée, c'est-à-dire une société du métissage, les peuples en viennent-ils à se livrer bataille dans des conflits identitaires ? Comment, par ailleurs, juguler ces conflits quand ils surviennent, et au besoin, sur quels fondements philosophiques peut-on se baser pour les prévenir ? Telles sont les interrogations auxquelles va tenter de répondre la présente communication dont le titre est ainsi libellé : **espaces mondialisés et défis de la cohabitation : cas de la sous-région ouest africaine.**

I. DES CAUSES PROFONDES

Au lendemain des indépendances, chaque État, se prévalant de sa souveraineté, a voulu construire une nation sur la base des frontières territoriales tracées par l'ancien colonisateur. Il fallait bâtir l'État naissant, mais aussi construire la nation avec l'ensemble des groupes ethniques présents sur le territoire. Le concept de nationalité allait ainsi être inscrit dans la constitution de chaque État et la distinction nationaux-étrangers allait voir le jour. On allait revendiquer dès lors la nationalité du pays dont on est issu, et la refuser ainsi à celui dont on prétend, à tort ou à raison, qu'il n'est pas issu du même pays que nous, de la même nation que nous.

Maintenant que ces concepts sont inscrit quasi indélébilement dans la mémoire des gens, on s'étonne qu'ils fassent effets sur eux, alors qu'on eût pu mieux faire en extirpant le mal à la racine, à savoir, en faisant comprendre à tous ces peuples que ce n'est qu'un accident de l'histoire qui nous a séparés, mais qu'à l'origine, nous sommes uns et devrions demeurer tels. À partir du moment où il y a eu naissance, dans la conscience des uns et des autres, d'un sentiment national, voire nationaliste, on a ouvert la voie aux dérives de toutes sortes dont l'aboutissement est la dégradation du tissu social d'une part, et d'autre part, l'empoisonnement de l'atmosphère nationale et sous régionale, la détérioration des relations interhumaines et inter-états y compris. La colonisation, et après elles, les indépendances, ont donné la Côte d'Ivoire avec les Ivoiriens, le Mali avec les Maliens, le Ghana avec les Ghanéens, etc., chaque peuple réclamant dès ce moment à la fois sa nationalité, son identité et son authenticité. Abou Karamoko fait remarquer que :

> Sous nos tropiques, l'on a parlé à un moment, dans les années 1975-1980, de « retour aux sources » ou d'authenticité puis de « recours aux sources » et aujourd'hui d'identité comme ivoirité, togoïté, guinéïté, béninité, dogonité (dogon). Mais l'on s'aperçoit, et finalement que tous ces retours ou recours, toutes ces « itées » ne sont que des sublimations, des manques pour entretenir nos illusions, tenter d'effacer des carences, notre absence au grand rendez-vous de la production-consommation des sociétés de la modernité. (Abou Karamoko, 2016).

La nationalité, l'identité et l'authenticité, toutes ces « itées » ne sont pas préjudiciables en soi. Elles sont plutôt dommageables à ceux qui, au lieu de s'y tenir comme des ressorts pour entrer dans l'ère moderne et mondialisée plus sereinement, s'en servent comme d'armes pour tenter de nuire à d'autres qu'ils considèrent comme n'étant pas des leurs.

La différence est source de contradiction, et la contradiction mal surmontée, est cause de conflits. Les conflits s'originent dans le sans-limite. Le sans-limite est dépourvu de toute normativité et favorise le désir d'occuper tout seul l'espace. Il exclut l'idée d'une surabondance gracieuse qui puisse se contenir et se retenir d'empiéter sur la réalité de l'autre. La haine de l'autre, sa stigmatisation, les clichés lancés à son encontre au nom d'une prétendue différence physiologique (le teint, la corpulence, la taille) ; le mépris du voisin à cause de son origine sociale quelle qu'elle soit ; l'extrémisme et l'intolérance religieux au nom de la revendication d'une soit disant authenticité religieuse ; l'exclusion, le clanisme et le régionalisme au nom de l'ethnie ou de la région d'origine ; le dénigrement de l'autre, de sa langue, de sa culture, la dénégation même de sa civilisation sur la base d'une hypothétique, voire illusoire pureté linguistique, le sexisme et la misogynie nourris par des considérations traditionalistes

démodées et surannées ; le tribalisme ; tous ces phénomènes ont une incidence certaine sur la cohabitation ou le vivre ensemble. Ils témoignent d'un repli identitaire dont les effets pervers ont malheureusement attristé bien de nos pays et continueront d'agir si rien n'est fait. Césaire ne prévenait-il pas que toute civilisation qui se replie sur elle-même s'étiole ?

Au nom de la recherche d'un bien être qui s'allie bien à une indépendance économique et financière, les peuples, tout comme les États, sont amenés à échanger, à se côtoyer, à se fréquenter même, malgré leurs différences culturelles, linguistiques, nationales, artistiques, ce, au-delà des frontières physiques transnationales. On peut trouver ainsi, disséminés dans toute la sous-région, des ressortissants de chaque pays. Dans une région où l'activité économique est dense, il n'est pas rare de constater des disputes, d'assister à des querelles ou d'avoir à solutionner des crises de grande envergure comme celles liées au foncier. C'est le cas lorsque des nationaux décident de s'en prendre à des ressortissants étrangers dont ils jugent que la prospérité et la réussite sont à l'origine de leur misère à eux. Ils s'expliquent et acceptent en effet très difficilement qu'un étranger « puisse gagner normalement sa vie rien qu'en faisant des affaires ».

Toutes ces causes peuvent se ranger sous le concept de l'indifférence que nous considérons comme la cause fondamentale. Notre thèse est donc la suivante : les conflits surviennent à cause de l'indifférence entre les peuples. Or, n'est-ce pas l'humanité une en soi qui, dans la diversité des peuples, des territoires et des cultures, manifeste la richesse de son contenu ? De ce point de vue, ne convient-il pas de réfléchir profondément afin de transformer nos différences en atouts plutôt que d'en faire des prétextes odieux de conflits de tous ordres ?

II. BIEN PENSER LES DIFFÉRENCES POUR MIEUX PANSER LA COHABITATION

Les enjeux de la présente quête sont entre autres la paix, la cohésion sociale, la saine cohabitation, l'amour mutuel, tout cela basé sur le respect des différences, la justice et la reconnaissance de l'appartenance à une identité commune : l'humanité. La question devient donc : comment sauvegarder notre humanité par-delà les différences, surtout au regard des tensions que peuvent entrainer celles-ci dans les rapports quotidiens que nous entretenons ? Condamnés à communiquer et à entretenir d'autres types de rapports de valeurs bien estimable

parce que vitaux, comment peut-on éviter de nuire les uns aux autres et se garder ainsi de mettre en péril l'exister ensemble ?

Les maux dont souffre la sous-région ont pour nom conflits armés, discrimination, intégrisme et/ou extrémisme religieux, terrorisme, mal gouvernance, xénophobie, nationalisme creux, conflits de sécession, etc. ils naissent tous dans l'esprit des hommes, et c'est à cette source d'abord qu'il faut les combattre le plus efficacement et le plus durablement possible. Cela passe par l'éducation. Comme le note Emmanuel Kant : « L'homme est l'unique créature qui doive être éduquée. Par éducation, nous entendons les soins (…), la discipline et l'instruction doublée de la formation ». (Emmanuel Kant, 1986, p.1149). L'éducation ayant vocation à davantage former des hommes que de simples citoyens ou des travailleurs, la discipline est sans doute le moyen adéquat pour atteindre ce but. La discipline sert à polir, à ramollir, à adoucir, à humaniser. « La discipline, poursuit Kant, change l'animalité en humanité ». (Kant, Ibidem). Or ce sont les instincts animaux et bestiaux qui suscitent en l'être humain le bellicisme, le conflit, la haine, le terrorisme, l'intolérance, etc. En le disciplinant, on parvient à inhiber ces instincts et à les placer sous la seule autorité de la raison. Autrement dit, éduquer, c'est discipliner, et discipliner, c'est raisonner, rationaliser l'homme. D'un trait, l'éducation est la voie royale d'humanisation de l'être humain. La réalisation de ce projet passe par la prise de responsabilités, lesquelles responsabilités incombent au premier chef les États, mais aussi les populations dans leur ensemble.

Ce qui caractérise fondamentalement le genre humain, c'est la diversité, mais une diversité qui doit se vivre comme une unité. L'humanité est la réalité singulière d'une chose plurielle, laquelle pluralité, si elle est acceptée et vécue comme telle, promet de garantir un monde harmonieux, paisible et juste. Les hommes sont différents les uns des autres ; les cultures diffèrent les unes des autres. Et au sein d'un même village, d'une ville ou d'un pays, dans l'espace sous régional, le nombre de tribus, d'ethnies ou groupes ethniques se compte en dizaines, voire centaines de milliers. « Les guerres sont issues de la poursuite d'une politique tribale nationale », déclare Raymond Aron. (Raymond Aron, 1993, p. 300). C'est dire que pour être conforme à l'équilibre de la nature, la paix, en tant qu'instinct de survie de l'espèce, note Dominique Assalé, est toujours le fruit de l'entente entre ethnies et nations, pour autant que par-delà la tribu ou la nation il y a toujours et dans toutes les civilisations la superstructure communautaire de l'ethnie, celle de la nation par-delà les tribus et celle de la communauté

internationale par-delà les nations, toutes choses qui conditionnent et motivent l'entente et la cohésion entre tribu X et tribu Y, nation X et nation Y.

Nous faisons l'expérience de l'existence du monde au quotidien comme s'étendant infiniment devant nous. Il est le lieu de l'ouvert. Le monde est l'ouvert du déjà là, c'est-à-dire l'ouvert de l'extériorité ou de la spatialité. L'espace est sans nous, avant nous, hors de nous, et il sera là toujours après nous, puisque n'ayant pas attendu notre existence individuelle pour commencer à être. Il convient d'établir alors cette vérité fondamentale : notre exister n'est possible que d'abord parce que quelque chose d'autre existe avant nous, en dehors de nous. Dans l'extériorité donc, c'est le plusieurs qui est signifié comme étant la loi du monde. Être pour nous, c'est être reçu par, reçu pour. Nous sommes reçus par le monde comme l'espace qui nous accueille. Par suite, puisque l'extérieur/l'espace nous accueille, nous devons présupposer qu'il accueille autre chose en dehors de nous ; il accueille des choses et d'autres moi.

Toutefois, la vie ne consiste pas dans le fait qu'une chose soit à côté d'une autre. La vie ne consiste pas dans l'être-juxtaposé, mais dans l'être-en-relation. L'être est être-avec ; ce qui renvoie à l'idée de dynamisme et de rencontre, donc de communication et de communion. Il s'agit, dans l'être ou dans le vivre, de dépasser les particularismes et les individualités pour se fondre dans l'universel que porte si bien la mondialisation. Vivre, c'est être porté vers l'un de l'universel par la rencontre et la communication avec les autres moi, les autres peuples, les autres espaces désormais mondialisés. Le plusieurs dit que l'espace nous accueille indifféremment. Mais il traduit aussi l'idée que nous sommes différents les uns des autres. Il convient de saisir ces différences comme autant de richesses à notre actif pour construire un monde plus paisible, plus tolérant et plus juste.

La sous-région ouest africaine regorge de populations aussi différentes les unes que les autres. Or, l'espace conçu traditionnellement comme le symbole de la coexistence indifférente des choses est compris par Schelling comme le principe de leur différence hostile. C'est dire que vivre avec l'autre, auprès de l'autre sans avoir le moindre intérêt à son égard, sans être attentif à son existence, à son être, c'est créer les conditions d'un affrontement certain. Même la plus grande sagesse, la plus grande capacité de retenue aurait du mal à se voir ainsi vomi, rejeté, nié. N'a-t-on pas là dès ce moment les conditions d'un affrontement imminent ?

L'indifférence a été identifiée comme la cause profonde de ces crises. Il faut pouvoir vaincre ce sentiment par l'acceptation et l'assomption de la différence et de la diversité. Après

quoi, il faut extirper les sentiments exclusionnistes pour leur suppléer l'inclusion. Par suite, on doit se défaire des pensées uniques, cause des positions radicales et extrémistes, pour intégrer sereinement l'idée de perspectivisme[1] au sens où Nietzsche entend par ce terme l'abolition de toute référence à un point de vue unique, déterminé, privilégié. « Rien n'est en effet plus dangereux que la certitude d'avoir raison », ainsi que l'écrit le biologiste François Jacob. (François Jacob, 1982, p.12). Cela implique la prise en compte de l'existence de l'autre, de sa personne, son acceptation, la prise en compte de ses idées. Tenir compte de l'autre, c'est aussi le respecter dans sa différence, l'estimer malgré son étrangeté, le protéger indépendamment de son origine, de son statut, de sa langue, de son opinion. Seul un cœur aimant et une âme véritablement humaine sont à même d'agir ainsi, c'est pourquoi la culture de l'amour s'avère indispensable.

Un cœur qui aime ne hait point. Un cœur aimant est toujours rassembleur et non discordant. L'amour et la haine, sont bien des mots contraires, mais ce sont les facettes d'une même réalité. Leur proximité n'est de ce point de vue pas anodine. *Eros* (l'amour) et *Eris* (la discorde, la haine) sont bien des contraires, et cependant très proches. La frontière entre l'amour et la discorde est très mince, c'est pourquoi, une personne qu'on a profondément aimée peut devenir subitement l'objet d'une haine viscérale de notre part. C'est la dialectique de l'amour et de la haine qui s'engage ainsi.

L'amour et la haine sont à saisir comme deux déterminations opposées ayant une profondeur hautement spéculative et une signification pratique et non pas simplement comme la simple égalité de deux moments dialectiques. L'amour et la haine symbolisent la vie. La vie est essentiellement haine et amour, harmonie et discorde, rassemblement et séparation, sympathie et antipathie. Dans la vie, les hommes sont portés par l'amour, mais ont une tendance, un penchant quasi irréfrénable pour son contraire, la haine ou la division. Or qu'est-ce qu'un penchant, sinon le lieu de notre chute ? L'arbre ne tombe-t-il pas du côté où il penche ? Il convient dès lors de se méfier des penchants, de les transformer en atouts, en sentiments socialement bénéfiques. Il faut transfigurer la haine en amour, la disharmonie en ordre. Aimer, sans cesse aimer car c'est de cette façon qu'on peut librement vivre et laisser vivre. Vivre et laisser vivre traduisent une certaine équité. C'est qu'en tant que sujet singulier, je veux vivre, vœu que je ne peux cependant pas réaliser qu'à la condition en même temps de laisser vivre.

[1] Au sens nietzschéen, ce terme abolit toute référence à un point de vue unique, déterminé, privilégié. La mise en perspective apparaît avec Nietzsche comme la condition fondamentale de toute vie.

Dans l'acte de laisser vivre, c'est l'autre que j'accepte auprès de moi au nom de l'humanité qui nous porte. L'autre ne doit pas être saisi comme une limitation extérieure de ma liberté. Car en vérité, par elle-même et pour elle-même, ma vie individuelle, singulière requiert sa négation, sa dissolution dans l'autre, dans l'altérité. Je ne puis par ce fait même être pleinement libre qu'à la condition que la vie hors de moi, la vie de mon semblable soit rendue libre.

CONCLUSION

Les échanges entre les hommes ne datent pas d'aujourd'hui. Ils prennent leurs sources probablement à l'aube de l'avènement de l'humanité et se sont perpétués de génération en génération jusqu'à nous d'un point de vue temporel. Au point de vue de l'espace, les hommes réussissent chaque jour à repousser les frontières naturelles et/ou artificielles existant entre eux, espérant ainsi vivre les uns avec les autres, les uns auprès des autres, comme s'ils se trouvaient, selon l'expression consacrée, dans un village planétaire. Culturellement, on voudrait assister davantage à un métissage des peuples rendu visible par la disparition progressive des barrières linguistiques entre autres.

Mais la réalité revêt un tout autre visage. Son espoir de vivre dans un monde de la proximité est terni par l'engendrement quasi automatique d'un autre monde : celui de la promiscuité. Il y a comme des forces contraires qui le retiennent et le tirent irrésistiblement en arrière, empêchant ainsi tout progrès. Nombre d'États de la sous-région Ouest africaine, connaissent malheureusement des conflits imputables pour la plupart à cette crise de cohabitation qui devient, c'est connu, un phénomène quasi mondial. La résignation étant l'option des faibles, il faut prendre le parti de la résistance, de la lutte, seul moyen de sortir de l'ornière de ces crises. Résister et lutter ici signifient refonder nos sociétés, les réformer, rééduquer nos populations sur des bases nouvelles.

BIBLIOGRAPHIE

1. **Livres**

ADIAFFI, Jean-Marie Adé, *Les naufragés de l'intelligence*. Abidjan, CEDA, 2000.

ARON, Raymond, *Mémoires*. Paris, Julliard, 1993.

BIDIMA, Jean-Godefroy, *La palabre* : (*une juridiction de la parole*). Paris, Michelon, 1997.

BOA, Thiémélé Ramsès, *Recherches philosophiques*. t. 1, *Quelle philosophie pour l'Afrique ?*. Abidjan, EDUCI, 2005.

BOURGEOIS, Bernard, *Encyclopédie des sciences philosophiques* : *Hegel*. Paris, Ellipse, 2004.

BLUMENBURG, Hans, *Description de l'homme*. trad. de l'Allemand par Denis Trierweiler, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine, 1955.

René DUMONT, *l'Afrique noire est mal partie*. Paris, Points, 1966.

FAURE, Justine et PROST, Yannick, *Relations internationales : histoire, questions régionales, grands enjeux*. Paris, Ellipses, 2008.

FERY, Luc , *Mythologie et philosophie* : *la naissance des dieux et du monde*. Paris, Plon, 2015.

HEGEL, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012.

HOUARD, Jean et JACQUEMAIN, Marc, *Capital social et dynamisme régional*. Paris, De Beck Supérieur, 2005.

JACOB, François, *Le jeu des possibles*, « Avant-propos », Paris, Fayard, 1982.

KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in Œuvres philosophiques II. trad. Luc Ferry, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, nrf, 1985.

Propos de pédagogie, in Œuvres philosophiques III. trad. Pierre Jalabert, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, nrf, 1986

Métaphysique des mœurs II : *doctrine du droit*. trad. de l'Allemand par Alain Renaut, Paris, Gallimard, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, Gai savoir, Paris, Flammarion, 1998.

PROST, Yannick, *La crise économique, facteur aggravant de l'instabilité en Afrique de l'Ouest*. Paris, Institut Français des Relations Internationales (IFRI), 2010.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris, Éditions du Seuil, 1990.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Exposition de mon système de la philosophie sur le vrai concept de la philosophie de la nature*. Paris, Vrin, 2000.

VETO, Miklós, *Le fondement selon Schelling*. Paris, éd. Beauchesne 1977.

WADE, Abdoulaye, *Un destin pour l'Afrique*. Neuilly-sur-Seine Cedex, Michel Lafon, 2005.

ZAOUROU, Bernard Zadi, *Mes dernières paroles pour l'Afrique, suivi de Rassemblement et réconciliation, à quelle condition* ?, Abidjan, Frat Mat Éditions, 2013.

2. Revues et articles

KARAMOKO, Abou, « Crises de la société, sociétés de la crise », *Leçon inaugurale de la rentrée 2015-2016*, Département de Philosophie, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, 03 mars 2016.

KARTHALA, *Politique africaine, la Côte d'Ivoire : dynamiques du dedans et du dehors*. Trimestriel n° 83, Paris, 2003.

PORTEOUS, Tom, « L'évolution des conflits en Afrique subsaharienne » in *Politique étrangère*, vol. 68, n° 2, 2003, pp 307-320.

3. Webographie

Érudits. Com ; La vie des idées. Com ; Cairn info. Com ; Université de tous les savoirs ; Menaibuc. Com ; ANKH online ; BNF/ gallica.fr

« La mort d'Ernest Boka ou la tragédie d'une jeunesse : 6 avril 1964 »

Yao Clément KOUADIO, doctorant,

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan,

clementkyao@gmail.com

RESUME

Le jeudi 6 avril 1964, la nouvelle de la disparition de Boka Ernest, Président démissionnaire de la Cour suprême de Côte d'Ivoire, se répand dans tout le pays. Ce drame qui avait suscité des réactions politiques diverses serait-il lié à sa démission en février 1963 pour, dit-on exprimer son « refus de cautionner l'abominable machination politique qu'étaient les complots » ?

Pourquoi alors attendre, dans ce cas plus d'un an avant qu'une suite ne soit donnée à de tels propos que certains auraient considéré à tort ou à raison comme une caution à la subversion ? Comment ce serviteur expérimenté et compétent de l'Etat a-t-il trouvé si tragiquement la mort pendant qu'il était au sommet de sa carrière ?

Au-delà de toutes ces préoccupations et dans ce contexte douloureux de ces années d'incertitude politiques, on pourrait se demander, vu les cibles privilégiées, si un passif politique, voir idéologique expliquerait en partie un tel ''drame'' vécu par toute une jeunesse ? Dès lors, que s'était-il passé, pour qu'il trouve la mort en avril 1964 dans des conditions restées jusque-là polémique ?

En effet le 22 octobre 1946, 148 écoliers de la Côte d'Ivoire embarquèrent dans la Frégate, le navire de guerre « Aventure » pour l'hexagone français pour y poursuivre leurs études. Le départ de ce premier contingent s'inscrivait dans une politique de formation des jeunes ivoiriens, politique initiée par Houphouët-Boigny. Mais, en voguant, d'abord en direction de Dakar pour ensuite prendre la destination de Marseille, aucun de ces écoliers, encore moins le député Houphouët-Boigny lui-même, ne pouvaient s'imaginer qu'un drame allait emporter l'un des membres de cette première cohorte initiée par Houphouët-Boigny et ses compagnons de lutte. Et pourtant, par cette politique, le député de Côte d'Ivoire envisageait faire de ces écoliers, des hommes bien formés et compétents pour assurer la relève des ainés. C'est donc à cette fin, qu'après des formations universitaires en France, plusieurs de ces jeunes dont le Dr Boka Ernest, rentrèrent en Côte d'Ivoire. Mais comment l'accomplissement d'une telle mission peut-il entrainer autant de remous politiques ? Toujours est-il qu'une fois en Côte d'Ivoire, ces jeunes cadres, dont la formation n'a été possible que grâce au courage, à l'entêtement et à la témérité du député ivoirien, rencontrèrent un rocher d'incompréhension politique en rapport avec le système déjà en place. Dès lors, sous l'effet conjugué de plusieurs facteurs, la noble ambition du député, initiateur de cette politique de formation des jeunes, semblait reléguer aux calendes grecques. C'est cette incompréhension politique assimilable à un conflit de génération qui déclenche

une vague d'arrestations et d'emprisonnements de plusieurs de ces jeunes, accusés de multiples infractions. Le clou de cette déstabilisation politique, qui semblait minutieusement préparée depuis des lustres, fut la disparition tragique du Dr Boka Ernest, ancien membre de ''l'aventure 46'', le 6 avril 1964 dans les cachots de la prison d'Assabou à Yamoussoukro.

INTRODUCTION

« Jusqu'en 1945 » écrit Amadou Koné, « la Côte d'Ivoire ne comptait que trois diplômés des facultés et des grandes écoles, tous formés à l'étranger »[1].Cette affirmation de l'ancien secrétaire général de la Jeunesse du Rassemblement Démocratique africain (JRDACI) ne met nullement en cause l'existence d'une scolarisation dans la colonie de Côte d'Ivoire. Elle soulève en revanche l'épineux problème du retard dans la formation d'une véritable élite capable d'assurer la relève.

Conscients de ce déficit, les leaders du RDA initient dès 1946 une politique de formation universitaire à l'effet de faire face à cette insuffisance. C'est dans le cadre de cette politique que des écoliers de la colonie, parmi lesquels Ernest Boka et ses compagnons de « l'aventure 46 »[2], sont envoyés en France pour y poursuivre leurs études secondaires et supérieures.

Mais une fois de retour en Côte d'Ivoire après leurs études, ces universitaires rencontrent un rocher d'incompréhensions qui plonge la Côte d'Ivoire dans une turbulence politique. Cette période de crise est marquée par des arrestations et la découverte de présumés complots. Parmi les personnalités politiques arrêtées, figure Ernest Boka, interpelé le jeudi 2 avril 1964. Ce dernier est retrouvé mort le 6 avril 1964 dans sa cellule de prison à Yamoussoukro où il a été incarcéré quelques jours plutôt.

Que s'est-il passé alors du 2 au 5 avril pour que le lendemain, ce serviteur de l'Etat de Côte d'Ivoire soit retrouvé mort dans sa cellule de prison à Yamoussoukro ? Le profil général de ce travail se décline de la façon suivante :

-Les divergences entre les étudiants et le RDA : point de départ d'une crise larvée entre les universitaires ivoiriens et le président Félix Houphouët-Boigny.

-La mort d'Ernest Boka ou l'énigme politique de la Côte d'Ivoire indépendante.

---

[1] Amadou Koné, Houphouët-Boigny et la crise ivoirienne, Paris, Karthala, 2003, page 27.

[2] C'est le premier noyau d'écoliers ivoiriens sélectionnés dans le cadre d'une réelle politique de formation universitaire initiée par le RDA. Ce noyau de 148 écoliers embarqua le 22 octobre 1946 à bord d'une Frégate, un petit bateau de guerre appelé Aventure. L'appellation d'Aventure 46 provient donc du nom de ce bateau et de l'année de leur départ en France. A partir du Sénégal, un autre bateau plus grand, « Midi 2 » les transporte jusqu'à Marseille en France.

1-Les divergences entre les « anciens aventuriers 46 » et les dirigeants du RDA : point de départ de la crise entre Houphouët-Boigny et les universitaires de son régime.

Le référendum d'août 1958 sur la communauté franco africaine consolide la victoire de l'option idéologique décidée par le RDA en 1950 et contestée par les étudiants africains vivant en France. Mais une fois cette consultation référendaire terminée, les jeunes, mais aussi certains universitaires, décident de poursuivre la lutte politique, même étant revenus au pays et affectés dans l'administration publique.

« Tout le monde n'est pas rentré dans la clandestinité » confirmait Auguste Daubrey. «On s'est mis en deux branches, il y a une branche dont je suis l'un des membres (…) Pour nous, on n'est pas certes d'accord avec eux(les dirigeants du PDCI-RDA), mais(on s'est dit ceci) ne leur laissons pas entièrement le pouvoir, si non, pour l'exercer, ils vont prendre des étrangers, en particulier les français (…), rentrons donc dans le mouvement pour mieux savoir ce qui se passe et ensuite pour influencer l'orientation du pays »[3], ajoute-t-il.

Ces propos d'Auguste Laubot Daubrey, ancien membre de "l'aventure 46" indiquent que, ni les membres du PDCI-RDA, ni les universitaires récemment rentrés de France n'ont changé d'option idéologique. Les premiers, collaborent officiellement avec l'administration coloniale depuis 1950. Quant aux cadres universitaires solidement formés au marxisme, ils entendent le demeurer. Ce qui confirme l'existence d'un conflit idéologique larvé entre la vieille garde du PDCI-RDA et ces anciens étudiants ivoiriens, désormais députés, ministres, directeurs d'administration centrale.

On peut donc soutenir que l'insertion des jeunes universitaires dans les institutions issues des réformes coloniales ne met pas fin à l'antagonisme idéologique développé entre ces anciens étudiants ivoiriens et les leaders du RDA. Ainsi, en rentrant après leurs études, ces jeunes étaient animés par une seule volonté : poursuivre le combat entamé depuis l'hexagone et influencer l'orientation du pays selon leur formation idéologique.

Le conflit idéologique survenu en octobre 1950 entre le RDA et les Ivoiriens étudiant en France semble refaire surface et s'envenimer au fil des années. Les dissensions idéologiques qui ressurgissent au sein du RDA lors du congrès de Bamako en septembre 1957 et l'attitude des cadres universitaires qui, pour Houphouët, ne cessent d'endoctriner la

[3] Entretien avec Auguste Daubrey le 29 avril 2016 de 11 heures 15 à 13 heures 35 à Cocody.

jeunesse constituent des indices annonciateurs d'une vie politique mouvementée. Ces indices expliquent-ils le drame politique vécu par la Côte d'Ivoire ce 6 avril 1964 ?

2-Le drame du 6 avril 1964 ou l'énigme politique de la Côte d'Ivoire indépendante.

Depuis la fin en 1950 de l'aventure anticolonialiste du PDCI-RDA, des voix se sont élevées pour dénoncer la nouvelle orientation du parti. Après le référendum de 1958, une partie de l'opinion ivoirienne ; dominée par les jeunes, les intellectuels et des cadres universitaires ; ne cesse de réclamer l'indépendance pure et simple de la Côte d'Ivoire. La création de la JRDACI, et la victoire des militants de gauche lors du IIIe congrès du PDCI-RDA en 1959 confirme l'activisme idéologique de cette frange de la société ivoirienne. Cette opposition larvée au sein du parti et les présumés complots découverts en 1959, 1963 et 1964 plongent la Côte d'Ivoire dans la tourmente politique. Au cours de cette période agitée, un drame politique va se produire : la mort d'Ernest Boka, président démissionnaire de la cour suprême de la Côte d'Ivoire indépendante.

Ce drame politique, vécu douloureusement par toute la population ivoirienne, mais particulièrement les jeunes qui considèrent Ernest Boka comme un modèle, a suscité des réactions les plus diverses. Mais face aux circonstances de cette disparition brutale, des interrogations méritent d'être soulevées.

En effet, membre du contingent de "l'aventure 46", Ernest Boka fait partie des premiers cadres universitaires promus dès leur arrivée en Côte d'Ivoire. De sa nomination au cabinet du gouverneur Ernest de Nattes à sa démission en février 1963, il fut plus qu'un proche de Félix Houphouët-Boigny. Pourquoi donc, malgré cette complicité, l'ordre a-t-il été donné pour procéder à son arrestation ? Quelles raisons a-t-on avancé pour justifier l'arrestation d'une telle personnalité ?

En effet, le 02 avril 1964, à Adjamé, à sa résidence[4], Ernest Boka est mis aux arrêts et conduit à la présidence de la République de Côte d'Ivoire. A propos de cette interpellation du président Ernest Boka et de sa mort, les positions divergent d'un auteur à un autre. Evoquant cette période trouble qu'a connu la Côte d'Ivoire, Laurent Gbagbo décrit ce qu'il qualifie de tactique classique chez Houphouët-Boigny[5], qui consiste selon l'auteur à faire oublier ses victimes, et au moment où on s'y attend le moins, procéder à leur arrestation :

[4] Entretien par téléphone avec Boka Pascal, fils ainé d'Ernest Boka, le 20/05/2017.
[5] Laurent Gbagbo, Côte d'Ivoire : pour une alternative démocratique, Paris, L'harmattan, 1983, p 43.

« Dans ce pays où aucun de ses collaborateurs n'ose résister à Houphouët par peur de représailles, la démission de Boka valut à ce dernier une grande popularité. Houphouët le laissa tranquille (…) Puis, brusquement, au moment où il lui sembla que tout le monde avait oublié le cas Boka, il le fit arrêter le 02 avril 1964 »[6]. Ce qui veut dire que les raisons de l'arrestation d'Ernest Boka ne sont pas à rechercher dans les jours qui ont précédés ce 02 avril 1964. Cette position de Laurent Gbagbo, en dépit des insuffisances éventuelles, peut s'avérer plausible pour plusieurs raisons :

-D'abord en 1964, au moment de l'interpellation de M. Boka, le rythme des arrestations avait diminué et les Ivoiriens pensaient qu'elles prendraient bientôt fin;

-Ensuite, en avril 1964, Ernest Boka n'était plus aux affaires depuis plus d'un an, puisque depuis le 15 février 1963, le gouvernement avait rendu publique l'acceptation de sa démission[7].

-Enfin, quelques jours avant sa démission, le président de la Cour suprême accompagnait Félix Houphouët-Boigny dans un périple occidental qui les avait respectivement conduits aux Etats-Unis, en Angleterre et en Israël. Mais que s'est-il donc passé au cours de ce voyage pour qu'au retour, l'unité se transforme en dépit amoureux au point d'arriver à une telle arrestation ?

Cette version de Laurent Gbagbo montre bien que la démission du président de la Cour suprême est la raison de son interpellation. On peut, certes, admettre cela, mais elle parait trop simple. Ou alors si la démission de M. Boka est à la base de son interpellation, une autre préoccupation mérite d'être soulevée : que cache cette démission d'Ernest Boka en février 1963?

Tous les témoignages recueillis relativement à cette période de turbulence politique dont seraient impliqués plusieurs universitaires dont Boka, concordent. Ils évoquent tous une crise idéologique larvée, assimilable à un conflit de génération. Adam Yeboua Patrice, ancien dirigeant de la JRDACI, structure dont Boka était l'un des membres fondateurs, est sans équivoque : « La JRDACI était pour la remise en cause de tout le système jusque-là en place.

[6] Laurent Gbagbo, Idem, 1983, page 43.

[7] Décret N° 63-69 du 15 février 1963 in journal officiel de la République de Côte d'Ivoire N° 13 du 21 février 1963, page 181.

Certains de ses membres avaient déjà pris position depuis l'Europe contre Félix Houphouët-Boigny au sujet de l'indépendance »[8].

Quant à Auguste Daubrey, cadre universitaire au ministère de l'agriculture au moment des faits, il évoque des raisons purement idéologiques : « La France s'est aperçue qu'il y avait parmi les Ivoiriens, des étudiants, des nouveaux fonctionnaires qui avaient des idées progressistes, qui soutenaient l'indépendance réelle de leur pays et qui avaient une bonne formation. Donc ceux-là pouvaient perturber l'action politique d'Houphouët concertée avec la France »[9].

Tous ces témoignages se rapportent au contexte des arrestations et autres intimidations qui perturbent le climat politique de cette période. La démission du président de la Cour suprême pourrait être interprétée comme la raison immédiate de son arrestation, c'est-à-dire une sorte de goutte d'eau qui aurait fait déborder le vase[10]. Houphouët, probablement aurait de sérieux griefs contre Ernest Boka tout au long de sa brève carrière. Que lui reprochait-il réellement?

Quelques travaux sur ces mêmes événements douloureux évoquent des raisons idéologiques, politiques et même le contexte politique sur le continent africain et à l'échelle internationale pour expliquer « l'affaire Ernest Boka ». Mais à l'analyse, ces raisons paraissent insuffisantes puisqu'elles semblent communes à toutes les arrestations opérées à partir de janvier 1963, voire même avant. Camille Alliali évoque la question en ces termes :

« L'arrestation de ces personnalités acheva de me convaincre de l'extrême gravité des faits qui conduisaient le président à prendre des décisions par lesquelles il s'aliénait ses lieutenants les plus fidèles, affaiblissait son parti et portait un rude coup à la cohésion nationale (…) C'est alors que j'ai cherché à replacer toute cette affaire dans le contexte de politique africaine et internationale de l'époque. En cette année 1963, les anciennes colonies françaises n'étaient devenues des Etats indépendants que depuis moins de trois ans. Les régimes en place (…) étaient l'objet de manœuvre de déstabilisation sur fond de compétition Est-Ouest et de guerre froide. Houphouët (…) a-t-il senti venir les choses et a choisi de les

[8] Entretien avec Adam Yeboua Patrice à Treichville le mardi 22 mars 2016 de 15 heures 45 à 18 heures 15.
[9] Entretien avec Auguste Daubrey, déjà cité.

[10] Expression pour désigner un sentiment d'exaspération.

devancer de la façon dont il l'a fait pour éviter à son pays et à son peuple les mésaventures des pays frères ? »[11]

Certes, on pourrait s'en tenir à ces propos pour expliquer l'arrestation d'Ernest Boka, mais, dès lors que ces mêmes raisons expliquent l'interpellation de Jean Konan Banny, de Charles Donwahi, de Joachim Bony, d'Amadou Koné, de Daubrey Auguste, de Samba Diarra, d'Abdoulaye Fadika, de Bissouma Tapé et autres, elles deviennent transversales et ne peuvent uniquement expliquer ce drame. Le témoignage de Kouassi Kouakou André[12] sur la question est la suivante :

« A l'issue du IIIe congrès du PDCI-RDA, Jean Baptiste Mockey, un homme de gauche devient le Secrétaire général. Dans le discours de clôture qu'il prononce, Ernest Boka lâche : "nous voulons établir dans ce pays un gouvernement révolutionnaire" (…) autant de choses pour énerver Houphouët puisque depuis 1950, lui, il a fini avec la révolution. Houphouët décide donc de les mater »[13]. Ce témoignage peut permettre d'avancer des raisons qui auraient exaspéré la vieille garde du PDCI-RDA. Il semble que la déclaration d'Ernest Boka ait irrité Houphouët qui, dans une mise en garde à ces jeunes, prévient : « Permettez-moi de vous mettre en garde contre l'emballement néfaste du moteur, précurseur de la destruction de la totalité du mécanisme »[14].

C'est donc une des raisons qui attira l'attention d'Houphouët sur les motivations idéologiques de ces universitaires. Or quelques jours plutôt, ces derniers, réunis à Treichville créaient la JRDACI avec Ernest Boka comme l'un des fondateurs. Il apparait alors comme un leader incontesté au sein de sa génération. Sa reconduction dans deux gouvernements et sa nomination par décret présidentiel[15] au poste de président de la Cour suprême confirme ce dynamisme. Mais cette montée en puissance de Boka est-elle la raison de ses déboires?

Au vu de tout ce qui précède, on peut dire que le leadership incarné par Ernest Boka au sein de sa jeunesse permet de répondre par l'affirmative. Les raisons idéologiques, politiques et le contexte international évoqués plus haut sont certes, à retenir, mais son charisme

---

[11] Camille Alliali, disciple d'Houphouët-Boigny, Abidjan, IPCC, 2008, p 95.

[12] Il est actuellement vice-président du Front Populaire Ivoirien chargé de la doctrine du parti.

[13] Entretien avec maître Kouassi Kouakou André à Bingerville au quartier Feh-Késsé le 21/08/2016 de 10h05 à 12h56mn.

[14] Félix Houphouët-Boigny, cité par Paul Henri Siriex, op cit, 1986, page 213.

[15] Décret N° 61-19 du 3 janvier 1961, in journal officiel de la République de Côte d'Ivoire, N° spécial du 5 janvier 1961, page 3.

idéologique, son activisme politique ont inquiété des intérêts politiques au sein du PDCI. Son interpellation et sa mort ont donc été suscitées, commandités par des adversaires politiques.

Mais ces commanditaires ont-ils délibérément choisi la mort comme moyen de dissuasion pour faire taire à jamais Ernest Boka ? Ou, voulaient-ils simplement l'intimider et mettre ainsi fin à sa fulgurante carrière ? Les positions exprimées après cette disparition tragique permettent de donner un début de réponse à ces interrogations. Les sources officielles indiquent que la victime s'est délibérément donné la mort. Devant la nation, Houphouët-Boigny confirme cette thèse : « c'est à la tige de la douche encastrée dans le mur que Boka, trompant la surveillance des gardes, des miliciens, a accroché le pantalon de son pyjama pour se pendre »[16]. Cette position défendue par les autorités officielles est rejetée par d'autres versions dont celle exprimée par les prisonniers d'Assabou[17], par certains cadres universitaires, des parents de l'illustre disparu, des partis de gauche clandestins…

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude, on retient que la mort d'Ernest Boka est survenue dans un "tourbillon" de facteurs. Au plan national, une crise de confiance entre deux générations a contribué à accentuer une atmosphère politique déjà délétère. Au plan international et africain, l'instabilité et les assassinats politiques, vécus par d'autres pays, ont renforcé la susceptibilité des autorités ivoiriennes vis-à-vis des universitaires.

C'est dans une telle ambiance qu'Ernest Boka trouve la mort dans des circonstances très troubles. Cette mort, l'un des drames politiques de la Côte d'Ivoire indépendante, a suscité des réactions diverses. La famille biologique de l'illustre disparu, ses amis politiques, ses collègues, ses disciples d'études et même les autorités, ont expliqué les circonstances qui ont entrainé la mort de ce serviteur expérimenté de l'Etat. Si les témoignages ne concordent pas quant aux circonstances de son arrestation et de sa mort, toutes les personnes interrogées sont unanimes : la mort d'Ernest Boka est un drame politique.

Mais pourquoi, depuis l'instauration du pluralisme politique en 1990, ses contemporains n'ont-ils pas exigé une commission d'enquête indépendante sur cette mort ? Que cache le silence d'Auguste Daubrey, de Jean Konan Banny, de Camille Alliali, d'Amadou Koné, d'Henri Konan Bédié et autres encore en vie ?

---

[16] Exposé du Président Félix Houphouët-Boigny sur la mort d'Ernest Boka, rapporté par le journal « Abidjan-Matin » du jeudi 14 avril 1964.

[17] Localité où était située la prison qui a accueilli Ernest Boka.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

1- SOURCES ORALES

Nous avons interrogé des contemporains et des membres de la famille du président Boka Ernest. Ci-dessous quelques biographies de ces témoins.

1 –**Entretien avec Adam-Yeboua Patrice le mardi 22 mars 2016 de 15h45 à 18h15 à son domicile de Treichville**

- ADAM Yeboua Patrice est né le 11 novembre 1942 à Tanda.
- Ancien commis d'administration générale de 1958 à 1960
- Ancien secrétaire régional de la JRDACI à Tanda de 1959 à 1960 puis à Odienné de 1960 à 1961. Il a été arrêté en 1963 dans le cadre d'une subversion découverte par le parti unique.
- Libéré le 06 août 1966, il est nommé Sous-préfet de janvier 1971 à 1976
- De 1975 à1980, il est élu député de Tanda

2- **Entretien avec Daubrey Laubot August le 29 avril 2016 de 11h15 à 13h35 à son domicile sise à Cocody**

- Daubrey Laubot August est né le 1er janvier 1930 à Troko S /P Sago dans le département de Sassandra.
- Ancien membre du contingent de l'aventure 46 au même titre que BOKA Ernest.
- Ancien élève de l'Ecole Primaire Supérieure (EPS) de Bingerville
- Ancien membre de la jeunesse communiste en France.
- Ancien membre de l'Union Générale des Elèves et Etudiants de Côte D'Ivoire (UGEECI)
- Arrêté également en 1963 à la suite de la découverte d'activités subversives par le régime du parti unique.

3- **Entretien avec M. Leroux Hyacinthe le samedi 18 juin 2016 de 09h30 à 11h45 à son domicile sise à Cocody-Attoban**

- M. LEROUX Hyacinthe est né le 12 septembre 1934 à MAN
- Ancien militant de l'UGEECI et de la Fédération des Etudiants de l'Afrique Noire en France (FEANF) de 1958 à 1964

- Ancien membre de cellule communiste a Montpellier
- Membre fondateur du Mouvement Ivoirien de Libération (MIL)

4-**Entretien avec M. Houlaï Tiabas Bernard le mardi 21 juin 2016 de 15h25 à 16h39 à son domicile la Riviera 3**

- M. Houlaï Tiabas Bernard est né en 1935
- Ancien président de la section académique de la FEANF en Normandie
- Ancien président de la section UGEECI de l'Université de Caen.
- Membre fondateur du MIL
- Ancien rédacteur en chef de ''pilon'', organe d'expression du MIL
- Ancien responsable de cellule clandestine à Paris

5- **Entretien avec Me KOUASSI Kouakou André le 21 aout 2016 de 10h05 à 12h56 à son domicile sise à Bingerville au quartier FE-KESSE**

- Maitre KOUASSI André est né le 1er janvier 1954 à Ouellé
- IL a participé au congrès constitutif du Front Populaire Ivoirien (FPI) les 19 et 20 novembre 1988 à Dabou
- Membre de cellule clandestine de 1982 jusqu'en 1990
- Actuellement vice président du FPI chargé de la doctrine

2-DOCUMENTS OFFICIELS DE LA CÔTE D'IVOIRE

- Journaux officiels de la Côte d'Ivoire de 1946 à 1959.
- Journaux officiels de la République de Côte d'Ivoire de 1959 à 1965.

3-BIBLIOGRAPHIE SUR LA VIE POLITIQUE IVOIRIENNE.

- AHIPEAUD Martial(J), Côte d'Ivoire : entre barbarie et démocratie, splendeur et décadence d'un système politique, Abidjan, Edition du CERAP, 2010, 207 P.

- AMADOU Koné, Houphouët-Boigny et la crise ivoirienne, Paris,

Karthala, 2003, 227 P

-AMONDJI Marcel Côte-D'ivoire : le PDCI- RDA et la vie politique de 1944-1985, Paris, L'Harmattan, 1986,208 P

-ANZOUAN KACOU Innocent, Aventure 46 ; Houphouët-Boigny parie et Gagne ; Abidjan, SII, 1976, 72 P

-BAULIN Jacques, La politique africaine d'Houphouët-Boigny, Paris, Eurafor-Press, 1980

-COULIBALY ALBAN Alexandre, Le système politique ivoirien. De la colonie à la deuxième république, Paris, L'Harmattan, 2002,174 P

-DAGO KOKORA Pascal, Le front Populaire Ivoirien de la clandestinité à la légalité : le vécu d'un fondateur, Paris, L'Harmattan, 1999, 240 P

- DAMAS Léon Gontran, Rapport Damas N°- 11348 sur les incidents Survenus en Côte d'Ivoire, Abidjan, imprimerie Nationale, 1965, 3 Vol

DIANE Charles, la FEANF et les grandes heures du mouvement syndical Etudiant noir, Paris, CHAKA, 1990, 190 P

-GNANAGO (M), Une autre lecture du contexte politique des ''faux Complots'' d'Houphouët-Boigny, Abidjan, D.S Editions, 2001,69 P

-GRAH MEL Fréderic, Félix Houphouët-Boigny : le fulgurant destin d'une jeune proie (?-1960), Abidjan, édition CERAP, 2003,869 P

-HOUPHOUET-BOIGNY Félix, Anthologie des discours (1945-1978), Abidjan, CEDA, 1978, 3 Volumes, 1727P

-KIPRE(P), Côte d'Ivoire, la formation d'un peuple, Paris, SIDES LMA, 2005.

- KOUDOU GBAGBO Laurent, Côte d'Ivoire : pour une alternative Démocratique Paris, L'harmattan, 1982, 213 P

-LOUCOU Jean Noël, Le multipartisme en Côte d'Ivoire, Abidjan, Edition Neter, 1962,213 P

-SIRIEX Paul Henri, Houphouët-Boigny ou la sagesse africaine, Abidjan, Paris, NEA-NATHAN, 1986,422 P

-SAMBA Diarra, Les faux complots d'Houphouët-Boigny : fracture dans le destin d'une nation (1959-1970), Paris, Karthala, 1997,248 P

Titre : **CULTURES AGRICOLES ET TECHNIQUES DE CULTURE DU CANNABIS DANS LA ZONE FORESTIERE OUEST DE LA CÔTE D'IVOIRE**

Nom : François Yao KOUAKOU

Institution : Université Jean Lorougnon Guédé-Daloa (Côte d'Ivoire)

e-mail : frankouakou@hotmail.fr // frankouakou2@gmail.com

Résumé :

Le cannabis, plante à drogue dont la culture est rendue possible dans de nombreuses régions de la planète étant donné le fort potentiel d'adaptation de l'espèce, est aussi cultivé en Côte d'Ivoire. Notre étude a pour objet d'identifier les différentes techniques utilisées pour sa culture à travers les différentes cultures agricoles en Côte d'Ivoire. Une enquête auprès de la population civile et les acteurs de la lutte de la région du haut Sassandra a permis d'identifier deux modes de culture de cette drogue que sont la monoculture et la dissémination. De ces deux modes de culture, les populations se servent à la fois des cultures de rente et des cultures saisonnières pour réaliser d'importantes superficies de cannabis. Des données recueillies, il ressort que les exploitants de plantes à drogue qui se servent des cultures agricoles comme ″exploitation écran″ pour le développement d'une culture illicite bénéficient parfois de la protection des communautés villageoises et des acteurs de la répression à qui le silence et la protection sont achetés par des dons et faveurs multiples. La thèse que nous défendons à travers cette étude est le fait que l'impossibilité d'acquérir de grandes superficies due à la rareté des terres cultivables pousse certaines populations à la culture concomitante du cannabis et des produits agricoles en vue de compenser le manque à gagner. Le relèvement continuel des prix des produits agricoles, l'implication plus accrue des communautés villageoises par des actions de proximité éviteront que la culture du cannabis supplante les cultures agricoles, piliers essentiels du développement de la Côte d'Ivoire.

Mots-clés : cultures agricoles-cultures de rente-cultures saisonnières-cannabis-monoculture-dissémination-″exploitation écran″.

INTRODUCTION

La côte d'ivoire est un pays agricole avec plus de 50% de part de l'agriculture dans les recettes d'exportation.

Aussi, selon la banque mondiale, cette agriculture représente les 2/3 des sources d'emploi et de revenu des populations (CEPICI, 2016).

Dès lors, nous pouvons dire que l'agriculture constitue à la fois un patrimoine et un avenir pour le pays.

D'un autre coté, à mesure que la population agricole croît et le problème d'acquisition des terres agricoles se pose de plus en plus, nous assistons à une nouvelle expansion de culture : celle du cannabis.

Le cannabis, plante à drogue interdit par la législation ivoirienne se cultive en association avec des cultures agricoles en vue de revenus meilleurs.

Les saisies de cannabis par les structures de répression sur la période 2008-2012 s'élèvent à 17205,252 kg (KOUAKOU, 2014).

I-CONSTATS ET QUESTIONS DE RECHERCHE

I-1.CONSTATS

Pour cette étude, nous avons pu faire trois constats.

1-face aux crises des agricultures licites, la culture du cannabis est perçue comme une alternative

2-Des cultures agricoles licites sont utilisées comme des cultures-écrans pour le développement de la culture (illicite) du cannabis

3-les revenus tirés de la vente des produits agricoles licites permettent de justifier ceux tirés de la commercialisation du cannabis (revenu illégal)

I-2.QUESTIONS DE RECHERCHE

Des trois constats, nous avons également émis trois questions.

1-Comment le cannabis est-il cultivé dans l'ouest forestier de la Côte d'Ivoire ?

2-Comment les exploitations agricoles sont-elles utilisées pour faciliter la culture du cannabis ?

3-Comment les revenus (illicites) tirés de la culture du cannabis sont-ils injectés dans l'agriculture licite ?

II-OBJECTIF DE RECHERCHE

Notre objectif est de montrer qu'au-delà de l'agriculture licite, se développe parallèlement une agriculture illicite dont le cannabis en zone forestière ouest ivoirienne

III-HYPOTHESE DE RECHERCHE

Notre hypothèse de recherche est la suivante :

Des cultures agricoles licites constituent aujourd'hui le terreau de développement de la culture du cannabis en zone forestière ouest ivoirienne

IV-METHODOLOGIE

Notre méthodologie prendra en compte :

-le site de l'enquête

-les participants à l'enquête et ;

-les instruments de recueil des données.

IV-1.Site de l'enquête

Le site de notre enquête est la région du Haut Sassandra située au centre ouest de la Côte d'Ivoire. Cette région est constituée des localités de Daloa, Issia, et Vavoua.

IV-2.Participants à l'enquête

Pour cette étude, nous avons retenus l'aspect qualitatif. Ainsi, nous avons pris en compte un échantillon de 40 individus composé des :

-responsables et agents à la fois de la police et de la gendarmerie anti-drogue ;

-agriculteurs.

IV-3.Recueil des données

Le recueil des données s'est fait à l'aide de :

-la recherche documentaire

L'entretien semi-directif.

V-THESE

La thèse que nous défendons est la suivante :

La pauvreté des sols et l'impossibilité d'acquérir de grandes superficies due à la rareté des terres cultivables poussent certaines populations à la culture concomitante du cannabis et des cultures agricoles en vue de compenser le manque à gagner.

VI-RESULTATS

1-certaines cultures agricoles tel le café sont délaissées au profit de la culture du cannabis par **une monoculture**.

Cette pratique qui est utilisée par les plus courageux constitue **un revenu plus attractif**.

Exemple d'une monoculture de cannabis à terme.

Source: cellule anti-drogue de la gendarmerie

Ceci est une photographie d'une superficie de cannabis en monoculture après interpellation du paysan. Photographie mise en notre disposition par la gendarmerie des stupéfiants.

2-les pertes en revenus des cultures pérennes (café, cacao) dues à la fois à la dégringolade des prix et à la pauvreté des sols sont compensées par la culture du cannabis **en association** avec d'autres cultures licites.

C'est la pratique utilisée par les moins courageux et cela constitue pour eux **un revenu alternatif**

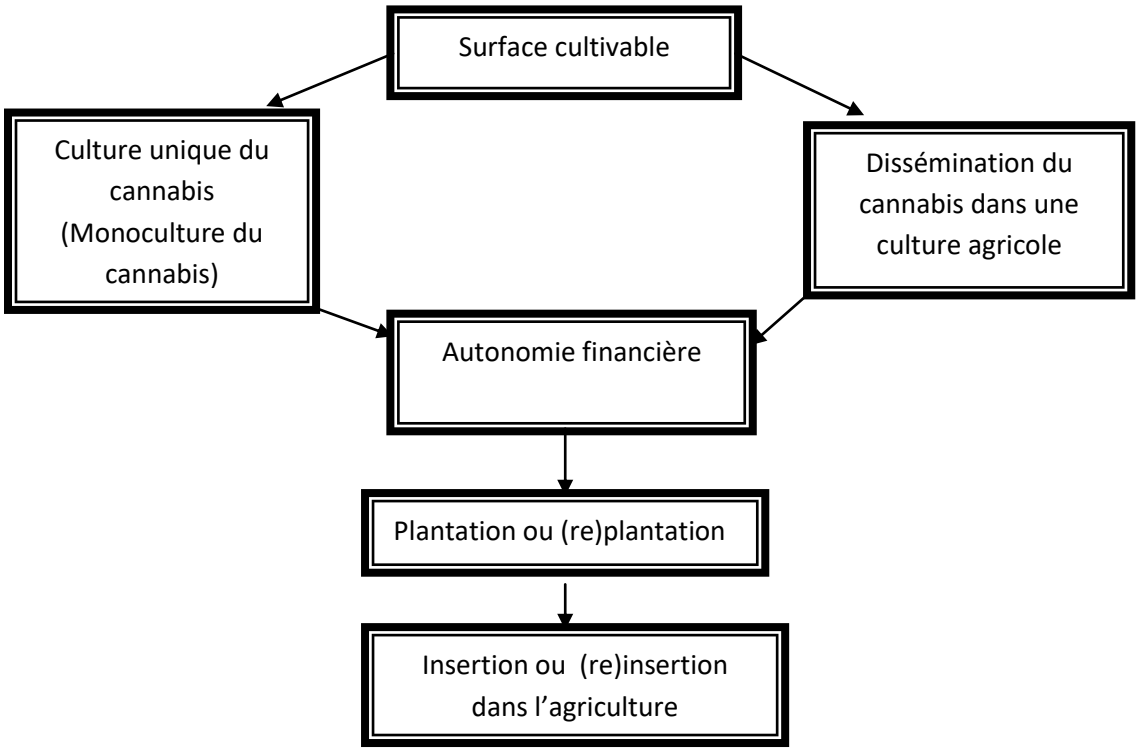
3-l'absence de terre cultivable due la pression foncière est compensée par la culture du cannabis par la méthode de la dissémination par le petit paysan, le locataire d'une surface ou pour les contrats de métayage. Le revenu issu de cette culture est utilisé pour **un réinvestissement**

Exemple de caractéristiques d'un champ de manioc pour la dissémination du cannabis

Source: enquête de terrain

4-la force de travail quotidienne pour accroître le rendement agricole est boostée par la culture de plants de cannabis pour la consommation personnelle. Car la consommation de l'herbe permet, à court terme, d'augmenter la durée du travail individuel et l'accroissement de la consommation suscite en retour une augmentation de la production agricole.

Tout cela peut être schématisé de la manière suivante :



CONCLUSION

1-les cultures agricoles sont indissociables de la culture du cannabis dans la région ouest forestière de la Côte d'Ivoire.

2-le produit de certaines cultures agricoles est aujourd'hui indissociable du produit issu de la vente du cannabis.

L'un dans l'autre, cela contribue à faire prospérer les deux (2) types d'agriculture, l'un licite et l'autre illicite.

Ce qui peut faire penser qu'avec la pression foncière, l'arrêt de la culture du cannabis en zone forestière ouest ivoirienne n'est pas pour demain.

Références bibliographiques:

AKTOUF, O. (1987). Méthode des sciences sociales et approche qualitative des organisations. Paris : PUF.

ANGORAN, A. (1999). La lutte contre le trafic illicite des drogues en Côte d'Ivoire. Mémoire de fin de formation des élèves officiers de police (non publié). Abidjan : Ecole Nationale de Police.

BACHMANN, C. COPPEL, A. (1989). La drogue dans le monde : hier et aujourd'hui. Paris : Albin Michel.

BARTHÉLEMY, P. (2008), Économie souterraine et structures industrielles dans les pays de la Communauté européenne. Portail des Sciences Economiques et Sociale. Paris : collection milieux champ vallon.

BEN LAKHDAR C**.** (2007), *Le trafic de cannabis en France : Estimation des gains des dealers afin d´apprécier le potentiel de blanchiment.* Paris : Observatoire Français des Drogues et des Toxicomanies.

CAMARA, G. (2006). La jeunesse ivoirienne face au phénomène de la drogue : constat fait à partir des interventions de la police. Mémoire de fin de formation des élèves officiers de police (non publié). Abidjan : Ecole Nationale de Police.

CHARTRAND, E. (2000), Initiation, maintien, progression et interruption d'une trajectoire dans le commerce de cocaïne : la perspective du trafiquant. *Les cahiers de recherches criminologique* n°32. Montréal : CICC.

CONTAMIN, B. MEMEL-FOTE, H. (1997). Le model ivoirien en question, crise ajustements, recompositions. Paris : ORSTOM, Karthala.

EBOI, M. (1987). De la prospérité à la paupérisation de la région des lagunes de la Côte d'Ivoire. Abidjan : NEA.

GRAWWITZ, M. (1996). Les méthodes en sciences sociales. Paris : Dalloz, 10ème édition.

GRIMAL, J-C. (1993). L'économie mondiale de la drogue, l'essor d'une marchandise, cultures paysannes, pays sous influence, circuits et filières, les cycles de l'argent sale. Paris : le monde et marabout.

KOUADIO, K. (1998). Les filières du trafic illicite des drogues en Côte d'Ivoire et répression. Mémoire de fin de formation des élèves officiers de police (non publié). Abidjan : Ecole Nationale de Police.

KOUAKOU, F. (2014). Problématique de la lutte contre le trafic illicite de drogues et de substances psychotropes en Côte d'Ivoire. Thèse unique de Doctorat, option sociologie criminelle (non publié). Abidjan : Université Félix Houphouet Boigny.

KOUDOU, O. (1996). Politique extérieure, migrations externes et trafic de stupéfiants en Côte d'Ivoire. Pour une politique criminelle intégrée, Revue internationale de criminologie et de police technique, 3, 341-351.

KOUDOU, O. (1997). « Le trafic des stupéfiants de 1980 à1993 en Côte d'Ivoire : une réponse de l'acteur social », psychotropes. Revue internationale des toxicomanies, 3 (3), 69-82.

LABROUSSE, A. (2003). Dictionnaire géopolitique des drogues, la drogue dans 134 pays : production, trafic, conflits, usages. Bruxelles : Deboeck.

LACOSTE, Y. (1995). Dictionnaire géopolitique. Paris : Flammarion.

LEMIEUX, P. (2007). L'économie souterraine : causes, importance, options. Montréal. Les cahiers de recherche de l'institut économique de Montréal.

N'DA, P. (2002). Méthodologie de la recherche : de la problématique à la discussion des résultats. Abidjan : EDUCI.2e édition revue et augmentée.

OULA, B. (2001). Phénomène drogue en Côte d'Ivoire. Mémoire de fin de formation des élèves commissaires de police (non publié). Abidjan : Ecole National de Police.

Situation actuelle de la coopération régionale et sous régionale dans le cadre de la lutte contre le trafic illicite de drogues. 18ème HONLEA Afrique, Côte d'Ivoire- Yamoussoukro, 8-12 septembre 2008.

Tendances mondiales des drogues illicites. (2002). ONUDC.

CÔTE D'IVOIRE : VIOLENCE ET ASSASSINAT EN MILIEU SCOLAIRE ET UNIVERSITAIRE DE 1991 À 1999, PRÉLUDE À LA CRISE IDENTITAIRE À LA VEILLE DE LA DEUXIÈME RÉPUBLIQUE

Yao Marcel KOUAKOU,

Docteur en Histoire à l'Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody.

yaomarcel1650@gmail.com

RESUME

À partir des années 1990, les difficultés que connait la Côte d'Ivoire, touchent toutes les couches sociales, y compris l'école. Les syndicats des élèves et étudiants manifestent pour revendiquer l'amélioration de leurs conditions d'étude, de travail et de vie. Ces revendications vont se poursuivre et affecter durablement le système éducatif ivoirien entraînant des assassinats en milieu universitaire. Le gouvernement, voyant à travers ces troubles la main obscure des partis de l'opposition, opte pour la fermeté afin de briser cette fronde.

MOTS-CLÉS : Crises scolaires et universitaires –FESCI- Houphouët-Boigny – politique-syndicat.

ABSTRACT

From 1990s, the difficulties that Côte d'Ivoire is going to experience, will affect all the social strata, including school. The unions of pupils and students are going to demonstrate to claim the improvement of the study, working and life conditions. The trial of strength is going to continue and affect durably the Côte d'Ivoire educational system. The government, seeing through these confusions, the dark hand of the opposition parties is going to opt for the firmness in order to break this sling.

Keys words:……..

INTRODUCTION

Le retour au multipartisme en Côte d'Ivoire à partir de 1990 est marqué par de vastes mouvements de contestation. En effet, le pays traversait un moment de conjoncture à laquelle est mêlée la crise économique mondiale. Les syndicats des élèves et étudiants ont tenté par des mouvements de masse d'obtenir les solutions à leurs problèmes. Leurs revendications ont occasionné des remous sociopolitiques dans tout le pays. Le gouvernement de son côté, a décidé de mater sa ‘‘rébellion’’ tout en indexant l'opposition politique d'être à la base de la fronde des étudiants.

Le multipartisme qui devrait favoriser une paix durable a plongé le pays dans une crise sociopolitique avec pour corollaire, les grèves, les manifestations de rue orchestrées par les syndicats d'élèves et étudiants. Pourquoi l'école qui a connu une stabilité 30 ans après l'indépendance a-t-elle basculé dans une crise après 1990 ? En quoi les agitations qui ont eu lieu dans les écoles et universités annoncent-t-elles la crise identitaire qui secoue le pays à partir de 1999 ? Comment le gouvernement ivoirien réagit-il face aux troubles qui se déroulent en milieu scolaire et universitaire ?

Cette étude qui a nécessité le recours aux sources orales, aux documents officiels et travaux scientifiques, tentera de répondre à toutes ces interrogations.

I- LES CAUSES FONDAMENTALES DE LA CRISE DE L'ÉCOLE ET LE DEBUT DES TROUBLES EN MILIEU SCOLAIRE ET UNIVRESITAIRE

1- La crise économique de la décennie 1980-1990

Selon Félix Houphouët-Boigny, la Côte d'Ivoire a connu « la crise la plus dure de son histoire et même dans tous les secteurs où cela était humainement possible »[1] : économique, financier, social et politique. Au niveau économique et financier, le pays a subi l'inflation mondiale qui a renchéri le coût des matières premières. Il faut ajouter à cela la hausse du dollar dont la cotation a doublé. Or, la plus grande partie des emprunts de la Côte d'Ivoire est libellée en cette monnaie.

Cette crise, a été finement exploitée par les opposants de Félix Houphouët-Boigny (regroupés au sein des partis politiques clandestins, syndicats et association d'étudiants) pour réclamer le retour au multipartisme en orchestrant des mouvements de contestation dans le pays et principalement en milieu scolaire.

2- Les difficultés relatives à la vie sociale et académique

Les difficultés relatives à la vie sociale et académique sont énormes. Mais, retenons essentiellement le manque de salles de classe, l'insuffisance de résidences universitaires et d'enseignants.

[1] Rapport de politique générale présenté par Houphouët-Boigny à l'occasion du VIII ème Congrès du PDCI-RDA, In Félix Houphouët-Boigny, *Discours et Messages*, Abidjan, F.H.B, 2013, p. 840.

Jusqu'en 1991, la Côte d'Ivoire ne disposait que d'une seule université et de quelques résidences universitaires. L'Université était conçue, au départ pour six mille étudiants. Mais, au cours des années qui ont suivi, l'effectif des étudiants a largement dépassé ce seuil. L'insuffisance de lieu d'accueil et d'hébergement, le manque d'enseignants, les difficultés de transport…ont été exploitées astucieusement par les apprenants et l'opposition pour réclamer l'ouverture démocratique, qui est, selon eux le seul remède de la crise qui mine l'école.

3- L'ouverture démocratique et le début des troubles dans les écoles et universités ivoiriennes

À la fin des années 80, le paysage sociopolitique ivoirien était en ébullition. La frustration engendrée par des années du parti unique, conjuguée à une économie déliquescente et à un horizon professionnel de plus en plus sombre pour les jeunes, a suscité des manifestations visant à réinstaurer le multipartisme. À la pointe du mouvement de contestation du début des années 1990, on retrouve le parti socialiste de Laurent Gbagbo, le Front Populaire Ivoirien (FPI), ainsi que la Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI)[2].

Il fallait prendre en compte la revendication politique du pluralisme qu'avaient exprimée les manifestants,[3] revendication dont la réponse est accordée le 30 avril 1990, après une réunion du gouvernement et du bureau politique du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI). En

[2] http://www.hrw.org/fr/report/2008/05/21/la-meilleure-ecole/la-violence-estudiantine-linpunite-et-la-crise-en-cote-divoire, consulté le samedi 9 septembre 2015 à 19 h 46 mn.
[3] *Idem,* p.161.

1990, peu avant l'annonce du multipartisme, c'est dans une période de trouble scolaire que plusieurs mouvements estudiantins jusque là clandestins, vont fusionner pour donner naissance à la FESCI, le samedi 21 avril 1990 à Cocody[4].

Toutes les manifestations des étudiants sont apparemment corporatistes : amélioration des conditions d'hébergement, d'étude, octroie des bourses…. Cependant, on ne doit pas occulter le fait que, depuis Martial Ahipeaud, premier secrétaire général du mouvement[5] jusqu'à nos jours, la FESCI s'est engagée dans le combat pour la démocratie et la justice sociale. La FESCI étant née dans un contexte marqué essentiellement par la crise économique et l'ouverture démocratique, va drainer un grand nombre d'élèves et étudiants. Les élèves et étudiants ne vont pas perdre de vue les revendications traditionnelles. Après la mort de l'étudiant Thierry Zébié et de l'élève Edouard Kpéa Domin, ils vont s'illustrer dans de violents mouvements de contestations dans tout le pays, ce qui emmènera le gouvernement ivoirien à réagir fermement.

II- LA FLAMBÉE DE LA VIOLENCE À L'ÉCOLE ET LA RÉACTION DU GOUVERNEMENT IVOIRIEN

1- La flambée de la violence à l'école

[4] Frédéric GRAH MEL S/D, *Rencontre avec Houphouët-Boigny*, Abidjan, Frat Mat Editions, 2005, p.248.

[5] Les secrétaires généraux qui se sont succédés à la tête de la FESCI sont : Martial AHIPEAUD (1990-1993), Eugène DJUÉ (1993-1994), Blé GUIRAO (1994-1995), Guillaume SORO (1995-1998), Charles BLÉ GOUDÉ (1998-2001), Jean Yves DIBOPIEUX (2001-2003), Serges KOUYO (2003-2005), Serges KOFFI (2005-2008), Augustin MIAN (2008-2013), Fulgence ASSI (depuis 2013…)

- **L'intervention des forces de l'ordre à la cité du « kwazulu natale[6] »**

Les premiers à manifester bruyamment sont les étudiants de la cité universitaire de Yopougon. Les difficultés que rencontrent les étudiants notamment, les coupures répétées d'eau et d'électricité, les difficultés de paiements des chambres, les difficultés de cohabitation avec les résidents voisins de la cité, la mauvaise qualité des repas, les accidents dus à des traversées de la cité par des voitures etc, vont occasionner des agitations en milieu universitaire et principalement au sein de la cité universitaire de Yopougon.

Dans la même semaine, c'est-à-dire la nuit du vendredi 17 au samedi 18 mai 1991, une unité spéciale de l'armée ivoirienne, la force d'intervention rapide (FIRPAC), fit une descente musclée à la cité universitaire de Yopougon. Au cours de ces opérations, plusieurs préjudices sont enregistrés : des portes des chambres, des chaises et des lits détruits par les militaires. Il y a eu également des cas de tortures et de viols d'étudiantes. L'opposition attire l'attention de l'opinion nationale et internationale sur la répression des étudiants qui traduit la violation des droits de l'homme en Côte d'Ivoire.

La crise qui ébranle le plus la FESCI est connue du nom de « guerres des machettes ».

[6] Nom donné par les étudiants à la cité universitaire de Yopougon en se référant à la cité révolutionnaire sud africaine à l'époque de l'apartheid.

Depuis le déclenchement de la crise des machettes, plusieurs types d'armes sont utilisés par les différents belligérants : les machettes, les lance-pierres, les gourdins, les cailloux, les chaines…

Le gouvernement qui soupçonnait, depuis les premières heures des contestations, les syndicats d'élèves et étudiants d'être de connivence avec l'opposition décide de sévir.

2- Le gouvernement opte pour la fermeté

Le gouvernement qui estime que les troubles dans le milieu scolaire et universitaire sont coordonnées officieusement par des enseignants et /ou des leaders de partis politiques, ne fléchira pas. Cependant, il va activer son appareil répressif et sévir. Après la mort de l'étudiant Thierry Zébié, la FESCI est dissoute précisément le 21 juin 1991 par le Premier ministre Alassane Ouattara. Cette mesure sera suspendue suite à une rencontre entre les responsables de cette organisation et le Président Félix Houphouët-Boigny, en sa résidence privée de Cocody, le mardi 13 août 1991[7]. Néanmoins le 18 février 1992, le régime en place arrête des personnalités parmi lesquelles figurent des hommes politiques, des leaders de mouvements syndicaux et de la société civile : Laurent Gbagbo (FPI), Dégni Ségui (LIDHO), Koudou Kessié (SYNARES), Martial Ahipeaud, (FESCI). Celui-ci et trois autres membres de son bureau écopent de trois ans d'emprisonnement[8].

[7] *Nouvel Horizon*, n°48 du 16 août 1991, P.4.

[8] De son côté, Marcel Etté, secrétaire général du SYNARES et de la FESACI ne sera pas interpellé. Quant à Francis Wodié, (PIT), il sera arrêté puis relâché.

Les arrestations des leaders de la FESCI constituent la seule méthode employée par les dirigeants du PDCI pour faire face à la crise de l'école ivoirienne.

La violence qui a débuté à l'école s'est répandue dans tout le pays, entrainant des milliers de morts.

Au demeurant, la violence qui a lieu à l'école n'est pas seulement le fait des élèves et étudiants, encore moins de la FESCI. La réaction des forces de l'ordre face aux troubles en milieu universitaire était de plus en plus violente. Ce qui était perçu comme une violation des franchises universitaires.

CONCLUSION

En définitive, les troubles qui agitent le système éducatif ivoirien après le retour au multipartisme des années 1990, s'inscrivent dans le contexte général de la crise sociopolitique qui a débuté à partir des années 80. La société dans son ensemble, était vivement agitée au point de toucher le système éducatif. Les élèves et les étudiants, à travers leur syndicat, la FESCI, vont protester dans le but d'obtenir un mieux être.

Après la dissolution du front républicain, la crise de l'école a eu un relent ethnique et xénophobe. Elle a atteint son paroxysme en 1998, année au cours de la quelle les étudiants deviennent extrêmement violent. Cette guerre a occasionné l'assassinat de plusieurs élèves et étudiants. Le gouvernement qui, soupçonnait l'opposition politique de manipuler les élèves et étudiants, a procédé par la fermeté, chaque fois que les circonstances l'exigeaient, afin de

contenir toutes velléités. Toutefois, les nombreuses victimes que la crise de l'école a provoquée et surtout la répression qui en est suivie, jettent les bases de la crise identitaire que connait la Côte d'Ivoire à la veille de la deuxième République.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

1- Sources électroniques

http://codesria.org/IMG/pdf/GoinBi_Z_Theodore.pdf, consulté le dimanche 8 juin 2014 à 18h45 mn.

http://www.hrw.org/fr/report/2008/05/21/la-meilleure-ecole/la-violence-estudiantine-linpunite-et-la-crise-en-cote-divoire, consulté le samedi 9 septembre 2015 à 19h46 mn.

http://chs.univ-paris11.fr/MEAF.pdf, consulté le 1er février 2016 à 19h02 mn.

http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2003-1-page-49.htm. , consulté le jeudi 18 février 2016 à 17h00 mn

2- Articles de journaux

AKROU (J.-B.), Baba (D.) et Konin (S.), « L'agitation scolaire débouche sur l'année blanche. Les ivoiriens déplorent l'extrémisme des irresponsables ». in *Fraternité Matin* du lundi 9 avril 1990, P.21.

AUDREY (C.), « Radiation de soixante étudiants de l'université d'Abidjan : les manœuvres du gouvernement ». in *Le Nouvel Horizon* n°35 du 26 mai 1991 P.13.

GBADA (A.), « Drame à l'Université : Thierry Zébié, la terreur du campus est mort » in *La Voie* n°02 du 18 juin 1991, p.3.

GUEÏ (K. O.), « Université d'Abidjan : Au feu ! » in *Le Nouvel Horizon* n°05 du 1er octobre 1990, p.4.

HOUPHOUËT-BOIGNY (F.), *Discours et Messages*, tome V, 1978-1985, Abidjan, F.H.B. 2013, 979 p.

W. (K.), « Le PDCI et ses loubards réapparaissent » in *Le Nouvel Horizon* n°35 du 26 mai 1991, p.13.

ZONGO (M.), « Edouard Kpéa Domin : La mort qui hante le gouvernement » in *Le Nouvel Horizon* n°27 du 25 mars 1991, p.2.

3- Bibliographie

AHIPEAUD (M.-J.), *L'idéologie des élites ivoiriennes : Presse et politique en Côte d'Ivoire de 1944 à 1999*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, Université de Londres, 29 juin 2004, 400 p.

CONTAMIN (B.) et FAURE (Y. A.), *La bataille des entreprises publiques en Côte d'Ivoire* : *Histoire d'un ajustement interne*, Paris, Karthala, 1997, p. 369 p.

GRAH MEL (F.) sous la dir, *Rencontre avec Houphouët-Boigny*, Abidjan, Frat. Mat. Editions, 2005, 424 p.

KAUDJHIS-OFFOUMOU (F), *Procès de la démocratie en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp30-32 et p.39.

KOFFI (E. B.), *Le multipartisme en Afrique noire. Frein ou moteur au développement : Cas de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2014, 94 p.

LOUCOU (J.-N.), *Le multipartisme en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Editions Neter, 1992, 213 p.

OUATTARA (T. F.) S/d, *Contribution aux débats sur les enjeux du monde contemporain*, Saint Dénis, 2016, 316 p. (tome1)

OULAGOUE (B.), *FESCI, le rêve brisé ? Côte d'Ivoire*, Paris, l'Harmattan, 2006, 136 p.

PEAN (P.), *L'argent noir, corruption et sous développement*, Paris, Fayard, 1988, 278 p.

MOURGEON (J), *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1978, 127 p.

SORO (G.), *Pourquoi je suis devenu rebelle : La Côte d'Ivoire au bord du gouffre*, Paris, Hachette Littératures, 2005, 174 p.

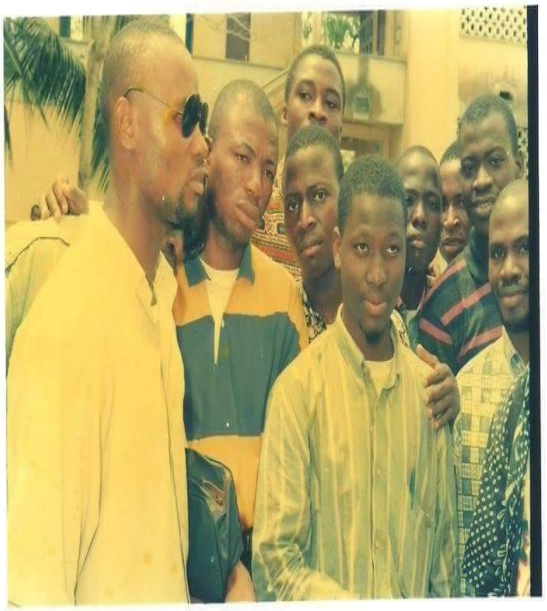
ZINSOU (E. M.Y.), *L'Université de Côte d'Ivoire et la société*, Paris, L'Harmattan, 2009,

318 P.

ANNEXES : QUELQUES DIRIGEANTS DE LA FESCI

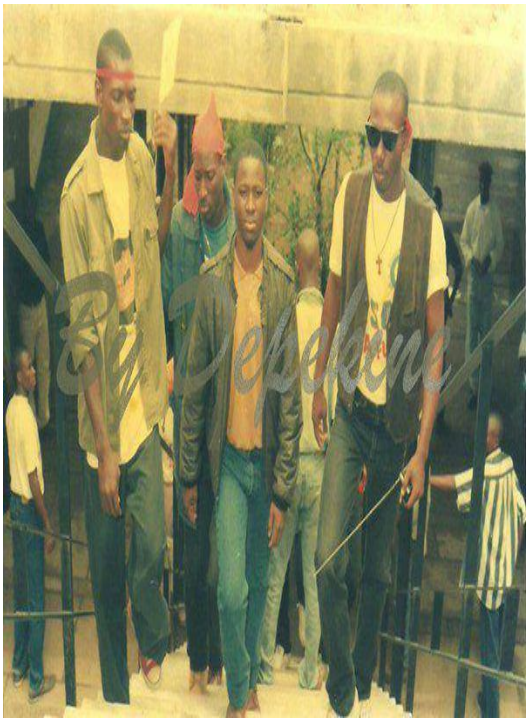
Charles Blé Goudé (teeshirt banc)

Guillaume Soro (chemise grise) entouré de ses amis



Charles Blé Goudé et Guillaume Soro

Guillaume Soro entouré de ses amis



La formation d'une ethnie de Côte d'Ivoire : le cas des Yaouré / The Emergency of an ethnicity in Côte d'Ivoire : The case of Yaouré

N'founoum Parfait Sidoine KOUAME
Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan
Kouamesidoine23@yahoo.fr

Résumé :

Localisé dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire, la région du Yaouré fut peuplée originairement par les Namanlé, un peuple minoritaire d'origine mandé. A partir du XVIIIème siècle, la région accueillit plusieurs vagues d'immigrants dont des groupes de populations Alanguira, des populations assabou et des groupes de populations gouro. Tandis que les deux premiers s'installèrent de manière conflictuelle, les derniers de façon pacifique. Plus tard, La cohabitation entre ces populations d'origines et de cultures différentes favorisa des échanges culturels entre elles, donnant naissance à l'ethnie yaouré.

Mots-clés *:*
Yaouré-Namanlé-Baoulé-Gouro-ethnie

Abstract:

Situated in west-central of Ivory Coast, the region of Yaouré was originally populated by the Namanlé, a small mandé people. From the 18th century, the region welcomed several waves of immigrants, including groups of Alanguira, Assabou populations and later groups of gouro populations. While the first two settled in a confrontational manner, the latter settled in a peaceful manner. The cohabitation between these populations of different origins and cultures permitted cultural exchanges between them, giving birth to the yaouré ethnic.

Keywords:
Yaouré-Namanlé-Baoulé-Gouro-ethnic

Introduction

La Côte d'Ivoire est un pays situé en Afrique de l'ouest. Etendue sur une superficie de 322463 km^2, elle comprend cinq grandes aires culturelles abritant une mosaïque d'ethnies dont les Yaouré ou Yowlè[1], faisant l'objet de notre étude. Les Yowlè sont localisés dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire, précisément dans la région de la Marahoué dont le chef-lieu de région est Bouaflé. Ils sont répartis en deux groupes : les Yowlè-namanlé et les Yowlè-n wan yo ou Yowlè-baoulé. Le pays des Yowlè est situé à l'est de la ville de Bouaflé, et fait frontière avec les Baoulé nanafouè au nord, les Baoulé ayaou à l'ouest, les Gouro au sud et les Baoulé akouè à l'est. Ils occupent 33 villages regroupés en deux cantons : un canton nord et un canton sud.

Toutefois, l'ethnie yowlè est objet de polémique. En effet, trois thèses se confrontent. D'un côté, il y a ceux qui la classent parmi le groupe Akan. D'un autre côté, l'on la compte parmi le groupe Mandé-sud. En plus de ces deux catégories, il y a ceux qui la considèrent comme une ethnie formée de Baoulé et de Gouro. D'ailleurs, quand l'on interroge les Yowlè eux-mêmes, chacun des deux groupes cités plus haut, se réclament les véritables yowlè. Cette question d'identité constitue donc un véritable problème comme le soulignent les historiens Gilbert Gonnin et René Allou en soutenant que *la question des identités se trouve au cœur de nombreux conflits et oppositions armées en Afrique*[2]. Ainsi, qu'est-ce que l'ethnie yowlè ? En d'autres termes, comment cette ethnie s'est-elle formée ?

Ce présent article se propose donc de retracer le processus de formation de l'ethnie yowlè afin de mieux apprécier l'identité ethnique de ce peuple.

Pour atteindre cet objectif, nous nous sommes appuyées en grande partie sur des sources orales recueillies dans le pays des Yowlè en plus des données bibliographiques collectées. Et avons-nous eu recours aux sciences voisines à l'histoire telles que la linguistique et l'ethnologie.

L'analyse des informations recueillies nous a permis d'adopter ce plan en trois parties se définissant comme suit. Tout d'abord, il sera question de présenter le peuplement ancien du pays yowlè. Ensuite, nous monterons les vagues d'immigrants qui s'implanteront dans ce pays. Et enfin, nous mettrons en évidence la formation de cette identité ethnique yowlè.

I- Le peuplement ancien de la région

Le peuplement ancien de l'espace yowlè peut mieux s'appréhender à travers des versions d'occupation ancienne et la vie dans cette société primitive.

1- Des versions d'occupation ancienne de l'espace yowlè

Les sources yowlè présentent plusieurs types de versions. Et parmi celles-ci, seules celles collectées dans les villages yowlè-namanlé font ressortir des versions mythologiques et d'autochtonie. En effet, certaines sources disent *que les Yowlè ne viennent de nulle part. Qu'ils ont toujours été là où ils sont aujourd'hui*[3]. D'autres soutiennent que *l'ancêtre des Yowlè serait descendu du ciel à partir d'un long et vieux palmier et se serait installé directement sur la montagne*[4]. Ces données recueillies montrent qu'il y a longtemps que les Yowlè-namanlé sont présents dans le pays au point que les populations ne se rappellent plus de leur origine et de la période à laquelle elles se seraient installées dans la région.

D'ailleurs, même si la mémoire collective retient la présence des Gouro dans le centre de la Côte d'Ivoire depuis le XVIème siècle, dans l'encyclopédie *Raymond Borrem*ans, les *Namanlé sont les premiers habitants du pays yaouré*[5]. Ainsi, les Namanlé dont parle

Borremans sont les Yowlè-namanlé. Mais à quel moment auraient-ils commencé à porter le nom de Yowlè-namanlé ? Les lignes qui suivront répondront à cette question.

Par ailleurs, d'où viennent-ils ? A ce stade de nos recherches, il est difficile de déterminer l'origine exacte et l'itinéraire suivi par ces derniers jusqu'à l'espace qu'ils occupent aujourd'hui. Toutefois, d'après les auteurs du Mémorial de la Côte d'Ivoire, ils font parti des premières ethnies de la Côte d'Ivoire et sont considérés donc comme *des proto-mandé, c'est-à-dire des ancêtres des actuels Mandés*[6]. Ainsi, ne viendraient-ils pas de la région du Lac Tchad depuis le début du deuxième millénaire, puis se seraient installés primitivement dans la région actuelle du Mahou en Côte d'Ivoire comme les Yacouba avec lesquels ils sont apparentés par la langue et même sont alliés, avant de se diriger dans l'espace actuel du Yowlè sous la pression de groupes Mandé-nord au XVIème siècle à la suite du démantèlement de l'empire du Mali ? Des recherches postérieures pourront certainement apporter des éclaircissements sur cette question.

2- Les groupes en présence et la vie dans la société namanlé

D'après les sources collectées[7], les Namanlé vivaient dans le Tan, le Klan, le Yan, le Yoho et le Bô, lesquels constituaient des tribus. Et chaque tribu se distinguait de l'autre, surtout par rapport à un totem ou interdit social. En effet, d'après Louis Tauxier, *la sous-tribu Klan avait pour bête sacré le chien noir, les Tan avaient l'escargot et le Léopard, les Yoho avaient le Chimpanzé, les Nian avaient une espèce d'igname noire appelée "bètèbètè" et les Bô le léopard*[8]. Comment vivaient ces tribus ?

D'abord, les Namanlé ne connaissaient pas de chef de tribu héréditaire avant l'occupation coloniale française. Les affaires intéressant la tribu ou ses rapports avec les autres peuples étaient réglées par les anciens du village. En un mot, par un conseil de tribu dans lequel aucun individu ne décidait ni ne commandait en droit. Ainsi, d'après les sources collectées, *le système politique n'était ni pyramidal ni vertical mais horizontal. Il n'y avait pas de chef supérieur*[9].

Ensuite, les enfants qui naissaient dans cette société portaient des noms qui leur étaient attribué par un devin après consultation de la marmite à souris[10].

Chez les Namanlé, le système de succession était le patrilinéaire dans lequel au décès du père, c'est le fils aîné qui prend en charge toute la famille et tous les biens. Puis, en ce qui concerne l'économie primitive, les Namanlé menaient des activités propres à leur civilisation forestière. En effet, avec cette diversité d'animaux qui peuplaient le ravissant couvert végétal de la région, les Namanlé faisaient beaucoup de chasse et de cueillette, surtout celle de la kola et de la graine de palme. Ils étaient également agriculteurs et cultivaient principalement le riz, à côté de la banane, du manioc, du taro et des légumes. Ils étaient des artisans[11] et pratiquaient l'élevage, notamment celui des chèvres[12].

En ce qui concerne les fêtes, les principales étaient les enterrements et les mariages. A celles-ci, s'ajoute la fête de riz que les populations célébraient annuellement après la récolte du riz[13]. Louis Tauxier en décrit le déroulement par ces termes : « *On cuit du riz à l'huile de palme et on en offre à toutes les divinités […] Ces offrandes se font en exécution d'une promesse faite aux divinités au moment des semailles.* »[14]

En outre, les populations étaient des animistes. Elles vouaient des cultes à plusieurs divinités dont les principales étaient le Djè, le Lo ou Do et le Kalé. Celles-ci étaient des sociétés religieuses secrètes. Et les masques qui les incarnaient ne devaient pas être vus par les femmes, les enfants et les non initiés en ce qui concerne le Kalé, le masque suprême.

Enfin, au niveau de l'enterrement, d'après les sources collectées[15], les Namanlé enterraient leurs morts de la même façon. Il n'y avait pas de distinction entre l'enterrement d'un homme important (chef de village par exemple) et celui d'un citoyen ordinaire. En effet,

malgré que l'esclavage fût un fait présent dans cette société, les Namanlé n'étaient pas anthropophages.

Tels se présentent des traits de civilisation qui caractérisaient les Namanlé. Ces éléments culturels ressemblent à ceux des Gouro, précisément des Gouro du nord. Ce qui justifie la thèse de Louis Tauxier[16] selon laquelle les *Kanga bonou*, en parlant des Namanlé seraient des Gouro et pourraient être appelés Gouro de l'est. Cependant, un élément culturel à prendre en compte distinguant ces deux peuples est la langue.

La langue que parlaient les Namanlé est la langue qui portera plus tard le nom de "Yaouré" ou "Yowlè", classée parmi les langues mandé-sud. En effet, dans son étude intitulée *Les langues mandé-sud du groupe Mana-busa*, André Prost affirme que le yaouré est le dialecte propre aux montagnards du pays yaouré[17]. Ces montagnards sont selon la carte du peuplement du Yaouré, les Yowlè-namanlé. Et le linguiste Henri Gadou soutient cette idée en soutenant que *la langue yowlè est la langue parlée par les Yowlè-namanlé. Elle est bien distincte de la langue gouro, même s'il y a des mots de similitude*[18]. André Prost se basant sur la numérotation, illustre cette assertion d'Henri Gadou par la comparaison du gouro et du yaouré. Par exemple, pour le chiffre 7, tandis que le Gouro dit *surafiè*, le Yowlè dit *suraviri*[19]. En se référant au vocabulaire, le mot "souris", dans les deux langues, se dit de la même manière à savoir *moné*[20]. Ainsi, même si sur le plan anthropologique, les Namanlé seraient des Gouro, la langue qu'ils parlaient les distingue nettement des Gouro, qui ont même des difficultés à la comprendre et à la parler d'après les sources collectées[21].

En somme, l'espace actuel occupé par les Yowlè était habité primitivement par les Namanlé, groupe minoritaire mandé. Ces derniers avaient leur propre civilisation. Mais, à partir du XVIIIème siècle, cet espace mandé deviendra un champ de mouvements migratoires.

II- Les infiltrations étrangères dans le yowlè ancien du début du XVIIIème siècle au XIXème siècle

Les infiltrations étrangères dans l'espace habité par les Namanlé furent essentiellement d'origines ashanti et gouro. Qui furent ces migrants ? Quelles furent les raisons de leurs migrations dans ce pays ? Comment s'installèrent-ils ?

1- Les vagues d'immigrants d'origine Ashanti

Les vagues de populations ashanti qui s'installèrent dans le Yowlè ancien furent des Alanguira ou Denkyira et des Assabou. Tandis que les premiers quittaient l'Ashanti en 1701[22] à la suite de leur déroute à la bataille de Feyacé contre l'Assante, les seconds quant à eux tiennent leur départ de l'Ashanti à la suite des rivalités de succession à l'*Asantehene* Osei Tutu (1680-1717). Les premiers à arriver dans l'espace yowlè furent des Alanguira avec à leur tête Yao Warè. Ceux-ci rencontrèrent les Namanlé qu'ils soumirent après une vaine résistance. Le nom Yaouré ou Yowlè porté par le peuple donc viendrait du nom de ce chef guerrier alanguira.

Les populations Assabou quant à elles s'y dirigèrent à la suite d'insuffisance de terres et d'or dans le N'drannouan à partir de 1730[23]. En ce qui concerne le déplacement des populations assabou dans le Yowlè, en plus de la recherche de terres fertiles, Jean-Pierre Chauveau précise *que les reines Pokou et Akoua Boni cherchèrent à contrôler les principales régions aurifères situées à proximité de Niamonou*[24]. Entre autre, le Yowlè. Comment s'installèrent-ils ? Comme le mentionnent les sources collectées[25], les débuts de la cohabitation entre Namanlé, Alanguira et Assabou étaient pacifiques. Mais plus tard, le désir d'avoir le contrôle de cette région aurifère poussa les populations assabou à rentrer en conflit armé avec les Namanlé. Après des résistances vaines, les Namanlé furent soumis et les populations baoulé devinrent les maîtres de la région.

2- L'arrivée de populations d'origine gouro

La volonté d'expansion des Baoulé assabou venant de l'Est de la Côte d'Ivoire, les emmena à combattre les Gouro installés au centre du pays depuis les XVème et XVIème siècles au point de les repousser au-delà de la rive droite du Bandama. Peu à peu, les rapports entre ces populations d'origines et de cultures différentes s'apaisèrent. Cette nouvelle situation favorisa d'autres migrations dans le Yowlè. Il s'agit de celles de populations gouro, notamment des tribus Bouavéré, Gouho et Gola. Tandis que des familles des deux dernières tribus vinrent s'installer dans la région pour des questions économiques, notamment la pêche, la première pour des raisons sécuritaires. Comment furent-ils accueillis par les nouveaux-maîtres du pays ? Comme nous venons de le mentionner plus haut, les rapports s'étant apaisés entre Baoulé et Gouro, ces derniers furent donc bien accueillis par les populations Baoulé.

Ainsi donc, la présence des populations d'origine ashanti dans l'espace occupé anciennement par les Namanlé a entraîné des rapports de forces dans la région. Mais ces rapports ne resteront pas conflictuels puisqu'avec le temps, ils jetèrent les bases de la formation de l'identité ethnique yowlè.

III- La naissance de l'ethnie yowlè, conséquence du contact entre autochtones namanlé et immigrants baoulé et gouro

La cohabitation entre peuples autochtones et des migrants venant de l'Est de la Côte d'Ivoire donna naissance à l'identité ethnique yowlè. Cela se manifestait par une nouvelle configuration dans le peuplement et par un brassage culturel entre les populations du pays.

1- Une nouvelle carte de peuplement de l'espace

Les mouvements migratoires dans le Yowlè eurent un impact sur le peuplement de cet espace. En effet, les guerres entre autochtones Namanlé et immigrants baoulé ont emmené les premiers à se diriger vers les montagnes pour s'y installer. Salverte-Marmier cité par Jean-Pierre Chauveau ajoute que *la carte de la région (le Yowlè) montre l'encerclement de la zone de collines par des établissements assabou. Ceux-ci redoublent les anciens villages alanguira qui avaient repoussé les autochtones namanlé. Quant à ces derniers, les Assabou les ont cantonnés dans les hauteurs, s'installant aux pieds des collines et le long de la Marahoué et du Bandama*[26]. Au plan géographique donc, l'occupation de l'espace par les populations met en relief une distinction entre elles : Yowlè-namanlé d'une part, et Yowlè-baoulé d'autre part. Cette distinction entre les Yowlè n'influa en aucun cas le brassage entre ces derniers.

2- Un brassage culturel entre les populations

L'espace Yowlè désormais peuplé essentiellement de Namanlé, Baoulé et Gouro connut une nouvelle civilisation.

D'abord, les Namanlé qui vivaient sous une forme d'organisation politique horizontale connurent dès l'arrivée des Baoulé l'organisation politique pyramidale avec la fondation et l'installation d'un Etat monarchique[27] appelé le *Botoumotchua*, instrument de la domination de ces derniers sur les autochtones soumis.

Ensuite, au niveau de la langue, les populations apprirent mutuellement la langue des uns des autres. Ainsi, le nouveau prototype d'homme yowlè devint trilingue : il parle le baoulé, le gouro et le yowlè. Au niveau de l'attribution du nom, le peuple soumis épousèrent l'attribution du nom de l'enfant en fonction des jours de la semaine du calendrier akan. Au niveau du mode de succession, les Baoulé qui étaient depuis l'Ashanti sous le matriarcat adoptèrent le système patrilinéaire comme nouveau mode de succession sur la terre conquise.

Puis, les Baoulé arrivés sur la nouvelle terre découvrirent de nouveaux offices religieux. Ils s'allièrent le Djè, le Loh et même le Kalé pour les immigrants de la vague alanguira.

Et enfin, l'un des domaines qui subit l'influence de ces Akan fut l'enterrement des morts. En effet, les premiers habitants du pays yowlè enterraient leur mort de la même façon. Mais avec l'arrivée des populations d'origine ashanti, il commença à avoir des différences dans l'enterrement des morts. Les Namanlé devinrent anthropophages[28] avec le sacrifice d'esclaves destinés à accompagner des hommes importants (chefs de village, chefs de familles, etc) dans leurs dernières demeures.

Conclusion

L'objectif de cette étude était de retracer le processus de formation de l'ethnie yowlè afin de mieux apprécier l'identité ethnique de ce peuple. Que retenir donc ?

Peuplé primitivement par les Namanlé, l'espace yowlè accueillit des populations d'origine ashanti à partir du début du XVIIIème siècle. Malgré la cohabitation difficile dans le début des contacts entre autochtones et immigrants ashanti au point de bouleverser la carte du peuplement du pays, les rapports entre eux s'apaisèrent progressivement. Plus tard, des populations gouro installés derrière la rive droite du Bandama rejoignirent ces populations. La cohabitation entre ces groupes de populations a favorisé des échanges de cultures, mais avec une prédominance de celles des populations baoulé sur les autres, donnant vie à l'ethnie yowlè. Ainsi, l'ethnie yowlè est le résultat d'apports culturels et humains variés notamment de populations baoulé, gouro et namanlé.

L'exemple du processus de formation de l'ethnie yowlè montre également que l'identité est un concept complexe. Au fait, l'identité n'est pas statique. L'identité est une perpétuelle construction. Cependant, cette étude présente des insuffisances dans la mesure où elle n'a pas pu déterminer l'origine et la période d'installation des Namanlé dans l'espace Yowlè. Nous espérons que des recherches postérieures pourront apporter des réponses à ces points d'ombre.

---

[1] La graphie Yowlè étant utilisée dans le pays en question, nous l'utiliserons dans la suite du texte.
[2] Gilbert GONNIN et René ALLOU, *Côte d'Ivoire : les premiers habitants*, Abidjan, CERAP, 2006, p. 7
[3]D'après N'guessan Ignace, 55 ans, chef du village Yoho, entretien privé du 30 janvier 2015 sur l'histoire des Yowlè
[4] D'après les traditionnistes du village Lohoutanzia, entretien collectif du 9 février 2015 sur l'histoire de Yowlè
[5] Raymond BORREMANS, *Le Grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire*, Tome 5, Abidjan, NEA, 1986, p. 9
[6] Henriette DIABATE (dir), *Mémorial de la Côte d'Ivoire*, Tome 1, Abidjan, AMI, 1987, p. 63
[7] D'après Nanan Koffi Lazare, 76 ans, chef de canton Yowlè et chef du village Klan, entretien privé du 29 janvier 2015 sur l'histoire des Yowlè
[8] Louis TAUXIER, *Nègres gouro et gagou*, Paris, Paul Goethner, 1924, p. 223.
[9] D'après M. Etienne Kouamé, 76 ans, gendarme à la retraite et chef de quartier Patizia, entretien privé du 2 mars 2015 sur l'histoire des Yowlè
[10] La marmite à souris était très importante dans le choix du nom de l'enfant. La position des balles de riz indiquait dans quelle typologie le nom devait être choisi.
[11] Il y avait des fabricants de vans, de nattes, de mortiers, etc.
[12] La chèvre était beaucoup utilisée dans les us et coutumes.
[13] D'après les traditionnistes du village Pakodji, entretien collectif du 22 juillet 2016 sur l'histoire des Yowlè
[14] Louis TAUXIER, *Op. cit*., p. 225
[15] D'après les traditionnistes du village Pakodji, *Op. cit.*

[16] Louis TAUXIER*, Op. cit.*, p. 209
[17] André PROST, *Les langues Mandé-sud du groupe mana-busa*, n°26, Dakar, IFAN, 1953, p. 12
[18] D'après M. Henri Gadou, Enseignant-chercheur en linguistique à l'Université Félix Houphouët Boigny, spécialiste de la langue yaouré, entretien téléphonique du 14 décembre 2015 sur la comparaison entre le Gouro et le Yowlè
[19] André PROST, *Op. cit*., p. 175
[20] *Idem*, p. 130
[21] D'après M. Goré Ouin Bi, 71 ans, Chef gouro, entretien privé du 20 janvier 2017 sur la comparaison des langues gouro et yowlè.
[22] René ALLOU, *Les Akan, peuples et civilisations*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 465
[23] *Idem*, p. 483
[24]Jean-Pierre CHAUVEAU, « Contribution à la géographie historique de l'or en pays boule (Côte d'Ivoire) », *in Journal des Africanistes*, 1978, tome 48 fascicule 1, pp. 15-69, p. 28
[25] D'après les traditionnistes du village Gbégbessou, entretien collectif du 30 juillet 2016 sur l'histoire des Yowlè
[26]Jean-Pierre CHAUVEAU, *Loc. cit*., p. 36
[27] D'après les traditionnistes de Gbégbessou, entretien collectif du 30 juillet 2016 sur l'histoire des Yowlè
[28] Louis TAUXIER, *Op. cit.,* p. 225

Sources orales et bibliographie

I- Sources orales

GADOU Henri, enseignant-chercheur en linguistique, spécialiste de la langue yowlè, entretien téléphonique du 14 décembre 2015 sur la comparaison entre les langues gouro et yowlè
KOFFI Lazare, 76 ans, chef de canton yowlè et chef du village Klan, entretien privé du 29 janvier 2015 sur l'histoire des Yowlè
KOUAKOU Etienne, 76 ans, gendarme à la retraite et chef de quartier Patizia, entretien privé du 2 mars 2015 sur l'histoire des Yowlè
N'GUESSAN Ignace, 55 ans, chef du village Yoho, entretien privé du 30 janvier 2015 sur l'histoire des Yowlè
OUIN BI Goré, 71 ans, chef gouro, entretien privé du 20 janvier 2017 sur la comparaison des langues gouro et yowlè
Les traditionnistes du village Lohoutanzia, entretien collectif du 9 février 2015 sur l'histoire des Yowlè
Les traditionnistes du village Pakodji, entretien collectif du 22 juillet 2016 sur l'histoire des Yowlè
Les traditionnistes du village Gbégbessou, entretien collectif du 30 juillet 2016 sur l'histoire des Yowlè

II- Bibliographie

ALLOU (René), *Les Akan, peuples et civilisation*, Paris, L'Harmattan, 2015, 890 p.
BORREMANS (Raymond), *Le grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire*, Tome 5, Abidjan, NEA, 1988, 272 p.
DIABATE (Henriette) (dir), *Mémorial de la Côte d'Ivoire*, Tome 1, Abidjan, AMI, 1987, 290 p.
PROST (André), *Les langues Mandé-sud du groupe mana-busa*, n°26, Dakar, IFAN, 1953, 182 p.
TAUXIER (Louis), *Nègres gouro et gagou*, Paris, Paul Goethner, 1924, 370 p.

L'AFFAIRE DU SANWI :
UNE CRISE A REBONDISSEMENT

Yao Fréderic KOUAME,
université Félix Houphouët Boigny de Cocody
fredykouame2013@gmail.com

RESUME

Le royaume du SANWI est situé au Sud-est de la Côte d'Ivoire Il couvre une superficie de 8000 Km².Cette situation géographique lui confère plusieurs avantages : un relief de plaine légèrement accidenté dans la partie Nord, un climat subéquatorial doté d'une végétation de forêt dense, Bordé par l'océan atlantique, le Sanwi est drainé par un réseau dense de fleuves et de lagunes.

Ces potentialités naturelles ont motivé les Français à signer un traité de protectorat avec le Roi du Sanwi représenté par son neveu et successeur AMON N'Douffou.

Les français créèrent les premières plantations de café et de cacao en 1880 et la première école en 1882 à Elima.

Ainsi naquit une bourgeoise agricole et administrative locale qui, en se référant au traité signé le 4 juillet 1943 avec la France, réclame un statut particulier à leur région. Cette revendication qui s'apparente à une sécession fut réprimée par le gouvernement Ivoirien

.

Mots clés : Sanwi-Crise-Côte d'Ivoire-traité de protectorat- sécession

Introduction

L'existence des royaumes est aussi vieille que le monde. Cependant la création de l'Etat moderne modifia la destinée de ces entités sociopolitiques. Dans les vieilles civilisations européennes, certaines monarchies ont conservé leur stature. C'est le cas du royaume de la Grande Bretagne et de l'Irlande, du royaume des Pays Bas, du royaume d'Espagne, du royaume de la Belgique. D'autres monarchies se sont transformées en républiques. C'est l'exemple de la France, de l'Italie, du Portugal.

En Afrique, des luttes hégémoniques opposèrent les puissances européennes à des royaumes. Cette lutte ébranla ces royaumes dont les souverains sont capturés ou tués. Comme le disait Laurent Gbagbo : « *Beaucoup de Républiques africaines renferment aujourd'hui des monarchies, survivances d'une organisation sociopolitique ancienne qui a résisté à la colonisation et à l'indépendance. Selon les cas, ou bien Le colonisateur a combattu les monarchies quand elles gênaient ses ambitions, ou bien il s'est appuyer sur elles au contraire, elle accepte l'occupation*[1] » C'est le cas du royaume du Sanwi, situé au sud-est de la Côte d'ivoire qui signa un protectorat avec la France en 1843. C'est ce traité que ce royaume brandit pour revendiquer un statut particulier.

Pourquoi après avoir été intégré à la colonie de Côte d'Ivoire, le royaume du Sanwi réclame un statut particulier à la veille de l'indépendance ? Dans cette étude nous montrerons successivement les implications de la proclamation de la République indépendante du Sanwi, de la résurgence de la crise du Sanwi et la cérémonie de réconciliation de 1981 à Yamoussoukro.

I- Les implications de la proclamation de la République indépendante du Sanwi

Le 4 juillet 1843, le représentant français Fleuriot de Langle et celui du Sanwi, Amon N'Douffou au nom de son oncle Attokpa Kouassi signent un traité de protectorat qui place le Sanwi sous l'autorité française. Ne voulant pas partager le même destin avec la Côte d'Ivoire, le Sanwi proclama le 03 mai 1959 son indépendance. Un gouvernement provisoire est formé et dirigé par Armand Kadio Attié et placé sous l'autorité du Roi Amon N'Douffou III.

Le gouvernement de la République de Côte d'Ivoire réagit promptement. S'en suivent la répression du gouvernement, le procès des indépendantistes Sanwi. Ceux qui regagné le Ghana furent remis aux autorités ivoiriennes après le coup d'Etat de 1966 qui a renversé le Président Kwame N'Krumah.

1. La répression du gouvernement

Depuis le désapparentement du RDA d'avec le parti communiste français, Houphouët-Boigny a mené une politique de rassemblement des forces vives autour de la nation en gestation. Ses appels à l'union de 1951 et 1956 au stade Géo André ayant reçu une adhésion totale, il ne pouvait pas s'imaginer que des écueils pouvaient se dresser sur son chemin. En effet, la proclamation de la République du Sanwi était tombée comme un couperet. Cette décision s'apparente à une amputation territoriale donc une sécession. Il appartient au gouvernement de la république de Côte d'Ivoire investi le 30 Avril 1959 de résoudre cette

[1] *GBAGBO (Laurent), Côte d'Ivoire. Pour une alternative démocratique, Paris l'harmattan 1987, p.69*

contradiction de son temps. L'option choisie est la répression afin de décourager ceux qui choisiront cette voie. L'armée ivoirienne investit le Sanwi. Comme le disait le professeur Zadi Zaourou : « *Quand on envoie un soldat en stage de formation, c'est pour lui apprendre à tuer avec plus de précision, avec plus de facilité* [2]».Dans ce méli-mélo, il était assez difficile de marquer la différence entre les partisans de l'irrédentisme Agni et des personnes qui sont encore attachées à la République de Côte d'Ivoire. On procède à des arrestations, à des perquisitions de domiciles, à la chasse à l'homme. Des humiliations de toutes de toutes sortes sont perpétrées telles que des supplices, des sévices, la soumission au fouet. Des personnes les plus suspectées sont emprisonnées. Elles subissent les affres du cachot comme la torture, la promiscuité, la diète alimentaire. La peur d'une éventuelle arrestation incline à la migration interne ou l'exil. Aussi des ressortissants Sanwi, commis dans l'administration et suspectés de mèche avec le mouvement sont-ils affectés très loin de leur région d'origine. Une question sensible telle que la sécession requiert des investigations appropriées pour déterminer les contours du nœud. Savoir les mobiles qui ont guidé les activistes Sanwi à une telle aventure est primordiale avant l'ouverture du procès.

2. Le procès des indépendantistes Sanwi

Neuf mois se sont écoulés entre l'arrestation et l'ouverture du procès des indépendantistes Sanwi. A défaut de subir une claustration, la culpabilisation du Sanwi est de mise. Les rapports des administrations coloniales et gouvernementales accablantes en sont l'illustration. Les gestes et mouvements quotidiens des ressortissants Sanwi sont épiés par le gouvernement.

Avant leur procès, les activistes Sanwi sont incarcérés à la prison d'Abidjan. Le 17 février s'ouvre leur procès au tribunal correctionnel d'Abidjan. Deux points ont meublé le procès et en ont fait le point d'ancrage à savoir le statut d'Etat conféré au Sanwi d'une part et d'autre part la dichotomie entre la sécession et l'autonomie interne. Le juge commis à cette audience est John Appeleté Creppy assisté par le procureur de la République Le Flem. La défense était l'affaire de maître de la Pradelle. L'avocat de la défense demanda la clémence du Juge dans le verdict qu'il prononcera à l'issue de ce « *malentendu regrettable*[3] » au risque de martyriser les inculpés.

Le verdict est reporté le 2 mars, huit jours après le procès. Le juge conforté dans sa position suite à l'aveu d'impuissance de l'avocat de la défense prononce un verdict sévère. Les peines vont de huit à vingt ans d'emprisonnement.

De telles peines ne pouvaient qu'entrainer des remous dans le Sanwi. Cependant le royaume a été sublime dans cette circonstance. La répression qui s'est abattue sur la région au lendemain de la proclamation de la République indépendant du Sanwi pouvait expliquer cette attitude. L'affaire est renvoyée devant la Cour d'appel du tribunal correctionnel d'Abidjan le 26 Avril 1960. Au cours de cette audience, le procureur général, Pardiac de Monlezun a fait montre d'une brillance verbale et d'une maitrise de l'art oratoire. Cette virtuosité a étreint d'émotion l'avocat de la défense, Maître de la Pradelle qui n'a pas manqué de lui rendre un vibrant hommage. A l'audience en appel du 9 mai 1960, exceptés Koffi Aminlin, Enoukou

[2] *ZADI (Zaourou Bernard), Mes dernières paroles pour l'Afrique, Abidjan, FM Edition 2013. p.67*
[3] *Abidjan Matin du 10 février 1960*

Affoumou dont les peines ont été réduites et Kacou Djabia qui a été relaxé, aucun grand chamboulement n'a été constaté.

Incarcérer les activistes Sanwi dans une même prison comporte beaucoup de risques. Des plans pouvaient être concoctés et la lutte pouvait prendre une autre allure. C'est pourquoi l'ordre a été donné de les disperser dans les prisons de l'intérieur du pays.

Conscients de leur responsabilité dans le développement de cette crise, des populations de Sanwi entreprirent des démarches auprès du Président de la République à l'effet de faire libérer les activistes Sanwi. Houphouët-Boigny était certain que son attitude d'inflexibilité pouvait faire trainer la crise. Et cette situation pouvait être utilisée par ses contempteurs pour lui faire arborer une étoffe de rancunier tenace. Accédant à la requête des populations Sanwi, il fit libérer les activistes le 4 décembre 1961. De leur cellule respective, le roi et les autres prisonniers savaient que l'objectif de départ était de délier le Sanwi de toute sujétion. C'est pourquoi après leur libération, ils rejoignent le Ghana.

3. Le Ghana, sanctuaire des autonomistes Sanwi

La répression qui a suivi l'éclatement de la crise dite l'affaire du Sanwi a contraint les activistes mus par l'instinct de conservation à rejoindre le Ghana. Il y avait aussi bien les anonymes que les timoniers tels que Amand Attié Kadio, Fato Elleingand. En libérant les activistes Sanwi, Houphouët-Boigny pensait que son geste de magnanimité et clémence pouvait constituer les prémices à un règlement pacifique de la crise. Pour le roi, revendiquer le traité du 4 juillet 1843 fait « partie de l'héritage de ses aïeuls ». Donc l'abandonner, c'est trahir son passé. Etant donné que le cadre de la Côte d'Ivoire ne pouvait pas permettre l'éclosion de ce projet, l'exil au Ghana constitue la solution la plus opportune. Ainsi dans la nuit du 22 au 23 mars 1962 le roi Amon N'Douffou rejoint le Ghana. Il devient le « *porte-flambeau de la lutte*[4] », tout comme Amand Kadio Attié : « *un activiste aux accents incisifs*[5] », George Enerst Ehounoud Bilé : « *l'intrépide combattant anti-Houphouët* [6]»

Cependant l'ardeur des premières heures des activistes Sanwi commence à s'émousser. Les discours de soutien de Kwame N'Krumah ne se sont pas encore traduits en actes concrets. Depuis 1960, on assiste à des désistements au sommet, preuve que la lutte s'étiole. Dans sa lettre du 21 janvier 1961 adressée au Président Houphouët-Boigny, Armand Kadio Attié révèle cette réalité des faits : *« A la suite de l'enthousiasme populaire et du réveil spontané dans le Sanwi, tout un chacun est prêt à accomplir n'importe quelle besogne pour la Nation (…). Mais en dehors de ces « locomotives » (enthousiasme, orgueil, Ambition), ils étaient totalement dépourvus d'humanisme, de morale, d'idéal. Et aussi de persévérance, de foi, d'esprit de sacrifice et surtout d'abnégation, toutes qualités nécessaires, indispensables mêmes dans ces sortes d'entreprises.*

Ainsi dès que le temps commença à s'allonger et la route à s'étirer et la propagande aidant, avec l'attrait d'une somme rondelette et de multiples faveurs, ils ne furent pas longs à donner dans le panneau[7] *»*

---

[4] *KOFFI (Koffi Lazare), La France contre la côte d'ivoire l'affaire du Sanwi. Du malentendu politico juridique à la tentative de sécession, Paris l'harmattan, p130*

[5] *Idem p 140*

[6] *Idem p 152*

[7] *ANCI, monographie du Sanwi (fonds mon classés)*

Avant l'arrivée du roi au Ghana, des activistes Sanwi ont manifesté leur désir de rentrer en Côte d'Ivoire. Ainsi des tractations souterraines ont été effectuées entre la Côte d'Ivoire et le Ghana à cet effet. Réceptif à cette idée, Houphouët-Boigny répond le 12 janvier 1962 à un télégramme confidentiel daté du 9 janvier 1962 : « *Suite votre TO confidentiel du 9 janvier 1961, suis d'accord pour processus envisagé STOP vous pouvez assurer Sanwis encore au Ghana que revenus Cotivoire, ils pourront regagner dans ennuis leurs foyers, notre seule préoccupation étant la construction nationale par l'union et le travail en commun de tous les enfants Cotivoire*[8] »

Rentrent définitivement de l'exil ghanéen Akaibo Tahi, Gustave Damo, Emile Djangoe Nemé, François Attoba, Francis Amand, Alexis Ebbah N'Douba, Thomas Pangni.
Les nombreux revirements n'entame pas l'ardeur des irréductibles qui entendent mener la lutte jusqu'à la victoire finale. Malheureusement le coup d'Etat survenu au Ghana mit fin à leur rêve.

4- La chute de Kwame N'Krumah et le retour des indépendantistes sanwi

Houphouët-Boigny et Kwame N'Krumah se rencontrent pour la première fois en 1947 à Paris. Cependant c'est le 6 Avril 1957 que ces deux hommes d'Etat échangent véritablement. En partance pour la Guinée, N'Krumah fait une escale à Abidjan pour rencontrer son « frère » ivoirien qui tergiverse à imprimer une véritable ligne politique à la Côte d'Ivoire. La veille de cette rencontre mémorable, Houphouët-Boigny a fait visiter son hôte les différentes réalisations et les chantiers en cours d'exécution. Tous ces éléments allaient servir de pièces à conviction pour justifier sa tiédeur face au vent d'indépendance qui commence à souffler sur l'Afrique. Houphouët-Boigny était premier ministre dans le gouvernement français de la IVe République. N'Krumah était premier ministre du Ghana indépendant. Cette rencontre est non seulement le point de départ d'un pari mais marque aussi la division entre ces deux hommes politiques.

L'affaire du Sanwi était l'occasion bien rêvée pour le dirigeant ghanéen de relever le défi. L'accueil des activistes Sanwi répond à un acte humanitaire. Cependant son opinion sur la crise du Sanwi a souvent froissé son homologue ivoirien. Ainsi au cours d'une visite à l'ouest du Ghana, N'Krumah déclara : « *Je ne vois aucune raison valable qui puisse empêcher cette région de la Côte d'Ivoire dont les habitants ont la même culture et parlent le même langage que les SEFWIS, de rejoindre le peuple SEFWI. Le gouvernement étudie en ce moment la possibilité de regrouper les deux communautés*[9] »

La réponse du Président Houphouët-Boigny est impromptue. Dans un discours de rigueur et de fermeté, il laissa éclater sa colère : « *Je suis obligé, cependant, devant cette nouvelle provocation, purement verbale de préciser nettement à M. N'Krumah qu'il doit cesser de se laisser berner d'illusion et qu'il n'a ni le droit, ni les moyens de revendiquer et à fortiori, d'espérer annexer la moindre parcelle de l'Etat de Côte d'Ivoire*[10] ». Les hostilités sont ainsi engagées entre les deux Etats. C'est dans cette période d'envolées verbales et de malveillances outrancières qu'intervient le coup d'Etat militaire du 24 février 1966. Sous le feu de l'action, le gouvernement ivoirien n'avait pas jugé utile de produire une déclaration.

[8] *Idem*
[9] *Idem*
[10] *Idem*

Une telle célérité pouvait faire attarder sur lui des soupçons de collusion avec les putschistes ghanéens.
Cependant la Côte d'Ivoire en accord avec les autres gouvernements du Conseil de l'Entente et du Togo décident de : « *reconnaître le nouveau gouvernement du Ghana*[11] ». La junte militaire ghanéenne annonce non seulement aux autorités du Conseil ce l'Entente du réchauffement des relations mais aussi les rassure que son pays ne servira plus jamais de base arrière aux opposants pour déstabiliser leur pays respectif. Cette déclaration est favorablement accueillie par les autorités ivoiriennes qui entendent faire payer aux activistes Sanwi leur incartade. Leur rapatriement eut lieu le 17 mars 1966. Van Loïc dirigea la délégation ghanéenne commise à cette mission. C'est l'Assemblée nationale qui servit de cadre à la réception des activistes Sanwi. Comme il est de tradition, tout le gotha de la classe politique ivoirienne affichait au grand complet. Un tribunal de fait fut institué. Le Président Houphouët-Boigny faisait office de procureur de la république. Il soumet à un réquisitoire les activistes Sanwi. Les mots vengeurs qu'il prononce reflètent le degré de sa colère.
Railleur et persifleur à l'égard de Fatoh Elleingand dont les résultats insuffisants lui ont valu le renvoi de la prestigieuse école William Ponty de Dakar : « *Vous savez qu'il a été renvoyé de Ponty dès la première année. Il était incapable. Il a été chassé de Ponty. C'est lui, le ministre des finances.*[12]» Dans la station debout au milieu de cette assemblée habituée à l'unanimisme sclérosant, des activistes Sanwi, désarçonnés, perdent leur sang froid se jetant la responsabilité de cette crise. Blessés dans leur amour propre, les activistes Sanwi rejoignent leur domicile respectif. Avec ce traitement de choc, le gouvernement espérait les désarmer psychologiquement et tuer en eux toute velléité insurrectionnelle. Malheureusement la crise resurgit au gré des évènements.

II - De la résurgence de la crise du Sanwi à la cérémonie de réconciliation de Yamoussoukro de 1981

La crise du Sanwi resurgit en 1969. Conscients de l'usure du conflit, les protagonistes décident de sceller la réconciliation en 1981.

1. La résurgence de la crise du Sanwi

Les activistes Sanwi ont été marqués par l'accueil qui leur avait été réservé à l'Assemblée nationale. Des âmes sensibles ont été touchées dans leur amour propre y compris dans l'entourage du Président de la République. Cependant le parti unique aidant tous se sont murés dans un silence sans fond. Dans le Sanwi, les appels d'Ehounou Bilé, réfugié au Caire stimulent des populations qui attendent des moments opportuns pour réagir.
En effet en 1967, la région du Sud-est de la fédération du Nigéria communément appelés Biafra proclame son indépendance. Les pays dans leur majorité condamnent cette sécession exceptés la Côte d'Ivoire, la Tanzanie et le Gabon. Qui pouvait penser qu'Houphouët-Boigny qui avait qualifié Kwame N'Krumah d'ennemi commun pour avoir soutenu les activistes Sanwi pouvait lui aussi cautionner une autre sécession ? La reconnaissance par la Côte d'Ivoire de la sécession du Biafra le 12 Mai 1968 choque l'opinion africaine. Même ses homologues du Conseil de l'Entente n'ont pas apprécié cette décision impopulaire. Comme le

[11] *Fraternité Matin des 5-6 mars 1966 p.1*
[12] *Fraternité Matin du 18 mars 1966 p. 7*

disait Amani Diori, Président de la République du Niger : « *Je ne comprends pas ce qui a poussé Houphouët à s'obstiner pour reconnaître le Biafra*[13] »
Houphouët-Boigny évoque les raisons humanitaires pour justifier son acte. Selon lui il ne pouvait pas rester insensible face au désastre humanitaire qui n'émeut l'opinion internationale. Cependant les raisons humanitaires ne sauraient occulter en filigrane les raisons politiques. Les raisons politiques se fondent sur une double référence à savoir le prolongement de la politique française en Afrique et le leadership entre la Côte d'Ivoire et le Nigéria.

Comme le disait Camille Alliali : « *La Côte d'Ivoire qui livrait une bataille diplomatique pour combattre un mouvement sécessionniste à sa frontière Sud-Est, ne pouvait en toute logique, qu'apporter son soutien au gouvernement fédéral du Nigéria dans ses efforts pour mettre fin à la sécession et restaurer l'unité nationale. Telle ne fut pas le cas.*[14]»
En 1969, une agitation s'empare de toute la région du Sanwi. La reprise des hostilités alimente tous les débats. Se prémunir contre les balles assassines s'avère nécessaire pour parer à une éventuelle attaque du gouvernement. La prise d'un bain et l'acquisition d'une blouse à hauteur respectivement de 2 500 F et 50 000 F pouvait leur éviter une mort certaine.
Sur le plan militaire le gouvernement déploie les grands moyens. Une attaque punitive est encore lancée sur le Sanwi. L'armée y est encore redéployée. Des arrestations en masse sont perpétrées. On dénombre six cents arrestations.

Sur le plan politique, une délégation conduite par le ministre de l'intérieur, Nanlo Bamba, se rend le 28 Décembre 1969 à Aboisso. Représentant le Président Houphouêt-Boigny, il était accompagné par le ministre de la défense, M'Bahia Blé Kouadio, du ministre de la fonction publique, Loua Diomandé, du ministre de l'Education nationale, Amon Tanoh Lambert, Etaient également présents des autorités administratives et des fils de la région. La réunion eut lieu sur la place du marché d'Aboisso. Le doigt accusateur était pointé vers Ehounou Bilé qui porte la responsabilité de cette « *vaste escroquerie* » qu'est l'affaire du Sanwi. Elle connut son épilogue en 1981.

2. La cérémonie de réconciliation de 1981

L'affaire du Sanwi est devenue *« une véritable toile de pénélope, elle revient par intermittence, au devant de la scène*[15] *(…)*»

La réconciliation véritable est « *un solide capital d'humilité et d'une vertu : la prudence* »[16] La cérémonie des 19 et 20 septembre 1981 devait être situé dans son contexte. En effet Houphouët-Boigny a foulé le sol d'Aboisso il y a plus d'une dizaine d'années. Il y retourne lors de l'inhumation de son ami et compagnon de lutte Fulgence Brou. Fort de son soutien moral et financier, les populations décident d'aller lui témoigner leur reconnaissance. Un acte de portée sociale qui prit une connotation politique. Le discours du porte-parole du Sanwi, Brou Gustave est la preuve qu'il fait porter le fardeau de la culpabilité aux populations Sanwi : « *…Nous n'avons pas toujours été un peuple fidèle. Et nous ne savons quel diable, mais assurément un diable fort nous a entrainés dans la division avec la fameuse affaire du*

[13] *Baulin (Jacques), La Politique africaine d'Houphouët Boigny, Paris Emafor, presse, 1980 p.104*
[14] *Alliali (camille), Discipline d'Houphouët -Boigny, Abidjan, Juriste Edition, 2008 p.53*
[15] *Nouvel horizon du 20 septembre 1991 p2*
[16] *Zadi (Zaouron Bernard), op. cit. p58*

Sanwi et ses conséquences. Depuis nous sommes revenus sur le droit chemin et nous voudrions que vous pardonniez. Nous sollicitons votre pardon »[17]

Heureux d'avoir été confiné dans une posture d'innocent, le Président Houphouët-Boigny exhorte ses hôtes à tuer en eux le complexe de culpabilité. Chef supérieur des armées, il était comptable aussi des impairs perpétrés par les soldats commis à la pacification du Sanwi. Demander pardon aux nombreux innocents ayant subi les effets collatéraux de cette crise élèverait le Président Houphouët-Boigny. Même si les populations dans leur écrasante majorité considèrent cette rencontre comme étant une mascarade, elles acceptent avec résignation cette réconciliation factice.

Conclusion

Par sa complexité spatio-temporelle, la crise du Sanwi a donné le tournis au Président Houphouët-Boigny. Déclenchée à la veille de l'indépendance, elle revient de façon intermittente sur la scène politique ivoirienne. L'interprétation différenciée du traité signé entre la France et le royaume du Sanwi le 4 juillet 1843 constitue le nœud gordien de cette crise. La cérémonie de 1981 de Yamoussoukro a achevé de convaincre de la fin de cette affaire. Cependant la découverte d'un gisement pétrolier par le géant russe Lukoil et son partenaire américain Vanco Energy à la frontière ivoiro-ghanéenne a donné en Février 2010 de la voix au roi Amon N'Douffou V. Le souverain a exigé qu'en vertu du traité de 1843 la part qui doit revenir au royaume su Sanwi soit définie.

[17] Fraternité Matin du 21 septembre 1981

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

A- SOURCES

Sources d'archives

- IV-44/5, Rapports politiques trimestriels des cercles (1931-1958)
- XIII-28-81/749, fiche signalétique de chef concernant Amon Koutouan nommé chef supérieur du Sanwi
- Monographie du Sanwi

Sources Imprimées

- L'incontournable incubateur de la démocratie, fête de la liberté, 20 ans, 13 éditions, un nouvel élan ; Abidjan, Fraternité Matin, 2010, 86 pages
- L'incontournable incubateur de la démocratie, 50 ans de souveraineté-les moments clés…et les actes qui font date, Abidjan, Fraternité Matin, 2010, 50 pages

Journal officiel
Journaux et périodiques

B- BIBLIOGRAPHIE

a- Instruments de travail

Janvier (G), Bibliographie de la Côte d'Ivoire, volume II. Sciences de l'homme, Abidjan, Annales de l'univsersité (hors série), 2ème édition revue et augmentée, 1973, 413 pages.
Borremans ®, Dictionnaire encyclopédique de Côte d'Ivoire, Abidjan, NEA, 1986,280 pages
Borremans ®, le grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire, Abidjan, NEA, T3.1987, 201 pages

b- Ouvrages généraux

Amon d'Aby (F-J), la Côte d'Ivoire dans la cité africaine, Paris, Larose, 1951, 206 pages
Alliali (C), Disciple d'Houphouët-Boigny, Abidjan, Judis-Editions, 2008, 232 pages
Amondji (M.), Félix Houphouët-Boigny et la Côte d'Ivoire, l'envers d'une légende, Paris Karthala, 1984, 303 pages
Amondji (M.), Côte d'Ivoire, le PDCI et la vie politique en Côte d'Ivoire de 1944 à 1985, Paris, l'Harmattan, 1986, 208
Amondji (M.), L'indépendance et l'épreuve des faits, Paris l'Harmattan, 1988, 188 pages
Baulin (J), la politique africaine d'Houphouët-Boigny, Paris, Eurafor-Presse, 1980, 215 pages
Baulin (J), la politique intérieure d'Houphouët-Boigny, Paris, Eurafor-Presse, 1980, 155
Gbagbo (L), Côte d'Ivoire pour une alternative démocratique, Paris, l'Harmattan, 1983, 177 pages.
Grah-Mel (F.), Félix Houphouët-Boigny. Le fulgurant destin d'une jeune proie (? 1960), Abidjan, Editions Cerap, 2003, 868 pages

Grah-Mel (F), Félix Houphouët-Boigny. L'épreuve du pouvoir (1960-1980), Abidjan, Cerap, 2010, 632 pages
Grah-Mel (F.), Félix Houphouët-Boigny. La fin et la suite, Abidjan, Cerap, 610 pages
Koné (A.) Houphouët-Boigny et la crise ivoirienne, Paris, Karthala, 2003, 277 pages
Loucou (J-N), le multipartisme en Côte d'Ivoire Abidjan, Neter, 1992 pages, 213 pages
Zadi (Z.B), mes dernières paroles pour l'Afrique, Edition Fraternité Matin, 2013, 81 pages.

c- Ouvrages spécialisés

Diabaté (H.°), le Sanwi, un royaume akan (1701-1901), T 1 et 2, 2013, 624 pages chacun
Koffi (K.L), la France contre la Côte d'Ivoire. L'affaire du Sanwi, du malentendu politico-juridique à la tentative de sécession, Paris, Editions l'Harmattan, 2013, 280 pages

PRODUCTION ET COMMERCIALISATION DE LA

NOIX DE COLA EN CÔTE D'IVOIRE DE 1960 à 1971

KOUDOU Ohinene Anasthasie Christelle

Université Felix Houphouet Boigny Abidjan Cocody

anasthasie.koudou@gmail.com

RESUME

Une décennie après l'indépendance, la quantité de noix de cola produite en Côte d'Ivoire est encore un don de la nature. Toute la quantité de cola consommée et exportée est encore le fruit de la cueillette. Les conditions de production et de la commercialisation de la noix de cola sont rudimentaires.

De 1960 à 1971, le domaine colatier a connu une hausse de sa production. Cette hausse de production est effective tant dans les régions prises de façon individuelle que sur le plan national. L'entrée en production du colatier se répartit sur deux grandes périodes :

- La petite récolte se produit au cours des mois d'avril et de mai.
- La grande récolte a lieu pendant les mois d'octobre et novembre

La noix de cola est un fruit de cueillette très prisé des populations islamisées, elle provient du colatier, arbre de la famille du caféier et du cacaoyer avec tronc blanc grisâtre. Le colatier peut atteindre dix ou douze mètres de haut. Certains colatiers produisent jusqu'à cent kilogramme de cola. La noix de cola avant d'être vendue, est soumise à un certain nombre de disposition. Ainsi, les noix sont collectées, traitées avant d'être commercialisées. Cependant, tout ceci n'est possible que grâce à une société de commerçants bien structurée. Seules les Malinké forment des sortes de communautés de commerçants.

Avant sa commercialisation l'on doit d'abord faire la cueillette, ensuite le décabossage, le trempage et enfin le tri.

Ces noix sont ensuite mises dans des paniers recouverts de feuilles de jonc. Elles peuvent se conserver pendant longtemps à condition que les feuilles soient remplacées.

Mots-clés : cola, production, commercialisation, Malinké, colatier.

PRODUCTION ET COMMERCIALISATION DE LA COLA EN COTE D'IVOIRE DE 1960 A 1971

I : La production de la noix de cola en Côte d'Ivoire

1- Zones et cycles de production

Le colatier pousse dans toutes les zones forestières. L'essentiel de la production ivoirienne provient du nord d'Abidjan jusqu'aux environs d'Agboville, d'Adzopé et d'Abengourou avec une production de plus de 30.000 tonnes. Les foyers secondaires sont dans les régions Dabou, et Gagnoa avec une production de plus de 10.000 tonnes. Les localités de Divo, Dimbokro, Bouaké, Bouaflé, Bocanda, Daloa, Bondoukou, Tabou, Sassandra sont des régions à faible taux de production.

La production du colatier se répartit sur deux grandes périodes :

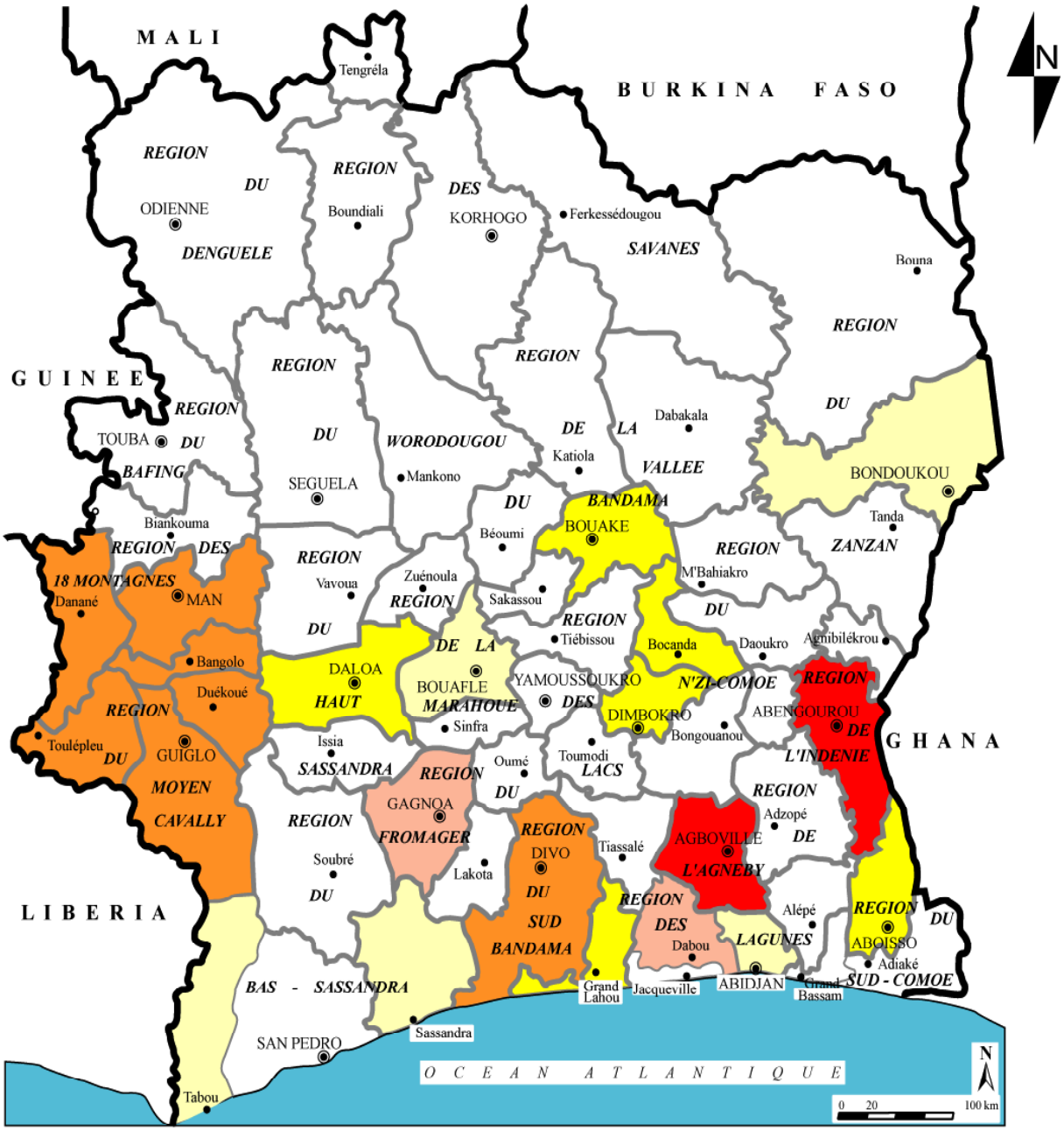
- La petite récolte se produit au cours des mois d'Avril et de Mai.
- La grande récolte a lieu pendant les mois d'Octobre et Novembre

Les deux périodes de la traite de la cola se calquent avec un léger décalage sur celles de la commercialisation selon le calendrier suivant :

- La grande période de la vente de la cola va de mi-Octobre à fin février : c'est la véritable période de la traite caractérisée par la fortes productions et une offre supérieures à la demande d'où la baisse significative des prix.
- La période de la petite traite de la cola s'étend sur les mois de Juin et Juillet, c'est aussi une période où se réalisent des transactions commerciales relativement importantes. Car l'offre est inférieure à la demande, d'où la hausse des prix.
- La période de mars, avril, mai marque une pause relative dans le commerce de la cola : de même août et septembre connaissent des niveaux de production faible.

La cola est cependant un fruit qui se présente sous plusieurs variétés et à des caractéristiques qui lui sont propre.

Carte n° 2 : LES ZONES DE PRODUCTION DE LA COLA DE 1966-1968



Quantité en tonne de la cola produite par localité

0,35 1,05 6,00 10,70 < 33,20

Plan d'eau

Source : réalisé par Docteur ABOYA Narcisse

2- **Variétés et caractéristiques de la noix de cola**

L'on distingue plusieurs genres de noix de cola. Cependant, le genre qui est commercialisée en Côte d'Ivoire est la cola Nitida. Elle se présente sous quatre variétés. Nous avons entre autres la cola nitida rubdra (toutes les graines sont rouge sur le même pied). La cola nitida alba (toutes les graines sont blanches sur le même pied), la cola nitida mixta (graines blanches et rouges), la cola nitida pallida (toutes les graines sont roses.

Photos 1 : Follicules ou Cabosses

Photo 2 : Disposition des noix

Photo 3 : Les variétés de noix de cola

3- **Les estimations de la production de la noix de cola 1960-1971**

Tableau 1 : Estimation de la production de la noix de cola de 1960 à 1971

Années Civiles	Quantité en Tonnes	Valeur en Millions de FCFA	Exportation	Consommation locale	Prix en FCFA / Kg
1 960	34 300	686	5,9	34294,1	20
1 961	37 000	740	11,6	36988,4	20
1 962	37 000	740	2,4	36997,6	20
1 963	37 000	740	364	36636	20
1 964	37 000	740	667,7	36332,3	20
1 965	37 000	740	955,2	360448	20
1 966	40 000	800	1082,2	38917,8	20
1 967	40 000	800	1109,3	38890,7	20
1 968	60 000	1 200	983,7	59016,3	20
1 969	60 000	1 200	1018,6	58981,4	20
1 970	60 000	1 200	989,5	59010,5	20
1 971	60 000	1 200	928,4	59071,6	20
Total	599300	10780	8118,5	340166	

Source : Annuaires des statistiques agricoles de 1900 à 1983, Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animal, 75p.

Le tableau indique que d'une façon générale, la production de cola de 1960-1971 a connu une hausse remarquable. En effet, de 34.300 tonnes en 1960, nous passons à 60.000 tonnes en 1971 ; d'où une différence de 25.700 tonnes. Il faut aussi remarquer que cette évolution de la production a connu trois périodes de stabilité. Nous avons respectivement la période qui part de 1961 à 1965 avec 37 000 tonnes, celle de 1966 à 1967 avec 40.000 tonnes et enfin la période de 1968 à 1971 avec 60.000 tonnes. De 1960 à
1971, la côte d'ivoire à produit au total 539300 tonnes de noix de cola. Elle a exporté 8118,5 tonnes et a consommé 340166 tonnes. La production de la noix de cola de 1960 à 1971 a en effet rapporté à

la côte d'ivoire une somme de 10785 millions dont 8118,5 millions pour l'exportation. Le prix au Kg de la noix de cola est resté stable ; c'est à dire 20 FCFA au kilogramme.

Tableau 2 : Estimation de la production de la noix de cola par région de 1966 à 1968

Secteur agricole	1966	1967	1968	Total
Abidjan	9 400	9 500	14 250	33 150
Aboisso	635	600	900	2 135
Agboville	12 500	12 500	18 750	43 750
Dabou	3 075	3 000	4 500	10 575
Divo	3 150	3 000	4 500	10 650
Grand Bassam	550	500	750	1 800
Sassandra	250	300	450	1 000
Tabou	110	100	150	360
Département Sud	29 670	29 500	44 250	103 420
Abengourou	850	1 000	1 500	33 420
Bondoukou	130	100	150	380
Département Est	980	1 100	1 650	3 730
Daloa	1 400	1 500	2 250	5 150
Gagnoa	3 500	3 500	5 250	12 250
Dpt.Centre Ouest	4 900	5 000	7 500	17 400
Départ Ouest	2 100	2 000	3 000	7 100
Bocanda	820	800	1 200	2 820
Bouaflé	250	300	450	1 030
Bouaké	300	300	450	1 050
Dimbokro	950	1 000	1 500	3 450
Départ centre	2 395	2400	3 600	8 395
Total	40 000	40 000	60 000	140 000

Source : Annuaire des statistiques agricoles de 1900 à 1983, Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animal, 75p.

Le Tableau révèle l'estimation de la production des noix de colas par région de 1966 à 1968. L'analyse de ce tableau nous montre l'importance de la production de la noix de cola de 1966 à 1968 avec une production estimée de 1966 à 1968 à 140.000 tonnes. L'année 1968 a connu une hausse de

production car elle passe de 40.000 tonnes en 1967 à 60.000 tonnes en 1968. Le département Sud avec les villes telles qu'Abidjan, Aboisso, Sassandra et Tabou est en tête avec une production estimée à 103220 tonnes de 1966 à 1968, d'où 73,87 % de la production totale.

Viennent ensuite, la région centre - ouest avec 17 400 tonnes ; la région centre regroupant Bocanda, Bouaflé ; Bouaké Dimbokro a une production de 3395 tonnes ; le département ouest avec 7100 tonnes et enfin vient en dernière position le département Est avec une production de 3730 tonnes. Il faut cependant noter que la ville d'Agboville à cette période à été la plus grande productrice car elle a produit à elle seule 43 750 tonnes. C'est à dire 31.25 % de la production totale.

II – LA COMMERCIALISATION DE LA NOIX DE COLA

1- La collecte de la noix de cola

La collecte de la cola se fait par le système de la cueillette et de ramassage. Il y a d'une part des paysans qui sont spécialisés dans la culture de la cola et dont le rôle consiste à ramasser les noix et à les vendre aux professionnels ou aux acheteurs occasionnels et d'autre part, les professionnels qui aidés d'une main d'œuvre familiale font eux-mêmes ce ramassage quand les lieux de la cueillette ne sont pas trop éloignés de leurs lieux de résidence. En revanche, les professionnels qui sont éloignés vont se faire aider par une main d'œuvre spéciale appelée collecteurs. Ainsi, sur les pistes des campements, de brousse éloignées, les collecteurs communément appelés « acheteurs de cola » vont de plantations en plantations réunissant 1 kg de cola ici, 3 kg de cola là ; à pied, en bicyclette ou en taxi jusqu'à obtenir les quantités de colas voulus. Les collecteurs de cola associent souvent à deux ou plusieurs leurs cargaisons dans des camions loués auparavant pour le transport de leurs produits.

2 - La préparation du produit marchand

La cueillette nécessite la participation de toute la famille. En cas de forte production, le chef de famille fait appel à tous ses neveux et à des manœuvres colatier. La cueillette est organisée comme suit :

Les hommes sont chargés de cueillir les cabosses, les femmes quant à elles s'occupent du ramassage. Le décabossage se fait sur place. Autrement dit, les cabosses sont transportées au village où elles sont mises sur le sol ou sur les feuilles de bananier. Cette opération se fait après le coucher du soleil par les femmes.

Après cette phase, les noix sont d'abord trempées puis détrempées et mis dans de grands canaris. Au bout de quelque temps, les noix sont emballées provisoirement dans des paniers recouverts à l'intérieur d'une case. Le tri qui est la dernière étape se fait une semaine après. Installés sur de grandes nattes sous des préaux, les trieurs disposent les noix selon leur taille. Le premier tas est constitué de grosses noix, le second comprend des noix moyennes et le dernier est constituée de petites noix dite « cola femme ». Ces noix sont ensuite mises dans des paniers recouverts de feuilles de jonc. Elles peuvent se conserver pendant longtemps à condition que les feuilles soient remplacées. Ce sont, en effet, des tonnes de noix de cola qui sont stockées dans les magasins des villes relais. Cette quantité importante de cola a pu être stockée par le biais d'une démarche bien précise.

Photo 4 : Les sacs de 90 kg

Photo 5 : Emballages de noix de cola

2- **L'organisation du commerce colatier**

Le commerce colatier est un commerce non seulement africain et familial mais aussi un commerce bien structuré. Car il a engendré une société très hiérarchisée.

. Du gros commerçant jusqu'aux colporteurs nous pouvons distinguer au moins six catégories.

***** *Les manœuvres colatiers*

***** *Les colporteurs et acheteurs de cola*

***** *Les exportateurs occasionnels*

***** *Les petits exportateurs*

***** *Les gros exportateurs*

***** *Les potentats de la cola*

CONCLUSION

La production et la commercialisation de la cola est l'une des activités les plus anciennes en Côte d'Ivoire. Le climat et la végétation ont permis à cette culture de se développer et de se pérenniser.

Le commerce colatier doit son dynamisme aux vertus propres à la noix de cola. Elle joue un rôle non seulement dans la société traditionnelle ivoirienne, mais joue aussi un rôle dans l'industrie moderne. Elle est utilisée pour régler des conflits et sceller des unions. Elle est également utilisée comme objet de divination, comme médicament et comme matière première pour les industries pharmaceutique, alimentaire et textile. Ce sont donc ces facteurs culturels et sociaux qui ont permis le développement de la culture de la noix de cola.

Certes, la Côte d'Ivoire est le premier pays producteur de cola au niveau mondial ; cependant cette culture est restée à la phase de cueillette avec des méthodes rudimentaires. Cette situation fait du commerce de la cola un commerce incertain.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

I - SOURCES

A - Sources Orales

- ASSI Yapo Jean, Technicien et Conservateur Botaniste, Centre National de Floristique.
- BONSON Bouadou, Ingénieur Agronome chargé de recherche et Consultant à la F A O, né en 1950 à Andé, S /P Bongouanou, Abidjan le 17 décembre 2007.
- DRAMANE Kone, Président du Syndicat des Acheteurs et Exportateurs de cola en Côte d'Ivoire, Anyama le 14 juillet 2008

B – sources imprimées

- BONSON Bouadoou, Terre et Progrès N° 80 octobre – novembre – décembre,
- Ministère de l'Economie et des Finances, La Côte d'Ivoire en Chiffres, édition Inter Afrique Presse, 1986 – 1987, 220p.
- Ministère de l'Economie et des Finances, La Côte d'Ivoire en chiffres, édition Société Africaine, 1979 – 1980, 319 p.
- Ministère de l'Economie et des Finances, La Côte d'Ivoire en Chiffes, édition Dialogue Production Abidjan, 1996 – 1997, 232 p.
- Ministère de l'Information, Service de la documentation, Générale et de la Presse, Côte d'Ivoire Faits et Chiffres, 1970, Abidjan, 109p.
- Ministère de l'Economie et des Finances, Statistiques du Commerce Extérieur de la Côte d'Ivoire, Commerce Spécial Importations Exportations, 515p, .
- Ministère de l'Agriculture, Direction Générale du Développement agricole, Rapport Annuel, 1968, 62p.
- Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre – Mer, Sciences Humaines, Volume 1, 1968, 250p.
- Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animal, Annuaire des Statistiques Agricoles, 1900 – 1983, 317p.
- Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animal, Annuaire des Statistiques Agricoles, 1991, 257p, .

II – BIBLIOGRAPHIE

A- Instruments de travail

- Le grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire, les Nouvelles Editions Africaine, 280 p
- Atlas de la Côte d'Ivoire, Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre – Mer, Institut de Géographie Tropicale, Université d'Abidjan.

B- Revues

- AHOUSSY Lydie, KOUADIO Kouamé, OSNOU Yobouet, La cola et la dynamique commerciale à Anyama. Mémoire de Maîtrise, option Aménagement régional des pays tropicaux, sous la direction de Monsieur HAUHOUOT Asseypo.
- ALOKO (N), ''La cola, espace et société : étude de géographie sociale et culturelle de la cola au marché de gros de Bouaké'', Revue Ivoirienne d'Anthropologie et de Sociologie, KASA BYA KASA, n°1, 2001.
- BONSON Bouadou, Amélioration du colatier, Etudes Préliminaires, Septembre 1978, 51p
- TOUNGARA (JM), ''The Importance of Kola nuts and the Origins of trade in the Odienné region'', Annales de l'Université d'Abidjan, série D, volume 17, n° 2, 1984.
- VERNIERE (M), Monographie du centre Semi – Urbain d'Anyama, La vie économique, Tome II, 192 p.
- WONDJI (C), ''Commerce du cola et marchés précoloniaux dans la région de Daloa'', Annales de l'Université d'Abidjan, Série I, 1974.

Titre: Gestion traditionnelle des ressources naturelles et cohabitation des populations en Haute Guinée

Dr Sidiki **KOUROUMA**

Université Julius Nyéréré de Kankan, Guinée

Sidikikourouma748@gmail.com

Résumé

Très longtemps, les populations de la Haute guinée disposent des ressources naturelles qui constituent les éléments autour desquels tourne la gestion des terroirs. Ces ressources expliquent le fondement de l'existence humaine. Elles ont été gérées selon des règles et des modes de tenure qui ont évolué dans le temps. Si leur gestion était faite sur une base traditionnelle, les choses semblent évoluées actuellement à tel point que ces anciens modes de gestion sont devenus conflictuels. On ne reconnait plus facilement la propriété de tel ou tel bien qu'il ait obtenue telle ou telle portion de ressource par le don d'un parent. Les limites telles ou telles sont ignorées pour telle ou telle opportunité à saisir. Sur cette base, il est évident de vivre des situations conflictuelles.

Les ressources du foncier et leur mode de gestion ont entrainé des conflits qui sont bien remarquables dans les quatre villages cible de l'étude. Il y a une exacerbation de conflits qui ont eu de graves conséquences sur le système de production villageois. En plus de la mise en défense de certaines ressources, les conflits ont entrainé des déchirures sociales. La nature des conflits est en fonction des ressources, des limites de terroir et des principes de gestion en vigueur. L'explosion démographique et l'augmentation de la valeur ajoutée de certaines ressources sont d'autres facteurs qui expliquent les crises actuelles. La famille élargie a éclaté, le bien familial commun ne peut plus être géré par un aîné au nom d'un principe gérontocratique. Chaque membre de la famille élargie veut constater sa responsabilité sur tel ou tel bien. Autant d'éléments qui activent des tensions dont il est intéressant de rendre compte dans le contexte actuel.

La présente communication s'articule autour de trois points : la présentation de la gestion coutumière des ressources naturelles ; l'analyse de l'influence du Droit moderne sur la gestion des ressources naturelles et les difficultés d'application et enfin la présentation de la cohabitation des populations dans une dualité juridique se traduisant par les conflits. La communication s'appuiera sur les données obtenues lors des enquêtes menées dans ces villages types et de la lecture documentaire.

Texte

Considéré par les populations comme l'une des ressources fondamentales pour le développement rural, le foncier est l'ensemble des règles et principes qui s'appliquent à la gestion de la terre et à l'organisation de l'espace et des ressources naturelles. Jouant ce rôle primordial, je peux convenir avec Diarra : *« En milieu rural, la terre est le principal facteur de production. Elle est le support physique des activités d'agriculture, d'élevage et d'exploitation des ressources forestière, énergétique et halieutique. De ce fait, elle se trouve au cœur des politiques et stratégies de développement rural. Ainsi, elle a fait l'objet de règlementation spécifique suivant les objectifs des sociétés à économie de subsistance et des sociétés à économie de marché. Dans la pratique, le foncier rural est régi au Mali par deux systèmes juridiques, l'un relevant du droit moderne et l'autre du droit coutumier. La référence à chacun de ces systèmes est fonction des objectifs et des stratégies des acteurs opérant dans les divers types société.*

Le développement de l'économie de marché a donné à la terre une valeur marchande qui s'est d'abord imposée dans les sociétés européennes puis progressivement en Afrique noire par le biais de la colonisation. Dans la société traditionnelle africaine, la circulation de la terre comme bien n'est qu'une des facettes des multiples relations entre l'homme avec son milieu physique. Même si l'accès à la terre a une importance économique capitale, les acteurs du foncier en Afrique noire ont tissé une toile de relations sociales et religieuses très dense par rapport à l'occupation et à la gestion de la terre. Ainsi, en Afrique noire, pour aborder le problème foncier, il convient de tenir compte des logiques endogènes. Cela nécessite une approche qui met l'accent sur la diversité des pratiques et sur la complexité des facteurs et acteurs en interaction, en vérité, le foncier est une réalité en constante transformation qui doit être abordée avec beaucoup de précaution », (Diarra, P9).

En Guinée bien avant la période coloniale, la terre est restée au centre des préoccupations des populations, notamment de la Haute guinée. La gestion et les transactions foncières connaissent dans cette région une diversité de considérations et d'acteurs agissant pour des logiques multiples. Dans ce processus il était important de se questionner sur le fonctionnement des coutumes et pratiques locales avant d'entamer toute réforme dans la législation foncière. Dans cette optique endogène, il convenait de savoir au regard des différents domaines d'activités des communautés rurales, le degré de suivi par les populations des coutumes et pratiques foncières traditionnelles. D'où l'utilité que nous accordons aux aspects liés aux pratiques et coutumes en vigueur dans la zone en abordant cette thématique, malgré l'existence d'une législation moderne. Mais bien avant, il est bon de rappeler que le gouvernement guinéen pense actuellement trouver la réponse à la question foncière à travers la stratégie de gestion participative et concertée qui a l'avantage de responsabiliser les populations par rapport à l'organisation et à la gestion de leur milieu. Une approche qui trouve ses assises solides dans la mise en œuvre de la politique de décentralisation. Laquelle politique a parmi ses objectifs, l'autopromotion et le développement du monde rural à travers la participation des populations à la gestion des affaires publiques les concernant, notamment la gestion des ressources naturelles.

1. Gestion coutumière des ressources naturelles

Dès qu'on aborde la gestion des ressources naturelles en Haute guinée, on s'aperçoit qu'on a à faire avec des règles, coutumes et des us dont les origines remontent à la Charte de *Kouroukanfouga*. D'où la nécessité de revisiter le contenu de cette charte comme nous exige le parolier traditionnaliste de la famille des Kouyaté[1] de Kourala : «*la vie, les coutumes et les*

[1]Filany Sékou Kouyaté(2016), parolier de la famille des kouyaté de Kourala, Préfecture de Kouroussa

pratiques des populations mandingues installées dans le Bassin du Haute Niger peuvent se comprendre à travers la grande charte élaborée à Kouroukanfouga à la suite de la guerre contre Soumaoro ».

1.1. Influence de la charte de Kouroukanfouga sur la gestion coutumière en Haute guinée

Le recours à la charte de Kouroukanfouga[2] dans la compréhension du monde manding apparait, pour plusieurs familles de griots et de paroliers[3] guinéens, le point fondamental quand il s'agit de comprendre le fonctionnement de la société mandingue en général et les règles qui régissent la gestion des ressources naturelles en particulier. La Charte établie en 1236, est toujours en vigueur et a traversé toutes les invasions et occupations de la zone par des populations étrangères. Elle a résisté à la période coloniale, sans que nécessairement l'administration française n'ait pris conscience de son existence (les populations locales se ''débrouillaient'' pour régler leurs conflits) et résiste toujours, plus de cinq décennies après l'indépendance, à l'administration de l'Etat guinéen et à ses agents.

Historiquement, c'est après la bataille de Kirina en 1235, que les rois du Manding sous la direction de Soundiata Kéita se réunissaient en 1236 à Kouroukanfouga pour élaborer une constitution désignée sous le nom de Charte ou de Loi Fondamentale comportant 44 articles[4] et accorde des droits et devoirs aux différents groupes sociaux de ce vaste territoire. En fait, la Charte ayant été transmise oralement par les griots et paroliers traditionnels, plusieurs versions peuvent être trouvées avec 53 articles pour certains ou même 130 articles pour d'autres, selon que des alinéas aient été transformés ou non en article ou que des développements ont été ajoutés[5].

L'analyse de la charte a permis d'identifier des articles relatifs la gestion du foncier. Ainsi, trois de ces articles m'intéressent particulièrement dans le processus de la gestion du foncier. Ces Articles se résument en ces termes : *Ne fais jamais du tort aux étrangers ; Il y a cinq façons d'acquérir la propriété : l'achat, la donation, l'échange ; le travail et la succession. Toute autre forme sans témoignage probant est équivoque ; Fakombé est désigné Chef des chasseurs. Il est chargé de préserver la brousse et ses habitants pour le bonheur de tous* ; traduisant respectivement les articles (24 ,31 et 37) de la charte.

A l'analyse de ces trois articles, je retiens que l'article 31 est central dans la mesure où il indique que la propriété privée était reconnue chez les mandings depuis près de 800 ans et qu'il était possible, selon la charte de devenir propriétaire non seulement par la donation (don de la terre à l'étranger qui la demande) ou l'héritage (les fils héritent de leur père), mais aussi par l'achat (donc les biens peuvent être vendus, y compris la terre). L'acquisition de la propriété par le travail correspondait à la récompense accordée à un esclave ou toute personne qui, pour avoir bien travaillé, était affranchi et/ou recevait une portion de terre.

L'article 24 peut sembler anodin ou correspondre à une injonction morale. En fait, c'est sur la base de cet article qu'il est difficile de refuser d'accueillir un étranger et de lui donner de la terre s'il existe des parcelles non cultivées. Il peut être néanmoins dangereux à notre point de vue pour la gestion du patrimoine agricole, dans la mesure où son application

[2] Charte de Kouroukanfouga, élaborée en 1236 après la victoire de Soundiata sur le roi Sosso (Soumaoro Kanté).
[3] Les tenants de l'école de tradition de Fadama par exemple
[4] En plus de l'élaboration de la Charte, la réunion de Kouroukanfouga a donné lieu au jugement à mort et à l'exécution des prisonniers de guerre et à organiser la chasse aux Kanté apparentés au vaincu.
[5]La version exploitée dans le cadre de ce travail est le document de formation de l'unité du journalisme et marketing (module 1 : radios rurales et conflits), de Francisco Barreto de Carvalho, VNU international.

risque de diminuer la rotation des jachères si la famille a trop donné de terres aux étrangers[6]. Enfin, l'article 37 montre la place des chasseurs, non seulement pour leur connaissance de la forêt et de tout le territoire, mais surtout en tant que responsable de la préservation de la brousse. Les chasseurs de la confrérie[7] de Kiniéran de la Préfecture de Mandiana mettent l'accent sur la responsablité des chasseurs comme suit : « *les Donso (chasseurs) sont les maîtres de la brousse. C'est à eux de veiller sur elle* ». Au Manding, les chasseurs ont eu la responsabilité de protéger l'environnement. A travers ses articles et, surtout, la mise en place des interlocuteurs appropriés avec indication de leurs responsabilités, la Charte permet d'envisager les voies et moyens de régler les conflits, notamment fonciers. Par exemple, la charte met en exergue le rôle des griots. Les griots de la lignée de Balla Fasséké Kouyaté étaient trop peu nombreux ou parfois absents dans certains milieux. Ainsi, il a été décidé par la communauté que les grands frères des familles pourraient assurer les mêmes fonctions, en de médiation (article 43).

Au-delà de cet aspect socio-historique, la charte montre l'opportunité que constituent les griots et le clan des frères de Fadama[8] par exemple dans la résolution des conflits domaniaux. Disposant d'une autorité sociale reconnue par tous les villages de la zone, les griots, les aînés de Fadama et les chasseurs sont historiquement dotés du pouvoir d'intervention en cas de conflit, notamment fonciers, mais également sur toutes les ressources naturelles. La base de leur intervention est le droit coutumier. Ce droit, qu'en est-il ? Comment fonctionne-t-il et quel est son poids ? Ce sont des questions qui constituent le fondement de l'analyse qui suit.

1.2. Droit coutumier et gestion des ressources naturelles

Dans les milieux ruraux de la Haute guinée, la terre et les relations économique et sociale y afférentes, sont essentiellement influencées par le droit coutumier. La coutume désigne toutes les règles qui se dégagent des faits et des pratiques dans un milieu social en dehors du législateur. Dans ce sens, son contenu est synonyme de droit non légiféré. C'est l'ensemble des habitudes et usages passés dans les mœurs et considérées comme obligatoires. Au sens strict, la coutume est constituée par des règles de droit établies par l'usage et dont l'autorité est reconnue à condition de ne pas aller à l'encontre d'une loi (A. Weilli et F. Terré, 1979, p.195). Ces auteurs montrent que la coutume serait la source la plus ancienne du droit positif. Je peux dire que dans l'histoire du monde, suivant les périodes et les zones géographiques biens distinctes, les hommes n'ont pas toujours été gouvernés par des pouvoirs publics de façon permanente et susceptible de légiférer des lois par des organes législatifs. Une nécessité se faisait sentir de contrôler les actions humaines à travers la mise en place des normes se formant par les usages.

Ces usages, lorsqu'ils deviennent réguliers et constant, les hommes pensent qu'il faut les considérer comme devant être suivi. On est en présence de la coutume qui est douée de la vertu qui s'impose à tout le monde. Elle devient une valeur ancrée dans la mémoire collective et obéit par le principe de conformisme social. C'est le cas en Haute guinée où les règles coutumières connues depuis des siècles continuent de façon vivace de constituer la référence des populations. Ainsi qu'il est indicatif de lire ce propos de Fadama Babou : « *les coutumes liées à la gestion des ressources naturelles sont établies il y a assez longtemps. Nous sommes*

[6] L'essentiel des conflits domaniaux actuels résultent de ces types de transactions dont les règles de jeu n'étaient pas clairement définies pour éviter d'éventuels conflits pour les générations futures.

[7] Confrérie de chasseurs : groupe de chasseurs organisés

[8] Fadama, village des Condé au bord du Niandan, commune rurale de Babila (Kouroussa) et qui ont la réputation d'intervenir dans tous les conflits fonciers au nom d'une tradition qui les érigent en grand frère et propriétaire de la bande de terre entre les fleuves Niandan et Niger

nés dans ça, nous avions vu notre grand pèreles gérer avec les mêmes règles, mon père la chose et donc nous aussi considérons les choses comme telles ». C'est à juste raison que je peux aussi noteravec Diarra : « *les sociétés rurales disposent d'une série de concepts pour parler et traiter des rapports entre elles et les choses. L'espace social de leur organisation sociale trouve une expression ouverte en parole et en acte. Elles ont des systèmes de représentation de leur terroir. Leur conception multidimensionnelle de l'espace se caractérise par une organisation foncière protégée économiquement, politiquement, culturellement et socialement. Les migrations, l'exode rural, la transhumance et le nomadisme se justifient par la recherche d'espaces de production et d'espaces économiques* » (Y. M. Diarra, …, p.48).

Je constate dans ce sens, que la première occupation de l'espace constitue le fondement des droits fonciers des collectivités.

1.3. La propriété coutumière du foncier dans la région

D'après Guy-AdjetéKouassigan (1966, P.53) : « *le droit de propriété dans la conception négro-africaine ne peut venir que d'un travail créateur. La terre est considérée comme une divinité génitrice dont la mission est de pourvoir aux besoins des hommes. Elle est source de vie ; elle se prête mais ne se soumet pas aux hommes. L'individu n'a de droits et de devoirs qu'en fonction du groupe auquel il appartient ; il n'est que le maillon d'une chaine* ». L'auteur montre l'absence de toute forme de propriété individuelle sur la terre dans le droit coutumier. Il montre toutefois que la propriété est d'essence collective ; la terre appartient à un village, à une famille. Le chef du village ou de famille ne saurait lui-même être le propriétaire et Il n'est qu'un administrateur.

Mais avant d'approfondir notre analyse de ce sens, il est important de comprendre comment la propriété s'établit dans la zone. La carte d'occupation observée, montre que dans la région de la Haute guinée, vivent des populations d'origines diverses. D'une manière générale, l'occupation de la zone s'explique par la chute de l'empire manding, au 15ème siècle. Après la chute, les populations prirent des directions diverses. La recherche de nouveaux sites explique l'occupation du bassin du Niger. Dans cette pérégrination, il est clair que les Condé qui représentaient une frange importante de l'armée de l'empire ne purent se débarrasser rapidement de leur métier de guerriers chevronnés. Ils continuèrent la guerre contre les Bambaras qui occupaient, anciennement, les rives gauches et droites du fleuve Niandian et du Niger. Les territoires de Kouroulamini, de Gbérédou, de Sanakaran et Basandan[9] ont été les provinces fondées par les condés et immédiatement leur propriété sur le foncier n'a été qu'une conséquence de l'occupation. De cette même façon, les Kourouma, Kéïta, Camara et autres familles deviennent des fondateurs des autres territoires tout en gardant la propriété terrienne.

Comme il apparait ainsi, la propriété terrienne est reconnue en premier lieu par le fait qu'un groupe humain soit le premier à s'installer sur le site. Dans l'installation, d'autres familles peuvent les rejoindre et il n'est pas exclu que des concessions leur soient faites pour accéder à la terre. Le don devient conflictuel lorsque les enfants des donateurs remettent en cause l'acte purement humanitaire des parents à cause de la valeur que la terre peut avoir actuellement.

1.3. 1. La propriété foncière : une question de la première hache

Dans la région de la Haute guinée, l'exploitation de la terre constitue la source essentielle des revenus des différentes familles. Ce rôle central de la terre se traduit dans l'ensemble des relations économiques, sociales et culturelles qui s'y attachent. L'analyse du foncier amène à s'intéresser à l'ensemble du fonctionnement de la société. Les points qui sont traités dans

[9] Toutes ces zones sont des provinces traditionnelles qui ont connues des chefferies anciennes.

cette partie dépassent la seule activité agricole. Je les aborde dans la mesure où ils permettent de comprendre le fonctionnement des règles coutumières sur l'ensemble du système foncier. Je parle des terres agricoles et d'habitation ; des arbres fruitiers plantés et sauvages ; des rivières et les mares ; zones minières. Bien entendu, la problématique de la propriété de la terre (comment devient-on un propriétaire terrien?) est abordée, ainsi que son prolongement sur les éléments dépendants.

Le rapport entre l'homme et la terre a des dimensions physique, sociale et juridique. Il y a une alliance mythique entre l'homme et la terre qui, par conséquent, doit être considérée comme un bien sacré hérité des ancêtres et devant satisfaire les besoins de toute la communauté. Plutôt que d'être une source de richesse, la terre est un bien commun inaliénable qui permet la pérennisation et l'équilibre de la communauté.

L'observation du monde rural en Haute guinée permet de constater que les textes de droit positif relatif à la terre et aux ressources naturelles sont souvent inefficaces car ils ne parviennent pas à mieux appréhender la diversité des situations au niveau local. La notion de propriété privée individuelle occupe une place prépondérante. L'Etat guinéen a adopté des textes centralisateurs dans un premier temps et qui sont souvent difficile à appliquer localement. La transformation de la terre en bien marchand est en réalité le résultat d'une évolution historique. L'intervention volontariste de l'Etat permet tout simplement de circonscrire le cadre législatif et le cadre administratif. La propriété privée n'est pas forcément la seule façon de sécuriser les producteurs ruraux qui ont des systèmes complexes basés souvent sur la mobilité dans l'utilisation de la terre et dans l'exploitation des ressources naturelles. Le législateur devrait se rappeler que la Guinée appartient à la grande zone des empires et royaumes précoloniaux qui reposaient sur des pratiques très diverses comme le rappelle cet auteur : « *Les empires et royaumes ont gouverné en adaptant leurs structures politiques et institutionnelles à la diversité des pratiques foncières locales. En revanche, les projets politiques et économiques des puissances coloniales et des Etats indépendants d'Afrique visent l'utilisation de la nation et l'uniformisation de la société* », (A. Bertrand, 1998, p.42). Dans ce contexte, l'Etat unitaire et centralisateur apparaissait comme le maître absolu de la terre et des ressources naturelles.

Les conflits qui éclatent entre les communautés au tour du foncier montrent l'inefficacité des politiques à l'œuvre dans la gestion du foncier. Les populations sont partagées entre les pratiques anciennes et les nouvelles prescriptions faites par l'Etat à travers les différents codes en vigueur et qui constituent le référentiel essentiel des administrateurs en milieu rural et des administrateurs très mal imbibés dans l'histoire foncière rurale. Nous voulons bien accordée quelques mots à ces conflits avant d'aborder la nouvelle approche pour la gestion foncière en milieu rural guinéen.

III. *C*ohabitation des populations dans la dualité juridique: les conflits.

L'analyse des conflits fonciers dans la zone, constitue une démarche incontestable pour se rendre compte de la limite des législations en cours dans la gestion foncière. Malgré, la coexistence des deux modes de gestion, les conflits domaniaux sont devenus dans ces dernières années, de plus en plus récurrents. Ils ont eu des impacts négatifs dans la mise en œuvre des terres agricoles. Par conséquent, l'insécurité alimentaire est devenue une caractéristique principale de certaines de ces communautés rurales. Les racines des conflits sont recherchées à plusieurs niveaux.

Pour les terres vendue**s,** la vente est fonction des situations, des personnes et de la qualité des sols. Elles sont souvent des domaines privés ou appartenant à une famille et la propriété est reconnue au niveau communautaire. Suivant les cas, il peut être établi un titre de

propriété « moderne » ou non. A l'absence de titre enregistré, des personnes sont appelées comme témoin de la transaction. Les terres achetées sont le plus souvent destinées à la réalisation de plantations, vergers, etc. Les domaines communautaires dont la propriété est collective ne sont pas vendues ou alors difficilement, avec de forts risques de contestation.

Dans la zone, les terres prêtées sont nombreuses. Le prêt se fait entre deux individus, et, même, entre deux villages. Le prêt « exprime » un sentiment communautaire, mais il est également source de nombreux conflits. Ces terres sont mises en valeur par l'emprunteur durant de nombreuses années. Au fil du temps, l'idée d'une appropriation apparaît, surtout si entre temps, les personnes ayant traité le prêt sont mortes. Pour éviter de telles situations selon la loi coutumière, il était interdit de planter des arbres fruitiers que ce soit sur la terre prêtée ou de creuser un puits. Planter un arbre ou creuser un puits sont des signes de propriété indiscutables. Dans tous les cas, les terres sont obtenues par un processus de négociation.

Les conflits autour des ressources deviennent plus compliqués et difficiles à gérer lorsqu'ils prennent une coloration identitaire. On lire dans ce propos de ce paysan enquêté dans la commune rurale de Gbérédou Kiniéro : « *Une terre que votre grand père a exploitée, votre père en a exploité. Comment comprendrez-vousque des gens remettent en cause cette propriété héritière. L'accepté c'est aussi admettre qu'on est un descendant indigne* ». Cette lutte pour la reconnaissance de l'identité peut prendre des années. Souvent les conflits peuvent transmettre du père au fils comme le cas *du village de Founkouran, CR de Tokounou, en 2003*,

Les conflits naissent entre les individus, les familles, les villages et parfois les pays, lorsque des intérêts ou des ressources que les populations trouvent indispensables pour leur survie sont menacés : terres, mares, mines d'or ou tout simplement des valeurs sociales et culturelles (notamment lorsque ces valeurs traditionnellement reconnues ne sont pas respectées par un individu ou une autre collectivité).

Les ressources du sol et du sous-sol, sont aussi des sources de conflits. Celles-civarient d'un milieu géographique à un autre. Il arrive souvent que les villages qui ne disposent pas de telle ou telle ressource se transforment en prédateurs. Suivant les cas et l'importance des ressources conquises, les conflits peuvent être plus ou moins violents (cas de filons d'or ayant donné de très bons résultats entrainant des conflits entre les villages de Wassaya et Balan, Préfecture de Kouroussa.

Les limites traditionnelles sont également des sources de conflits dans la zone. Fixées par un jeu de hasard, certains villages se sont retrouvés sans terre en suffisance ou sans ressources naturelles (eau) par le fait que la limite qui les séparent des villages environnants ne se trouve qu'à quelque deux ou trois kilomètres du village. Donc, toute exploitation de terres ou de ressources de leur territoire réduit est considérée comme une provocation à laquelle il faut répondre fermement.

De même, les emprunts de longue durée ont provoqué des conflits. Très fréquent au sujet des terres et, parfois, des animaux de trait ; ces conflits surviennent entre des individus ou leurs descendants suite à un accord passé entre eux du fait d'une solide amitié ou de liens de parenté. Souvent les deux personnes qui ont négocié entre elles l'emprunt, ne soulèvent aucun conflit.

Mais, les descendants du prêteur revendiquent leur droit de propriété. Celui-ci est difficile à reconnaître par les descendants de l'emprunteur dans la mesure où ceci peut les mettre en difficulté sur le plan économique. Le pâturage des bêtes créent des conflits entre agriculteurs et éleveurs, en fait entre des familles ou des collectivités qui, dans la zone,

mènent toutes ces deux activités. La réduction des terres de jachère diminue le parcours des animaux sans risque pour les cultures.

Très souvent, les mares du fait de ces possibilités d'utilisation, ont suscité des conflits entre les villages allant du simple désaccord au tir de fusils[10]. Ces conflits violents ont souvent amené l'Etat à mettre son veto et la gestion locale de certaines mares. Dans ces cas, la pêche des poissons est sous la responsabilité des services de l'Etat, même si la propriété communautaire reste reconnue. Enfin, il faut noter que dans la zone, il y a beaucoup de mares très importantes sur le plan économique pour les populations et qui font l'objet d'une gestion locale suivant des règles coutumières. Parmi elles, nous notons en plus, les cinq mares de Sérékorony, les mares de Balan[11], etc. Elles sont, comme celle de Baro, le plus souvent un des lieux sacrés faisant l'objet d'adoration et de sacrifices.

Quant aux niveaux d'analyse des conflits les données collectées sur le terrain révèlent les niveaux tels qu'ils apparaissent sur ce schéma qu'il y a trois niveaux principaux : individu et individu (très nombreux autour des domaines d'habitation) ; familles et familles (nombreux autour des domaines agricoles pour des questions limites) ; communauté et communauté (nombreux autour des ressources naturelles notamment l'Or et les mares). La politique de décentralisation doit prendre en compte ces niveaux pour réussir une gestion négociée du foncier rural. La région connaît de nos jours un cycle infernal de conflits allant des simples oppositions à des pertes de vie humaine.

Quelques exemples illustrent bien ce propos. A Mandiana, les populations de Dalakan et de Siradjouba s'entretuent depuis huit (8) ans autour d'une mine d'Or. Dans la sous-préfecture de Batè-Nafadji, les populations de Djélibakoro et de Damisakoro sont en affront autour d'une plaine agricole depuis 2010. Les affrontements de 2010 et de 2016 ont fait 3 morts. Le conflit autour d'une mare entre le village de Ourenbaya et celui de Mankono s'est soldé par un mort. Les exemples comme le témoigne cette déclaration du juge d'instruction du tribunal de première instance de Kankan : *« de toutes les plaintes que nous recevons au niveau de notre instance juridictionnelle, les conflits autour des ressources naturelle notamment, la terre, les mares et les mines d'or occupent le premier rang* ». Il s'agit des conflits qui ont connu l'implication des autorités administratives. Malgré leur intervention, souvent ils prennent des évolutions plus inquiétantes et déstabilisantes de la cohésion sociale.

Conclusion

Longtemps, les ressources naturelles de la Haute guinée ont été et continuent d'être gérées selon les principes traditionnels. De nos jours, les règles traditionnelles cohabitent avec la juridiction moderne. Dans cette panacée de situation, des conflits émergent partout. Ils entrainent les cohabitations très méfiantes entre des populations qui pourtant avaient collaboré pacifiquement durant des siècles. L'explosion démographique, la recherche de la fortune et l'augmentation de la valeur monétaire de la terre, sont des raisons qui l'expliquent.

[10](le cas de Kikokarakoro, CRD de Sansando, 10 morts en 2008).
[11]Sérékoroni et Balan sont Districts de la Commune rurale de GbérédouKiniéro (Préfecture de Kouroussa).

Bibliographie.

DIARRA Youssouf Manian(2009), La question foncière, un enjeu de la décentralisation en milieu rural au Mali. Une étude documentaire de la région de Kayes ; Thèse de doctorat, ISFRA Bamako.

DIOP Moustapha, **KODOM** Julien M., **SIDIBE**Kader, **KOUROUMA**Sidiki, **DIALLO**Saliou Chérif (2014), Analyse des connaissances, des outils et des capacités pour la sécurisation foncière des terres agricole au profit des populations affectées par le barrage FOMI ; Rapport d'étude consolidé après la restitution locale (Kankan, juillet 2014**), GUIDE SA**

DIOP Moustapha, Rapport d'étude « Clarification statutaire des comités d'usagers, du régime foncier des périmètres rizicoles et des responsabilités des aménagements réalisés dans le cadre du projet Riz Basse Guinée », Projet financé par le Gouvernement guinéen, AFD, DNGR avec l'appui technique de SOFRECO, Juillet 2012, 49 p.

DIOP Moustapha, Réformes foncières et gestion des ressources naturelles en Guinée. Enjeux de patrimonialité et de propriété dans le Timbi au FoutaDjalon, Paris, Karthala, 2007, 442 p.

KOUROUMA Sidiki (2008), Analyse de quelques thématiques liées au foncier dans la zone du FOMI, rapport de réflexion en équipe.

GOISLARD Catherine (2008), analyse du foncier dans la zone du Barrage FOMI ; Rapport d'étude

SIDIBEAdoul Khadre (20014), Etudes complémentaires d'impact environnemental et socialdu Projet d'aménagement du barrage de KOGBEDOU dans les Préfectures de Kérouané et de Kankan (Haute Guinée), Ministère de l'Energie et de l'Hydraulique. Rapport d'étude.

DIOUBATE Mamoudou, **BARRY** Alpha Oumar et **KEITA** Manga (1995), Etude socioéconomique de 4 villages couvert par le projet bassin versant. Rapport d'étude, Kankan.

DOUKOURE Kélétigui (1990), Monographie historique de Koumban, des origines à l'implantation coloniale, Mémoire de maîtrise, UJNK.

Le Roy E. (1998), « *De l'appropriation à la patrimonialité : une brève introduction à la terminologie foncière* », in quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Karthala, Paris, 730p.

Le Roy E, KARSENTY A. et BERTRAND A. (1996), « La sécurisation foncière en Afrique », Karthala, Paris, 388p.

Le Roy E., OULD-SIDI M (1991), « Le droit rural et la diversité des systèmes de production à travers la législation foncière et domaniale au Mali », in *Repenser la mobilité de la terre dans les stratégies de développement rural en Afrique noire*, APREFA-Karthala, Paris.

Nomenclature et format des fichiers : Une fois satisfait de votre texte, sauvegardez-le comme PDF avec le nom de cette manière : NOM(s)_trois premiers mots du titre_MANSA10, comme ceci : DIALLO_Politique ethnique citoyenneté_MANSA10

RECOMPOSITIONS SOCIOSPATIALES SUR FOND DE CRISE POLITICO-INSTITUTIONNELLE EN COTE D'IVOIRE.

LOBA Akou Don Franck Valéry
Enseignant-chercheur
Université Félix Houphouët-Boigny (Cocody - Abidjan, Côte d'Ivoire)
Institut de géographie Tropicale
valo226@yahoo.com

Résumé :
Les faits politiques jouent un rôle déterminant dans la vie sociale, économique et culturelle des nations. Ils sont de puissants vecteurs de constructions d'espace. Au delà de leurs caractéristiques volontaristes qui transforment les espaces et les aménagent, les faits politiques de par leur conception et leur application peuvent être sources de tensions à même de déstructurer les logiques spatiales. Dans ce cas de figure, ils sont alors perçus comme des porteurs de germes de tensions et de contradictions qui aboutissent à des recompositions spatiales animées par des conflits et des affrontements tant idéologique que militaire difficilement maitrisables. La présente contribution fait un état des lieux sur les tensions politiques qui secouent la Côte d'Ivoire voila plus de deux décennies. Nous tentons au travers cette réflexion via des sources documentaires de montrer comment des idéologies ont impacté la structuration sociale et politique de l'espace ivoirien au point ou l'on se retrouve avec un pays marqué par un bicéphalisme illustré par une opposition nord sud dont le point culminant a été la guerre de 2011 couvée par neuf années de crise latente politico militaire.

Mots clés : Cote d'Ivoire, nord, sud, politique, conflits.

Abstract :
Political facts play a key role in the social, economic and cultural life of nations. They are powerful vector space construction. Beyond its proactive features that transform spaces and landscape, the policy is by its design and application can be sources of tension able to deconstruct the spatial logics. In this case, policy actions are the seeds of tension and conflict that lead to spatial reconfigurations driven by conflict and ideological and military confrontation hardly manageable. This paper is an overview of the political tensions that shook Ivory Coast here is more than two decades. We are trying through this reflection to show how ideologies have impacted the social and political structure of the Ivorian space to the point where you end up with a country marked by a north-south illustrated by a two-headed opposition which culminated war of 2011 brood year by nine years latent politico military.

Keywords: Cote d'Ivoire, north, south, political conflicts.

Introduction

La vie politique des républiques d'Afrique noire francophone a été marquée par d'importantes mutations suite au discours de la *Baule* prononcé par François Mitterrand[1] en 1989. Les effets du vent de l'Est avec la chute du mur de Berlin aidant, on a assisté depuis lors sous l'impulsion dudit discours à la disparition des systèmes politiques monopartite. En Afrique occidentale, la Côte d'Ivoire caractérisée par sa stabilité politique depuis son accession à l'indépendance en 1960 va être rudement secouée par l'amorce de cette nouvelle ère politique multi partisane. Le 30 avril 1990, date elle a renoue avec le pluralisme politique, marque pour la Côte d'Ivoire l'ouverture d'une ère d'incertitude avec les crises les plus graves de son histoire politique post *indépendante*.

Constitué d'une mosaïque d'ethnie, le pays a toujours su adapter son vécu politique à sa réalité sociologique. Cette relative cohésion socio ethnique, la Côte d'Ivoire le doit en partie à la grande maîtrise de l'échiquier politique de son premier président. A cela, il faut ajouter l'important brassage et interpénétration des peuples et civilisations (pourtant différents de par leurs us et coutumes) qui constituent la population ivoirienne (Loucou, 1983 ; 1984). La Côte d'Ivoire en plus d'être la réunion de quatre grandes aires ethnoculturelles est aussi une terre qui sait accueillir. Plus du quart de sa population est d'origine étrangère (RGPH, 1998 ; 2014). Du jeu démocratique, nous constatons qu'a découlé plusieurs violations des droits humains et de nombreuses contradictions politiques et institutionnelles mettant ainsi à mal l'unité nationale et la cohésion sociale. Le seuil critique de la violence politique a été progressivement franchi. Ainsi depuis 1990, une crise sans précédent s'est insidieusement formée comme une kyste au cœur du jeu politique opposant les ivoiriens entre eux. Le territoire national s'est mué en sous aires politiques apparaissant comme des bastions traduisant des réalités sociogéographiques complexes et paradoxales par moment. On observe ainsi que les appartenances politiques tendent à se confondre avec la géographie ethnoculturelle.

Notre réflexion a pour objectif de mettre en exergue les facteurs et les manifestations socio spatiales de cette cristallisation du jeu démocratique la vie politique sur fond d'ethnicité.

La démarche méthodologique adoptée s'inscrit dans une perspective géo historique, relatant une chronologie d'évènements remontant à 1990 jusqu'à 2012. Le recueillement des données découle d'exploitation de sources documentaires et cartographiques. Il s'agit en d'autres de statistiques électorales, d'ouvrages, d'articles scientifiques et de coupures de presse. Le traitement des données statistiques a permis la réalisation de cartes en rapport avec des scrutins électoraux et la manifestation de conflits, quand l'examen de la documentation a reposé sur une analyse de contenu et du discours.

Du traitement réalisé, la réflexion s'est construite autour de cinq points majeurs que nous exposons ci-après.

1- La constitution d'une géopolitique des ethnies : La charte du nord ou les prémices du sentiment d'exclusion.

Au début des années 1990, circulait en Côte d'Ivoire un tract tout à fait particulier. Son contenu remettait en cause un des principes majeurs de l'*Houphétisme*[2] : l'unité nationale et la cohésion sociale. En effet, Houphouët-Boigny avait réussi pendant son règne à taire dans la mesure du possible les clivages ethniques qui auraient pu saper l'amorce de la construction d'un état nation (Boa, 2009 ;2015) . A ce sujet, Il savait donc se faire entourer dans l'exercice de sa tache de personnalités issues de toutes les couches ethniques du pays. Certains lui

[1] Premier Président scoliaste de la Vème République en France (1981-1995)

[2] Dénomination particulière à l'accent ivoirien de la politique du Président Houphouët-Boigny

avaient même reproché de porter à des hauts postes des non nationaux, mais pour Houphouët qui se voyait encore et toujours le leader du RDA[3] en AOF (Afrique Occidentale Française), cela participait à asseoir le leadership ivoirien dans la sous région. Partant de ce principe, la Côte d'Ivoire a développé la tradition de l'intégration et de l'ouverture sur l'extérieur (Kraidy, 2004).

Mais voilà que le fameux tract dénonce en substance la mise à l'écart d'une frange de la population de la vie socio politique. C'est le début de la « *révolte* des *Dioula*». Originaires des régions savanicoles, les Malinké communément appelé *Dioula* ont, du fait de leur activité commerciale, migré vers les zones forestières du *Sud* pour des raisons économiques. Dans toutes les grandes villes qui détiennent une part importante des activités commerciales et de transport (Kipré, 1985). Au moment de la colonisation, les populations *Malinké* ont apporté un soutien franc à la politique anti coloniale du RDA. Houphouët-Boigny avait de tout temps à cette époque, bénéficié du soutien de cette frange de la population quand il occupait de 1945 à 1958 le poste de député à l'assemblée nationale en métropole (Dozon, 2011). D'où vient donc que lui qui a su s'entourer de tous et qui plus est était lié par l'histoire au malinké, puisse sous sa gouvernance être critiqué par la *charte du Nord* ? Dans ce document pouvait se lire un sentiment de ras le bol et une dénonciation des choix politiques d'Houphouët vis-à-vis du nord, en somme une remise en cause totale et complète de l'*houphouétisme (Koulibaly, 1997)*. Dans ce contexte de pluralisme politique, la charte du nord remettait en cause les fondements de la république, mettait au grand jour les risques et les germes d'une fracture socio-ethnique sur fond politique et rappelait subtilement les douloureuses et déchirantes crises du *Guébié*[4] et du *Sanwi*[5] (Dozon, 2011).

La « *charte»* propulsait aussi sur la scène politique une nouvelle dimension géopolitique et culturelle : le nord. Elle venait aussi mettre à nu le début de l'affaiblissement de Houphouët-Boigny dont la fin de règne s'annonçait. En effet après 30 ans de gouvernance, on découvrait ainsi que certaines réalités échappaient à l'exécutif. En clair, c'est le début de l'effritement du parti unique. Dès cet instant les soupçons se portaient sur bon nombre de cadres influents au sein de l'appareil du parti originaire du *Nord*. La nomination à cette époque d'un premier ministre originaire du *Nord* ne va pas forcement estomper les soupçons, bien au contraire. Mais pour l'entourage de Houphouët-Boigny, cette nomination se présente comme un démenti formel au discours de la charte du Nord. En réalité se forge à dose homéopathique une représentation mentale d'un nord en marge des réalités sociopolitiques nationales.

2- La crise de succession et le concept de l'*ivoirité*

La succession d'Houphouët-Boigny en Décembre 1993 est le temps fort de l'amorce de la crise politico institutionnelle en Côte d'ivoire. De cette crise émergera une succession de représentations mentales géo-politico-culturelles qui prendra forme dans une certaine forme de clanisme et de radicalisation du débat politique (Koulibaly, 1997 ; Boa, 2015). En effet, il s'est engagé au moment du décès du président Houphouët-Boigny une guerre ouverte entre le dauphin constitutionnel président de l'assemblée national originaire du *centre Baoulé* et le premier ministre originaire du *septentrion Malinké*. Là, se matérialisait déjà en ces deux personnalités cette opposition politico spatiale nord/sud. Au terme de la loi fondamentale en son *article 11*, l'exécutif revenait au président de l'assemblée nationale en cas de vacance du pouvoir. De ce point de vue, il ne devrait pas y avoir débat selon les partisans de ce dernier. Pourtant, le débat va se créer. Le premier ministre estime qu'il y a une mauvaise lecture du

[3] Rassemblement démocratique africain, mouvement d'émancipation anticolonial crée en 1944

[4] En 1970, dans le canton *Guébié*, situé dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire, près de la ville de Gagnoa, une révolte, en réponse à l'interdiction d'un nouveau parti politique, le PANA (Parti National Africain), a été sévèrement réprimée et aurait fait de nombreux morts.

[5] Les Evènements du Sanwi en 1959, se réfèrent à une tentative émanant d'une région située à l'est de la Côte d'Ivoire, le Royaume du Sanwi, visant à faire sécession vis-à-vis de l'État ivoirien

texte constitutionnel et conteste la légitimité du président de l'assemblée nationale désormais nouveau président de la république. Encore là, est apparu dans le débat comme une frustration de trop des ressortissants du *Nord* et les effets retentissants de la charte du nord sont encore en mémoire. Deux ans plus tard en 1995, au moment de la révision du code électoral, le débat relatif à la succession d'Houphouët-Boigny revient au devant de la scène. Les contradictions sur les conditions d'éligibilité fragilisent les ambitions présidentielles de l'ancien premier ministre. Ainsi les interprétations à colorations partisanes des conditions d'éligibilité vont bon train. Elles soulèvent de nombreux amalgames, au point les prémices d'une scission ethno spatiale née de la *crise de succession* se profilaient déjà à l'horizon. Dans le même temps, une frange de cadres du PDCI originaire pour la plupart des régions savanicoles s'en va créer le RDR (Rassemblement Des Républicains). Le paysage politique change et la tension se lit quotidienne dans le débat politique. Les questions de nationalité et d'identité sont constamment débattues et fragilisent progressivement le tissu social. Les populations originaires du *Nord* se disent être alors la cible de toutes sortes de dérives et dénis de nationalité (Dozo, 2011). Ils ont le sentiment que l'*ivoirité* a été conçue contre eux. Bon nombre d'entre se sentent exclus de la vie sociale et politique face à l'émergence et la propagande du concept de l'*ivoirité* mis au devant de la scène politique. Chose qui contribuait à davantage radicaliser le débat politique. L'émergence du concept d'*ivoirité* -incriminé à tord ou a raison selon la vision que l'on a de la préférence nationale- avait déjà ouvert la brèche. Le débat politique, se muait subtilement en un antagonisme insidieux entre un *nord* dit *étranger* et un *sud* supposé *ivoiritaire,* tous deux socio culturellement aux antipodes. Or qui connaît la sociologie et la démographie ivoirienne saura bien que pareil discours ne cadre nullement avec la réalité et le vécu social (Boa, 2015 ; Koulibaly, 1997). En effet, la tradition de terre d'immigration développée par la Côte d'Ivoire, a impacté la vie sociale et les comportements nuptiaux au point ou les métissages et divers brassages sont nettement perceptibles dans la structure ethno démographique du pays (Kraidy, 2004). La confusion viendra du fait que la nouvelle mouture du code électoral de 1995 exigeait que le candidat à l'élection présidentiel soit né de deux parents de nationalité ivoirienne. Cette conditionnalité sera assimilée à des valeurs découlant de l'*ivoirité*. Une partie de la classe politique majoritairement composé de cadres originaires du nord va crier à l'injustice et à l' « *Hilterisation* » du débat politique. L'*ivoirité* avait même été assimilée au Nazisme dans certaine presse proche de l'opposition de l'époque. Cette interprétation de la disposition du code électoral dans un contexte de promotion de l'*ivoirité* va donner l'impression d'une mise à l'écart d'un certain nombre de citoyens du jeu démocratique. L'*ivoirité* parait alors comme le germe de l'exclusion et du repli de la Cote d'Ivoire sur elle-même (Dozon, 2011).

A l'approche des joutes électorales de 1995, la course à la conquête du pouvoir d'état s'amorcent dans un climat politique tendu ou semble se confondre identité nationalité et éligibilité. L'émergence de l'*ivoirité* semble avoir exacerbé la situation et l'espace ethnoculturel ivoirien devient du coup le champ d'opposition d'ambitions politiques.

3-L'instrumentalisation de la fibre religieuse

La construction du clivage nord – sud a été longtemps relayée à l'international par des medias curieux de savoir ce qui se passait en Côte d'Ivoire. Dans l'entendement de l'opinion internationale, le pays connaissait une crise ethno politique où un nord et un sud s'affrontaient ; un *remake* de la guerre de sécession américaine ou une réplique de la crise sécessionniste du Biaffra au Nigeria de 1967. Début 1995, les premières oppositions « nord *musulman* contre *sud chrétien »* se mêlent au débat sur l'éligibilité (kraidy, 2004 ; Boa ,2015). A ce moment la variable religieuse s'immisce dans l'arène politique. Ethnie et appartenance religieuse se conjuguent et entrent dans la construction d'un nord politique devenu comme pierre d'achoppement dans le débat politique.

Les multiples interprétations du concept de l'*ivoirité* aidant, les crises politiques traversées avant le putsch de 1999 avaient aussi fini par faire croire que la crise était aussi religieuse. Spatialement on avait fini par construire un *sud chrétien* et un *nord musulman*. Du *nord politique* et du *sud politique,* on est rapidement passé à des entités à appartenance symbolique religieuse. On a ainsi à l'échelle internationale passé du revers de la main la complexité de la diversité ethno religieuse et culturelle du paysage démographique ivoirien (Vidal, 2011).
Le clivage nord – sud tel que décrit de l'extérieur laissait transparaître de part et d'autre des espaces religieusement et ethniquement homogènes : *nord islamisé* opposé à un *sud chrétien*. De facto, ils faisaient pour les besoins de la cause, l'unité du sud et du nord (au plan ethnique et religieuse), ignorant que ces deux espaces sont pluriels à tous les niveaux de la vie sociale et ce du fait de leur histoire, de leur sociologie et de leur géographie. Or, la réalité est que la crise ivoirienne ne cadre pas avec le standard des conflits qui ont cours en Afrique. La réalité est beaucoup plus complexe et ce fondamentalement au plan institutionnel et politique, mais plus est au plan ethnique. Il est question d'un conflit d'intérêt politique autour duquel gravite des paramètres socioculturels mêlés et associés à la vie politique (Kraidy, 2004). Malheureusement cette perception d'un nord musulman opposé à un sud chrétien maintes fois relayé ça et là avait fini par s'imposer dans l'opinion. La crise se résumait ainsi à une opposition géoculturelle de deux territoires supposés être différents sociologiquement.

4-La rébellion armée et la partition de fait

L'occupation du pays par une rébellion sera de toute l'histoire de la Côte d'Ivoire indépendante, le choc le plus grave qu'a connu la vie politique. Cette crise qui a consacré la partition du pays en deux n'a pas surgi du néant. Des signes avant coureurs et non des moindres ont précédé cette grave crise ; on citer en autre la crise de la succession de 1993 déjà évoqué, le *pustch* de 1999, l'adoption de la nouvelle constitution par voie référendaire en 2000, les élections présidentielle et législative de 2000, la tentative de coup d'état manqué des 7 et 8 janvier 2001 dit *complot de la Mercedes noire* en reference au cerveau qui transportait le cerveau de l'opération. Au centre de tous ces évènements, des questions éminemment politiques, autour desquelles gravite le triptyque éligibilité – nationalité – identité ethnique. La crise armée du 19 septembre 2002, s'inscrivait dans la continuité des évènements ci-dessus énumérés et est avant tout une tentative échouée de coup d'état qui s'est rapidement muée en rébellion armée consacrant la partition du pays. Repoussée d'Abidjan, la rébellion armée se replie dans la moitié nord en l'occurrence sur la deuxième grande ville du pays, Bouaké qu'il transforme rapidement en quartier général et sur Korhogo la principale agglomération urbaine du Nord. Ces deux villes sont d'ordinaire les sièges de régions militaires. De là, il coordonne et exécute la prise de toutes les villes de la moitié nord composée des régions centre (pays Baoulé) nord (pays Malinké et Sénoufo) et ouest (pays Dan et Krou). Seule la ville de Bondoukou et sa région dans le nord-est leur échappe. Les multiples assauts vers le centre-ouest et le sud-ouest afin de contrôler le port de San Pedro, se sont soldés par des échecs (Kraidy ,2004). La rébellion finit donc par créer un territoire « *Nord* » propre à elle dont la gestion échappait au gouvernement légal d'Abidjan. Ces acteurs, des personnalités bien connues du grand public sont majoritairement originaires des régions savanicoles et proches de que l'on vient d'appeler le *nord politique.* Il se matérialise du coup une opposition nord-sud qui prend ainsi appui dans la contradiction politique. La rébellion finit par concrétiser la naissance d'un espace politique avec des délimitations ethno géographiques coïncidant avec des réalités géo électorales. Les nombreux accords signés sous l'égide de la communauté internationale ne sont pas parvenus dans les faits à mettre un terme à la partition du pays. Neuf années durant (2002-2011), la Côte d'Ivoire a ainsi montré à la face du monde son bicéphalisme *Nord – Sud* né de profondes contradictions institutionnelles et politiques. Il est à noter que la mise en œuvre de cette occupation de la moitié du nord du

pays par la rébellion a été rendue grâce à des soutiens extérieurs de pays limitrophes (Kraidy, 2004 ; Dozon , 2011). Chose qui rendait la situation encore plus complexe, puisqu'en Côte d'ivoire, vivent des colonies non moins négligeables de ressortissants de la CEDEAO dont les plus nombreux sont les Burkinabè (RGPH, 1998). Le Burkina-Faso a été pendant longtemps cité et présenté comme la base arrière du mouvement rebelle ivoirien (Kraidy, 2004 ; Dozon , 2011). Outre son appui matériel et logistique, le Burkina-Faso serait le principal soutient politique des insurgés ivoiriens. De plus ce pays s'est ouvertement montré défavorable au gouvernement en place à Abidjan depuis 2000. L'implication étrangère se poursuivra avec la prise de l'ouest montagneux par le mouvement rebelle environ deux mois après l'éclatement de la crise. Cette prise ne s'est pas fait sans le soutien du Libéria voisin qui aurait joué un rôle déterminant au plan militaire et stratégique fort de la longue expérience de plus d'une décennie de guerre civile (Kraidy,2004). Au plan diplomatique, le Sénégal est aussi apparu dans l'espace CEDEAO comme un soutien de poids à la rébellion ivoirienne. La position géographique des principaux soutiens à la rébellion favorisait l'emprise de cette dernière sur les régions savanicoles et la partie sud de la dorsale guinéenne. Il se dessinait donc autour de la partie nord de la Cote d'Ivoire comme un arc d'état favorable à la rébellion. Cet état de fait fragilisait l'intervention de l'organisation sous régionale. On se rappelle encore du désaccord entre Dakar et Lomé quant la méthode de résolution du conflit ivoirien. On note aussi l'attitude ambiguë des autres états membres de la CEDEAO, en l'occurrence des pays sahéliens dont l'opinion nationale était majoritairement favorable au mouvement rebelle ivoirien et ce du fait de la coloration religieuse que l'on avait réussi à imprimer au conflit.

Figure 1 : Impact spatial de la rébellion armée de septembre 2002.

5- La stigmatisation du jeu électoral.

Le processus électoral finira lui aussi par être frappé du clivage *Nord-Sud*. Les premiers effets se feront sentir lors des élections locales tenues après 2000. L'illustration la plus marquée concerne l'élection des présidents de conseils généraux en 2002 (voir figure 2). La radicalisation du débat politique qui a cours depuis la crise de succession d'Houphouët-Boigny et la cristallisation des positions relatives à cet effet vont se faire ressentir dans la structuration de l'espace électoral comme le montre la figure 2. L'emprise du RDR, parti de l'unique premier ministre d'Houphouët-Boigny est effective sur toute la partie septentrionale hormis la région du Zanzan (nord-est) remporté par le PDCI et le FPI. Dans la zone forestière au sud, le FPI et le PDCI sont largement vainqueurs, respectivement dans le quart sud-ouest et le quart sud-est. Cette répartition spatiale laisse apparaître une montée de tendances ethno régionalistes. Les formations politiques semblent être cantonnées dans les aires ethniques de leurs cadres et leaders respectifs.

Figure 2 : Cartographie des résultats des élections départementales 2002.

Mais cette approche peut être relativisée avec la présence du FPI dans l'enclave Akyié du sud-est et celle du PDCI dans le pays Lobi à la pointe nord-est. A l'opposé de ces deux grands rivaux, le RDR n'est pas majoritaire dans les régions fortement urbanisés et densément peuplées. On observe aussi déjà à cette époque que les régions conquises par le RDR dessinent relativement les limites du futur espace conquis par la rébellion quelques années plus tard. La suite de l'actualité politico militaire entre 2002 et 2010 va durcir les positions et renforcer ce clivage saptio-électoral savane-forêt.

Du fait de l'occupation du pays dans sa partie centre, nord et ouest par le mouvement rebelle, la tenue des élections de 2005 se trouvait compromis et ce malgré les différents accords politiques signés par la classe politique sous l'égide de la communauté internationale. C'est finalement en 2010 que sera tenue l'élection présidentielle.

Le premier tour de ce scrutin cartographié sur la figure 3, sera pris comme base de notre analyse pour la simple raison qu'il a vu la participation des principales formations politiques ivoiriennes.

Figure 3 : Cartographie des résultats des élections présidentielles (premier tour) 2010.

Ce scrutin révèle que le RDR n'a pas bougé de son aire d'influence de 2002, le parti confirme son emprise sur le nord, le nord ouest et le centre nord. Quant au FPI, il s'étale sur 4/5 des régions forestières (en l'occurrence dans les pays *Lagunaire, Krou et Wè*) et s'empare du nord-est. Le PDCI entre temps devenu l'allié du RDR dans le RHDP, est la formation qui a connu une réduction de son emprise spatial, le FPI lui a ravi le sud-est (le pays *Agni*), et le nord-est (pays *Abron, Koulango* et *Lobi*), néanmoins le vieux parti parvient à obtenir la majorité dans le sud-ouest (pays *Krou*). On observe que les aires d'emprise sont encore relativement ethniquement monocoloré. Au finish, le FPI arrive en tête, il est suivi par le RDR, tous deux se disputeront un second tour très controversé.

Ce premier tour vient confirmer cette stigmatisation de l'échiquier électoral par un clivage nord-sud qui du reste s'est très accentué. Cette tendance ethno - régionaliste se trouve contrarié par le vote d'une ville aussi cosmopolite comme Abidjan. En effet, dans cette ville marquée par un fort métissage, le vote n'est nullement lié à un attachement ethnoculturel. Si aux départementales de 2002, l'alliance FPI-PDCI avait largement devancé le RDR, au premier tour de la présidentielle de 2010, le FPI est parvenu à remporter 7 des 10 communes d'Abidjan. Ce parti semble donc se distinguer par son emprise urbaine de ces deux rivaux

dont l'assise électorale est essentiellement rurale. Du fait du poids démographique d'Abidjan, cette donne renforce les clivages Nord Sud.

6- le « 11 avril » et la vague de déportation des prisonniers politiques : le nord, un espace carcéral nouveau.

La chute le 11 avril 2011, du premier Président élu de la deuxième république, a été suivie d'une vaste série d'arrestation de personnalités politiques proches du FPI l'ancien parti au pouvoir. Pour la plupart des ministres, des conseillers spéciaux, des membres du cabinet présidentiel et des leaders d'opinions (proche de ce que l'on a appelé pendant les 9 ans de crise post septembre 2002 les mouvements de résistance patriotique), et des officiers supérieurs de l'armée de la gendarmerie et de la police restés fidèle au défunt régime ont été mis aux arrêts et déportés. Les plus chanceux dans l'entourage de l'ex-président ont pu trouver refuge dans les pays voisins de la sous-région notamment au Ghana. Débutait pour eux l'exil.

A l'image du président déchu, l'ensemble des prisonniers sera transféré dans des établissements pénitenciers des régions nord du pays. On peut citer pêle-mêle Korhogo, et Boundiali, dans le septentrion ivoirien, Odiénné dans l'extrême nord-ouest, Bouna dans la pointe nord-est, Katiola et Séguéla dans le centre nord. Le *nord précédemment* rampe de lancement de la rébellion armée de 2002 apparaît ainsi comme une plate-forme d'isolement et de mise en quarantaine. Ces déportations de personnalités politiques proches de l'ancien parti au pouvoir symbolisent et marquent la victoire d'une partition sur une autre dans un contexte post électoral extrêmement violent. Pour rappel, la rébellion avait de facto coupé le pays en deux zones : la moitié sud sous contrôle gouvernemental et une moitié nord dite zone CNO[6], ou se développait une administration dont la gestion échappait au pouvoir central. Personne n'évoquait la sécession, mais c'en était tout comme. De ce qui précède, une opposition s'est ainsi crée entre le nord et le sud. Cette nouvelle fonction d'espace de mis en quarantaine de facto attribué aux régions savanicoles du nord, vient ainsi aggraver la logique des préjugés dans laquelle s'est progressivement enfoncé le pays depuis le débat sur les questions d'éligibilité, de nationalité et d'identité. La déportation des personnalités politiques proche de l'ex-président peut être perçue comme un *continuum* du processus de fracture sociale que les contradictions de la scène politique sont en train de construire. Elle peut être aussi appréhendée comme la matérialisation d'une balkanisation territoriale sous influence d'un jeu politique hautement militarisé.

7- Les régions nord au centre d'une refonte de l'armature territoriale

Outre la détention des leaders de l'ancienne mouvance présidentielle, la vie politique post 11avril est aussi marquée par une série de reformes annoncées par les nouvelles autorités. Une des plus remarquées a été la refonte du découpage administratif et des circonscriptions électorales. A ce sujet une redistribution des sièges à l'assemblée nationale et une nouvelle structuration des espaces communaux ont été annoncées. La précédente méthodologie adoptée en 2000 durant la transition militaire a été remise en cause en 2011. De quoi était-il question ? En 2000, pour ce qui était de la distribution des sièges à l'assemblée nationale, au critère démographique jusque là en vigueur, sera ajouté la dimension spatiale avec le critère superficie. Ainsi dans l'attribution du nombre de siège par circonscription, la démographie comptera pour 75% et la superficie pour 25%. Les rédacteurs de cette démarche la justifiaient par la nécessité d'éviter un trop grand déséquilibre entre les régions à fort potentiel démographique et de faible étendu et les espaces démographiquement faible de forte étendue. En en effet, plus de 74% de la population se concentrant dans les zones forestières du sud, et

[6] Centre Nord Ouest ; ce sont les trois grandes composent de la moitié nord de la cote d'ivoire qu'occupait les mouvements rebelles.

vu l'immensité des circonscriptions administratives dans les régions savanicoles du nord presque vide d'homme par rapport au sud, cette méthodologie avait été jugé utile pour atténuer le déséquilibre. Les nouvelles dispositions de la loi de 2011semblent privilégier la superficie dans un contexte saptio-démographique qui consacre encore le déséquilibre nord sud. Désormais la démographie compte pour 55%, la superficie pour 25% et le degré de dispersion de la population pour 20%. Le degré de dispersion étant un indicateur fortement corrélé à la superficie, il y va de soit qu'en réalité la superficie pèse en tout pour 45% dans l'attribution des sièges. Cet état de fait peut engendrer une sous représentation de foyer urbain majeur qui concentre une part importante de population sur des espaces réduits. Or la Côte d'ivoire électorale est à plus de 2/3 urbaine. En effet, les grands foyers urbains abritent la majorité des électeurs notamment Abidjan.
Dans cette nouvelle approche, le gain de siège des régions du nord pourrait susciter mult commentaires et diverses appréciations qui pourraient accentuer la fracture sociale nord-sud exacerbé par la crise du 11 avril.

Conclusion :

Les risques de durcissement et de radicalisation de la « *géopolitique* » ivoirienne.

Les élections législatives tenues en décembre 2011, sont à plus d'un titre révélateur de cette logique balkanisatrice qui tend à opposer un *Nord politique* et un *Sud politique*. La cartographie desdites élections a laissé transparaître un gradient décroissant nord-sud du taux de participation. On a l'impression au vu de cette carte que les régions forestières méridionales ne se sentaient pas concernées par le scrutin. Les scores les plus bas du taux de participation y ont été observés. A l'opposé les régions du nord sont largement au dessus du taux moyen de participation officiellement communiqué (36%). D'où vient il que les électeurs des zones forestières soient devenus subitement « muet » quand l'on se souvient des interminables files d'attente observées dans les dites zones lors des scrutins de 2010 ? Comment comprendre qu'une agglomération comme Abidjan fleuron de l'urbanisation, du modernisme et du melting-pot ivoirien ait enregistré le taux de participation le plus bas (moins de 20%) ?
Le niveau de la participation indique sans ambages qu'un malaise existe, au point d'en être si fortement ressenti au plan territorial. On a comme l'impression de deux camps se font face, qu'une nette cassure se dessine dans l'espace ivoirien (voir les figures 2, 3 et 4). Les régions forestières concentrant plus des 2/3 de la population nationale, sont de facto une sorte de «résumé» du macrocosme social ivoirien. Le fait que les grandes villes et les principales activités économiques s'y concentrent est étroitement lié à la jeune et récente histoire du pays. Les potentialités socioéconomiques de cette région forestière ont fait d'elle un pôle attractif qui synthétise toute la complexité du métissage ivoirien. On sait que plus de 57% de la population ivoirienne a déjà effectué une migration interne ; et l'essentiel de cette mobilité à pour destination un espace de la région forestière. A titre d'exemple, il vous sera très difficile de parcourir les villes des régions forestières sans trouver de *Dioulabougou*[7]. Il vous sera aussi difficile de trouver une région ou ne réside que des autochtones. La Côte d'Ivoire est un *géosystème* complexe, essentiellement bâti sur l'exploitation de ces ressources forestières avec le concours de toutes les souches ethnoculturelles. Si la Côte d'Ivoire est donc le premier producteur mondial de cacao, cela ne relève pas du hasard mais de la synergie d'un ensemble de facteurs qui ont fait de ressources forestières un important atout pour son développement. On voit ainsi qu'une opposition nord –sud sous la combinatoire de paramètres politiques sous flous et difficilement lisibles se déchire tout en silence un état dont l'unité et la cohésion étaient jadis cités en exemple.

[7] Quartier populaire essentiellement habité par les ressortissants Malinké communément appelé *Dioula.*

Les ivoiriens de tout évidence sont otage de logiques politiciennes qu'ils n'ont pas su canaliser, ou du moins qu'ils ne contrôlent plus de fait de contingences qui leur échappent.
Le spectre du reflexe régionaliste se précise et semble conditionner la logique électoraliste du pays. Pour preuve au vu du faible taux de participation le « *Sud* » semble être resté en marge du scrutin de décembre 2011. La récente tenue des municipales en 2013 n'ont réellement pas infléchi la donne nonobstant les efforts de décrispations entrepris par les autorités.

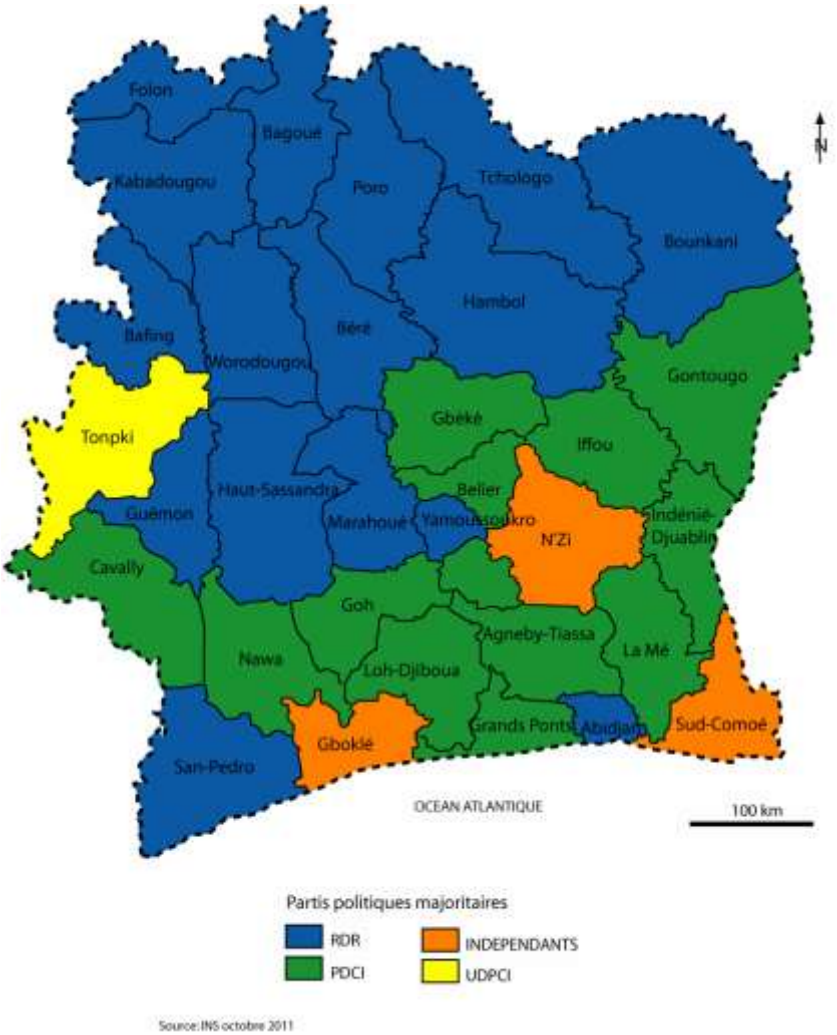


Figure 4: Cartographie des résultats des élections législatives de 2011.

La récurrence des tensions politico électorales sur font ethnique est problématique et révélatrice du malaise que vit la Côte d'ivoire depuis la fin de la première république. De toute évidence, les amalgames ethno religieux dans le jeu politique a considérablement alourdi la vie sociale. La territorialisation des champs d'intérêt politique et la violence armé qui la consacré ont fini par aboutir à une recomposition de l'espace ivoirien.

Bibliographie

BOA T. R., 2009, Ivoirité, Identité culturelle et intégration africaine : logique de dédramatisation d'un concept, Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest n° 3 - pp. 75-83.

BOA T. R., 2015, l'Ivoirité et l'unité de la Côte d'Ivoire, les Editions du CERAP.185 p.

DOZON J-P., 2000, La Côte d'ivoire entre démocratie, nationalisme et ethno nationalisme, In : *Politique africaine* n° 78, Paris, 18 p.

DOZON J-P., 2011, les clefs de la crise ivoirienne, Karthala, Paris, 140 p.

Jolivet E., 2003, section service public séminaire : le fait national l'ivoirité. De la conceptualisation à la manipulation de l'identité ivoirienne. 71p

KIPRE P., 1985. Villes de Côte d'Ivoire 1893-1940. Abidjan, NEI, Tome I, 238 p et tome II, 290 p.

KOULIBALY M., 1997, L'ivoirité en question: une bombe à retardement. In : *le quotidien le Jour* n° 848 du mercredi 26 novembre, pp. 2-3.

KRAIDY A., 2004, 19 Septembre, chroniques d'une guerre vaincue, Frat Mat Éditions- 288 p.

LOUCOU, J-N., 1983, Origines des peuples lagunaires, revue Afrique histoire n°9-1983, éditions CEDA, Abidjan pp 39-43.

LOUCOU, J-N., 1984, Histoire de la Côte d'Ivoire, tome 1, la formation des peuples, CEDA, Abidjan, 208 p.

RGPH., 1998. **«** Données sociodémographiques et économiques des localités», tome 1 volume III, région des Lagunes. INS, Abidjan. 43 p.

RGPH., 2014. « Résultats Abrégés du Recensement Général de la Population et de l'Habitation 2014», INS, Abidjan. 54 p.

VIDAL C., 2003, La brutalisation du champ politique ivoirien, In : revue africaine de Sociologie, n°7, vol. 2, pp. 45-57.

Urbanisation et identité des villages reliques dans les villes ivoiriennes

Jean-Louis LOGNON

Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques (LAASSE), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

jeanlouis.lognon@laasse-socio.org

En Côte d'Ivoire, du fait de l'urbanisation, plusieurs villages ont été intégrés à l'espace urbain à Abidjan et dans les pôles urbains de l'intérieur du pays. L'absorption de ces villages reliques s'accompagne d'une pression multiforme qui dynamise et restructure l'identité villageoise de ces villages. Cette pression urbaine est perceptible sur les plans politique, institutionnel, économique, foncier, démographique, culturel et symbolique. Toutefois, bien qu'engloutis par la ville, ces villages, dans leur rapport aux acteurs urbains activent et mettent constamment en scène leur identité villageoise. La présente communication se propose donc comprendre les logiques sociales de l'activation et la mise en scène constante de l'identité villageoise des villages reliques. Il s'agira de i) décrire les formes et manifestations de la pression urbaine, d'analyser les stratégies et les ressources d'actualisation et d'affirmation de l'identité villageoise des villages reliques et enfin de dégager les enjeux de cette actualisation de l'identité villageoise.

De l'analyse des données d'enquêtes qualitatives réalisées dans 33 villages insérés dans neuf (9) villes de la Côte d'Ivoire dont les 2 capitales (Abidjan et Yamoussoukro) de 2004 à 2010, il se dégage les résultats ci-après. L'actualisation et la mise en scène de l'identité villageoise des villages reliques se fait par la mobilisation de ressources idéologiques, politique, normatives et institutionnelles, des ressources culturelles et économiques.

Sur le plan idéologique, l'autochtonie à travers la production croyances, de mythes et de légendes est mobilisée comme référent idéologique de légitimation des revendications et des contestions de décisions ou d'actes résultant d'acteurs urbains.

Sur le plan politique et institutionnel, la stratégie consiste à transformer structure du pouvoir politique villageois par la création de nouvelles institutions à côté des institutions traditionnelles et à produire des normes institutionnelles écrites ; Exemple : règlement intérieur dans à Adjamé-Village et Blockhauss totalement engloutis par la ville

Enfin sur le plan économique, l'affirmation de l'identité villageoise face à l'urbanisation se fait par vente de terre, et prélèvement de taxes sur des activités économiques exercées sur des espaces considérés comme appartenant aux villages.

La principale thèse défendue dans ce travail est que l'actualisation et l'affirmation de l'identité villageoise des villages reliques est sous-tendue par un enjeux de captation de ressources propres à la modernité urbaine. Car, l'une des conséquences majeures de l'urbanisation la compétition entre ces villages reliques et les instances urbaines pour le captage de certaines ressources urbaines. Il s'agit notamment de ressources économiques (spéculation foncières, emplois pour les jeunes originaires des villages), ressources politiques (des postes électifs ou des nominations, les maires sont souvent originaires des villages insérés en ville), et des ressources symboliques (libations lors des cérémonies officielles, Baptême d'infrastructures aux noms des personnages historiques ou mythiques des villages.

I. CONTEXTE, CONSTAT , PROBLÈME ET OBJECTIFS DE RECHERCHE

Depuis 1960 la Côte d'ivoire est engagée dans un processus d'urbanisation accéléré L'urbanisation est allée de pair avec l'insertion progressive de plusieurs villages dans les espaces urbanisés. Cette insertion soumet les villages proches et insérés dans les villes à une pression multiforme (politique, économique, culturelle, foncière, démographique, symbolique) Dans leurs rapports à la ville, ces villages engloutis activent et mettent constamment en scène leur identité de village.

L'objectif de cette recherche est de comprendre les logiques sociales de l'activation et la mise en scène constante de l'identité villageoise des villages reliques. Il s'agit de manière spécifique de : i) Décrire les formes et manifestations de la pression urbaine, ii) décrire les stratégies et les ressources d'actualisation et d'affirmation de l'identité villageoise des villages reliques, iii) Identifier les enjeux de l'actualisation de l'identité villageoise

II. MÉTHODOLOGIE

L'étude s'appui sur des données d'enquêtes qualitatives réalisées dans 33 villages insérés dans neuf (9) villes de la Côte d'Ivoire de 2004 à 2010. Les 9 villes se répartissent de la manière suivante :

- 2 capitales : Abidjan et Yamoussoukro
- Grand Bassam : une ville voisine d'Abidjan en voie d'industrialisation et d'intégration à l'agglomération abidjanaise
- 2 grandes villes faisant partie des huit villes les plus peuplées (Daloa et Gagnoa)
- 3 villes moyennes (Abengourou, Divo et Adzopé)

III. RÉSULTATS DE L'ÉTUDE

1. Les pressions urbaines sur les villages en ville

1.1.Pression foncière et économique

La pression foncière constitue la pression la plus prégnante à laquelle les villages insérés dans les agglomérations sont soumis. Elle se traduit par le déguerpissement et la relocalisation des villages Ébrié dans le cadre des différents plans d'urbanisme : 1er plan d'urbanisme de la ville en 1926, transfert des villages d'Adjamé, Anoumabo, Cocody, Attécoubé et Locodjro à leurs emplacements actuels ; Plan Badani en 1952, plan SETAP en 1959, plan SEMA en 1966, plan AURA en 1969 et le plan de 1974. A Yamoussoukro, le décret n°83-242 du 21 mars 1983 rendu applicable par le décret n°97-177 du 19 mars 1997 portant transfert de la capitale d'Abidjan à Yamoussoukro et déclaration d'utilité publique le périmètre d'urbanisation de la ville. Par ailleurs, « la plupart des terroirs agricoles villageois n'existent plus, sauf, de façon résiduelle, dans les communes périphériques de la ville » ; et que, « les cartes d'aménagement de l'espace signalent également les espaces litigieux ou disputés », devenus des « espaces revendiqués ». Sur le plan économique, la pression urbaine se traduit par le dépérissement des sources de revenu traditionnelles : réduction des terres cultivables et de la pêche du fait de la pollution de la lagune.

1.2.Pression politique et institutionnelle

Au niveau politique et institutionnel, la pression urbaine se traduit par la réduction réelle ou symbolique des marges de manœuvre et des pouvoirs des autorités et institutions traditionnelles du fait de la proximité des administrations et de l'ensemble des structures de l'Etat moderne (mairies, préfecture, sous-préfecture, police, gendarmerie).

1.3.Pression démographique et culturelle

Du fait de la vente de terrain et des locations immobilières, les villages en ville sont des lieux de résidence de populations issues de migrations interne et internationale. Selon le RGPH (1998) les Ébrié ne représentent que 2,5% de la population d'Abidjan; Ils ont minoritaires dans la ville et à l'intérieur de leurs villages (Ex: 19% à Aboboté, 23% à Anono, 36% à Blokhauss, 7% à Anoumabo). Cette hétérogénéité démographique et culturelle des villages rend illusoire une vie culturelle spécifiquement Ébrié ou autochtone.

1.4.Pression symbolique

Sur le plan symbolique, le style d'habitat (bâtiments à étage, villa, maisons construite en dur, rues bitumées, commerces etc.) tend à ne plus distinguer plusieurs villages reliques du reste de la ville

2. Les réponses des villages reliques face à l'urbanisation

Face à la pression urbaine, les villages insérés dans la ville apportent des réponses

2.1.Les réponses idéologiques.

Face à la ville les villages mettent en avant l'autochtonie à travers la production croyances, de mythes et de légendes qui servent de référent idéologique de légitimation des revendications et des contestions de décisions ou d'actes résultant d'acteurs urbains

2.2.Les réponses politiques

Sur le plan politique, les villages réagissent à la pression de la ville par la transformation de la structure du pouvoir politique villageois par la création de nouvelles institutions à côté des institutions traditionnelles. Exemple : Les « Comités de gestion » pour le foncier dans les villages Ébrié; UPTY (union des propriétaires terriens de Yamoussoukro) ou FEPROTY (Fédération des propriétaires terriens de Yamoussoukro) ou recours aux mutuelles de développement.

La production de normes institutionnelles pour la régulation de la vie sur les espaces villageois constitue également une réponse à la pression de la ville. Exemple : Institution d'un règlement intérieur dans à Adjamé-Village et Blockhauss totalement engloutis par la ville

2.3.Les réponses culturelles

Face à la pression culturelle, les villages Ébrié et les autres villages réagissent par l'organisation périodique de la « fête de génération » et les mariages interethniques comme réponse à la pression démographique et culturelle. Ces deux institutions fabriquent l'appartenance au village par incorporation et la cooptation de non Ébrié.

2.4.Les réponses économiques

La reconversion et la substitution des activités économiques traditionnelles par d'autres activités économiques urbaines permettent de faire face la pression foncière et économique. Il

s'agit de la vente de terre, location de bâtiments, prélèvement de taxes sur des activités économiques exercées sur des espaces considérés comme appartenant aux villages

3. Les enjeux de l'activation de l'identité villageoise

L'activation constante de l'identité villageoise dans leur rapport à la ville est sous-tendue par divers enjeux.

3.1.Les ressources économiques

La mise en scène constante de l'identité villageoise permet aux villages la spéculation foncière et immobilières. Les villages reçoivent des terrains en compensation lors des lotissements (Tazibouo, Daloa), 150 mille CFA pour une attestation villageoise dans les villages ébrié.

Le fait de s'affirmer comme village, sert à légitimer la perception de taxes sur les commerce et activités économiques qui se déroulent sur l'espace villageois. (dragage de sable Construction de gare sotra à Niangon Lokoa, décharge d'Akouédo)

3.2.Les ressources politiques et institutionnelles

L'activation de l'identité villageoise permet aux villages de capter des ressources politiques. Il s'agit des postes électifs ou de nomination : Maires, députés, Gouverneurs de districts. Les maires, gouverneurs de district sont originaires d'un village inséré dans la ville

3.3.Les ressources symboliques

Des ressources sont également en jeu dans les rapports des villages reliques avec la ville. Ces ressources symbolique concernent les libations lors des cérémonies officielles, les infrastructures socioéconomiques sur les « terres villageoises »(Hôpitaux, bitumage des rues…) et le baptême d'infrastructures aux noms des personnages historiques ou mythiques des villages

BIBLIOGRAPHIE

Augé , Marc, (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte d'Ivoire*, Editions Hermann, Paris

Dimitrijevic Dejan) (dir.), (2004), *Fabrication des traditions, invention de la modernité*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris

Niangoran Boah, Georges, (1968) Les Ebrié et leur organisation politique. *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F, n°1

Soungalo Kouassi, Alexis, (1998). *L'impact de l'urbanisation sur les structures spatiales et démographiques des villages ébrié. Cas d'Anono et d'Anonkouakouté*, mémoire de maîtrise, Université de Cocody, Abidjan

Terrier, Christine, (1994). Collectivités locales et pouvoir local : chroniques villageoises des élections municipales abidjanaises (1980-1990), in *Actes du Colloque sur Crises, ajustements et recompositions en Côte d'Ivoire : la remise en cause d'un modèle*, ORSTOM-GIDISCI, Abidjan, décembre.

Terrier, Christine), (1996) *Villages et terroirs ébrié dans la Ville d'Abidjan : état des lieux dans la perspective de leur intégration à l'environnement urbain,* Rapport d'étude à la demande du Ministère du Logement, du Cadre de Vie et de l'Environnement, Abidjan.

Yao Gnabeli Roch et Lognon, Jean-Louis (2011), Pression urbaine et identité des villages reliques des villes ivoiriennes. *Kasa Bya Kasa Revue ivoirienne d'Anthropologie et de Sociologie. N°19, pp 20-33*

Yao Gnabeli Roch et Lognon, Jean-Louis (2011), réponses institutionnelles et stratégies des villages face aux enjeux de l'urbanisation en Côte d'Ivoire. *Cahiers de l'IGRAC (bibliothèque Nationale du Congo) Brazaville. N°6-2011, pp 63-84*

Le nouveau dynamisme du salafisme en Côte d'Ivoire : vers une radicalisation de l'islam ivoirien ?

Frédérick Madore

Centre interdisciplinaire de recherche sur l'Afrique et le Moyen-Orient (CIRAM), Université Laval (Canada)

frederick_madore@outlook.com

Résumé

En dépit d'un nombre croissant d'études sur l'islam en Côte d'Ivoire, relativement peu de recherches ont porté sur les derniers développements de la mouvance salafiste ou « wahhabite » dans ce pays. Cette communication se propose d'interroger l'évolution récente de cette tendance de l'islam en Côte d'Ivoire depuis les 25 dernières années à travers ses principaux *leaders* et associations. Les attaques terroristes perpétrées par des groupes djihadistes dans la sous-région et notamment celles à Grand-Bassam en mars 2016 ont considérablement influencé les perceptions liées au « salafisme » en réduisant souvent ce courant à la violence et aux conflits. Or, cette contribution souhaite aller au-delà d'une perspective sécuritaire et contre-terroriste réductrice en présentant un portrait plus nuancé d'une manifestation locale d'un mouvement mondial. Loin de s'être radicalisées en dépit de leur activisme croissant, les élites salafistes ivoiriennes et leurs principales associations ont fait preuve d'une participation citoyenne et légaliste dépourvue de violence tout en s'impliquant activement dans la lutte contre le radicalisme islamique. Durant la décennie trouble des années 2000, les actions de l'Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI) en faveur de la paix et de la réconciliation ainsi que son incursion dans l'arène du développement économique et social se sont inscrites résolument dans leur volonté de se poser comme interlocuteur privilégié des musulmans avec le pouvoir.

Introduction

Si l'islam en Côte d'Ivoire a peu été étudié par rapport à d'autres pays de la sous-région plus fortement islamisés, les travaux récents, de plus en plus nombreux, ont mis en évidence le fait que ce pays n'est pas resté en retrait des grandes dynamiques touchant l'islam en Afrique de l'Ouest (LeBlanc, 2000, 2003, 2007, 2009a, 2009b, 2012, 2014 ; Miran, 1998, 2000, 2006 ; Savadogo, 2005). Pourtant, en dépit d'un nombre croissant d'études sur les musulmans en Côte d'Ivoire, aucune n'a porté sur l'évolution récente de la mouvance salafiste ou « wahhabite ». Or, les wahhabites, organisés aujourd'hui au sein de l'Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI), font preuve d'un dynamisme certain, bénéficient d'une visibilité renouvelée et rejoignent un profil de fidèles de plus en plus varié en plus de se poser comme un groupe majeur sur la scène musulmane nationale.

Cette contribution, qui est synthèse d'un article paru dans la revue *Journal of Religion in Africa* (Madore 2016a), propose d'interroger l'évolution récente du salafisme et d'explorer les développements que cette tendance a connus en Côte d'Ivoire depuis les 25 dernières années, particulièrement en ce qui concerne l'islam associatif. Le conflit malien en 2012, la violence perpétrée par Boko Haram et la vague d'attentats terroristes en Afrique de l'Ouest ont considérablement influencé les perceptions liées au « salafisme » en réduisant souvent ce courant à la radicalisation, la violence et aux conflits. Or, il s'agit aller au-delà d'une perspective sécuritaire et contre-terroriste réductrice en présentant un portrait plus nuancé d'une manifestation

locale d'un mouvement mondial et ainsi contribuer à une meilleure connaissance de ce que Østebø a qualifé d'« *African Salafism* » (2015).

Il importe de définir les termes « salafisme » et « wahhabisme ». Ce dernier, du nom du théologien arabe du XVIIIe siècle Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, fut d'abord utilisé par l'administration coloniale française qui voyait en lui la principale source d'inspiration des nouveaux réformistes ouest-africains. Les adeptes de ce mouvement n'ont jamais accepté cette appellation, préférant se dire *salafi* (par référence aux *salaf*, les pieux et glorieux « prédécesseurs » et ancêtres dans la foi), mais surtout « sunnites », d'après l'expression arabe *Ahl al-Sunna* ou « communauté des gens de la Sunna ». Ils cherchent à « dé-africaniser » et à purifier l'islam en rejetant les innovations illicites (*bida* ʿ)[1] et l'associationnisme populaire qui combine le syncrétisme, l'idolâtrie et le polythéisme (*shirk*, c'est-à-dire la déification ou le culte de quelqu'un ou autre chose que Allah). Ils croient que ces pratiques ont corrompus l'islam et visent à réintroduire ce qu'il considère comme l'islam « authentique » et « véritable ». Certains musulmans dits « salafistes » ou « wahhabites » se disent « sunnites », en excluant les sunnites non-salafistes tels que les sunnites de tendance soufie ou autre. À l'inverse, les musulmans non-wahhabites se sont fait le relais de cette désignation à laquelle ils ont donné une connotation péjorative. En Côte d'Ivoire, les salafistes ont choisi de s'appeler « orthodoxes » dans les années 1970, puis « sunnites » à partir des années 1990. Toutes précautions prises quant aux implications idéologiques des différents vocables, les termes « wahhabite », « sunnite » et « salafiste » seront employés comme synonymes.

Cette recherche s'appuie sur une enquête de terrain conduite à Abidjan entre novembre 2014 et avril 2015[2] et, d'autre part, sur le dépouillement de la presse généraliste[3] et islamique[4]. Dans un premier temps, il sera question de la transition marquant le passage de l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI) à l'AMSCI au cours des années 1990. La deuxième partie sera l'occasion de montrer comment cette association salafiste, qui s'est mutée en fédération, a cherché à concurrencer les principales associations musulmanes nationales et a fait preuve d'un nouveau dynamisme. Enfin, la dernière section mettra en relief la participation des associations salafistes durant la crise des années 2000 et l'après-crise de 2010-2011 et leur plus grande implication dans l'arène socio-économique afin de souligner leur position modérée et légaliste ainsi que leur volonté de se poser comme interlocuteur privilégié des musulmans avec le pouvoir.

1. La réorganisation des sunnites dans les années 1990 : vers un nouveau départ pour les salafistes de Côte d'Ivoire

Dans les années 1970, la communauté wahhabite ivoirienne, qui connaissait une forte progression, s'était organisée au sein de l'Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI), officiellement reconnue en 1976. Ce dynamisme céda cependant à une longue série de crises internes entre 1981 et 1986 qui mena à la suspension de l'AMOCI et à la fermeture, entre 1981 et 1986, de leur principale mosquée à Abidjan[5]. Bien que l'association ait obtenu l'autorisation de fonctionner à nouveau en 1986, elle resta pratiquement inactive pendant plusieurs années. La suspension de l'association conjuguée à l'absence d'un renouvèlement au sein de l'intelligentsia « orthodoxe » et au fait que l'AMOCI était dominée par une masse peu instruite et socialement défavorisée fit en sorte que le mouvement wahhabite perdit du terrain au profit d'autres tendances de l'islam dans les années 1980 et au début des années 1990 (Miran, 2006 : 293).

L'organisation d'un congrès en 1997 consacra la renaissance du mouvement wahhabite. En effet, les sunnites pouvaient à ce moment compter sur une nouvelle génération d'intellectuels, au nombre

desquels figuraient Moustapha Sy et Salia Bamba, tous deux docteurs en théologie islamique après des études en Arabie Saoudite. Ces deux individus favorisèrent le développement de liens avec l'Arabie Saoudite et le Koweït grâce aux réseaux qu'ils ont pu développer tout au long de leur parcours. Lors de ce congrès, les nouveaux intellectuels sunnites décidèrent de changer le nom de l'association, car pour eux, le terme « orthodoxe » portait à confusion avec les chrétiens orthodoxes d'où le changement pour l'Association des Musulmans Sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI). Cette décision ne fut officialisée que le 29 août 2001 (Konaté, 2009 : 192-193).

Parallèlement à cela, les nouveaux dirigeants de l'AMSCI cherchèrent aussi à retrouver une visibilité sur la scène religieuse ivoirienne et une légitimité face aux autorités. Ceci passa notamment par un adoucissement des discours envers les autres tendances de l'islam et l'adoption d'une posture de retrait face aux débats politiques. Dans les années 1970, certains des premiers animateurs du mouvement salafiste faisaient preuve de sectarisme rigide et s'en prenaient ouvertement aux autres musulmans qu'ils qualifiaient de « traditionalistes » et d'« associationnistes ». Or, suivant la restructuration de leur mouvement, les sunnites modérèrent leurs positions envers les autres musulmans ivoiriens à partir des années 1990 afin de favoriser un meilleur climat d'entente. Pour bien marquer ce rapprochement, l'AMOCI participa à la création du Conseil National Islamique (CNI) le 9 janvier 1993, une structure fédérative conçue pour unifier l'ensemble des associations musulmanes du pays[6]. Autre signe de cette ouverture envers les autres musulmans, Dr Moustapha Sy anima de nombreux séminaires, journées islamiques et conférences organisées par d'autres associations islamiques telles que l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI)[7] et la Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI)[8] un peu partout au pays.

Tout au long des années 1990, les responsables de l'AMSCI, davantage préoccupés par la « renaissance » de leur association, se sont abstenus de prendre position dans les débats sociopolitiques. Ainsi, les débats houleux des années 1990 concernant l'ivoirité[9], la nationalité des ressortissants du nord de la Côte d'Ivoire et les querelles de succession au président Félix Houphouët-Boigny en 1993 entre les partisans d'Henri Konan Bédié et ceux d'Alassane Ouattara semblèrent loin des préoccupations de l'AMSCI. Cette association a donc été en retrait de la nouvelle dynamique selon laquelle des *leaders* d'associations musulmanes commencèrent à dénoncer les traitements infligés aux musulmans par l'État et les autorités politiques. En effet, les responsables du CNI et du Conseil Supérieur des Imams (COSIM) [10] étaient intervenus régulièrement dans l'espace public pour dénoncer la situation sociale et politique du régime de Bédié (1993-1999). Ces deux associations s'imposèrent sur le plan national comme intermédiaires privilégiés des musulmans auprès des autorités publiques. Lors de la forte controverse sur le référendum de la constitution de la deuxième république en 2000[11], qui visait essentiellement à permettre Alassane Ouattara de se présenter ou non aux élections présidentielles de la même année, l'AMSCI fit encore preuve de mutisme contrairement aux autres associations musulmanes telles que le CNI et le COSIM. Le président du CNI s'était prononcé clairement contre ce projet en affirmant que le « texte divise les Ivoiriens au lieu de les rapprocher » (*Le Jour*, 21 juillet 2000). Au tournant des années 2000, la réorganisation et la redynamisation des sunnites se sont opérées à travers l'accent mis sur la jeunesse et les femmes et, quelques années plus tard, avec l'arrivée d'un nouveau président à la tête de l'AMSCI en 2007.

2. Profils diversifiés, figures nouvelles et prosélytisme revu dans les années 2000

Lors du congrès qui s'était tenu en 1997, en plus du changement de nom de l'association, les délégués avaient vu la nécessité de réorganiser le fonctionnement interne de l'AMSCI afin de mieux coordonner les actions des jeunes et de favoriser leur mobilisation. Ce désir se traduisit par la création d'une structure spécialisée : la Jeunesse de l'Association des Musulmans Sunnites en Côte d'Ivoire (J-AMSCI). Progressivement, cette cellule s'est vue accorder une plus grande autonomie. En effet, en 2002, l'AMSCI et son président de l'époque décidèrent de renforcer l'autonomie des structures d'encadrement de la jeunesse. Puis, au troisième congrès de l'AMSCI en 2007, une des principales recommandations fut l'appel au changement de statut de l'association appelée à devenir une fédération regroupant les associations wahhabites. Fort de cette suggestion, les responsables de l'AMSCI décidèrent que certaines structures spécialisées, dont la J-AMSCI, soient mutées en association. En avril 2013, la J-AMSCI organisa finalement son premier congrès constitutif. Pour marquer ce nouveau départ, la J-AMSCI devint officiellement une association indépendante à part entière : la Jeunesse Musulmane de Côte d'Ivoire (JEMCI). Il est intéressant de souligner qu'en dépit du fait que l'association conserva son orientation salafiste et son affiliation à l'AMSCI, cette appellation se veut plus « ouverte » et moins « exclusive » et témoigne d'une volonté de rejoindre plus largement le public de jeunes musulmans.

Parallèlement à la mise sur pied d'une structure d'encadrement de la jeunesse, l'AMSCI créa aussi une structure pour les femmes, la Cellule Féminine de l'AMSCI (CFAMSCI), bien que moins dynamique que celle pour la jeunesse. À l'instar de la cellule des jeunes, la CFAMSCI passa du statut de cellule féminine à association à part entière au terme de son congrès constitutif de décembre 2013. Elle prit alors le nom de Convention des Femmes Musulmanes Sunnites de Côte d'Ivoire (CFEMSCI). La constitution de la JEMCI et de la CFEMSCI en tant qu'associations propres et non plus comme une simple cellule ou structure spécialisée au sein de l'AMSCI témoigna bien de la volonté des aînés de l'AMSCI de laisser une plus grande autonomie aux jeunes et aux femmes. Ces changements s'inscrivaient dans un contexte où cette association cherchait à affirmer son *leadership* et sa conception de l'islam, voire à concurrencer les deux principales instances musulmanes du pays : le CNI et le COSIM. Ceci se traduisit aussi par son retrait du CNI en 2005, dont elle avait pourtant été un des membres fondateurs. Ses imams se retirèrent par la suite du COSIM à la faveur de leur propre instance équivalente, le Conseil des Imams Sunnites (CODIS).

Ce repositionnement dans le paysage religieux porta progressivement ses fruits surtout depuis l'avènement de Fadiga Moussa Al Farouk à la tête de l'AMSCI en août 2007 au terme du 3e congrès de l'association. Ceci marqua une intensification des activités du mouvement notamment avec la construction de mosquées, de médersas et la réalisation de projets de développement. Son parcours académique fait en sorte qu'il peut compter sur des liens étroits avec des donateurs de l'Arabie Saoudite où il dispose d'un vaste réseau ce qui leur permet de bénéficier d'une très forte légitimité et autorité religieuse auprès de la communauté musulmane ivoirienne[12]. Entre 1993 et 2003, il a obtenu une licence et une maitrise à l'Université islamique de Médine puis un doctorat à la faculté de droit islamique de l'Université Muhammad Boun Saoud de Ryad. À son retour en Côte d'Ivoire, il a fondé l'ONG *Maktab Ta'Awoun* en 2004[13], qui se spécialise dans la construction de mosquées, de médersas et de puits en Côte d'Ivoire. Pouvant compter sur le soutien et le partenariat d'ONG ou de donateurs de l'Arabie Saoudite, *Maktab Ta'Awoun* a été très active au pays et a participé du même coup au rayonnement de l'AMSCI. Des centaines de mosquées, écoles coraniques, médersas auraient été construites par cette ONG[14]. À ces

nombreuses réalisations s'ajoute la création de l'Université islamique Al Fourqane ouverte depuis l'année académique 2009-2010 à Yopougon et dont Fadiga Moussa Al Farouk est le président-recteur.

Son arrivée coïncida aussi avec une nouvelle façon de l'AMSCI de structurer son action islamique en cherchant à s'implanter davantage dans l'espace urbain. À Abidjan, c'est dans les communes de Yopougon, Adjamé et Abobo que l'AMSCI a concentré énormément d'efforts au cours des dernières années entre autres avec la construction de nouvelles mosquées, dont certaines très grandes et à grands frais. L'AMSCI a aussi fait preuve de dynamisme à l'intérieur du pays depuis les dix dernières années. Même si l'association comptait déjà une cinquantaine de sections réparties sur l'ensemble du territoire national, c'est véritablement à partir de son congrès de 2007 qu'elle a commencé à se montrer plus active ailleurs au pays. Au cours de cette assemblée, une des recommandations qui avaient été formulées était d'entreprendre une véritable campagne de remobilisation des structures de base sur toute l'étendue du territoire comme l'a souligné un des responsables de l'AMSCI de l'époque : « Du fait de la crise sociopolitique, nous avons constaté un délaissement du travail de la vie associative. Après le congrès de 2007, nous avons jugé utile de faire le tour de la Côte d'Ivoire pour redynamiser les structures qui avaient perdu leur dynamisme. » (*Islam Info*, 9-15 juin 2010). Le président lui-même, souvent accompagné d'une forte délégation composée d'autres responsables du bureau national de l'AMSCI, a sillonné le pays entre 2008 et 2010. Ainsi, lentement mais sûrement, l'AMSCI a tissé sa toile et s'est étendue à toutes les localités de la Côte d'Ivoire. L'AMSCI concentre notamment ses efforts à la base et dans les villages dans sa volonté de diffuser l'islam « authentique ».

Depuis la fin des années 1990, les activités de prédication de l'AMSCI ont aussi permis de rejoindre nouveaux profils de musulmans, qui étaient auparavant peu représentés dans le mouvement salafiste. La création de la Communauté des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (CEEMUCI) en 2003 a en quelque sorte incarné la montée du salafisme dans les établissements scolaires et universitaires et tout particulièrement sur le campus de l'Université de Cocody. Cette association est née en mars 2003 à la suite d'une scission de plusieurs membres de l'AEEMCI, qui est active dans le milieu scolaire et universitaire francophone depuis les années 1970. Famoussa Coulibaly, président de l'association de 2003 à 2008, a lui-même été président de la section de l'AEEMCI. Il a justifié son départ pour des raisons idéologiques : « nous nous réclamons du sunnisme qui commande le respect strict des règles du Coran et de la Sunna. Ce qui n'a malheureusement pas été le cas de la part des responsables de l'AEEMCI d'alors. Cela a entrainé dans le temps des échauffourées entre nous dans la nomination des imams de sections » (*Al-Azan*, décembre 2005). Des tensions sont en effet nées sur le campus entre wahhabites et autres musulmans. Ce groupe d'étudiants de tendance salafiste avait également tenté de noyauter le bureau exécutif national en plaçant des membres favorables à leur cause dans le but d'éventuellement prendre la direction de l'AEEMCI, mais ce fut sans succès. Ces individus ont donc préféré la création d'une autre association qui correspondait mieux à leur tendance religieuse, car ils déploraient le manque de connaissances de l'islam et sa négligence chez les étudiants musulmans des universités et des instituts supérieurs militants au sein de l'AEEMCI.

Depuis 2003, les militants de la CEEMUCI ont fait de la tenue vestimentaire un élément d'identification et d'appartenance sur les campus universitaires. En effet, les étudiants portent le bonnet et le pantalon court et conservent une barbe fournie. Les étudiantes, quant à elles, sont plusieurs à porter le niqab. Cet habillement avait d'ailleurs suscité la controverse dans plusieurs établissements post-secondaires. Bien que cette association ne soit pas une émanation directe de

l'AMSCI, cette dernière s'est rapprochée de la CEEMUCI avec qui ils ont en commun les mêmes principes religieux. Outre leur fréquente collaboration lors de divers évènements, l'implication militante est assez poreuse entre ces deux associations puisque des individus occupent des postes dans les deux associations.

La visibilité accrue du salafisme en Côte d'Ivoire au cours des dernières années s'explique également par l'utilisation des médias par l'AMSCI. Au cours des dernières années, les responsables de l'AMSCI ont pris conscience qu'ils n'avaient aucun intérêt à se mettre en marge du processus de médiatisation du religieux si bien qu'ils voient de plus en plus l'importance d'utiliser les NTIC pour promouvoir leur message. Dans cette optique, l'AMSCI a créé en 2010 la radio Al Fourqane à Man, dans l'ouest du pays. La radio, qui a commencé à émettre en 2011, diffuse en langues nationales et en français. D'autres signes montrent l'importance accordée aux NTIC. Plusieurs séances de formation ont été organisées pour mieux former les imams et les prêcheurs de l'association. Dans cette même optique, l'AMSCI disposait récemment d'un site web officiel[15], avant qu'il ne soit hors-ligne, ainsi qu'une page Facebook[16] depuis janvier 2014, bien qu'elle ne soit pas actualisée fréquemment. C'est plutôt à travers une initiative venant de quelques fidèles musulmans sans affiliation officielle que les grandes figures du salafisme en Côte d'Ivoire sont diffusées sur internet. C'est notamment le cas avec le site web « Salam.ci »[17]. Bien qu'il ne soit pas exclusivement voué aux associations de tendance salafiste, une majorité de vidéos concerne des prédicateurs et imams salafistes (Madore, 2016b). Parallèlement à cette plus grande visibilité, si les sunnites étaient restés en retrait des débats sur l'ivoirité dans les années 1990, l'AMSCI s'est davantage impliquée dans les enjeux sociopolitiques durant la crise des années 2000 suivant son travail de positionnement comme une organisation religieuse de premier plan sur la scène nationale.

3. Discours et participation citoyenne de l'AMSCI dans la crise des années 2000 : un islam salafiste légaliste et modéré hors de l'arène spirituelle

La décennie 2000 fut terrible pour la Côte d'Ivoire sur le plan politique et social avec l'éclatement de nombreuses violences et dérives politico-religieuses notamment à la suite de la tentative de putsch raté de septembre 2002 (Miran-Guyon, 2015). Les nombreuses exactions dont ont été victimes les musulmans[18] n'ont pas cependant pas entrainé une radicalisation du discours des leaders salafistes. Même si c'est le CNI et le COSIM qui ont monopolisé le devant de la scène islamique, l'AMSCI, à travers ses différentes actions, a malgré tout cherché à jouer sa partition en lançant des appels répétés pour la paix et la modération et en organisant de nombreuses conférences sur cette question. Par exemple, en septembre 2005, l'AMSCI a tenu une conférence ayant pour thème « Paix durable en Côte d'Ivoire : quels apports de la communauté musulmane pour une société unifiée ? » (*Le Patriote,* 7 septembre 2015).

L'implication de l'AMSCI s'est prolongée jusqu'à la tenue des élections présidentielles à l'automne 2010. À cet égard, en septembre 2010, l'association a formulé une motion dans laquelle l'association demandait au président Laurent Gbagbo d'œuvrer à l'organisation d'une élection apaisée pour marquer un retour définitif de la paix en Côte d'Ivoire. Les dirigeants sunnites avaient aussi invité les partis politiques à privilégier la concertation, le dialogue et la modération (*L'Intelligent d'Abidjan*, 2 octobre 2010). Lors d'une autre occasion, l'association avait exhorté « les imams sunnites à rester neutres dans le déroulement de la campagne et à ne pas transformer les mosquées en lieux de meetings électoraux ». Aux 14 candidats, elle « demande d'accepter le verdict des urnes pour éviter à la Côte d'Ivoire de basculer dans une spirale de violences ». Les

sunnites ont aussi appelé les médias nationaux à faire un traitement professionnel de l'information (*Notre Voie*, 20 novembre 2010).

Lorsque la crise postélectorale éclata à la fin novembre 2010, des musulmans furent victimes de violences arbitraires à grande échelle[19]. Les associations salafistes ne sont pas entrées dans cette spirale. L'AMSCI et le CODIS se sont prononcés à plusieurs reprises sur les incendies de mosquées, les assassinats d'imams et le déplacement des populations en appelant au calme (*Islam Info,* 29 décembre 2010-4 janvier 2011 ; *Le Patriote*, 21 mars 2011). Au terme de la crise postélectorale de 2010-2011, l'AMSCI, à l'instar des autres imams et associations du pays, s'est impliquée dans le processus de réconciliation à travers l'organisation de plusieurs séminaires. Le thème du 4e congrès ordinaire de l'AMSCI d'avril 2014, qui a reconduit Dr Fadiga Moussa Al Farouk au poste de président, avait pour thème central : « Quelle AMSCI face aux défis de la tolérance, de la réconciliation et de la reconstruction en Côte d'Ivoire ? ».

Un autre signe de la réorientation du discours des élites salafistes du domaine spirituel vers l'arène sociale et politique depuis le tournant des années 2000 a été leur participation plus active dans le développement socio-économique de la Côte d'Ivoire. Ce sont surtout les jeunes musulmans y compris les femmes des associations salafistes gravitant autour de l'AMSCI qui ont été les moteurs de cette incursion dans le développement économique du pays. En 2012, près de cent membres de la jeunesse de l'AMSCI ont reçu une formation sur l'entrepreneuriat. Lors de cette activité, le président de la cellule avait soutenu qu'à travers cette formation, la jeunesse sunnite entendait s'inscrire dans le programme du président Alassane Ouattara sur l'insertion des jeunes dans le marché du travail (*Fraternité Matin*, 2 avril 2012). Dans la même lignée, le thème du séminaire national islamique de la JEMCI d'août 2014 avait repris le slogan régulièrement lancé par Alassane Ouattara : « Émergence de la Côte d'Ivoire à l'horizon 2020[20] : quel apport de la jeunesse musulmane ? » (*Abidjan.net*, 1er septembre 2014). De nombreuses activités de la jeunesse militant au sein de la CEEMUCI s'inscrivent aussi dans cette lignée. En septembre 2014, la CEEMUCI a organisé des ateliers, des conférences et des tables rondes autour du thème « La problématique de l'insertion socioprofessionnelle en Côte d'Ivoire : quelles perspectives pour les femmes musulmanes ? » (*Islam Info,* 24-30 septembre 2014).

L'implication citoyenne des principaux mouvements salafistes en Côte d'Ivoire s'est aussi manifestée récemment par leurs actions pour prévenir et dénoncer la radicalisation de l'islam. À l'été 2015, une inquiétude grandissante s'était exprimée chez les Ivoiriens quant à une éventuelle menace d'attaques terroristes dans le pays. En moins de trois semaines, cela faisait deux fois que des attaques au Mali avaient lieu à une vingtaine de kilomètres seulement de la frontière ivoirienne. À cela s'étaient ajoutés les propos d'un prêcheur d'Ansar Dine, qui avait déclaré que son organisation allait multiplier les attaques et notamment en Côte d'Ivoire. Dans ce contexte, les principales associations salafistes ivoiriennes avaient cherché à contribuer pour prévenir la radicalisation de l'islam. L'AMSCI a organisé au début septembre 2015 une assemblée sur le thème « L'islam, religion de paix et de cohésion ». Elle visait à sensibiliser 200 imams et responsables d'associations musulmanes de partout au pays, sur les valeurs de paix et de cohésion à travers différentes communications : « Fondements de la paix et de la cohésion dans l'Islam », « Islam, djihad et terrorisme », « Responsabilité communautaire face à la violence et au terrorisme » et « Loi sur le terrorisme en Côte d'Ivoire » (*Soir Info,* 8 septembre 2015 ; *Islam Info,* 9-15 septembre 2015a). La CEEMUCI avait de son côté organisé un séminaire de formation islamique de six jours à la fin août 2015 autour du thème « Quelle attitude des organisations de jeunesses musulmanes face à la montée de l'extrémisme ? » (*Islam Info*, 9-15 septembre 2015b).

Dans la foulée des attaques terroristes à Grand-Bassam en mars 2016, les principales associations salafistes ont utilisé les médias et les réseaux sociaux pour dénoncer rapidement le terrorisme sous toutes ses formes qui ternissent l'image de l'islam et ont critiqué l'amalgame entre le salafisme et la violence. En outre, un séminaire national islamique sur l'islam, le terrorisme et les jeunes organisé par la JEMCI a eu lieu du 31 juillet au 6 août 2016 à Yamoussoukro. L'objectif général de cet évènement était de « faire en sorte que les jeunes musulmans comprennent clairement que le terrorisme au nom de l'islam est une hérésie[21] ».

Conclusion

Depuis les années 1990, le mouvement salafiste par le biais de l'AMSCI a connu en quelque sorte une renaissance qui passa par la participation accrue des jeunes et des femmes. Après avoir cherché à se rapprocher du reste de la communauté musulmane, les *leaders* salafistes cherchèrent à se repositionner sur la scène religieuse ivoirienne en se distançant du CNI et du COSIM. L'arrivée de Fadiga Moussa Al Farouk à la tête de l'AMSCI en 2007 fut déterminante. Elle s'accompagna par une décentralisation de l'action islamique par la redynamisation des bases et la construction d'infrastructures islamiques partout au pays. L'émergence de nouvelles figures salafistes, dont des étudiants provenant du milieu francophone laïque, et leur plus grande visibilité illustrent bien le dynamisme récent du salafisme ivoirien. Après être restés en retrait des débats politiques liés à l'ivoirité durant les années 1990, les responsables de l'AMSCI ont commencé à œuvrer en faveur de la paix et de la réconciliation ainsi qu'à s'impliquer dans le développement économique et social à partir des années 2000. Même si le COSIM demeure aujourd'hui l'instance majeure de l'islam ivoirien, l'AMSCI se pose de plus en plus comme un interlocuteur privilégié de la communauté musulmane. Loin de s'être radicalisées en dépit de leur activisme croissant, les principales élites et associations salafistes ont fait preuve d'une participation citoyenne et légaliste dépourvue de violence.

---

[1] Des pratiques telles que le Maouloud (célébration de l'anniversaire du Prophète), les dévotions aux tombeaux des « saints » et autres pratiques « préislamiques » sont considérées comme *bida'*.

[2] Les principales associations islamiques ont leur siège à Abidjan. La recherche comprenait des entretiens semi-structurés avec des dirigeants et des militants des principales associations musulmanes nationales de différents courants islamiques. Cependant, il s'est avéré impossible de mener des entretiens avec les principaux groupes salafistes (AMSCI, CODIS, JEMCI et CEEMUCI) en raison de la méfiance de leurs dirigeants, malgré diverses tentatives et rencontres.

[3] *Fraternité Matin* (1970-2015), *La Voie*/*Notre Voie* (1991-1996 ; 1999 ; 2002-2015), *Le Patriote* (1992-1993 ; 1999-2015), *Le Jour* (1994-2015), *L'Intelligent d'Abidjan* (2010-2015), *Agence Ivoirienne de Presse* (2011-2015) et *Abidjan.net* (2013-2015).

[4] Surtout *Islam Info* (2005-2015), le principal journal islamique en Côte d'Ivoire. Il a été créé en 2005 sous la direction d'Idriss Koné Koudouss, président du Conseil National Islamique. *Islam Info* est publié chaque semaine par les Éditions Alif. La section « Vie de la communauté » du journal, qui couvre les nouvelles de la communauté musulmane de tous les courants islamiques aux niveaux local et national, a été particulièrement utile pour le suivi des activités des principaux groupes salafistes et l'obtention d'informations sur ses dirigeants.

[5] Pour un portrait détaillé de la crise, voir Miran (2006 : 275-290).

[6] Sur la création du CNI, qui a marqué un tournant dans la structuration de l'islam ivoirien, voir Miran (2006 : 397-441).

[7] Reconnue officiellement en 1979, l'AEEMCI regroupe la jeunesse musulmane scolarisée dans le système éducatif francophone laïque.

[8] Reconnue officiellement en 1991, cette association d'arabisants rassemble les prêcheurs de toutes obédiences. Elle organise et coordonne aussi les activités de *da'wa*.

[9] Après la mort du président Félix Houphouët-Boigny en décembre 1993, le président de l'Assemblée nationale, Henri Konan Bédié, et le Premier ministre, Alassane Ouattara, se sont livrés une brève lutte pour le pouvoir. Elle fut remportée par Bédié à la suite d'un coup d'État « constitutionnel » sans effusion de sang (Hellweg 2011) et Ouattara démissionna. Afin de bloquer la candidature de Ouattara lors de l'élection présidentielle de 1995, le camp de Bédié a créé le concept de l'« ivoirité ». Celle-ci a privilégié la citoyenneté des Ivoiriens dont les ancêtres sont arrivés sur le territoire de l'actuelle Côte d'Ivoire avant l'indépendance. En fait, l'ivoirité privilégiait les chrétiens descendants du sud au détriment des musulmans originaires du nord du pays. L'adoption de nouvelles lois sur la citoyenneté exigeait de faire la preuve que les deux parents étaient nés dans les frontières du pays. Or, il était difficile pour les habitants du nord de prouver leurs origines étant donné que les frontières coloniales avaient été très perméables par le passé et beaucoup ne possédaient pas de documents attestant du lieu de naissance de leurs parents. En conséquence, de nombreux habitants du nord furent dépouillés de la citoyenneté ivoirienne et furent classés comme étrangers. Il y avait aussi des allégations selon lesquelles le père de Ouattara était né au Burkina Faso. L'élection présidentielle de 1995 fut donc boycottée par les deux principaux partis d'opposition, le Rassemblement des républicains de Ouattara (RDR) et le Front populaire ivoirien (FPI) de Laurent Gbagbo, en signe de protestation contre les nouvelles règles électorales. Bédié a remporté les élections avec 96 % des voix. Selon Dozon (2000a, 2000b, 2007, 2011), l'ivoirité a constitué le principal facteur de désagrégation sociale qui a mené à l'éclatement de la guerre civile de 2002 en fabriquant des « étrangers de l'intérieur », particulièrement les nombreux musulmans du nord du pays, qui y vivaient et travaillaient depuis longtemps. Cependant, il y avait aussi un grand nombre de musulmans dans le sud (Bassett, 2003). Pour Gary-Tounkara (2005), les musulmans se sont retrouvés pris en otages par les tensions politiques attisées par l'ivoirité où les tenants du pouvoir ont joué sur la peur de l'islam pour se maintenir au pouvoir.

[10] Alors que le CNI s'occupe des affaires administratives de la communauté musulmane ivoirienne, le COSIM se veut l'autorité morale de la communauté. Composée d'imams, l'association est en charge de la gestion spirituelle, des mosquées et des imams du pays.

[11] Tout ce débat tournait autour de l'éligibilité de la candidature d'Alassane Ouattara à l'élection présidentielle de 2000. Il s'agissait notamment de revoir ou non le code électoral de 1995 stipulant que les candidats devaient être ivoirien d'origine « et » né de père et de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine. Le débat tournait donc autour du remplacement ou non de ce « et » par un « ou » qui aurait permis à Ouattara de se présenter aux élections de 2000. Les opposants de ce dernier s'étaient employés à démontrer que Ouattara n'était qu'un Ivoirien de circonstance puisque son père était un Burkinabè, qu'il avait suivi sa scolarité en Haute-Volta et qu'il avait représenté ce pays dans des instances internationales.

[12] L'imam Koudouss du CNI, une des grandes figures de l'islam ivoirien des 25 dernières années, dira même du Dr Fadiga Moussa Al Farouk : « Il est mon cadet en âge mais un aîné en matière de connaissances » (*Notre Voie*, 15 octobre 2010).

[13] Reconnue officiellement en novembre 2006.

[14] Selon le CV de Dr Moussa Fadiga Al Farouk.

[15] www.ams-ci.org.

[16] www.facebook.com/pages/AMSCI/1412135665695902.

[17] www.salam.ci.

[18] Entre 2002 et 2007, menaces de mort, actes de brutalité et réactions d'anxiété acculèrent au silence nombre de guides musulmans qui avaient l'habitude de s'exprimer publiquement. Voir Miran-Guyon (2015 : 98-107).

[19] L'issue du second tour de l'élection présidentielle de 2010, le premier scrutin depuis 10 ans, a mené à un différend électoral. Les deux candidats, Laurent Gbagbo, président sortant et reconnu par le Conseil constitutionnel, et Alassane Ouattara, reconnu par la Commission électorale indépendante et la communauté internationale, revendiquent chacun la victoire. Voir Miran (2015 : 214-228)

[20] Du slogan régulièrement lancé par Alassane Ouattara : « Faire de la Côte d'Ivoire un pays émergent à l'horizon 2020 »). Cela exprime le souhait du président, selon son programme néolibéral, de faire de la Côte d'Ivoire une des principales économies émergentes de la planète.

[21] « Présentation du séminaire. Islam et terrorisme : quelle compréhension pour la jeunesse musulmane? », *site web de la JEMCI*, www.jemci.net/article/presentation-du-seminaire-alfalah-2016, consulté le 8 mai 2016.

Bibliographie

BASSETT, T. J. (2003), « "Nord musulman et Sud chrétien" : les moules médiatiques de la crise ivoirienne », *Afrique contemporaine*, vol. 206, nº 2, p. 13-27.

DOZON, J.-P. (2000a), « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, nº 78, p. 45-62.

DOZON, J.-P. (2000b), « La Côte d'Ivoire au péril de l'"ivoirité" : genèse d'un coup d'État », *Afrique contemporaine*, vol. 193, nº 1, p. 13-23.

DOZON, J.-P. (2007), « Les déchirures ivoiriennes : entre excès et manque de transcendance », *Social Compass*, vol. 54, nº 4, p. 593-602.

DOZON, J.-P. (2011), *Les clefs de la crise ivoirienne*, Paris, Karthala.

GARY-TOUNKARA, D. (2005), « La communauté musulmane et la quête de l'égalité politique dans la Côte d'Ivoire de l'ivoirité (1993-2000) », in *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, M. GOMEZ-PEREZ (dir.), Paris, Karthala, p. 601-620.

HELLWEG, J. (2011), *Hunting the Ethical State: The Benkadi Movement of Côte d'Ivoire*, Chicago, University of Chicago Press.

KONATÉ, M. (2009), *Les organisations islamiques en Côte d'Ivoire (1954-2006)*, thèse de doctorat, Université Ez-Zitouna.

LEBLANC, M. N. (2000), « From "Sya" to Islam: Social Change and Identity among Muslim Youth in Bouaké, Côte d'Ivoire », *Paideuma*, vol. 46, p. 85-109.

LEBLANC, M. N. (2003), « Between Ethnicity, Religion and Citizenship: Young Muslims in Côte d'Ivoire », in *Être étranger et migrant en Afrique au XXe siècle : enjeux identitaires et modes d'insertion*, C. COQUERY-VIDROVITCH, O. GOERG, I. MANDÉ et F. RAJAONAH (dir.), Paris, L'Harmattan. Volume 1 : *Politiques migratoires et construction des identités*, p. 233-259.

LEBLANC, M. N. (2007), « *Imaniya* and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire », *Anthropologica*, vol. 49, nº 1, p. 35-50.

LEBLANC, M. N. (2009a), « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle : le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXIe siècle », in *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, G. HOLDER (dir.), Paris, Karthala, p. 173-196.

LEBLANC, M. N. (2009b), « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilité chez les jeunes arabisantes au tournant du XXIe siècle », in *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, L. FOURCHARD, O. GOERG et M. GOMEZ-PEREZ (dir.), Paris, L'Harmattan, p. 435-459.

LEBLANC, M. N. (2012), « Du militant à l'entrepreneur : les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, nº 2, p. 493-516.

LEBLANC, M. N. (2014), « Piety, Moral Agency, and Leadership: Dynamics Around the Feminization of Islamic Authority in Côte d'Ivoire », *Islamic Africa*, vol. 5, nº 2, p. 167-198.

MADORE, F. (2016a), « The New Vitality of Salafism in Côte d'Ivoire: Toward a Radicalization of Ivoirian Islam? », *Journal of Religion in Africa*, vol. 46, nº 4, p. 417-452.

MADORE, F. (2016b), « L'islam ivoirien et burkinabé à l'ère du numérique 2.0 », *Journal des anthropologues*, n° 146-147, p. 151-178.

MIRAN, M. (1998), « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1990) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 12, p. 5-74.

MIRAN, M. (2000), « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, n° 16, p. 139-160.

MIRAN, M. (2006), *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

MIRAN-GUYON, M. (2015), *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala.

ØSTEBØ, T. (2015), « African Salafism: Religious Purity and the Politicization of Purity », *Islamic Africa*, vol. 6, n° 1-2, p. 1-29.

SAVADOGO, B. M. (2005), « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », in *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, M. GOMEZ-PEREZ (dir.), Paris, Karthala, p. 583-600.

Articles de presse

« Référendum constitutionnel du 23 juillet : "Le texte de l'avant projet divise les Ivoiriens au lieu de les rapprocher" déclare Idriss Koudouss' », *Le Jour*, 21 juillet 2000.

« Les Imams Sunnites à propos de la crise ivoirienne : "Privilégions l'intérêt national" », *Le Patriote*, 7 septembre 2005.

« Gros plan sur la CEMUCE », *Al-Azan*, décembre 2005.

« AMSCI. Tournée dans les régions des Savanes et du Denguélé : une nouvelle vision pour la pratique d'un Islam authentique », *Islam Info*, 9-15 juin 2010.

« Sortie de crise. Les musulmans sunnites à Gbagbo : "Pesez de votre poids pour des élections apaisées" », *L'Intelligent d'Abidjan*, 2 octobre 2010.

« Pose de la première pierre d'une mosquée sunnite », *Notre Voie*, 15 octobre 2010.

« Présidentielle du 31 octobre : les musulmans sunnites veulent une campagne apaisée et civilisée », *Notre Voie*, 20 novembre 2010.

« Après les attaques perpétrées contre les mosquées : les sunnites réagissent », *Islam Info*, n° 269, 29 décembre 2010-4 janvier 2011.

« Incendie des mosquées, assassinats d'Imams, déplacement des populations », *Le Patriote*, 21 mars 2011.

« La jeunesse musulmane sunnite initiée à l'entrepreneuriat », *Fraternité Matin*, 2 avril 2012.

« Cérémonie de clôture du séminaire national islamique "Al falah 2014" de la jeunesse musulmane en Côte d'Ivoire (jemci) : discours du parrain Ouattara Lacina, Chargé de mission du Président de la République », *Abidjan.net*, 1er septembre 2014.

« Cérémonie de clôture du SANFEF : l'emploi des femmes, au centre des préoccupations de la CEEMUCI », *Islam Info*, 24-30 septembre 2014.

« Menace terroriste sur la Côte d'Ivoire : les sunnites ivoiriens prennent position », *Soir Info*, 8 septembre 2015

« Yopougon Niangon. Assemblée consultative : l'AMSCI, le CODIS et l'ANAOU prônent un Islam de paix et de cohésion », *Islam Info*, 9-15 septembre 2015a.

« Première édition "Sabiboul Ilm" : la CEEMUCI, plus responsable face à la montée de l'extrémisme », *Islam Info*, 9-15 septembre 2015b.

Dynamique des langues mandé : Identité et/ou sociabilité ?

Kouassi Ange Aristide MOLOU
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-cocody (Côte d'Ivoire),
UFR-LLC, Département des Sciences du Langage,
molplaykouassi@yahoo.fr

Résumé: La présente communication révèle quelques particularités linguistiques des parlers mandé de Côte d' Ivoire. Elle se targue d'exposer des aspects sociolinguistiques et culturels de ces parlers qui constituent un creuset identitaire multiforme. L'étude montre en effet, comment au niveau spatial, culturel, communautaire et surtout linguistique, la dynamique dialectologique dans le pays mandé est le socle d'une cohabitation interne et par ricochet intercommunautaire. Il est à souligner que la recherche des données est de type ethnographique, c'est-à-dire par observation et analyse des pratiques linguistiques des locuteurs des parlers de la zone mandé.

Mots clés : particularité linguistique, aspects sociolinguistiques et culturels, dynamique dialectologique, cohabitation interne, ethnographie.

Abstract: This paper reveals some linguistic features of Mande dialects of Ivory Coast. She claims to expose sociolinguistic and cultural aspects of these dialects that form a multifaceted identity crucible. The study shows how the spatial, cultural, community and especially linguistics, dialectological dynamic mended in the country is the foundation of internal coexistence and inter indirectly. It is emphasized that research data is ethnographic, that is to say, by observation and analysis of linguistic practices of speakers of dialects of the mended area.

Key words: linguistic particularity, sociolinguistic and cultural aspects, dynamic dialectological, internal cohabitation, ethnography.

Introduction

La présente étude porte sur les langues mandé. En effet, la géographie linguistique de l'Afrique subsaharienne est peuplée par divers groupes de langues que sont le kordofanien, l'atlantique, le gur, le kru, le kwa, le Benue-Congo, l'Adamawa-oubanguien et le mandé qui fait l'objet de cette étude. Le groupe mandé est composé de deux sous groupes qui sont le mandé Nord et le mandé Sud - qui présentent quelques particularités morpho-phonologiques à caractère typologique. De Joseph GEENBERG à Valentin VYDRINE, les mandé occupent la plus grande majorité des pays de l'Afrique occidentale et la langue est parlée dans plusieurs de ces pays : le Mali, la Guinée, la Sierra Léone, le Liberia, la Gambie, la Guinée Bissau, le Sénégal, le Burkina Faso, le Benin, la Mauritanie, le Nigeria, le Ghana, le Togo et enfin la Côte d'Ivoire.

Localisation des groupes linguistiques en Afrique Copyright © 2010 SIL International

La répartition des groupes linguistiques en Afrique se présente comme suit :

. Afro-Asiatic domine l'Afrique du Nord.

. Nilo-Saharan s'étend de l'Afrique du Nord jusqu'en Afrique centrale et un peu en Afrique de l'ouest.

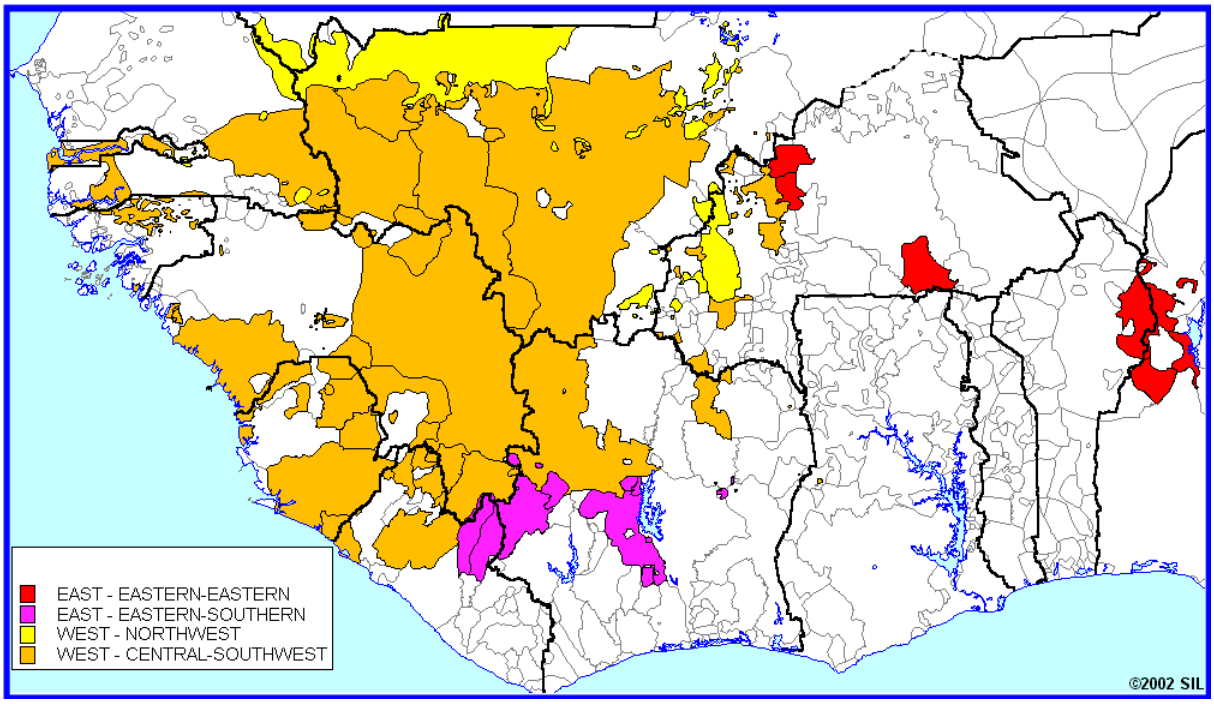
.Niger-Congo A domine toute l'Afrique de l'ouest et s'étend au centre de ce continent.

.Niger-Congo B (Bantu) domine le sud de l'Afrique.

.Khoi-san se localise aussi au sud de l'Afrique.

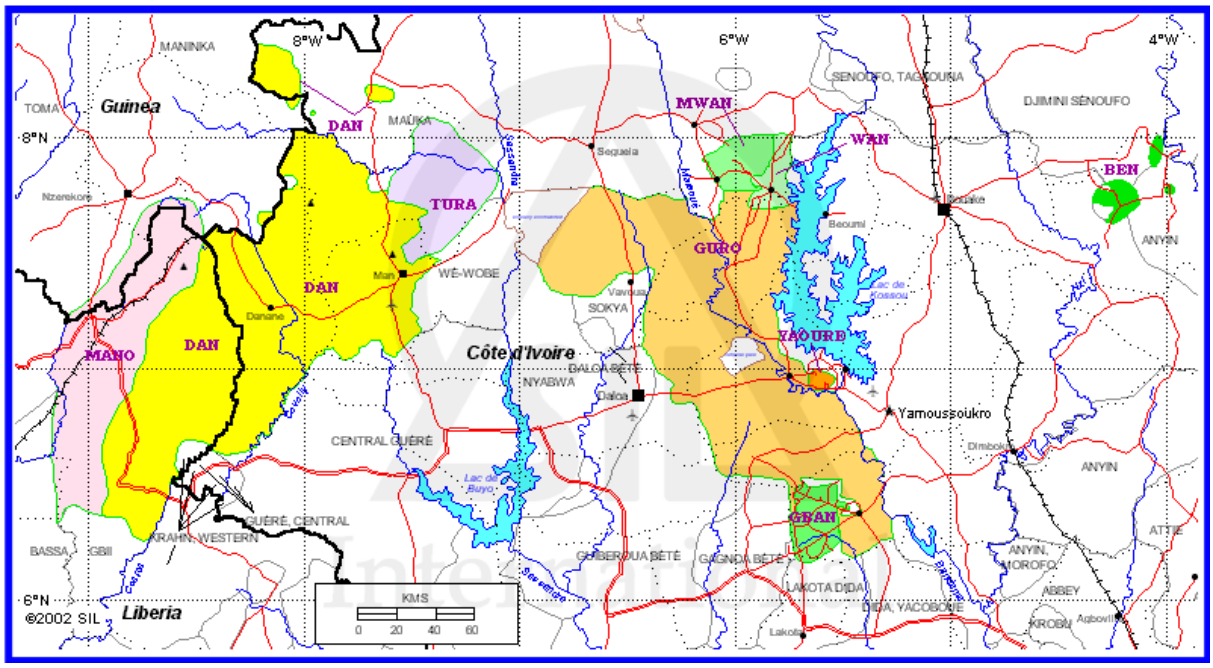
.Austronesian se parle en Madagascar.

Localisation des langues mandé en Afrique de l'Ouest (d'après Valentin Vydrine et T. G. Bergman). Copyright © 2010 SIL International



L'Afrique de l'Ouest est dominée par les langues Mandé. Dans cette espace linguistique se construit une dynamique à caractère d'identité et de traits de sociabilité culturelle.

Localisation des langues mandé Sud en Côte d'Ivoire (d'après Valentin Vydrine et T. G. Bergman). Copyright © 2010 SIL International



La plus grande majorité des langues mandé sud se localise en Côte d'Ivoire. Ce sont entre autres le gouro, le toura, le dan, le mano, le wan, le ben, le mwan, le yaoure etc. Cependant, le mano et le dan s'étendent jusqu'au Liberia voisin et aussi en Guinée.

1. Dynamique liée à l'histoire

Les langues mandé sont l'embranchement le plus ancien de la grande famille Niger-Congo. En effet, plusieurs études ont lieu sur les langues mandé à propos de leur classification. De Maurice Delafosse (1901) à Valentin Vydrine (2009) en passant par André Prost (1953), Joseph Greenberg (1963) et autres, la méthode d'étude glottochronologique (Technique statistique utilisée pour dater le moment où deux langues apparentées se sont séparées, ou pour mesurer l'intervalle de temps qui sépare deux états d'une même langue) de Valentin Vydrine fut la plus récente qui a montré deux branches qui sont le mandé kâgoro, c'est-à-dire la langue mandé dite du Sud et le mandé manding dit du Nord.

2. Dynamique linguistique dans l'aire mandé

La dynamique dans le pays mandé est tributaire de plusieurs facteurs. En effet, tout l'espace linguistique mandé est un creuset de cultures et/ou de traits identificatoires culturels caractéristiques propres à cette société linguistique. Les locuteurs des parlers mandé éprouvent un sentiment social très dynamique non seulement à l'intérieur de la zone où se pratique la langue mais également dans la politique d'insertion sociale dans d'autres zones linguistiques qui ne sont pas les leurs. Cela se perçoit dans la dynamique argumentaire

d'imposer leurs mœurs (langue, culture, coutume, us etc) à leurs populations hôtes quel que soit le degré d'hospitalité de celles-ci.

Aussi, cette caractéristique particulière des langues mandé se sent-elle au niveau de la mobilité et la vitesse de propagation de ces langues. C'est le lieu de souligner que les locuteurs mandé ont comme activités principales (les activités les plus prisées) le commerce et l'élevage donc ils ont le désir permanent de communiquer avec les autres populations de d'autres groupes linguistiques.

3. Dynamique liée à la croyance

L'un des facteurs clés de la dynamique linguistique dans l'espace mandé est lié à la croyance religieuse islamique dominante. En effet, l'utilisation d'une langue commune (tantôt l'arabe approximatif, tantôt un parler véhiculaire) pour prêcher dans les lieux de culte (les mosquées) favorise l'enrôlement de cette communauté linguistique mandé et donc par ricochet à la (re)dynamisation de l'espace où est pratiquée cette langue. De même, la déportation des cultures/pratiques religieuses dans les activités quotidiennes demeure un facteur fondamental de (re)groupement des locuteurs mandé tant en Côte d'Ivoire qu'ailleurs dans les autres pays de l'Afrique au sud du Sahara. Aussi, le zèle religieux des croyants dans l'espace mandé constitue-t-il un maillon d'identification non seulement en pays mandé mais surtout au-delà de cet espace linguistique dynamique.

4. Dynamique liée à la tenue vestimentaire

En Afrique et même ailleurs, la tenue vestimentaire a souvent été considérée comme une « pièce d'identité » permettant aux populations de se faire identifier. Ainsi, dans le pays mandé, cette culture liée à la manière de s'habiller est répandue et constitue en quelque sorte un trait sociale et identitaire. Les locuteurs mandé, par leur croyance, s'exhibent de par leurs accoutrements un style vestimentaire apparenté à la norme sociale islamique, religion dominante chez le peuple mandé. Cela constitue un facteur de socialisation très efficace des peuples de façon générale et les populations mandé spécifiquement.

5. Dynamique liée aux traits culturels

Les cultures mandé en Côte d'Ivoire sont diversement interpréter. Malgré cette approche différente, les locuteurs mandé dans leur espace linguistique trouvent une certaine dynamique de rapprochement de ces cultures à tel point que les uns et les autres – en partage de la langue

mandé – se sentent concernés. La culture du commerce, la pratique linguistique dynamique dans la société mandé, l'utilisation même de l'arabe comme langue d'enseignement/communication dans d'autre cas montre aisément la sociabilité et le dynamisme liée au canal que constitue cette langue. De même, l'organisation et la hiérarchisation de la société mandé est aussi un facteur intrinsèque de cohabitation sans faille entre les locuteurs mandé. Entre autres l'organisation des mariages, les cérémonies de baptême pour les nouveaux nés, les fêtes de réjouissance, les cérémonies de funérailles etc.

6. Facteurs lié à la densité

La grande famille Mandé est, selon J. GREENBERG, composée de soixante à soixante dix mille langues (plus de 20 millions de locuteurs seulement pour la branche manding). Cette couche linguistique très importante du point de vue des locuteurs est un facteur dynamique en termes d'espace et aussi d'identification des parlers issus de cette langue. Ainsi, elle est parlée dans la quasi-totalité des pays de l'Afrique de l'Ouest et donc au moins un locuteur mandé dans chaque pays d'Afrique de l'Ouest. Cette force linguistique crée une vitesse de propagation substantielle de la langue mandé à travers le déplacement des locuteurs au sein de la zone d'Afrique subsaharienne et par conséquent l'assimilation des autres cultures et mœurs surtout les groupes linguistiquement faibles et vulnérables. Ceci se perçoit par l'ultime présence des locuteurs mandé dans tous les secteurs d'activité dans la région ouest africaine : le transport, les marchés, l'industrie, les secteurs publics comme privés, le commerce informel, en un mot dans la rue – dans le quotidien des populations hôte.

Conclusion

L'étude à la fois linguistique et sociologique de la langue mandé montre une certaine dynamique fondée sur plusieurs facteurs. Selon les enquêtés, c'est la langue la plus parlée en Côte d'Ivoire en milieu urbain comme rural en dehors du français et d'ailleurs la moins tribale dans le paysage linguistique ivoirien ; entre autres facteurs l'espace, les traits culturels et historiques, la densité de la population et l'attitude vestimentaire. En plus de son caractère sociable, la langue mandé constitue un patrimoine d'identité linguistique non seulement pour ses locuteurs mais aussi et surtout elle est un maillon substantiel assez efficace pour créer une dynamique dans les différentes zones où elle est parlée.

Bibliographie

CREISSELS D., *Aperçu sur les structures phonologiques des langues négro-africaines*, Ellug, 1989.

CREISSELS D., *Syntaxe générale, une introduction typologique*, Lavoisier, 2006.

DUMESTRE G., *Grammaire fondamentale du bambara*, Paris, Ed. Karthala, 2003.

DUMESTRE G., *Dictionnaire bambara-français, Paris, Ed. Karthala,2011*.

DWYER D. J. , «Towards proto-mande morphology», *Mandenkan* n°14-15, Paris, 1987-1988.

HEINE B. et NURSE D., *Les langues africaines*, Paris, Edition Karthala, 2004.

KOUADIO N'Guessan J. « Classification des langues ivoiriennes dans le domaine linguistique africain », in *Classification des langues Ivoiriennes*, sur le site Francophonie.ch.

GALTIER G., « Problèmes dialectologiques et phonographématiques des parlers manding » *Mandenkan n°1*.

VYDRINE V., *Les langues mandé,* (cf Internet) 2- Langues manding de Côte d'Ivoire.

BRACONNIER C., *Phonologie du dioula d'Odienné,* Abidjan, ILA/ ACCT, 1983.

BRACONNIER C., *Le système tonal du dioula d'Odienné,* Abidjan, ILA/ ACCT, 1983.

BRACONNIER C., MAIRE J., TERA K., *Etudes sur le mandingue de Côte d'Ivoire*, Abidjan, ILA/ ACCT, 1983.

COULIBALY M., HARAGUCHI T., *Lexique du dioula*, Abidjan / Tokyo, ILA/Institut des Economies en voie de développement.

CREISSELS D., « Notes d'enquête sur la tonologie du Maukakan », *CIRL* N° 11, Abidjan, ILA, avril 1982.

CREISSELS D., « Eléments de phonologie du koyaga de Mankono », *Mandenkan* N°16, Paris, 1988

DERIVE M. J., *Etude comparée des parlers manding ivoiriens*, Vol.II, Abidjan, ILA/ ACCT, 1985.

SANGARE A., *Dioula de Kong (Côte d'Ivoire) : Phonologie, Grammaire, Lexique et Textes*, Thèse de 3e cycle, Université de Grenoble III, 1984.

SANGARE A., « Note sur les prédicatifs et le système tonal du parler de Kong » *Mandenkan* n°6, Paris, 1983.

TERA K., « Le dioula véhiculaire de Côte d'Ivoire : Expansion et Développement », *CIRL* N°20, Abidjan, ILA, octobre 1986.

2- Les langues mandé-sud de Côte d'Ivoire

BEARTH, Th., *Grammaire gouro, groupe mandé (Côte d'Ivoire)*, Lyon, Afrique et Langage, 1971.

BOLLI M., FLIK E., « La phonologie du Muan » *Annales de l'Université d'Abidjan, série H* n° 11, 1978, 59-96.

EGNER In.(éd.), *Esquisses linguistiques de 3 langues ivoiriennes : beng, dida,yaouré*, Abidjan, ILA/ ACCT, 1992.

HALAOUI N., TERA K., TRABI M., *Atlas des langues mandé-sud de Côte d'Ivoire*, Abidjan, ILA/ ACCT, 1983.

PEREHVALSKAYA E., « La morphologie verbale du mwan », *Mandenkan* n°39, Paris, 2004

VYDRINE V., « Quelques recommandations méthodologiques concernant la description des langues mandé-sud », *Mandenkan* n° 41, Paris, 2005

HOPKIN B.L., Le système aspecto-modal du yaoure (Mandé-sud), ILA, 1982

HOPKINS B.L., « Etude tonologique du yaouré », in *Cahiers ivoiriens de recherches linguistiques,* 11, Abidjan, 1982.

La Nouvelle Révolution Verte pour l'Afrique et les Agricultrices au Mali et au Burkina Faso: Une Critique de l'Ecologie Politique

William G. Moseley, Professeur de géographie, Macalester College, 1600 Grand Ave, Saint Paul, MN 55105 USA. Email: moseley@macalester.edu

Résumé
Les organisations mondiales de philanthropie et d'aide ont de plus en plus considéré l'agriculture africaine à petite échelle et de subsistance comme l'énigme de développement majeure du début du XXIe siècle. Les agricultrices sont caractérisées comme étant sous-productives, destinées à une vie de pauvreté, et implicitement responsables des niveaux inacceptablement élevés d'insécurité alimentaire du continent. La solution, selon eux, est une meilleure intégration dans l'économie alimentaire mondiale par une approche de la chaîne de valeur impliquant l'utilisation d'intrants améliorés, de meilleures technologies de production et d'un meilleur accès aux marchés pour la vente de la production. Cet exposé présente des recherches préliminaires et en cours, utilisant une approche féministe de l'écologie politique, pour analyser les efforts d'aide internationale dans le sud du Mali et le sud-ouest du Burkina Faso. Ils utilisent ici une approche axée sur la chaîne de valeur pour cibler les petites exploitantes agricoles qui cultivent le sorgho et le riz. L'exposé explore la mécanique de ces initiatives, la politique nationale et locale qui les entoure et la façon dont ces efforts sont reçus et suivis par les agriculteurs et les agricultrices.

Introduction
Je commence avec une petite histoire qui souligne certains thèmes principaux de ma présentation. Il y a trois étés, quand j'etais en train de venir à la dernière conférence MANSA, que je me suis installée dans le salon Air France à l'aeroport Charles de Gaulle à Paris, parce que j'avais une longue escale entre les vols vers le Mali. J'avais besoin de faire des appels téléphoniques sur Skype à des collègues de Bamako où je ferais un travail de terrain pour un nouveau projet sur l'approche de la Nouvelle Révolution Verte pour l'Afrique.

J'étais assis dans la rangée d'espaces de travail. Une dame d'a peu près 30 ans était assis à côté de moi. Il est devenu clair, par son accent, qu'elle était américaine et très probablement bien éduquée. Essayez comme je pourrais ignorer sa voix, je ne pouvais m'empêcher d'écouter les extraits des douzaines d'appels qu'il ferait au cours des 2-3 prochaines heures. Il est vite devenu clair que cette femme était directrice d'une ONG travaillant dans le sud du Mali sur des questions agricoles. C'était en juin (encore au début de la saison des pluies) et elle communiquait avec divers employés pour obtenir des intrants agricoles aux cultivateurs en temps opportun. Elle a parlé à un membre du personnel pour solliciter des fonds d'un bailleur du secteur privé, Orange, la société française de téléphonie cellulaire. Ce serait des fonds pour amener leur projet à «l'échelle». Elle a parlé à plusieurs reprises à propos de « l'échelle » dans ses différents appels avec le personnel. C'était presque une obsession. Il semblait que tout serait pour rien si elles ne

pouvaient pas mettre ce projet « à l'échelle. » L'autre chose qui est devenu évident dans ces conversations, c'est que cette femme a beaucoup voyagé. Elle venait d'être aux États-Unis pour une conférence à Harvard. Elle serait alors au Mali pendant une semaine avant de se rendre à une réunion en Afrique de l'Est et ensuite en Europe.

Alors, qu'est-ce que nous avons appris ici (autrement que de ne pas parler trop fort au téléphone dans les aéroports)? Mon nouvel ami à l'aéroport, que je ne rencontrerais jamais, mais par la suite en apprendrait beaucoup plus, faisait partie d'une nouvelle race des travailleurs du développement. Elle avait un diplôme d'entreprise d'une école Ivy League, était passionnée par les problèmes internationaux (en particulier la faim), a soigneusement encadré l'ONG qu'elle a fondée, en tant qu'entreprise social - pas un projet de développement, et a estimé que son approche du développement était nouvelle, différents et réussiraient où d'autres avaient échoué auparavant. Elle représente également une imaginaire particulière, une élite mondiale qui dirige les projet à partir des salons des aéroports internationaux.

On parle de ces nouveaux acteurs sur la scène du développement africain qui prétendent transformer l'agriculture et sauver la région de la faim. Ils encadrent leur travail dans le cadre de la Nouvelle Révolution Verte pour l'Afrique, ont de nouveaux modèles et technologies et croient en les vertus du secteur privé. En tant que chercheurs, notre travail consiste à poser des questions afin de mieux comprendre la dynamique de la puissance et les impacts de ces initiatives.

Contexte Théorique et Politique

Les organisations mondiales de philanthropie et d'aide ont de plus en plus considéré l'agriculture africaine à petite échelle et de subsistance comme l'énigme de développement majeure du début du XXIe siècle. Les agricultrices sont caractérisées comme étant sous-productives, destinées à une vie de pauvreté, et implicitement responsables des niveaux inacceptablement élevés d'insécurité alimentaire du continent. La solution, selon eux, est une meilleure intégration dans l'économie alimentaire mondiale par une approche de la chaîne de valeur, et La Nouvelle Révolution Verte pour l'Afrique, impliquant l'utilisation d'intrants améliorés, de meilleures technologies de production et d'un meilleur accès aux marchés pour la vente de la production

Cette présentation est éclairé par des idées et des théories issues de l'écologie culturelle et politique, ainsi que de l'agronomie politique. Certaines traditions de l'écologie culturelle ont cherché à valider les pratiques agricoles traditionnelles dans les régions tropicales comme étant rationnelles (Moseley et al. 2013). L'écologie politique repose sur les idées de l'écologie culturelle sur les pratiques agricoles locales, mais a inséré la nécessité de comprendre ces stratégies imbriquées dans la dynamique de l'économie politique aux échelles locale, nationale, régionale et mondiale (Moseley et al. 2013). En tant que tel, on ne peut pas comprendre les changements dans l'agriculture et l'orientation de l'extension agricole, sans comprendre l'économie politique. Les écologistes politiques structurels ont aussi beaucoup écrit sur les récits

environnementaux, ou l'encadrement discursif des problèmes liés à la gestion de l'environnement, influencé par la dynamique du pouvoir (Leach et Mearns 1996; Robbins 2012).

Cette présentation est également informé par la discussion interdisciplinaire concernant l'agronomie politique. Comme Sumberg et al. (2012) et Ross (2014) ont discuté, l'agronomie axée sur le développement, originairement de l'agronomie tropicale, a ses racines en Europe et a été motivée par la nécessité pour les puissances coloniales de capturer et de modifier les cultures tropicales, les sols et les pratiques agricoles comme carburant pour l'économie européenne expansion. Dans la période post-coloniale, Sumberg et al. (2012) soutiennent en outre que l'agronomie axée sur le développement a été influencée par le projet néolibéral, l'agenda environnemental et le programme de participation. La compréhension de la politique de la connaissance est également essentielle à l'agronomie contestée (Andersson et Sumberg 2015). Comme le note Vanloquerin et Baret (2009), une analyse de la politique de la connaissance en agronomie aide à expliquer pourquoi des technologies particulières ou des voies de développement sont privilégiées par rapport aux autres. Je dirais en outre que, dans la politique de la connaissance, certains moyens de savoir et de faire. En ce qui concerne la Nouvelle Révolution Verte pour l'Afrique, l'influence d'une communauté de donateurs axée sur les entreprises (Shurman et Munro 2014) a probablement entraîné certains modes de pratique dans l'extension agricole.

Questions et Méthodes de Recherche

Cette présentation cherche à aborder deux grandes questions de recherche. Tout d'abord, comment l'approche de la chaîne de valeur, et révolution verte, de l'agriculture est-elle semblable à celle des approches antérieures du développement agricole au Mali et au Burkina Faso? Deuxièmement, comment ces efforts interagissent-ils avec les systèmes agricoles et les moyens d'existence ruraux dans les domaines où ils sont mis en œuvre? J'ai exploré ces questions au cours de la recherche exploratoire dans le sud du Mali pendant l'hivernage 2014. J'ai ensuite dû déplacer mon projet de recherche au Burkina Faso en raison de problèmes de sécurité au Mali. J'ai mené des enquêtes de référence dans le sud-ouest du Burkina Faso pendant l'hivernage en 2016, puis des enquêtes sur la sécurité alimentaire et la diversité alimentaire en 2017. On a fait 180 entretiens avec des cultivatrices de riz dans des bas-fonds améliorées et non améliorées: 100 femmes dans les projets de riz, 36 femmes en dehors des projets, 44 femmes dans la zone témoins. On a posé des questions sur les changements dans les pratiques de culture du riz, la richesse, l'engagement du marché, et la nutrition

Mali. Normalement classé parmi les pays les plus pauvres du monde, le Mali est un pays enclavé. Selon l'USAID (2011), 51% des Maliens vivent avec moins de 1,25$ par jour et 27% des enfants de moins de cinq ans souffrent d'insuffisance pondérale. Parmi ses quelque 15,5 millions de personnes, 70% dépendent de l'agriculture pour leur subsistance. À l'exception d'un interlude politique en 2012-2013, le Mali a été la cherie de la communauté du développement

puisqu'il a adopté la démocratie multipartite et une orientation économique néolibérale en 1992. Le gouvernement du Mali a longtemps été préoccupé par la sécurité alimentaire et l'agriculture, d'autant plus que la partie nord du pays souffre de sécheresses périodiques et de pénuries alimentaires et le sud dépend fortement de l'agriculture. Le potentiel du Mali en tant que grille à pain pour la région, parallèlement à ses niveaux élevés de pauvreté et d'insécurité alimentaire, rend également particulièrement attrayant les promoteurs de la Nouvelle Révolution Verte pour l'Afrique. Aujourd'hui, le Mali est un site actif et dévoilé de l'activité Nouvelle Révolution Verte pour l'Afrique: un pays «Portfolio 1» pour l'Alliance pour une Révolution Verte en Afrique (AGRA), un «pays focalisé» pour le programme Feed the Future de l'USAID, actuellement en cours d'examen en tant que pays membre de l'Alliance G8 et bénéficiaire du Le projet «Fostering Agricultural Productivity» de la Banque Mondiale. Ces initiatives ont été perturbées par le coup d'état mais maintenant elles reviennent.

Burkina Faso. Au Burkina Faso, l'ancien président Blaise Compaore a sorti du pouvoir après les soulèvements populaires en 2014. Il y avait des élections démocratiques à la fin de 2015 et Roch Kabore a élu président. En suite, il y a eu l'augmentation des intérêts des bailleurs de fonds et le pays est devenu une priorité de projet AGRA. Le pays est 73% dépendent de l'agriculture. Il y a 45% de la population en dessous du seuil de pauvreté et 26% des enfants sous-pondérés. Le Burkina Faso a deux traditions de développement agricole distinctes. D'une part, il existe un héritage de développement agricole privilégiant l'autosuffisance, l'agroécologie et l'agroforesterie qui est parfois associé au régime marxiste à courte durée de Thomas Sankara. Sankara qui a régné de 1983 à 1987 pendant la sécheresse sahélienne. Sankara a fait une priorité majeure pour lutter contre la dégradation des sols, aider les agriculteurs pauvres et ruraux et améliorer l'autosuffisance agraire. Les efforts de Sankara ont été aidés et poursuivis par certains membres de la communauté des ONG (même après sa mort en coup d'état en 1987) (Dembele 2013). D'autre part, le Burkina possède également une histoire de développement agricole mettant l'accent sur les cultures de rente, l'orientation vers l'exportation et les approches d'intrants externes élevés pour l'agriculture. Cette approche a été encouragée par les politiques d'ajustement structurel adoptées par le régime Blaise Compaore (1987-2014), y compris l'adoption anticipée du coton Bt. Cela a conduit le Burkina à devenir le principal exportateur africain de coton depuis plusieurs années. Aujourd'hui, le Burkina Faso se trouve à un certain point d'une croix agricole, la seconde ou la tradition agricole moderniste continuant de dominer. Cette domination est soutenue par l'intérêt croissant des bailleurs de fonds au Burkina Faso depuis sa transition démocratique. Aujourd'hui, le Burkina Faso est un pays de portefeuille 1 pour l'AGRA, fondé par la Fondation Gates et est un pays ciblé pour le programme Feed the Future de l'USAID.

Résultats

Comment l'approche de la chaîne de valeur, et révolution verte, de l'agriculture est-elle semblable à celle des approches antérieures du développement agricole au Mali et au Burkina Faso? Il existe clairement beaucoup de choses similaires aux projets de développement agricole

passés. Cela dit, le vocabulaire et l'accent a légèrement changé. L'AGRA utilise les chaînes de valeur à une certaine fin et les considère comme la séquence d'activités axée sur la transformation d'une culture de la ferme au niveau national. Au niveau de la ferme, le cadre de la chaîne de valeur favorise la «mise à niveau» de la production agricole et de la sécurité alimentaire en intégrant les agriculteurs aux nouveaux marchés des intrants et des produits afin d'accroître la production, les ventes et les revenus. Au niveau national, l'approche de la chaîne de valeur vise à transformer la structure des économies nationales en favorisant les investissements dans l'agro-industrie afin d'ajouter de la valeur aux produits précédemment exportés comme produits non finis. Les partenariats public-privé sont aussi beaucoup plus importants. Les fournisseurs d'intrants du secteur privé, par exemple, Fasokabo et Toguna. L'usine Toguna à Bamako est essentiellement une usine de mélange. Les matières premières proviennent de Mansanto et elles sont mélangées à des spécifications particulières au Mali. Toguna possède son propre réseau de personnes indépendantes qui vendent leurs intrants (les agro-marchands). L'État dispose actuellement d'une subvention de 50% pour les engrais chimique.

L'accent mis sur l'approche à l'échelle est également nouveau et différent. Voici une citation du site Web d'une entreprise sociale, orientée vers le développement, qui travaillant dans le sud du Mali. «Au fur et à mesure que [le projet] se mise à l'échelle, nous avons généré des leçons importantes qui influent sur la façon dont nous opérons. Leçon 1: Chaque personne que nous ajoutons devrait être plus efficace et réduire nos coûts au fil du temps. Nous visons à servir plus de 450 agriculteurs par agent de terrain d'ici 2022, contre 118 agriculteurs en 2013. » L'idée est de développer une approche, de la tester avec la population, et puis de s'engager dans une dissémination massive de l'approche par l'usine. Cette approche s'appuie clairement sur certaines idées dans le secteur privé où l'on cherche à capitaliser sur l'efficacité de l'échelle. Le problème lorsqu'il est appliqué au développement est qu'il ne faut guère tenir compte des contraintes et des possibilités locales.

Comment ces efforts interagissent-ils avec les systèmes agricoles et les moyens d'existence ruraux dans les domaines où ils sont mis en œuvre? Dans la zone de Ouelessebougou (Sud du Mali), il a une entreprise sociale qui travaillent avec 3000 agriculteurs. Il y a un plan d'épargne mise en place pour l'achat de paquets de maïs et de cacahuètes (1/16 à 1 ha de cacahuètes (principalement des femmes) et 1/8 à 5 ha de maïs (hommes surtout)). Les participants achetent des semences améliorées (hybrides ou non hybrides) plus des intrants. Les agriculteurs paient la valeur marchande pour les semences et les intrants, plus les frais de formation.

J'ai pu observer la formation du personnel de l'entreprise sociale dans quelques-unes des communautés où ils travaillent (ce qui constitue également un domaine où j'ai entrepris une recherche à long terme). Une grande partie de la formation consiste à transmettre une approche hautement prescrite pour planter leurs graines et utiliser des intrants associés. L'une des pratiques améliorées que 'entreprise sociale introduit est le microdose des engrais. L'idée fondamentale est

que l'on devrait utiliser une petite quantité d'engrais sous chaque semence plantée pour maximiser l'efficacité. Concrètement, cela signifie creuser un trou, déposer de l'engrais, ajouter un peu de sol, déposer la semence et ensuite couvrir la graine avec du sol avant de continuer à répéter le processus. Cela contraste avec une méthode traditionnelle de descendre une rangée, de planter des graines et ensuite déposer de l'engrais dans des espaces équidistants entre chaque graine. Dans les conversations informelles avec les agriculteurs participants (que je connaissais des travaux antérieurs dans la région), plusieurs se plaignaient que l'approche de microdose était, à leur avis, trop intensive en main-d'œuvre. Ils ont compris les avantages, mais n'ont tout simplement pas eu le temps accordé à d'autres revendications agricoles. Fait intéressant, le personnel de l'entreprise sociale s'est également plaint que les agriculteurs n'avaient tout simplement pas compris les avantages du microdosage. Au siège de l'entreprise sociale à Bamako, des réunions multiples ont eu lieu dans lesquelles le microdosage a été conçu comme un problème éducatif. La réponse a été de modifier la formation pour mieux articuler les avantages du microdosage. Les contraintes du travail n'ont pas été discutées parce que l'apport des agriculteurs n'était pas au centre du modèle d'extension agricole de l'entreprise sociale.

Un projet de commercialisation de riz au Burkina Faso est egalement interessant. Ce projet fait des enquêtes de marché pour mieux comprendre les préférences des consommateurs. Le projet fait la facilitation des liens entre les transformateurs, les commerçants et les agriculteurs pour ugmenter l'accès des agriculteurs à des semences et engrais améliorés (qui correspondent aux préférences des consommateurs). Le projet travaille avec des agriculteurs masculins et féminins dans des bas-fonds aménages. Les agriculteurs sont formés à la gestion intégrée de la fertilité des sols et aux technologies intégrées de gestion des cultures grâce à des écoles de terrain et des démonstrations agricoles.

Comprendre le régime foncier est important parce que les projets peuvent marginaliser les femmes dans certains cas (en termes d'accès à la terre et aux intrants) et les aider dans d'autres. Cela dépend des arrangements fonciers. Traditionellement, les agricultrices du sud de la ville de Bobo Dioulasso (zone Dioulla et Senufo) ont le doit foncier dans les bas-fonds ou on produit de riz. Dans ces cas, les projets redistribuent la terre et les femmes perdent. On a trouvé une situation un peu different au nord de la ville de Bobo Dioulasso Ici, les Mossi ont déménagé du plateau Mossi. Les femmes n'ont pas la propriété (ou le doit foncier) dans les bas-fonds pour le riz. Dans ces cas, les projets accordent l'accès. Dans les deux cas, les hommes obtiennent un accès prioritaire aux intrants.

Conclusion

Une partie de ce qui se passe est de mettre le vieux vin dans les nouvelles bouteilles. Il existe une longue histoire de projets de développement agricole au Mali et au Burkina. La preuve sur le terrain au Mali et au Burkina suggère que de nombreux anciens projets sont simplement recyclé pour s'adapter au nouveau paradigme. La différence entre l'approche filière et l'approche de la chaîne de valeur est une nuance.

L'implication plus explicite du secteur privé est quelque chose un peu nouvelle, en particulier au Mali et au Burkina où vous n'avez pas la même histoire de participation du secteur privé - comme l'Afrique australe. Nous voyons de nouveaux producteurs d'engrais privés et des agro-marchands d'une manière que nous n'avons pas vu auparavant. Nous n'avons pas encore vu beaucoup d'agro-processing du secteur privé. Le secteur privé peut être anémique dans certains endroits pour une raison quelconque. Créer un secteur privé en contradiction avec l'idéologie du marché libre. La question se fait avec une formation. L'approche de la chaîne de valeur peut réussir en Afrique australe avant qu'elle ne se produise en Afrique de l'Ouest francophone.

Alors que l'agence et le pouvoir de l'élite mondiale sont supposés dans une grande partie de la littérature, la réalité est probable plus de co-production. Les acteurs étatiques interagissent avec ces initiatives, ainsi qu'avec les agriculteurs et les autres acteurs locaux. Ils ont chacun des priorités et des objectifs différents, afin d'utiliser de manière opportuniste ces initiatives à leurs fins. Ils repoussent également, ou font des demandes différentes, modifiant finalement la nature de ces initiatives.

Cela crée une tension intéressante pour la logique de «mise à l'échelle». D'un point de vue commercial, la mise à l'échelle implique la réplication d'une approche de coupe-biscuit qui finit par devenir réplicante dans un modèle de marché capitaliste. Si les chaînes de valeur sont co-produites, cela peut être très différent dans différents endroits.

Remerciements
Une partie de ma réflexion dans cette presentation a été façonnée par mon travail avec un projet de recherche financé par la National Science Foundation (NSF) étudiant la Nouvelle Révolution verte pour l'Afrique et les chaînes de valeur associées (subvention n ° 1539833). Les autres chercheurs de ce groupe comprennent: Rachel Schurman (Université du Minnesota), Thomas Bassett (Université de l'Illinois), William Munro (Illinois Wesleyan University) et Heidi Gengenbach (Université du Massachusetts, Boston). Je souhaite également remercier deux étudiants de Macalester, Julia Morgan et Millicent Varley, qui ont participé au travail sur le terrain pour ce projet, ainsi qu'à quatre assistants de recherche burkinabé: Melanie Ouedrago, Eveline Héma, Yacouba Zi et Salimata Traoré. Enfin, je remercie mon collaborateur officiel au Burkina Faso, l'Institut National pour l'Environnement et la Recherche Agricole (INERA), et en particulier l'agroéconomist Adema Ouedrago pour m'avoir aidé à identifier les sites de recherche et à coordonner les enquêtes auprès des ménages.

Les Références

Dembele, Demba Moussa. 2013. “Thomas Sankara: an endogenous approach to development.” Pambazuka News. October 23. (https://www.pambazuka.org/pan-africanism/thomas-sankara-endogenous-approach-development)

Leach M and R. Mearns. 1996. *The Lie of the Land: Challenging Received Wisdom on the African Environment*. London: The International Africa Institute.

Moseley, W.G., E. Perramond and H. Hapke and P. Laris. (2013). *An Introduction to Human-Environment Geography: Local Dynamics and Global Processes*. Hoboken, NJ: Wiley/Blackwell.

Robbins, P. 2012. *Political Ecology: A Critical Introduction*. 2nd edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Ross, C. (2014). “The plantation paradigm: colonial agronomy, African farmers, and the global cocoa boom, 1870s–1940s.” *Journal of Global History*, 9(1), 49-71.

Schurman, R. & Munro, W.. 2014. “The Institutional Architecture of the New Green Revolution for Africa.” Presentation at the annual meeting of the African Studies Association. Indianapolis, IN USA. November 20-23.

Sumberg, J., Thomson, J., & Woodhouse, P. (2012). “Why agronomy in the developing world has become contentious.” *Agriculture and Human Values*. 30 (1): 71-83.

USAID. 2011. Mali: FY 2011-2015 Multi-Year Strategy. Washington, D.C.: Feed the Future-USAID. (http://www.feedthefuture.gov/sites/default/files/country/strategies/files/MaliFTFMulti-YearStrategy_0.pdf).

Vanloquerin, G. & Baret, P. V. (2009). “How Agricultural Research Systems Shape a Technological Regime that Develops Genetic Engineering but Locks out Agroecological Innovations.” *Research Policy*. 38(6): 971-983.

RÉPUBLIQUE DU NIGER

UNIVERSITÉ ABDOU MOUMOUNI DE NIAMEY

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE, CULTURE ET COMMUNICATION

LABORATOIRE D'ÉTUDE ET DE RECHERCHE PHILOSOPHIQUE, CULTURE, COMMUNICATION ET SOCIÉTÉ (LERPHICCS)

MOUMOUNI MOUSSA /DOCTORANT/moumounimoussa70@gmail.com

TEL MOBILE : 0022796509443 /0022790708600/0022780816182

THÈME : DÉMOCRATIE ET CRISES IDENTITAIRES EN AFRIQUE OCCIDENTALE : QUELLE APPROCHE PHILOSOPHIQUE POUR LA GESTION DES CONFLITS ?

RÉSUMÉ :

Les populations de l'Afrique de l'Ouest connaissent l'usage de l'ethnie et de la religion, car elles étaient un repère significatif, un cocon protecteur pour les individus et toute la raison d'existence de leurs membres. Alors, les sentiments ethniques, tribaux et régionaux surtout sont puissants et actifs dans l'Afrique de l'Ouest actuelle, où ils persistent en proportion de leurs effets. Leur force est à la mesure de leurs résultats puisque dans maints

pays leur mauvais traitement ébranle ou fragilise les Etats concernés à la base, affaiblit leurs frontières et provoque des conflits meurtriers.

Mais, dans la réalité même, l'identité ethnique n'est pas exclusive d'autres formes d'identité ou d'autres positionnements identitaires qui peuvent être économiques, religieux, biologiques, etc. Il y a une plasticité des identités, singulièrement des identités ethniques, car s'y rencontrent tous les caractères humains, toutes les marques et toutes les particularités. Chaque groupe ethnique demeure le produit d'amalgames. Tous demeurent des ensembles ethniques absorbants. Chacun d'eux est aussi large qu'il est composite. Chaque homme est d'une ethnie, mais aussi des autres.

Et c'est pour cette raison que dans la réalité, l'ethnocentrisme, le tribalisme, le régionalisme et l'intégrisme religieux militants ne sont qu'effets de bulles au plan idéologique. Ils mobilisent les hommes, juste le temps de savoir qu'ils ne sont que des escroqueries politiques. En outre, dans la pratique politique courante, les consensus ethniques auxquels certains croient n'atteignent leur plénitude nulle part dans l'Afrique de l'Ouest tenant un peu partout au mariage exogame, traversé par de solides cordes de cousinage et par d'agissantes affinités religieuses. Dans ce sens, le système démocratique ouest-africain qui doit, comme tout système de droits viables, devenir la culture de la diversité, ne pourra se construire avec ces reflexes identitaires.

Par conséquent, pour la préservation des valeurs démocratiques, la grande difficulté à surmonter ces crises identitaires en Afrique occidentale, c'est de s'engager résolument à

combattre tous ses effets pervers, au nom de la logique de l'harmonie sociale pour laquelle ces crises constituent un véritable obstacle au progrès, au sens large du terme.

Ainsi, dans cette proposition de communication, notre problématique tourne autour de la situation suivante : quelles sont les causes profondes des crises identitaires dans le système démocratique en Afrique occidentale ? Et quelles sont les solutions à préconiser dans ce contexte ? Pour répondre à une telle problématique, nous optons pour une démarche que nous jugeons nécessairement analytique par rapport à une approche scientifique qui se veut objectivement philosophique.

Mots clés : Conflits, démocratie, diversité, harmonie, identité, reflexe.

INTRODUCTION :

Dans cette mondialisation tout à fait puissante, qui suscite ouvertement toutes les vocations et mobilise tous les talents de son époque, l'Afrique occidentale avait en toute chose l'allure du perdant et est dans l'impasse du développement humain. Accablée par toutes les équations de la vie, elle est l'une des zones du continent la plus sinistrée. Cruellement laissée aux caprices du destin qui faisaient d'elle davantage un champ de ruines et de conflits identitaires qu'un atelier ou un chantier de belle construction, ce milieu de tous les gros tracas démocratiques, restait en réalité, un concentré d'histoire riche en cohabitation identitaire très positive.

Mais, aujourd'hui, dans le système démocratique pluraliste, les pratiques politiques ont réveillé des vieux « démons éthnistes, religieux et culturels» ou des conflits d'identités à la « boite de pandore », au regard perçant de « l'œil du cyclone » à tous les niveaux et souffrait de la plus profonde déliquescence. Ainsi, des perspectives autres que la démocratie ne purent alors s'offrir aux peuples ouest-africains poursuivant leur douloureuse descente aux enfers, fortement appauvris et laissés à eux-mêmes mais tenus à conjurer les torts de l'histoire, à combattre fermement les malheurs du temps, à mieux vivre ce temps et tous ses changements, à maitriser ceux-ci et à mieux gérer leur destin.

Alors, dans cette proposition de communication, notre problématique tourne autour de la situation suivante : Quelles sont les causes profondes des crises identitaires dans le système démocratique en Afrique occidentale ? Quelles sont les solutions à préconiser dans ce contexte ? Enfin, comment penser la place ou le rôle de l'identité dans le processus de démocratisation de l'Afrique occidentale ? Pour répondre à une telle problématique, nous optons pour une démarche que nous jugeons nécessairement analytique par rapport à une approche scientifique qui se veut objectivement philosophique.

A cet effet, dans notre démarche, nous allons d'abord chercher la signification aux reflexes identitaires et leurs causes déterminantes en Afrique occidentale démocratique. Ensuite, nous nous intéressons aux rapports qui lient ces identités et l'autorité de l'Etat. Enfin, dans la mesure du possible, nous tenterons de trouver les solutions philosophiques adaptées à ces crises qui secouent l'Afrique de l'Ouest.

1. LES REFLEXES IDENTITAIRES ET LES CAUSES DÉTERMINANTES EN AFRIQUE DE L'OUEST DÉMOCRATIQUE

L'analyse de la situation en Afrique occidentale nous dit que sans sécurité, pas de démocratie et de développement. Et sans éducation civique, civile ou morale aux exigences d'une bonne démocratie, pas d'institution sociale digne de ce nom, capable de répondre aux attentes des sociétaux et aux équilibres des jeux de la politique. En l'absence donc d'une mesure de conscientisation, le désordre dans la prise du pouvoir en système démocratique, peut entrainer la logique d'une ethnocratie, l'éveil des reflexes identitaires. Ces reflexes sont constituants des crises que nous appelons identitaires, nées des pathologies sociales graves. Dans cette zone, les religions, les cultures, le sol, la langue, la race ou encore l'ethnie constituent souvent les sources, les éléments de base de toute cohabitation inévitable (CHEIKH ANTA, 1974, P.209). Leur mouvement d'ensemble, aux intérêts divergents, peuvent entrainer des conflits meurtriers, capables de remettre en cause la paix et la stabilité. Pour cette raison, il est nécessaire pour nous de voir leur signification et dans la logique de notre progression, d'identifier leurs causes déterminantes dans ce milieu.

En effet, les boucheries régionales à répétition, les massacres ethniques, religieux, ou culturels assez catastrophiques et les guerres intestines aussi exécrables devenaient dans certains pays de la région ouest-africaine comme les seules et uniques conditions d'existence. Les consciences collectives étaient à base tribale ; beaucoup d'ethnies ne vivaient plus bien ensemble et certaines n'en finissaient pas de s'entretuer, pour l'espace, la religion, la culture

ou pour leur identité remarquable. Ces conflits interminables et insensés, qui devenaient quelquefois inévitables, cachaient très mal de sérieux problèmes de gestion et naissaient des marginalisations ethniques, de la gestion clanique ou injuste de la terre, de la rivalité sur cette terre mal gérée, de la rareté de celle qu'on peut cultiver, de l'ingratitude de celle qu'on a cultivé, des trucages ou des manipulations des votes, des centralisations excessives du pouvoir.

2. LES CRISES IDENTITAIRES ET L'AUTORITÉ DE L'ETAT EN AFRIQUE OCCIDENTALE DÉMOCRATIQUE

Tout laisse croire qu'il n'y a point de développement possible sans liberté et sans liberté dans la diversité raciale, ethnique ou linguistique ou religieuse. Dès lors, restreindre ce genre de liberté ou la supprimer met en péril le développement économique, car elle empêche le débat public raisonnable et raisonné. Elle hypothèque du même coup, le progrès de la connaissance et élargit le champ de l'ignorance et de l'obscurantisme.

L'Etat en Afrique occidentale, en temps « normal », a souvent été présenté comme mou, sous-développé à la capacité de régulation et d'encadrement faible, sauf les dimensions répressives et prédatrices éventuellement comme une « entité chaotique ingouvernable ». Si cette perception est effectuée en temps normal, il est à souligner qu'elle est plus prégnante encore en temps de conflit armé. Les conflits armés internes ont précisément pour enjeux profond l'Etat, sa gestion, son fonctionnement, la légitimité de ses institutions, la légitimité de

ses dirigeants. Il s'agit très souvent d'une contestation de la prise de l'Etat en otage par un groupe ethnique ou clanique précis.

C'est pourquoi, les conflits internes, en Afrique occidentale comme ailleurs, sont liés à une contestation de la logique en fonction de laquelle l'Etat est géré, du sort qui est réservé aux autres composantes de la société par les détenteurs du pouvoir, à la perception que l'on a de la légitimité de ceux qui ont en charge le destin collectif, quand bien même ils auraient été initialement élus pour accéder à leurs charges. La gestion du pluralisme et de la diversité des sociétés politiques africaines est un défi important de régulation desdites sociétés, et un facteur de premier plan de faiblesse de l'autorité de l'Etat en leur sein. Pour beaucoup de populations, l'Etat, c'est la force, la soumission et rien d'autre.

Ainsi, la polarisation ethnique, religieuse et l'orientation ethno-génocidaire des conflits internes créent un problème identitaire, dans la mesure où ceux qui abusent des moyens coercitifs de l'Etat contestent à ceux qui en subissent les foudres la vraie citoyenneté, la loyauté dans leur appartenance au creuset national. La crise politico-religieuse au Nigeria a fini par détruire certains principes régaliens de l'Etat, tel que par exemple l'éducation des citoyens au nord où les classes de l'enseignement de base sont fermées à cause du mouvement politico religieux et militaire de *Boko Haram.*

Donc, l'autorité de l'Etat est atteinte dans la mesure où il ne sert plus de garant de la coexistence pacifique entre les groupes segmentaires qui vivent en son sein, de référent identitaire pour tous ; la recherche d'identité se recroqueville dans les enceintes secondaires

de la société. L'autorité de l'Etat est atteinte dans les conflits internes dans la mesure où, très souvent, il perd les moyens et la possibilité d'extraire des ressources, de collecter la richesse pour alimenter son activité importante d'allocation des ressources et des prébendes, activité utile pour se maintenir en tant que machinerie ré- distributive.

3. LE CONSENSUS PAR RECOUPEMENT COMME MODÈLE DE GESTION DES CONFLITS SOCIAUX EN AFRIQUE OCCIDENTALE DÉMOCRATIQUE

Pour un consensus par recoupement, une idée plus complète du contenu d'une conception politique de la justice est de voir l'autorité politique africaine respecter l'Etat de droit et une conception du bien commun qui comprend le bien de chaque citoyen. La liberté de conscience ou de pensée doit être garantie et cela doit s'étendre à la liberté de suivre sa propre conception du bien, étant entendu que celle-ci ne doit pas violer les principes de justice. Des droits politiques égaux doivent être garantis aux populations de cette contrée, ainsi que la liberté de la presse et d'association, le droit de constituer des partis politiques, qui suppose par ailleurs l'éventualité d'une opposition loyale. L'égalité des chances et le libre choix d'un travail doivent être maintenus dans la perspective d'opportunité variée. Tous les citoyens doivent être assurés d'un partage équitable des moyens matériels, de façon qu'ils soient suffisamment indépendants et puissent tirer profit de l'égalité de leurs droits de base, des libertés et des opportunités équitables. Il est évident que chacun de ces éléments peut être compris de façon différente et qu'il existe ainsi de nombreux libéralismes.

L'idée d'un consensus par recoupement laisse donc les citoyens de contrée occidentale de l'Afrique libre d'aller plus loin individuellement, en ce sens en fonction de leurs propres doctrines générales et compréhensives. En appliquant les principes de tolérance à la philosophie elle-même, il est laissé aux citoyens la tâche de résoudre individuellement pour eux-mêmes les problèmes religieux, philosophiques et moraux, en fonction des opinions qu'ils défendent librement. Et si ce modèle de résolution de conflits suscite pour nous un certain intérêt particulier, c'est parce que, dans une société véritablement démocratique, la Constitution traite des questions de droits de base de façon définitive pour tous les citoyens libres et égaux devant la loi.

En pratique, tous les systèmes sociaux sont sujets à des perturbations, nous dirons qu'ils sont pratiquement stables si, quand ils s'écartent de leurs positions préférées d'équilibre sous l'influence de perturbations normales, il existe des forces suffisantes pour restaurer ces équilibres au bout d'une période convenable de temps, ou du moins pour s'en rapprocher suffisamment. Ces définitions sont malheureusement vagues, mais devraient suffire pour notre modeste analyse sur l'Afrique occidentale. Alors, en vertu de ce qui précède, on pourrait dire que, les politiques visant à équilibrer les rapports entre les groupes favorisés et les groupes défavorisés supposent d'abandonner l'égalité « arithmétique » pour une forme d'égalité « géométrique ».Celle-ci est toujours délicate à mettre en œuvre, car elle suppose de faire des choix et se mettre d'accord sur les critères qui fondent la juste distribution des richesses ou des avantages. Analysant les conflits sociaux et politiques dont cette distribution

est l'enjeu, et constatant qu'aucun critère unique ne peut répondre à la diversité des biens sociaux, Michael Walzer, comme Rawls, propose de distinguer plusieurs « sphères de justice » dont le bien-être, l'éducation, l'emploi, l'économie, le pouvoir, règles par des principes de répartition variable (le libre-échange, le mérite et le besoin) (WALZER, 1997, P.287).

CONCLUSION

En définitive, les crises identitaires dans le système démocratique en Afrique occidentale, nous interpelle tous à la réflexion positive, dans le but de faire progresser notre peuple. La pluralité débridée et intégrale fut l'une des formidables aventures humaines qu'il revient à l'Afrique occidentale de tester pleinement. Les associations politiques la ressentent comme une libération, et il faut juste en fonder les clauses de survie ou fixer leurs conditions minimales de vie au lieu d'en limiter d'autorité le nombre tel que cela se passe dans les dictatures. La dispersion identitaire fut d'ailleurs le choix des populations de cette contrée riche, en diversité ethnique, raciale, linguistique, culturelle ou encore religieuse. L'identité fut d'abord et avant tout le nécessaire écrémage, avant le tamisage qui n'en garde qu'une poignée. Le pluralisme démocratique doit faire vivre aussi cet éparpillement comme la seule manière de prouver l'existence d'un multiculturalisme fondé sur le progrès et le respect de la dignité humaine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADAM El-Back, *Les fondements de la Démocratie en Afrique Subsaharienne*, Études Nigériennes, N°71, Niamey, Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH), Université de Niamey, 2013

ADAM El-Back, *Les difficultés de l'expérience démocratique en Afrique Noire*, Études Nigériennes, n°72, Niamey, Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH), Université de Niamey, 2014

BAYART Jean-François, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989

DUMOND Réné, *L'Afrique Noire est mal partie*, Paris, Mouton, 1963

DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, Paris, 1979

DIOP Cheik Anta, *Les fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique Noire, Présence Africaine,* 1974

DIOP Makhtar, *Sénégal, les Ethnies et la Nation*, L'Harmattan, Paris, 1994

DJIBO Hadiza, *La participation de la femme à la vie politique : les exemples du Sénégal et du Niger,* L'Harmattan, Paris, 2001

HOUNGNIKPO Mathurin, *L'illusion démocratique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004

M'BOKOLO Elikia, *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique,* Paris, La Découverte, 1985

RAWLS John, *Justice et démocratie*, trad. par Cathérine Audard, Paris, Seuil, 1993.

RAWLS John, *Le droit des gens,* trad. par Bertrand Guillarme. Paris, Esprit, 1998

RAWLS John, *La justice comme équité : une reformulation de la théorie de la justice*, trad. B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2003

SANDEL Michael *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994

TIMOTHÉ Ngakoutou, *Les limites de la démocratie subsaharienne*, L'Harmattan, Paris, 2005

WALZER Michael, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998

WALZER Michael, *Sphères de justice* : *défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris Seuil, 1997

Culture, identité et paix en Afrique dans un environnement de modernisation: La position de Friedrich Schiller et Bernard Dadié

Léon Charles N'cho
Université Félix Houphouët-Boigny
leoncharlesn@gmail.com

Résumé

Cette contribution cherche à montrer chez Friedrich Schiller (1759-1805) et Bernard Dadié (1916-) des ressorts pouvant aider les Africains, dans le contexte de modernisation à résoudre des conflits, restaurer la paix. Chez ces auteurs, la prise en compte des éléments qui particularisent les peuples et l'ouverture sur les autres cultures sont une donnée d'importance pour construire la paix, car le phénomène de la mondialisation avec la rencontre et le transfert des cultures et des civilisations qu'elle suscite, impose aux différents peuples, sinon d'empêcher les éventuels conflits, du moins les résoudre, pour construire la paix, de rechercher des ressorts dans leurs valeurs de civilisation, mais aussi de s'ouvrir aux autres cultures et de savoir les intégrer. Ils encouragent le dialogue entre les cultures, facteur de paix. Ils œuvrent au dialogue interculturel que Goethe a appelé Weltliteratur. L'homogénéité et l'hybridité culturelles sont, à leurs yeux, des dangers que comporte tout transfert culturel non maîtrisé, générateur de conflits. Pour Schiller et Dadié, la communion entre l'homme et la nature est source de paix. L'homme en observant les éléments de la nature et les rapports pacifiques qui se tissent entre eux, est invité à construire la paix en société.

Mots-clés: Dialogue des cultures, Identité culturelle, Modernisation, Mondialisation, Paix.

Abstract

This study aims at identifying in Friedrich Schiller (1759-1805) and Bernard Dadié (1916-) means which can help Africans in the context of modernization to solve conflicts and restore peace. In these authors, the tacking into account of the factors that make people special and the opening to other cultures are a data of importance to build peace, because the phenomenon of globalization which the meeting and transfer of culture and civilisations that it arouses, imposes on the people involved in, if not to prevent conflicts at least solve them, to build peace, to seek out ways in their values of civilization but also to open up to other cultures and to know how to integrate those of other people received during this meeting. They encourage dialogue between cultures, seen as a peace factor. They work for intercultural dialogue that Goethe called Weltliteratur. Cultural homogeneity and hybridity are, for them, dangers that any uncontrolled cultural transfer involves, generator of conflicts. For Schiller and Dadié, the communion between human being and nature is source of peace. Human being by observing the elements of nature and the peaceful relations which are constructed between them, is invited to build peace in society.

Key words: Cultural dialogue, Cultural identity, Modernization, Globalization, Peace.

Introduction

Dans son écrit intitulé *Le message de Goethe aux Nègres nouveaux* (1949), Léopold Sédar Senghor évoque le rejet de l'autre. Cette situation qui peut conduire à la conception de stéréotypes sur l'autre et sur sa culture, résulte de la méconnaissance de sa culture, et peut avoir pour conséquence la menace pesant sur l'amitié entre les peuples, source de conflits et empêcher ainsi la compréhension mutuelle et la cohabitation. Cela nous a conduit à problématiser la question de la résolution des conflits, de la restauration de la paix en Afrique dans un environnement de modernisation en lien avec les concepts de culture et d'identité culturelle.

Leo Kreutzer, parlant du phénomène de modernisation, écrit: „*Mit einem neuen heftigen Modernisierungsschub konfrontiert, der diesmal nicht nur lebensweltliche Traditionen, sondern Lebenswelt überhaupt abzuräumen droht, haben wir Anlaß zu einer Regression auf die Goethe-Zeit und auf Goethe selbst.*"[1] Il fait ainsi allusion à la mondialisation et préconise de se référer aux idées politiques constructrices de paix, chères à l'époque de Johann Wolfgang von Goethe[2] dont certaines sont contenues dans ses créations littéraires, ainsi qu'à celles vécues et mises en pratique par Goethe lui-même en tant qu'homme politique à Weimar.

Dans un environnement caractérisé par la modernisation, comment les Africains pourraient-ils résoudre les conflits qu'ils connaissent, restaurer la paix en gardant l'équilibre entre identité et ouverture? Notre étude, d'orientation interculturelle[3], impliquant les concepts d'hybridité[4] et de créolisation[5] répondra à cette interrogation par une comparaison montrant des analogies dans des œuvres littéraires de Schiller[6] et Dadié[7] en matière de résolution des conflits.

---

[1] Leo Kreutzer, *Zurück zu Goethe! Kleine Rede über Regression*, in: Der Deutschunterricht, 39/4 (1687), p. 10, ainsi que dans *Literatur und Entwicklung*, Frankfurt a. Main 1989, p. 30. Traduit par Michel Kokora Gnéba dans «Goethe als Entwicklungshelfer», *Recherches Germano-Africaines*, Nr 10/1992, pp. 31-44, ici, p. 44, ainsi que dans «La vision du monde chez Hegel et les romantiques allemands comparée à celle des peuples négro-africains.», *Annales de l'Université de Lomé*, Série Lettres Presses de l'UB 2003, tome XXIII, p. 116: «Confrontés à une nouvelle vague violente de modernisation qui cette fois menace d'anéantir non seulement des traditions dans des espaces de vie, mais même l'espace de vie en général, on a des raisons de régresser vers l'époque de Goethe et vers Goethe lui-même.»

[2] Période de la littérature allemande qui date de la rencontre de Goethe et Schiller en été 1794 en passant par la mort de Schiller (1805) à celle de Goethe (1832). *Cf.* Gnéba Kokora Michel, «La beauté classique de Weimar en tant qu'idéal politique», in: *Revue de Littérature et d'Esthétique Négro-Africaines*, Nr. 11/2009, Actes du Colloque sur Esthétique et politique: de la laideur à la beauté à l'Ecole Nationale de Statistique et d'Economie Appliquée (ENSEA) et organisé par l'Institut de Littérature et d'Esthétique Négro-Africaines (ILENA), pp. 77-83, ici, p. 78. (Introduction)

[3] *Cf.* Andrea Leskovec, *Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, p. 11.

[4] *Cf.* Homi K. Bhabha, cité par Andrea Leskovec, *op. cit.* p. 61.

[5] *Cf.* Idem, p. 62.

[6] Friedrich Schiller, *Marie Stuart. Tragédie en cinq actes*, traduction et postface de Sylvain Fort, Paris, L'Arche, 1998; *La Pucelle d'Orléans*, texte français de Brice Germain, Paris, L'Arche, 2011; «Demetrius oder die Bluthochzeit zu Moskau: Ein Trauerspiel» *Sämtliche Werke Band II, Dramen II, Dramenfragmente*, Stuttgart, Deutscher Bücherbund, pp. 688-813, s. d.

[7] B. B. Dadié, *Béatrice du Congo*, Paris, Dakar, Présence Africaine, 1970; *les Voix dans le vent*, Abidjan, NEI, 1996.

Certes, l'Afrique n'était que très mal connue chez les Allemands de cette époque, mais quand on sait que Goethe et Schiller, ces deux grands auteurs classiques de la littérature allemande se sont fécondé mutuellement dans leurs productions littéraires sur la recherche de la paix, nous n'avons plus de mal à rechercher de telles idées chez Schiller[8] et à les appliquer à des situations similaires en Afrique.

Bernard Dadié est quant à lui un pionnier de la littérature africaine. Il se meut dans les cultures N'Zinma[9], akan[10] en particulier et négro-africaine[11] en général. On perçoit dans certaines de leurs œuvres des idées relatives à la question de l'identité, de la culture, et pouvant contribuer à la recherche de la paix[12] à l'ère de la mondialisation.

Notre propos s'articulera sur deux parties: Dans la première partie, nous nous pencherons sur la prise en compte des particularités culturelles et l'ouverture sur les autres, en tant que facteur de paix. Dans la deuxième partie, nous traiterons de la communion entre l'homme et la nature, source de paix.

1. La prise en compte des particularités culturelles et l'ouverture en tant que facteur de paix

Schiller et Dadié préconisent aux uns et aux autres d'être enracinés dans leurs valeurs de civilisation respectives et de s'ouvrir aux autres cultures.

1.1. Chez Friedrich Schiller

Dans le fragment dramatique *Demetrius* le roi Sigismund de Pologne synthétise son enseignement politique à Demetrius, le nouveau Tsar en ces termes:

> *Die besten Waffen wird dir Rußland geben*
> *Dein bester Schirm ist deines Volkes Herz.*
> *Rußland wird nur durch Rußland überwunden*[13].

En parlant d'arme et de peuple, le roi détermine les principes fondamentaux du succès de la politique de Demetrius. Il n'emploie pas le terme arme au sens propre du mot, mais bien au

[8] *Cf.* Alexander Geist, *Friedrich Schiller. Maria Stuart*, München, Mentor Verlag, 1996, p. 4.
[9] N'Zima ou *Nzinma*, «Variété de langue parlée sur la côte sud-ouest du Ghana et sur la côte sud-est de la Côte d'Ivoire», Henriette Dagri Diabaté, *Le Sanvi. Un royaume Akan (1701-1901)*, Abidjan, Marseille, Paris, Les Editions du CERAP, IRD, Karthala, tome 2, p. 576. (Lexique)
[10] *Cf.* Kwame Arhin (Nana Arhin Brempong), «The Nature of Akan Government», *Mondes Akan: Identité et pouvoir en Afrique occidentale (Akan Worlds: Identity and Power in West Africa)*, Pierluigi Valsecchi et Fabio Viti (dir.) Paris, Montréal, L'Harmattan, 1999, pp. 69-80, ici, pp. 70-71.
[11] *Cf.* Nicole Vincileoni, *Comprendre l'œuvre de Bernard B. Dadié*, Les classiques africains, Issy les Moulineaux, Editions Saint-Paul, 1986, p. 22.
[12] *Cf.* Léon Charles N'Cho, «Construire une paix durable, réflexions à partir de la *Pucelle d'Orléans* de Friedrich Schiller», in: *Revue Ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes Stratégiques*, Nr. 2/Décembre 2016 (Politique, Paix et Sécurité), pp. 44-62, disponible sur: www.revue-riges.org; *Cf.* Bernard Dadié, «L'homme qui voulait être roi», *Le pagne noir*, Paris, Présence Africaine, p. 153 ; *Cf.* Robert P. Smith Jr., «Bernard Binlin Dadié: A voice for all season», *op.cit.*, p. 251.
[13] «Demetrius», I, 703. Les meilleures armes, c'est la Russie qui te les donnera
Ton meilleur bouclier, c'est le cœur de ton peuple.
La Russie ne sera vaincue que par la Russie. (Notre traduction)

sens figuré et par là-même fait référence à la culture du peuple de Russie. L'association des termes peuple et culture laisse supposer l'existence d'un «*lien intime et organique entre la culture de chaque peuple et son organisation étatique*»[14]. Sigismund est conscient du fait que les croyances et les traditions, les systèmes de valeurs, en somme l'identité culturelle particularise les peuples et «*chacune des cultures dans lesquelles une personne vit, ou dont elle a l'expérience contribue à forger son identité*»[15]. C'est pourquoi il dit à Demetrius:

Ihr tretet aber jetzt in ein Reich ein,
Wo andre Sitten [herrschen] und
Hier in Polen regiert die Freiheit,
Der König selbst, wiewohl am Glanz der höchste,
Muß oft [in der Rolle] des Dieners sein,
Dort herrscht des Vaters heilige Gewalt,
Der Sklave dient mit leidendem Gehorsam
Der Herr gebietet ohne Rechenschaft.
[…]
Drum zeiget Euch als Moskaus wahrer Sohn,
Indem Ihr Achtung tragt vor seinen Sitten.
[…]
Nicht fremder Brauch gedeiht in einem Lande, […].[16]

En mettant en évidence la différence des régimes politiques en vigueur en Pologne et en Russie, le roi voudrait signifier que les peuples polonais et russe ne sont pas les produits des mêmes traditions politiques. Il est, à ses yeux, contre-productif de transposer les coutumes d'un peuple chez un autre.

1.2. Chez Bernard Dadié

Dans des cultures traditionnelles des peuples négro-africains, la plupart des cérémonies débutent par des libations faites par les plus âgés de la communauté avec de l'eau versée à Dieu en priorité, ensuite aux esprits de la terre, aux esprits tutélaires, aux esprits des ancêtres, en faisant des invocations afin de communiquer avec ces derniers et implorer ainsi leurs faveurs et leur indulgence lors des événements importants. Dans *les Voix dans le vent*, un vieillard verse la boisson en invoquant la présence protectrice des dieux, des génies et des morts au cours de l'intronisation du nouveau roi Nahoubou Ier :

[14] Michel Kokora Gnéba, «La réponse de Goethe et de l'époque de Goethe…», *op. cit.*, p. 19.
[15] Programme international de stages sur les droits humains (IHRIP), *Le paradoxe de l'arbre Banyan. La culture et l'activisme en faveur des droits humains*, 2007, p. 15.
[16] «Demetrius», I, 705. Mais vous entrez maintenant dans un royaume
Où règnent d'autres mœurs et
Ici, en Pologne, règne la liberté,
Le roi lui-même, bien qu'étant le plus élevé en éclat,
Doit souvent se faire serviteur.
Là-bas règne la force sacrée du père,
L'esclave sert avec une obéissance de souffrance,
Le maître ordonne sans ménagement.
[…]
Pour cela montrez-vous un authentique fils de Moscou,
En témoignant respect envers ses mœurs.
[…]
Ce n'est pas une coutume étrangère qui prospère dans un pays, […)] (Notre traduction)

LE VIEUX (versant la boisson)

Que les dieux, les génies et les morts soient à nos côtés en ce jour solennel. Nous nous donnons un Macadou, non un tyran. Que le malheur passant près de lui devienne bonheur; que la mort passant près de lui devienne vie. Vous êtes les maîtres, vous qui voyez ce que nous ne voyons pas, vous qui entendez ce que nous n'entendons pas; aidez-le, inspirez-le et qu'il soit le meilleur de nos Macadous; […].[17]

Les invocations qui accompagnent les libations, à la fois poésie et incantations, tirent leur force de la vision du monde négro-africaine dont elles illustrent la poétique et la symbolique. Elles appellent le soutien actif des dieux, des génies et des morts. Et les dieux, les génies, les morts ainsi que tous les esprits invoqués par le vieillard participent de la force vitale. C'est donc dire combien est étroit le lien qui relie le Négro-Africain à la force vitale. Cela traduit aussi sa croyance en l'unité mystique du monde.

Le nom, élément de culture, est l'un des constituants symboliques de la personne. Le nom de personne participe ainsi de l'identité sociale, culturelle, idéologique et politique de tout individu dans l'Afrique traditionnelle. L'analyse onomastique des noms (authentiquement africains) qui, dans *les Voix dans le vent* proviennent de l'univers culturel des Akan, donne à penser que l'auteur présente le nom comme expression de la particularité culturelle. Le fait pour un homme de savoir quel nom il porte est source de paix.

À l'instar de Bakhtine (1895-1975) et sa technique de «*transposition du carnaval dans la littérature*»[18] dans son œuvre intitulée *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance*, Dadié transpose l'*Abissa*[19] dans son théâtre et adopte une écriture carnavalesque. À travers la référence au carnaval et l'insertion de l*'Abissa* dans sa composition, le dramaturge défend d'une part cette particularité culturelle du peuple *NZinma* dont il fait lui-même partie, d'autre part il semble avoir transféré dans sa création un aspect de la culture grecque: le carnavalesque dans le culte en l'honneur du dieu Dionysos.

Schiller et Dadié promeuvent la prise en compte des particularités culturelles ainsi que l'ouverture aux autres cultures. Chez ces auteurs la communion de l'homme avec la nature est source de paix.

2. **La Communion entre l'homme et la nature, source de paix**

L'homme est selon Schiller un être soumis aux lois de la nature. On pourrait étendre cela à la paix, et avancer que toute paix a sa source dans la nature. Une telle idée qui laisse entrevoir une unité entre l'homme et la nature où la paix est vue par Senghor comme «un jeu de rapports équilibrés» entre l'être humain et tout élément de la nature, est également perceptible chez Schiller et Dadié. Ces écrivains prêtent à certains personnages agissant dans leurs œuvres, du moins celles que nous avons analysées, une conception de la paix inspirée par la nature. Dans cette perspective, des figures s'allient à la nature en communiant avec elle, et prennent ainsi conscience du fait que leur paix trouve son origine dans la nature; elles ont aussi conscience d'être elles-mêmes des formes individualisées de la nature qu'elles personnifient et divinisent;

[17] Bernard B. Dadié, *les Voix dans le vent*, Abidjan, Les Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1996, p. 60.

[18] Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance*, trad. du russe, Gallimard, Coll. «Bibliothèque des idées», 1970, p. 169.

[19] Une fête populaire rituelle carnavalesque qui a lieu tous les ans au cours de la dernière semaine du mois d'octobre à Grand Bassam, en Côte d'Ivoire.

elles voient dans des éléments de la nature, des phénomènes naturels, des êtres vivants et dans la matière inerte des facteurs de paix.

2.1. Chez Friedrich Schiller

Schiller conçoit la nature dans *Maria Stuart*, *La Pucelle d'Orléans*, et *Demetrius* dans une dimension métaphysique et anthropologique. En ce qui concerne la dimension métaphysique, les figures telles que Marie Stuart, Jeanne d'Arc, l'ancienne Tsarine Marfa, le Tsar Demetrius et les reines Élisabeth se sentent un lien intime avec une nature qu'elles divinisent. Elles parlent à cette nature qui leur est, pour ainsi dire, une amie et qu'il importe de connaître.

Schiller confère à Jeanne d'Arc une vie en état de grâce[20] et lui fait ainsi accomplir une importante œuvre de paix pour la France. Dans cet état, Jeanne se trouve purifiée, elle requiert son équilibre, son harmonie, sa paix intérieure dans la nature apaisée:

> *JEANNE.*
> *[…]*
> *À présent je suis*
> *Guérie, et cette tempête dans la nature,*
> *Qui menaçait de causer sa perte, était aussi mon amie,*
> *Elle a purifié le monde et moi aussi.*
> *La paix est en moi… […]*[21]

Le soleil et le vent sont les messagers de Marfa qui adresse une prière à la nature libre et divine comme chez Maria Stuart (*«Demetrius», I, 1, 722*), il y a comme une identité, un lien indissoluble qui se tisse entre elle et la nature. Cette identité qui s'exprime par un lien indissoluble, qui ne dissocie pas l'esprit de la matière, la raison du sentiment, devenant raison intuitive, pour parler avec le poète sénégalais L. S. Senghor, se condense dans l'harmonie de son affectivité, de ses sentiments à l'égard de cette nature et s'exprime dans la totalité de son être. Il y a manifestement l'expression d'un lien entre la conception de la nature et la paix. Demetrius fait une expérience similaire quand il arrive à la frontière russe avec son armée. En voyant une nature belle et paisible, il est en proie à une vive émotion et ressent un attachement profond, presque mystique à la terre de Russie. Il exprime cet attachement à travers une prière dans laquelle il demande pardon à la terre de ses ancêtres qui l'a vu naître, et qu'il vient envahir avec une armée d'étrangers pour réclamer son droit:

> *DEMETRIUS: […]*
> *Es ist das Land, das mir das Leben gab!*
> *Vergib mir teurer Boden, heimische Erde,*
> *Du heiliger Grenzpfeiler, den ich fass,*
> *Auf den mein Vater sein Adler grub,*
> *Daß ich, dein Sohn, mit fremden Feindeswaffen*
> *In deines Friedens ruhigen Tempel falle.*[22]

[20] L'état d'une personne qui présente une unité parfaite entre sa conscience et son agir dans l'accomplissement de l'exigence morale. La personne agissant en parfaite adéquation avec l'exigence de la morale et sa nature n'éprouve aucune déchirure entre son désir et sa raison, elle est donc belle et son action l'est également. Cette beauté de son action fait son charme. C'est un être total dans l'équilibre de ses vertus qu'il convient de saluer en Jeanne.

[21] Friedrich Schiller, *La Pucelle d'Orléans*, *op. cit.*, V, 4, pp. 137-139.

[22] «Demetrius», II, 2, 724. C'est le pays qui me donna la vie!
Pardonne-moi sol chéri, terre natale,
Toi, saint pilier frontalier que je tiens,

La conception de la nature dans sa dimension anthropologique est l'affinité élective (*Wahlverwandtschaft*)[23]. Schiller dévoile à travers les figures de Jeanne d'Arc, Marfa et Demetrius le sens moral de l'homme qui lui permet d'assurer sa liberté, de connaître les lois de la nature et de se soumettre à elles, car en elle réside la paix.

2.2. Chez Bernard Dadié

Dadié a une conception métaphysique et anthropologique de la nature dans *Béatrice du Congo* ainsi que dans *les Voix dans le vent*. En effet, en retournant à l'Afrique authentique après un constat d'échec, le roi Mani Congo s'unit à la nature par une myriade de ses formes d'apparition et de manifestation. Il exprime une véritable communion de l'homme avec la nature animée du souffle divin; une telle communion avec la nature est, comme il le croit, source de paix dans la société, dans l'homme et entre l'homme et tout élément de la nature:

> *LE ROI: […]*
>
> *(Allant vers un de ses dieux)*
>
> *Me revoici, vous qui me parliez par le degré de clarté du ciel, par le chant, le vol des oiseaux, par le songe, par l'aurore et les couchants, les tempêtes et les ouragans, par le zéphyr et la brise, l'abondance et les disettes, je vous reviens pour donner ossature à la société, vigueur aux jeunes pousses et aux vieilles jambes…*
> *Je vous reviens pour mon équilibre et pour la paix dans le pays, la paix entre tous ceux qui cohabitent, la paix entre ceux de la forêt et nous, la paix entre ceux des eaux et nous, la paix entre ceux des airs et nous.*
> *je me dépouille des oripeaux, des masques…*
>
> *(Il se défait de ses habits d'emprunt.)*
>
> *Je livre mon corps au soleil, au vent pour qu'il fasse corps avec eux, pour rénover l'alliance de toujours… J'ouvre les bras à tous les frères.*
> *Séparez-moi de tous ceux qui ont tenté de me séparer de moi-même, de tous ceux qui ont voulu être nœud, limite, frontière, dédale, laby-rinthe, fossé entre vous et moi, entre vous et nous…*[24]

L'auteur se base également sur le principe de la complémentarité chez les *Akan*[25]. Ce principe d'importance dans sa culture, Dadié l'illustre par les dires de Kassi, un des conseillers de Nahoubou Ier au cours de la cérémonie d'intronisation. Dénonçant Nahoubou Ier, la nature à travers des symboles a vigoureusement protesté contre son intronisation[26].

Sur lequel mon père a gravé son aigle,
Que moi ton fils, avec des armes étrangères de l'ennemi
J'envahisse le temple tranquille de ta paix.) (Notre traduction)

[23] Titre d'un roman de Johann Wolfgang von Goethe: *Die Wahlverwandtschaften* (1809) mit einem Nachwort von Ernst Beutler. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1956.

[24] Bernard Dadié, *Béatrice du Congo*, *op. cit.,* III, 3, pp. 132-133.

[25] *Cf.* Henriette Dagri Diabaté, *Le Sanvi. Un royaume Akan (1701-1901), op. cit.,* pp. 115.

[26] Bernard Dadié, *les Voix dans le vent, op. cit.,* p. 60. (nous soulignons)

Schiller et Dadié enseignent l'humilité et la responsabilité face à la nature dans laquelle s'enregistre une harmonie parfaite entre les éléments qui la composent.

Conclusion

Pour résoudre des éventuels conflits, restaurer la paix en gardant l'équilibre entre identité et étant ouvert sur les autres cultures, dans un environnement caractérisé par la modernisation, Schiller et Dadié préconisent la prise en compte des éléments culturels qui particularisent les peuples; ils encouragent aussi le dialogue entre les cultures. L'hybridité et l'homogénéisation culturelles sont, à leurs yeux, un des dangers que comporte tout transfert culturel non maîtrisé. Ils œuvrent au dialogue interculturel que Goethe visait à travers son concept de *Weltliteratur*. Ces auteurs conçoivent la nature en tant qu'un organe vivant extérieur ou intérieur à l'homme. Il est d'ordre métaphysique, au fonctionnement régi par ses lois propres, et de dimension anthropologique. Il existe chez ces poètes un lien d'harmonie entre l'homme et la nature, source de paix. En observant les éléments de la nature et les rapports pacifiques qui se tissent entre eux, l'homme est invité à construire la paix en société.

Bibliographie

Dadié, Binlin Bernard (1996): *les Voix dans le vent*, Abidjan, NEI.

Dadié, Binlin Bernard (1970): *Béatrice du Congo*, Paris, Dakar, Présence Africaine.

Diabaté, Henriette Dagri: *Le Sanvi. Un royaume Akan (1701-1901)*, Abidjan, Marseille, Paris, Les Editions du CERAP, IRD, Karthala, tome 2.

Gassama, Makhily (2013): Politique et poétique au sud du Sahara. Interviews et Extraits, Dakar, abis éditions.

Gnéba, Kokora Michel (1983): «Une âme négro-africaine face au message du romantisme allemand», *Négritude et Germanité. L'Afrique Noire dans la littérature d'expression allemande*, Actes du 12ème Congrès de AGES 12-15 Avril 1979 à Dakar, Dakar, pp. 129-136.

Gnéba, Kokora Michel (1992): «Goethe als Entwicklungshelfer », *Etudes Germano-Africaines*, Nr. 10/1992, pp 30-44.

Gnéba, Kokora Michel (2000): «La réponse de Goethe et de l'époque de Goethe à la question ethnique en Afrique», *Goethe dans la germanistique ouest-africaine*, Actes du Colloque International de Lomé à l'occasion du 250ème anniversaire de la naissance de J.W. Goethe du 10 au 13 mars 1999, Presses de l'UB, Lomé 2000, pp. 17-27.

Gnéba, Kokora Michel (2002): «Le beau par la paix: une lecture négro-africaine du message du classicisme de Weimar», *Paix, violence et démocratie en Afrique*, Actes du colloque d'Abidjan du 9 au 11 janvier 2002, pp. 223-236.

Gnéba, Kokora Michel (2003): «La vision du monde chez HEGEL et les romantiques allemands comparée à celle des peuples négro-africains», *Annales de l'Université de Lomé*, Série Lettres Presses de l'UB 2003, tome XXIII, pp.130-117.

Goethe, Johann Wolfgang von (1982): „Egmont", *Dramatische Dichtungen II*, Werke

Hamburger Ausgabe, Bd. 4, Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Wolfgang Kayser, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, pp. 370-454.

Ki-Zerbo, Joseph (1978): Histoire de l'Afrique Noire d'hier à demain, Paris, Hatier.

Kotchy, Barthélémy (1984): La critique sociale dans l'œuvre théâtrale de Bernard Dadié, Paris, L'Harmattan.

Kreutzer, Leo (1989): *Literatur und Entwicklung*, Frankfurt a. Main.

Leskovec, Andrea (2011): *Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

N'Cho, Léon Charles (2016): «Construire une paix durable, réflexions à partir de la *Pucelle d'Orléans* de Friedrich Schiller», in: *Revue Ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes Stratégiques*, Nr. 2/ Décembre 2016 (Politique, Paix et Sécurité), pp. 44-62, disponible sur: www.revue-riges.org

Nurdin, Jean (2003): *Le rêve européen des penseurs allemands, 1700-1950*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, Michel Leymarie, Didier Terrier (dir.).

Schiller, Friedrich (1998): *Marie Stuart. Tragédie en cinq actes*, traduction et postface de Sylvain Fort, Paris, L'Arche.

Schiller, Friedrich (2011): *La Pucelle d'Orléans*, texte français de Brice Germain, Paris, L'Arche.

Schiller, Friedrich (s. d.): «Demetrius oder die Bluthochzeit zu Moskau: Ein Trauerspiel» *Sämtliche Werke Band II, Dramen II, Dramenfragmente*, Stuttgart, Deutscher Bücherbund, pp. 688-813.

Senghor, Sédar Léopold (1964): *Le message de Goethe aux Nègres Nouveaux* (1949), *Liberté* I: Négritude et Humanisme, Paris, éd. du Seuil.

Somé B., Bernard (1972): La religion traditionnelle mossi comme source de valeurs de civilisation politique, Présence Africaine, n° spécial, Paris.

Tonn, Horst (2004): „Cultural Studies und Literaturwissenschaft, in: Ralf Schneider (Hrsg.), *Literaturwissenschaft in Theorie und Praxis*, Tübingen, pp. 241-264.

Vincileoni, Nicole (1986): *Comprendre l'œuvre de Bernard B. Dadié*, Les classiques africains, Issy les Moulineaux, Editions Saint-Paul.

Marchandisation des droits fonciers coutumiers et conflits intrafamiliaux dans la zone forestière de l'ex-boucle de cacao ivoirien

Christophe Adouobo N'DOLY
Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
ndolychristophe@yahoo.fr

Résumé :

Avec l'essor que connaît l'économie de rente notamment l'hévéaculture, le foncier subit une forte pression et fait l'objet de nombreuses transactions dans la zone forestière de l'ex-boucle du cacao ces deux dernières décennies. Celles-ci débouchent le plus souvent sur la location et/ou la vente de parcelles de terres cultivables. A partir d'enquêtes qualitatives (entretiens individuels et focus group) réalisées auprès de 50 acteurs sociaux (chefs de famille, jeunes agriculteurs-(trices), jeunes déscolarisé(es), acquéreurs) dans le département d'Arrah (Centre-Est ivoirien), les résultats de l'étude montrent qu'en milieu rural ivoirien, la rente foncière est soumise la plupart du temps à un régime coutumier patrimonial. Les parcelles de terres se présentent comme des patrimoines familiaux. De ce fait, les transactions autour du foncier sont sujettes à de conflits récurrents dans les familles. Ces conflits ont tendance à fragiliser le lien social mettant ainsi en mal la cohésion sociale dans les communautés villageoises.

Introduction

La rente foncière est au centre d'enjeux économiques majeurs en milieu rural ivoirien. Elle subit une forte pression due à la densité des activités agricoles des ménages ruraux. Avec l'introduction de nouvelles cultures industrielles dans l'économie agricole, le foncier apparaît comme une ressource qui fait l'objet de convoitise ces dernières décennies. Dans les zones forestières où se développent de plus en plus l'agriculture de rente, de nombreux conflits se déroulent autour de la ressource foncière. Ces conflits connaissent plusieurs mutations morphologiques allant des conflits intra-communautaires aux conflits inter-communautaires et même supra-communautaires (Koffi ; Chauveau et Koffi) cités par Coulibaly (2015). La récurrence de ces conflits fonciers du point de vue sociologique apparaît comme un phénomène social et total qui participe à la désintégration de la sociabilité. Cette conception est partagée par Babo et Droz (2008) qui montrent que ces types de conflits s'inscrivent dans des dynamiques sociales. Ils reconfigurent les rapports entre les différents acteurs (autochtones et étrangers) qui justifient leur droit de propriété foncière dans un contexte marqué par la crise de la ruralité (Chauveau, 2004). A rebours de ces études, la dynamique foncière renouvelle la réflexion sur la dimension intra-familiale des conflits fonciers qui demeure très peu questionnée. Ces conflits ont été abordés par des auteurs comme Kouamé (2006) qui réalisant une étude sur les conflits intra-familiaux et inter-ethniques lié au transfert foncier en Basse Côte d'Ivoire, indique que la gestion foncière au sein des familles "Abouré" est souvent traversée par de fortes tensions et conflits qui se manifestent tout particulièrement autour de l'héritage. Dans le même registre, Coulibaly (2015) montre que les relations foncières à Assouba (localité située en zone forestière au Sud Est) sont marquées par une tendance significative à la conflictualité. Certes, ces analyses sont pertinentes de par leur façon de traiter ces conflits en lien avec le système successoral familial traditionnel,

cependant elles souffrent d'une limite majeure ; celle de la non prise en compte du caractère « marchand » que certains acteurs au sein des familles tentent désormais de conférer au foncier et qui est à la base des conflits récurrents dans lesdites familles. En nous appuyant sur un constat à partir d'un fait vécu dans le village d'Abongoua situé dans le département d'Arrah (zone d'étude), nous nous rendons compte que les conflits intra-familiaux découlent d'une nouvelle pratique : la marchandisation des droits fonciers coutumiers. Aujourd'hui, c'est un phénomène récurrent dans la société Agni qui se caractérisait autrefois par un mode de gestion particulier du foncier.

- Constat: conflits récurrents liés au foncier rural dans ex-BC

  - Fait vécu en 2011: bagarre entre des frères consanguins dans le village d'Abongoua (s/p Arrah) qui s'est soldée par des coups et blessures à propos de la cession d'une parcelle de terre à un acquéreur.

- Ce genre de conflit se répète régulièrement dans l'ensemble des villages du département d'Arrah.

- Résultats d'enquête exploratoire (Préfecture et au Tribunal):
  Sur les **10 dernières années**

- 2006 à 2010:

2378 cas de conflits fonciers (Préfecture d'Arrah)

387 plaintes liées à un CF(Tribunal de Bongouanou)

- 2011 à 2015:

3204 cas de CF (Préfecture d'Arrah)
(+ 15%)

484 plaintes liées à un CF (Tribunal de Bongouanou)
(+ 25%)

- Motifs fréquemment évoqués :
  - cession illicite (non consensuelle) de parcelles de terres
  - cession licite (consensuelle) de parcelles de terres

- Il s'agit du phénomène de **marchandisation de droits fonciers coutumiers**: c'est une pratique qui consiste à céder tout ou partie d'un patrimoine foncier par une ou plusieurs personnes appartenant à une famille moyennant rémunération.

- **En dépit du caractère coutumier, inaliénable du foncier dans la société Agni, des pratiques de marchandisation du foncier s'observent.**

- Comment la ressource foncière fait l'objet de transactions marchandes ?

- Pourquoi ces transactions marchandes débouchent-elles sur des conflits à l'intérieur des familles?

- Quelles sont les enjeux liés au foncier?

Méthodologie

- L'enquête a été réalisée auprès de 50 acteurs identifiés dans 10 familles du village d'Abongoua
- L'étude s'inscrit dans une perspective qualitative
- Les outils de collecte de données: entretiens de groupe et entretiens semi-directifs.
- La technique de collecte a privilégié l'approche de collecte par choix raisonné

Résultats

1- Les dimensions intra-familiales des droits fonciers coutumiers

1.1- Dimension cognitive

La terre est un patrimoine familial. Cette « patrimonisation » de la terre signifie qu'elle est un héritage commun. En tant que tel, toute transaction de cession relève d'une décision familiale.

Extrait d'entretien avec la Notabilité

« Nos ancêtres nous ont légué une richesse qui est la terre que nous cultivons. C'est un héritage qu'ils ont laissé à nos parents et à notre tour nous bénéficions de ce bien là. ça nous appartient tous: parents, enfants cousins neveux, petit fils arrières petits fils, tous nous avons droit à cette terre. Aucun d'entre nous ne peut se déroger le droit de céder une portion même plus petite qu'elle soit. Celui ou celle qui s'entête de le faire s'expose à la colère de nos ancêtres qui vont le maudire toute sa vie ». ***D. Y, Notable, 60 ans***

1.2- Dimension culturelle

La terre est un bien sacré dont l'usage est confié aux hommes par les divinités (Jacques Binet, 1995). C'est un bien inaliénable. Il sert d'usufruit pour les différentes générations dans les familles. Toute cession de la terre est de ce fait proscrite.

Extrait d'entretien dans une famille

« L'Agni est par essence un homme de la paysannerie. Nous sommes profondément attachés au travail de la terre. Un Agni qui ne connaît pas le travail de la terre n'est pas un vrai Agni.

Il est culturellement perdu. Nos parents ont été éduqués au village par le travail de la terre. Nous également. Et, c'est de générations en générations. Chez nous, on ne vend pas la terre comme ça. Si tu oses à le faire, tu vas vite mourir. Dans ce village beaucoup de gens sont morts inutilement à cause de ces genres de pratiques. ***T. K, Chef de cour, 67 ans***

2- Les conflits intra-familiaux autour des cessions de terre

2.1- Entre descendants d'un même père

La rupture des liens sociaux entre les enfants de mères différentes dégénère en conflit à propos de la gestion de l'héritage foncier de leur défunt père.

Extrait d'entretien dans une famille

« Notre père est décédé en 2004. Après sa mort, son héritage a été confié à un de ses neveux comme l'exige la coutume. Ce dernier ne gérait pas bien les plantations de cacao laissé par notre père. Donc, nous les enfants, sommes entendus pour lui arracher les biens de Papa. Ce n'était pas facile parce que ses parents ne voulaient pas. Mais on a réussi quant même. Maintenant, et les plantations, et la jachère de 15 ha de notre père ont été confiées à notre ainé qui se trouve être le premier fils de papa. Mais, ce dernier faisait les mêmes bêtises que l'héritier de notre père. Pis, à notre insu, il prend lui seul la décision de vendre la forêt sans nous consulter. On ne l'a pas laissé faire et nous les 12 enfants avons décidé de partager toutes les le patrimoine foncier de notre père ». ***K. Y, Jeune planteur de cacao, (co-héritier, 38 ans)***

Extrait d'entretien dans une famille

« Vous savez gérer une famille n'est du tout facile. Quand, on a arraché l'héritage de notre père, mes frères et sœur m'ont désigné de gérer tous les biens. Les plantations de cacao sont vieillissantes. Elles ne produisent plus assez. Et il n'y a d'argent pour scolariser des petits-frères. Même à la maison ici pour manger c'est difficile. Pour toutes ces raisons et bien d'autres, j'ai vendu l'année dernière 4 ha de forêt pour régler les problèmes. Cette année, je voulait céder 3 autres hectares de forêt pour pour arranger la cour familiale et il y a des frères et sœurs qui s'opposent à cela. Or, c'est pour leur bien ». ***K. T, Planteur de cacao, (co-héritier, 53 ans)***

2.2- Entre descendants d'une famille fondée sur la matrilinéarité

L'appropriation et le refus de « déclassement » du patrimoine foncier appartenant aux descendants des unités familiales du lignage débouchent sur des conflits.

Extrait d'entretien dans une famille

« En 2011, lorsqu'il y a eu la crise en Côte d'Ivoire, j'ai perdu mon emploi et j'ai fui Abidjan pour venir au village. Je suis allé voir mon oncle qui est le patriarche ie le chef de la grande famille. Je lui est expliqué que je suis rentré définitivement au village pour retourné à la terre. Donc, qu'il me donne une parcelle de terre pour cultiver. Il a refusé. Mais, je l'ai pas écouté, parce que les forêts ne lui appartiennent pas. C'est pour toute la grande famille.

Donc, l'an passé j'ai défriché 1ha. Cette année, je veux faire encore et il s'oppose. Or, ma mère m'a dit que ce dernier se cache pour vendre la forêt aux gens et dépense seul lui l'argent ». ***A. K, planteur nouvellement reconverti, 44 ans***

3- Enjeux autour du foncier

Il s'agit essentiellement d'enjeux économiques

- Avec l'essor que connaît l'hévéaculture (acquéreurs)
- Assurer la survie sociale de la famille

Conclusion

- Les relations foncières intrafamiliales dans l'ex-BC sont marquées par une tendance significative à la conflictualité.
- Ces conflits se présentent comme un moyen pour les acteurs de disposer d'un droit de propriété sur le foncier.
- L'enjeu majeur qui découle de ces conflits est liée aux transactions marchandes à l'œuvre contre les pesanteurs socio-culturelles liées au foncier auxquelles est attachée la société Agni.
- Au demeurant cette étude invite les acteurs au conflit à un recadrage du droit foncier coutumier dans l'ex-BC.

Bibliographie

Babo, A. (2010), « Conflits fonciers, ethnicité politique et guerre en Côte d'Ivoire », *Revue Alternatives sud*, 2010, vol. 17, n° 2, p. 95-118.

Babo A. et Droz Y. (2008), « Conflits fonciers, de l'ethnie à la nation : rapports interethniques et « ivoirité » dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, n° 192, p. 741-764.

Bobo S. (2012), « Rapports fonciers intrafamiliaux et intergénérationnels accès a l'héritage et émergence des conflits dans un village gbã (centre-ouest ivoirien) », *Revue territoires d'Afrique*, n° 4, P. 7-16.

Bologo E. (2008), « Transferts fonciers intergénérationnels et intrafamiliaux dans l'Ouest du Burkina Faso : modalités et mutations », in Antoine Ph. et Vignikin K. (sous la direction), Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle, Karthala-CEPED, pp. 213-230.

Chauveau, J-P. (2004). Conflit, crise de la ruralité et crise foncière en Côte d'Ivoire forestière : le « tutorat » entre autochtones et migrants au centre des tensions. Atelier CLAIMS, Mali, 13p.

Coulibaly H. (2015), « Système matrilinéaire, conflits Fonciers intrafamiliaux et mutations Sociales chez les Agni sanwi de Côte d'Ivoire: Anthropologie des Recompositions en cours »**,** *European Scientific Journa*, vol.11, n°.14, pp.122-146.

Le Roy E. (1995), La sécurité foncière dans un contexte africain de marchandisation imparfaite de la terre. Actes du colloque international « *Dynamique des systèmes agraires : terre, terroir, territoire : les tensions foncières* », Paris : ORSTOM, 1995, p. 455-472.

Kouamé G. (2006), Du conflit intrafamilial au conflit inter-ethnique. Le cas de la société Abouré (Basse Côte-d'Ivoire). Communication au colloque international « *Les frontières de la question foncière. Enchâssement social des droits et politiques publiques* », Montpellier, 17-19 mai.

Soro M. et Colin J-P (2008), « Marchandisation, individualisation et gestion intra-familiale des droits sur la terre en basse Côte-d'Ivoire », *Économie rurale* [En ligne], 303-304-305 | Janvier-juin 2008, mis en ligne le 01 juillet 2010, URL : http://economierurale.revues.org/657 ; DOI : 10.4000/economierurale.657

« Ivoirité » et « système de pertinence » de communication: problématique de la rencontre de deux concepts à travers les présidentielles de 2010 en Côte d'Ivoire.

Séraphin NGOMA, Enseignant-Chercheur en sciences de l'information et de la communication à la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville.

E. mail : seraphinngoma16@gmail.com
Téléphone : 00 (242) 06 830 91 86, Brazzaville, République du Congo

---

Résumé :

La Côte d'ivoire est frontalière à cinq pays ouest-africains plus ou moins instables. Les relations historiques dans cet espace commun ont engendré des liens séculaires extrêmement profonds entre les peuples qui, quoique de cultures différentes, d'origines différentes, forment une Nation. Après plus d'un siècle de cohabitation pacifique entre allogènes et autochtones, la Côte d'Ivoire vit désormais l'expérience de la xénophobie, en particulier à l'occasion des élections présidentielles. Cette communication analyse le système de pertinence de communications des trois principaux candidats (Henri Konan Bédié, Alassane Dramane Ouattara et Laurent Gbagbo) à l'élection présidentielle de 2010 et leurs manières de tenir les discours afin de dessiner le contour de leur vision du monde sur l'ivoirité. En décrivant la manière dont les différents discours des candidats sont prononcés, notre travail fait apparaître l'ensemble des problèmes spécifiques qui les préoccupent, des projets qu'ils ont et qui forment leurs orientations fondamentales envers la vie. La théorie des processus de la communication qui éclaire notre démarche scientifique a permis de cerner la « reconstruction » du monde des trois candidats dont nous avons analysé les différentes réactions.

Mots clés : ivoirité, identité, système de pertinence, actes de discours et stratégies de communication**.**

Introduction

Depuis une vingtaine d'années, la République de la Côte d'Ivoire vit des soubresauts sociopolitiques : coup d'Etat de 1999, déclenchement d'une rébellion armée en septembre 2002, crise postélectorale de 2010 suivie d'un affrontement armé. Les travaux scientifiques édités sur ces crises foisonnent. Selon la grande majorité des analystes, l' «ivoirité » est la boîte de Pandore dont l'ouverture a provoqué les sept plaies d'Israël sur la Côte d'Ivoire. Rarissimes sont ceux qui explorent le discours comme miroir de la crise sociopolitique qui secoue ce pays. Le rapport de recherche de Yéo O. Emma relatif au discours politique sur l'identité nationale se présente ainsi comme une référence majeure[1].

Partant de ce constat, cette communication s'intéresse à la situation de communication d'Henri Konan Bédié (HKB), de Laurent Gbagbo (LG) et d'Alassane Dramane Ouattara

[1]Alexandre T. Djimeli, « Discours sur l'identité de la crise ivoirienne*», in Intel'Actuel.* Revue de Lettres et Sciences Humaines n°12 de novembre 2013, pp 197-203

(ADO) en vue de comprendre les espaces de tension et de réconciliation qui peuvent résulter de différences d'appréhension du concept d' « ivoirité » par ces trois candidats. En nous appuyant sur l'élection présidentielle de 2010, où un consensus a été dégagé autour de la candidature d'Alassane Dramane Ouattara, considéré comme étant un non ivoirien, notre analyse porte sur la conception des trois principaux candidats du concept de l'ivoirité à travers un corpus dialogal : le « face-à-face » Laurent Gbagbo et Alassane Dramane Ouattara ainsi que les propos tenus par les trois candidats aux cours des interviews accordés à *Jeune Afrique* pendant ces présidentielles. La question essentielle est de savoir comment Henri Konan Bédié (HKB), Laurent Gbagbo (LG) et Alassane Dramane Ouattara (ADO) se sont-ils positionnés par rapport à l'un ou à l'autre en proposant des éléments du concept d'« ivoirité » lors de cette élection présidentielle? A cette interrogation principale se greffent les suivantes : quelle est la place que chacun a assignée à l'autre ? Quelles identités propres dessine ADO, LG, HBK à travers chacune de leurs communications ? Que peut-on dire de leurs projets, de leurs enjeux et de leurs intentions sur l'ivoirité ? Comment interviennent-ils pour résoudre la question brûlante de l'ivoirité dans leurs communications ?

Pour répondre à ces questions, nous postulons que l'ivoirité serait la dimension de référence dans la situation de communication de chacun des candidats lors des présidentielles de 2010. Aussi savons-nous que la conception de l'ivoirité par les trois candidats n'est pas la même. Chacun des candidats interprète l'ivoirité avec son « système de pertinence ». Mais, leurs visions du monde privilégient le retour à l'ivoirité culturelle, à la réconciliation et non à l'ivoirité idéologique.

Pour établir cette analyse, qui adopte un point de vue compréhensif, nous avons eu recours à la théorie des processus de la communication ou la théorie sémio contextuelle de communication développée par Alex Mucchielli afin d'aborder le sens que ces candidats donnent à la notion de l'ivoirité. En particulier, le concept de « système de pertinence » et ses corrélats permettent de mieux appréhender les espaces de tension et de réconciliation qui peuvent résulter de différences d'appréhension de l'ivoirité par ces acteurs. Nous avons cherché à montrer empiriquement et à travers l'analyse des propos de ces candidats le caractère toujours fécond et heuristique de l'approche mucchielienne de la signification d'une situation de communication.

1. Définitions des concepts : « ivoirité » et « système de pertinence ».

1.1. *L'ivoirité, un concept polémique*

Le mot « ivoirité » est à l'origine une notion culturelle. L'ivoirité a été créée par Niangoranh Porquet. Né à Korhogo en 1948, d'un père N'zéma de Grand-Bassam (Sud) et d'une mère Malinké de Boundiali (Nord), Niangoranh a voulu créer un concept rassembleur qui exprime mieux son métissage biologique. Selon Philippe Assalé, l'ivoirité est :

> *L'ensemble des données socio-historiques, géographiques et linguistiques qui permettent de dire qu'un individu est citoyen de Côte d'Ivoire ou Ivoirien. Ce terme peut aussi désigner des habitudes de vie, c'est-à-dire la manière d'être et de se comporter des habitants de Côte d'Ivoire, et enfin, il peut aussi s'agir d'un étranger qui possède les manières ivoiriennes par cohabitation ou imitation*[2].

[2]Phillipe Assalé , *Les dessous de la crise ivoirienne. D'Houphouët à Guéï,* Paris, L'Harmattan, 2009, p.73

Cette définition suggère la réunification du peuple ivoirien à travers sa diversité culturelle, ethnique et religieuse. Dans la même perspective, Benoît Sacanoud soutient que «l'ivoirité serait un concept intégrateur qui prône la fraternité. Elle est un outil pouvant donner un visage humain à l'intégration sous régionale »[3].

Mais, Adolphe Blé Kessé avoue qu'il y a une idéologie dernière l'ivoirité. Il explique, à juste titre, que

> *En effet, l'idéologie de l'ivoirité comporte deux référents identitaires. D'abord, elle veut fonder une différenciation politique et de droit entre Ivoiriens de « souche multiséculaire » et « Ivoiriens de circonstance ». Ensuite elle veut fonder une ethnocratie en imposant le groupe Akan (ensemble ethnique auquel appartient le Baoulé, ethnie de Konan Bédié et d'Houphouët-Boigny) et plus particulièrement le Baoulé comme le seul apte à gouverner*[4].

Dans l'esprit des idéologues de l'ivoirité, poursuit Adolphe Blé Klessé, les gens du Nord rentrent dans la catégorie des « Ivoiriens de circonstance ». « Les Ivoiriens de souche multiséculaire » ont droit à l'exercice du pouvoir d'Etat, les autres n'y ont pas droit. Selon Fériel Belcadhi ce concept a été exploité par Bédié et transformé en une arme politique. Belcadhi explique que « la carte de l'ivoirité est utilisée entre autres pour justifier la mise à l'écart de Ouattara et a entraîné une situation explosive dans un pays qui compte parmi les siens près d'un tiers d'ivoiriens issus de l'immigration burkinabaise ou malienne »[5].

De nombreux facteurs favorisent l'émergence de l'ivoirité. C'est ce que décrit Koudou :

> *Le contexte dans lequel est née l'ivoirité politique : débats sur les origines d'ADO qui bénéficie de l'appui des institutions financières, introduction de la carte de séjour par le même ADO, refus de l'opposition de gauche à la participation des étrangers-dont nombreux sont analphabètes-aux votes, peut être la cause des malentendus*[6].

Contrairement à Koudou, nous soulignons avec Ramsès L. Boa Thiémélé que « le concept a subi un détournement ethniciste théorique de la part de ses critiques, et un avilissement pratique de la part de populations souvent manipulées par des élites elles-mêmes peu éclairées »[7].

De ces différentes définitions, nous comprenons que le concept d'ivoirité fait l'objet d'une pomme de discorde. De la culture à l'identité culturelle, en passant par l'ethnie, le nationalisme et le tribalisme ses acceptions sont multiples.

1.2. *Le système de pertinence, porteur des projets des acteurs*

Plusieurs disciplines se donnent comme objets d'étude « le système de pertinence » dans le champ des sciences humaines et sociales : la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, les sciences politiques, management, les sciences de l'information et de la communication. Cette pluralité de regards découle du caractère varié des objets cognitifs qui se prêtent à l'interprétation autour de ces mêmes objets.

---

[3] Benoit Sacanoud, in Ethics, revue de la CURDIPHE, Presses Universitaires d'Abidjan, 1996, p.16
[4] Adolphe Blé Kessé , *La Côte d'Ivoire en guerre. Le sens de l'imposture française,* Paris, L'Harmattan, 2005, p.72
[5] Fériel Belcadhi, *L'image de la Côte d'Ivoire dans le quotidien Le Monde 1960-2005,* Paris, L'Harmattan, 2006, p.39
[6] Claude Koudou, *Côte d'Ivoire. Pour un nouveau mode de coopération entre l'Afrique et la France,* Paris, L'Harmattan, 2005, pp.23-24.
[7] Claude Koudou , *Côte d'ivoire: Pour un nouveau mode de coopération entre l'Afrique et la France*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 24

Depuis 1987 notamment, l'introduction du concept, par Alfred Schutz, nous savons que le système de pertinences d'un individu désigne « l'état comportemental, cognitif et affectif d'orientation d'esprit dans lequel se trouve un acteur à un moment donné, dans une situation lui offrant des possibilités d'activités »[8]. Pour Schutz, au départ il y a chez l'acteur « le problème qui l'occupe ». Ce problème c'est ce qu'il appelle « orientation d'esprit » ou système de pertinences qui demeure en interrelation avec les circonstances dans lesquelles se trouve l'acteur, c'est-à-dire certains éléments constitutifs de la situation. On retient que Alfred Schütz définit le système de pertinence est l'ensemble des « éléments de structure ontologique du monde pré-donné et du stock de connaissance […] pertinents pour l'individu, lorsqu'il définit par la pensée, par l'action, émotionnellement, sa situation, afin d'y établir sa voie, et d'y faire face »[9].

Dans ces conditions, on cherche à déterminer ce qui structure le sens que les individus donnent à un objet du monde social. Selon Schütz, trois éléments sont pris en compte dans la manière dont se constitue le système de pertinence : les motifs qui orientent l'action, avec une distinction entre « motifs parce que » (« because motives ») et « motifs en vue de » (in order to motives) ; les modes de connaissances construits vis-à-vis de l'objet considéré, polarisé autour de « savoirs vagues » (« knowledge by acquintance » ; enfin les références aux personnes qui entourent l'individu, classées en quatre groupes (les semblables », les « contemporains », les « prédécesseurs » et les « successeurs »).

Peter Berger et Thomas Luckman, continuateurs de l'œuvre de Schutz, ont analysé les fondements de la construction sociale de la réalité quotidienne et montré comment les éléments de la « connaissance commune » servent à construire toute réalité sociale partagée. Cette perspective de la sociologie phénoménologique de Peter Berger et Luckman considère le système de pertinence comme beaucoup de phénomènes expressifs liés à l'identité des acteurs.

Pour Pierre Collerette, « le système de pertinence » d'un individu est composé de règles, de normes, de croyances, d'opinions qui définissent sa conception de ce qui est normal, de ce qui est acceptable et de ce qui est souhaitable dans les comportements de son entourage et dans ses propres comportements »[10].

Le concept de système de pertinence qui nous vient des sciences l'information et de la communication développé par Alex Mucchielli n'est autre que

> *...L'ensemble des problèmes spécifiques qui le [un acteur social] préoccupent, des projets qu'il a et qui forment son orientation fondamentale envers la vie au moment où on le considère... Le système de pertinence assure donc une perception sélective des éléments des situations et des phénomènes de la vie pour l'acteur considéré. Il est à l'origine d'une « vision du monde » propre à chaque acteur, ou diversement partagée entre des acteurs.*[11]

Avec cette définition, Mucchielli nous rappelle que le système de pertinence est « la vision du monde d'un acteur ». Or cette vision du monde dévoile, pour un acteur, « ses conceptions sur sa place et la place des autres, sa conception des situations de référence comme des normes générales et relationnelles à utiliser, ses intentions et préoccupations principales dans la situation »[12]. Par conséquent, Alex Muchielli pense que le système de

[8] Alex Mucchielli, *Approches par la contextualisation*, Paris, Armand Colin, 2005,
[9] Alfred Schütz, *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Ed. du Félin-Kiron, 2007, p. 123.
[10] Pierre Collerrette, Gilles Delisle, Richard Perron, *Le Changement organisationnel. Théorie et pratique*, Canada, Presses de l'Université du Quebec, 2002, p.24.
[11] Alex Mucchielli , *L'art d'influencer,* Paris, Armand Colin, 2011, p.140
[12] Idem, p.141.

pertinences « contribue ainsi à façonner ou à modifier le « contexte des identités par rapport auquel les communications des uns et des autres prennent ou prendront un sens ».[13]

2. Description de la situation et son évolution

La République de Côte d'Ivoire a une superficie de 322 463 km². Elle compte aujourd'hui près de 21 millions d'habitants dont un peu plus de 4 millions d'étrangers. On compte une soixantaine de groupes ethniques répartis en quatre grandes familles linguistiques et géographiques : les Akans (Baoulés, Agni, Abron) à l'Est et au Sud-Est ; les Gur et Malinkés (Sénoufo, Koulango et Lobi), au Nord ; les Krous (Bété, Dida), au Sud-Ouest ; les Mandé (Yacouba, Guéré) à l'Ouest. Par rapport à la population totale, estime Jacques Barrat, les ethnies les plus importantes seraient :

> *Les Sénoufo (environ 10%), les Malinké (8,5%), les Baoulé (un peu plus de 6,5%), les Dan ou (Yacouba) (un peu moins de 6%), les Bété (moins de 6%), les Agni (4,5%). Les ethnies gourou, dioula, guéré compteraient chacune pour un peu plus de 3% de cette population totale. Enfin, les ethnies dida, lobi, wobé, abé, adioukrou, ébrié représenteraient, elles, de 1 à 2% de la population ivoirienne.*[14]

On note que la Côte d'Ivoire a une population cosmopolite du point de vue culturel et ethnique. La diversité religieuse est un autre élément marquant de la société ivoirienne. L'islam est pratiqué par 38,6 % de la population globale, le christianisme par 32,8 %, les religions animistes par 11,9 %.

Dans la sous-région, Félix Houphouët-Boigny se comporte en chef coutumier, soucieux de la grande famille. Il vient en aide à ses pairs en difficulté, intervient dans les conflits et accueille les ressortissants des pays voisins pour développer l'agriculture nationale. Après plus d'un siècle de cohabitation pacifique entre allogènes et autochtones, Houphouët-Boigny propose la double nationalité à tous les citoyens des Etats du Conseil de l'entente – Burkina Faso, Bénin, Niger et Côte d'Ivoire. Le Parlement, d'ordinaire très docile à Houphouët, lui oppose une fin de non-recevoir. Des mouvements séparatistes dans le Sanwi (Est) de 1953, celle des Guébiés (région de Gagnoa, dans l'Ouest), en 1970, ont été enregistrés mais réprimés par la force publique. Cette situation a fait apparaître au fil des ans des clivages sociaux en Côte d'Ivoire. En 1990, le président Houphouët-Boigny accepte d'instaurer le multipartisme. Après la mort de Félix Houphouët-Boigny, le 7 décembre 1993, ces clivages sociaux se transforment en affrontements sanglants.

Nous nous intéressons ici à la reconstitution des situations du point de vue de chacun des acteurs dont on souhaite examiner leurs communications pendant les élections présidentielles de 2010.

2.1. La présence des étrangers : élément pertinent pour Laurent Gbagbo (LG)

[13] Ibidem.
[14] Jacques Barrat, *Géopolitique de la Côte d'Ivoire,* Paris, Editions SPM, 2011, p.57

Laurent Gbagbo réclame une séparation nette entre nationaux et *immigrés* et une révision du Code de la nationalité instauré par le régime d'Houphouët afin d'interdire le vote des étrangers. A l'occasion des premières élections pluralistes organisées le 28 octobre 1990, le président Félix Houphouët-Boigny est réélu avec 81, 68% des voix pour un septième mandat de cinq ans. Ce score lui a permis de battre son adversaire socialiste Laurent Gbagbo du Front populaire ivoirien (FPI) ayant obtenu 18, 32% des suffrages.

2.2. La carte de séjour : élément significatif pour Alassane Dramane Ouattara (ADO).

Alors qu'une part importante des travailleurs immigrés, protégés par Houphouët-Boigny, avaient bénéficié des distributions généreuses de cartes d'identité ivoiriennes, « ADO, a officiellement introduit la notion d'étranger en 1991 dans la conscience des Ivoiriens (en mettant en place la carte de séjour la carte de séjour pour les ressortissants étrangers de la Communauté des Etats de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) se pose en victime par rapport au « concept » d'ivoirité.

Aussi, la dimension religieuse de l'ivoirité est apparue avec Alassane Dramane Ouattara. Pour ce dernier, son inéligibilité à la présidentielle est dû estime-til parce qu'il est musulman et nordiste. « Pour mieux m'exclure du débat politique national, j'ai tour à tour été traité d'étranger, de faussaire, d'usurpateur, et d'ennemi de mon pays. Qu'est-ce qui peut justifier cette conspiration contre ma personne?», déclarait-il en 2001, au Forum de la réconciliation nationale.

2.3. L'ivoirité des *ivoiriens* : situation problème pour Henri Konan Bédié (HKB).

Dans le but de promouvoir la personnalité culturelle ivoirienne, HKB explique sa vision de l'ivoirité dans son discours programme prononcé à la convention nationale du PDCI, à Yamoussoukro, le 26 août 1995 : invite les Ivoiriens à participer à un projet de construction d'un Etat moderne où ils ne raisonneront plus en termes de ressortissants du Nord ou du Centre, de musulmans ou de chrétiens, mais bien en termes d'Ivoiriens.

Pour empêcher Alassane Ouattara de briguer la présidence, Bédié fait voter, en décembre 1994, un code électoral sur mesure, dont une disposition stipule que tout candidat à la magistrature suprême doit *« être Ivoirien de naissance, né de père et de mère eux-mêmes Ivoiriens. Il doit n'avoir jamais renoncé à la nationalité ivoirienne […] et résider de manière continue en Côte d'Ivoire depuis cinq ans* ».

Dans *Le chemin de ma vie,* HKB déclare :

> *Alassane savait très bien que la mission qui lui avait été confiée exigeait qu'il ne se mêle pas des problèmes politiques, d'autant qu'il n'était pas un citoyen ivoirien. Le président le lui avait dit et me l'avait confié, ainsi qu'à de nombreuses personnes ivoiriennes et étrangères*[15].

Le concept d'ivoirité, promu par le Bédié, met à mal la cohabitation entre populations originaires du Nord, majoritairement musulmanes, et les autres peuples de Côte d'Ivoire.

[15] Konan Bédié (H), *Le chemin de ma vie*, Paris, Plon, 1999, p. 149.

3. La compréhension du sens de la situation pour les trois candidats à l'élection présidentielle de 2010.

Après ce décorticage de la situation de départ de l'échange entre les trois acteurs, nous allons considérer quatre des contextes principaux de la situation de départ : les contextes des normes, le contexte des enjeux, le contexte des positionnements et le contexte de la qualité des relations en vue de formuler les significations attachées à la conduite des acteurs pendant les deux tours de l'élection présidentielle de 2010.

3.1 : Conception sur sa place et la place des deux autres candidats

A travers le face-à-face Gbagbo-Ouattara, nous mettrons en lumière deux contextes de cette situation de communication. Le premier type de contexte est le contexte des positionnements, qui est l'ensemble des positions réciproques entre les acteurs. « Un positionnement peut découler des statuts, des rôles historiques ou actuels, comme de la « place », donnée ou prise, par tel ou tel acteur. Il peut aussi découler des places qui sont attribuées ou que s'attribuent les acteurs au cours de leurs échanges».[16] Au regard de ce face-à-face, il nous apparaît que les positions réciproques entre les acteurs se dessinent :

> ***1. Pascal Brou Aka :***
>
> *Mes dames, mes demoiselles, messieurs, bonsoir ! Il est 21 heures 1 minute au studio Marie Thérèse Pechaûd. Le moment est historique dans trois jours les ivoiriens se rendrons aux urnes pour élire le président de la République de Côte d'Ivoire. Face-à-face Monsieur Gbagbo Laurent, président sortant, candidat de La majorité présidentielle (LMP) et Monsieur Ouattara Alassane, candidat de Rassemblement Des Républicains (RDR), soutenu par le Rassemblement des houphouétistes pour la démocratie et la paix (RHDP). Pour la première fois dans l'histoire de notre pays, un débat est organisé entre les candidats retenus pour le second tour de l'élection présidentielle. Monsieur Gbagbo Laurent,*
>
> *2 Gbagbo Laurent : Bonsoir !*
> *1. Monsieur Ouattara Alassane, bonsoir*
> *3. Ouattara Alassane : Bonsoir !*
> *1. Je voudrais au nom de la RTI et du CNCA vous remercier d'avoir accepté cette invitation. Cette émission radiotélévisée est suivie partout dans le monde par satellite et par internet. Elle va durer deux heures quinze minutes. Elle est découpée en cinq thèmes d'inégale durée : la politique nationale en trente minutes ; la défense nationale et la sécurité en dix minutes ; l'économie en trente minutes; les questions de société en trente minutes ; la politique étrangère en dix minutes et la fin de cette émission vous aurez trois à chacun pour votre conclusion.*

Les premières prises de parole visent à saluer le public (1), puis les candidats (1). Ensuite, l'animateur présente le débat et son fonctionnement, les thèmes qui seront abordés. À travers cette mise en scène télévisuelle. Le peuple ivoirien assiste à un débat mis en place pour lui. Le groupe peuple ivoirien est physiquement constitué lorsque, *«…la RTI et du CNCA vous remercier d'avoir accepté cette invitation. Cette émission radiotélévisée est suivie partout dans le monde par satellite et par internet… »*. Les Ivoiriens, éparpillés sur toute l'étendue du territoire ivoirien et sans contact direct entre eux, sont regroupés. Cette manipulation physique des corps dans l'espace est une manière de leur faire prendre

[16] Alex Mucchielli, *Etudes des communications : Approche par contextualisation,* Paris, Armand Colin, 2005, p. 176.

conscience de leur existence collective. Ils sont tous pareils face aux dangers et pour lutter pour un monde meilleur. Leurs réactions collectives, visibles et audibles de tous, concourent aussi à constituer leur identité ivoirienne. Comme on le voit aussi dans ce débat, la place des candidats émerge :

> ***Pascal Brou Aka***[17] *: Monsieur Ouattara Alassane qu'est-ce qui motive votre candidature à l'élection présidentielle ?*
>
> ***Alassane Ouattara** : Je vous remercie. Mes chers compatriotes, j'ai décidé d'accepter la candidature de mon parti pour rendre service à mon pays. Oui, je considère que la Côte d'Ivoire a besoin de tous ses fils surtout en période de crise. Et j'ai une expérience, non seulement de la gestion de l'Etat dans mon pays, mais également, euh dans la sous-région et dans le monde entier…. Je voudrais ajouter que évidemment cette élection est importante parce que, d'abord, ce débat que j'ai avec mon frère Laurent Gbagbo. C'est pour la première fois que nous avons un débat entre deux candidats avant le deuxième tour […] Je souhaite donc que nous ayons un débat courtois avec mon frère. […] que nous puissions dire aux Ivoiriens ce que nous proposons pour sortir la Côte d'Ivoire des difficultés. Je vous remercie.*
>
> ***Monsieur Laurent Gbagbo** : qu'est-ce qui motive votre candidature à l'élection présidentielle ?*
>
> ***Laurent Gbagbo** : Merci. Je voudrais aussi remercier le Premier ministre pour sa présence sur ce plateau et le féliciter. Mais avant de commencer, je voudrais que toute la Côte d'Ivoire observe une minute de silence en mémoire de toutes les victimes de ces crises qui ont commencé en 99 et des gens qui sont morts mutilés. Je voudrais que chacun dans son foyer, devant sa télévision, se lève et observe une minute de silence. (Silence….). Je peux maintenant répondre. Je suis candidat parce que c'est l'aboutissement d'une longue lutte, parce que j'ai commencé à militer quand j'avais 18 ans. J'étais dans les syndicats d'élèves avec les (...) Koudou Paul, les Abi Blaise. J'étais dans les syndicats d'étudiants, avec Djédjé Madi Alphonse, Eoui Bernard. J'étais dans les syndicats d'enseignants du secondaire, avec Angèle nonsoa et Djeni bina, J'étais dans le syndicat de la recherche. Aujourd'hui, nous avons créé un parti politique, le FPI, et où nous nous sommes battus pour que le multipartisme arrive, il est arrivé. Nous nous sommes battus pour que la démocratie arrive et elle est arrivée. Nous nous sommes battus pour que l'alternance arrive, elle est arrivée. Et donc, c'est dans la continuation de tous ces combats que je suis candidat pour apporter un mieux-être à mes compatriotes. Pour mettre surtout définitivement fin à cette crise. Cette élection, elle est importante non pas seulement parce qu'il faudra choisir un président, mais surtout parce qu'il faudra mettre fin définitivement à la succession de coup d'Etat, à la succession de guerre et à la succession de crises.*

Par ailleurs, ce débat a mis en lumière le contexte de positionnement entre Laurent Gbagbo et Alassane Dramane Ouattara. C'est, en effet, par le truchement de leurs discours que nous illustrons notre propos suivant l'échange entre les deux candidats : *« Mais Laurent, d'habitude, on se tutoie!"* Réponse de Laurent Gbagbo à l'ex-Premier ministre: *"Oui, mais le moment est un peu solennel"*. Ce qui ne les empêche pas, l'un après l'autre, de désigner son rival comme son *"frère*". Pour Alassane Ouattara, Laurent Gbagbo est son « frère ». Il devrait faire appel ici à ce que Malick Ndiaye qu' « en Côte d'Ivoire, tous les groupes connaissent un réseau d'alliances par affinités ou autres, qui garantit leur sécurité et démultiplie leur capital moral et social. Il y a pour ainsi dire à côté de chaque groupe les groupes apparentés »[18]. C'est

[17] Journaliste, animateur du débat radio télévisé entre Laurent Gbagbo et Alassane Dramane Ouattara.
[18] Malick Ndiaye, *Où va la Côte d'Ivoire ? Entre la question juula, le complexe d'Akan et le souverainisme de Laurent Gbagbo,* Paris, L'Harmattan, p. 61

une relation de confiance. Tandis que les appels de Laurent Gbagbo traduit la relation hiérarchique. Il se considère comme le président de la République et son challenger, son Premier ministre.

Gbagbo et Ouattara, à travers le face-à-face, ont fait preuve des concessions et référence à la pensé de l'un et de l'autre. Cet échange a permis de se rendre compte que les deux candidats ont une certaine ouverture d'esprit qui leur permet d'intégrer la pense de l'autre et non de la rejeter. Le face-à-face Gbagbo-Ouattara nous a permis de noter quelques gestes décisifs que nous pouvons classer en passifs ou actifs. Le regard fixe d'Alassane Dramane Ouattara marque une certaine forme de détermination et un sérieux qui ne trahit aucunement sa crédibilité. Alassane Dramane Ouattara était largement mieux préparé. Sa posture et sa gestuelle étaient moins ambiguës. Son regard était tout à coup plus perçant, et son sourire souvent moqueur ponctuait son argumentation.sa tête légèrement penchée marquait un incontestable sentiment de supériorité. Il apparaissait enfin comme un chef d'Etat.

Quant à Laurent Gbagbo, il avait les bras relâchés et ses regards semblaient être par moment désordonnés, voire fuyants, comme s'il redoutait la tâche qu'il réclamait, à savoir celle d'être le président de la Côte d'Ivoire. Ces gestes semblaient être déréglés, décontenancés par l'attitude, peut-être, maîtrisée de son adversaire. Les gestes de Laurent Gbagbo étaient tout à coup plus irréguliers. Aucun des deux hommes ne semblait vouloir agresser son adversaire verbalement. Les deux candidats ont certes renouvelé leurs accusations mutuelles quant à leur responsabilité dans les crises qu'a traversées le pays depuis le coup d'Etat de 1999.

3.2. L'émergence des nouvelles identités

Pour de nombreux auteurs, communiquer a toujours la finalité générale d'expression de l'identité de l'acteur. Si l'on regarde ce qui se passe dans une communication, on remarque que l'on assume d'abord, à travers cette activité, une identité. Car, communiquer a toujours été la finalité générale d'expression de cette identité. […] Cette finalité est explicitée par des chercheurs aussi différents que Ghiglione ou Verala. Pour eux, la finalité de la communication, c'est créer son identité pour autrui, à travers un acte relationnel. […] « Il y a des actions linguistiques que nous effectuons constamment : des affirmations, des promesses, des requêtes, et des déclarations. En fait, un tel réseau continu de gestes conversationnels, comportant leur condition de satisfaction, constitue, non pas un outil de communication, mais la véritable trame sur laquelle se dessine notre identité »[19]. Considérons les passages ci-après :

► **Laurent Gbagbo, le « Rassembleur »**

> *…Je suis le seul des trois à ne pas avoir fondé sa campagne sur des blocs identitaires, qu'ils soient ethniques ou religieux. Mon électorat est de loin le plus éparpillé, le plus transcommunautaire… Si je ne comptais que sur le vote bété, même si je dois être roi chez moi, je n'irais pas très loin. Mais c'est aussi le fruit d'une conviction profonde : le vote moderne, c'est l'avenir. Près du tiers des électeurs vivent dans le melting-pot d'Abidjan. Et Abidjan c'est le laboratoire de la Côte d'Ivoire de demain. C'est là que la bataille sera une bataille pour les valeurs démocratiques, une bataille éthique.*

[19] Mucchielli (A), *Les situations de communication*, Paris, Editions Eyrolles, 1991 p.8.

Autres propos non négligeables contribuant à l'éclosion d'une nouvelle identité celui d'Alassane Dramane Ouattara :

▶ **Alassane Dramane Ouattara, le « Reconstructeur »**

> *La réconciliation et la reconstruction. La Côte d'Ivoire est dévastée, la tâche qui nous attend est immense. J'ai décidé de créer la Commission Dialogue, Vérité et Réconciliation, et de nommer à sa tête l'ancien Premier ministre Charles Konan Banny, un homme qui partage notre vision de la Côte d'Ivoire et qui présente toutes les qualités requises. J'ai également souhaité mettre en place un gouvernement d'union nationale, avec les représentants des principales forces politiques du pays, dont le Front populaire ivoirien [FPI, NDLR], et la société civile. En ce qui concerne la reconstruction, ce sera plus facile : cela correspond à ce que je sais faire, compte tenu des fonctions que j'ai occupées par le passé, notamment au FMI [Fonds monétaire international] ou lorsque j'étais Premier ministre.*

Henri Konan Bédié évoque également son identité. Dans l'échange ci-après avec *Jeune Afrique*, il souligne le fait que

▶ **Henri Konan Bédié, le « Pacifiste »**

> **J.A** : *Vous dites : lorsqu'en 2010, pour des raisons que j'ignore, j'ai été écarté au premier tour ». Cela signifie-t-il que vous ne comprenez toujours pas les raisons de votre défaite à la dernière présidentielle?*
>
> *Oui, bien sûr. Même si le clan Gbagbo a reconnu qu'il m'avait escamoté quelques centaines de milliers de voix…Mais je crois qu'il y avait aussi le sentiment à cette période-là, de la part des décideurs, que le PDCI n'ayant pas d'armée ni de troupes il avait mieux laissé les candidats qui en disposaient s'affronter plutôt que de choisir M. Bédié, qui a toujours été un pacifiste.*

La constitution des identités dessine déjà les grandes lignes de la « définition du monde » selon un système politique : la démocratie.

3.3. Les normes collectivement partagées par les candidats : la démocratie

La thématique des normes collectivement partagées par les trois candidats constitue la modalité d'expression de la démocratie. La finalité de l'élection présidentielle nous apparaît mieux maintenant à travers les propos des candidats :

> ***Pascal Brou Aka** : Le pays est en train de sortir de cette phase de turbulence, alors quelles sont vos recettes pour aller définitivement à la paix ? Quelle est votre conception du pouvoir et de l'Etat, M. Laurent Gbagbo?*
>
> *L.G : Nous avons hérité d'un Etat fort qui, évidemment, était appuyé sur le parti unique. Que je condamne, parce que certains Ivoiriens pensent que le parti unique était le paradis, ce n'est pas le paradis, Nous avons un régime présidentiel, Au moment de l'élaboration de la Constitution, mes amis et moi, nous avons proposé un régime parlementaire, Tous ceux qui participaient à l'élaboration de la Constitution ont proposé un régime présidentiel où le Premier ministre est l'animateur de l'équipe gouvernementale, Je crois que le régime en lui-même n'est pas mauvais, sauf si celui qui le dirige a des tendances dictatoriales. […] Nous voulons une République sociale, c'est-à-dire qu'il faut veiller à ce que les plus faibles ne soient pas écrasés, et que les plus riches ne soient pas arrogants et prêts à donner des miettes aux autres. Je pense que c'est de cette façon qu'on peut garantir la prospérité…*

A.O : …Pour moi, le pouvoir doit être un pouvoir démocratique. Les institutions doivent être assez responsables et qu'elles prennent des décisions, même si celles-ci sont difficiles. Je suis pour le régime parlementaire mais de manière complète. Le régime présidentiel que nous avons aujourd'hui est un bon régime pour la sortie de crise. Mais, je proposerai des modifications en temps opportun, pour que la Magistrature soit présidée par les Magistrats. Il y aura la séparation des pouvoirs. Un pouvoir exécutif, un pouvoir législatif t un pouvoir judiciaire. J'aurai l'occasion d'en parler.

Selon Alex Mucchielli, toute situation de communication est marquée par des « éléments inducteurs »[20] qui orientent les échanges des acteurs, dans leurs formes et leurs contenus. Ces éléments inducteurs participent à la définition du sens global de la situation de communication, sens qu'il faut pouvoir expliciter pour comprendre les échanges et leurs enjeux. A titre d'exemple, dans l'échange qui suit, les propos de Bédié ont valeur non seulement de réconciliation entre les filles et fils de Côte d'Ivoire mais aussi la création des alliances politiques entre les partis politiques :

J.A : *Il y a un an, vous lanciez le désormais célèbre « appel de Daoukro », à la surprise générale, en soutien à la candidature d'Alassane Ouattara à la présidentielle. Pourquoi ?*

***Henri Konan Bédié** : C'est un appel de raison. Depuis 2000, les élections en Côte d'Ivoire se sont toujours soldées par de graves troubles et des milliers de morts. Il fallait éviter cela cette fois-ci, d'autant plus que la plupart des acteurs politiques présents lors de ces troubles sont encore actifs sur la scène politique. C'est aussi un appel à la continuité. En 2005, à Paris, nous avons formé à mon initiative une alliance des houphouétistes [RHDP]. Et lorsqu'en 2010, pour des raisons que j'ignore, j'ai été écarté au premier tour des élections présidentielles, j'ai demandé aux militants du PDCI, particulièrement à ceux de la région Grand –Centre, de rallier la candidature d'Alassane Ouattara, et ils l'on fait…J'ai donc préconisé que tout le monde se rassemble encore une fois autour de lui afin de conforter à la fois la stabilité politique de notre pays et la sécurité des Ivoiriens.*

Laurent Gbagbo ne compte pas sur le vote ethnique car il est le rassembleur du peuple ivoirien. Il a déclaré que

…Je suis le seul des trois à ne pas avoir fondé sa campagne sur des blocs identitaires, qu'ils soient ethniques ou religieux. Mon électorat est de loin le plus éparpillé, le plus transcommunautaire… Si je ne comptais que sur le vote bété, même si je dois être roi chez moi, je n'irais pas très loin. Mais c'est aussi le fruit d'une conviction profonde : le vote moderne, c'est l'avenir. Près du tiers des électeurs vivent dans le melting-pot d'Abidjan. Et Abidjan c'est le laboratoire de la Côte d'Ivoire de demain. C'est là que la bataille sera une bataille pour les valeurs démocratiques, une bataille éthique[21].

Laurent Gbagbo souhaite faire évoluer les esprits des Ivoiriens dans le sens de l'unité du pays. Trois actes caractérisent son discours : assertifs, directifs et promissifs qui témoignent de sa fonction de président de la République, en 2010.

L'ancien président de la république, Henri Konan Bédié est le successeur constitutionnel de Félix Houphouët-Boigny.

[20] Mucchielli, 1991 : 38.

[21] François Soudan , « Laurent Gbagbo. « J'y suis, j'y reste » » in *Jeune Afrique* n°2597 du 17 au 23 octobre 2010, pp 30-37.

Dans notre corpus, les propos d'Henri Konan Bédié sont des actes assertifs et les expressifs qui modèlent son discours :

> **J.A** : *Il y a un an, vous lanciez le désormais célèbre « appel de Daoukro », à la surprise générale, en soutien à la candidature d'Alassane Ouattara à la présidentielle. Pourquoi ?*
> ***Henri Konan Bédié** : C'est un appel de raison. Depuis 2000, les élections en Côte d'Ivoire se sont toujours soldées par de graves troubles et des milliers de morts. Il fallait éviter cela cette fois-ci, d'autant plus que la plupart des acteurs politiques présents lors de ces troubles sont encore actifs sur la scène politique. C'est aussi un appel à la continuité. En 2005, à Paris, nous avons formé à mon initiative une alliance des houphouétistes [RHDP]. Et lorsqu'en 2010, pour des raisons que j'ignore, j'ai été écarté au premier tour des élections présidentielles, j'ai demandé aux militants du PDCI, particulièrement à ceux de la région Grand –Centre, de rallier la candidature d'Alassane Ouattara, et ils l'on fait…J'ai donc préconisé que tout le monde se rassemble encore une fois autour de lui afin de conforter à la fois la stabilité politique de notre pays et la sécurité des Ivoiriens*[22].

L'acte expressif utilisé dans la première partie de cet extrait montre que l'acteur déplore un comportement. Il souhaite que cela ne se reproduise plus. Pour éviter aux ivoiriens de se replonger dans la même situation, Henri Konan Bédié une coalition contre Laurent Gbagbo. Mais, cette entente politique se repose sur une base ethnique susceptible de division dans le pays. Il ressort également de ces propos qu'il est pacifiste dans le contexte de crise qui a endeuillé le pays après la mort de Félix Houphouët-Boigny comme montre l'extrait ci-après :

> **J.A** : *Vous dites : lorsqu'en 2010, pour des raisons que j'ignore, j'ai été écarté au premier tour ». Cela signifie-t-il que vous ne comprenez toujours pas les raisons de votre défaite à la dernière présidentielle?*
> ***Henri Konan Bédié** :*
> *Oui, bien sûr. Même si le clan Gbagbo a reconnu qu'il m'avait escamoté quelques centaines de milliers de voix…Mais je crois qu'il y avait aussi le sentiment à cette période-là, de la part des décideurs, que le PDCI n'ayant pas d'armée ni de troupes il avait mieux laissé les candidats qui en disposaient s'affronter plutôt que de choisir M. Bédié, qui a toujours été un pacifiste*[23].

Depuis l'apparition de l'ex Premier ministre d'Houphouët-Boigny, l'actuel président de la Côte d'Ivoire, sur la scène politique ivoirienne en 1990, le doute plane sur sa nationalité.

Quand, nous analysons les propos d'Alassane Dramane Ouattara, il ressort que les actes promissifs et directifs émaillent son discours. Les trois questions posées à Alassane Dramane Ouattara au cours d'une interview, après son intronisation est très révélateur :

[22] Haby Niakaté , « Henri Konan Bédié «Je ne regrette rien, j'ai déjà eu le pouvoir suprême », in *Jeune Afrique* n°2858 du 18 au 24 octobre 2015, pp 30-31
[23] Idem

> ***J.A** : Après cinq mois de conflit postélectoral et une décennie de crise politico-militaire, vous prenez la tête d'un pays exsangue, divisé et profondément meurtri. Quelles sont vos priorités ?*
> ***Alassane Ouattara** : La réconciliation et la reconstruction. La Côte d'Ivoire est dévastée, la tâche qui nous attend est immense. J'ai décidé de créer la Commission Dialogue, Vérité et Réconciliation, et de nommer à sa tête l'ancien Premier ministre Charles Konan Banny, un homme qui partage notre vision de la Côte d'Ivoire et qui présente toutes les qualités requises. J'ai également souhaité mettre en place un gouvernement d'union nationale, avec les représentants des principales forces politiques du pays, dont le Front populaire ivoirien [FPI, NDLR], et la société civile. En ce qui concerne la reconstruction, ce sera plus facile : cela correspond à ce que je sais faire, compte tenu des fonctions que j'ai occupées par le passé, notamment au FMI [Fonds monétaire international] ou lorsque j'étais Premier ministre.*
> ***J. A :** Comment comptez-vous faire accepter par les 45% d'Ivoiriens qui n'ont pas voté pour vous et dont certains éprouvent toujours un profond ressentiment à votre égard?*[24]
> ***Alassane Ouattara** :*
> *De tout scrutin démocratique, il ressort une majorité et une minorité. La majorité qui me soutient est large. Quant à tous ceux qui ont voté Laurent Gbagbo, je doute qu'ils aient apprécié son comportement à l'issue du second tour et qu'ils aient tous approuvé sa tentative de maintien au pouvoir, au prix de milliers d'Ivoiriens. Je peux vous assurer que le soutient dont il bénéficiait s'est totalement effondré. Et les actes que nous sommes en train de poser achèveront de les rassurer. Ce qui m'intéresse, c'est le développement de mon pays pour des citoyens qui ont trop souffert, sans distinction de région, d'ethnie ou de religion. La Côte d'Ivoire a tourné la page, et nous sommes, enfin, dans une nouvelle dynamique*[25].

Les extraits des propos d'Alassane Ouattara montre qu'il est le reconstructeur de la Côte d'Ivoire. Il souhaite réconcilier les ivoiriens entre eux et redorer le blason du pays à l'extérieur.

4. L'émergence des significations nouvelles pour les trois candidats

4.1. L'authenticité ivoirienne dans le processus démocratique

Le recours au concept d'ivoirité par Henri Konan, Laurent Gbagbo et Alassane Dramane Ouattara vise à définir la nationalité ivoirienne dans un processus d'unification nationale en vue de promouvoir les cultures et les productions nationales. Les deux premiers se sont appuyés sur les repères traditionnels sans prendre en compte les autres membres de la société. Tandis que Alassane s'est retrouvé comme un exclu de cette société. Un autre fait qui vient renforcer les clivages dans le pays et la coloration ethnique des partis politiques. La plupart des formations politiques créées à l'ère du multipartisme, constate Philippe Assalé, « ont été constituées sur des bases régionales et ethniques »[26]. Dans ce contexte, explique cet auteur :

> *Le Nord, traditionnellement acquis au Parti Démocratique de Côte d'Ivoire du vivant du président Houphouët-Boigny, a basculé dans le Rassemblement Des Républicains du Docteur Alassane Dramane Ouattara. L'ouest est le bastion du FPI de Laurent Gbagbo. L'électorat du Sud, du centre et de l'Est, est acquis au Parti Démocratique de Côte d'Ivoire. L'Union des Démocrates pour la paix en Côte*

[24] Yhamed Ben Marwane , « Alassane Ouattara. « Je ne dois rien à personne, sauf aux ivoiriens », in *Jeune Afrique* n°2629 du 29 mai au 4 juin 2011, pp 28-35.
[25] Idem
[26] Victor Vallouche , *Connaître et pratiquer les actes et stratégies de discours*, Paris, L'Harmattan, 2013, p.11

d'Ivoire est soutenue par le pays Yacouba. Les partis politiques comme le Parti Ivoirien des Travailleurs du professeur Francis Wodie n'arrivent pas à mobiliser un électorat, parce qu'ils ne se réclament d'aucune base ethnique[27].

Cette configuration définit désormais le paysage ainsi que les enjeux politiques en Côte d'Ivoire. Cette répartition a accentué les tensions en 1994. Au cours de la même année, le gouvernement ivoirien a mis fin aux droits de vote des étrangers autorisés à voter depuis la création du pays. Cette interdiction avait fait naître la suspicion au moment de l'établissement des listes électorales de 1995. Dans le même temps, le sentiment de xénophobie est devenu omniprésent dans la vie sociopolitique du pays, le débat sur la nationalité ayant développé une polémique autour des conditions d'éligibilité de l'ancien Premier ministre Alassane Ouattara, celui-ci étant régulièrement accusé d'être un étranger.

Le recours à l'ivoirité a été déjà dépeint par Boa Thiémélé Ramsès (2015 : 83), qui affirmait que l'ivoirité politique signifiait participation à un projet de construction d'un Etat-Nation moderne où l'on raisonnerait plus en termes de ressortissants du Nord ou du Centre, ni de musulmans ou de chrétiens, mais bien en termes d'Ivoiriens, tout court. Malgré ces appels à l'unité et à un nouveau vivre-ensemble sans références ethniques et religieuses, l'ivoirité va être attaquée, de façon violente. «Dans la crise actuelle, écrit le quotidien Soir Info, chaque leader politique présent à Paris à sa part de responsabilité. De Laurent Gbagbo qui, en 1990, avait dénoncé le nomination d'Alassane Ouattara comme premier ministre parce que 'burkinabè' qui deviendra paradoxalement son allié en 1995 au sein du Front républicain, à Monsieur Ouattara qui tient vaille que vaille à être candidat à la présidentielle, chose à laquelle il avait renoncé en 1995 parce que «'la loi' de son pays ne le lui permettait pas, en passant par Henri Konan Bédié, dont le parti en 1990 avait défendu bec et ongles la citoyenneté de M. Ouattara avant de le renier en 1993. Tous doivent prendre conscience du péril qui menace le pays, et mettre par conséquent de l'eau dans leur vin»[28].

Ce résultat matérialise l'argument selon lequel le refus du droit à la citoyenneté a été au cœur des conflits armés qu'a connus l'Afrique coloniale. Manby Bronwen (2011 : 116) affirme que les systèmes les systèmes de reconnaissance de la nationalité ont souvent échoué en pratique à faire la différence entre les uns et les autres et n'ont pas fourni de procédures efficaces pour la naturalisation et l'intégration des immigrés de longue date et de leurs descendants. A partir du moment où les ambigüités du cadre juridique ont été exploitées par les responsables politiques pour nourrir leurs rivalités électorales ou économiques, cette situation ne pouvait que conduire à des conflits armés. Cette tendance du recours à l'authenticité voire à l'ethnie a façonné l'imaginaire occidentale que « le continent africain est par excellence la terre d'élection des antagonismes ethniques »[29]. C'est dans cette optique que Jacques Chirac, en visite en Côte d'Ivoire, au moment où s'amorçaient décisivement en Afrique les transitions vers le multipartisme, croyait encore pouvoir affirmer que celui-ci était inadapté aux sociétés africaines du fait de l'exacerbation des clivages ethniques qu'il ne manquerait pas d'y induire.

Mais, nous convenons avec René Otayek qui refute l'idée selon laquelle la conscience identitaire serait l'expression d'un retour à la nature. Il fait l'hypothèse qu'elle peut être, au

[27] Idem
[28] http://www1.rfi.fr/actufr/articles/037/article_19288.asp, consulté le 22 septembre 2017.
[29] Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (dir), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, trabalisme et Etat en Afrique,* Paris, La Découverte/Poche, 1999, p.II.

contraire, un vecteur d'accès à la citoyenneté et à l'espace public, donc un mode légitime de participation politique. Ainsi, il s'agit plutôt d'indiquer, précise Jules Duchastel, que « la question des identités ethniques se pose comme obstacle possible à la formation d'une communauté nationale. Cet obstacle a été surmonté dans les pays occidentaux à travers plusieurs solutions institutionnelles plus ou moins axées sur une conception unitaire ou plurielle de la communauté des citoyens. Mais, dans tous les cas, ces solutions ont permis la coexistence relativement pacifique des divers groupes culturels ou nationalitaires, même si cette coexistence est régulièrement questionnée dans le cadre de débats démocratiques »[30].

L'identité est, écrivent Peter Berger et Thomas Luckman, bien sûr un élément-clé de la réalité subjective, et comme toute réalité subjective, elle se trouve dans une relation dialectique avec la société. Ils affirment que « les sociétés possèdent une histoire au cours de laquelle des identités spécifiques émergent ; cette histoire est, cependant, produite par des hommes détenant une identité spécifique »[31]. Dans cette perspective, Manuel Castells définit l'identité -quand le terme s'applique aux acteurs sociaux - comme « le processus de construction de sens à partir d'un attribut culturel, ou d'un ensemble cohérent d'attributs culturels, qui reçoit priorité sur toutes les autres sources »[32]. Castells soutient que « l'élaboration d'une identité emprunte ses matériaux à l'histoire, à la géographie, à la biologie, aux structures de production et de reproduction, à la mémoire collective et aux fantasmes personnels, aux appareils de pouvoir et aux révélations religieuses ».[33] Pour cet auteur, les individus, les groupes sociaux, les sociétés transforment tous ces matériaux et redéfinissent leur sens en fonction de déterminations sociales et dans leur cadre d'espace-temps.

Dans l'optique de cette étude, l'identité-projet, que nous empruntons de Castells, est la plus pertinente pour établir les rapprochements avec le concept du « système de pertinence ». L'identité-projet, écrit Castells, « apparaît lorsque des acteurs sociaux, sur la base du matériau culturel dont ils disposent, quel qu'il soit, construisent une identité nouvelle qui redéfinit leur position dans la société et, par là même, se proposent de transformer l'ensemble de la structure sociale »[*34*]. Ici, la construction d'identité est un projet pour « vivre autrement », pour parvenir à la réconciliation finale de tous les êtres humains devenus croyants, frères et sœurs sous la loi divine (d'Allah ou de Jésus).

[30] Jules Duchastel, « L'identité est-elle comptabile avec la démocratie ? Réflexion sur le processus de démocratisation en Afrique », in Discours d'Afrique. Tome 1 : Pour une rhétorique des identités postcoloniales d'Afrique subsaharienne, Paris, Presses Universitaires de France-Comté, 2009, pp.31-51.
[31]Peter Berger et Thomas Luckman, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin 2014, p. 271
[32] Manuel Castells*, Le pouvoir de l'identité,* Oxford, Fayard, 1999, p.17.
[33] Manuels Castells, *Le pouvoir de l'identité,* Oxford, Paris, 1999, p.18.
[34]*Idem, p.18*

4.2. Légitimité comme reflet de l'expression de la volonté du peuple en démocratie

Après cette analyse des situations communicationnelles, faire élire un non ivoirien à la magistrature suprême, c'était donc : ne pas respecter la constitution ivoirienne, cela risquerait de perpétuer la tradition d'Houphouët Boigny sur la place des étrangers sur le sol ivoirien. On comprend alors que ces significations ont empêché Henri Konan Bédié et Laurent Gbagbo d'introduire les dispositions sur les origines du candidat dans la Constitution. ADO et Laurent Gbagbo ont voulu faire disparaître les normes morales et sociales perpétuées depuis des années par Houphouët Boigny, la présence des étrangers sur le sol ivoirien sans prendre du recul. Les deux candidats ont su donner un sens entièrement positif à ce retour à l'authenticité. Appartenir à une nation, il semble cohérent d'en être fier, ce nationalisme, à l'instar de l'ivoirité, est positif. Mais, ils oublient de prendre en compte les éléments de la bonne cohabitation traditionnellement acquise sous le règne de Felix Houphouët-Boigny. Cela montre la précipitation dans l'exercice du pouvoir par les trois candidats. Cela perpétuait l'idée selon laquelle le continent africain est par excellence, la terre d'élection des antagonismes ethniques. Et que l'Afrique n'était pas prête à appliquer la démocratie notamment en Côte d'Ivoire. C'est pourquoi, « les Européens ont du mal à comprendre que les Africains puissent eux aussi aspirer à la démocratie et à la faire fonctionner dans leurs pays respectifs, c'est parce qu'on leur a toujours appris que c'était inconcevable, l'attachement prioritaire à la liberté étant une valeur exclusivement occidentale »[35].

En 2010, nous voyons que la situation créée par l'action de l'authenticité prend un sens négatif en démocratie. C'est ce sens négatif qui rend impossible de ce vivre ensemble en Côte d'Ivoire. Le différent changement de constitution en Côte d' Ivoire était lié à cette envie de l'authenticité. C'est ce sens négatif qui rend impossible la démocratie en Côte d'Ivoire. Ce sens est décomposé des diverses significations que nous avons vu apparaître : l'injustice, la guerre, constitution des partis sr la base ethniques et claniques.

Les trois candidats ont semblé construire une autre situation en 2010 que celle de départ. Ils ont fait disparaître les normes morales et sociales : la terre appartient aux ivoiriens et non celui qui la met en valeur, l'injustice. Ils les ont remplacées par trois autres normes. D'une part la norme de rationalité, d'autre part la norme d'humanité et enfin ils ont fait appel aux règles de la démocratie. Ils ont transformé donc le contexte normatif en rendant beaucoup plus prégnant des normes, qui étaient certes, déjà là, mais qui étaient moins dominantes dans la conscience des hommes politiques ivoiriens.

En traitant de la question de l'évolution socio-politique de la Grèce antique, Kuengienda affirme qu' « après avoir organisé la famille restreinte, la famille étendue et la tribu, la religion grecque achève l'organisation de cette société en englobant les tribus dans une grande institution socio politique appelée la « Cité ». Il déplore le fait qu'en Afrique « l'ensemble des tribus n'a pas abouti à la Cité, telle qu'à Athènes, mais a plutôt engendré l'ethnie a engendré des royaumes et des empires. En Grèce antique, dès la naissance, l'homme

[35] Kuengienda Martin, *L'Afrique est-elle démocratisable ?,* Paris, L'Harmattan, 2015, p.50

appartient à sa famille, à l'adolsecence, il appartient à la phratrie ou à la tribu et enfin, à l'âge adulte, il appartient à la « Cité », donc l'Etat »[36].

En démocratie, le vote des électeurs est l'expression de la légitimisation du pouvoir par les urnes. Le vote des électeurs, écrit Gilbert Toppe, sanctionne comme une évaluation, les projets des candidats et les identités politiques qu'ils confrontent les uns aux autres dans les compétitions qui jalonnent la vie politique et la démocratie. Pour ce faire, il explique

> *En désignant un élu qui va occuper une fonction institutionnelle, le fait électoral par le choix des électeurs va à la fois donner une existence politique et sociale à cet élu, qui désormais n'existe plus que par son mandat et donner une existence à l'institution aussi désignée qui désormais, se voit reconnaître le statut d'un acteur collectif issu de l'ensemble des désignations individuelles*[37].

Comme on le voit, la conquête du pouvoir passe par les urnes en démocratie. Les autorités politiques ainsi que les citoyens se mobilisent pour que les élections soient transparences afin que leur légitimité soit acceptée par tous. Dans le cas de la Côte d'Ivoire, à titre indicatif, en 2001, explique Manby Bronwen « les élections locales eurent lieu. Elles furent contestées par le RDR, qui toutefois remporta plus de circonscriptions que les autres partis »[38].

CONCLUSION

Les résultats que nous avons présentés montrent que la situation de communication de l'élection présidentielle en 2010 a permis à Laurent Gbagbo, Henri Konan Bédié et Alassane Ouattara de produire chacun un discours sur l'ivoirité.

Nous avons étudié trois contextes à travers lesquels nous avons examiné le système de pertinence de communication en lien avec l'ivoirité : le contexte des identités, le contexte des positionnements et le contexte relationnel Laurent Gbagbo ne compte pas sur le vote ethnique car il est le « Rassembleur » du peuple ivoirien. Il souhaite faire évoluer les esprits des Ivoiriens dans le sens de l'unité du pays. Trois actes caractérisent son discours : assertifs, directifs et promissifs qui témoignent de sa fonction de président de la République, en 2010.

Il ressort également des propos d'Henri Konan Bédié qu'il est « Pacifiste » dans le contexte de crise qui a endeuillé le pays après la mort de Félix Houphouët-Boigny. L'analyse des extraits des interviews accordés par Laurent Gbagbo et Henri Konan Bédié. D'abord, Laurent Gbagbo a impliqué le peuple ivoirien en référant à la réalité historique du pays. L'ancrage des discours dans la réalité historique à partir des référents historiques est une marque d'implication des communautés dans la mise en œuvre des problèmes de la société. Le discours d'Alassane Ouattara montre qu'il est le « Reconstructeur » de la Côte d'Ivoire. Il souhaite réconcilier les ivoiriens entre eux et redorer le blason du pays à l'extérieur. Dans cette élection présidentielle, tout découle de la construction des identités car aux identités stéréotypées des méchants et des bons sont accolées des normes prescrivant des conduites précises et des relations de fraternité.

---

[36] Kuengienda Martin, *L'Afrique est-elle démocratisable ?,* Paris, L'Harmattan, 2015, P.52
[37] Gilbert Toppe, *Communication politique et développement en Côte d'Ivoire,* Paris, L'Harmattan, 2010, p.96.
[38] Manby Bronwen, *La natinalité en Afrique,* Paris, L'Harmattan, 2011, p.123.

Nous avons noté que les réactions de chacun des candidats ne témoignent pas de la volonté de mettre fin aux conflits fonciers et à la polémique sur la nationalité en Côte d'Ivoire. Les discours des trois acteurs n'ont pas modifié les différents contextes qui composent la situation de communication lors des présidentielles, mais ils ont intensifié des rancunes identitaires.

Dans cette optique de travail, nous envisageons ultérieurement de porter notre attention sur la réception des discours des candidats par les ivoiriens. Cet axe de recherche nous permet également d'envisager le discours des candidats du côté des électeurs.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELE (J-L) et M'BOKOLO (E), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La découverte/Poche, 1999, 255 p.

ANOUMA (R-P), *Aux origines de la nation ivoirienne 1893-1946*, Paris, L'Harmattan, 2005, 275 p.

ASSALE (P), *Les dessous de la crise ivoirienne*, Paris, L'Harmattan, 2009, 267 p.

ASSOUMAN (A. K.), *Le rôle des Nations Unies dans la résolution de la crise ivoirienne*, Paris, L'Harmattan, 2011, 239 p.

BADO (A), *L'Etranger en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2013, 294 p.

BAKAYOKO (Y), BARRAT (J), EL ZEIN (D), FERRO (C), NOTTEAU (M) et WANG (C), *Géopolitique de la côte d'ivoire*, Paris, Spm, 2011, 239 p.

BALLE(F), *Lexique d'information communication*, Paris, Dalloz, 2006, 475 p.

BARRY (A.-O), *Discours d'Afrique, Paris, Presses Universitaires de France -Comté*, 2009, 236 p.

BELCADHI(F), *L'image de la cote d'ivoire dans le quotidien Le Monde*, Paris, L'Harmattan, 2006, 131 p.

BERGER (P) et LUCKMAN (T), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin 2014, 271 p.

BOA THIEMELE (R.-L.), *L'Ivoirité entre culture et politique, Paris*, L'Harmattan, 2003, 264 p.

BOA THIEMELE (R.-L.), *L'Ivoirité et l'unité de la Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2003, 264 p.

CASTELLS (M), *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Editions Fayard, 1999, 538, p.

CASTELLS (M), *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999, 538 p.

CHOI (YT), *La crise ivoirienne. Ce qu'il faut comprendre*, Neuilly-sur-Seine, Editions Michel Lafon, 2015, 298 p.

COLLERRETTE (P), *Le Changement organisationnel. Théorie et pratique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2002, 298 p.

COTTERET (J.-M.), *Gouverner c'est paraître*, Paris, PUF, 1991, 186 p.

COULIBALY (G. L.), *Côte d'Ivoire. Au cœur du bois sacré,* Paris, L'Harmattan, 2005, 358 p.

COULLIBALY (A), *Alassane Ouattara, ce que je sais de l'homme*, Boulogne, Editions Talleyrand, 2015, 132 p.

DJIE (A), *La jeunesse ivoirienne face à la crise en Côte d'Ivoire. Point de vue des jeunes*, Paris, L'Harmattan, 2011, 556 p.

ESQUENAZI (J-P), *La communication de l'information*, Paris, L'Harmattan, 1997, 302 p.

FALL (M), *Le destin des africains noirs en France*, Paris, L'Harmattan, 2005,146 p.

FRANCOIS(P), *Le marketing politique*, Paris, L'Harmattan, 2013, 387 p.

GBALLOU (R), *Côte d'Ivoire: souveraineté bafouée*, Paris, L'Harmattan, 2011, 172 p.

GNANGUI (A), *Côte d'Ivoire: 11 avril 2011*, Paris, L'Harmattan, 2011, 134 p.

JEZEQUEL(B) et GERARD(P), *La boite à outils du responsable communication*, Paris, Dunod, 2012, 191 p.

JOLY(B), *La communication*, Bruxelles, Boeck Université, 2009, 150 p.

KONAN BEDIE (H), *Le chemin de ma vie, Paris*, Plon, 1999, 149 p.

KOUAKOU (J.-M.), *Penser la réconciliation*, Paris, L'Harmattan, 2015, 126 p.

KOUASSI (L.M), *Témoignage sur la crise ivoirienne. De la lutte pour la démocratie à l'épreuve de la rébellion*, Paris, L'Harmattan, 2010, 271 p.

KOUDOU (C), *Côte d'ivoire: Pour un nouveau mode de coopération entre l'Afrique et la France*, Paris, L'Harmattan, 2005,246 p.

KUENGIENDA (M), *L'Afrique est-elle démocratisable?*, Paris, L'Harmattan, 2015, 110 p.

LOUKOU BI (G), (Sous dir.), *Côte d'Ivoire. Le "rattrapage ethnique" sous Alassane Ouattara*, Paris, L'Harmattan, 2012, 194 p.

MADZOU (G), *Le pouvoir ethnique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2005, 302 p.

MAKOSSO (A.C) (Sous dir.), *Côte d'Ivoire. De l'impasse au chaos: quelle issue?*, L'Harmattan Congo, 2011, 113 p.

MANBY (B), *La nationalité en Afrique*, Paris, Karthala, 2011, 242 p.

M'PAKA (A), *L'Afrique noire face aux défis de la gouvernance démocratique, Paris*, L'Harmattan, 2016, 576 p.

MUCCHIELLI (A), *Etude des communications: approche par la contextualisation*, Paris, Armand Colin, 2005, 264 p.

MUCCHIELLI (A), *Etude des communications: approche par les processus*, Paris, Armand Colin, 2004, 190 p.

MUCCHIELLI (A), *Etude des communications: nouvelles*, Paris, Armand Colin, 2006, 218 p.

MUCCHIELLI (A), *L'art d'influence*, Paris, Armand Colin, 2011, 173 p.

MUCCHIELLI (A), *Les sciences de l'information et de la communication*, Paris, Hachette, 2006, 160 p.

MUCCHIELLI (A), *Les situations de communication*, Paris, Editions EYROLLES, 1991, 132 p.

MUCCHIELLI (A), *Théorie des processus de la communication*, Paris, Armand Colin, 1998, 178 p.

MUCCHIELLI(A), *Théorie systémique des communications*, Paris, Armand Colin, 1999, 153 p.

NDIAYE (M), *Où va la Côte d'ivoire ?*, Paris, L'Harmattan, 2011, 246 p.

OTAYEK (R), *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 2000, 228 p.

PAULAIS (T), *Le développement urbain en Côte d'Ivoire (1979-1990)*, Paris, L'Harmattan, 1995, 183 p.

TOPPE (G), *Communication politique et développement en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 2010, 234 p.

Pratiques agricoles contemporaines, rites agraires et identité culturelle des Byələbə du Nord-Ouest Bénin

Dr Monique Ouassa Kouaro, Maître de Conférences, Laboratoire d'Anthropologie Appliquée et d'Education au Développement Durable (LAAEDD), Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Email : mkouaro@gmail.com

Dr Florent Boni TASSO, Laboratoire d'Anthropologie Appliquée et d'Education au Développement Durable (LAAEDD), Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Email : tassoflorent@gmail.com

Olive Nagniga TCHOROUE, Laboratoire d'Anthropologie Appliquée et d'Education au Développement Durable (LAAEDD), Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Email : olive.tchoroue@yahoo.fr

Yangui KEREKOI, Sociologue, Laboratoire d'Anthropologie Appliquée et d'Education au Développement Durable (LAAEDD), Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Résumé

Cette recherche a pour objectif d'analyser l'influence de la désaffection des *Byələbə* pour les rites agraires sur la pérennisation de l'identité culturelle de cette communauté du nord-ouest Bénin dans un contexte caractérisé par l'adoption de nouvelles pratiques agricoles contemporaines. Elle adopte une démarche méthodologique de type descriptive et analytique. L'analyse du corpus empirique dans la perspective de l'approche ethnographique révèle que dans la société traditionnelle des *Byələbə,* le défrichage, le labour, les semences, les récoltes et la consommation des prémices sont pour tout agriculteur des activités qui ne peuvent s'accomplir sans rites. Plusieurs divinités tutélaires comme *Huambutou*, *Kuandampoi*, *Duangutu*, *Titchana*, sont ainsi sollicitées dans l'organisation des rites agraires chez les *Byələbə* de Matéri. Cependant, l'adoption de nouvelles pratiques agricoles favorisent de plus en plus la désaffection des *Byələbə* à l'organisation des rites menaçant de fait l'identité culturelle des membres de cette communauté locale du Bénin.

Mots clés : Rites agraires, identité, menace, pratiques agricoles, Matéri

Abstract

This search has for objective to analyze the influence of the disaffection of Byələbə for the agrarian rites on the sustainability of the cultural identity of this community of the mild northwest in a context characterized by the adoption of new contemporary agricultural practices. She adopts a methodological descriptive and analytical approach of type. The analysis of the empirical corpus with the prospect of the ethnographical approach reveals that in the traditional society of Byələbə, the clearing, the plowing, the seeds, the harvests and the consumption of the beginnings are for every farmer of the activities which cannot come true without rites. Several guardian divinities as *Huambutou*, *Kuandampoi*, *Duangutu*, *Titchana*, are so requested in the organization of the agrarian rites to Byələbə of Materi. However, the adoption of new agricultural practices favor more and more the disaffection of Byələbə to the organization of the rites threatening de facto the cultural identity of the members of this local community of Benin.

Keywords: agrarian Rites, identity, threat, agricultural practices, Materi

Introduction

La croyance en l'esprit des morts et en l'existence des forces surnaturelles occupe une place de choix dans les sociétés traditionnelles en Afrique au Sud du Sahara. Les morts et les vivants sont en parfaite symbiose : les vivants sollicitent souvent auprès des ancêtres et des divinités, la protection contre d'éventuelles calamités naturelles (inondations, sécheresse, etc.). En retour, quand ils sont satisfaits, les vivants, par leurs offrandes et leurs sacrifices assurent la communion des ancêtres ou divinités en guise de récompense. Ainsi, de l'antiquité à nos jours, cette pratique est reconnue en Afrique noire comme fondement de toute vie communautaire. Elle permet d'assurer les meilleures conditions pour une harmonie entre l'homme et la nature, entre la société et la nature.

C'est le cas par exemple des rites agraires, une pratique courante dans les sociétés africaines. Selon Achebe (2000), *« quand un homme est en paix avec ses dieux et ses ancêtres sa récolte sera bonne ou mauvaise, selon la force de ses bras »*. Dans les sociétés traditionnelles d'Afrique et plus particulièrement chez les *Byələbə* de Matéri, les rites agraires contribuent à établir cette harmonie entre les vivants, les ancêtres et les forces surnaturelles. L'identité culturelle des membres de cette communauté se trouve donc rattacher aux rites

agraires. Selon Chevallier et Morel (1985) la valeur heuristique de l'identité semble tenir en effet aux relations qu'elle permet d'établir entre les phénomènes (systèmes de représentations) auxquels elle participe et dont la cohérence n'est pas donnée *a priori*. Ces relations peuvent être établies parce que les identités collectives procèdent d'un processus de totalisation tant par l'accumulation de traits différenciateurs liés à l'appartenance à des classes sociales et des groupes localisés que par leur capacité à construire des représentations collectives. Toutefois, ces dernières années, il est observé de nouvelles pratiques agricoles qui affectent l'attachement des communautés locales pour les rites agraires. C'est pourquoi cette recherche s'intéresse à analyser l'influence de la désaffection des *Byələbə* de Matéri pour les rites agraires sur la pérennisation de leur identité culturelle dans un contexte caractérisé par l'adoption de nouvelles pratiques agricoles contemporaines.

La commune de Matéri est située au Nord-Ouest du Bénin dans le département de l'Atacora. Elle est limitée au Nord par la République du Burkina-Faso, au Sud par la commune de Cobly, à l'Est par celle de Tanguiéta et à l'Ouest par la République du Togo. La commune de Matéri compte 111.003 habitants (dont 95% de *Byələbə*) pour une superficie de 4800 km^2.

1. Matériel et méthodes

L'adoption d'une démarche descriptive et analytique est indispensable afin de saisir au mieux les divinités tutélaires impliquées dans l'organisation des rites agraires et les mutations observées au niveau des pratiques agricoles à Matéri ainsi que leur influence sur la pérennisation des rites agraires chez les *Byələbə*. La recherche s'appuie sur les données d'un échantillon de 72 personnes composées de chefs de terre, chefs de clan, agriculteurs et producteurs agricoles et jeunes approchées dans les localités de Dassari, Pingou, Tantéga, Pountchitéga, Gouandé, Nodi et Tchanhoun-Cossi. La taille de l'échantillon a été arrêté après atteinte du seuil de saturation des informations, tandis que les localités qui ont servi de cadres à la recherche ont été sélectionnées par choix raisonné pour éviter de se focaliser sur des unités présentant les mêmes caractéristiques sociodémographiques. Les techniques de recueil des informations ont été l'analyse documentaire, les entretiens individuels approfondis et de groupe et l'observation directe.

La recherche documentaire a permis d'appréhender la littérature existante sur les rites agraires, les pratiques agricoles contemporaines, ainsi que les relations entre agriculture (nature) et culture (identité). L'entretien individuel approfondi a permis de rendre compte des déterminants de l'adoption ou du rejet des rites agraires chez les *Byələbə* de Matéri, tandis que les focus group ont permis de susciter des discussions ouvertes sur les pratiques agricoles contemporaines et les dynamiques observées au niveau des rites agraires. Au total, six focus group ont été réalisés dont un dans chacune des localités approchées. Quant à l'observation directe, elle a permis d'observer le déroulement des rites agraires, ainsi que les pratiques agricoles contemporaines en cours dans la localité.

Les données recueillies ont été traitées à partir de l'analyse de contenu thématique. L'approche ethnographique de Laplantine (1996) a servi de modèle d'analyse des informations. Elle a permis de décrire les divinités tutélaires impliquées dans l'organisation des rites agraires, le comportement des *Byələbə* face à l'adoption ou au rejet des rites agraires, ainsi que les nouvelles pratiques agricoles en cours à Matéri.

2. Principaux résultats

2.1. Divinités tutélaires impliquées dans les rites agraires chez les Byələbə de la commune de Matéri

Dans le domaine agricole des divinités sont sollicitées pour demander la faveur d'un meilleur rendement agricole. Il s'agit notamment de *Houambuhon, Kuandampoi, Titchana* et *Duangutu*.

2.1.1. Houambuhoun

Cette divinité est représentée par une calebasse neuve marquée à son dos par des restes de sang de volaille, des plumes et de la farine. Elle est souvent accrochée à l'entrée des cases, ou placée dans des greniers. C'est une divinité individuelle qui peut *"attraper un individu"*. Dès les premières pluies, chaque adepte de cette divinité met dans son *Houambuhoun* la céréale qui est destinée à être semée et implore la clémence de la nature en vue d'une bonne saison agricole. En retour, à la maturité de chaque production, les adeptes offrent les premières récoltes à cette divinité à travers un rite de reconnaissance ponctué d'une opération de marquage du dos de la calebasse de nouvelles récoltes et de prières de remerciements.

2.1.2. "Kuandampoi"

Elle est symbolisée par un petit amas de sable sur lequel est fixé un bois préparé pour la circonstance. Cette divinité est située devant la case de son propriétaire et ses fonctions sont similaires à celles de *Houambuhoun*. Elle est consultée par les agriculteurs pour demander une bonne campagne agricole (synonyme de pluie suffisante et régulière, de fertilité des sols, d'absence de catastrophes - sécheresse, inondations, invasion de criquets, de chenilles - et de bonnes récoltes). Un bœuf blanc, noir ou rouge est souvent sacrifié en fonction de la nature du mauvais sort que le propriétaire de cette divinité veut conjurer ou du bonheur qu'il souhaite provoquer.

2.1.3. "Titchana

Chaque clan possède son *Titchana* en fonction de sa répartition spatiale et de son titre foncier traditionnel. En règle générale, dans la société *Byələbə*, avant les semences, le chef de terre, appelé *Tinyan* en biali, et dont le statut de chef de terre est doublé de celui du chef religieux, assisté de ses conseillers consulte les divinités claniques pour demander leur faveur en vue d'une saison agricole fructueuse. En retour, quand la saison est fructueuse chaque chef de terre organise un culte agraire pour manifester sa reconnaissance. L'identification de nouvelles surfaces cultivables ne se fait chez les *Byələbə* qu'après consultation du *Titchana.*

2.1.4. "Duangutu"

C'est une divinité clanique qui représente l'âme de tous les défunts qui ont subi les rites de passage du clan. L'autel de cette divinité est fixé dans l'étable de la maison du plus ancien du clan. En clair, ce sont les descendants directs du patriarche défunt qui ont la charge de du *Duangutu* qui symbolise l'autel des ancêtres. Tous les membres du clan vont formuler leurs prières auprès de cette pour demander aux ancêtres défunts de solliciter une bonne production agricole. De fait, avant de consommer les premières ignames, par exemple, un rituel appelé *"ayankoua"* est fait autour de cette divinité afin de donner d'abord à *"manger aux ancêtres"*. En pays *Byələbə*, tous les membres de la communauté ne consomment jamais les prémices des récoltes sans les avoir offerts à cette divinité.

2.2. Endogénéïté des pratiques culturales, croyances et identité culturelles des Byələbə

La majorité des communautés rurales de Matéri pratique une agriculture de type traditionnelle. L'agriculture sur brûlis est en effet pratiquée par exemple par 85% des acteurs approchés dans le cadre de cette recherche. A cela s'ajoute des modes de labour restés inchangés depuis bien longtemps. Il s'agit du labour à plat, en billon, ou encore en butte. Le matériel de travail est également demeuré archaïque. Il est constitué d'outils rudimentaires tels les houes, les "dabas" et les coupes-coupes. Les activités champêtres comme le défrichage, le labour, le semis, le sarclage et la récolte s'organisent collectivement, notamment pour les grandes superficies cultivables.

Pour tout paysan, débroussailler, labourer un terrain, semer, récolter ou construire une maison sont des activités qui ne peuvent s'accomplir sans rites. Par là, *Byəlau* entendu l'homme *Byələbə*, s'efforce de s'accorder au rythme de la nature ; d'éviter la colère des puissances invisibles, toujours menaçantes qui l'entourent d'où la divination. A cet effet, des divinités comme *Houambuhoun*, *Kuandampoi*, *Duangutu* et *Tichana* sont sollicitées. Le recours à ces divinités permet par exemple de sonder l'inconnu (infertilité d'un sol, sécheresse, rareté ou abondance des pluies, etc.) par rapport au choix d'un nouvel espace cultivable. L'univers religieux du *Byələbə* est marqué donc par un ensemble de croyances qui attribuent une "âme" à tous les phénomènes naturels. Ces "âmes" ou ces "forces supranaturelles" sont sollicitées pour agir en faveur des hommes d'où le culte des divinités. En témoignent les propos d'un sexagénaire du village de Tantéga :

> *« La rareté des pluies que nous observons ces dernières années est due au fait que de plus en plus les jeunes de maintenant ne prennent plus au sérieux les rituels à faire au "Duangutu". Plusieurs semblent ignorer l'existence de cette divinité et comment voulez vous qu'il pleuve normalement ?».*

Il en découle que la régularité des pluies, gage d'une bonne productivité agricole, résulte d'une rituels adressés aux esprits des ancêtres du clan. Le premier élément qui anime la vie religieuse du *Byələbə* est *"Tibau"*, c'est-à-dire le voyant, le devin. Son rôle est de prédire la saison agricole et au besoin de conjurer toutes menaces susceptibles d'influer négativement sur les rendements. Le *"Tibau"* est donc l'intermédiaire précieux et privilégié entre les hommes et les forces surnaturelles, les vivants et les morts. L'identité culturelle du *Byələbə* est donc intimement liée à ses croyances aux divinités tutélaires qui déterminent la réussite ou non d'une saison agricole.

4.2. Nouvelles pratiques agricoles dans la commune rurale de Matéri : une tendance lourde à la pérennisation des rites agraires chez les Byələbə ?

Le secteur agricole de Matéri, caractérisé depuis des lustres par des moyens de production rudimentaires, fait l'objet de mutations sociales. La triangulation des données empiriques révèle en effet, l'introduction ces dernières années d'un nouveau mode de production agricole. Il est constitué de semences améliorées, d'engrais chimiques, de pesticides, d'herbicides, de nouvelles techniques culturales, de vulgarisation et de conseils agricoles, d'infrastructures et équipements agricoles, d'aménagements hydro-agricoles, de financement des producteurs agricoles, de campagnes d'information et de sensibilisation des producteurs, etc. Ces nouveaux moyens agricoles favorisent une amélioration de la productivité et un meilleur rendement même sur des espaces réduits. L'utilisation par près de 91% des acteurs interviewés d'engrais chimiques, 53% de semences améliorées et 27% de pesticides contribuent substantiellement à améliorer la production agricole. Bien que les

effets de ces nouveaux modes de production sur la modernisation de 1'agriculture soient encore faibles, il convient de préciser que la traditionnelle culture de sorgho et de mil cède progressivement la place à la culture du maïs, du "riz nérica", du soja et du coton. A cet effet, un répondant affirme : *"La pauvreté de nos terres fait qu'il est impossible de cultiver aujourd'hui sans engrais chimiques. La culture du mil et du sorgho n'est plus productive ce qui nous amène à adopter principalement la culture du maïs"*.

Cependant, l'adoption de ces nouvelles pratiques agricoles favorise la désaffection des rites agraires. En effet, six personnes sur dix *Byələbə* n'ont plus recours aux divinités tutélaires dans le cadre de leurs activités agricoles. A cet effet, un répondant affirme : *"pour avoir une bonne récolte, je préfère engraisser mon champ que de faire des sacrifices aux divinités"*. Il apparaît donc que de plus en plus l'utilisation des engrais chimiques tend à reléguer au second rang les rites agraires. Pourtant, dans la société traditionnelle ces rites servent de ciment à l'identité culturelle des *Byələbə*. De fait, il en découle une perte des valeurs culturelles et identitaires des membres de cette communauté.

3. Discussion

Les agriculteurs de la commune rurale de Matéri entretiennent des liens étroits avec la nature, parce que leurs principales activités sont liées à la terre, aux plantes et aux animaux. Pour cultiver la terre, les *Byələbə* s'appuient avant tout sur leur culture. En témoignent les rites agraires réalisés auprès des divinités *Huambutou*, *Kuandampoi*, *Titchana* et *Duangutu*.

Dans la société traditionnelle des *Byələbə*, l'agriculture n'est pas un simple travail de profane. Il est avant tout un rituel… Le laboureur pénètre et s'intègre dans une zone riche en sacré. Ses gestes et son travail ne sont pas sans conséquences, parce qu'ils l'accomplissent à l'intérieur d'un cycle cosmique et que la période des semailles et de moisson, fortifient leurs propres structures et prennent une valeur autonome (Mercea, 1949). C'est donc en raison de son travail que le cultivateur est considéré comme l'un des intermédiaires avec le sacré. Sans doute parce que ce travail très pénible est particulièrement méritoire, mais surtout parce qu'il est un rite. Non seulement il s'accomplit sur le *"corps de la terre"* et déchaine des forces sacrées de la végétation, mais aussi, il implique l'intégration du laboureur dans certaines périodes de temps bénigne ou nocive … (Mercea, *op. cit.*)

C'est pourquoi, en commençant le défrichage, le labour, ou en engrangeant ses récoltes, le paysan ne manque pas d'invoquer ses divinités tutélaires, souverains dispensateurs des biens de subsistance, afin qu'elles accordent leur bénédiction sur leurs activités agricoles. Il se garde pareillement d'oublier les gardiens de sa terre et les saints protecteurs tutélaires de son clan, de sa communauté apportant de larges offrandes à leurs sanctuaires. Leander (1995) en déduit qu'il y a toujours eu un lien très fort entre "culture" et "agriculture". En fait, ce n'est pas une simple coïncidence si les deux mots se ressemblent tant. Quand il fut décidé qu'une des années de la Décennies mondiale du développement culturel (l'année 1995) aurait pour thème *"Culture et Agriculture"*, c'était avec l'intention d'essayer de profiter de cette occasion pour analyser les liens entre les deux concepts en les abordant de points de vue différents.

Selon FAO et *al.* (1995), les cultures, au sens anthropologique, sont aussi vieilles que l'humanité, mais c'est l'agriculture qui mena aux premières communautés sédentaires, base de la civilisation moderne. Ce n'est pas un hasard si les besoins d'agriculture avaient développé des civilisations marquées par un puissant pouvoir central. Le lien intime entre le milieu physique naturel dans lequel certains types d'agriculture se sont épanouis et le mode de vie,

les valeurs éthiques et les structures sociales des peuples est également intéressant. Ces influences traditionnelles ont forgé nos identités culturelles.

En effet, l'identité est fondée sur des caractères intrinsèques, permanents et, dans une large mesure hérités. Selon le *Lexique de Sociologie* (2013), l'identité d'un individu ou d'un groupe est constitué par l'ensemble des caractéristiques et des représentations qui font que cet individu ou ce groupe se perçoit en tant qu'entité spécifique et qu'il est perçu comme tel par les autres. La forme communautaire de l'identité définit l'individu par son appartenance à une communauté (tribu, religion, nation, culture, etc.) et par la place qu'il occupe au sein de cette communauté. Dans cette perspective, les rites occupent une place de choix dans la construction de l'identité, car ils permettent la socialisation des individus.

Cependant, les bouleversements économiques, sociaux, politiques de la société du XXIème provoquent une "crise des identités". Chez les *Byələbə* du Bénin, l'introduction de nouvelles pratiques agricoles observée au cours de ces dernières années, tend à favoriser un désintérêt des communautés locales pour les rites agraires. Dans les champs, certains agriculteurs appliquent des produits phytosanitaires pour lutter contre les "mauvaises" herbes et les animaux ravageurs, d'autres stimulent la croissance des plantes avec des engrais, tandis que quelques uns encore travaillent le sol avec des tracteurs. L'infertilité des sols, les inondations, sècheresses, etc. ne sont plus perçus comme des signes de la colère des dieux. Pourtant, Descola (2005) fait bien observé que la nature et la culture sont bien liées. Dans ce contexte, comment trouver le point d'équilibre entre productivité agricole, préservation de la nature et identité culturelle des *Byələbə* ? La question est complexe, elle concerne les agriculteurs, bien sûr, mais aussi les chercheurs, les décideurs politiques, les associations de protection de l'environnement, les acteurs économiques et les citoyens.

Conclusion

Cette recherche s'est intéressée à examiner l'influence du désintéressement des *Byələbə* pour les rites agraires sur la pérennisation de leur identité culturelle. Dans cette perspective, il s'est d'abord agi de faire une typologie des divinités impliquées dans les pratiques agricoles chez les *Byələbə* de Matéri. La triangulation des données empiriques a permis de constater que plusieurs divinités tutélaires sont sollicitées dans l'organisation des travaux champêtres. Il s'agit notamment de : *Houambuhoun*, *Kuandampoi*, *Titchana* et *Duangutu*. Le recours à ces divinités permet d'obtenir des pluies régulières; d'éviter les inondations, sècheresse et autres calamités naturelles; et d'obtenir de bons rendements agricoles.

La communication s'est ensuite intéressée à analyser la trilogie entre pratiques culturales, croyances et identité culturelle. En effet, chez les *Byələbə* de Matéri, l'agriculture repose sur des croyances en des forces surnaturelles qui impactent la qualité des rendements agricoles. L'identité des communautés locales est liées aux divinités qui les représentent.

Cependant, il a été démontré que les rites agraires qui constituaient une pratique coutumière chère à la société *Byələbə* sont aujourd'hui menacées de disparition. La modernisation de l'agriculture amène plusieurs membres de la communauté à ne plus pratiquer les rites agraires. La désaffection des *Byələbə* pour les rites agraires, qui constituent pourtant un facteur de cohésion et l'intégration de cette communauté, affectent l'identité culturelle des *Byələbə*. L'utilisation des semences améliorées et d'engrais chimiques, l'adoption de pesticides, d'herbicides et de nouvelles techniques agricoles, la mécanisation de

l'agriculture, etc. amènent les *Byələbə* à manifester un désintérêt pour les divinités claniques. Dès lors, l'identité de cette communauté se trouve menacer.

Il s'impose donc un dialogue entre la société moderne et les échelles de valeurs ancestrales afin de parvenir à une formule de synthèse. Car aucun peuple ne peut s'émanciper et s'épanouir en vase clos.

Références bibliographiques

Achebe C. (2000). *Le monde s'effondre*. Paris : Présence africaine.

Alpe A., Beitone A., Dollo C., Lambert J-R. et Parayre S. (2013). *Lexique de Sociologie*. Paris : Dalloz, 4ème édition.

Chevallier D. et Morel A. (1985). Identité culturelle et appartenance régionale. *Terrain* [En ligne], mis en ligne le 23 juillet 2007, consulté le 16 mars 2017. URL : http://terrain.revues.org/2878 ; DOI : 10.4000/terrain.2878.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard et Bibliothèque des sciences humaines.

FAO, PAM, FIDA et UNSO, (1995). *Culture et agriculture*. Paris : UNESCO.

Laplantine, F. (1996). *La description ethnographique.* Paris : Nathan.

Leander, B. (1995). Culture et agriculture. Point de vue historique. In FAO, PAM, FIDA et UNSO. *Culture et agriculture*. Paris : UNESCO.

Mercea, E. (1949). L'agriculture et des cultes de la fertilité. *Traité de l'histoire des religions*. Paris : Paillot.

La région de la Nawa : du sous-peuplement au boom démographique (1917-1970) / The Nawa Région : From Underpopulation to Demographic Boom (1917-1970)

Fatou Evelyne OUEDRAOGO

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan

Eden22@hotmail.fr

Résumé

L'importance de la cacaoculture dans l'agriculture en Côte d'Ivoire ne fait l'ombre d'aucun doute. Cette importance de la cacaoculture s'explique par le fait qu'après l'indépendance, les autorités ivoiriennes ont fait du secteur agricole le pilier de l'économie. Cette politique s'est manifesté par la création de plusieurs sociétés d'Etat dans la perspective de booster le secteur agricole. Aussi, la recherche d'espace national pour la vulgarisation des cultures de rente, principalement de la cacaoculture, devient une priorité pour l'Etat ivoirien. Le peuplement de la sous-préfecture de Soubré et du canton bakwé, à l'origine sous peuplé, met en évidence la volonté des autorités d'alors à accorder la primauté à cette économie de plantation de par les avantages qu'elle procurait durant les années 70. Contrairement à la région de l'Indénié où la forêt devenait manquante, notre zone d'étude constituait pour de nombreux migrants l'eldorado pour acquérir de la terre et planter le cacaoyer. Les décisions prises par le gouvernement de mettre en place des structures chargées du développement de la région par la création d'infrastructures donnent à cet espace les moyens de s'ouvrir aux autres peuples à la recherche de plantation.

INTRODUCTION

L'espace géographique de cette étude a connu diverses appellations pendant la période allant de 1917 à 1970. Ainsi, *le décret 2011-263 du 28 septembre 2011 portant organisation du territoire national en district et régions* créé la région de la Nawa. Par objectivité, nous avons préféré cette nomination qui quoique ressente situe mieux l'espace étudié. Le choix de la région de Soubré est fonction de son importance dans la production cacaoyère du pays[1]. A cela, il faut y ajouter le poids de la population étrangère dans la vie économique de cette localité. La cacaoculture fut introduite dans la région de Soubré par l'administration coloniale en 1917 [2].Si l'enclavement de la région a longtemps ralenti son développement elle enregistre une expansion étonnante dans les années 1970. Le peuplement de cette région subit dans la même période des changements majeurs avec l'arrivée d'immigrés issus de la Côte d'Ivoire et de la sous-région.

Cette présentation s'inscrit dans le cadre de notre mémoire de fin de cycle. Dans ce travail sur la cacaoculture et le peuplement étranger dans la région de Soubré, il était question de montrer que la région de Soubré qui était au départ une zone sous-peuplée a connu un boom démographique à partir de l'année 1970 du fait de la cacaoculture et de la politique agricole initiée par le gouvernement ivoirien. Pour réponse à la problématique qui sous-tend cette étude nous tenterons de faire premièrement, un bref rappel de l'installation autochtone. Ensuite, on analysera l'important rôle de la forêt et de l'Etat dans le peuplement de la région.

A-BREF APERCU D'UNE INSTALLATION AUTOCHTONE

La région Soubré appartient à une sphère géographique : le sud-ouest. Elle présente à cet effet les mêmes caractéristiques physiques (relief, du climat, de la végétation, du sol) que l'ensemble des régions de cette zone. Le relief est composé majoritairement de plaines et de plateaux marqués par une altitude en dessous des 200m, avec à quelques endroits des collines. On distingue quatre types d'unités : les plaines intérieures, les bas plateaux côtiers, les plaines littorales et les hauteurs[3].

Les sols sont de type ferralitique issu de la décomposition de granites migmatites. On peut les classer en quatre catégories : les sols à propriété physiques, moyennes, médiocres et mauvaises[4]. Le climat est un élément essentiel du milieu naturel. Dans cette zone, le climat est à la fois chaud et humide ce qui rend cette partie du pays spécifique[5]. On y distingue deux ''genres climatiques'' : un climat subéquatorial tout le long du littoral et un climat tropical humide dans la partie septentrionale.

---

[1]La région de Soubré produit environ près de vingt pourcent de la production nationale depuis plus de deux décennies.

[2] Joël GRONNER, 1982*, Les Bété de Soubré et le développement régional (Sud-ouest de la Côte d'Ivoire)*, Paris, Orstom, pp 221.

[3]Souleymane YEO, 2014, *Enjeux socio-politiques de l'intégration des immigrés ouest africain en Côte d'Ivoire : Essai sur le modèle ivoirien d'intégration des étrangers*, p695.

[4] Souleymane YEO, 2014, *Enjeux socio-politiques de l'intégration des immigrés ouest africain en Côte d'Ivoire : Essai sur le modèle ivoirien d'intégration des étrangers*, p695.

[5] Chantal KOUADIO, 2008, *Perceptions croisées entre autochtones et étrangers en Côte d'Ivoire : Cas de la ville de Méagui dans l'Ouest ivoirien*, Rapport de Recherche, Consortium for Development Partenership, p20

La végétation est assurément l'élément naturel qui attire le premier l'attention du voyageur dans cette région de Soubré. Un pionnier que nous avons rencontré affirme : « *ce qui nous a marqué à notre arrivée, c'était l'immensité de la forêt* »[6]. Janeau Zozoua Tere, autochtone interrogé nous rapporte ceci : « *Dieu nous a fait grâce en nous donnant une nature généreuse. La forêt était tellement immense qu'on pensait qu'elle était inépuisable »*[7].Philippe Lena et al. , la qualifiait d'ailleurs de «*forêt noire* »[8]. Cette région est entièrement incluse dans le massif forestier du secteur ombrophile de la basse Côte d'Ivoire[9]. Le couvert végétal y comporte une diversité d'espèces[10].

Les éléments naturels de la région révèlent un contraste dans la mesure où ils permettent à cette zone d'être favorable aux cultures de rente notamment à celle du cacaoyer et dans le même temps la rendait hostile au peuplement de masse du fait de son enclavement. Difficile d'accès, les populations vivant dans cette région sont restées longtemps isolées[11].Les premiers travaux scientifiques relatifs à des peuples de la région du Sud-ouest notamment celle de Soubré ont été effectués pour la plupart après les indépendances. Par ailleurs, les populations autochtones majoritairement installées dans cette région sont les bakwé et les Bété. La mise en place de ces peuples dans cette région est spécifique.

a- L'installation des Bété dans la région de Soubré

Les populations bété de Côte d'Ivoire occupent la zone forestière. Elles sont installées en majorité dans les régions du centre-ouest. On les localise dans la région de Gagnoa, Issia, Daloa et Soubré. Ainsi, l'on s'aperçoit que les Bété appartiennent à une même sphère géographique désignée le plus souvent par ***Jean pierre Dozon de*** « *monde bété*[12] ».

Les Bété de Soubré sont d'origine diverse. Ils se subdivisent en dix-huit tribus appartenant cent vingt-trois villages[13]. Selon Joël Gronner on distingue cinq courants migratoires dans l'installation des Bété dans la région de Soubré : *« Le premier courant est originaire de l'ouest. On pourrait l'appeler le courant libérien ; le deuxième courant tire son origine de l'est, soit dans la région de Gagnoa-Guibéroua ; le troisième courant amena les gens du nord des régions de Daloa et Issia ; le quatrième courant vient de l'ouest, les pays Kouzié et Guéré actuel et le cinquième courant vient du sud, de la région de Sassandra et du pays Néyo. »*[14]

---

[6]Kanigui COULIBALY installé dans la région depuis 1968. Entretien réalisé à son domicile le Vendredi 12 février

[7]Janeau Zozoua TERE ancien du village de Krohon entretien réalisé en présence de sa sœur et de son fils le vendredi 16 à son domicile

[8] Philippe LENA et al. , 1977, *Le dynamisme pionnier dans le Sud-ouest ivoirien et ses effets sur le milieu forestier (Région de Soubré*), Abidjan, ORSTOM, Rapport final, p15

[9] Emmanuel FRITSCH, 1980*, Etude pédologique et représentation cartographique à 1/15000ème d'une zone de 1600 HA. Représentative de la région forestière du sud-ouest ivoirien*, Abidjan, Orstom, p5

[10]Philippe LENA et al. , 1977, *Op.cit*, p16

[11] Souleymane YEO, 2014, *Op.cit*, p699

[12] Jean pierre DOZON, 1985, *La société bété : histoire d'une ethnie de Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala-Orstom, p25.
Selon l'auteur la nomination de monde bété est une figure géométrique correspondant plus à un partage du pays en zones socio-linguistiques et non à un découpage administratif.

[13] Joël GRONNER, 1982*, Op.cit*, p125

[14]*Ibidem*

En tenant compte de cette même cartographie, nous identifions deux grands courants. Un courant migratoire externe et le courant migratoire interne. Le courant externe désigne les migrations de population venue des pays autre que la Côte d'Ivoire. Dans ce courant, les populations affirment être venues de l'Ouest à partir du Libéria. Cependant, les cheminements utilisés par les populations sont divers :

-Le courant migratoire externe comprend quatre axes ou cheminements migratoires. Le premier axe est constitué du groupe venu du Libéria ou de la forêt de Tai, en avançant vers l'est et dépassant la région de Soubré pour y pénétrer par le sud-est et l'est ; le second est celui du Libéria, en se dirigeant vers le nord, en contournant la région de Soubré et en y pénétrant par le nord et par l'est ; le troisième axe est celui de Toulepleu au nord-est, vers la forêt de Tai et pénétration dans la région de Soubré par le sud-ouest ; le dernier axe venu du Libéria, vers la mer et en la longeant, puis en remontant vers le nord soit après Sassandra, entre Grand-Lahou et Fresco, pour arriver par le sud dans la région de Soubré.

-Le courant migratoire interne comporte les cheminements des populations issues des autres régions du pays. D'abord, l'on a les populations venant de l'est, soit de la région de Gagnoa-Guibéroua, dans les limites du pays bété. Les populations arrivèrent directement dans la région de Soubré en venant de l'est. Ensuite, l'on a les populations venant du nord, des régions de Daloa et d'Issia, toujours dans les limites du pays bété et celles des pays Kouzié et Guéré actuels, entre Guiglo et Buyo. Elles arrivèrent respectivement dans la région de Soubré par le nord et le nord-est. Enfin, le dernier trajet suivi regroupe les populations parties de la région de Sassandra et du pays Néyo, elles pénètrent dans la région par le sud.

Il apparaît, plusieurs raisons justifient l'installation des Bété dans la région de Soubré[15] et la cacaoculture, d'emblée, n'en constitue pas une. Les Bété ne sont pas les seuls peuples installés dans la région. En effet, on y rencontre les Bakwé. Qui sont alors les Bakwé de Soubré ?

b- L'installation des Bakwé dans la région de Soubré

D'une manière générale, les populations bakwé se sont installées dans la zone comprise entre l'interfluve Cavally-Sassandra. Ils se repartissent en trois groupes de peuplement[16] . Le premier groupe se situe le long du fleuve Cavally. Le second se situe le long du fleuve Sassandra et le dernier occupe la côte dans l'espace allant de Tabou à San Pedro[17].

Les bakwé de Soubré se situent sur le long du fleuve Sassandra. Malgré leurs diverses origines les Bakwé de Soubré peuvent être regroupés en onze grigbés (se définit comme l'ensemble des descendants issus d'un même ancêtre) repartis en vingt-deux villages[18].

---

[15] Les raisons de l'installation de ce peuple peuvent être classées en trois groupes : les situations conflictuelles qu'elles soient endogènes ou exogènes, des raisons à caractères sacrés et enfin celles d'ordre matériel. (Lire l'ouvrage de Joël Gronner, *Les bétés de Soubré et le développement régional)*

[16] Souleymane YEO, 2014, *Op.cit*, p 699.

[17] *Ibidem*

[18] *Ibidem*

Tableau 1 : Synthèse de l'origine des Bakwé de Soubré

Patrilignages	Village correspondant	Origine de l'aieul
Youwlagui	Gnanuagui	Autoch+ bété-gozéroboué (Issia)
Kopéragui	Kopéragui	Bakwé-Mahon de Louga (Sassandra)
Kpéhiri	Kpéhiri	Bakwé-Dohagui de Pauli guéré-Doo (Guiglo)
Galéa	Galéa	Oubi-Yowa (Tai)
Nièpi	Nibi I et II	Guéré du Libéria
Oupoyo	Oupoyo ; Oupagui	Bété-Zigbohouo (Soubré)
Ouabli	Koréagui; Guiréagui	Krou-Naoulo (Grand-béréby)
Guiré	Guiré	Krou-Tabétouo (Tabou)
Touagui	Gnankoragui, Salékoragui, Kragui Djoropoagui, Séréagui, Pogréagui	Guéré du Libéria
Méagui	Négréagui, Nititoagui,Téréagui I et II	Bété- Gbalébouo(Soubré)
Krohon	Krohon	Bété de Blicolo (Soubré)

Source : Philippe LENA et al. / Année 1977

L'analyse du tableau nous indique que quatre des onze grigbés bakwé sont issus de certaines tribus bété dont trois de Soubré. Cela nous permet d'affirmer qu'il a existé un brassage entre les Bakwé et leurs voisins Bété de la région. La mise en place des différentes tribus et grigbes composants ces peuples s'est fait de façon isolé. Avec plus ou moins rupture avec la population de départ[19]. En définitive, l'on peut retenir que :

- l'installation des différentes tribus et grigbés composant ces peuples date d'avant la colonisation
- les tribus ou grigbés proviennent d'origines diverses
- l'espace qu'ils occupent a été pour la plupart d'entre eux un territoire d'accueil
- plus d'une décennie après l'obtention de l'indépendance la quasi-totalité de ces peuples vivaient en zone rurale. (***environ 90% en 1971 RGPH 1975***).

Ces éléments liés au processus de mise en place des peuples dans la région influence certains aspects de leur vie sociale principalement les rapports qu'elles ont avec la terre et l'étranger. Ces rapports sont importants parce qu'ils aident à comprendre l'installation des ''nouveaux venus'' dans la localité. A cela, il faut y ajouter le rôle important de l'Etat et la disponibilité forestière.

B-L'IMPORTANT ROLE DE LA FORET ET DE L'ETAT

Plusieurs raisons expliquent le mouvement migratoire enregistré dans la zone à partir des années 1970. Seules les plus importantes sont relevées dans cette étude. Le premier atout est

[19] Philippe LENA et al. , 1977, *Op.cit*, p17

la forêt. Le second est le rôle qu'a joué l'Etat ivoirien pour le développement des cultures de rentes.

a- La forêt : une ressource considérable

Rappelons pour mémoire que la région de Soubré a une végétation constituée de forêt dense. Cela, lui permet de bénéficier d'une immense couverture forestière. Cette disponibilité forestière constitue un attrait incontestable des étrangers dans la région. En effet, les pionniers affirment être arrivés dans la région à cause de la possibilité que leur offrait cette forêt dans la création de leur plantation de cacao.

A cela, la situation qui prévalait dans le Sud-est constitue un catalyseur dans la dynamique de peuplement dans le sud-ouest singulièrement dans la localité de Soubré. Dans la région du sud-est on assiste de manière significative à une rareté des terres cultivables. La conséquence immédiate de cette situation est*« la réorientation du mouvement des migrants étrangers* »[20], de plus après avoir été une d'immigration cette zone devient zone d'émigration. Le but principal des étrangers dans cette région réside dans le fait que la forêt disponible dans cette zone Soubré leur permettait de créer leur plantation de cacao.

b- Le rôle prépondérant des autorités ivoiriennes

Les actions menées par l'Etat ivoirien dans cette région ont pour objectif une exploitation des ressources forestières et le développement agricole principalement la cacaoculture. Ces actions se résument à la création d'infrastructures et à la mise en place de projet de développement de la cacaoculture dans la région.

La création d'une structure telle que l'Autorité pour l'Aménagement de la Région du Sud-ouest (ARSO)[21] répond à cet objectif premier. L'ARSO devient la cheville ouvrière du développement pensé par l'Etat ivoirien dans la région du Sud-ouest notamment celle de Soubré. L'une des actions de l'aménageur consiste à faire : « *sortir la région de son isolement, en la dotant d'infrastructures routières modernes, à même d'induire des initiatives privées en matière d'investissement* »[22]. Dans cette perspective, un axe routier est construit à la fin de l'année 1970. Cette route « t*raverse le pays bakwé du sud au nord, franchit le Sassandra par un magnifique pont en béton à Soubré et via Issia et Duékoué, établit la jonction entre le port de San Pedro et la capitale de l'ouest ivoirien, Man* »[23]. La construction de cet axe routier est un fait marquant dans le mouvement migratoire vers la région de la Nawa. Elle y sonne en effet le début de l'immigration massive[24]. Néanmoins, les pistes tracées

---

[20] SimpliceYapi AFFOU et Kouadio TANO, 1974, « La boucle du cacao en Côte d'Ivoire : une situation migratoire inversée », in *Migrations, changements sociaux et développement*, Paris, p308

[21] L'Autorité pour l'Aménagement de la Région du Sud-ouest est une société d'Etat dont la mise en place des structures s'est faite en 1969. L'ARSO était chargée d'assurer la programmation, la coordination et le contrôle des actions de développement dans la région.

[22] Alfred SCHWARTZ, 1979, « Colonisation agricole spontanée et émergence de nouveaux milieux sociaux dans le Sud-ouest ivoirien : L'exemple du canton bakwé de la sous-préfecture de Soubré », *Cahiers Orstom*, p84.

[23] *Ibidem*

[24] *Ibidem*

par les exploitants forestiers vont guider l'avancée des migrants dans la région[25]. Longtemps isolées, les populations autochtones s'ouvrent au monde et accueillent sur leur territoire de nouvelles personnes.

-Une politique pour le développement de la cacaoculture

Le rôle de l'Etat dans le développement de la cacaoculture dans la région de Soubré s'aperçoit à travers l'action de la Société d'Assistance Technique de Modernisation de l'Agriculture (SATMACI)[26]. En 1971, la région du Sud-ouest accusait un retard considérable dans la production cacaoyère nationale. L'ensemble du département de Sassandra auquel était rattaché Soubré ne produisait que 2% de la production nationale[27]. L'intervention des autorités ivoiriennes à travers la SATMACI visait alors à combler ce retard. Ainsi, entre 1973 et 1977, grâce à plusieurs prêts octroyés à la Côte d'Ivoire[28], la SATMACI procède à la régénération, à l'extension et à la création de plantations de cacao. En ce qui concerne la région de Soubré, la politique de la structure s'accentue sur la création de nouvelles plantations et l'extension des anciennes. Pour ce faire, la SATMACI encourage la création de plantations individuelles, mais aussi les plantations collectives autour des blocs villageois. Entre 1973 et 1977, ce sont ainsi 1739 plantations individuelles et 768 blocs villageois qui sont créés par la structure.

Plusieurs sites sont sélectionnés dans les différentes régions favorables à la cacaoculture pour implanter les blocs villageois. La création de ces blocs favorise le peuplement dans les zones où elles sont mises. En effet, il est prévu la création d'un « périmètre de peuplement[29] » non loin des blocs. Ces villages permettent de rapprocher les planteurs de leurs plantations. La création de blocs villageois et de périmètre de peuplement répond à un double objectif : d'abord permettre à la Côte d'Ivoire de se hisser à la première place mondiale des pays producteurs de cacao. Ensuite, celui de favoriser le peuplement d'une zone sous-peuplée à travers '' une immigration contrôlée'' dans la région[30].De toute évidence, l'objectif de cette immigration était de booster le développement de la cacaoculture entamé dans cette région.

A ces actions de l'Etat s'ajoute la mise en place d'une politique de prime à la production. L'effet direct de cette politique vise à inciter les planteurs à la production cacaoyère, étant donné que les cours du cacao sur le marché mondial avaient doublé entre 1972-1973. Ainsi, Les planteurs qui répondaient aux normes établies par la SATMACI,

---

[25] Michel LESOURD, 1984, « Mise en valeur agricole et organisation de l'espace en zone pionnier : les baoulé dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire », in *le développement rural en question : paysage, espaces ruraux, systèmes agraires : Maghreb-Afrique-noire-Mélanésie*, p357

[26] Créer le 14 Avril 1958, la SATMACI est une société d'état qui avait pour objectif l'encadrement des paysans par la mise en œuvre de programmes de modernisation agricole.

[27]-Ministère de l'agriculture et des Eaux et Forêts, DPBCG, Annuaire rétrospectif de statistique agricoles et Forestière 1900-1983, Tome II *Les produits agricoles destinés à l'industrie et à l'exportation*, p35.

[28] Le premier prêt fut accordé en juillet 1974 par le Fond Européen de Développement (FED), il totalisait un montant de 664 millions, destiné à la création de 9.600 hectares de cacaoyers. Le second prêt est octroyé par la Banque Internationale de Recherche et de Développement (BIRD) à la Côte d'Ivoire en 1974. Ce prêt s'élevait à 4.800 millions de FCFA et destiné à la création de plantation de 26.000 hectares. La région de Soubré bénéficiait à travers la SATMACI de la mise en place de projets pour le développement de la cacaoculture.

[29] Expression empruntée au sociologue Alfred SCHWARTZ

[30] Alfred SCHWARTZ, 1979, ‹‹Colonisation agricole……››, *Op.cit*, p84

percevaient une prime de 60.000 FCFA par hectare versée en deux tranches[31]. Par ailleurs, elle eut pour effet indirect d'amener certains hommes à la culture du cacao. C'est d'ailleurs ce qu'explique Tassiri Savadogo en ces termes : « *J'ai laissé mon travail d'ouvrier à San Pedro pour venir faire ma plantation. Car en ce temps l'Etat nous encourageait à planter le cacao en octroyant des engrais mais surtout des primes. J'ai choisi Soubré comme tous les autres à cause de la forêt qu'il y avait*[32]*».* Ainsi, pour ces nouveaux planteurs la région de Soubré représente un foyer propice car disposant d'une réserve forestière considérable.

La mise en place de politique de développement agricole conduit l'Etat à faire de la cacaoculture, un pilier de l'agriculture ivoirienne. Le désir de hisser le pays au rang de premier producteur au niveau mondial du cacao justifie l'action de l'Etat dans la région de Soubré. Pour cela, il met sur pied toute une série de mesures susceptibles d'accroitre la production cacaoyère dans le pays notamment dans la région étudiée. Parmi celles-ci, susciter l'immigration en encourageant la venue de la main d'œuvre étrangère.

CONCLUSION

Dans cette étude, il était question de démontrer que l'installation des migrants dans cette région résulte de la cacaoculture. Le travail a montré que le milieu physique, très hostile devient l'atout majeur pour son développement. Le milieu naturel de la région de Soubré l'a contraint à l'isolement en la mettant en marge du développement régional en vigueur dans tout le pays[33], développement basé sur l'économie de plantation dont la cacaoculture représente certainement la pièce maîtresse.

L'économie de plantation développée dans toutes les régions forestières de Côte d'Ivoire, principalement dans les régions du Sud-est et du Centre-ouest, est rendue possible dans la région de Soubré grâce au rôle joué par les autorités ivoiriennes. Ce rôle basé sur des actions qualifiées de primordiales a permis le désenclavement de cette région. Avec ces investissements, la région de Soubré devient un eldorado pour de nombreux migrants. Si pour les pionniers la disponibilité de la forêt est un atout pour la région c'est l'activité cacaoyère qui conditionne leur arrivée dans la zone.

Contrairement aux régions forestières, l'accès à la terre pour les migrants dans cette région s'est fait avec une certaine facilité[34]. Ainsi, l'on est passé d'une migration de travail à une migration agricole avec une installation définitive des populations[35]. L'arrivée massive en un laps de temps de migrants d'origines diverses particulièrement des Baoulé pour les nationaux et des ressortissants de la CEDEAO tels les Burkinabé, les Maliens montre l'importance du phénomène migratoire qui s'est produit dans cette région.

---

[31]Assi Maxime TANO, 2012, *Crise cacaoyère et stratégie des producteurs de la sous-préfecture de Méagui au Sud-ouest ivoirien,* p44.

[32] Entretien réalisé le vendredi 19/02/2016 avec SAVADOGO Tassiri chef de la communauté burkinabé de Krohon, propos étayé par d'autres planteurs.

[33]Alfred SCHWARTZ, 1996, *Sous peuplement et développement dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire : cinq siècles d'histoire économique et sociale*, p45

[34] Francis MARTINET, 1978, « Immigration étrangère et économie de plantation », in *Le dynamisme foncier de l'économie de plantation*, p2.

[35] Michel LESOURD, 1984, « Mise en valeur agricole … », *Op.cit,* p376.

BIBLOIGRAPHIE

Ministère de l'agriculture et des Eaux et Forêts, DPBCG, Annuaire rétrospectif de statistique agricoles et Forestière 1900-1983, Tome II, *Les produits agricoles destinés à l'industrie et à l'exportation*. 317p.

AFFOU Yapi Simplice et KOUADIO Tano, 1974, « La boucle du cacao en Côte d'Ivoire : une situation migratoire inversée », in QUESNEL André (éd), VIMARD Patrice (éd), *Migrations, changement sociaux et développement*, Paris, Orstom, pp307-315.

DOZON Jean-Pierre, 1985, *La société bété : histoire d'une ethnie en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala-Orstom, 370p.

FRITSCH Emmanuel, 1980, *Etude pédologique et représentation cartographique à 1/15000ème d'une zone forestière de 1600ha, représentative de la région forestière du Sud-ouest ivoirien*, Rapport d'élève 2ème année, Abidjan, Orstom, 128p.

GRONNER Joël, 1982, *Les Bété de Soubré et le développement régional (Sud-ouest de la Côte d'Ivoire)*, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Orstom, Paris, 577p.

KOUADIO Chantal, 2008, *Perceptions croisées entre autochtones et étrangers en Côte d'Ivoire : Le cas de la population de Méagui dans l'Ouest ivoirien*, Abidjan, Codesria, 44p.

LENA Philippe et al. , 1977, *Le dynamisme pionnier dans le Sud-ouest ivoirien, ses effets sur le milieu forestier*, Abidjan, Orstom, rapport final, 194p.

LESOURD Michel, 1984, « Mise en valeur agricole et organisation de l'espace en zone pionnier : les baoulé dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire », in BLANC Pamard (éd), BONNEMAISON Joël (éd), LERICOLALAIS André (éd), *le développement rural en question : paysage, espaces ruraux, systèmes agraires : Maghreb-Afrique-noire-Mélanesie*, Paris, Orstom, pp353-380.

MARTINET Francis, 1973, *L'immigration étrangère dans la région de Soubré (Sud-ouest)*, Abidjan, Orstom, 70p.

SCHWARTZ Alfred, 1979, « Colonisation agricole spontanée et émergence de nouveaux milieux sociaux dans le Sud-ouest ivoirien : L'exemple du canton bakwé de la sous-préfecture de Soubré », *Cahiers Orstom*, Vol XVI, N°1-2, pp83-101.

SCHWARTZ Alfred, 1993, *Sous peuplement et développement dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire : cinq siècles d'histoire économique et sociale*, Paris, Orstom, 489p.

TANO Assi Maxime, 2012, *Crise cacaoyère et stratégie des producteurs de la sous-préfecture de Méagui au Sud-ouest ivoirien*, Thèse de doctorat, Economie, Université de Toulouse 2, Paris, 261p.

YEO Souleymane, 2014, *Enjeux socio-politiques de l'intégration des immigrés ouest africain en Côte d'Ivoire : Essai sur le modèle ivoirien d'intégration des étrangers*, Thèse de doctorat d'Etat, Sociologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Tome II, 933p.

Les immigrants de l'aire culturelle mandé au Ghana, stratégies d'intégration et germes de tensions : cas de ceux originaires du territoire du Burkina Faso

Serge Noël OUEDRAOGO

Université Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO

osergenoel@outlook.com

Résumé : Au Ghana, du fait d'une immigration massive, des populations venues de plusieurs horizons cohabitent avec des populations autochtones de manière plus ou moins harmonieuse. Les quartiers zongos des villes du centre et du midi du Ghana sont des hauts lieux de l'immigration des populations mandé. Les stratégies d'intégration des immigrants sont à la fois d'ordre socio-culturel, économique, politique et juridique. Les tensions intracommunautaires, les risques d'apatridie, les écueils liés à la bi-nationalité constituent cependant des sources d'inquiétudes pour la diaspora issue de l'aire mandé.

Mots-clés : migrant, mandé, intégration, zongo, brassage.

Abstract : In Ghana, by the fact of mass immigration, peoples from many origins and natives live together in harmony. Zongos parts of towns in middle and south Ghana are prominent immigration areas of mande people. Integration strategies of migrants are on social, cultural, economic, political and juridical levels. Nevertheless, diaspora from mande area have to face internal troubles, statelessness riks, dual-citizenship reefs.

Keywords : migrant, mande, integration, zongo, mixing.

Introduction

Dans le contexte général des migrations vers le Ghana à partir de l'aire culturelle mandé, des migrants se sont rendus dans ce pays et s'y sont établis de manière définitive. Comme l'affirme Khachig TÖTÖLYAN, « ***Where once were dispersions, there now is diaspora.*** » (1) On rencontre au Ghana, une importante diaspora issue de l'aire mandé, constituée de plusieurs générations de migrants et de descendants de migrants. Stéphane DUFOIX note qu' « *(...) Aujourd'hui, son [la notion de diaspora] sens est à peu près le suivant : « communauté nationale, ethnique ou religieuse vivant loin de sa terre natale – ou d'origine, ou de référence – sur plusieurs territoires étrangers », voire « groupe culturel "allogène" vivant dans un seul pays* ». (2)

Le statut de membre d'un groupe ethnique est le symbole d'une définition sociale, d'une interaction de l'auto-identification des membres et de l'identification des autres groupes. (3) Dans un contexte de discontinuité culturelle entre pays de départ et pays d'arrivée (4), le terme wangara désigne au Ghana tous les peuples mandingues. Il est très singulier de retrouver sous ce même les groupes ethniques aujourd'hui très différenciés et très dispersés qui ont formé le stock original du vieil empire malinké. (5) Il s'agit des communautés malinké, dioula, (6) marka, bobo, bwaba, sénoufo, etc. Parmi les migrants issus de l'aire culturelle mandé figurent aussi les Yarsé. (7) Force est de constater avec Gilles LAVIGNE que la localisation et la mobilité demeurent des objets privilégiés d'étude dans la recherche sur les groupes ethniques en raison des problématiques parallèles de la ségrégation et de l'intégration. (8)

I- Les stratégies d'intégration des migrants et de leurs descendants

1- La création de chefferies de communautés bigarrées

La création des chefferies de communautés a été motivée par un besoin de solidarisation et de reconnaissance de la communauté d'immigrants par la société dans laquelle elle vit. La mise en place des chefferies de communautés a aussi été justifiée par le besoin de reproduction de certaines réalités socio-culturelles et politiques traditionnelles des communautés d'immigrants. Des communautés ethno-diasporiques (9) très diversifiées ont jugé nécessaire de mettre en place dans les différentes localités une chefferie unitaire. Dans certaines localités, la chefferie de communauté wangara a été supranationale, c'est-à-dire, a réuni des migrants originaires du Burkina Faso, du Mali, etc. Dans le but de favoriser l'intégration au Ghana des nouveaux migrants, les chefs de communautés jouent le rôle (10) de « tuteur-logeurs ». Ils rendent des services multiformes, individuels et collectifs, à leur communauté. Ils sont des agents de placement des travailleurs migrants. Dans ce même contexte, il arrive qu'ils servent de « banquiers » pour leurs « protégés ». Les chefs sont garants de la cohésion de leurs communautés en rendant une justice impartiale et en coordonnant les actes de solidarité. Ils sont les garants de la cohabitation harmonieuse avec les autres communautés, des relais entre les autorités ghanéennes et consulaires et leurs communautés et des personnes-ressources pour les hommes politiques lors des campagnes électorales. Les actions des chefs de communautés ethno-diasporiques sont à inscrire dans le cadre de ce que Victor PICHE appelle « *le capital des réseaux et de la parenté.* » (11)

2- Les stratégies d'intégration économique

Les stratégies d'intégration économique des migrants ont varié selon la durée de la migration ; selon le profil des migrants, notamment, l'âge, le sexe et le niveau de qualification et selon le milieu d'accueil des migrants, c'est-à-dire, la campagne ou la ville. Les premières générations de migrants avaient une palette réduite de choix de travaux, tandis

que ceux des générations suivantes ont été favorisés par la grande diversité des offres d'emplois. Les immigrants ruraux s'intégraient dans la vie économique essentiellement à travers les activités économiques du secteur primaire. Celles des secteurs secondaire et tertiaire ont surtout été l'apanage des immigrants citadins. Du fait de leur bonne intégration et selon leur niveau d'instruction et de qualification professionnelle, les descendants de migrants interviennent dans tous les secteurs d'activités économiques. Ils peuvent occuper des emplois qualifiés et diversifiés dans les entreprises privées, mais aussi dans l'administration publique pour ceux qui ont acquis la nationalité ghanéenne.

3- L'acquisition de la citoyenneté ghanéenne

Les premières générations de migrants ont souvent tenu à conserver leur nationalité d'origine: *« (…) Bon nombre d'entre eux [les immigrants voltaïques] revendiquent leur nationalité d'origine et ne se départissent pas de l'espoir de retourner un jour chez eux*. » (12) Les générations suivantes et surtout les descendants de migrants ont cherché à acquérir la citoyenneté ghanéenne. Hormis la quête d'une « sécurisation » de la présence au Ghana, elle est parfois une stratégie d'insertion dans le monde des affaires : «*J'ai des documents qui prouvent que je suis Burkinabé. Si j'ai opté pour la bi-nationalité en acquérant la nationalité ghanéenne, c'est parce que mon entreprise implantée ici au Ghana allait devoir trouver un partenaire ghanéen. J'aurai aussi couru le risque de me faire voler mes idées.* » (13)

Au regard de l'acquisition de la nationalité ghanéenne par de nombreux migrants et descendants de migrants et du desserrement des liens avec le pays d'origine, Sini Pierre SANOU affirme que « *Dans le contexte ghanéen, nous préférons utiliser les termes personnes d'origine burkinabè plutôt que Burkinabè vivant au Ghana.* » (14)

II- Les zongos des villes du centre et du midi du Ghana : lieu d'isolement des migrants ou lieu de brassage de population

1- Le zongo, lieu d'isolement pour immigrants

Certaines cités séparent les lieux d'implantation des immigrants des quartiers d'autochtones.(15) Pendant longtemps, dans le centre et le midi du Ghana, les quartiers zongos ont été quasi-exclusivement habités par des immigrants. Nima et Mamobi à Accra, Moshizongo, Tafo zongo, Alaba, Buokrom, Kaase et Saabon zongo ou New zongo à Kumasi sont parmi les zongos, les plus célèbres.

Dans les zongos, l'islam est aussi un puissant facteur d'homogénéisation et de solidarisation des communautés étrangères. Le haoussa, une langue étrangère, est devenu la « langue franche » des zongos. Le zongo apparait comme une ville dans la ville, une unité dans laquelle les autochtones deviennent étrangers et les étrangers sont chez eux. (16)

2- Le zongo, lieu de brassage de population

Les zongos sont des foyers d'un important brassage des communautés d'immigrants de la sous-région ouest africaine et du Nord Ghana. On y constate une atténuation des liens ethniques devenus surtout symboliques et l'apparition d'une identité métissée ou bigarrée. C'est dans ce sens que Dominique SCHNAPPER affirme que *« les populations diasporiques sont caractérisées par la multiplicité des références et des valeurs »*. (17) Les immigrants habitants les zongos exhibent leur particularisme, comme leur origine étrangère, les tenues vestimentaires d'influence islamiques et soudanaises, le haoussa comme langue du zongo, la religion musulmane, la pratique des activités commerciales, etc. Ils considèrent que l'affirmation de l'appartenance ethnique n'implique pas nécessairement le maintien des

barrières culturelles. Des valeurs communes qui transcendent les valeurs d'origine de chaque composante sont apparues. (18) L'adoption du système patronymique haoussa qui fait du prénom du père le patronyme de l'enfant participe ainsi de la volonté de se fondre dans l'anonymat de la population des zongos ou de la population musulmane du Ghana.

III- Les germes de tensions pour la diaspora issue de l'aire mandé

1- Les tensions intracommunautaires

Le groupe composite des wangara est traversé parfois par des tensions internes. Il s'agit le plus souvent des menaces de segmentation. Dans certaines contrées des chefferies isolées plutôt qu'une cheffèrie unitaire regroupant tous les immigrants originaires de l'aire mandé ont été créées. Ce repli sur des identités restreintes est souvent mû par des considérations « micro-nationalistes » et/ou par des querelles de leadership.

Une illustration des tensions intracommunautaires nous ait donné par la situation de la chefferie moaaga (19) de Kumasi. Une querelle oppose depuis 1994 deux camps : les Yarsé et les Moose de souche, ou encore, les migrants et les descendants de migrants. Les Yarsé sont des Mandé venus s'installer en pays moaaga vers le milieu du XVIIIe siècle. Chez eux, les traditions Mandé et les emprunts récents aux usages moose se mêlent à des usages musulmans. (20) La volonté d'accaparement de la cheffèrie de communauté moaaga de Kumasi par les Yarsé, donc l'ambition de création de la lignée dynastique des SANFO par les descendants du Naaba (Chef) Adamu SANFO (1932-1957) a été à l'origine d'une grave querelle communautaire. Depuis 1994, un conflit de succession oppose Ibrahim ABDUL RHAMAN SANFO, Naaba Sonré et Abubakari TAPSOBA, Naaba Tanga. En toile de fond transparait une querelle de leadership entre Moose et Yarsé « mossifiés », c'est-à-dire, assimilés aux Moose. Les partisans de Naaba Tanga vont jusqu'à se référer à l'histoire pour affirmer qu'au pays, les Yarsé ne peuvent pas prétendre à une quelconque cheffèrie, celle-ci étant l'apanage des « ***Nakomsé*** », l'aristocratie moaaga.

2- Les risques d'apatridie

Le desserrement des liens avec le pays d'origine est illustré par des affirmations de cette nature : « *Après une cinquantaine d'années passées ici, je ne suis pas étranger au Ghana, c'est peut-être au Burkina Faso que je peux être étranger.* » (21) Un migrant interrogé par Enid SCHILDKROUT a tenu ces propos : *« **In Ghana, I am something. So, why should I go where I am nothing.** »* (22) Les descendants de migrants, à la différence de leurs parents nés au pays d'origine se sentent *« purs Ghanéens d'origine burkinabè »*. Certains d'entre eux affirment à cet effet : *« **Burkina Faso is my father's land. But I know nothing about it. I'm Ghanaian**.»* (23)

L'intégration des immigrants, en particulier la quête de la nationalité ghanéenne pose une question identitaire : *« Combien de générations d'enfants de migrants doivent encore être considérées dans les effectifs de population immigrée, alors même qu'on ne nait évidemment pas « immigré » ? »* (24) Etant nés au Ghana et y ayant toujours vécus, de nombreux descendants de migrants refusent d'être considérés comme étrangers. C'est ainsi qu'ils évoquent à tort le « ***jus solis*** », or la législation ghanéenne ne reconnait que le « ***jus sanguinis*** ». Pour eux, « *Etre considérés comme étrangers à l'endroit où on vit et sur la terre que l'on cultive est incongru pour un africain* ». (25) Tandis que l'immigrant revendique le droit d'être reconnu comme un citoyen à part entière, la société d'accueil lui refuse parfois ce statut et l'expose à des traitements discriminatoires, voire xénophobes. (26) Ayant desserrés les liens avec le pays d'origine, certains immigrants se retrouvent sans aucun document prouvant leur nationalité d'origine ou celle ghanéenne, il y a ainsi, un risque d'apatridie.

3- Les écueils liés à la bi-nationalité

La loi sur la citoyenneté ghanéenne (« ***Citizenship Act 2000, Act 591*** ») en ses aspects sur la bi-nationalité a été le signe d'un repli identitaire ou de la préférence nationale. Les allégeances et les fidélités transnationales sont devenues suspectes. C'est comme si « *les membres des diasporas étaient désormais l'objet d'un soupçon fondamental et souvent directement accusés d'être des « ennemis de l'intérieur » ou des « **strangers within the gates*** ». (27) C'est ainsi qu'ils ont été exclus de la haute administration civile et militaire.

Le tableau ci-dessous, en donne les détails.

Tableau : **Liste des fonctions interdites aux binationaux par le code de la nationalité ghanéenne**

Fonctions interdites aux bi-nationaux
• a) Président et Juges de la Cour Suprême • b) Ambassadeur ou Haut-Commissaire • c) Secrétaire de cabinet ministériel • d) Chef d'Etat-Major de l'Armée ou de toute autre structure de l'armée • e) Directeur général de la Police • f) Chef des Douanes, des Régies Financières et du Service de Prévention • g) Directeur du Service d'immigration • h) Directeur général des impôts • i) Directeur général des services pénitentiaires • j) Commandant du service des pompiers • k) Secrétaire général de ministère • l) le grade de Colonel dans l'armée ou son équivalent dans les autres services de sécurité • m) toute autre fonction publique que le Ministère pourrait indiquer à travers un texte législatif

Source : D'après « *The five hundred and ninety-first act of the Parliament of the Republic of Ghana entitled The citizenship act, 2000* »

Les dispositions discriminatoires de ce nouveau code de la nationalité ghanéenne à l'égard des binationaux ont créé une grande méfiance vis-à-vis de la citoyenneté de leur pays d'origine. Cette loi a ravivé le souvenir des expulsions d'étrangers de 1969 et des années suivantes et aussi des mesures discriminatoires à l'égard des étrangers. (28) En réaction à l'adoption de cette loi, de nombreux descendants de migrants, en particulier les étudiants et les salariés, se sont éloignés des structures consulaires, ne cherchant plus à acquérir des documents consulaires de leurs pays d'origine. De nombreux migrants et surtout leurs descendants qui aspirent à des emplois publics et à une carrière politique sont devenus méfiants. Devenus de « vrais Ghanéens d'origine étrangère », beaucoup de migrants et de descendants de migrants n'ont pas d'engouement pour le bi-nationalisme.

Conclusion

Les migrants issus de l'aire culturelle mandé, à l'instar des autres immigrants ont été tiraillés entre leur désir de conserver leurs particularismes culturels et la nécessité d'une bonne intégration dans les zongos et plus généralement dans la société ghanéenne. L'intégration des migrants se veut progressive, sectorielle, inégale, culturelle et sociale, impliquant souvent l'intention de ne plus rentrer au pays d'origine. Elle peut être considérée comme étant « *une dynamique d'échange, dans laquelle chacun accepte de se constituer partie d'un tout où l'adhésion aux règles de fonctionnement et aux valeurs de la société d'accueil, et le respect de ce qui fait l'unité et l'intégrité de la communauté n'interdisent pas le maintien des différences* ». (29) A travers l'intégration, intervient l'insertion où « *tout en étant reconnu comme partie intégrante de la société d'accueil, l'étranger garde son identité d'origine, ses spécificités culturelles sont reconnues, celles-ci n'étant pas considérées comme un obstacle à son intégration, dès lors qu'il respecte les règles et les valeurs de la société d'accueil.* » (30) Les principaux dangers auxquels sont confrontés les immigrants au Ghana relèvent de leurs divisions internes, des risques d'apatridie, des discriminations singulières pour les binationaux et des menaces de possibles expulsions comme celles de 1969. Les autorités politiques et administratives gagneraient à être sensibilisées et à toujours œuvrer pour la construction d'une cohabitation harmonieuse entre les communautés autochtone et diasporique. Les immigrants originaires de l'aire culturelle mandé constituent, au sens d'Alain MEDAM, une diaspora encore fluide, mouvante, flottante, en voie de constitution. (31)

Notes

(1) Khachig TÖTÖLYAN cité par SCHNAPPER D., 2001, « De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora » in *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 17, n° 2, Débats contemporains, p. 9.
(2) DUFOIX S., 2003, *De « Diaspora » à « diasporas » La dynamique d'un nom propre*, Séminaire du CEPIC-CHS, Immigration, intégration, citoyenneté, 6 novembre 2003, Paris, p. 11.
(3) WALLERSTEIN I., 1960, « Ethnicity and National Integration in West Africa » in *Cahiers d'études africaines*, vol. 1, n° 3, p. 131.
(4) MEDAM A., 1993, « Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie » in *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 9, n° 1, p. 60.
(5) ROUCH J., 1956, « Migrations au Ghana » in *Journal de la Société des Africanistes*, tome 26, p. 64.
(6) « *Dioula : ayant fondé le royaume de Kong, ils se sont répandus dans tout l'ouest de la Haute-Volta. Les Bobo-Dioula, mandé d'origine comme les Dioula, se sont établis dans la région de Bobo-Dioulasso. Adeptes de la religion musulmane. Le mot Dioula est souvent employé (...) pour désigner les commerçants de toutes origines.* » MARCHAL J.-Y., 1980, *Chronique d'un cercle de l'AOF : Ouahigouya (Haute-Volta) 1880-1941*, Paris, ORSTOM, Travaux et Documents de l'ORSTOM n° 125, p. 31.
(7) « *Yarse : Originaires du Mandé sud et musulmans, ils se sont établis en pays Mossi depuis le XVIe siècle. Ce sont des commerçants qui entreprennent de longs voyages entre la côte et le Niger. Leurs villages sont toujours des lieux de marchés.* » MARCHAL J.-Y., 1980, *op. cit.*, p. 31.
(8) LAVIGNE Gilles, 1990, « Mobilité et ethnicité » in *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 6, n° 2, p. 123.

(9) « *Une communauté d'immigrés se définit par une origine et un patrimoine commun, mais l'analyse ne saurait être la même selon l'ancienneté de la migration et à fortiori selon les générations : les descendants d'immigrants ne sont, par définition, plus des immigrants, tout en gardant un degré élevé d'appartenance à la communauté d'origine, le lien communautaire restant essentiel pour le maintien de pratiques identitaires, support d'une altérité fondatrice de la diaspora dans la société d'accueil.* » Martine HOVANESSIAN cité par DOMENACH H., 1996, « De la « migratologie » » in *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 12, n° 2, p. 80.

(10) Paramount Chief Naaba Sigri, interview réalisée le 3 septembre 2011 à Sokura / Accra.

(11) PICHE V. 2013, « Les fondements des théories migratoires contemporaines » in PICHE V. (sous dir.), *Les théories de la migration*, Paris, Ined, p. 31.

(12) D.A.D. M.A.E.C.R., 2A2 MAE78 : Rapport n° 9/AG/HV/CONF de l'Ambassadeur de la Haute-Volta au Ghana à Monsieur le Ministre des Affaires Etrangères de la Haute-Volta du 02/03/1965.

(13) Propos d'une personne-ressource qui a requis l'anonymat.

(14) Interview de Sini Pierre SANOU, Ambassadeur du Burkina Faso au Ghana parue dans NOMBRE S., « Plusieurs générations de Burkinabè vivent au Ghana » in *Sidwaya* n° 7312 du 7 décembre 2012.

(15) FOURCHARD L., 2009, « Dealing with strangers: allocating urban space to migrants in Nigeria and French West Africa, end of the nineteenth century to 1960 » in NUGENT P. and LOCATELLI F. (eds.), *African Cities: Competing Claims on Urban Space*, Leiden, Brill, p. 190.

(16) AGIER M., 1981, Commerce et sociabilité, les négociants soudanais du quartier zongo de Lomé, Paris, ORSTOM, p. 284.

(17)SCHNAPPER D., 2001, op. cit., p. 32.

(18) SCHILDKROUT E., 1978, *People of the zongo, the transformation of ethnic identities in Ghana*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 98.

(19) Moaaga est le singulier de Moose ou Mossi.

(20) MARC L., 1909, *Le Pays Mossi*, thèse de doctorat, Faculté des lettres, Université de Paris, p. 112.

Les Yarsé en tant que groupe ethnique autonome sont en voie de disparition par suite d'une intense « *mossification* », c'est-à-dire, d'une assimilation aux Moose.

(21) Propos tenus par Mahamudu OUEDRAOGO à Moshizongo le 22 août 2011.

(22) Propos d'immigrants recueillis par Enid SCHILDKROUT dans SCHILDKROUT E., 1978, *op. cit.*, p. 45.

(23) KOUDOUGOU S., 2011, « La diaspora burkinabè au Ghana et sa descendance : insertion dans la société d'accueil et liens avec le « fathers' land » in ZONGO M. (sous dir.), Les enjeux autour de la diaspora burkinabè, Burkinabè à l'étranger, étrangers au Burkina, Paris, Harmattan, p. 95.

(24) DOMENACH H., 1996, op.cit., p. 79.

(25) Les Amitiés Franco-Burkinabè, 2007, Traditions et modernité au Burkina-Faso, Paris, L'Harmattan, p. 119.

(26) PERESSINI M., 1993, « Référents et bricolages identitaires. Histoires de vie d'Italo-Montréalais » in Revue européenne de migrations internationales, vol. 9, n° 3, p. 43.

(27) SCHNAPPER D., 2001, op. cit., p. 11.

(28) L'Ordre de Conformité des Etrangers (« Aliens' Compliance Order ») a intimé aux étrangers ne disposant pas d'un permis de résidence l'ordre de se mettre en règle dans un délai de deux semaines entre le 19 novembre au 2 décembre 1969 ou de quitter le territoire au cas échéant. ADOMAKO-SARFOH J., 1974, « The effects of the expulsion of migrant workers on Ghana's economy with particular reference to cocoa industry » in AMIN S. (sous

dir.), *Modern migrations in western Africa. Les migrations en Afrique de l'ouest*, International African Institute, Oxford, Oxford University Press, p. 138.
Les mesures de préférence nationale ont consisté à :
- la mise à la retraite à compter du 1er mars 1971 de tout étranger travaillant dans les travaux publics (« ***Public Work Department*** »).
- l'interdiction après la date du 30 juin 1971 dans le cadre de la « ***Ghanaian Business Promotion Act*** » à un étranger d'être propriétaire ou copropriétaire d'une entreprise de transport, d'une boulangerie, d'une société d'impression hormis l'impression sur textile, de courtage, de publicité, de confection de brique en ciment.
G.N.A., NP 1.105 : Daily graphic n° 6331 du jeudi 11 février 1971, « ***Aliens in P.W.D. to retire*** », p. 1 et 3, et G.N.A., NP 1.105 : Daily graphic n° 6317 du mardi 26 janvier 1971, « ***New law on aliens to be enforced*** ».
(29) http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/d000073-immigration-et-politique-migratoire-en-france/immigres-assimilation-integration-insertion-quelques-definitions consulté le 7 juillet 2015.
(30) *Idem*.
(31) MEDAM A., 1993, *op. cit.*, p. 59.

Eléments de sources et de bibliographie

Sources

Sources d'archives

Direction des Archives et de la Documentation, Ministère des Affaires Etrangères et de la Coopération Régionale, 2A2 MAE78 : Rapport n° 9/AG/HV/CONF de l'Ambassadeur de la Haute-Volta au Ghana à Monsieur le Ministre des Affaires Etrangères de la Haute-Volta du 02/03/1965.
Ghana National Archives, NP 1.105 : Daily graphic n° 6331 du jeudi 11 février 1971, « Aliens in P.W.D. to retire », p. 1 et 3,
Ghana National Archives, NP 1.105 : Daily graphic n° 6317 du mardi 26 janvier 1971, « New law on aliens to be enforced ».
« The five hundred and ninety-first act of the Parliament of the Republic of Ghana entitled The citizenship act, 2000 »

Ressources d'internet

http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/d000073-immigration-et-politique-migratoire-en-france/immigres-assimilation-integration-insertion-quelques-definitions consulté le 7 juillet 2015.

Sources imprimées

Interview de Sini Pierre SANOU, Ambassadeur du Burkina Faso au Ghana parue dans NOMBRE S., « Plusieurs générations de Burkinabè vivent au Ghana » in *Sidwaya* n° 7312 du 7 décembre 2012.

Enquêtes orales

Paramount Chief Naaba Sigri. Interview réalisée le 3 septembre 2011 à Sokura / Accra.

Mahamudu OUEDRAOGO à Moshizongo le 22 août 2011.

Bibliographie

ADOMAKO-SARFOH J., 1974, "The effects of the expulsion of migrant workers on Ghana's economy with particular reference to cocoa industry", in AMIN S. (sous dir.), *Modern migrations in western Africa. Les migrations en Afrique de l'ouest*, International African Institute, Oxford, Oxford University Press, pp. 138-155.

AGIER M., 1983, *Commerce et sociabilité, les négociants soudanais du quartier zongo de Lomé*, Paris, ORSTOM, 317 p.

DOMENACH H., 1996, « De la « migratologie » » in *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 12, n° 2, pp. 73-86.

DUFOIX S., 2003, *De « Diaspora » à « diasporas » La dynamique d'un nom propre*, Séminaire du CEPIC-CHS, Immigration, intégration, citoyenneté, Paris, 20 p.

FOURCHARD L., 2009, « Dealing with strangers: allocating urban space to migrants in Nigeria and French West Africa, end of the nineteenth century to 1960 », in NUGENT P. and LOCATELLI F. (eds.), *African Cities: Competing Claims on Urban Space*, Leiden, Brill, pp. 187-217.

KOUDOUGOU S., 2011, « La diaspora burkinabè au Ghana et sa descendance : insertion dans la société d'accueil et liens avec le « fathers' land », in ZONGO M. (sous dir.), *Les enjeux autour de la diaspora burkinabè, Burkinabè à l'étranger, étrangers au Burkina*, Paris, Harmattan, pp. 77-112.

LAVIGNE G., 1990, « Mobilité et ethnicité » in Revue européenne de migrations internationales, vol. 6, n° 2, pp. 123-132.

Les Amitiés Franco-Burkinabè, 2007, Traditions et modernité au Burkina-Faso, Paris, L'Harmattan, 223 p.

MARC L., 1909, Le Pays Mossi, thèse de doctorat, Faculté des lettres, Université de Paris, 187 p.

MEDAM A., 1993, « Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie » in Revue européenne de migrations internationales, vol. 9, n°1, pp. 59-66.

PERESSINI M., 1993, « Référents et bricolages identitaires. Histoires de vie d'Italo-Montréalais » in Revue européenne de migrations internationales, vol. 9, n° 3, pp. 35-62.

PICHE V. 2013, « Les fondements des théories migratoires contemporaines » in PICHE V. (sous dir.), Les théories de la migration, Paris, Ined, pp. 19-60.

ROUCH J., 1956, « Migrations au Ghana » in Journal de la Société des Africanistes, tome 26, pp. 33-196.

SCHILDKROUT E., 1975, « Economics and kinship in multi-ethnic dwellings » in GOODY J., (ed.), Changing social structure in Ghana : Essays in the comparative sociology of a new state and an old tradition, London, International African Institute, pp. 167-179.

SCHILDKROUT E., 1978, People of the zongo, the transformation of ethnic identities in Ghana, Cambridge, Cambridge University Press, 303 p.

SCHNAPPER D., 2001, « De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora » in Revue européenne de migrations internationales, vol. 17, n° 2, Débats contemporains, pp. 9-36.

WALLERSTEIN I., 1960, « Ethnicity and National Integration in West Africa » in Cahiers d'études africaines, vol. 1, n° 3, pp. 129-139.

Céramiques des deux niveaux récents d'occupation du site de Wargoandga (province d'Oubritenga/Burkina Faso)

OUEDRAOGO Sombéwendin Hubert

Université Ouaga 1 Pr Joseph KI-ZERBO

huboued88@gmail.com

Résumé

Wargoandga sert tantôt à désigner une personne, tantôt une résidence. Ainsi ce vocable serait à la fois le nom d'un chef *ninga* de l'époque précoloniale et un lieu-dit représenté par une grande butte anthropique. Cette butte est située à une quarantaine de km à l'Est de Ouagadougou (capitale du Burkina Faso) et à 5 km au Nord-est de Ziniaré (chef-lieu de la région du Plateau central). Elle est située dans une zone dont le relief est caractérisé par une vaste pénéplaine avec des altitudes variant entre 300 m et 400 m. Chantier école international de fouilles archéologiques, la butte anthropique de *Wargoandga* a été fouillée de 2001 à 2006 et 2010. Les recherches archéologiques sur le site ont apporté des témoignages matériels, qui confèrent à la province d'Oubritenga un rôle important dans l'histoire du peuplement du Burkina Faso. Les fouilles montrent que le site a connu diverses strates d'occupation. On identifie ainsi cinq niveaux d'occupation. Les datations ainsi réalisées sur les deux niveaux récents du site indiquent une occupation s'étalant entre le IIIe siècle avant et le IIIe siècle après J.-C. Les savoir-faire des occupants du site leur ont permis de produire des outils et des objets dont la céramique est la plus représentée. Une collection de vestiges céramiques issus des fouilles des deux niveaux récents d'occupation a été étudiée Cette étude montre que durant près de 600 ans, la tradition céramique de ces niveaux ne connait que peu de modifications. On rencontre presque les mêmes types de poteries sur l'ensemble des deux premiers niveaux. Cependant il existe de petites variantes à travers les différents niveaux.

Mots clés : céramique, poterie, archéologique, site, niveau, occupation, récent, vestige, fouille, culturelle

Introduction

Le patrimoine archéologique du Burkina Faso se compose de sites d'habitat (Rim dans la province du Yatenga, Gandefabou dans l'Oudalan[1], Wargoandga dans l'Oubritenga, etc.) et de représentations rupestres (les peintures de l'abri-sous-roche de Kawara et les gravures de Doketi à l'Ouest du Burkina Faso, les peintures de Yobri à l'Est, les gravures de Markoye, de Pobé Mengao et de Arbinda dans le nord-sahélien[2]). A cela, il faut ajouter les nombreux sites de réduction du minerai de fer ancien (Dassi et Koankou[3], de Korsimoro dans le Sanmatenga[4], Kougsabla, Daigma et Yalka dans le Bam[5]) et les nécropoles (Gandafabou, Kissi, Douroula[6]).

Ces éléments du patrimoine sont des preuves tangibles de l'écriture de l'histoire du pays. En effet, leur étude permet de reconstituer les modes de vie des populations ayant occupé autrefois les espaces du Burkina Faso. Tout comme les sites d'habitat de Rim dans la province du Yatenga et de Gandefabou dans l'Oudalan[7], le site de Wargoandga dans l'Oubritenga a fait l'objet de fouilles archéologiques. Les vestiges mis au jour à Wargoandga n'ont pas été suffisamment étudiés. De ce fait, nos investigations portent sur ces vestiges en vue de la meilleure connaissance du passé de la région. Le site d'étude se situe dans un cadre géographique qui nous parait indispensable de présenter.

1. Cadre géographique du site

Wargoandga sert tantôt à désigner une personne, tantôt une résidence[8]. Ainsi ce vocable serait à la fois le nom d'un chef *ninga* de l'époque précoloniale et un lieu-dit représenté par une grande butte anthropique[9]. Cette butte est située à une quarantaine de km à l'Est de Ouagadougou (capitale du Burkina Faso) et à 5 km au Nord-est de Ziniaré (chef-lieu de la région du Plateau central). C'est précisément à 1 km au Sud du village de Soulgo que se trouve la butte de *Wargoandga* (**Fig.1**). Elle est située dans une zone dont le relief est caractérisé par une vaste pénéplaine avec des altitudes variant entre 300 m et 400 m. Le climat est de type soudano-sahélien alternant une saison sèche et une saison pluvieuse. La zone compte quelques retenues d'eau qui se rattachent au bassin versant du *Nakambé*. Ces éléments naturels ont sans doute favorisé l'occupation humaine ancienne.

---

[1] MILLOGO Kalo Antoine et KOTE Lassina, 2000, *Eléments d'Archéologie ouest africaine*, Burkina Faso-CRIAA-Nouakchott-ed Sépia-France, p.54.

[2] MILLOGO Kalo Antoine et KOTE Lassina, 2000, idem, pp 50-51.

[3] KIETHEGA Jean-Baptiste, 1986, « Le fer ancien au Burkina Faso : Technique de production et chronologie », in *Connaissances du Burkina*, Université de Ouagadougou, p.83.

[4] SERNEELS Vincent et alii, 2012, *Origine et développement de la métallurgie du fer au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire. Premiers résultats sur le site sidérurgique de Korsimoro (Sanmatenga, Burkina Faso*), SLSA, p.24.

[5] BIRBA Noaga, 2004, *La paléométallurgie du fer sur la rive gauche du lac Bam*, Mémoire de maîtrise, Histoire et Archéologie, Université de Ouagadougou, p.9.

[6] MILLOGO Kalo Antoine et KOTE Lassina, 2000, op.cit., pp.59-63.

[7] MILLOGO Kalo Antoine et KOTE Lassina, 2000, idem, p.54.

[8] BONKOUNGOU Léopold, 2000, *Approche archéologique et historique d'un site présumé Nînga, Wargoandga dans la province d'Oubritenga*, Mémoire de maîtrise, Histoire et Archéologie, Université de Ouagadougou, p.84.

[9] BONKOUNGOU Léopold, 2000, idem, p.85.

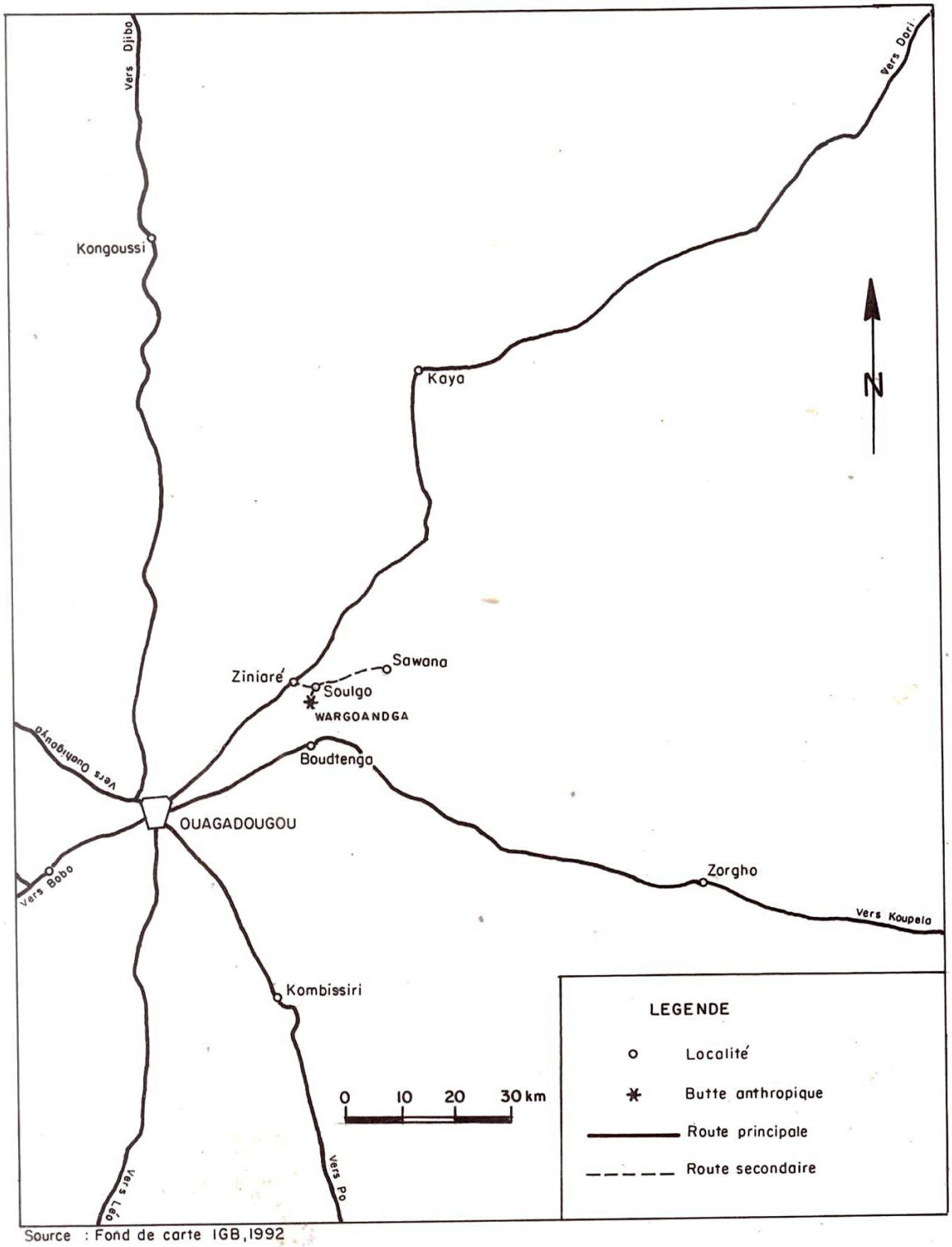


Fig.1. Carte de localisation du site de Wargoandga

2. Contexte de la recherche

Chantier école international d'archéologie, la butte anthropique de *Wargoandga* a été fouillée de 2001 à 2006 et 2010. Chaque année, les fouilles se sont déroulées sur trois semaines sous la direction du professeur Jean-Baptiste KIETHEGA et la direction technique du docteur

Lassina KOTE. Les recherches archéologiques sur le site ont apporté des témoignages matériels, qui confèrent à la province d'Oubritenga un rôle important dans l'histoire du peuplement du Burkina Faso. Les datations ainsi réalisées sur les deux récents niveaux du site indiquent une occupation s'étalant entre le IIIe siècle avant et le IIIe siècle après J.-C (**Fig.2, 3**).

Les vestiges archéologiques mis au jour au cours des fouilles à *Wargoandga* se composent de céramique (en grande partie fragmentée), de broyeurs, d'ossements et de coquillages, de scories et d'objets métalliques, de graines, de charbons de bois, etc. L'étude de ces vestiges permet d'avoir des informations sur l'organisation sociale, économique et culturelle des populations qui ont occupé *Wargoandga.*

3. Problématique

Les sources écrites rapportent que les *Ninsi* et les *Yõnyõose* seraient les anciens occupants de la province d'Oubritenga. Le site de *Wargoandga* serait des restes d'anciennes habitations *ninsi*. Il aurait été abandonné vers le XVe siècle. Pour cette période, les artefacts qu'on trouve sur les sites archéologiques de la province sont pour la plupart attribués aux *Ninsi* par la tradition orale. Leur origine et la date de leur arrivée dans cette localité restent inconnues. Bien que les datations ne confirment pas les évènements évoqués par la tradition orale[10], les investigations archéologiques fournissent de précieux renseignements sur les populations de la période *pré-nakombse*. Les fouilles montrent que l'occupation humaine du site est très ancienne. Il remonte, au vu de datations, à la fin du dernier millénaire avant l'ère chrétienne[11]. Le site a connu diverses strates d'occupation. On identifie ainsi cinq niveaux d'occupation. Les savoir-faire des occupants du site leur ont permis de produire des outils et des objets dont la céramique est la plus représentée. Cependant, aucune séquence chronoculturelle du matériel archéologique récolté n'est proposée. Par exemple, le matériel céramique issu des fouilles n'a pas été étudié en détail. Par conséquent, nous ne connaissons que peu de chose sur l'organisation sociale, économique et culturelle des populations qui ont occupé *Wargoandga.* C'est ainsi que nous cherchons à savoir si l'examen de certains aspects de la poterie permet de retracer une partie de l'histoire des populations qui ont occupé le site. A partir de l'étude typologique et technologique des vestiges céramiques, quels renseignements peut-on avoir sur l'évolution culturelle? Pour ce faire, une collection de vestiges céramiques issus des fouilles des deux niveaux récents d'occupation a été étudiée[12] (**Fig.2, 3**).

Fig.2. Niveau 1 : l'occupation humaine est marquée par la présence de pots, de foyers, de meules et de molettes en place à l'intérieur d'un fond de case.

Fig.3. Niveau 2 : Il est également caractérisé par un fond de case circulaire au plancher damé.

Clichés Lassina KOTE, 18/03/2005 à Soulgo

[10] Cette tradition attribue le site à *Wargaoandga,* un chef *ninga* de l'époque précoloniale. Ce dernier aurait été défait par le prince *Wubri* vers le XVe siècle.

[11] KIETHEGA Jean-Baptiste et KOTE Lassina, 2004, *Le chantier-école international de fouilles archéologiques* de *Wargoandga,* Colloque de l'AOAA à Portonovo, inédit, p.20.

[12] OUEDRAOGO Sombéwendin Hubert, 2016, *La céramique archéologique de Wargoandga,* Mémoire de master 2, Histoire et Archéologie, Université de Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO, 90 p.

4. Analyse du corpus céramique

Sur l'ensemble des deux niveaux d'occupation étudiés, la céramique représente l'essentiel des artefacts. Le corpus céramique étudié compte 15285 tessons. Ces tessons proviennent pour 77,84% du niveau d'occupation I et 22,16% du niveau II. On comptabilise au sein de ce corpus, 10,23% tessons de bords (**Fig.4**), 88,12% tessons de panses, 0,18% tessons de fond, 1,47% tessons de col (**Fig.5**). Cette céramique présente une relative homogénéité. Le nombre de panses est plus élevé dans tous les niveaux que celui des autres parties de récipient. Les bords éversés sont les plus nombreux suivis des bords droits et des bords infléchis. En général, l'impression à la roulette est la technique de décoration la plus utilisée (**Fig.6**). Ces deux niveaux ont aussi en commun la cannelure, le cordon, l'impression au peigne, l'incision et la peinture. La combinaison de technique (composite) leur est également commune (**Fig.7**). Les panses semblent être la partie la plus privilégiée pour l'application des décors. Elles sont généralement imprimées à la roulette. Sur ces deux niveaux d'occupation, les épaisseurs des tessons se concentrent entre 5 et 13 mm. Les tessons les plus fins et ceux plus épais sont faiblement représentés. Dans l'ensemble, les tessons sont relativement moins épais.

On remarque que ces niveaux d'occupation ont de nombreux traits en commun pour ce qui est de la céramique. Néanmoins, on observe quelques nuances qui s'expliqueraient par des raisons chronoculturelles. Au premier niveau, les impressions roulées, les cannelures, les composites et les incisions sont généralement appliqués sur les bords des récipients alors que sur les panses sont utilisées fréquemment les impressions roulées. Au deuxième niveau, le taux des tessons décorés dépasse légèrement celui des tessons non décorés. Les décors tels les empreintes, les perforations et les piquetages sont absents. Les impressions roulées sont fréquentes sur les bords, les panses et les fonds des poteries de ce niveau. La plupart des fonds ont des parois très épaisses.

Fig.4. Des tessons de bord

Fig.5. Un col

Fig.6. Des décors imprimés

Fig.7. Des décors composites

Clichés Lassina KOTE, 18/03/2005 à Soulgo

5. Interprétation de l'étude céramique

Depuis le néolithique, la poterie est un objet utilitaire et de consommation courante. La poterie a évolué dans un contexte marqué par la sédentarisation et la pratique de l'agriculture. Ainsi, son invention et son développement s'expliquent par le besoin croissant des populations de récipients destinés à la conservation, à la cuisson et au service des aliments, au transport et au stockage des denrées agricoles et des produits de la cueillette. Au Burkina Faso, depuis près de cinq mille ans les hommes qui ont occupé ces espaces produisent la poterie[13]. Lassina KOTE note :

> *« Les plus anciennes dates connues de l'existence de la poterie nous sont fournies par quelques fouilles archéologiques. Au Sud-est du pays des tessons associés à des microlithes sont datés entre 6285 et 5445 BC. Malgré le doute émis sur la précocité d'une telle date, l'analyse de la poterie sur un certain nombre de sites laisse entrevoir un continuum et une évolution stylistique depuis au moins 2000 ans avant J.C. jusqu'à la poterie actuelle dans les régions du Sud-est burkinabè. Dans la région du sahel la poterie la plus ancienne est datée 1500 BC. Les premières poteries sont fines, décorées surtout à la roulette. Au cours de son évolution, cette poterie intègre des objets de plus en plus volumineux tant par l'épaisseur des parois que par la taille des récipients. Dans le Nord-ouest et le Sud, Bassey Andah nous fournit les premières dates absolues en contexte archéologique au Burkina. Ainsi, sur le site de Rim à 18 km au Nord-ouest de Ouahigouya, la poterie apparait à la phase II (RIM II) datée entre 1650 et 970 BC. Sur le site de Kawara à l'ouest du Burkina les dates se situent entre le XVe et le XVIIIe AD*[14].»

A Douroula (Mouhoun), des sites datés entre 700 BC et le XVIe siècle livrent un important corpus céramique dont l'étude permet de suivre l'évolution de cette activité sur plus de 2000 ans. La production comprend des récipients de forme sphéroïde et ovale parfois de très grande dimension et des couvercles, dont certains portent des anses et sont très décorés. Les techniques de décoration utilisées sont l'impression à la roulette, l'incision, la cannelure et, accessoirement, l'impression au peigne pivotant. Ces différentes techniques sont souvent associées pour donner des motifs complexes[15].

Si les poteries sont surtout destinées à des tâches domestiques telles que le transport et le stockage de l'eau, la cuisine et le service, des exemples montrent également leur utilisation dans les contextes funéraires[16]. Les poteries les plus anciennes sont surtout petites, avec des parois peu épaisses. Elles sont de forme sphérique ou ovoïde et décorées par la technique de l'impression au peigne (dont le peigne pivotant), de l'impression à la roulette, de l'incision et de la cannelure[17].

La poterie du site de Wargoandga[18] est caractérisée par leur grand nombre, comprenant surtout des tessons provenant des récipients de tailles et formes variables prouvant divers usages domestiques. En ce qui concerne la morphologie, la courbure des profils des tessons, indique de poteries ovales et sphériques (**Fig.8, 9**). Il y figure également des formes carénées (**Fig.10**). Les récipients au bord éversé dominent sur les deux niveaux, suivis des ceux au bord

[13] KOTE Lassina, 2004, op.cit., p.210.

[14] KOTE Lassina, 2004, idem, p.209.

[15] KOTE Lassina, 2007, *Deux mille ans au bord de Mouhoun du VIIe Siècle avant Jésus-Christ au XIVe Siècle après Jésus-Christ*, Ouagadougou, Imprimerie Art Graphique, pp.17-27.

[16] Cf. LINGANE Zacharia, 1995, *Sites d'anciens village et organisation de l'espace dans le Yatenga*, Thèse de doctorat unique, Archéologie, Paris I Université Panthéon-Sorbonne, T.1, 628 p et NEYA Sibiry, 2003, op.cit., 171 p.

[17] MILLOGO Kalo Antoine et KOTE Lassina, 2000, *Eléments d'Archéologie ouest africaine*, Burkina Faso-CRIAA-Nouakchott-ed Sépia-France, p.47.

[18] Rappelons que le niveau I est daté du IIIe siècle avant J.-C. et le niveau II du IIIe siècle après J.-C.

infléchi. Les récipients à col, sont très peu représentés sur l'ensemble de ces niveaux (**Fig.11**). La poterie ne comporte pas des récipients de très grande dimension. On identifie surtout de petits pots de service, de conservation et de stockage. C'est une poterie au décor varié qui se démarque bien des productions actuelles. Cette poterie à parois peu épaisses est fréquemment décorée d'impression roulée. La cannelure, l'incision, la peinture, le cordon, l'empreinte, la perforation et le piquetage ont été également exécutées pour décorer des tessons. Leur association a servi à la réalisation de décors composés. Les décors couvrent généralement les panses des récipients.

Si l'on se réfère à l'homogénéité de la poterie, plusieurs générations probablement d'un même groupe socioculturel ont occupé les deux niveaux étudiés du site. Sur plus de cinq siècles, au vu des datations, il y aurait eu des préférences selon les générations et c'est ce qui expliquerait la diversité de certaines formes et quelques variations des décors selon les niveaux d'occupation.

Fig.8. Un récipient de forme ovale

Fig.9. Un récipient de forme sphéroïde

Fig.10. Un récipient de forme carénée

Fig.11. Un récipient à col

Clichés Lassina KOTE, 18/03/2005 à Soulgo

Conclusion

Les populations qui ont occupé le site de *Wargoandga* étaient des sédentaires dont les principales activités étaient l'agriculture, l'élevage, la chasse, la pêche et la cueillette au vu de la présence de graines, de coquillages et de nombreux ossements. Elles ont utilisé la céramique. Les vestiges céramiques sont plus abondants au premier niveau qu'au deuxième niveau d'occupation. Ces vestiges qui indiquent les traits culturels des populations anciennes ont constitué la substance de notre étude. Cette céramique ancienne revêt un certain nombre de caractéristiques.

Elle regroupe différentes parties de poteries, surtout des bords, des cols, des panses, des fonds provenant de récipients divers. Dans les deux niveaux récents d'occupation, les récipients aux bords éversés dominent, suivis des bords droits et des bords infléchis. Les récipients à col sont très peu représentés sur l'ensemble. Les types de décors sont variables selon les deux niveaux mais la roulette est présente partout et constitue la grande partie des décors. La presque totalité des poteries étudiées ont des parois peu épaisses. Cependant, l'épaisseur des tessons témoigne également de la présence en nombre limité de poteries très fines et très épaisses. La production comprend des récipients de formes sphéroïde, ovale et carénée. Il n'est toujours pas aisé de reconstituer avec exactitude les fonctions auxquelles étaient destinées ces poteries anciennes. Le mobilier serait associé à la vie domestique. On identifie surtout de petits pots de service, de conservation et de stockage. En général, on rencontre presque les mêmes types de poteries sur l'ensemble des deux premiers niveaux. Cependant il existe de petites variantes à travers les différents niveaux.

Durant près de 600 ans, la tradition céramique des deux niveaux récents d'occupation ne connait que peu de modifications. *« Cette image peut donc conduire à penser que les diversités morphologiques, correspondant aux différents besoins quels qu'ils soient seraient restées inchangées, conduisant à des objets identiques, durant tout le temps de cette homogénéité apparente. Mais plus encore, les besoins auraient été les mêmes pour [plusieurs générations], de population, quelle que soit leur activité, leur mode de vie*[19]*…»*

[19] OUEDRAOGO Bourahima, 2012, *Recherches archéologiques dans le delta intérieur du Niger : archéologie et environnement d'un site religieux à l'époque des empires : Natamatao (Mali)*, Thèse de doctorat unique, Archéologie, Université Paris I Panthéon-Sorbone, p.28.

Bibliographie

Ouvrages

Atlas du Burkina Faso, 2005, Paris, Les Editions J.A., collection « Atlas de l'Afrique », 115 p.

BALFET Hélène et alii, 2000, *Lexique et typologie des poteries. Pour la normalisation de la description des poteries*, Paris, CNRS Editions, 146 p.

HALPOUGDOU Martial, 1992, *Approche du peuplement pré-dagomba du Burkina Faso : les Yônyôose et les Nînsi du Wubri-Tênga*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, collection « Etudes sur l'histoire et l'archéologie du Burkina Faso », volume 6, 286 p.

MILLOGO Kalo Antoine et KOTE Lassina, 2000, *Eléments d'Archéologie ouest africaine*, Burkina Faso-CRIAA-Nouakchott-ed Sépia-France, 70 p.

SERNEELS Vincent et alii, 2012, *Origine et développement de la métallurgie du fer au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire. Premiers résultats sur le site sidérurgique de Korsimoro (Sanmatenga, Burkina Faso*). SLSA, 54 p.

Mémoires, Rapports et Thèses

BIRBA Noaga, 2004, *La paléométallurgie du fer sur la rive gauche du lac Bam,* Mémoire de maîtrise, Histoire et Archéologie, Université de Ouagadougou, 183 p.

BONKOUNGOU Léopold, 2000, *Approche archéologique et historique d'un site présumé Nînga, Wargoandga dans la province d'Oubritenga*, Mémoire de maîtrise, Histoire et Archéologie, Université de Ouagadougou, 120 p.

KEITA Daouda, 2011, *Le peuplement de la marge orientale du delta intérieur du Niger au premier millénaire après Jésus Christ*, Thèse de doctorat unique, Archéologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 294 p.

KOTE Lassina, 1992, *Naissance et développement des économies de production en Afrique centrale. Formulation d'un modèle archéologique en terra incognita*, Thèse de doctorat unique, Préhistoire et technologie, Université de Paris X, 352 p.

LINGANE Zakaria, 1995, *Sites d'anciens villages et organisation de l'espace dans le Yatenga*, Thèse de doctorat, Archéologie, Paris I Université Panthéon-Sorbone, 2 T, 628 p.

OUEDRAOGO Bourahima, 2012, *Recherches archéologiques dans le delta intérieur du Niger : archéologie et environnement d'un site religieux à l'époque des empires : Natamatao (Mali)*, Thèse de doctorat unique, Archéologie, Université Paris I Panthéon-Sorbone, 420 p.

OUEDRAOGO Sombéwendin Hubert, 2016, *La céramique archéologique de Wargoandga*, Mémoire de master 2, Histoire et Archéologie, Université de Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO, 90 p.

SIMPORE Lassina, 2005, *Eléments du patrimoine culturel physique du riungu de Wogdogo (Burkina Faso) : approche archéologique et historique*, Thèse de doctorat unique, Histoire et Archéologie, Université de Ouagadougou, 741 p.

Articles

CAULIEZ Jessie et alii, 2001, « Nomenclature et méthode de description pour l'étude des céramiques de la fin du Néolithique en Provence », in *Préhistoire Anthropologie Méditerranéennes,* 10-11, pp.61-81.

KIETHEGA Jean-Baptiste, 1986, « Le fer ancien au Burkina-Faso : Technique de production et chronologie », in *Connaissance du Burkina Faso*, Université de Ouagadougou, pp 69-83.

KOTE Lassina, 2004, « Aspects de la production céramique au Burkina Faso », in *Cahier du CERLESHS n°21*, pp.207-238.

Document inédit

KIETHEGA Jean-Baptiste et KOTE Lassina, 2004, *Le chantier-école international de fouilles archéologiques* de *Wargoandga,* Colloque de l'AOAA à Portonovo, inédit, 22 p.

Tea, Migration, and Waiting: Young Men's Gatherings on the Street Corner in Pikine, Senegal

(Le *koñ* dans la rue, l'arbre à palabres des jeunes urbains à Pikine : entre attentes et désir d'ailleurs)

Dr. phil. des. Sebastian Prothmann
Independent Researcher, Nuremberg, Germany
Sebastian.Prothmann@yahoo.fr

Abstract:
Toog (sitting), *rey temps bi* (killing time) as well as *xaar* (waiting) are expressions that characterize the current predicament of young males in Pikine, an urban area in the Dakar region of Senegal. These young men, who gather together on a daily level in the *koñ* (i. e. a hangout at a street corner), emphasize this predicament as only a temporary circumstance of life, which I conceive of as "opportunistic waiting". Overall, the local societal atmosphere makes young men feel under constant pressure to achieve something in life in order to become fully-fledged responsible men, an endeavour that is obstructed by a plethora of factors. However, this involuntary period of "waithood" does not mean young men stick to passivity; instead, they resort to a variety of ingenious strategies and devise creative solutions. This paper, based on ethnographic research conducted over a period of eleven months between 2011 and 2013, assesses "opportunistic waiting" as an act of patiently waiting for, weighing up, and shrewdly seizing income opportunities in an 'economy of possibilities' through the use of a sophisticated toolbox of urban savvy.

Keywords: Immobility, mobility, waithood, youth, Dakar

They don't want to sit down…

"*Duñu bëgg toog*" (They don't want to sit down), explains Mamadou Lamine Gueye alias *Master Nomila* in his documentary *Mbeud mi* (The Feet in the Water). Gueye is an underground rapper from Djeddah Thiaroye-Kao, a neighbourhood located in Pikine, an urban area of 1.170.791 people (estimation for 2015) (ANSD/SRSD 2015) in the Dakar region of Senegal. His quote alludes to the young people in his neighbourhood who face many problems, especially with unemployment, and therefore have grim perspectives for the future. The social problems they confront are exacerbated by the fact that their neighbourhood severely suffers from regular flooding. In his documentary, Gueye also tells us about the strenuous, forward-directed motivations of young men. At the same time, many of them face grinding unemployment and are overdue to achieve "social adulthood", which

entails taking on certain responsibilities and founding a family. The socio-economic conditions 'dictate' most of these young men a life characterized by prolonged dependencies and delayed marriages. *Toog*, literally meaning "to sit/to wait", epitomizes the predicament of many young men in Pikine. It is a state of non-movement in an environment of avid anticipation, paired with restless anxiety towards a meaningful future, in which these young men would be able to take care of their parents and to found a family (see Melly 2011: 365; Karlström 2004: 597).

Based on eleven months of ethnographic fieldwork with participant observation between 2011 and 2013, during which also 36 semi-structured interviews with mostly unmarried young men between the ages of 18 and 38 were conducted in the neighbourhoods *Wakhinane II Quartier Mballo Der* and *Sadio Guissé* (Guinaw Rail Nord) in Pikine, this article explores how young men navigate their urban lives in which they are confronted with the predicament of stasis, unemployment, and financial problems. I will elaborate on young men's gatherings in street corners, and how young men in these circles are both patiently waiting and at the same time constantly on the lookout for a meaningful future, and how they negotiate opportunities in an economy of chance and cunning. The article aims to trace the lives of young men, who, as result of neoliberal policies, the gradual withdrawal of the state, and increasing formal unemployment, have to "hustle" to make a living and to cope with their emerging social dislocation.

"Here, we Make the Bëgg": Pleasures, Rays of Hope and Opportunistic Waiting

"*Bégué*",[1] "*mangi happy*" (I'm happy), "*happiness*", "*mangui tooth sama monde*",[2] "*blow*",[3] "*freedom*", "*yangi chill*?" (Are you chilling, relaxing?) and numerous other words and phrases are deeply anchored in a youth sociolect. This language is complemented by a territorial appropriation of the street, which, according to an Augéian reading (2010), corresponds to the transformation of an anonymous space into a "place", where "young

[1] *Bégué* is frequently used in the milieu of Mbalax singers. The term has to be put in connection with the English expression "peace and love", used as a sign of recognition in the hippie subculture in the 1960s, and also rooted in the reggae philosophy "peace, love and harmony". The Senegalese add the word *fun* here, which they transform to *Bégué*. *Bégué* is also used in the dedications in radio programs. Instead of saying, "I dedicate this disc to Mr. So-and-so", one says "*Mangi Bégué Mr. So-and-so*". The singer *Pape Diouf* appropriated the term for the first anniversary of his group *la Génération consciente*, which he called *Le grand Bégué* at the Grand Theatre. This is where the term *Bégué* was born (Sané 2012).

[2] Literally: "I touch my world". It stands for young people who make special things that are considered to bring them satisfaction. For example, if you invite a young woman into a posh restaurant, afterwards she might say "*Mangui tooth sama monde*".

[3] The English term *blow* is reserved for teenagers and rappers. This expression means swimming in perfect happiness. "Blow Mangui" means "I swim in happiness" (Sané 2012).

people can gather to affirm their sense of difference and celebrate their feelings of belonging" (Matthews et al. 2000: 64). In line with Paul Makeham, one can argue that it is the place for "urban performativity", which "enables citizens to invent – through memory, imagination and desire – new ideas about themselves and their relationships with the urban landscape" (2005: 157), thus making these places their own.

Karen Malone notes that "streets are the terrain of social encounters and political protest, sites of domination and resistance, places of pleasure and anxiety" (2002: 157). The street is thus a place for young people to create, and engage in, affirmative youth cultures and social movements. For example, at a corner just twenty metres away from my home in Pikine, the assemblies of a youth organisation called AJEP (Youth Association for the Emergence of Pikine) were held.

The formation of groups and the moulding of identity include processes of territorialisation and the claiming of specific spaces (see Langevang 2008: 229). Brad Weiss's description of barbershops in Arusha, Tanzania, where young men speak of being "in pain" (2009: 119) – thus describing everyday problems in terms of physical pain, especially headaches – parallels my own observations in Pikine, where young men talk about tiredness of life – *coono* – and a city that pains them – *deukk bi dafa métite* (the city is pain). However, social interactions and the sociability among young men in gathering places make them forget or mitigate these pains. Through the appropriation of public spaces, young men show agency and create positive feelings of dignity and personal autonomy. Unlike at home, where they are not allowed to speak openly, here, they experience a certain amount of freedom (see Langevang 2008: 234). Normally deprived of control over public spaces, these *koñs*, explicitly masculine places, are replete with meaning and evoke positive connotations. Here, young male Pikinois can gather and create personal relations (ibid: 239).

For the male youth, the *koñ* – i.e. a hangout at a corner, often near a *cantine* or a barber shop – is the place where the sluggishness attributed to them, the tedium of hanging around, and the roaming in the street transform into blithe feelings of freedom, joviality, egalitarian conviviality, and youth solidarity. It is also the place where stories and banter about distinctive masculinities have free rein, and where young men can freely gape after the girls passing by, occasionally even displaying certain features of macho bravado towards them. The people in these gatherings have known each other for a long time, perhaps since childhood, and they more or less share the same problems: most importantly, their feeling of being trapped in 'youthhood' paired with pressing temporal anxieties, in which all too frequently the passing of time does not "match their progressive expectations" (Mains 2007:

155). The get-togethers mostly take place at someone's place, e.g. a commercial booth for clothes or a *cantine*. They cut across social divisions and can therefore be considered a space of inclusion, which offers its members solace through conviviality when needed.

The male youths call it *rey temps bi* or *kill temps bi* (kill the time), which, as one of my interlocutors suggested during a discussion, could be translated as "*tromper l'ennui*" (trump the ennui). Despite the fact that each participant harboured a different, point of view on these get-togethers, quite a few young men describe these meetings both as a way of constructing meaningful temporalities and as a period of waiting and being on the lookout for their opportunity to break away to make money through business; a state of affairs I think can best be described as 'opportunistic waiting'. By this expression I mean a certain – positively connoted – ability to wait and see what may come, which reflects the Senegalese value of *muñ* (patience).

This ability to wait, however, does not imply resignation in the face of a pre-determined fate and an unpredictable economic life. On the contrary, these male youths very much believe that they themselves have the capacity to change their situation. In their minds, they constantly explore possibilities to escape from their predicament. The phase of waiting just indicates a temporal absence of opportunities. However, these young men are alertly watching out for unpredictable opportunities. Not all opportunities are accepted, as in the neighborhood where I lived, one's occupation indicated a certain rank within the societal hierarchy. Much emphasis was put on outward appearance, whereas many urban small-scale activities in the informal sector were associated with failure and non-advancement. The acceptance of work in the lower sectors would put these young men in a distressing position where they would experience amplified feelings of humiliation, as these young men they were engrained in an established and socially sanctioned hierarchy of valences. Working as a street seller or doing other menial jobs was usually considered to be demeaning, and physical labour was often thought to indicate a backwardness that was supposed to be reserved for the poor and uneducated people, usually referred to as *liggéeyu baadoolo* (the work of the poor). Those small jobs would also not improve their finances. For these young men, it would have equalled an acceptance of a distinct 'inferiority'. Thus, the concept of 'opportunistic waiting' counteracts the prevailing tendency of young people to be pressed in life "*yàkkamti sa life*" (be pressed in life) – by promoting a form of placidness and restraint. Upon reflection, I would describe it as an energy-saving practice that entails patiently waiting for and weighing formal or informal income opportunities in an 'economy of possibilities'. The constant potentiality, while sitting and waiting, nurtures the aspirant's feeling of 'becoming' in a

'nearby' future, staving off the predicament of 'being'. Therefore, young men see these rounds just as a temporary phase of life, as expressed by the phrase "*passage la rëkk - On ne va pas s'assoir ensemble toute notre vie*" (Only a passage – We are not going to sit together all our life).

Lacking alternatives, young men are urged to make the best out of the practice of sitting, and thus they insert the practice of sitting into an intricate and sensible mode of 'social navigation' (Vigh 2006, 2009, 2010). Impoverished youths, coming from the countryside or another country, e.g. Guinea, are said to "move around" (Langevang & Gough 2009: 745) in their constant search of income-generating activities. In contrast, those participating in the *koñ* are able to weigh up and sound out upcoming income-generating opportunities in a careful balance between economic necessity and the maintenance of social status. For young urbanites this entails preserving their cherished urban identity; as many of them are part of extended, income-generating kinship networks that provide for their basic needs, they can afford to reject available jobs if they feel that these are beneath them.

A certain class and/or their former or actual engagement in schooling also prevents them from taking over certain jobs, especially physical work (see Soares 2010: 245). Nonetheless, the scarcity of formal work leaves these male youths with relatively limited room for manoeuvring. Male youths tactically ponder the question of how to optimize their benefits: which informal work arrangement offers adequate benefits and which kinds of work only produce marginal income improvements?

The visions of young men are anchored in very high, progressive and unrealistic expectations. This makes them to equate marginal advances with non-progress, so that low-paid jobs are not believed to bring any progress or success (see Karelis 2007). A life with a job can sometimes be harder because of the social obligations it entails. This motivates young men to think carefully about opportunities.

Therefore, it can be argued that the places frequented by young men correspond in no way to places where they linger passively complaining about the iniquities of the world. I never witnessed that the content of their conversations revolved around their alleged exposure to social miseries in the *koñ*. Rather they have to be viewed as places that channel and preserve exposed energies, while young men are engaged in "complex readings of where opportunities or constraints are likely to arise" (Langevang & Gough 2009: 753).

Opportunistic waiting is also frequently linked to class and transnational networks. The work of an individual might impact the societal esteem of his family. For example,

Ousmane[4], one of my interviewees, was worried that people seeing him roam through Dakar as a petty trader might shed bad light on the social status or rank of this family because of "*rus*", which is the Wolof word for something shameful. Degrading jobs and petty trade are only accepted abroad or outside the gaze of the neighbourhood, where considerations of dignity and shame are not present (Bredeloup 2017: 144). When seen in the *koñ* with friends, the same Ousmane can be considered as coming from a well-off family or a family that has access to transnational connections and thus to circulations of remittances; in other words, circles where family members are not compelled to hustle to survive. Wealth and transnational connections here serve them to some extent an excuse for inactivity.

Conviviality, which forms the substratum of these rounds, is expressed by sharing *àttaaya*, tea that is prepared in a tiny stainless steel kettle (*brada*) set on a funnel-shaped brazier (*fuurnu*). This process is often accompanied by, the preparation of *café Touba*, and the consumption of different forms of cigarettes, peanuts, or other snacks that do not place a burden on the scarce financial resources of their members. All too often the *àttaaya* is paid for by a *Grand*, a bigger brother, an uncle, or another person who is willing to help out.

Young men in Pikine champion the culture of cosy togetherness, the sharing and relishing of a certain form of freedom, and their communitarian ethos as distinctive features of Pikine. They neglect its existence in Dakar urban quarters, where, in their view, individualistic and selfish behaviour constrains such conduct. The preparation of tea, with the foam that is characteristic of Senegalese tea (*mousse* or *fuurit* in local parlance), points at artfulness related to the tea maker. It is also a very time-consuming process. Besides tea and snacks, other services are exchanged. For example, I often observed young men exchanging tea for barber services among themselves.

The *koñs* are normally situated close to their members' homes, which allow them to take part in the family meal or dinner. Passing time in the *koñ* is considered better than staying at home and being exposed to the patronage of elders. The get-togethers offer them freedom of expression, the solving of problems, and halt them from engaging in more cost-intensive activities. Discussions are about world affairs, local news, sports, etc. Young men are pondering over their situation. These processes of debating and musing pertinently illustrate that they are interested in what is going on and thus display an ardent longing for 'being-in-the-world' and participation in an imagined world (Appadurai 1996). Their commitments to and discussions of American popular culture can also be considered as a

[4] The names of the interviewees have been changed in order to protect the anonymity of persons who contributed to this study.

negotiation of a ‘mental mobility’ in a state of immobility, an “imaginary substitute for migration” (Jónsson 2012: 117).

We should refrain from regarding these young men as being victimised by their dreams. Such a point of view would cut us off from the youth’s enacting and performing of imaginations and aspirations. Through discussions of sports (e.g. football or Senegalese wrestling), music (notably hip-hop), or through clothing practices and cosmopolitan conversations, they construct various forms of imaginative visions and fantasies in the here and now of the neighbourhood. Moreover, the fact that they critically engage with what is happening in the world and the local environment, rather than displaying indifference toward it, shows how they are constantly scrutinising possible opportunities in the future. Young men do not loiter about all day in these rounds. People frequently come and go. The *koñ* offers a structure for leisure time and periods of waiting and thus serves as an antidote to loneliness and boredom (see Masquelier 2013: 479). When an opportunity arises, these rounds are normally left very briskly.

Conclusion

In Pikine, the everyday lifeworlds of young men are fickle. This volatility leads to much more diversified processes of social maturing of these young men. Promises fuelled by globalisation are often harshly restricted due to poor economic conditions. In this atmosphere, young men prove to be quite inventive by creating strategies that permit them to cope with certain constraints and weave new ideas of being and becoming.

Thus, the “tea-sipping male youth” (Masquelier 2013: 480) is by no means helplessly adrift. Overdue to grow into their social role as adults, which entails taking on responsibilities and founding a family, they are stuck in a prolonged dependency and youthhood caused by precarious socioeconomic conditions. To avoid inconveniences, meaningful and acceptable ways of bridging these realities have to be negotiated. ‘Waiting’ therefore is inevitably an everyday companion. In the social circles of young men, we might observe a lot of stagnancy and alleged slothfulness. This might be a statement of the lack of will or a badge of failed politics that have ignored its most prominent contributors.

But ‘waiting’ is much more than that. It is also an indicator of social status, as it signals that one is not so poor as to have to do strenuous menial work. As this article has argued, *rey temps bi* (to kill time) has to be seen as a meaningful constructed temporality, a

form of energy-saving opportunistic practice, which offers forms of sociability among young men, who imagine and fantasize about future perspectives that augur something positive.

Deferring the future and restraining oneself is a tactical and opportunistic way of social navigation. When advancement is obstructed, gatherings with contemporaries offer the right setting to live out locally adapted and configured identities and to share a collective feeling "to overcome one's state of not-yet" (Ungruhe & Esson 2017: 23). These get-togethers offer a platform for weighing up and sounding out upcoming opportunities to generate gains, and they are heavily influenced by the intricate negotiation of need and preservation of social status. The flexibility regarding presence and absence from these gatherings gives their participants freedom, as they can come and quickly leave again and without owing an explanation. Too highly pitched expectations give shape to the widely shared conviction that most urban work possibilities only offer very marginal advances and thus become associated with non-progress, merely prolonging young men's condition of waiting.

References Cited

ANSD/SRSD
2015 *Situation Économique et Sociale régionale – 2013*. Dakar: Agence Nationale de la Statistique et de la Demographie.

Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Augé, Marc
2010 *Nicht-Orte*. Munich: C.H. Beck.

Bredeloup, Sylvie
2017 The Migratory Adventure as a Moral Experience. In *Hope and Uncertainty in Contemporary African Migration*. Nauja Kleist and Dorte Thorsen, eds. Pp. 134-153. New York (NY) & London: Routledge.

Jónsson, Gunvor
2012 Migration, identity and immobility in a Malian Soninke village. In *The Global Horizon: Expectations of Migration in Africa and the Middle East*. Knut Graw and Samuli Schielke, eds. Pp. 105-120. Leuven: Leuven University Press.

Karlström, Mikael
2004 Modernity and Its Aspirants: Moral Community and Developmental Eutopianism in Buganda. *Current Anthropology*, 45(5):595-619.

Langevang, Thilde and Gough, Katherine V.
2009 Surviving through movement: the mobility of urban youth in Ghana. Social and *Cultural Geography*, 10(7):741-756.

Langevang, Thilde
2008 Claiming Place, the Production of Young Men's Street Meeting Places in Accra, Ghana. *Geografiska Annaler: SeriesB, Human Geography*, 90(3):227-242.

Mains, Daniel
2007 *"We Are Just Sitting and Waiting": Aspirations, Unemployment, and Status among Urban Young Men in Jimma, Ethiopia*. Unpublished Ph.D. thesis. Atlanta (GA): Emory University.

Makeham, Paul
2005 Performing the City. *Theatre Research International*, 0(2):150-160.

Malone, Karen
2002 Street life: youth, culture and competing uses of public space. *Environment & Urbanization*, 14(2):157-168.

Masquelier, Adeline
2013 Teatime: Boredom and the Temporalities of Young Men in Niger. *Africa: Journal of the International African Institute*, 83 (3):470-491.

Matthews, Hugh, Limb, Melanie and Taylor, Mark
2000 The 'street as thirdplace'. In *Children's Geographies: Playing, Living, Learning*. Sarah L. Holloway and Gill Valentine, eds. Pp. 63-79. London: Routledge.

Melly, Caroline
2011 Titanic tales of missing men: Reconfigurations of national identity and gendered presence in Dakar, Senegal. *American Ethnologist*, 38(2):361-376.

Sané, Idrissa
2012 Decouverte…. Le langage jeune dans l'air du temps : Chou «yaakoy dagaté» lo indi ma «tax ci ripp». *L'observateur*. 28.09.2012. (http://www.seneweb.com/news/Societe/decouverte-hellip-le-langage-jeune-dans-l-rsquo-air-du-temps-chou-laquo-yaakoy-dagate-raquo-lo-indi-ma-laquo-tax-ci-ripp-ra_n_77998.html, last downloaded 2017-03-28)

Soares, Benjamin F.
2010 'Rasta' Sufis and Muslim Youth Culture in Mali." In *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*. Asef Bayat and Linda Herrera, eds. Pp. 241-257. New York (NY): Oxford University Press.

Ungruhe, Christian & Esson, James
2017 A Social Negotiation of Hope: Male West African Youth, 'Waithood' and the Pursuit of Social Becoming through Football. *Boyhood Studies*, 10(1): 22-43.

Vigh, Henrik E.
2006 *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau (Methodology and History in Anthropology*, Volume 13. New York/Oxford: Berghahn.

2009 Motion squared: A second look at the concept of social navigation. *Anthropological Theory*, 9(4):419-438.

2010 Youth Mobilisation as Social Navigation. Reflections on the concept of dubriagem. *Cadernos de Estudos Africanos*, 18/19:140-164.

Weiss, Brad
2009 *Street Dreams and Hip Hop Barbershops: Global Fantasy in Urban Tanzania*. Bloomington (IN): Indiana University Press.

On dit les noms des morts pour sécher les larmes des vivants

Karim Sagna
Earlham College
sagnaka@earlham.edu

Résumé. Mon intervention tentera d'examiner la réincarnation du Lieutenant de Kouta malgré ses malencontreuses tribulations dans le roman. Le devoir de mémoire, exprimé à partir des liens indissociables entre les morts et les vivants, donc le passé et le présent à travers une vision du présent, permettra de révéler certaines préoccupations de la création artistique du griot-écrivain, Massa Makan Diabaté.

Dès l'épigraphe du paratexte, à la page 4 du roman, Massa Makan Diabaté dit, non sans raison, que son intention était de raconter cette histoire en malinké, mais que la paresse l'a empêché de chercher le mot juste et d'aiguiser la phrase. Malgré cet avertissement empreint de modestie, on se rend compte que le registre du malinké prédomine partout dans ce roman où le devoir de mémoire, à partir des dispositifs narratifs, aide à mettre en relief les turbulences de la vie du lieutenant de Kouta, et souligner, par la même occasion, la validité de l'esthétique de griot de M. M. Diabaté qui, lui aussi, est griot de souche, et par ricochet, ses textes, en général, incarnent des convictions qui sont celles des griots imbus de l'idéologie de leur activité de caste. Griot, MMD travaille donc aux sources de l'activité créatrice des gens de la parole; ce qui me permet d'aborder mon sujet à partir du point de vue des griots puisque MMD est du même bord que les maîtres de la parole, chargés de conserver le patrimoine immatériel des Mandingues.
Vous le savez sans doute, connaître un griot sous la plume d'un écrivain, c'est une chose, et rencontrer un griot en est une autre.
J'ai eu l'occasion et, d'ailleurs le privilège d'approcher un griot mandingue du nom de Jali Jutaala Konté à Bignona, mon village natal en basse Casamance. Chaque fois que je suis en vacances à Bignona, Jali Jutaala me rend visite.

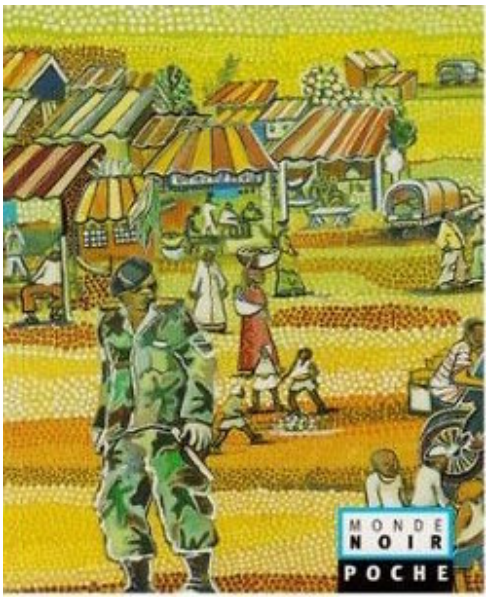
Nous parlons de plusieurs choses, des affaires de notre grande famille, puisqu'il est le griot attitré de notre famille Sagna qu'il connaît sur le bout des doigts, mais aussi nous parlons de nos affaires personnelles, de ma vie, il m'a vu naître, il m'a vu grandir, donc il me connaît très bien. Nos conversations se terminent souvent sur la complexité du griot, de sa mission, ce qu'il fait, ce qu'il ne fait pas, comment et pourquoi il fait ou ne fait pas certaines choses, sa place dans la société, et bien entendu, son regard sur la société actuelle et les défis qu'elle vit. C'est au cours de ces causeries autour du thé à la menthe que Jali Jutaali Konté me parle souvent et presque toujours en s'appuyant sur des tournures mnémoniques consacrées par l'usage *He Sagna,* [il m'appelle toujours par mon patronyme], *lo laa be mu laala le ti* [littéralement toute chose qui est debout finit par se coucher autrement dit toute chose en ce monde a une fin et aucun règne n'échappe à son déclin] pour mettre en évidence l'idée que la mort est une marque constante de la condition humaine et qu'elle est inévitable et irréversible. Donc, *a ko lo laa be mu laala le ti*.

Jali Jutaala Konté - photo Karim Sagna, été 2016 Bignona, Sénégal]

Il me dit aussi et très souvent que la mort peut tout faire disparaître sauf les bonnes actions sur terre, car ce sont ces bonnes actions sur terre qui aident à prospérer de la mort, c'est-à-dire, à naître de la mort.
Enfin, Jali Juuta Konté aime me dire que les bonnes actions sur terre sont toujours racontées [*kee baara ñigma aning jaayi le naa ta* - la bonne action s'accompagne d'éloges.
Elles sont racontées avec éloquence, car il est bon, ce qui est raconté, me dit-il.
Le lieutenant de Kouta, dans le roman de Massa Makan Diabaté, s'inscrit, à bien des égards, dans ce schéma classique des récits de griots.

Démobilisé, le lieutenant, de son vrai nom, Siriman Kéïta, s'installe à Kouta. Très vite, on se rend compte qu'il est en conflits permanents avec les populations de Kouta. Il ignore, par exemple, les règles élémentaires de bienséances coutumières qui veulent que toute personne nouvellement arrivée à Kouta se présente aux dignitaires spirituels et temporels et leur témoigne de sa reconnaissance. Siriman, lui, n'a cure de cette civilité:

> …Depuis son installation à Kouta, les deux hommes [Siriman et l'imam] n'avaient eu aucun contact. Le lieutenant ne s'était même pas donné la peine, selon l'usage, de venir se présenter à lui, et de le reconnaître comme le chef spirituel de la communauté musulmane. Bien au contraire, il critiquait ceux qui croyaient, les accusait de paresse, et blasphémait en plein marché. (32)



Le lieutenant de Kouta (Monde Noir)

A Kouroula, son village natal, le lieutenant bafoue le fondement culturel du *kotoya*, c'est-à-dire le droit d'aînesse, "le respect envers les aînés et la conscience de partager le même sang" comme le définit Adam Konaré Bâ dans *Sunjata le fondateur de l'empire du Mali*. C'est ainsi qu'il refuse de témoigner les honneurs d'aînesse à son aîné Faganda qui lui rappelle le respect des valeurs sociales et ancestrales du *kotoya*. Sans en informé son frère aîné, Siriman se permet de dire aux habitants de Kouroula de ne plus se rendre à Kouta pour s'acquitter de leurs impôts:

> - Siriman, dit-il, tu as posé les pattes de derrière avant celles de devant. Tu aurais dû, selon la coutume, me charger de transmettre ces bonnes nouvelles au village; et c'eût été un honneur pour notre famille. Depuis ta démobilisation tu n'as ni égards ni respect pour moi. Aujourd'hui Kouroula est à tes genoux; mais je reste le chef de ma famille. (88)

Ignorance ou naïveté, le lieutenant brûle les étapes du protocole social du *kotoya* et ses droits d'aînesse en mettant la charrue avant les bœufs. Il est encore décentré et déconnecté de la réalité sociale du bon-vivre en communauté.
Un autre sujet du décentrage du lieutenant: installé à Kouta, il entretient des relations privilévigées avec l'administration coloniale qui compte sur lui pour préserver ses intérêts. Tout au long du roman, le commandant ne cesse d'affirmer que le lieutenant est "l'homme de la situation" qui, d'ailleurs, introduit l'exemple du mariage civil à Kouta contre la volonté des populations.
Malgré tout ce zèle, le lieutenant est défait systématiquement sur tous les fronts:
1/ Il est humilié un 14 juillet par sa propre monture qui l'a projeté "dans un fossé rempli de boue" "sur la grande place, non loin de la résidence de l'administrateur" alors qu'il se livrait à une parade militaire (28-29).
2/ il est condamné à six mois de prison à Darako pour son attaque armée contre les indépendantistes de Woudi, une attaque qui est fomentée par le commandant de colonie Jacques Bertin lui-même. Mais c'est Siriman qui est, part la suite, taxé "d'atteinte à l'orde public",
3/ sorti de prison, il se rend compte que son épouse a trouvé depuis longtemps un remplaçant et, de surcroît, attend un enfant qui n'est pas de lui.
Affaibli par toutes ces mésaventures, le lieutenant se retire de la scène publique. Autrefois grand détracteur de l'islam et des musulmans, il se convertit à l'islam et devient le muezzin de la mosquée de Kouta, admiré de tous.

N'oublions pas que la création littéraire de MMD est fortement ancrée dans l'idéologie créatrice des griots mandingues. En conformité avec cette idéologie, il reprend à son propre compte le fondement principal de la mission des griots qui repose sur l'idée que le griot est tout d'abord un *dadaarla* (en mandingue), c'est-à-dire, un artiste qui répare, un artiste qui fabrique ou transforme, puisqu'il est chargé d'oeuvrer pour la perfection et le bien-être de la personne qui est toujours au centre de sa

création artistique, en plus du fait que l'essentiel de son oeuvre de caste doit contribuer à la création ou au maintien d'un monde épanoui. Personne d'autre ne peut aider à poursuivre cette quête de fécondité sociale mieux que le griot.

Naturellement, Massa Makan Diabaté refuse de laisser le lieutenant de Kouta sous l'emprise de toutes ces dérives et humiliations répétées: il le récupère, le reconstruit, et le réintègre dans Kouta depuis sa conversion à l'islam, depuis qu'il a tourné le dos à la cause coloniale, sans sous-estimé l'intérêt hautement stratégique qu'il représente pour le commandant et la France à Kouta, mais aussi depuis qu'il a adopté Famakan, l'enfant orphelin, et surtout depuis qu'il a pardonné sa femme adultère et reconnu son enfant adultérien, un geste que personne n'est capable de faire à Kouta, une qualité reconnue par tous, et ce faisant, Siriman finit par séduire l'Imam et tout Kouta.

Il n'est plus surprenant de voir Siriman Kéïta enterré dans la mosquée de Kouta, un honneur uniquement réservé aux hommes de qualité, dont l'action mérite d'être citée en exemple, comme renseigne l'imam à la levée du corps du lieutenant: "Quand un homme de qualité vient à mourir, on a coutume d'honorer sa mémoire. Cela, les Blancs ne l'ont pas inventé." (127)

A partir de ce moment et selon le fondement culturel mandingue et africain, Siriman fait son entrée dans le monde des ancêtres, c'est-à-dire ceux-là dont la seule évocation du nom inspire désir et admiration: "la conversion du lieutenant était devenue une arme que chacun utilisait pour lutter contre la dégradation des moeurs et la dislocation de la famille" dit-on dans le roman (113). Siriman Kéïta continue à être ressuscité ainsi dans la société des vivants puisque le modèle de sa conduite défie le temps et s'inscrit dans la mémoire collective de Kouta par le seul fait de rappeler, très souvent, ses bonnes actions. Je rappelle que le roman *Le lieutenant de Kouta* fait partie d'une trilogie: *Le lieutenant*, bien sûr, *Le coiffeur* et *Le boucher de Kouta*. La présence du lieutenant demeure constante et remarquable dans ces romans de la trilogie. Bien sûr, parfois on se moque de lui, on ne le prend pas très au sérieux, il se présente comme un personnage comique et pathétique par les actes qu'il a posés bien avant son emprisonnement, au tournant de sa vie romanesque, mais le plus souvent, il est cité en "homme de bien" dont l'action inspire les autres membres de Kouta. C'est le cas dans *Le coiffeur de Kouta* où le narrateur présente ainsi Siriman: "Chacun le pleura. On lui creusa, honneur rare, une tombe dans la mosquée" (22). Plus loin dans le même roman, le narrateur parle encore de lui en ces termes: "Et tout le monde évoquait Siriman Kéïta avec vénération" (39). *Dans Le boucher de Kouta*, le 3ème et dernier roman de la trilogie, Namori Coulibaly, le personnage principal de ce roman, est comparé à Siriman, parce que lui aussi, à la fin de sa vie romanesque, devient le "boucher-au-grand-coeur" et il sera enterré dans la cour de la mosquée en reconnaissance de ses actes exemplaires à Kouta: "En vérité, Namori Coulibaly me rappelle Siriman Kéïta qui, après une vie agitée, est revenu à Dieu, simplement comme l'on va à la fontaine" (138).

Bien que physiquement absent, Siriman Kéïta reste toujours présent dans le coeur des populations de Kouta, une présence immortalisée par les actes qu'il a posés, faisant de lui un lien admirable entre ceux d'hier et ceux d'aujourd'hui.

Cette stratégie de la réincarnation par l'action des personnages romanesques est récurrente dans l'oeuvre de Massa Makan Diabaté. J'ai déjà relevé l'exemple du boucher de Kouta; il en est de même pour le jeune Faganda du récit initiatique *Comme une piqûre de quête*. Ce jeune héros, lui, est interpellé à rééditer les exploits individuels de son grand-père au cours de sa vie. Il se rend ainsi à Bérénimba "recueillir auprès de son oncle Fadiala tout ce qu'il pouvait sauver de la mort et de l'oubli" (159). Les enfants ont une meilleure capacité d'apprentissage et d'assimilation que les adultes. Leur éducation dès le plus jeune âge permet de changer leur comportement de futurs usagers.

Dans *L'assemblée des Djinns*, un autre roman de Massa Makan Diabté, entièrement consacré à la caste des griots, son personnage principal Sangoï, lui, se veut la réincarnation de son ancêtre Kala Jula qui lui fournit les modèles de comportement social et individuel pour l'ancrer dans les structures sociales. La symbolique du patronyme, en tant que phénomène de reduplication des valeurs et vertus familiales sur l'individu, joue également ces mêmes fonctions de la réincarnation des morts sur les vivants. La trame du récit du lieutenant de Kouta et ses rapports avec les populations de Kouta après sa mort, laisse comprendre aussi que le présent, à bien des égards, s'inspire du passé, une relation que les griots mandingues rendent bien par cette formule: "depuis que Dieu a créé le monde, on dit le nom des morts pour sécher les larmes des vivants".

Je vais terminer avec ses mots de Ibrahima Issébéré qui rend hommage à Massa Makan Diabaté. Issébéré affirme que "Massa Makan Diabaté a toujours mené un combat opiniâtre pour restittuer à la mémoire collective, à la jeunesse du Mali, et du monde, la riche tradition mandingue. Cette tradition qui constitue le terrain fertile de la créativité littéraire et artistique qui fait de notre pays le phare des civilisations négro-africaines. C'est que la tradition pour Massa Makan Diabaté est le substratum à partir duquel s'édifient et se consolident la personne et la personnalité mandingues. Il affirme aussi que "la démarche de Massa Makan Diabaté dans la revalorisation de la culture et des valeurs cardinales du Mali pluriel, ne s'écarte pas de la quête de l'Homme dans sa multiple dimension, dans sa densité totale. Chacun [dit-il] prendra sa part comme on dit, dans l'oeuvre de Massa Makan Diabaté. Il est fut romancier, poète, dramaturge. Mieux et plus: griot, traditionnaliste" (201-202).

Il n'est pas exagéré d'affirmer que Massa Makan Diabaté a continué à renouveler la parole du griot mandingue dans *Le lieutenant de Kouta*, et d'ailleurs dans toute son oeuvre littéraire.

Bibliographie

Bâ, Adam Konaré. *Sunjata: le fondateur de l'Empire du Mali*. Paris: Editions Alfabarre, 2011.

Dembélé, Cheikh Oumar. "Massa Makan Diabaté: de la littérature au théâtre moderne." *Théâtre africain.* Paris: Silex, 1990: 105-108.

Diabaté, Massa Makan. *Le lieutenant de Kouta*. Paris: Hatier, 1979.

---. *Le coiffeur de Kouta*. Paris: Hatier, 1980.

---. *Comme une piqûre de quêpe*. Paris: Présence Africaine, 1980.

---. *Le boucher de Kouta*. Paris: Hatier, 1982.

---. *L'assemblée des Djinns*. Paris: Présence Africaine, 1985.

Issébéré, Ibrahima. "Mémorial <<Massa Makan Diabaté>>: Hommage des écrivains du Mali". *Présence Africaine*, 1er semestre 1999: 200-203.

Kéïta, Cheick M. Chérif. *Massa Makan Diabaté: un griot mandingue à la rencontre de l'écriture*. Paris: l'Harmattan, 1995.

---. "L'évolution de la relation coloniale à travers l'image de l'ancien combattant." *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, Vol. 10,

1985: 209-216.

Konté, Jali Juuata. “Griot Mandingue de Casamance, Sénégal.” 2016.

Lambert, Fernando. “De la rencontre conflictuelle de deux mondes à la recherche de l’équilibre: deux écrivains maliens, Seydou Banian et Massa Makan Diabaté.” *Animisme et technologie dans la littérature francophone sabsaharienne*. Bologna, Italie: CLUEB, 1989: 123-144.

Meyer, Gérard. *Contes du pays malinké (Gambie, Guinée, Mali, Sénégal*). Paris: Editions Karthala, 1989.

Sagna, Karim. *Massa Makan Diabaté au Carrefour de l’initiation et de l’écriture*. Thèse de doctorat, University of Arizona, Tucson, 2001.

---. “Art du Griot: entre tradition et modernité”, *Les Annales de la Facultés des Lettres et Sciences Humaines*, Université de Dakar (Sénégal), N0s 44-45 /A 2014-2015: 127-136.

---. “Un *fina* se raconte” *Journal of the African Literature Association* (JALA). Spring 2009: 222-228.

Semujanga, Josias. “De la poétique transculturelle dans la trilogie de Massa Makan Diabaté.” *De paroles en figures: essais sur la littératures africaines et antillaises*. Paris: Harmattan, 1995: 53-78.

Soudan, François. “Etre griot aujourd’hui: Entretien avec Massa Makan Diabaté.” *Notre Librairie* 75-76, 1984, 115-19.

L'évolution du mandé et la construction identitaire des peuples mandé

le cas du dioula véhiculaire

Mamadou Lamine Sanogo

Résumé

Versant linguistique de l'histoire des communautés, la langue est non seulement un outil de communication, mais elle aussi la mémoire collective, la référence psycho-sociale et l'espace d'identité et d'identification de la communauté de ses locuteurs. L'histoire des langues dans le monde a longtemps été orientée par les politiques des Etats dans un but idéologique consistant à utiliser « la langue » comme le ciment d'édification des nations autours de valeurs communes. Ce n'est donc pas un hasard si aux nations historiques constituées correspondent des glossonymes. Inutile de rappeler, cependant que ces langues débordent largement les frontières politiques des Etats-Nations ci-dessus cités, d'une part et qu'elles partagent leur espace avec d'autres langue, d'autre part. Ainsi, dans le contexte mandé, mandingue puis dioula, l'idéologie linguistique implicite, non écrite est à la base d'une nouvelle identité dioula, ensuite urbaine et maintenant le Grand-Ouest du Burkina Faso et le Nord ivoirien.

Mots-clé : *langue véhiculaire, grégaire, vernacularisation, véhicularisation, dialecte ouvert*

Considéré comme le parler le plus proche du bambara de Bamako, le dioula véhiculaire ou dioula de Bobo-Dioulasso encore appelé bambara-dioula est parler mandingue pan-local, un koïnè mandingue accessible pour les locuteurs des différentes formes : dioula de Côte d'Ivoire, parlers bambara ou bamanankan du Mali et dans une certaine mesure, le maninkan de Guinée, de Gambie, du Sénégal.... Très dynamique et sans doute par la prise de conscience et la volonté manifeste de ses locuteurs, il semble se démarquer du bambara considéré jusqu'à présent comme la référence. Ainsi, on note ces derniers temps, un certain regain d'intérêt d'une nouvelle classe de locuteurs natifs considérés comme locuteurs légitimes qui n'hésitent plus à le revendiquer comme le principal indicateur de leur identité urbaine à l'Ouest du pays. Du coup, les relents de satellisation par rapport au bambara qui animaient les premiers auteurs des documents écrits sont confrontés à une identité linguistique différente et pleinement assumée.

Cependant, Ainsi, si de nombreux auteurs continuent de penser que ce dioula est plus proche du bambara que du dioula de Kong avec qui il a pourtant une histoire, rares sont les travaux qui ont essayé de démontrer les raisons ou du moins les explications de cette nature particulière. Ce dialecte ouvert et très dynamique se caractérise par la tendance à se cristalliser sur des éléments linguistiques qui le particularisent et sur lesquels il se

fonde son identité propre (SANOGO M.L., *2000)*.

Le but du présent texte est d'exposer la dynamique langagière de cette partie du Burkina Faso dans une perspective d'identification. Nous fondant sur le cadre de référence de la sociolinguistique urbaine de l'école rouennaise, nous allons montrer cette interaction entre langue et société dans ce processus de construction identitaire.
Pour se faire, nous partirons de deux hypothèses. Dans un premier temps, nous pensons que le dioula véhiculaire est le stade actuelle d'une longue évolution des pratiques langagières des populations ayant la même histoire de la boucle du Niger. Ensuite en deuxième lieu, nous pensons que la dynamique urbaine moderne est le moteur de son évolution actuelle.

Nos intérêts principaux pour les présentes recherches sont de deux natures. Dans un premier temps, l'usage d'une même langue est à la base de la formation des communautés linguistiques (Sanogo M.L. 1999). En deuxième lieu, la représentation des langues en usage au sein d'un groupe participe réellement à la détermination des identités ethniques, sociales et politiques qui sont loin d'être des données stables.
Le présent texte comportera ainsi deux grandes parties : D'abord, nous allons analyser le cycle d'évolution du mandingue en tentant de remonter aux premières heures de son expansion. Ensuite, nous allons étudier la dynamique urbaine actuelle, notamment le processus urbain et ses conséquences.

1. L'expansion du mandingue

Remonter aux périodes aussi lointaines dans l'histoire des communautés africaines n'est pas chose aisée surtout en ce qui concerne les événements sociaux comme la langue. Cependant, nous pouvons saisir cet événement historique en mettant bout à bout des fragments d'événements qui ont le plus souvent un lien avec la langue.

1. 1. La période préhistorique ou proto mandingue

Ainsi, les origines de l'expansion du *proto-manding* ou *mandé* se situeraient d'après Y. Person (1968), aux alentours du deuxième millénaire avant notre ère. Cette expansion serait le fruit d'une série de révolutions économiques et sociales.
La première phase qui aurait débuté avec *"la cristallisation d'un berceau d'agriculture*

sur le Haut Niger". Les peuples locuteurs du mandé auraient alors confirmé leur supériorité économique et partant, politique sur leurs voisins en domptant et en domestiquant du riz africain (*Oriza glaberrima).*

Suivra ensuite la deuxième phase marquée par la découverte de la métallurgie du fer au début de notre ère avec comme conséquence une révolution dans les techniques de production. La révolution technologique du domaine mandingue aurait entraîné les changements les plus notables, notamment l'influence des Proto-Mandé sur leurs voisins.

Enfin, la découverte des mines d'or du *Bouré*, du *Kalana*, du *Gandiara*, etc. viendront ouvrir le monde mandé au reste de l'humanité. Ainsi, au plan économique, l'ouverture des routes commerciales avec le commerce du sel, de pacotilles, d'or..., la création de grandes cités commerçantes comme *Néma* (capitale de l'empire du Ghana), *Djenné, Tombouctou, Gao* sont des moyens d'extension culturelle non négligeables. Le Mandé devient alors le plus grand centre de rayonnement culturel et économique de la région comme le note Y. Person (1968 : 48) :

> *"Au long de plusieurs millénaires la famille mandé, en mutation constante, aurait donc été le principal épicentre culturel de l'Afrique occidentale. "*

Cette période peut être considérée comme celle qui a jeté les bases de l'expansion de la langue mandingue.

1. 2. La période historique

Du point de vue des historiens, le mandingue se serait répandu avec les grands Empires du Ghana (700-1200) et du Mali (1200-1500). Ces deux Empires constituent des tournants marquants de l'histoire des peuples du bassin du fleuve Niger et des transformations culturelles, notamment linguistiques, survenues dans de nombreuses communautés de la sous-région. Nous pouvons diviser l'histoire de la langue mandingue en trois parties correspondant aux trois principales périodes. La première est celle de l'Empire du Ghana. Cette période est suivie par celle qui correspond à l'empire du Mali. Quant à la troisième période, elle englobe des Empires dioula et le bambara et elle aboutit à la glottgenèse du dioula véhiculaire actuel.

1.2.1 Première période : l'Empire du Ghana

Le Ghana est le premier empire noir connu en Afrique au sud du Sahara. Créé entre les VIe et VIIIe Siècles par les Soninké *Cissé,* il regroupait dans une fédération de principautés dont le *Tékrur,* le *Diarra,* le *Soso,* le *Mali,* et puis *Gao*. Plusieurs sources écrites font référence à cet empire dont le rayonnement a été légendaire sur les plans économique (or), culturel (urbanisation, littérature, etc.), politique et la diplomatique.

Les grandes tendances qui se dégagent de ces sources historiques nous permettent de mettre en rapport des faits linguistiques et la mobilité sociale, économique et géographique de la communauté mandingue. Cette mobilité est d'après M. Houis (1961), le facteur le plus important de l'expansion de la langue mandingue. La mobilité introduite dans cette communauté est consécutive à une mutation anthropologique elle-même due au changement de mode de production. Les habitants des zones traversées voient alors leur système économique bouleversé par l'arrivée massive de nouveaux produits comme les pacotilles, générateurs de nouveaux besoins.
Cette nouvelle donne économique va alors influencer l'organisation sociale du Ghana. Le commerce attire alors certains agriculteurs qui s'y approchent de façon temporaire avant de finir par adhérer définitivement. Les *suq al jɛwula* ou marchés hebdomadaires à la manière des arabo-berbères remplacent le troc ponctuel. C'est donc la naissance d'une nouvelle classe de itinérants *al jɛwule*[1] consiste allant de marché en marché plus au Sud. L'émergence des marchands *Jula* est donc le produit d'une mutation sociale qui s'est faite sur place. C'est ce qui a fait écrire J. Suret-Canale (1979 : 128) :

> *"Il ne faut sans doute pas attribuer à un hasard le fait que les deux peuples fondateurs des premiers grands États du Soudan occidental soient aussi ceux qui ont fourni les principaux peuples commerçants de cette région : Sarakolé, héritiers des maîtres de Ghana et Dioula, appartenant au groupe Mandingue créateur de l'empire de Mali".*

Cette organisation politique et économique nouvelle dans cette zone constitue un atout important pour le changement du paysage socio-politique. Le cas du Ghana est une originalité historique sur de nombreux plans. D'abord, l'empire est extrêmement vaste avec des royaumes fédérés et leurs dépendances. Son essor économique le met en contact avec le monde extérieur, en l'occurrence arabe. Cette puissance politique et économique nécessite et facilite le déplacement à l'intérieur de ce vaste espace. L'unité

[1]Expression arabe dialectale *jɛwule* signifie itinérance finira par intégrer la forma canonique de la langue mandingue en donnant *jula*.

politique et l'essor économique sont, on le sait d'importants facteurs de cohésion sociale. D'après M. Houis (1961), les conditions favorables à une intégration linguistique sont alors remplies à cette époque de l'histoire de l'Empire du Ghana.

Ainsi, à partir de la nécessité pour les marchands itinérants de communiquer avec les utilisateurs des formes locales, tout au long de leurs routes, il se met progressivement en place un parler spécifique supra-local. Les colporteurs jula sont à l'origine de ce parler. L. J. Calvet (1981 : 33) écrit à ce propos que :

> *"(...) Ces caravanes de commerçants mandingues transportant leur or dans un sens, leur sel dans l'autre ont été les premiers acteurs de la lente apparition d'une langue véhiculaire en ces lieux..."*

La caractéristique principale de ce parler en gestation est qu'il est une sorte de tentative surmonter les particularités des formes locales afin de pouvoir communiquer. Elle est, de ce fait, appelée à juste titre par les locuteurs eux-mêmes *kangɛ, kangwɛ*[2]. Compte tenu de sa fonction, on peut dire qu'il s'agit à l'origine d'une *lingua franca* ou d'un *mandingue commercial.* L-J. Calvet (1981 : 36) :

> *"(...) Il existe en même temps une sorte de mandingue commun, support de l'expansion de la langue, que les locuteurs ont baptisé kanjè. La kanjè est comprise par tous les locuteurs des différents dialectes, car elle constitue une sorte de neutralisation des différences ; un lieu commun."*

L'usage du *kangɛ* se fait par stratégie de communication en vue d'une efficacité des messages. Nous sommes alors, avec la naissance du *kangɛ,* dans la phase première du bilinguisme d'opportunité, d'après M. Houis (1971). Le *kangɛ* n'est utilisé que d'une façon bilatérale c'est-à-dire lorsque la situation de communication met face à face deux locuteurs de formes locales différentes.

1.2.2 Deuxième période : l'Empire du Mali

Après avoir mis les forgerons de Soumahoro en déroute en 1235, Soundiata Keita est couronné à la tête du nouvel empire libéré le Mali. S'attelant aux activités de réorganisation en se fixant comme priorité la relance de l'économie, des réformes politiques sont entreprises avec des alliances plus importantes du point de vue géographique que sous l'Empire du Ghana. La paix est restaurée et le commerce reprend de plus belle. Mais, pendant ce temps, il faut noter que les Dioula se sont déjà

[2] *Kanjɛ* ou encore *kangbɛ* composé de *kan* (langue ou dialecte) et *gɛ* (claire) ce qui signifie "langue claire

constitués, pour la plus part, en des entités politico-économiques importantes. Ces nouveaux royautés dioula sont dorénavant des partenaires du Mali pour l'acheminement de l'or vers le Nord et l'approvisionnement en pacotille et en sel. Une fois de plus, la situation évolue en faveur du *kangɛ*. Cette fois, il faut tenir compte du fait que les Dioula se sont constitués en entités politico-économiques plus ou moins autonomes dont le grand emporium de *Bégho, de Boron et de Mankono.* A la destruction de *Bégho* au XVI^{è} Siècle, les Dioula se retirent dans *Abron* et créent *Bondougou* (J. Ki-Zerbo (1978 : 263).

La période du Mali consacre le *kangɛ* dans les zones contrôlées par les Dioula et les parlers locaux dans les autres parties du pays. En rappel, ces entités dioula ont pour code commun le *kangɛ*. Il devient alors leur langue première par vernacularisation et assure la quasi-totalité des fonctions de communication. Il y a désormais une forme supra-locale au Mali et une forme supra-locale en cours de vernacularisation chez les Dioula. Le processus de vernacularisation du *kangɛ* chez les Dioula passe par la deuxième phase du bilinguisme de complémentarité de M. Houis (1971).

Ce bilinguisme ne se limite pas aux seuls domaines des échanges économiques car il y a toute une organisation sociale qui se met en place. La quasi-totalité des systèmes sociaux et des usages sont alors sous le contrôle de cette forme supra-locale. Elle construit donc son stock lexical à partir des usages des formes locales en contact. De plus, le *kangɛ* ou dioula supra-local est la langue des lieux de rencontre dans un premier temps avant d'entrer dans les familles. Les formes locales deviennent alors des éléments d'archaïsme qui s'opposent au modernisme, au progrès que véhicule le *kangɛ*. Cette forme supra-locale permet progressivement une fusion des identités. Ce n'est pas par un simple hasard que tous les Dioula nomment les parlers ethniques *kangɛ*. On pourrait dire que cette forme linguistique devenant vernaculaire a pleinement joué son rôle de cohésion sociale dans cette partie du domaine mandingue.

Le *kangɛ* ne reste cependant pas la langue première des seuls Dioula. Ces derniers, une fois réorganisés du point de vue économique et militaire, lancent à leur tour une offensive contre les peuples animistes. Ils s'appuieront sur ces royaumes satellites en vue de poursuivre l'extension de leur influence socio-économique et politique. C'est

dans cet ordre d'idée que s'inscrit le projet de reconquête et de reconstruction du mandé, entrepris par l'Almamy Samori Touré (Person (1969).

1.2.3 Troisième période : les Empires dioula

En relançant leurs influences culturelles, politiques et économiques vers les régions animistes et agricoles, les Dioula ont répandu par la même occasion leur langue qui rencontre des langues locales. La figure marquante de cette nouvelle dynamique économique, politique, militaire et culturelle dioula reste Samori Touré.

Ce nouveau départ vers des zones linguistiques restées réfractaires à l'influence historique du mandingue se traduit par l'imposition du dioula comme langue seconde. En redevant véhiculaire, cette langue des Dioula passe alors par les différentes étapes du bilinguisme subit ainsi les interférences des langues premières des locuteurs auxquels elle vient d'être, en quelque sorte, imposée. De ce contact, en se fonctionnalisant de nouveau, le kangbè connaît des processus de sabirisation et de pidginisation que d'aucuns vont considérer comme une simplification.

Il faut cependant retenir que l'action de Samori aura une portée sans précédent dans ce qui sera la suite de cette expansion. Son action d'islamisation par la force a pénétré dans les plus petits hameaux et c'est dans ce sens qu'il faut évaluer, à juste titre, les conséquences de l'action de Samori. Même sa mort le 2 juin 1900 au Gabon n'a pas interrompue cette expansion. Car, très vite l'administration coloniale va s'appuyer sur les langues de grande diffusion dans un bilinguisme de complémentarité. Cette fois, c'est le bambara, mais une forme supra-locale qui se démarque du bambara grégaire. (VAN DEN AVENNE C. (2005). Il sera en usage comme langue de commandement des troupes indigènes dans les garnisons dont Bobo-Dioulasso qui est en plus un carrefour commercial coloniale. Les bases de l'émergence d'un dioula nouveau sont ainsi lancées.

2. Le dioula urbain

En rappel, la présence de la langue dioula à Bobo-Dioulasso s'explique par les migrations polygénétiques polygènes, c'est-à-dire que les locuteurs qui ne sont sans doute pas arrivés au même moment n'ont pas les mêmes origines. Ainsi, à la suite des

Bobo et des Dioula arrive donc l'administration coloniale avec ses auxiliaires et ses grands marchands dioula cette fois venus du Soudan français, voire du Liban et de la Syrie qu'on appelait les syro-libanais et toutes ces populations doivent communiquer entre elles.

Jusqu'à présent, dans le domaine mandingue, on avait des émergences de formes supra-locales pour parer la crise de communication. Mais, ce qui se produit dans le milieu urbain en pleine évolution n'est pas une crise de communication mais plutôt une crise d'identité. En effet, lorsque les deux formes dioula véhiculaire et bambara véhiculaire rencontrent à Sya, il y a déjà une intercompréhension. Mais, elles sont très vite sociologiquement réparties entre différents groupes. Le pouvoir colonial qui concentre tout le pouvoir entre ses mains réussit à imposer le bambara véhiculaire aux troupes tandis que le peuple utilise le dioula véhiculaire.

Ainsi de la fusion de ces deux formes véhiculaires naîtra donc ce que l'on a considéré désormais comme le dioula véhiculaire ou le dioula de Bobo-Dioulasso ou encore le bambara dioula. Il s'agit donc d'une forme linguistique à cheval entre le bambara et le dioula. Né donc de la rencontre entre ces deux formes du mandingue, il comporte, en plus du français et des langues locales, les traits linguistiques de chacune des formes à des proportions variables suivant les groupes de locuteurs (Sanogo M.L. 2000).

De même, Bobo-Dioulasso devenant la référence identitaire de ses natifs, ceux-ci manifestent le démarquage, une divergence linguistique en se recentrant sur ce qui fait la spécificité de leur parler. Le dioula tel qu'ils le parlent est devenu alors leur référence identitaire de cette nouvelle génération de citadins de l'Ouest du Burkina Faso. Et c'est ce dioula de la ville qui se répand, grâce à la jeunesse et au dynamisme de ses locuteurs dans les zones rurales comme influence culturel et linguistique de la ville.

En conclusion, notons que le cycle d'évolution de la langue mandé qui a abouti à la glottogenèse du dioula véhiculaire a connu des phases successives liées à l'histoire des peuples de la Boucle du Niger. Des premières formes de véhiculaire au stade actuelle de son évolution, le mandingue a cohabité avec d'autres langues auxquelles il s'est imposé grâce au prestige économique, militaire et diplomatique de ses usagers. De même, il a phagocyté, au fil de son évolution, de nombreuses autres langues dans des fonctions et

représentations multiples. A l'instar du bambara de Bamako, le dioula de Bobo-Dioulasso qui s'impose comme une nouvelle identité urbaine linguistique ne mettra-il pas les identités ethniques en péril ?

Références bibliographiques

DELAFOSSE M. 1972 : *Le haut Sénégal Niger le pays, les peuples, les langues*; (rééd.) Maisonneuve, Larose, 428 pages, Tome 1.

DIERTERLEN G. 1951 : *Essai sur la religion Bambara,* P.U.F., Paris 240 pages.

HOUIS M. 1961 : "Mouvements historiques et communautés linguistiques dans l'Ouest Africain", dans L'HOMME, revue française d'Anthropologie, n°3, Mouton et Co, pp. 72-91.

HOUIS M.,1971, *Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire*, P.U.F, 232 pages.

KI-ZERBO J. 1978 : *Histoire de l'Afrique Noire*, Hatier, Paris, 731 pages.

PERSON Y., 1968, 1970, 1975, Samori, Une révolution dyula, Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire. N° 80, Dakar. Trois Tomes. 2377 pages

SANOGO M. L., 1999 « L'ethnisme jula : origines et évolution d'un groupe ethnolinguistique dans la boucle du Niger, » Burkina Faso, Cent ans d'histoire, 1895-1995, L'harmattan, Paris, Tome I, sous la direction de Y. G. Madiéga et O. Nao., 1999, pp., 370-379.

SANOGO M.L., *2000,* « A propos de jula à Bobo-Dioulasso », dans *Cahiers du CERLESHS,* 2ème numéro spécial, ed. Nikiéma Norbert, Université de Ouagadougou, pp.73-83.

TAUXIER L. 1942 : *Histoire des Bambara*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

TERA K., 1986, "Le dioula de Côte d'Ivoire, expansion et développement" dans *CAHIERS IVOIRIENS DE RECHERCHES LINGUISTIQUES* n° 20, Abidjan, pp. 5-31.

VAN DEN AVENNE C. (2005) « Bambara et français-tirailleur. Une analyse de la politique linguistique de l'armée coloniale française : la Grande Guerre et après », *in Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde,* SIHFLES, décembre 2005, n°35, pp.123-150

WELMERS W. E. 1958 : "The Mande Languages" Georgetown, University monogrph, series in Languages and Linguistics, 11 Washington, Georgetown University, Press, pp. 9-24.

WERTHMANN K. et M. L. SANOGO (sous la direction de), 2013, *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso : urbanité et appartenance en Afrique de l'Ouest,* Editions Karthala, Paris

ZAHAN D. 1960 : *Société d'Initiation Bambara le n'domo et le korè*, Mouton et Co., Paris 438 pages.

Le sacre du football : sport et identité religieuse en Afrique au sud du Sahara

Manfa Sanogo
Florida State University
Ms15v@my.fsu.edu / manfasanogo@yahoo.fr

Résumé

Cet essai entend contribuer à la recherche sur l'approche matérialiste de la religion largement débattue dans le cercle des chercheurs en religion. Cette approche se défait des textes sacrés pour remettre les rituels sociaux au centre de l'activité religieuse et de la recherche en religion. Dans ma contribution à cette discussion je propose la reconnaissance d'une identité complète entre la religion et une activité rituelle vue jusqu'ici comme profane ; le football. Pour ce faire, j'utilise les différentes théorisations de la religion par Geertz, Asad et Bell pour montrer que le football satisfait tous les critères de religion énumérés par ces derniers. Mon approche est aussi postcoloniale car elle situe le football moderne dans son contexte de domination coloniale qui constitue le cadre de sa genèse pour mieux cerner les ramifications religieuses de son idéologie.

Cette communication s'inscrit dans la continuité des efforts d'un nombre croissant de chercheurs en études religieuses pour repositionner les rituels et le corps au centre de l'activité et des études en religion. Cette tendance se distancie de l'approche traditionnelle qui privilégiait l'interprétation et l'analyse des textes sacrés, de leurs idéologies et de leurs dogmes. Les textes autoritaires et leur doxa étant une prérogative de l'hégémonie, le chercheur prudent, conscient de ce biais, devrait adresser les pratiques et rituels marginaux avec la même rigueur que ces premiers. Cet essai entend contribuer à la décentralisation de l'espace du savoir en études religieuses en se préoccupant des rituels autour du football, une activité sociale considérée comme profane et essentiellement ludique. J'articule ma contribution en trois mouvements. D'abord je fais un bref état des lieux de la recherche sur le sujet de la religiosité des sports. Ensuite, je fais une démonstration généalogique de rapport entre les rituels du football et l'idéologie prévalant à sa consolidation, en tant qu'activité organisée au dix-neuvième siècle, en conformité avec les définitions de Clifford Geertz et Talal Asad de la religion. Je conclus avec l'argument de Catherine Bell sur la ritualisation pour postuler que les rituels magiques du football, fréquent sur le continent africain mais pas exclusivement, sont des actes de résistance aux rituels normatifs du football international et aux pratiques et idéologies oppressives du capitalisme que ce dernier propage.

La complexité du concept de religion rend difficile voire impossible la possibilité de le délimiter ou le théoriser efficacement. Cette difficulté vient du fait que nulle religion ne partage les mêmes préceptes et idéologies avec les autres. Leurs rituels spécifiques couvrent un champ très vaste et elles sont souvent en compétition, et même en contradictions, les unes avec les autres. Ainsi, quoique bien de religion partagent la vision d'un ordre déistique et spirituel, la vaste quantité et qualité de ces êtres supranaturels défient toute tentative de définition homologuée. Une autre source du contentieux sur la définition de la religion est le fait que plusieurs religions sont fondées sur le principe de l'inéluctable véracité de leur mythe fondateur en opposition radicale avec la corruption spirituelle et textuelle qui caractérise la genèse des autres religions. C'est cette auto-proclamation des religions hégémoniques comme seules légitimes qui est si envahissante et pénétrante qu'elle influence la reconnaissance ou le rejet d'un système de rituels par une personne, qu'elle soit savante ou profane. Comme le stipule Shirl Hoffman "le fait de suggérer qu'on peut

trouver la religion dans des formes culturelles hors de l'institution traditionnelle de la religion peut être vu par les personnes qui ont un engagement profond avec leur foi religieuse comme de l'hérésie" (Hoffman 1992, 2). Ainsi, le challenge du chercheur qui analyse une pratique ritualisée réside aussi bien dans la multiplicité et les contradictions entre les théories concernant les critères qui constituent une religion que dans le rejet de la suggestion susmentionnée par les individus du fait de leur propre croyance et de leur participation à la culture d'une forme de religion hégémonique.

Ainsi la théorisation en tant que religion de pratiques vues comme profanes se bute à la fois à l'opposition de l'establishment religieux et au scepticisme d'une société de chercheurs culturellement et religieusement biaisée en faveur de l'hégémonie. Pour pallier à ces entraves culturelles, les chercheurs en religion ont développé une série de terminologie qui leur permit de souligner l'aspect religieux des activités profanes sans pour autant choquer l'opinion publique par leur dissidence. Ainsi ils ne stipulent pas une complète identité et équivalence entre les concepts d'activités profanes et ceux de religion, mais qualifient plutôt les premiers par des terminologies que je caractériserais de "presque religieuses".

Ainsi l'Américain Robert Bellah parle de "religion civile" pour qualifier les rituels et croyances associées au patriotisme et au nationalisme américain. James Mathisen lui parle de "religion populaire" dans son étude du sport (Mathisen 1992, 18). Pour le Ghanéen Kwaku Onyina, le sport est une quasi-religion (Onyina 2015, ii). Quant au philosophe catholique Michael Novak, il est le premier à établir un parallèle entre le sport et la religion. Dans son livre "The natural religion" il énumère de très intéressantes similarités entre les deux concepts sociaux. Mais lui non plus ne pousse pas l'identification assez loin. Dans son livre, il écrit: "le sport n'est pas une religion de la même manière que le méthodisme, le presbytérianisme, ou le catholicisme sont des religions" (Novak 1992, 35). Cette citation cristallise justement mon argument, susmentionné, que les partisans des religions hégémoniques (même étant chercheurs) hésitent à légitimer les religions subalternes alors qu'ils reconnaissent sans hésitation la légitimité de celles avec lesquelles leur propre religion se partagent l'hégémonie. Ici, Novak élève différents courants d'une même religion au titre de religion séparées et à part entière tout en ôtant ce statut de manière catégorique au sport. Quant à moi, je voudrais stipuler que si l'on regarde hors des limites textuelles et métaphysiques imposées par l'hégémonie religieuse et académique pour se concentrer sur l'analyse rituelle des religions marginalisées, telle que le sport, on verrait qu'un sport tel que le football est aussi une activité religieuse.

Mon argument que le foot est une religion se fonde sur les théories concurrentes et complétives de Clifford Geertz et Talal Asad. Pour Geertz la religion est une activité qui crée une cohérence entre la vision du monde, l'idéologie, d'une communauté et la manière de vivre, l'ethos, de cette communauté. Et le rituel est le point de cohésion de deux cosmos: le cosmos spirituel et le cosmos matériel, donc le monde.

Quant à Talal Assad, il argumente que le rituel reflète l'idéologie de l'hégémonie, c'est à dire du groupe dominant dans la société. Pour lui, non seulement c'est à travers le rituel que le groupe dominant s'assure de sa légitimité par la sacralisation de sa prétendue ascendance sur les groupes subalternes; mais aussi et de manière plus importante, le religieux et le sacré découlent du profane à travers l'acte de ritualisation. Ce n'est donc pas l'idéologie religieuse qui formule le rituel mais plutôt la répétition du rituel qui conduit à la formation d'une idéologie religieuse. La ritualisation des pratiques précède la formulation de l'idéologie. La ritualisation est donc l'élément le plus important et indispensable et incontournable dans le processus de "religionalisation". Et ce à telle enseigne que selon Catherine Bell, certaines religions telles que l'Hindouisme sont

exclusivement fondées sur les rituels au détriment d'un système cohérent de textes et de croyances (Bell 1992, 185).

Pour établir le football comme une religion, il est impératif de regarder au-delà des simples ressemblances qu'il a avec les religions hégémoniques et de se concentrer sur l'idéologie et les relations de pouvoir qui prévalaient dans la société au moment de sa consolidation comme activité organisée et qui expliquent sa présence en Afrique.

Le football comme sport organisé est un phénomène relativement récent dont l'essor dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle coïncide de manière intéressante avec l'apogée de l'autre phénomène important de la même époque: la révolution industrielle. L'origine des deux phénomènes en Angleterre nous donne un indice sur l'idéologie qui permit leur existence: le capitalisme. J'avance que le capitalisme est l'idéologie qui présida à la ritualisation, l'institutionnalisation et l'expansion du football comme religion.

Plusieurs chercheurs postcoloniaux ont lié avec succès le football et l'économie globale qui prévalait à l'ère Victorienne. Pour Peter Alegi, le football organisé, qui fut créé par les classes populaires et ouvrières de l'Angleterre victorienne, fut intégré dans les politiques éducation de cette époque en vue d'inculquer à la jeunesse anglaise une citoyenneté moralement et physiquement irréprochable qui servirait les ambitions capitalistes et impériales de la patrie (Alegi 2010, 8). Le football fut donc encouragé en Europe et exporté dans les colonies car elle inculquait insidieusement et effectivement les valeurs et l'idéologie des puissances impériales: la supériorité de leur discipline et de leur société, de leur rationalité scientifique, de leur tactiques militaires et j'en passe. D'ailleurs la structure d'un match de foot reflète ces idéologies: par exemple le terrain rectangulaire marqué de différentes tailles de cercles et rectangles inscrit le jeu dans la sphère de la science concrète de la géométrie. Les arbitres et les autres officiels du match représentent les concepts de loi et d'ordre de même que ceux de la séparation des pouvoirs. Et enfin, le jeu lui-même est une dédramatisation de l'occupation des territoires colonisés par les puissances impériales à travers leurs tactiques et techniques militaires efficaces.

En Europe le football remplit deux fonctions auprès de la jeunesse. D'abord, il instilla en la jeunesse le sens de patriotisme et de discipline nécessaire à leur adaptation et adhésion au changement sociaux rapides qui suivirent l'industrialisation. Il permit donc la légitimation de la mécanisation du travail et fit accepter et même désirer une société ou l'individu n'est qu'un écrou dans la machine de production. Le football servit d'opium pour le peuple, pour reprendre la formule de Karl Marx. Il y a en effet des ressemblances terrifiantes entre le jeu du football et le travail à la chaîne. Par exemple, de chaque joueur, il n'est requis qu'une et une seule qualité (le gardien sait plonger, le défenseur défend, le milieu passe la balle, et l'attaquant marque). On n'attend pas d'eux qu'ils sachent faire plusieurs choses tâches mais qu'ils fournissent au maximum dans leur fonction. De plus, à travers le foot, la jeunesse européenne adhéra aux aventures impériales de leur nation en Afrique et en Asie. Le foot devint le rituel qui justifia dans l'opinion publique le principe de supériorité basé sur l'occupation territoriale.

Si en occident il fut promu pour servir d'opium pour les masses industrialisées, il y connu un tel succès qu'il fut lestement introduit comme l'un des piliers essentiels de la mission civilisatrice des populations autochtones des colonies. Selon Alegi, le football joua un role d'envergure dans la pacification des autochtones, au même titre que la poudre et l'église qu'il complémenta souvent. Pour Laurent Dubois, l'administration coloniale promut délibérément le football et les œuvres missionnaires pour les mêmes raisons: changer l'idéologie des africains.
Le football eut les mêmes effets que l'église sur les africains; il leur fit supporter leur sort, les rendant ainsi plus malléable et exploitable pour la cause capitaliste. Le foot devint donc aussi

l'opium des masses indigènes africaines; les métamorphosant en des pions dociles et obéissants de la machine impériale capitaliste (Dubois 2011, 33). Les rituels du football exportés en Afrique étaient les mêmes modèles de contrôle et de commandement qui furent testés avec succès sur les masses européennes. Comme ils le firent en Europe, ces rituels renforcèrent l'idéologie socio-économique de l'état-empire moderne, à savoir le capitalisme, chez les masses africaines.

Les arguments de Dubois et d'Alegi supportent le point de vue d'Asad qui intègre la dichotomie foucauldienne de pouvoir/savoir dans le rôle du rituel dans la religion pour argumenter que le rituel facilite l'agenda du groupe dominant. Il faut cependant prendre cette affirmation avec des pincettes car les relations de pouvoir entre les groupes dans la société sont très complexes. Pour Bell par exemple, ni les relations sociales, ni les rituels n'admettent le contrôle et le pouvoir absolu d'un group sur l'autres; "ce n'est pas une relation dans laquelle un groupe social a un control absolu sur l'autre, dit-elle, mais plutôt une relation qui implique en concomitance consentement et résistance, malentendu et appropriation" (Bell 1992, 8). Ainsi donc, comme nous le verrons dans ce dernière mouvement de notre approche, le processus de ritualisation du football par les africains peut aussi devenir un outil de résistance et de dissidence entre les mains des subalternes qui utilisent le rituel pour miner le pouvoir de l'hégémonie.

J'argumente ici qu'il existe des rituels spécifiques au football africain et dont le but est d'influencer les résultats des matches. Il y a donc une tension inhérente entre les rituels du football africain et ceux du football global normatif.

La plupart des africains au sud du Sahara sont accoutumés à l'usage de méthode ésotériques par les joueurs, les équipes, les fans, même les pays pour augmenter leur performance ou celle de leur équipe. Ces pratiques ésotériques et magiques passent par les services de conseillers spirituels, de guérisseurs, de sorciers, ou encore de marabouts et de prêtres, ou de l'autorité spirituelle la plus disponible; et elles consistent en des sacrifices et offrandes aux ancêtres et autres divinités.

L'on peut diviser la quantité innombrable de rituels magiques dans le football en deux grandes catégories antagonistes: les rituels de magie agressifs et les rituels apotropaïques (Pannenborg 2008, 152). La magie agressive attaque et affaiblit l'équipe adverse tandis que la magie apotropaïque est le remède ou l'anti-magie de la magie agressive. Ainsi donc, les rituels magiques dans le football suivent les logiques et techniques militaires de camouflage, neutralisation et subordination de l'ennemi. Les entraineurs et les conseillers spirituels imposent une omerta sur leurs propres tactiques et leur magie tout en infiltrant des agents dans les équipes adverses pour dénicher des renseignements sur leurs tactiques. En gros c'est comme la guerre. Et Clifford Geertz dirait que dans les rituels occultes du football, on assiste à une recréation et une répétition symbolique du fait historique fondateur du football en Afrique, à savoir l'occupation et l'exploitation militaire du territoire par la colonisation. Les rituels ésotériques du football sont donc une représentation de l'idéologie et des pratiques coloniales du point de vue du colonisé.

Mais le rituel ne fait pas que reproduire symboliquement le contexte de son existence ; il est aussi une tentative de transformer cette réalité. Les rituels occultes du football ne dérogent pas à cette tendance ; au-delà de la représentation du contexte violent dans lequel le football fut introduit en Afrique, ces rituels infiltrent et s'opposent au rituels du football normatif ; permettant aux africains de rejeter l'idéologie européenne, mais aussi de s'approprier la religion du football.

Ces rituels rejettent l'idéologie capitaliste fondée essentiellement sur le principe de la quête individuelle du succès et de la réussite ; et qui entend que l'individu prime sur le collectif. Selon Arnold Pannenborg, la magie agressive est le plus souvent utilisée par les joueurs contre leurs co-équipiers qui évoluent au même poste qu'eux (Pannenborg 2008, 111). Ainsi, supposant que les attaques occultes atteignent leurs objectifs, une équipe de foot africaine n'est pas composée des

meilleurs joueurs de l'équipe ; mais des joueurs disponibles, c'est-à-dire ceux qui ont jeté des sorts à leurs coéquipiers et ceux qui ont utilisé la magie apotropaïque pour les dévier. Les joueurs disponibles n'étant pas forcément les meilleurs à leurs postes, il s'en suit que l'utilisation de la magie devient contre-productive pour l'équipe entière. Donc la poursuite individuelle du succès promu par le capitalisme, conduit à l'utilisation des rituels exotériques qui rendent l'équipe contre-productive ; d'où le rejet et l'échec de l'idéologie capitalisme car la compétition inter-individuelle n'est pas saine pour société comme elle le stipule.

Par l'introduction du football en Afrique, l'administration coloniale espérait inculquer aux jeunes africains une discipline qui en ferait des travailleurs performants pour la machine capitaliste ; mais elle venait aussi par ce moyen légitimiser la doxa et l'idéologie même qui promouvaient le capitalisme. En se conformant aux rituels du football, les africains à leur tour y introduirent des rituels occultes subversifs qui exprimèrent leur résistance à cette nouvelle doxa. Avec les rituels occultes sur les terrains de foot en Afrique, c'est l'idéologie précoloniale africaine qui défie et met en échec l'idéologie hégémonique de la supériorité de la raison scientifique.

La pratique de la magie chamboule complètement cette idée de la supériorité de la raison scientifique. C'est une technique de dissidence qui va contre l'idée que le foot est un sport rationnel et organisé où les qualités physiques, tactiques et techniques des équipes déterminent l'issue de la partie. La magie corrompt cette idée de l'intérieur en introduisant une autre inconnue : c'est le non-humain et le non-matériel qui détermine désormais l'issue d'un match. Les rituels africains déstabilisent et conquièrent ceux de l'Europe. Par exemple, la magie chamboule la hiérarchie des équipes. Dans son étude sur les rituels autour du football en Afrique, Pannenborg conclut que bien que ce soit l'entraineur qui prépare physiquement l'équipe, il prend lui-même des ordres auprès du conseiller spirituel. Le coach est donc sous l'autorité du conseiller spirituel qui est son supérieur dans la hiérarchie de l'équipe. En fait c'est même pire, le conseiller spirituel est le membre le plus indispensable de toute équipe car ses qualités ont plus d'influences que les qualités combinées de tous les joueurs et du staff (Pannenborb 2008, 159).

Les conseillers spirituels sont si importants et si craints qu'ils peuvent prendre en otage un joueur, une équipe et un pays entier. Rappelons pour l'exemple l'accord d'Akradio en Côte d'Ivoire. Voici l'histoire (c'est peut-être une légende urbaine en réalité, mais soit) : en 1992 la Côte d'Ivoire aurait remporté la coupe d'Afrique en sollicitant les services de conseillers spirituels dans le village d'Akradio. Lorsque les promesses financières qui furent faites auc conseillers ne furent pas tenues, et l'équipe nationale passa une décennie de disette en bonnes performances qui culmina avec l'envoi punitif de tous les joueurs au camp militaire de Zambakro. En 2002, le ministre des sports remit aux conseillers d'Akradio la somme de deux mille dollars US en leur présentant les excuses de la nation entière. L'équipe remonta aussitôt dans le classement de la FIFA, se qualifia 3 fois d'affilée à la coupe du monde et remporta une coupe d'Afrique il y a deux ans. Pour beaucoup d'ivoiriens ; bien sûr, les talents des joueurs dans l'équipe ivoirienne pourrait expliquer cette montée fulgurante ; mais alors qu'est-ce qui les en a empêché avant la levée de l'embargo par les gens d'Akradio ? La disette comme les succès qui s'en suivirent seront vite attribués à des manipulations occultes.

Je clos mon argumentation sur cette anecdote et la question qu'elle lève. Pour résumer mon argumentaire, j'ai montré qu'à travers une approche matérialiste de la religion, on peut affirmer une identité complète entre le football et la religion. J'espère avoir rendu évident que tout en reflétant l'idéologie (capitaliste) qui prévalait à sa modernisation et à sa propagation, les rituels du football ont aussi satisfait l'agenda du système de domination économique et politique. Ceux sont les deux critères énoncés par Geertz et Asad que j'ai paraphrasé plus haut. Pour ces raisons, le

football est une religion ; et potentiellement celle avec le plus de disciples et la plus grande croissance. Quant à la ritualisation africaine du football à travers la magie et les pratiques ésotériques elle est à la fois un vestige de la lutte idéologique et physique qu'engendra l'occupation et la domination coloniale, et une subversion de l'idéologie hégémonique adoptée par les africains après la colonisation. L'enjeu de cet essai est de proposer une réponse ou plutôt une issue au paradoxe de la politique post-coloniale qui, comme le montrait M. Houpkenin à la session plénière de cette conférence, fait qu'on remarque une expansion du communautarisme dans les états post-coloniaux alors qu'ils devraient aspirer à la construction d'une nation. Ainsi je propose le football comme le phénomène social et religieux qui permettra de transcender nos différences ethniques et culturelles sans qu'on en perde pour autant nos individualités et nos caractéristiques intrinsèques. C'est ce que permettent d'ailleurs les autres religions hégémoniques.

Bibliographie

"History of Football - The Origins," *Fifa.com,* accessed November, 30, 2016. http://www.fifa.com/about-fifa/who-we-are/the-game/

Alegi, Peter. 2010. *African Soccerscapes: How a Continent Changed the World's Game*. Athens: Ohio University Press.

Alpert, Rebecca. 2015. *Religion and Sports: An Introduction and Case Studies*. New York: Columbia University Press.

Armstrong, Gary, and Giulianotti Richard (Eds). 2004. *Football in Africa: Conflict, Conciliation and Community*. New York: Palgrave Macmillan.

Asad, Talal. 1983. "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man* Vol. 18 (2). 237-259.

Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice.* Oxford: Oxford University Press.

Bloomfield, Steve. 2011. *Africa United: How Football Explains Africa*. Edimburg: Canongate Books Ltd.

Chandler, Joan M. 1992. "Sport Is Not a Religion." In *Sport and Religion,* edited by Hoffman, Shirl J., 55-61. Champaign, Illinois: Human Kinetics Books**.**

Cooper, Andrew. 1998. *Playing in the Zone: Exploring the Spiritual Dimensions of Sports.* Boston: Shambhala.

Cotter, Christopher. 2010 Sep. 30. "Just how religious is "sport"?" . Retrieved from https://religionandmore.wordpress.com/2010/09/30/just-how-religious-is-sport/ Oct. 02 2016.

Dubois, Laurent. 2011. *Soccer Empire: The World Cup and the Future of France*. Oakland: University of California Press.

Fagan, Ryan. "Long-awaited World Series Title Cathartic for Sandberg and Ex-Cubs Everywhere," *Sportingnews.com,* last modified November 3, 2016, http://www.sportingnews.com/mlb/news/world-series-2016-cubs-indians-ryne-sandberg-ryno-billy-williams-ernie-banks-santo/c92zfp7fpy9c1l4k4j74cznae

Fair, Laura. 2004. "Ngoma Reverberations: Swahili Music Culture and the Making of Football Aesthetics in Early- Twentieth Century Zanzibar." In *Football in Africa*, edited by Armstrong, G. and Guilianotti R., 103-113. New York: Palgrave Macmillan.

Geertz, Clifford. 1979. "Religion as a Cultural System." In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William Lessa andEvon Vogt. New York: HarperCollins.

Hoffman, Shirl J. (ed.). 1992. *Sport and Religion*. Champaign, Illinois: Human Kinetics Books.

Leseth. Anne. 1997. “The Use of Juju in Football: Sport and Witchcraft in Tanzania.” In *Entering the Field: New Perspectives on World Football*, edited by Armstrong, G. and Guilianotti R., 159-174. Oxford: Berg Publishers.

Magdalinski, Tara and Chandler Timothy (Eds.). 2002. *With God on their Side: Sport in the Service of Religion.* New York: Routledge.

Mathisen, James. 1992. “From Civil Religion to Folk Religion: The Case of American Sport.” In *Sport and Religion*, edited by Hoffman, Shirl J., 17-33. Champaign, Illinois: Human Kinetics Books.

Novak, Michael. 1976. *The Joy of Sports: End Zones, Bases, Baskets, Balls, and the Consecration of the American Spirit.* New York: Basic Books.

---. 1992. “The Natural religion.” In *Sport and Religion*, edited by Hoffman, Shirl J., 35-42. Champaign, Illinois: Human Kinetics Books.

Onyina, Kwaku. “Football as a “Quasi” Religion: a Case Study of the Rituals and Symbols of Accra Hearts of Oak Fans”. Master Thesis, University of Ghana, 2015.

Pannenborg, Arnold. 2008. *How to Win a Football Match in Cameroon: an Anthropological Study of Africa's Most Popular Sport*. Leiden: ASC.

Perry, Dwight. “Blame the Curse of the Bamboozled,” *The Seattle Times*, last modified April 10, 2002, http://community.seattletimes.nwsource.com/archive/?date=20020410&slug=chat10 http://community.seattletimes.nwsource.com/archive/?date=20020410&slug=chat10.

Prebish, Charles S. (ed). 1993. *Religion and Sport: The Meeting of the Sacred and the Profane*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

---. 1992. “’Heavenly Father, Divine Goalie’: Sport and Religion.” In *Sport and Religion*, edited by Hoffman, Shirl J., 43-53. Champaign, Illinois: Human Kinetics Books.

LES CERAMIQUES NOIRES DE L'EXTREME NORD DE LA COTE D'IVOIRE : LA MARQUE DES POTIERES *NOUMOU* DE TENGRELA

SANOGO TIANTIO

Département d'Archéologie de l'Institut des Sciences
Anthropologiques de Développement (ISAD)
Université Félix Houphouët-Boigny
Cocody-Abidjan- Côte d'Ivoire

tiantio.sanogo@yahoo.com

Résumé

Invention majeure du néolithique, la céramique a su révolutionner par son usage, la vie des hommes. Son utilisation aux quatre (4) coins du monde a permis au genre humain d'être au rendez-vous de cette production technique de premier plan. En Côte d'Ivoire, la céramique a fait objet de production intensive, d'utilisation, de commercialisation, de transmission et même d'échange entre les populations. L'activité des épouses des forgerons *noumou* se situe dans la continuité de cet art du feu à Tengrela. Ces potières, dans l'exercice de leur métier ont apporté de nouveaux récipients dans le quotidien de la population de Tengrela.

A travers des enquêtes de terrain nous montrons des traits de l'ingéniosité de ces potières.

Mots clés : Céramique, Potières, Noumou, Tengrela.

PLAN DE L'EXPOSE

INTRODUCTION

I- OBJECTIFS DE RECHERCHE

II- APPROCHE METHODOLOGIQUE

III- RESULTATS

CONCLUSION ET PERSPECTIVE

Zone de recherche

INTRODUCTION

Les enjeux et la problématique

- Céramiques noires = abondamment produites par les artisanes à Tengrela.
- Les potières *Noumou* = les dépositaires de cet art de feu à Tengrela.

Quel fut l'apport des céramiques noires dans le quotidien de ces utilisateurs ?

I- OBJECTIFS DE RECHERCHE

1- Objectif général

Mettre en exergue l'ingéniosité des potières noumou de Tengrela

2-Objectifs spécifiques

- Exposer le processus d'obtention des récipients noirs de Tengrela.

-Montrer les aspects morpho-fonctionnels de ces céramiques noires.

II- APPROCHE METHODOLOGIQUE

➡ Sources écrites = collectes de données sur les 'noumou' et les céramiques façonnées en Côte d'Ivoire en générale et dans le Nord en particulier.

➡ Enquêtes de terrain auprès des potières pour collecter des informations sur la chaine opératoire des vases de couleur noirâtre.

III- RESULTATS

1- Le processus d'obtention des vases noirs

- Réalisation au cours de la cuisson ;
- A la cuisson du vase la potière à l'aide de sa fourche le retire des braises brulantes et le pose sur les sons riz déversés non loin du feu de cuisson ;
- Au contact des sons de riz, le vase est noirci.

1- Le processus d'obtention des vases noirs (suite)

⬅ Sons de riz déversé sur le vase chaud.

Photos: SANOGO Tiantio

1- Le processus d'obtention des vases noirs (suite)

Il s'ensuit :

- l'immersion du vase dans une décoction préalablement préparée à base de *Trichilia emetica* ;
- le trempage des récipients a pour but d'apporter plus de brillance et renforcer la solidité des vases.

1- Le processus d'obtention des vases noirs (suite)

Trempage de la céramique dans la décoction de *Trichilia emetica*.

Teinte définitive des vases après trempage

Photos : SANOGO Tiantio

2- Les types de pots et leurs fonctions

Le canari **'fladaga'** = un vase fermé de forme sphéroïde servant à cuire les plantes et écorces médicinales.

Le couscoussier **‘bassifidaga’** = récipient ouvert de forme ovoïde à structure évasée employé dans la cuisson à la vapeur du fonio.

Le passoir ‘gnihidi’ = récipient fermé de forme ovoïde utilisé pour sécher et laver le soumara (grains de *Parkia Biglobosa*).

L’écuelle **‘bièlè’** de forme ovoïde = vase ouvert à ouverture évasée utilisé le service du ‘to’ ou ‘cabato’

Photos : SANOGO Tiantio

La galettière ou **'Monmiwiranfaga'** = plaque d'argile dont la surface interne composée de sept (7) crues sert à frire les galettes à base maïs ou de mil.

Photos : SANOGO Tiantio

CONCLUSION ET PERSPECTIVES

L'étude a permis de collecter des informations sur la chaine opératoire de ces récipients noirs et de les classer.

Ces récipients (Les écuelles, les encensoirs, les galettières, les couscoussiers) sont de moins en moins employés aujourd'hui par la population à cause de la modernité.

Seuls les pots employés pour cuire les plantes médicinales (canari) sont les plus commandés.

Il est donc nécessaire de collecter le maximum de données à leur sujet avant leur disparition définitive.

Références bibliographiques

Sources orales

Nom et prénoms	Âges	Fonction/Statut	Localités enquêtées
Diarrassouba Karidiatou	43 ans	Potière	Tengrela / 08-09-2014
Diarrassouba Koniba	50 ans	Potière	Diamakani (Tengrela) / 25-03-2016

Koné Timba	70 ans	Potière	Débété (Tengrela) / 19-03-2016
Koné Masséni	77 ans	Potière	Diamakani (Tengrela) / 23-03-2016
Diabaté Karidia	68 ans	Potière	Diamakani (Tengrela) / 10-09-2014
Dembélé Koniba	65 ans	Potière	Feni (Tengrela) / 09-09-2014
Diarrassouba Chata	29 ans	Potière	Diamakani (Tengrela) / 20-03-2017

Bibliographie

BORREMANS (R.), 2004, *Le grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire, Grand-Bassam*, Abidjan, NEA, Tomes six, p 156.

EKANZA (S.P), *Côte d'Ivoire : Terre de convergence et d'accueil (XVe-XIXe siècle)*, 2006, Abidjan, les éditions du CERAP, 119 p.

COULIBALY (N.), 2005, *Étude de la céramique traditionnelle en milieu Sénoufo du Folona*, Mémoire de Maîtrise, Non publié, Bamako, Université de Bamako, 168 p.

DUC (P.), *Forgerons de la région de Korhogo (Côte d'Ivoire) essai en Anthropologie des Techniques*, 2012, Mémoire de Master, Non publié, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 117 p.

GOSSELAIN (O.P.), 2002, *Poteries du Cameroun méridional : styles techniques et rapports à l'identité*, Paris, CNRS, 233 p.

Les « Dyula de Daloa » : essai d'explication historique d'une intégration économique et d'une cohésion sociale réussies d'une population mandé en pays bété (1905-1939)

Par Docteur Jean-Baptiste SEKA
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa, Côte d'Ivoire
E. mail: jean.seka@ymail.com

Résumé
Daloa, ville carrefour attire plusieurs commerçants dyula qui s'y installent dans les décennies 1906- 1935. Le prosélytisme religieux, mais surtout la volonté d'atteindre une des sources de production de la kola sont les motivations du choix de la localité. Mais bien plus, «la paix coloniale», l'hospitalité des chefs Bété facilitent leur installation. Les relations sociales apaisées, les liens matrimoniaux et religieux favorisent alors leur intégration socio-économique. À la faveur d'une conjoncture favorable, ils réussissent à monopoliser le commerce de cola avant de jeter les bases de leur domination économique. Leur monopole commercial et leur présence dans tous les secteurs d'activités traduit bien leur insertion et une cohésion sociale réussies dans le pays bété.

Mots-clefs : Dyula-Migration- Commerce- Reconversion économique- Monopole- intégration sociale.

Abstract
Daloa, a crossroads town, attracted several dyula traders who settled there in the decades between 1906 and 1935. Religious proselytism, but above all the desire to attain one of the sources of production of the cola were the motivations for choosing the locality. But much more, "the colonial peace", the hospitality of the Bété chiefs facilitated their installation. Peaceful social relations, matrimonial and religious ties then promote their socio-economic integration. Thanks to favorable economic conditions, they succeeded in monopolizing the cola trade before laying the foundations for their economic domination. Their commercial monopoly and their presence in all sectors of activity reflects their successful integration and social cohesion in the country.
Keywords: Dyula-Migration- Trade- Economic reconversion- Monopoly-Social integration.

INTRODUCTION

« La question dyula » est plus que d'actualité en Côte d'Ivoire ces dernières décennies. À la faveur de la crise socio-politique qui a débuté en 2002, les Dyula sont présentés – à tort d'ailleurs – par une certaine littérature comme étant en délicatesse avec des populations du Sud de la région forestière. Ce cliché est relayé par des intellectuels, des médias, etc. Largement reprise par un certain discours – cette idée toute faite – qui est loin de la réalité sociologique et historique semble faire école.

Il appartient au monde scientifique ivoirien et surtout à l'historien de faire exploser la vérité, d'apporter sa contribution à l'édification de sa nation par la déconstruction d'un tel cliché. L'histoire en effet, comme le note Gozé Kalai Omer (2012, p.14) nous invite à choisir entre deux mémoires. L'une est négative. Agressive, elle prolonge les conflits et les affrontements. Honteuse, comme le dit Memel Fôté, elle pousse à cacher le passé. L'autre est positive elle apaise le présent et favorise le progrès de la communauté. Épousant cette seconde

orientation, certains historiens ivoiriens se sont invités dans le débat pour éclairer leurs contemporains. (S. P. Ekanza, 2006 ; J.Tokpa Lépé, 2006). Par l'analyse des migrations contemporaines ils ont montré la diversité ethnique et culturelle fruit d'une histoire commune dont les acquis sont à capitaliser.

À leur suite, et surtout poursuivant le même objectif de cohésion sociale, nous revenons sur la « question dyula ». Comme le note Miran Marie (2006, p.42), le terme dioula désigne des réalités sociales évolutives, à la fois dans le temps et l'espace. À l'époque coloniale (cadre de notre étude), les Dyula sont les immigrés venus du nord de la colonie- toutes régions confondues, - qui parlent une langue commune, sont musulmans (ou tenus pour tels), portent le boubou et font du colportage et de la traite de produits (P. Kipré, 1985 p.144). Malgré les définitions proposées aujourd'hui, il faut souligner la difficulté qui est celle de cerner avec objectivité le vocable de « dyula ». La conception professionnelle du terme est alors mise en avant.[1] Le dyula est toute personne qui vient généralement du nord, parle malinké ou Bambara et qui a pour activité principale le commerce.

Notre contribution essaie de prendre le contrepied des analyses présentant des Dyula en situation conflictuelle avec des populations des régions forestières. L'examen porte sur ceux de la région de Daloa. L'analyse s'inscrit dans le cadre des rapports socio-économiques qu'ils entretiennent avec les Bété leurs hôtes, de 1905 à 1939[2]. En nous appuyant sur les legs du passé, nous essayons d'expliquer les facteurs de leur intégration économique et sociale dans la localité. L'objectif vise à montrer que les Bété et les Dyula vivaient en harmonie et qu'il n'y a, à l'examen de leur histoire commune dans la région de Daloa, aucun mobile véritable d'antagonisme entre ces deux peuples. Notre contribution n'aborde donc pas le domaine de la politique politicienne emprunt souvent de passions. Il analyse la « question dioula » sous un angle socio-économique, essayant d'expliquer la relative ancienneté de leur essaimage vers Daloa et les facteurs historiques de leur dynamisme économique et de leur insertion dans l'économie de la localité.

Pour atteindre un tel objectif, les informations tirées des sources d'archives de la Côte d'Ivoire, de divers ouvrages et articles ont été recoupées avec des témoignages oraux. Sur la base d'une telle démarche, les acquis de la recherche nous permettent d'élaborer un essai d'explication historique de l'intégration économique et de la cohésion sociale réussies des Dyula en pays bété. Aussi, deux axes de réflexion se déclinent-ils : le premier essaie de comprendre la présence d'une importante « diaspora dyula à Daloa et porte sur l'origine, les facteurs et les motivations de leur immigration dans cette localité. Le second axe porte sur leur intégration socio- économique.

[1] Retenons parmi tant d'autres cette définition reprise par Miran Marie. « En référence à la région ivoirienne, Yves Person a opéré une distinction à la fois géographique et sémantique, qui fait aujourd'hui autorité. À l'ouest des fleuves Bagoé et Bandama, dans l'extrême nord-ouest de la Côte d'Ivoire à fort peuplement Malinké, l'appellation Dyula (Dioula) a un sens professionnel, celui de commerce. Le Dyula est typiquement le commerçant soudanais ambulant, d'origine mandingue, islamisé de longue date. En dyula dialecte bambara simplifié qui sert de langue véhiculaire à ces marchands, et de *lingua franca* dans les marchés de la région le mot dyula signifie d'ailleurs littéralement commerçant. Par extension, il est devenu synonyme de « musulman ». À l'Est des fleuves Bagoé et Bandama dans l'extrême nord-est de la savane ivoirienne, région ou les commerçants malinké forment une enclave minoritaire au sein des populations jadis animistes telles les Sénoufo, Koulango ou Lobi, le terme dyula définit un semblant d'identité « ethnique », le groupe restant collectivement spécialisé dans le commerce ». (M. Miran, 2006, p.42)

[2] En 1905, le poste de colonisation français est créé sur l'initiative de l'administrateur Thommann. Voir ANCI, 1EE 172, le chef de bataillon, commandant du cercle du Haut-Sassandra A. Noiré, *Monographie du cercle du Haut-Sassandra*, Daloa le 11 janvier 1914. L'année 1939 est marquée par le début du second conflit mondial. Il est le début d'importantes mutations socio-économiques dans la région de Daloa.

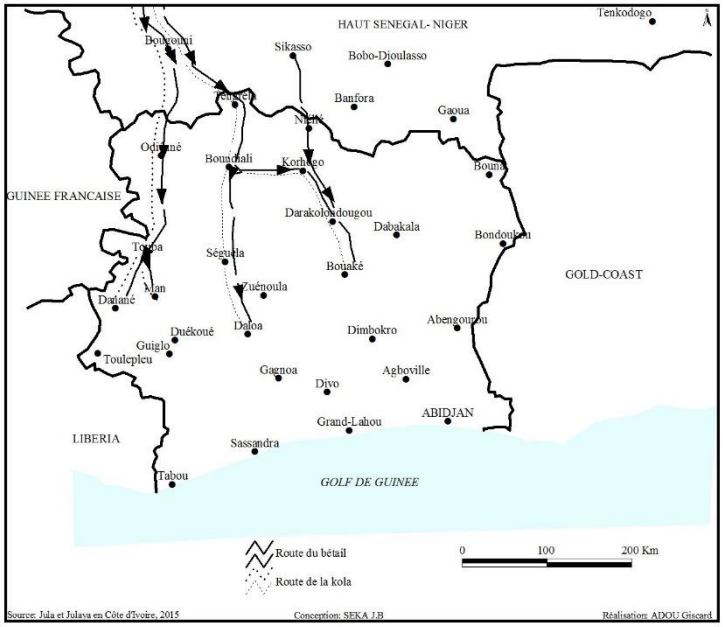
I-ORIGINES, FACTEURS ET MOTIVATIONS DE L'IMMIGRATION DES DYULA À DALOA

Venus de divers horizons, les Dyula s'installent à Daloa pour diverses causes dont la plus importante est une motivation économique.

1-Origines et typologie de la « diaspora » Dyula de Daloa

Les premiers migrants dyula installés à Daloa sont arrivés entre 1906 et 1908. La plupart d'entre eux sont d'Odienné, de Samatiguila. Mais, certains en 1914 sont originaires du Soudan français notamment de Bougouni, Sikasso et du nord de la colonie (Mankono, Séguéla, Touba). (Voir carte1). D'autres, une minorité, sont de Dabakala et Korhogo (Pierre Kipré, 1985, p.180).

Carte n° 1 : **Origine et itinéraires des Dyula des régions de Man, Bouaké et Daloa**



L'un des axes de pénétration est la piste Séguéla- Daloa. L'exploration de Thomann en 1902 et le voyage du Lieutenant Pierre en 1905 ont ouvert la voie aux populations de Séguéla. Ceux d'Odienné, Tiémé, Samatuiguila s'installent auprès des postes, à Daloa, Issia, Soubré et Sassandra. Les Diabi viennent de Samatiguila, les Sylla de Tiémé, les Diarrassouba de Kaniasso.[3].

À Daloa, en 1908, le grand commerçant Baba Diabi originaire de Samatiguila s'installe. À côté de ceux d'Odienné, s'installent aussi et dans leur quartier, ceux de Ségou que représente alors Bounanfra Mariko. C'est donc à partir de Daloa que vont s'établir peu à peu ces Dyula à Issia (vers 1911) Gagnoa (après 1917-1918). Le mouvement prend plus d'ampleur après 1920 et les dyula s'installent après n'avoir été que les partenaires commerciaux lointains (P. Kipré, 1985, pp. 144-145).

En termes d'origine, les plus importants contingents arrivent des régions du nord de la colonie. Selon le recensement de 1926, près de 20000 personnes originaires des subdivisions de Séguéla, Mankono, Odienné et Touba soit environ 10% de la population totale de ces circonscriptions ont quitté leur village pour s'installer dans d'autres cercles de la colonie (Pierre

[3] Diarra Moussa, enseignant-chercheur, interview réalisée à Daloa, quartier Tazibouo, le 18 juin 1016 à 10h 22mn

Kipré, 1987, p.72). Selon leur mobilité et la nature de leurs activités, on distingue parmi eux, des colporteurs, de grands traitants, des commerçants de long court.

L'évaluation exacte de cette émigration dyula reste difficile. Malgré les imperfections des recensements, on peut se faire une idée de l'importance du phénomène migratoire. En 1914 par exemple, le commandant Noiré estime leur nombre à 2800 personnes dans la région contre à peine 300 en 1911-1912 (P. Kipré, 1985, p. 180). En 1914, 2 500 Dyula sont recensés à Daloa (P. Kipré, 1978, p. 225). La localité capte ainsi 89 % des migrants dyula du cercle du Haut-Sassandra. Quels sont les mobiles de cette polarisation de la migration des dyula à Daloa ?

2-Les mobiles de l'immigration de commerçants dyula à Daloa

Le prosélytisme religieux, les nouveaux contextes économique et politique, la recherche de la noix de kola motivent l'immigration dyula à Daloa.

2-1-Le prosélytisme religieux

Des motivations spirituelles sont aussi à la base de l'installation des Dyula à Daloa. Avant même l'occupation française, un processus d'islamisation était en cours sur les bordures de la forêt (dans le pays Ano et au nord du pays gouro, par exemple). Les foyers musulmans du Nord, liés commercialement aux régions productrices de kola, exerçaient sur les marges forestières une influence diffuse : par le moyen des amulettes et talismans, et du « maraboutage», les musulmans habituent déjà les chefs traditionnels à leur présence, obtenant même quelques conversions comme dans l'Ano (J.L.Triaud, 1974, p.542).

C'est dans cette dynamique que le marabout Youssouf Bakayoko de Séguéla s'installe vers 1861 dans la région de Daloa et tisse pendant de longues années des relations d'amitié suivie avec l'un des principaux chefs, Kalou Seri de Gaïly (ANCI, 1RR83 ,1908). Des Diaby se sentent investi d'une mission religieuse et arrivent à Daloa à cet effet[4]. Mais les migrations de populations dyula liées au prosélytisme religieux semblent limitées.

2-2-Le contexte économique difficile des cercles du Nord de la Côte d'Ivoire à l'aurore de la colonisation française

La poussée migratoire des Dyula à Daloa s'inscrit dans le mouvement général de l'essaimage des populations des régions du Nord dans les agglomérations du Sud de la colonie de Côte d'Ivoire. Elle s'explique également par le contexte économique difficile de certaines régions du nord. En effet, avec le rêve de nouvel empire de Samori Touré, certaines contrées ont été le théâtre des guerres à la fin du XIXe siècle. Samori Touré laisse à sa suite un pays exsangue. La pauvreté relative née des conséquences de ces conflagrations est une cause de l'émigration des Dyula vers d'autres régions (C. Chikouna, 2013, p.150).

La poussée s'explique également par rôle des migrations comme la traduction d'une révolte, d'évitement de l'impôt de capitation. Il s'agit soit de fuir l'impôt ou de migrer pour rechercher les moyens financiers pour aider les siens à s'en acquitter. Mais le facteur le plus important de la migration dyula à Daloa est la recherche de la noix de Kola.

2-3-La recherche des noix de kola

L'immigration des Dyula à Daloa tire l'une de ses principales sources des legs du commerce précolonial. Des liens séculiers existent en effet entre les Dyula et la région de Daloa. Les colporteurs dyula sont en relations commerciales avec les tribus *Lôs* (Gouro) établis

[4] Diabi Aboubacar, enquête orale réalisée à Daloa, quartier commerce, le 20 juin 2016 à 15h 30 mn.

au sud de leur pays. Ils animent avec ces derniers des relations économiques par le commerce de kola et de captifs, et développent par ailleurs des alliances matrimoniales (Cl. Meillassoux, 1999, pp. 267-268). À travers ces liens anciens, Daloa zone de production de kola est indirectement en contact avec les commerçants dyula. Les populations, jalouses de leur monopole d'intermédiaires font écran aux dyula[5].

Or les Dyula convoitent depuis longtemps les régions productrices de kola : l'ouest avec pour axe Man- Daloa-Biankouman-Semien ; le centre- Ouest autour de Daloa, l'Est avec le pays Anno ou Mango (H. Yayat d'Alépé, 2000, p. 28). Parmi ces régions, Daloa est beaucoup sollicitée car la noix de kola produite dans sa région est réputée pour sa qualité et sa capacité à être conservée pendant longtemps. En conséquence les noix de cette région sont très prisées par les Dyula. (ANCI, 1EE 172, 1914).

2-4- « La paix coloniale » et la pénétration économique de la région de Daloa (1905-1915)

L'établissement du pouvoir colonial sur les populations des savanes du Nord et les progrès de l'influence française dans le pays Baoulé et la zone forestière impactent lentement mais de façon profonde le commerce précolonial en Côte d'Ivoire. Un remaniement des axes d'échange se fait aux dépens des grandes métropoles commerciales du nord. Sans être en complète décadence, au début de la colonisation française, les vieux centres commerciaux du Nord sont en effet très léthargiques (J.L. Triaud ,1974, p.555).

Désormais, la région forestière et l'océan atlantique captent l'essentiel des échanges commerciaux. Certains commerçants profitent alors de la nouvelle conjoncture : l'accès direct aux régions productrices, Avec cette mutation, le commerce du kola est alors dynamisé. À la faveur de ces diverses opportunités, l'essaimage des Dyula se prolonge dans cette zone, où ils consolident leur implantation géographique et économique (D. Harre, 1993, p. 221 et 228).

C'est dans ce contexte que la conquête française et « la paix coloniale » favorisent l'installation des Dyula à Daloa comme d'ailleurs dans toutes les régions forestières conquises par les français (ANCI, 1EE 172, 1914). Leur installation dans les régions forestières est encouragée, suscitée même par l'administration coloniale française, dans la perspective d'un recadrage de leur commerce au profit du négoce français (J.B. Seka, 2016, pp. 204-205). C'est dans ce cadre qu'ils sont protégés contre toute forme d'exaction par les administrateurs et la Chambre de commerce qui veillent à leur libre circulation. (ANCI, 1QQ 20, 1922). Profitant alors de la relative sécurité des routes, ils ouvrent de nouveaux espaces de colportage et s'installent pour certains à Daloa. Une fois installés, ils développent des relations sociales pour s'intégrer.

II- L'INTÉGRATION SOCIO-ÉCONOMIQUE DES DYULA DE DALOA

Installés à Daloa, les Dyula développent des liens sociaux verticaux (marchands surtout) et des liens sociaux horizontaux (liens professionnels, amicaux et familiaux) pour s'intégrer.

1-Le développement de relations sociales horizontales au centre de la stratégie d'intégration

Les relations fraternelles avec les chef Bété, la solidarité familiale sont au centre de la stratégie d'intégration des Dyula de Daloa.

[5] Diabi Aboubacar, enquête orale, déjà cité (voir note 4).

1-1-Les relations fraternelles avec les chefs bété facteur d'intégration des dyula

Les relations fraternelles avec certains chefs bété sont déterminants dans l'installation des Dyula à Daloa au début du XXe siècle**.** En effet, les premiers Dyula installés à Daloa bénéficient de l'hospitalité des autorités traditionnelles malgré quelques ségrégations [6]. Le cas du patriarche Diaby démontre bien cette hospitalité et cette générosité des chefs bété.

À Daloa c'est en 1908 que Baba Diaby originaire de Samatiguila s'installe. Il s'adresse à Zokou Gbeuly pour obtenir un lopin de terre. En l'espace de trois ans, son campement prend de l'importance. Il entretient des relations cordiales avec Gbeuly. Il est nommé « chef du quartier Dyula » et en 1911, assesseur titulaire auprès du tribunal du Haut-Sassandra.

Son neveu Lancina Diabi[7] parti de Bingerville, est accueilli également par Zokou Gbeuly qui lui offre gite et couvert. Les deux hommes se côtoient et les liens fraternels deviennent si forts que Lacina Diaby renonce à poursuivre son chemin sur Man. Il est même considéré comme le troisième fils de Gbeuly qui paye sa dot lorsque qu'il décide de retourner pour un bref séjour à Samatiguila sa localité d'origine (M. Diaby, 2012, p13).

De retour de Samatiguila avec son épouse, Lancina Diaby est installé sur un terrain urbain par Zokou Gbeuly qui l'aide à construire sa première maison. Tous ses enfants pendant cette période portent deux noms : un nom dioula, et un nom bété.

1-2-Les relations matrimoniales et familiales au coeur de la stratégie d'intégration

Le mariage mixte Bété-Dyula, le tutorat intracommunautaire et les liens religieux permettent aux Dyula de s'intégrer. La solidarité familiale y contribue davantage. Dans le cadre du commerce familial, un Diaby de Daloa expédie son kola à un Diaby de Ségou. La famille devient un avantage plus sûr pour le commerce. Son aide est nécessaire à tous les niveaux ; les camions des frères se trouvent sur l'itinéraire servant de relais pour tous les frères se dirigeant sur Bamako et retour. Ce sont les frères qui prêtent l'argent lorsqu'une belle conjoncture se présente au Soudan. La famille qui est à Daloa est au service du commerçant de kola, et lui fournit une main d'œuvre gratuite. Quand le ménage du commerçant ne suffit pas pour les multiples travaux, il demande l'aide de la famille restée au village. (J. Zounon Gnogbo, 1979, pp. 372-373). Le réseau marchand, système commercial formé par la combinaison de trois fonctions commerciales, celles de commerçant fixe ou installé, de commerçant itinérant et de logeur, s'appuie également sur la famille et alliés (J.L Amselle 1970, pp.170-171).

2-Le processus d'insertion économique durable

Partis d'un petit commerce diversifié, les Dyula monopolisent le commerce du kola avant de développer un commerce tentaculaire.

2-1-Au départ, le développement d'un petit commerce diversifié

Au départ, le but principal des Dyula est le commerce de kola puis celui des captifs et de la poudre de traite venant de Conakry ou d'Aboisso. Ils tirent parti de cette conjoncture favorable (ANCI, 1RR83, 1908). Cependant, l'intervention de l'administration coloniale pour interdire la commercialisation des armes à feu et la poudre de traite fait cesser ces premières activités. Aussi, les Dyula s'adonnent-ils dans la région d'Issia et de Daloa au trafic du caoutchouc. Ils apportent aussi des produits européens et de l'artisanat malinké. Ils sont les intermédiaires principaux dans les relations commerciales avec la plupart des villages. Quelques- uns sont à la fois marchands de bovins et bouchers (on en compte douze en 1914).

[6] Gbetibuo Eseube, notable du chef de terre Nahounou Semian de Daloa, enquête orale réalisée au quartier Gbeulyville, Daloa le 22 juin 2016.

Le manque de maitrise des voies fluviales et le coût élevé de la main d'œuvre ainsi que la concurrence des Ashanti puis la crise du caoutchouc les amène à polariser leurs activités sur la vente de pacotilles et le commerce de kola (ANCI, 1QQ87(3), 1908).

Les Dyula adaptant leurs méthodes commerciales, utilisent concomitamment le système *de trust* (consistant à céder leurs marchandises à crédit contre livraison du produit du cru à son prochain passage) et la vente directe. Une conjoncture favorable leur permet de monopoliser le commerce de Kola.

2-2-La monopolisation du commerce de kola

La kola demeure le principal produit d'exportation de la région de Daloa. Grâce à un ensemble de facteurs dont les investissements de l'économie coloniale, le trafic se bonifie. Les routes améliorées permettent désormais une meilleure collecte du produit. (J. Zounon Gnogbo, 1980, p. 379). La prospection de kola devient plus intense que par le passé grâce à l'ouverture des pistes locales et régionales. Avec l'arrivée des Dyula, les femmes bété perdent leur position de commerçantes exclusives en pays bété.

Dans cette concurrence, une seconde mutation, la motorisation des échanges tourne à l'avantage des dyula. Elle est un facteur décisif du progrès des échanges mais, par ailleurs, fatale aux conservateurs comme toute essence du progrès. Les colporteurs dyula et les commerçantes bété qui ne possèdent pas de camion demeurent désormais réduits au rôle de concurrent de second ordre, condamnés à la base de l'échelle. Avec la motorisation des échanges et la concurrence, les femmes bété sont éjectées du commerce du cola.

Noumouké Sidibé, Lancina Diaby, Facery Diarrassouba, (qui ont des automobiles) Mory Diaby, Sidiki Koné, Sorry Savané deviennent les potentats du commerce de Kola et les élites des commerçants africains. Ils réussissent à évincer les européens du commerce de kola. En 1933, ils sont douze Dyula potentats du cola qui ont respectivement des immeubles et un chiffre d'affaires qui varie entre 10 000 et 30 000 francs. (J. Zounon Gnogbo, 1979, p.431).

2-3-La diversification économique et le développement d'un commerce tentaculaire

Ces potentats du négoce de la kola sont tous des Dyula. Les investissements réalisés leurs permettent de diversifier leurs activités et développer un commerce tentaculaire. Ils bénéficient de la solidarité familiale mais aussi de leurs investissements (l'achat de véhicule considéré comme un capital technique) pour le transport de la kola vers les marchés extérieurs du Soudan. Maitrisant ainsi la chaine de commercialisation, ils ont désormais des profits plus importants.

La crise économique des années 1929 entraine une réadaptation plus ou moins profonde des différents groupes de commerçants. Les Dyula se maintiennent grâce à leur dynamisme. On les retrouve à tous les niveaux du commerce, au sommet, aux échelons intermédiaires et à la base. Avec un commerce tentaculaire, ils ont des arguments sérieux vis-à-vis du commerce européen, des syro-libanais et des femmes Bété. (J. Zunon Gnogbo, 1980, p.414 et p.418).

De nouvelles modalités d'accumulation des hommes d'affaires se traduisent par l'insertion dans des secteurs d'activité nouveaux et rentables. Sur 13 électeurs à la Chambre de commerce en novembre 1932, 6 sont des commerçants dyula. Leur puissance économique s'accroit au fil des années. Ainsi, l'on dénombre en 1936 ; 16 Dyula sur les 31 établissements commerciaux imposants. Les potentats de kola tels que Facery Diarrassouba, Lancina Diaby, Karamoko Diaby ont presque tous les mêmes moyens que les syro-libanais qu'ils concurrencent directement. Car, les Dyula ont l'avantage de former des sortes de familles tentaculaires à l'intérieur desquels s'échangent les informations sur la situation du marché. Ils jouissent ainsi d'une arme redoutable. Une fois l'information reçue, il importe d'acheminer la kola au Soudan le plus rapidement possible pendant que les cours sont rémunérateurs.

Les camions sont à l'époque la meilleure garantie. Et les potentats de Kola commencent en acheter et à se convertir au transport en commun en guise d'activité annexe. Progressivement

cette activité, annexe, prend de l'ampleur et ils deviennent de véritables transporteurs. Ainsi, lancina Diaby explore ligne Daloa-Samatiguila avant de faire le tronçon Daloa- Abidjan[8].

À côté des grands commerçants, la majorité des Dyula sont des intermédiaires de toutes catégories. Les moins entreprenants sont au service des potentats dyula ou des syro-libanais pour qui ils effectuent des collectes de kola, café, cacao pendant les traites. Les colporteurs sillonnent la brousse ou ils jouent le rôle de « boutiquiers ambulants ». Ils proposent des produits aux ruraux et leur achètent en retour la kola. Les Dyula constituent la majorité de la population commerciale du centre de Daloa.

CONCLUSION

Le contexte économique difficile des cercles du Nord de la Côte d'Ivoire à l'aube de la colonisation française, la recherche des noix de kola et le prosélytisme religieux (dans une moindre mesure) amène les Dyula à s'installer à Daloa. Cette installation facilitée par la présence française aboutit à une migration définitive. Dans la localité d'accueil, les relations accommodantes définies traduisent bien une cohésion sociale qui se mesure à travers les relations sociales verticales et horizontales.

Au niveau horizontal, l'hospitalité des chefs bété et les relations amicales développées sont signes de cohésion. C'est le lieu d'établissement d'alliance entre familles bété et Dioula comme c'est le cas des Gbeuy et des Diaby. Sur la base de relations sociales verticales harmonieuses se construit également des relations sociales horizontales. Le sentiment d'intégration et d'appartenance des dioula à la localité de Daloa les amène à y investir.

Le processus d'insertion économique durable dans l'économie de la localité de Daloa se traduit au départ par le développement d'un petit commerce diversifié. Progressivement, l'organisation commerciale fondée sur la famille et les réseaux marchands du Soudan ainsi que les investissements permettent la monopolisation du commerce de kola. L'accumulation et les nouvelles nécessités commerciales favorisent une diversification économique et l'omniprésence dans tous les secteurs d'activité dont une présence remarquable dans le secteur du transport. Ainsi, à la lumière de l'histoire, **les** Dyula de Daloa représentent bien un exemple d'intégration économique, de cohésion sociale réussies d'une population mandé en pays bété. Ces legs de l'histoire doivent être capitalisés pour assurer la cohésion sociale dans la localité et par extension à travers d'autres agglomérations de la Côte d'Ivoire.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

Sources Orales

DIABY Aboubacar, transporteur, enquête orale réalisée à Daloa, quartier commerce, le 20 juin 2016 à 15h 30mn.

DIARRA Moussa, enseignant-chercheur, enquête orale réalisée à Daloa, quartier Tazibouo, le 18 juin 1016 à 10h 22mn

GBETIBUO Eseube, notable du chef de terre Nahounou Semian de Daloa, enquête orale réalisée au quartier Gbeulyville, 22 juin 2016.

Sources D'archives
Archives Nationales De Côte D'ivoire (ANCI)

[8] Diaby Aboubacar, enquête orale réalisée à Daloa, quartier commerce, le 20 juin 2016 à 15h 30 mn. Plus tard les Diaby fondent la Société des Transports Inza et frères (STIF) compagnie qui intervient dans la sous- région

1EE 172, le chef de bataillon, commandant du cercle du Haut-Sassandra A. Noiré, *Monographie du cercle du Haut-Sassandra*, Daloa le 11 janvier 1914, ANCI.
1EE 172, Colonie de Côte d'Ivoire, note sur le cercle du Haut-Sassandra, commandant Noiré, 1914, ANCI.
1EE 172, Rapports économiques de 1914-1920, ANCI.
1QQ 20, Chambre de commerce de Côte d'Ivoire, procès-verbal de la séance du 25 février 1922, ANCI.
1QQ 87(3), Cercle du Bas-Sassandra, rapport sur la situation économique 1908, rapport de l'administrateur adjoint G. Thomann à monsieur le gouverneur de la Côte d'Ivoire à Bingerville, Sassandra le 11novembre 1908, ANCI.
1RR 83, *Rapport* sur le caoutchouc dans le Sassandra, le commandant du cercle du Haut-Sassandra au Lieutenant-Gouverneur de la Côte d'Ivoire à Bingerville, Soubré le 5 mai 1908, ANCI.

BIBLIOGRAPHIE

ARNAUD Jean -Claude , 1987, *le pays Malinké de Côte d'Ivoire : Aire ethnique et expansion migratoire,* 3 tomes, Institut de géographie, Université de Rouen- haute Normandie, thèse d'état; 715 p.

AMSELLE Jean-Loup,1970, « L'organisation sociale du commerce à longue distance chez les Kooroko (Mali), *Journal de la Société des Africanistes*, tome 40, fascicule 2. pp. 168-171;

CHIKOUNA Cissé, 2013 « Révoltes fiscales, affrontements et circulations en AOF : l'insurrection de 1902-1903 en pays Pallaka (Nord Côte d'Ivoire) » *Locus: revista de história, Juiz de Fora*,v. 18, n.02 pp. 145-161.

DIABY Mamadou, « Gbuely et le peuple bété ont été hospitaliers vis -à -vis du Patriarche El Hadj Lancina Diaby », *L'Antilope*, Le spécial du centenaire de Zokou Gbely, n° 01, juillet 2012 p.12.

GOZÉ K. Omer, juillet 2012 « Célébrons Zokou Gbely dans un esprit d'unité et de paix », *L'Antilope* Le spécial du centenaire de Zokou Gbely, n° 01, pp. 5-6.

HARRE Dominique, 1993, Les hommes d'affaires en Côte-d'Ivoire. *L'insertion des Malinkés du Kabadougou dans l'économie contemporaine in* Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée ,*Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains,* édition Karthala, Édition de l'ORSTOM, pp.221-262.

KIPRÉ Pierre, (S/d), 1987, *Mémorial de la Côte d'Ivoire, Tome II : la Côte d'Ivoire coloniale,* Abidjan, Éditions Ami, 303p.

KIPRÉ Pierre, 1978. *Le développement économique et social dans les petits centres de colonisation en Côte-D'ivoire (1880-1940),* Thèse de Doctorat de 3e cycle, Paris VII,

KIPRÉ Pierre, 1985, villes *de Côte d'Ivoire, tome I, La fondation des villes coloniales*, les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan, p.180.

MEILLASSOUX Claude, 1999, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale.* Les ré-impressions. Éditions de l'École des Hautes études en Sciences Sociales, 382p.

MIRAN Marie, *Islam, Histoire et Modernité en Côte d'Ivoire*, Karthala Édition, juin 2006,548p.

SEKA Jean -Baptiste, 2016, « Les stratégies du développement du commerce français en

Côte d'Ivoire de 1843 à 1908 », *Sifoe, Revue électronique d'Histoire, d'Art et d'Archéologie de l'Université Alassane Ouattara de Bouaké*- Côte d'Ivoire, n°6, décembre 2016, pp.199-213.

TRIAUD Jean-Louis, 1974, « La question musulmane en Côte d'Ivoire (1893-1939) ». *Revue française d'histoire d'outre-mer,* tome 61,n°225, pp. 542-571;

YAYAT D'ALEPÉ Hubert, 2000, *Instauration de l'économie de plantation en Côte d'Ivoire,* 1893- 1923, Thèse de doctorat, Université de Paris VII, Diderot, 1999- 471p.p.28.

ZUNON Gnogbo Julien, 1979, Les *échanges dans la région de Daloa du milieu du XIXe siècle à 1936,* Thèse pour le doctorat de troisième cycle d'histoire, Université de Paris VII, 555p.

A Study of Two 19th Century Vai Texts

Tombekai V. Sherman (Athinkra, LLC; <tavsherman@gmail.com>) and

Charles L. Riley (Yale University Library and Athinkra, LLC; <charles.riley@yale.edu>)

Abstract:

The unique Vai script of Liberia dates from the 1830s. In this paper, building on the work of Konrad Tuchscherer, Svend Holsoe, and P. E. H. Hair, the authors provide translations of two short manuscripts from the late 19th century that had remained without interpretation until now. One is held at the British Museum, collected by Frederick E. Forbes in 1849 from Cape Mount, in Liberia. The other is held at the Amistad Research Center at Tulane University, and bears markings from an archive at Fisk University. Both provide intriguing glimpses into the social relations of their authors, in one case placing him in a familial context, relative to locations such as Gbeese and "the old Zoi Junction", and in the other as a student, Zoni Freeman, relating to his teacher, a certain Dr. Imaa. The present contribution to the historical record serves to engage with aspects of 19th century Liberian life from an authentic Vai perspective, and connects to larger issues of identity formation and maintaining civil ties.

In 2010, Chris Harter of the Amistad Research Center at Tulane University sent an inquiry to Charles Riley, who was at that time a Catalog Librarian for African Languages at Yale University Library. Harter mentioned that he had a manuscript from the American Missionary Association (AMA) Archives. The AMA had been active in Sierra Leone since 1842, and Harter had a preliminary identification of the language of the document as possibly Bullom So. The manuscript bore markings of Fisk University, U778, from the AMA Archive's presence there. Riley recognized it, however, as being in the Vai script, and with Harter's permission, forwarded a copy to Tombekai Vangoni Sherman, a Vai translator, for interpretation. Riley and Sherman have been collaborating on successive projects relating to Vai under the auspices of a small business founded in 2006, Athinkra, LLC.

In September of 2015, Professor Stephanie Newell brought to Riley's attention an upcoming exhibit at the British Library that would feature pages from one of its Vai manuscripts as well, Add MS 17817A & B, also dating from the 19th century. She put him in touch with Marion Wallace of the British Library, and Riley and Sherman proceeded to work on an interpretation of this manuscript, completing the translation in April of 2016.

Manuscript U778 (Tulane, AMA Archives)

A Translation of the Manuscript

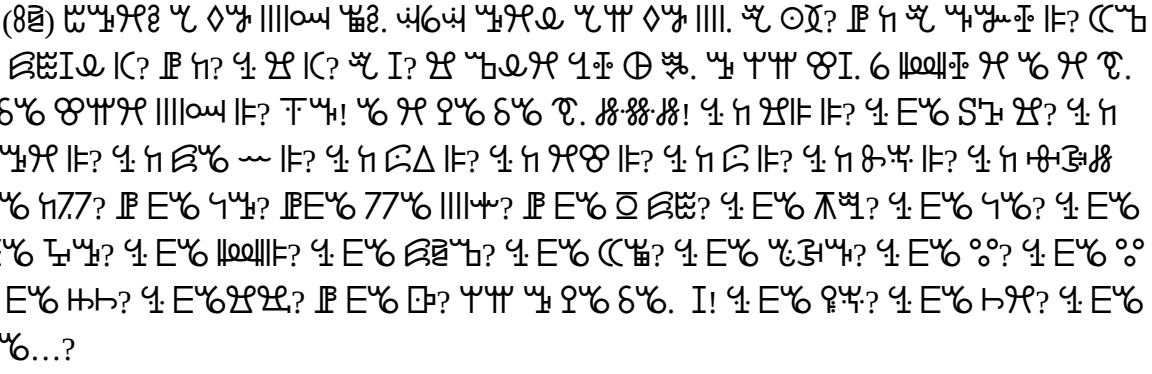
This letter was written by Yoni (Zoni) Freeman. It is written to Dr. Imaa! Good Morning! Who is your lady? From where do you get drinking water? Who is (What is)? How are things? Have you come (Good evening)! There was no bad news there. Go and lay down. Who? I am not yet

sleepy. Have you eaten this morning? No, I have not eaten. No! What is a cloth? What is civilization? What is white cloth? What is perfume? What is a pair of socks? What is a table? What is a stood? What is a sack? What is a fork? What is a plate? What is a spoon? Who is a woman? Who is a man? Who is a child? Who is an old person? What is the eye? What is a foot? What is the neck? What is the stomach? What is a chicken? What is a cow? What is a goat? What is a dog? What is a cat? What is a monkey? What is an antelope? What is a deer? What is a hog? What is a knife? What is an ax? What is a gun? What is gun powder? What is a rope? What is a calabash? Who is my mother? Go and eat! Come! What is oil? What is the ground? What is a goat? What is an earring? What is…?

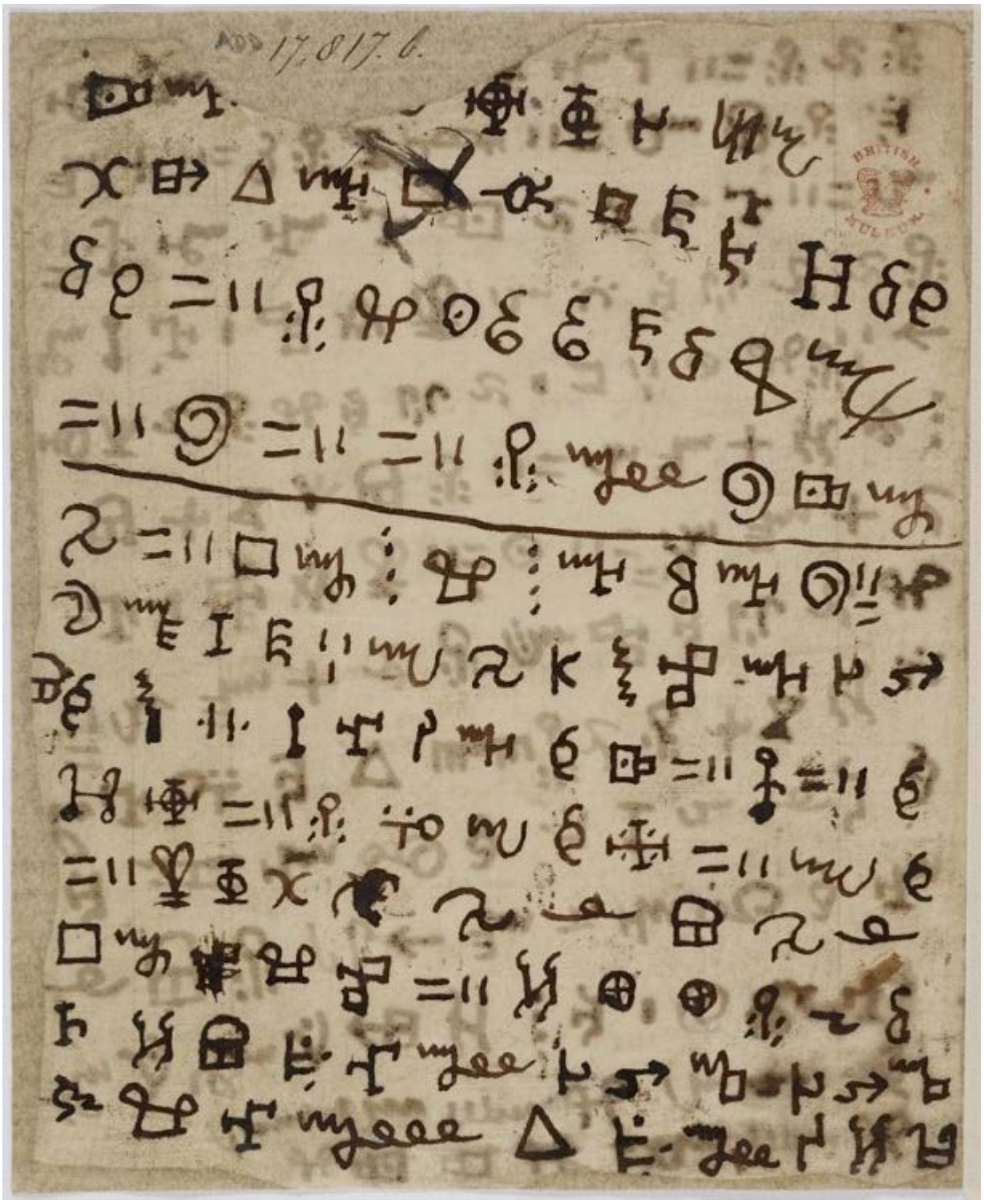
The Manuscript Rewritten (Romanized Vai)

Ŋngá Yóni Fíimaĩ wa kpoló mɛɛ̃ nyɛĩ. Dákída Imaã wáha kpoló mɛ. Ya kunɛ? Jɔ mu ya lédee la? Mínyá mu yá jí kɔ́ɔnaã ɓɛ? Jɔ mu? Mɓe ko ɓɛ? Ya na? Ko nyáãamá ɓée nú wi. Í táhá sána. Ki kée má ŋ ma wɛ́. Ya féŋ lɔŋ sahama mɛɛ̃ la? Kpélé, ŋ má féŋ lɔŋ wɛ́? Ɛhɛ! Mɓe mu kolá la? Mɓe tɔ́ŋ poo ko? Mɓe mu kola kpɛ́imá la? Mɓe mu kɔŋ jí la? Mɓe mu ɓokpa la? Mɓe mu mása la? Mɓe mu ɓo la? Mɓe mu ɓúu la? Mɓe mu ténjɛɛ la? Jɔ tɔ́ŋ musú? Jɔ tɔ́ŋ kaí? Jɔ tɔ́ŋ dléŋ mɛsɛ? Jɔ tɔ́ŋ mɔ kɔ́ɔ́? Mɓe tɔ́ŋ jákpɔ́? Mɓe tɔ́ŋ keŋ? Mɓe tɔ́ŋ káŋ? Mɓe tɔ́ŋ ɓú? Mɓe tɔ́ŋ woi? Mɓe tɔ́ŋ kelá? Mɓe tɔ́ŋ kɔníyá? Mɓe tɔ́ŋ minyɛ́? Mɓe tɔ́ŋ tiyɛlé? Mɓe tɔ́ŋ bhu? Mɓe tɔ́ŋ bhu fúmú? Mɓe tɔ́ŋ julú? Mɓe tɔ́ŋ kongó? Jɔ tɔ́ŋ ɓa? Táhá I féŋ lɔŋ! Na! Mɓe tɔ́ŋ túú? Mɓe tɔ́ŋ luma? Mɓe tɔ́ŋ ɓa? Mɓe tɔ́ŋ …?

The Manuscript Rewritten (Vai Script)



MS 17817 (British Library)



A Translation of the Manuscript

And he gave her to Woigi. That was when they gave birth to Gbete Wala. And Ba Woigi died. And his wife left in the hand of Sine Biliwo. But he did not crow on her and Jakise then took Gbete Wala to their home town, Gbeese. And Gbete Wala left her in Gbeese. And she gave birth

to Dokpatu, Kanle Gayei, and Kanle Kpete Kebah. This is exactly their birth history. This is Fahnbe Mandowa, Mandowa Maba Bama.

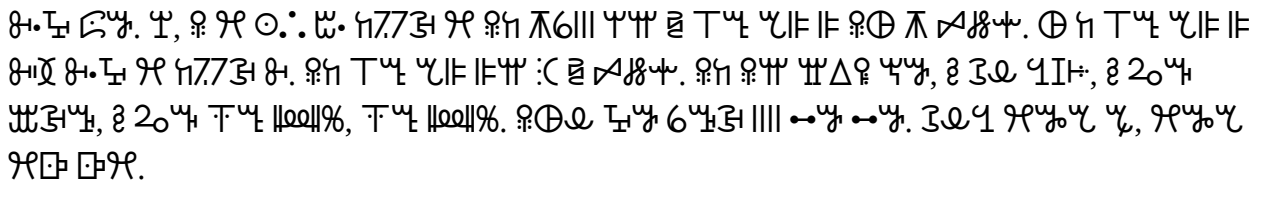
Bai Momodu was the one that drove driver ants from the garden. But he was not successful at all. The world of the dead ??? dream.

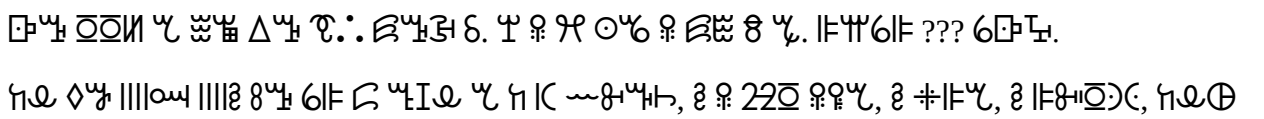
We planned matters concerning this writing business at the old Zoi jonction, we and Jibilelu, his brother Atuwa, Gbilawa, and Lasimon, we who took strong hold of this writing business. ??? earth. The earth is very big ??? God.

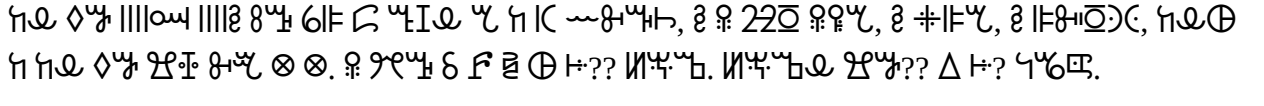
The Manuscript Rewritten (Romanized Vai)
Amu aha ɓee Ba Woigí ye. Nú wá keya ánda Gbete Walá wolo. Amu Ba Woigí faha. Amu aha musúyɛ towa Sínɛ Bilíwo ɓolo. Ké a ma kúlɛ fili musúyɛ ma amu Jakíse taha ni Gbete Walá la anú ja Gbɛɛsɛ. Nú mu Gbete Walá la Sínɛ Bilíwo ma musuyɛ ɓi. Amu Gbete Wala laha to ni Gbɛɛsɛ. Amu aha Dokpátu wolo, hĩ Faã Benaye, hĩ Kãle Gayéi, hĩ Kãle Kpeté Kebha. Anúã wóló kiiyɛ mɛ mɓoló mɓoló. Faãɓe Mandówa he, Mandówa Maɓa Bama.

Baí Mɔmɔ́du wáa wɔ́nyɛ kpai wɛlɛ́ kɔiyɛ lɔ. Kɛ́ a má kuŋ a kɔ́ɔ fɔ́ he. Lahakíla ??? kiɓáwo.

Muã kpoló mɛɛ̃ ko mɛ́ĩ Zói kíla fɛ tenáã kɔ́ɔɛ wa mú ɓɛ́ Jiɓilélu, hĩ a nyɔmɔ́ Atúwa, hĩ Gbilawa, hĩ Lasimɔɔ̃, múãnú mú muã kpolo kóe ɓiya kpã kpã. A bhií lɔ sɔ ni nú ye ??? dúúnya. Dúúnyaa kolo ??? kpá ye??? Kaŋmɓa.

The Manuscript Rewritten (Vai Script)






Bibliography

Holsoe, Svend. “An Early Vai Manuscript from Liberia”. African Languages, v. 2 (1976), pp. 33-59.

Norris, E. “Notes on the Vei Language and Alphabet”. Journal of the Royal Geographical Society of London, v. 20 (1850), pp. 101-113.

Stewart, Gail and P.E.H. Hair. “A Bibliography of the Vai Language and Script”. Journal of West African Languages, v. 6, no. 2 (1969), pp. 109-124.

Tuchscherer, Konrad and P. E. H. Hair. "Cherokee and West Africa: Examining the Origins of the Vai Script". History in Africa, v. 29 (2002), pp. 427-486.

L'expression des savoirs dans la littérature burkinabè[1]

Alain Joseph SISSAO

Résumé

La littérature écrite burkinabè est une littérature en émergence. Depuis la parution du premier roman burkinabè *Crépuscule des temps anciens de Nazi Boni* en 1962 à l'éclosion des écrivains de la nouvelle génération dans les années 90, on sent que la littérature burkinabè devient au fil du temps un réceptacle de savoirs anciens et nouveaux. Ainsi les écrivains se forgent une nouvelle personnalité tout en puisant dans la veine de l'oralité l'essentiel de leur inspiration. Nous tenterons de montrer en quoi la littérature burkinabè est porteuse de savoirs qui sont avérés ou fabriqués (forgés) et comment ils sont organisés. Nous verrons comment s'expriment les divergences (conflits) et convergences à travers le champ des détenteurs de savoirs. Enfin nous nous interrogerons sur les différents genres (essai, roman, poésie, traité) pratiqués dans la littérature burkinabè pour montrer les relations (l'intertextualité) qui y sont entretenues avec d'autres types ou formes de discours (le discours politique, le discours philosophique, le discours anthropologique, le discours historique). En définitive, notre travail montrera les fondements sous jascents de la littérature burkinabè.

Mots clés : littérature burkinabè, savoirs, intertextualité, fondements.

ABSTRACT:

The expression of knowledge in Burkinabe Literature

Written Burkinabe literature is an emerging one. From the publication in 1962 of the first Burkinabe novel, *Crépuscule des temps anciens* by Nazi Boni, to the advent of the new

[1] Alain Joseph SISSAO, Chargé de Recherche Institut des Sciences des Sociétés IN.S.S.)/CNRST 03 B.P. 7047 Ouagadougou 03 Burkina Faso alainsis@hotmail.com / ajsissao@yahoo.fr

generation of writers in the 1990s, Burkinabe literature seems to have gradually become a receptacle of ancient and new knowledge. Seeking to create a new personality for themselves, the writers draw much of their inspiration from oral sources.

I try to show how Burkinabe literature carries different kinds of knowledge that are true or fabricated (forged) and how these are organized. I also investigate how divergences (conflicts) and convergences play out in the field of the custodians of knowledge.

Eventually, I look at the different genres (essay, novel, poetry, treaty) found in Burkinabe literature to show their relationships (intertextuality) with other forms of discourses (political, philosophical, anthropological, and historical discourses). In sum, this paper purports to investigate the deep foundations of Burkinabe literature.

Key words: Burkinabe literature, knowledge, intertextuality, foundations.

Introduction

Ce texte se propose de montrer l'importance des savoirs traditionnels, modernes, notamment de l'éducation et de la formation, donc de l'accès à la connaissance comme enjeu du développement social, à travers la trajectoire de la littérature burkinabè. L'analyse part du fait que l'on peut déceler à travers la diégèse romanesque les traces et les sujets fondateurs du savoir. Le sujet du savoir relativise les sources en même temps qu'il redonne aux récits de Patrick Ilboudo, Etienne Sawadogo, Pierre Claver Ilboudo, pour ne citer que ceux- là toute leur quintessence littéraire. En posant la problématique du savoir au centre de notre réflexion, cela permet de comprendre certains enjeux enfouis dans la trame narrative de la littérature burkinabè. Notre travail va s'articuler autour de trois parties. Il s'agira d'examiner d'abord la littérature burkinabè comme porteuse de savoir avérés d'une part et de fabriqués de l'autre. La deuxième partie va s'articuler autour des divergences (conflits) et convergences à travers le champ des détenteurs de savoirs. Enfin, la troisième partie va s'appesantir sur l'interaction

avec les autres types de discours notamment politique, philosophique, anthropologique, historique.

I. La littérature burkinabè porteuse de savoirs

La notion du savoir en son étymologie latine : sapere, renvoie à « la connaissance ». Connaissance de soi mais aussi connaissance des autres, connaissance des phénomènes et des choses. Ce n'est pas son essence qui nous importe ici, mais son existence, sa traduction dans la littérature. Cette connaissance implique donc pour l'individu préparation, formation, instruction, initiation…Ce savoir renvoie indifféremment à une aptitude à être, à faire, à dire, à penser. Il est pratique ou théorique, et peut s'élaborer dans un cadre formel comme informel[2]. C'est dire ici que toutes les formes d'acquisition de la connaissance sont ici sollicitées. En Afrique, les formes nouvelles d'institutionnalisation du savoir héritées de l'occident s'ajoutent à une longue tradition de perpétuation d'un savoir-être et d'un savoir-faire.

A. Savoirs avérés

La littérature africaine a depuis longtemps souligné l'enjeu humain du savoir, magnifié les détenteurs de savoir. Elle a attiré son attention sur sa présence et le risque de son absence. Que ce soit la maitrise des métiers traditionnels chez Camara Laye dans *L'enfant noir*, ou la nécessité de la réflexion et des choix chez Cheikh Hamidou Kane qui préconise d' «apprendre à lier le bois au bois » à travers l'école nouvelle. Chez Kourouma, le savoir passe par la connaissance de la spécificité de l'africain dans sa structure mentale et linguistique. Ce qui l'amène à forger des concepts nouveaux et à créer ou confirmer des savoirs dans le concert du

[2] Diouf Mbaye, « Culture et développement : le plaidoyer du savoir dans la littérature féminine africaine », Ouagadougou [Burkina Faso], *Colloque développement durable, leçons et perspectives, Tome1*, 1er juin au 4 juin 2004, p. 55

dialogue des cultures. Chez Amadou Hampaté Ba, dans *Kaïdara*, le savoir passe par le décodage des énigmes et des signes parsemés sur la route initiatique du disciple. La littérature burkinabè n'est pas en reste dans ce processus de mise en scène des savoirs avérés. Ainsi, Patrick Ilboudo s'en fait l'écho dans *Le procès du muet* en montrant comment son personnage Ram Nogdo se fait le garant des savoirs traditionnels en venant annoncer à son frère, les funérailles des parents au village. Il vit au village et en phase avec la nature et « écoute plus souvent les choses que les êtres »[3]. Ce savoir traditionnel donne à Ram Nogdo, les prérogatives de transmission du savoir traditionnel à son frère. Dans la *Défaite du Yargha*, nous avons des formes de savoirs traditionnels qui sont véhiculés à travers deux contes ou *soalm wogdo* insérés comme des hypotextes, sagesse moaaga de l'humilité et le sens de la mesure.

B. Savoirs fabriqués ou forgés

On peut dire que les savoirs fabriqués ou forgés proviennent de l'évolution de la société et des nouvelles valeurs découlant de l'école et de la rencontre avec d'autres systèmes de connaisance dans la société burkinabè. Ainsi, dans *Le Procès du Muet*, le personnage Batolo est un étudiant qui veut faire la synthèse de la tradition et du modernisme dans la société burkinabè. Ce qui fait de lui un personnage nanti d'une double connaissance : « un subtil mélange de Chaka et de Saint Just »[4]. Il a un idéal de développement pour son peuple, c'est pourquoi, il ne rejette pas tous les savoirs traditionnels ; au contraire, il les revendique comme des savoirs tout en restant ouvert à des nouvelles voies de savoirs qui permettent de forger le destin de son peuple. L'idéal révolutionnaire, disons le mot, fait de Batolo un « fabriqueur » de savoirs nouveaux avec son instruction d'étudiant idéaliste.

[3] DIOP Biraogo *Leurres et lueurs : poèmes*, Paris, Présence africaine, 1996, (réimpression, 2002, 1ère édition africaine, 1960, réédition, 1967, 1981, voir particulièrement son poème *Souffles*
[4] ILBOUDO Patrick, *Le Procès du muet*, La Mante, Ouagadougou 1987, 237p.

II. Les divergences (conflits) et convergences à travers le champ des détenteurs de savoirs

La question du savoir se pose en même temps comme enjeu d'écriture, comme discours au sens qu'en donne Gillian Lane-Mercier et Oswald Ducrot[5]

A. Divergences (conflits)

La longue marche vers le savoir a donc des chemins initiatiques. Il faut lutter, s'accrocher, persévérer, savoir être patient et volontaire, attentif et humble, dans l'hostilité des écueils imprévus et des déceptions navrantes. C'est dans les interstices de cette écriture, dans les déclics de sa génération, dans les indices de son énonciation qu'il faut chercher le pli motivant du désir de connaître. C'est dans ce contexte que l'on peut analyser le parcours du personnage éponyme Rougbeinga qui a soif de la connaissance de la justice. Dans *Rougbeinga* de Norbert Zongo, la quête du savoir se cristallise à travers le conflit qui oppose l'administration coloniale et les insurgés qui refusent la soumission. C'est le personnage éponyme Rougbeinga ou Soura qui est la figure de prou de cette opposition et de ce conflit, face à ses adversaires, Naba liguidy et l'administration coloniale française. Finalement, deux savoirs s'affronteront pour un enjeu promordial qui est le contrôle des villes et des terres et finalement des biens et des personnes.

Dans L*a Défaite du Yargha*, d'Etienne Sawadogo, nous avons aussi une divergence qui s'exprime dans le parcours narratif du récit et des personnages. Les yarse vont organiser une résistance farouche contre la colonne Voulet Chanoine. Malheureusement, la supériorité

([5]) Gillian Lane-Mercier et Oswald Ducrot cités par Mbaye Diouf, « Culture et développement : le plaidoyer du savoir dans la littérature féminine africaine », Ouagadougou [Burkina Faso],*Colloque développement durable, leçons et perspectives, Tome1*, 1er juin au 4 juin 2004, p. 56".

technologique notamment militaire de l'administration coloniale (canons des chéchias rouges de la colonne Voulet) permet de disperser et de soumettre les résistants.

Dans *Le Fils aîné*, la divergence entre le savoir traditionnel et moderne, s'exprime à travers la trajectoire de l'échec de Sana au baccalauréat. Contraint de rentrer au village, il se soumet au savoir et au diktat gérontocratique du village. Son père lui demande de quitter le lycée, il refuse et oppose son savoir moderne. C'est pourquoi, le confit entre le fils et le père va être profond au bord de la rupture et du bannissement. Déchiré entre à l'exil en Côte d'Ivoire, et sa patrie, il fuira son village comme un voleur dans la nuit en se répétant sans cesse ce proverbe sagesse et savoir profonds des anciens : « on ne jette pas des cailloux contre la terre natale mais des mottes de terre » autrement « la colère contre la terre natale s'éprouve sur la peau mais pas dans les os ». Cette vision lui donnera raison, en se réfugiant chez son oncle à Ouagadougou, il sera admis au Baccalauréat. Un nouvel avenir s'ouvrira pour lui avec son inscription à l'Université de Ouagadougou. Au delà de l'histoire de Sana, le parcours textuel révèle un profond hiatus entre le savoir traditionnel et le savoir moderne.

Convergences

Les convergences s'expriment dans l'unicité et la finalité des savoirs. Dans *Patarbtallé ou le fils du pauvre* de Geoffroy Damiba, l'éducation traditionnelle et l'éducation scolaire moderne permettent à l'enfant de surmonter toutes les vissicitudes de sa vie d'enfant et finalement de réussir sa vie en se forgeant un idéal et un modèle de vie. C'est pourquoi les patronymes, ethnonymes et anthroponymes constituent des modèles et tout un programme de vie du héros Patarbtaalé voulant dire « il ne doit rien à personne », il agit selon le bon sens et la justice. Le petit frère du héros s'appelle Baowendsida « recherche la vérité de Dieu ».

Les convergences au niveau du savoir s'expriment avec beaucoup d'acuité dans *Adama ou la force des choses* de Pierre Claver Ilboudo où le héros malgré toutes ses peines ne perd jamais espoir et se forge une force de caractère qui lui permet de transcender les contradictions sociales contingentes à sa situation précaire de chômeur.

III. L'intertextualité avec d'autres types ou formes de discours

Finalement, il y a dans le roman burkinabè, plusieurs discours qui se téléscopent notamment le discours politique, le discours philosophique, le discours anthropologique et le discours historique.

A. Le discours politique

Le discours politique va s'exprimer à travers les romans de contestation.

1. Les Vertiges du trône de Patrick ILBOUDO

Ce roman retrace les tribulations d'une société en proie à des bouleversements sociaux concernant la république de Bogya. Cette situation est caractérisée par une crise grave entre les tenants du pouvoir de Bogya et ses élèves et travailleurs réclamant de meilleures conditions de vie. C'est un personnage aux allures apparentes de fou à savoir Gom Naba qui ponctue et suit la marche du peuple vers la démocratie. Il apparaît comme un visionnaire tandis que la vieille Yaaba son alter ego, est le garant de la sagesse populaire. Comme le précise le professeur Chevrier, dans le roman africain, c'est le personnage du fou qui semble détenir le secret de l'avenir, tout comme Gom Naba, il incarne à sa manière la sagesse des temps futurs :

> le rôle joué par le fou, personnage qui, dans le contexte africain traditionnel reçoit une autre signification que dans les sociétés occidentales contemporaines, semble également avoir fasciné Gérald Tchicaya dans son dernier roman, *Les Méduses ou les orties de mer* (1982) ([6]).

([6]) Chevrier Jacques, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 140

Il y a une confrontation très forte entre le pouvoir et le peuple qui aboutit en définitive à la chute du régime. C'est un roman qui témoigne d'un ancrage très profond des bouleversements qui secouent la société tout entière. Il faut dire que nous retrouvons cette même unité thématique avec le roman de Y. E. Ouédraogo dans *On a giflé la montagne*.

2. *On a giflé la montagne* de Y. E. OUÉDRAOGO

Ce roman qui se présente sous l'aspect de la lecture d'un conte politique, s'inscrit aussi dans la trame du discours politique. Le récit est ancré dans les méandres du pouvoir dont le personnage principal Soungalo-Mensha se fait l'écho et l'acteur. Sa conquête du pouvoir se traduit par un itinéraire initiatique au sein des profondeurs du Mont Hoggar. Cependant les contradictions vont être importantes au sein du peuple du fait du ″VERT″, une terrible maladie qui paralyse tout le pays El Kalham. Cette situation va se traduire en définitive par une révolte et des bouleversements profonds. On retrouve également dans ce roman le personnage du fou *"le fou coul"* qui distille des paroles prophétiques et énigmatiques. La contestation atteint ainsi son point culminant, une hécatombe. *Le Parachutage* de Norbert Zongo procède de la même veine du discours politique.

3. *Le Parachutage* de N. ZONGO

A la suite des autres romans portant sur le discours politique, ce roman s'inscrit dans le cadre d'une situation de conflit du pouvoir. Les protagonistes s'affrontent sur un fond d'intrigues politiques, de désir de vengeance suite à des affronts subis. Ce qui les conduit à la contestation politique. C'est un roman qui nous plonge au sein d'épisodes truculents parfois ironiques. Cependant le ton ne manque jamais pour ramener le lecteur à la réalité déchirée et brisée de la société. A la suite des romans sur la contestation, il convient de noter que les romans burkinabè possèdent aussi une dimension philosophique.

B. Le discours philosophique

Il s'agit là pour la plupart de romans de formation, d'éducation intellectuelle et sentimentale ; notamment *Patarbtaalé ou Le Fils du pauvre* de Geoffroy Damiba.

1. *Patarbtaalé ou le fils du pauvre* de G. DAMIBA

Ce roman presqu'autobiographique brosse l'histoire d'un jeune homme dont le père Pîiga est victime de la trahison de sa femme Zambyêgre. Cette dernière succombe aux avances financières d'un richissime qui en arrive à briser le foyer de Pîiga. Cependant Pîiga ne perd pas courage et se défend courageusement en intentant un procès à Zambyêgre. Le jugement lui donnera la garde des enfants. Ce roman jette un regard critique sur les rapports cupides et sournois qui minent le couple et la société traditionnelle, mais aussi, les mutations qu'elle subit du fait de la perte des savoirs traditionnels. A la suite de ce roman, *Le fils aîné* de Pierre Claver Ilboudo met en scène Sana, déchiré par un dilemme scolaire et familial.

2. *Le Fils aîné* de P.C. ILBOUDO

Avec *Le Fils aîné*, nous abordons le roman de formation à dimension philosophique du héros éponyme tiraillé entre la tradition et la modernité. Après un échec scolaire, Sana fait un cheminement intellectuel et philosophique admirable qui le conduiront vers le succès. Le roman se referme sur cette note optimiste d'un avenir certain pour Sana. *Adama ou la force des choses* est aussi un roman qui puise dans cette trame du roman philosophique.

3. *Adama ou la force des choses* de P.C. ILBOUDO

Le roman retrace à travers son titre expressif l'aventure d'un jeune homme happé par toutes les forces négatives et qui lutte pour échapper au chômage. Mais comme dans le mythe de sisyphe, Adama est condamné à rouler sa pierre sur le rocher de la vie ; car à peine a-t-il trouvé un emploi qu'il retombe dans le chômage. Ayant perdu son premier emploi à la Sovogam, il est plongé dans une sorte de désespoir-panique, car il n'a aucune chance d'en trouver un autre. Cette situation est aggravée par le fait que Adama ne connaît pas de

personne influente à Ouagadougou qui puisse l'aider. Il erre à la recherche d'emplois précaires, et se voit finalement proposer par le commerçant Nobila, son ancien logeur, un "travail" ingrat de chef de campagne du candidat député de Zamsé Moumouni. Meurtri et découragé, il sera obligé de vendre des terrains non-lotis qu'un commerçant lui propose. Le roman se clôt sur le comble de l'infortune, à travers une analepse qui décrit la dernière infortune d'Adama : le vol du vélo et des tissus dont il avait la charge. Il ressent une profonde nausée de l'existence humaine, car toutes ses tentatives pour échapper au destin restent vaines.

C. Le discours anthropologique

Le discours anthropologique est caractérisé par une perception du fonctionnement humain, le sens de la vie des hommes. Les romans qui se font l'écho de tels discours se caractérisent par une dimension profondément ténue du rapport entre les hommes dans la société qu'il s'agisse du roman *Le Procès du muet* où nous assistons à des pratiques sociales traditionnelles et modernes des hommes. Nous retrouvons cette même trajectoire du sens humain à travers *Le Héraut têtu*, de Patrick Ilboudo et *Le Retour au Village* de Kollin Noaga. Le discours anthropologique va donc passer sous le crible des romans de désenchantement avec *Le Procès du muet*.

1. *Le Procès du muet* de Patrick ILBOUDO.

La dimension anthropologique de ce roman se trouve aussi bien dans le fonctionnement des règles coutumières au village à travers le personnage de Ram Nogdo. Il y a aussi au niveau de la ville à travers le procès une dimension anthropologique qui montre le fonctionnement humain des accusés Biga zamsiba et Pass Yam. Le roman est bâti autour d'un discours sur la gestion de l'Union Economique Ouest Africaine. Le roman fonctionne comme la traduction du français à la langue nationale. Les accusés sont deux personnages, Biga

Zamsoiba (en moore littéralement « enfant trompeur »), et Pass Yam (en moore littéralement « ajouter l'intelligence. Ainsi Ram Nogdo s'indigne face au scandale financier de l'économie africaine. La dimension anthropologique est renforcée et complémentaire par deux autres dimensions : politique et économique. Il s'agit d'une sorte de condamnation des responsables politiques africains chargés de surveiller les intérêts économiques de l'union. Face au silence des accusés (d'où le titre du roman), les juges dresseront un verdict sévère de condamnation. Il faut ajouter que *Le Héraut têtu* du même auteur développe un discours anthropologique.

2. *Le Héraut têtu de Patrick* ILBOUDO.

Ce roman qui a une dimension anthropologique apparaît comme une sorte de cheminement initiatique du héros Sadjo qui désire réaliser un rêve de jeunesse : l'unité du continent. Pour cela, il ne ménagera aucun effort pour l'accomplissement de cette mission. Le fonctionnement humain est mis à nu à travers les pratiques sociales des personnages du roman opposé au héros Sadjo. Le roman relate un aspect les causes des échecs de l'unité du Dondulma minée par les antagonismes de toutes sortes : trahisons, incompatibilités, haines sourdes et muettes. Cet état de fait est renforcé encore sur le plan individuel par un climat malsain : suspicions, rivalités, destruction s'abattent sur le héros idéaliste. Ce roman est aussi un témoignage poignant des moeurs, de la psychologie humaine et de ses profondeurs insoupçonnées, au sein d'une Afrique contemporaine dominée par le désespoir existentiel.Victime d'une machination générale, Sadjo sera finalement arrêté pour subversion contre l'état. Auparavant, il consignera à travers une longue lettre adressée à sa femme et ses enfants, les mobiles de sa lutte et de son idéal. *Le Retour au village* de Kollin Noaga s’inscrit dans la trajectoire du discours anthropologique.

3. *Le Retour au village* de K. NOAGA

Ce roman qui oscille entre la ville et le village montre le fonctionnement anthropologique de ces deux milieux. Il est caractérisé par la quête du héros Tinga qui travaille dans les plantations ivoiriennes. "Convoqué" d'urgence au village pour assister aux obsèques de sa famille soit disant décimée, il vivra le début de ses tribulations, car ce communiqué à la radio n'était en réalité qu'un subterfuge, et n'avait d'autre but que de lui permettre de rejoindre le village. Il va ainsi traverser un certain nombre d'aventures qui vont le conduire de la Côte d'Ivoire à Téma, son village natal où il sera surpris de trouver toute sa famille, en bonne santé. Informé des mobiles qui ont poussé ses parents à le faire venir, Tinga est très amer car il se rend compte qu'il devra refaire sa vie. Le fonctionnement des hommes en ville révèle des pratiques d'individualisme et d'indifférence, d'où l'analyse pertinente anthropologique du roman. Il luttera de façon désespérée contre l'exploitation dont il est victime. Déçu, il décidera d'effectuer le grand retour à Téma avec sa femme et son ami Francis, au terme d'une quête éprouvante dont il tire les leçons. L'escale au RAN HOTEL est la dernière séquence qui clôt de façon définitive l'épisode de la saga du héros qui baignait des artifices de la ville.

D. Le discours historique

Le discours historique va s'exprimer a travers les romans historiques.Comme le précise Jacques Chevrier - citant Mario Andrade dans son introduction au théâtre du Guinéen Condetto Nenekalhy Camara - dans

> la lutte qu'ils mènent pour bâtir leur propre avenir, les peuples africains ont besoin de se reconnaître dans les héros du passé" (Continent-Afrique, Honfleur, P.J Oswald, 1971). Ce besoin d'identification à des figures prestigieuses d'une époque révolue, explique sans doute le succès remporté par toute une littérature de récits épiques, de chroniques ou de contes et légendes ; ainsi cette littérature en exaltant le culte du héros et en restituant la mémoire des temps anciens se propose de fournir aux africains d'aujourd'hui, les témoignages authentiques d'une culture trop longtemps méprisée ([7])

1. *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni

Cette oeuvre historique puise dans le fonds culturel du Bwamu (territoire occupé par les bwaba, ethnie à laquelle appartient l'auteur ; il désigne aussi la langue parlée par les Bwaba). L'harmonie des Bwaba (habitants du bwamu), la lutte, la danse, la guerre. fut hélas brisée par la conquête coloniale. C'est le thème de l'Afrique précoloniale idyllique qui participe au mouvement de la négritude dont Nazi Boni apparaît comme un disciple. C'est l'épopée et la révolte des Bwaba en 1916 contre l'administration coloniale. Comme le précise Boniface Gninty Bonou :

> on peut considérer *Crépuscule des temps anciens* comme une chronique, c'est à dire un recueil de faits historiques, de récits rapportés selon l'ordre du temps ([8])

Par ailleurs, Nazi Boni utilise des expressions idiomatiques, des calques du bwaba. Par exemple lorsque l'auteur utilise l'expression idiomatique suivante : "maintenant le Bwamu était cassé"[9] . *Rougbêinga* de Norbert Zongo apparaît comme une oeuvre vraiment ancrée dans le témoignage historique.

2. *Rougbêinga* de N. ZONGO

([7]) Chevrier Jacques, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 105
([8]) Bonou Boniface. Gnity., "un pionnier", *in Notre librairie* n°101, volume *Littérature du Burkina Faso*, Paris, av-juin 1990, p. 56
([9]) Boni Nazi: *Crépuscule des temps anciens (chronique du bwamu),* Présence africaine, Paris, 1962, p. 250

A l'instar du roman *Crépuscule des temps anciens*, de Nazi Boni, ce roman constitue un témoignage attachant de la Haute Volta. En fait, il s'agit de la révolte qui opposa en 1916, les bwaba à l'administration coloniale française mais avec l'extension du conflit dans le pays Gourounsi et Moaaga. Rougbêinga, héros éponyme apparaît comme la figure de prou de cette organisation, aidé de Balily son compagnon d'arme. Ils vont s'attacher à organiser la rébellion dans toute la contrée. L'auteur retrace parfois avec une rare précision, les épisodes d'affrontements qui situent les lieux des actions. Mais au delà de toute description historique, il s'agit de donner un modèle de résistance aux générations montantes. A la suite de ce roman, *La Défaite du Yargha* fait oeuvre de témoignage historique.

3. *La Défaite du Yargha* de E. SAWADOGO

L'oeuvre de Sawadogo Etienne nous plonge dans un témoignage historique qui est la résistance des yarsé à la Colonne Voulet-Chanoine dans le pays moaaga à Téma. Elle situe les protagonistes dans une perspective d'agression, de domination. Le roman témoigne d'un peuple soumis au joug de la conquête coloniale. En fait de combat, l'auteur dénonce toute la supériorité, la violence des agresseurs, notamment la Colonne qui s'ingénie à détruire un peuple pacifique ayant des capacités militaires réduites. Cependant, ce peuple se refuse d'adhérer à la violence de la mission civilisatrice. L'ironie nous semble-t-il, n'est qu'un moyen pour l'auteur de mettre en exergue l'illégitimité et la supercherie du combat.

Conclusion

Au terme de cet article, il ressort que le texte littéraire n’est pas le fait que de l’imaginaire et de structures, il porte aussi en écho les voix profondes des différents éléments constitutifs du

miroir social. En faisant entendre leurs échos, les romanciers burkinabè participent à la constitution du savoir ancien et nouveau au Burkina Faso mais aussi en Afrique tout entière. Comme une particularité de la francophonie, on peut acquérir des savoirs à travers la littérature, les particularités culturelles, littéraires, stylistiques, d'une communauté, d'une société, donc d'un pays. A l'instar de ce que fait au plan informatique, le projet de la BDLP (Banque de données lexicales panfrancophone), projet de l'AUF, les écrivains burkinabè transmettent les différents savoirs au travers de la diégèse romanesque. Le développement de l'Afrique et du Burkina passe aussi par une domestication ou une maitrise de ces savoirs dissiminés à travers les interstices du texte littéraire.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus romans burkinabè étudiés

DAMIBA, Geoffroy, *Patarbtaalé, le fils du pauvre*, GPNAL, Ouagadougou, 1990, 191p.

DIOP Biraogo *Leurres et lueurs : poèmes*, Paris, Présence africaine, 1996, (réimpression, 2002, 1ère édition africaine, 1960, réédition, 1967, 1981,

ILBOUDO Patrick, *Le Héraut têtu*, INC, Ouagadougou, 1991; 196p.

ILBOUDO Patrick, *Le Procès du muet*, La Mante, Ouagadougou 1987, 237p.

ILBOUDO Patrick, *Les Vertiges du trône*, I.N.B., Ouagadougou, 1990, 180p.

ILBOUDO, Pierre Claver, *Adama ou la force des choses*, Présence africaine, Paris, 1987, 154p.

ILBOUDO, Pierre Claver, *Le Fils aîné suivi du mariage de Tinga*, Silex, Paris, 1985, 174p.

KOLLIN Noaga, *Le Retour au village*, Les classiques africains, Issy les Moulineaux, 1986, 41p.

BONI Nazi: *Crépuscule des temps anciens (chronique du bwamu)*, Présence africaine, Paris, 1962, p. 259

OUEDRAOGO Yamba Elie, *On a giflé la montagne*, L'harmattan, Paris, 1991, 137p.

SAWADOGO, Etienne, *La Défaite du Yargha*, La Pensée Universelle, Langres, 1977, 155p.

ZONGO Norbert, *Le Parachutage*, ABC, Ouagadougou, 1988, 204p.

ZONGO Norbert, *Rougbêinga*, INC, Ouagadougou, 1990, 261p.

Ouvrages et études, articles sur les savoirs et la littérature africaine.

BONOU B. G., "un pionnier", in Littérature du Burkina Faso, Notre librairie n°101, Paris, av-juin 1990

CAMARA Sory, *Paroles très anciennes*, La Pensée Sauvage, Grenoble, 1983, 219p.

CAUVIN Jean, *Comprendre la parole traditionnelle*, Les classiques africains, Ed. Saint-Paul, Paris (Issy-les-Moulineaux), 1978, 88p.

CHEVRIER, Jacques *L'Arbre à palabres, essai sur les contes et les récits traditionnels d'Afrique Noire*, Hatier, Paris, 1986. 335p.

CHEVRIER, Jacques, *Littérature nègre*, Armand Colin, Paris, 1990, 282p.

DIOUF Mbaye, *Culture et développement : le plaidoyer du savoir dans la littérature féminine africaine*, Colloque développement durable, leçons et perspectives, Tome1, Ouagadougou [Burkina Faso] du 1er juin au 4 juin 2004, pp.55-61

RICARD Alain *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*, CNRS-karthala, Paris, 1995, 304p.

Cancers pédiatriques et processus d'ajustement identitaires des parents par la vie associative : les logiques sociales et enjeux de la participation à l'ONG K. Christian à Abidjan

Kando Amédée SOUMAHORO
Docteur en sociologie, Enseignant-Chercheur à l'Institut d'Ethno-Sociologie (IES) à l'Université Félix Houphouët-Boigny, Membre du LAASSE (Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques)
kandoamedeesoum@gmail.com/ soumahoro.kando@laasse-socio.org

Résumé : Basé essentiellement sur les discours et les faits observés dans le service d'oncologie pédiatrique du Centre Hospitalier Universitaire (CHU) de Treichville (Abidjan-Côte d'Ivoire), cette thèse analyse les logiques sociales de la participation associative des parents de malades en oncologie pédiatrique avec comme cas particulier l'ONG K. Christian. Spécifiquement, il s'agit dans cette étude d'analyser les idéologies associées aux cancers pédiatriques et à l'association, de montrer les pratiques sociales de prise en charge de cette maladie par les parents à travers la description de l'expérience du vécu des cancers pédiatriques par les parents de malades et la typologie des ressources sociales proposées par l'association pour la gestion des cancers pédiatriques, d'analyser le fonctionnement des relations au sein de l'association de parents de malades K. Christian en termes de configuration des rapports sociaux entre les acteurs et les relations dans la prise en charge et pour finir d'identifier les enjeux de la participation associative des parents de malades en oncologie pédiatrique. Cette étude qualitative, aussi bien à travers la théorie sociale de l'engagement et la théorie de la mobilisation des ressources qu'à travers la méthode d'analyse de contenu thématique, démontre que l'engagement associatif ou la participation associative des parents de malades au sein de l'ONG K. Christian répond à une stratégie de captation ou de mobilisation des ressources sociales proposées par ladite association dans la gestion des cancers pédiatriques.

I- INTRODUCTION

1- Contexte et justification

La présente étude s'intéresse aux maladies chroniques. Les maladies constituent des faits sociaux qui ont la particularité d'entraîner chez les acteurs sociaux (les malades et leurs groupes sociaux d'appartenance) des ruptures sociales (y compris biologiques et biographiques). Et ces ruptures sociales ont pour conséquences d'inscrire lesdits acteurs sociaux dans des processus d'ajustement et de reconstruction identitaires. Sur cette base, l'étude s'intéresse particulièrement à la prise en charge de cancers pédiatriques par les parents de malades. Il s'agit ici de la participation à des activités associatives ou de l'engagement associatif des parents de malades dans la gestion de la maladie. Un tel positionnement se fonde sur les constats suivants :

2- Constats de recherche

Constat 1 : Déficit de communication et de vulgarisation à propos de la prévention et du traitement des cancers des « enfants » au profit des cancers des « adultes ».

Constat 2 : Navigation voire un tâtonnement des parents vers différentes thérapies (association, médecine traditionnelle et autres) malgré l'existence du service d'oncologie pédiatrique.

Constat 3 : Maintien des parents de malades au sein des activités de l'association de prise en charge K. Christian en dépit du fait que les actions « manifestes » de celle-ci sont en deçà des objectifs assignés.

Les différents constats amènent à formuler le problème qui suit.

3- Problème de recherche

Les attentes des parents d'enfants atteints de cancer ne sont pas satisfaites par l'association de prise en charge, cependant l'on note un maintien de ceux-ci dans les activités de ladite association.

4- Questions de recherche

Question centrale : Quelles sont les logiques sociales qui sous-tendent la participation des parents de malades aux activités associatives en oncologie pédiatrique ?

Questions subsidiaires :

Quelles sont les idéologies associées aux cancers pédiatriques et à l'association ? Quelles sont les

pratiques sociales (l'expérience du vécu des cancers pédiatriques) de prise en charge de cette maladie par les parents de malades ? Comment fonctionnent les relations aussi bien au sein de l'association de parents de malades K. Christian que dans la prise en charge de la maladie ? Quels sont les types de ressources sociales proposées par l'association et les enjeux de la participation associative des parents de malades en oncologie pédiatrique.

Le problème de cette recherche nous guide vers l'adoption de la perspective théorique relative à la théorie sociale de l'engagement et celle de la mobilisation des ressources.

5- Cadre théorique de référence

- **La théorie sociale de l'engagement** (Kiesler, 1971; Joule et Beauvois, 2000; Sveid, 2012) : La théorie de l'engagement permet de montrer les lignes d'actions cohérentes des individus. Cette théorie est à la base des techniques de « soumission librement consentie ».
- **La théorie de la mobilisation des ressources** (Boudon, 1986; Jenkins, 1983; Abowitz, 1990; Cornfield et Al. 1990) : Cette théorie se fonde sur les processus de formation de l'action collective et de son développement. L'amorce d'une action collective suppose la réunion et l'investissement de ressources par un acteur social ou politique. La mobilisation est donc une action rationnelle et son succès est largement déterminé par des facteurs stratégiques.

6- Objectif général et objectifs spécifiques

- **Objectif général**

Cette étude vise à connaître les logiques sociales de la participation des parents de malades aux activités associatives dans la gestion des cancers pédiatriques.

- **Objectifs spécifiques**
  - ✓ Analyser les idéologies associées aux cancers pédiatriques et à l'association ;
  - ✓ Décrire les pratiques sociales (l'expérience du vécu des cancers pédiatriques) de prise en charge de cette maladie par les parents de malades ;
  - ✓ Analyser le fonctionnement les relations aussi bien au sein de l'association de parents de malades K. Christian que dans la prise en charge de la maladie ;
  - ✓ Identifier les types de ressources sociales proposées par l'association et les enjeux de la participation associative des parents de malades en oncologie pédiatrique. A partir de la

perspective théorique de l'étude, l'hypothèse est formulée de la façon suivante.

7- Hypothèse de recherche

L'engagement associatif ou la participation associative des parents de malades au sein de l'ONG K. Christian répond à une stratégie de captation ou de mobilisation des ressources sociales proposées par ladite association dans la gestion des cancers pédiatriques.

II- MÉTHODOLOGIE DE L'ETUDE

Au plan méthodologique, cette étude s'inscrit dans une **Approche qualitative** avec les outils associés notamment une **analyse documentaire, des observations directes sur le terrain, des entretiens individuels de type semi-directif et des récits de vie.** Les données recueillies ont fait l'objet d'une **Analyse du contenu**. Les catégories analytiques ci-dessous sont présentées en guise de résultats.

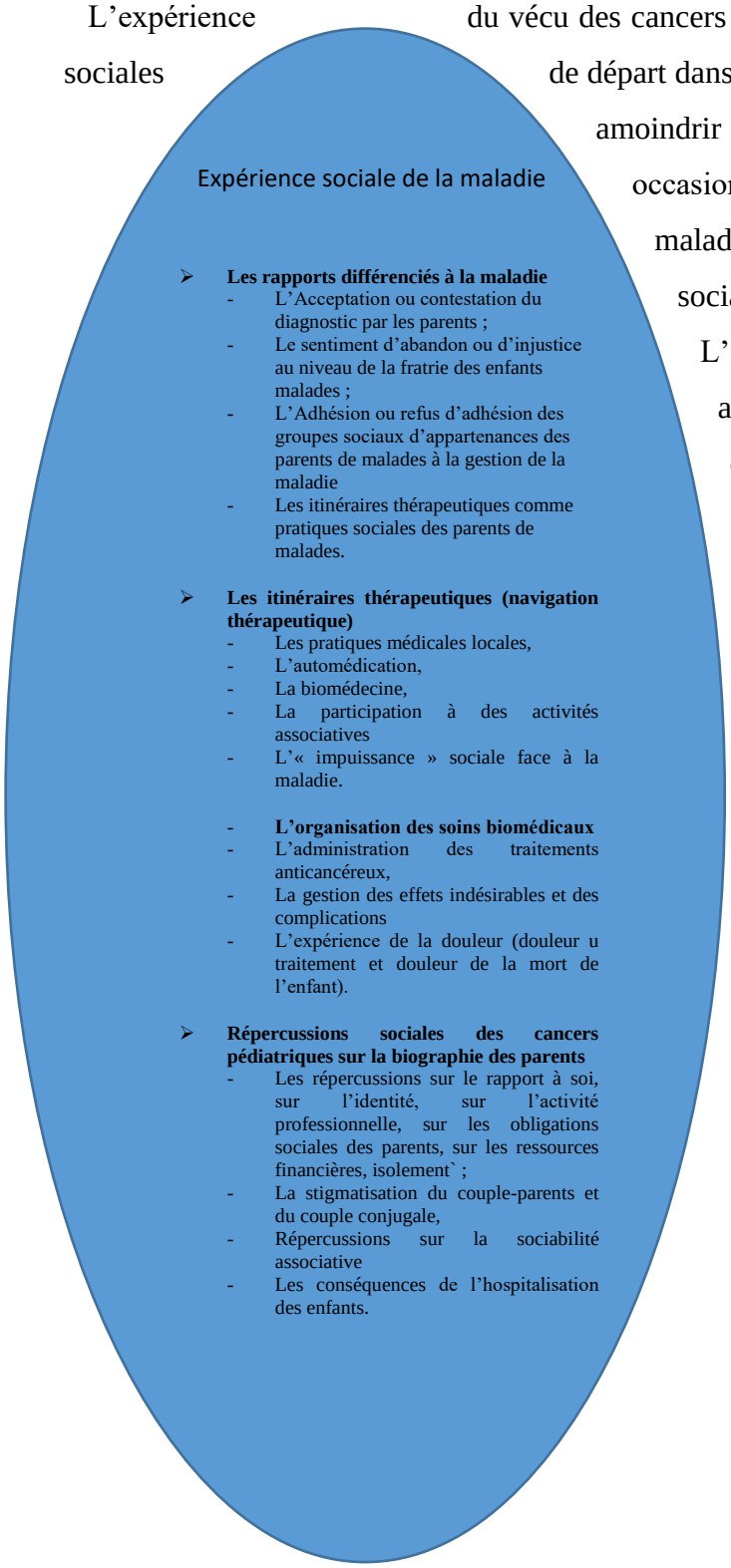
III- RÉSULTATS DE L'ETUDE

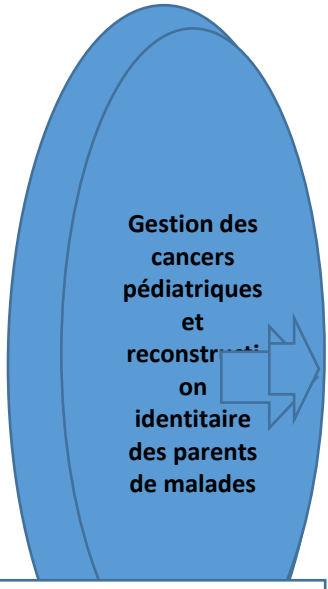
Résultat 1 : les idéologies associées aux cancers pédiatriques et à l'association comme justification du maintien des parents de malade dans l'association

Les idéologies associées aux cancers des enfants sont des ressources sociales de justification du maintien dans les activités associatives. Ces idéologies et perceptions sont entre autres : L'idéologie de la « malédiction » ou « transgression du sacré », l'idéologie de la maladie « étrange », l'idéologie de la maladie « comme les autres », l'idéologie du « mal déshumanisant et de la mort sociale », l'idéologie de la « maladie organique », l'idéologie de la maladie « dévalorisante ». Elles orientent la quête de thérapie des parents et positionnent (avec les perceptions de l'association) l'association comme un itinéraire thérapeutique compensant ou complétant le déficit ou l'incapacité de la prise en charge médicale.

Résultat 2 : L'expérience sociale de la maladie (les pratiques sociales des acteurs) comme ressource de maintien des parents au sein de l'association dans la prise en charge des cancers pédiatriques.

L'expérience sociales du vécu des cancers pédiatriques montre que certaines ressources de départ dans la trajectoire sociale des parents se sont vues amoindrir ou contrarier par les conditions sociales qu'a occasionné l'état de santé des enfants. Le vécu de la maladie est marqué par des rapports, des pratiques sociales, des répercussions sociales. L'association devient par conséquent une alternative mobilisée pour la gestion des cancers pédiatriques.





Schématisation de l'expérience sociale des cancers pédiatriques par les parents de malades comme ressource d'orientation vers l'association

Résultat 3 : La configuration des rapports sociaux à propos de l'association et de la prise en charger comme comme éléments de fabrication de l'engagement associatif

La prise en charge des cancers pédiatriques met en relation les acteurs (association, parents de malades, enfants malades, groupes sociaux d'appartenance des parents de malades et institution médicale). Ils entretiennent des rapports duaux dont les implications sociales qui justifient le maintien ou la participation aux activités associatives. On a une des relations conflictuelles, de domination, de dépendance et de collaboration entre les acteurs et aussi des tensions.

Résultat 4 : Typologie des ressources sociales proposées par l'association et les enjeux de leur mobilisation pour la gestion des cancers pédiatriques comme justifications du maintien ou de la participation associative des parents de malades.

Les différentes ressources sociales proposées par l'association fonctionnent comme un opérateur de prise en charge des enfants atteints de cancers pédiatriques. La capacité de l'association à fournir ces ressources sociales aux parents de malades légitiment leur maintien ou leur participation aux activités de ladite association. Sous ce rapport, la mobilisation de chaque ressource répond à des enjeux (voir tableau).

Ressources mobilisées	Enjeux poursuivis
L'assistance « morale et psychologique »	- Amélioration de la réflexivité, - Appropriation de la maladie - Quête d'espace de liens sociaux faibles par les parents
La religion (référence à la religion)	- Amélioration de la réflexivité - Appropriation de la maladie par les parents
Les assistances matérielle et financière	- Captation de ressources économiques - Solitude de l'hospitalisation des enfants et - Quête d'espace de liens sociaux faibles par les parents.
L'organisation d'évènements	- Amélioration de la réflexivité, - Appropriation de la maladie, - Adaptation à la solitude de l'hospitalisation, - La quête d'espace de liens sociaux faibles - la quête de visibilité par les parents.
Le rôle de démarcheur dans l'acquisition de prestations médicales	- La quête d'espace de liens sociaux faibles - la quête de visibilité par les parents.

IV- DISCUSSION DES RESULTATS

Les résultats de cette étude sont proches des travaux de **Comeau Y. (1990)** et dépassent ceux de **Anselm N. et al (1999), Sontag S. (2005) et Knobé S. (2009)** car les membres des groupes

communautaires réagissent à une situation indésirable en adhérant à une association, et la décision de demeurer en son sein dépend en partie de sa capacité de résoudre cette situation-problème. De plus, les rapports qui structurent les organisations associatives sont des facteurs de maintien dans cet espace social. Les résultats corroborent et complètent ceux de **King G. et al. et Giordano G. (2008)** car ils affirment que les modes d'organisation des associations et les modes d'entrée sont des conditions qui sous-tendent les engagements associatifs en oncologie. Par ailleurs, nos résultats sont en adéquation avec ceux de Giordano G. (2008) qui, soutien que le mode d'organisation rend ces associations très liées au service d'oncologie pédiatrique et par conséquent motive l'engagement au sein de celle-ci pour la prise en charge des enfants malades. Sur l'expérience du vécu des parents, notre analyse corrobore ceux **d'Oppenheim D. (2002), de Santarelli-Menegon F. et al. (2007) et de Sarradon- Eck A. (2009)** mais les dépassent en ce qui concernent la mise en relation de l'expérience du vécu et la mobilisation des ressources associatives. Cette étude confirme les résultats de **Rabehariosa V. (2003), King G. et al. (2000) et Giordano G. (2008)** car les types de ressources proposées par une association légitiment le maintien des acteurs parents dans les activités de ladite association. Toute fois notre analyse apporte un plus car elle met en évidence les enjeux liés à la mobilisation des ressources.

V- CONCLUSION

A travers l'étude de l'association de parents de malades K. Christian à Abidjan, l'objectif général était de connaître les logiques sociales qui sous- tendent l'engagement associatif ou la participation associative des parents de malades au sein de cet espace social. Sous ce rapport, retenons que les ruptures sociales (changement identitaire) qu'occasionnent les cancers pédiatriques chez les parents de malades, amoindrissent certaines ressources sociales déterminantes de l'identité de ceux-ci. La participation à des activités associatives se présente comme une alternative dans le processus d'ajustement identitaire des parents d'enfants atteints de cancers. En définitive, cet engagement ou ce maintien répond à une logique de captation ou de mobilisation des ressources sociales proposées par l'espace associatif dans la gestion des cancers pédiatriques.

BIBLIOGRAPHIE

Abowitz, A. (1990). Sociopolitical Participation and the Significance of Social Context: A Model of Competing Interests and Obligations. Social Science Quarterly, vol. 71, n° 3, 543-566.

Aktouf, O. (1987). Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations. Une introduction à la démarche classique et une critique. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Amsellem, N., Jakubowicz, C., Poinsot, R., Rizk, T., Siri, M., Spire, A. (1999). De la relation des patients à l'institution médicale en cancérologie, Institut National du Cancer de France.

Comeau, Y. (1987). Résurgence de la vie quotidienne et de ses sociologies. Sociologie et sociétés, vol. 19, n°2, 115-123.

Comeau, Y. (1990). Vie quotidienne et participation aux associations en milieu populaire. Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal, 370 p.

Cornfield, D., Calvalcanti, F., Hilquias, B., Bang J.C. (1990). Household, Work, and Labor Activism. Work and Occupations, vol. 17, n° 2, 131-151.

Giordano G. (2008), Les « clashs » parents/soignants en oncologie pédiatrique : réaction caractérielle ou violence institutionnelle ?. Sociétés, n° 105, 21 – 34.

Jenkins, J. (1983). Resource Mobilization, Theory and the Study of Social Movements. Annual Review of Sociology, vol. 9, 527-553.

Joule, R-V. et Beauvois J-L. (2000). La Soumission librement consentie. Paris : PUF.

Kiesler, C. A. (1971). The psychology of commitment. New York, Academic Press.

King, G. Stewart, D. , King, S. , Law, M. (2000). Organizational characteristics and issues affecting the longetivity of self-help groups for parents of children with special needs. Qualitative Health Research. March 2000, Vol. 10, n° 2, pp 225-241.

Oppenheim, D. (2002). Parents en deuil. Paris : Erès

Rabeharisoa, V. (2003), The struggle against neuromuscular diseases in France and the emergence of the « partnership model » of patient organisation, Social Science & Medicine, n°57, 2127-2136.

Santarelli-Ménégon, F, Von Der Weid, N. (2007). Améliorer le traitement psycho-oncologique de l'enfant malade par la prise en charge de la fratrie dans un groupe. Paris : Projet Qualité Hospices-CHUV.

Sarradon-ECK, A. (2009). Le cancer comme inscription d'une rupture biographique dans le corps. Faire Face au Cancer. Image du corps, image de soi. pp. 285-311.

Shadei, M. (2004). Analyse des mécanismes de solidarité face à la maladie dans le District Sanitaire Bobo 15 et le District sanitaire de Gaoua. Bobo-Dioulasso : Rapport de recherche, Centre Muraz, 67p.

Sindzingre, N. (1984). La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Sénoufo, Le sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, M. Augé et C. Herzlich. Paris : Archives contemporaines, 93-122.

Sontag, S. (2005). La maladie comme métaphore. Paris : Christian Bourgois. Sveid, F. (2012). Les conflits amoureux. Chronique Sociale, 2012

Zald, N., Ash, R. (1966). Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change. Social Forces, vol. 44, n° 3, 327-341.

Zempléni, A. (1985). La « maladie » et ses « causes » : introduction. L'ethnographie, n°2, 13-44.

Du grand récit local de l'histoire aux présentations contemporaines de soi : problématique de l'identité en zone du Barrage de Manantali

Moussa Sow, Directeur, Institut des Sciences Humaines

lakabat41@yahoo.com

Resume :

Des données, plutôt peu nombreuses, ont été collectées sur les noyaux durs de la tradition orale de la zone de Kita. Ces données, plus que toutes les autres informations disponibles, véhiculent la mémoire historique de cette contrée. On pense en particulier aux travaux de chercheurs originaires de la ville de Kita, aujourd'hui disparus, à savoir Diango Cissé et Massa Makan Diabaté.

En marge des travaux des différentes équipes de l'ISH ayant évalué l'impact de la réinstallation sur les conditions d'existence des populations des villages recasés, ces recherches pionnières ont été poursuivies dans la zone de Manantali, en particulier par nos soins, avec l'assistance de Fassambou Dembélé puis de Thiémoko Kanté.

A la faveur de la mise en œuvre du nouveau programme « Manantali, 30ans après : dynamiques socio-économiques » nous avons fait retour sur les données de la tradition orale en vue d'évaluer le poids des imaginaires attachés au passé ainsi que le jeu de ses interactions avec les réalités contemporaines pour savoir s'ils font sens encore aujourd'hui.

Aussi, la méthodologie mise en œuvre dans la présente investigation repose-t-elle sur le principe d'une plus grande diversification des sources pour se donner de meilleures chances dans l'interprétation des données existantes : rétrospectivement, on peut constater que les données antérieurement recueillies par nos soins l'ont été surtout auprès d'informateurs, par ailleurs doyens de lignage, appartenant aux chefferies de villages et aux différents clans Dembélé dirigeant ces villages. Ces données comportent, à l'analyse, des convergences avec les données synthétisées par Diango Cissé mais également des écarts sensibles car elles sont fortement focalisées sur trois clans formés autour de trois chefs de guerre de patronyme Dembélé issus d'un même ancêtre apical.

On essaie par conséquent de cibler désormais des informateurs appartenant aux clans Mansaren Keyita ou au clan « Dimbanyokon ni Kamara » ainsi qu'aux débris des survivants des autres comme « Banko ni Same » ou « Soummala ni Bajoke ». On cible également des femmes âgées et des informateurs détenant d'autres types de traditions (même si elles restent proches des sources officielles) comme les griots. On organise également des « focus groups » comportant des jeunes (des deux sexes) et des femmes pour mieux pointer les dynamiques sociales en œuvre sur cette question, en particulier l'évolution de la perception de l'histoire et de l'identité, y compris à travers ses développements les plus récents comme la réinstallation et la décentralisation administrative et territoriale.

On cherche par conséquent à saisir les nouveaux déterminants de l'identité qui se mettent en place, y compris à travers les nouvelles modalités d'occupation de l'espace, mais on vise dans le même temps une meilleure lecture des noyaux durs du récit local de l'histoire.

Toujours dans le cadre de la diversification des sources, on a le projet d'effectuer une mission à caractère extensif : à Koundian, à Diakhaba, dans le Gangaran et le Koumakhana pour confronter les récits locaux de ces zones voisines avec celui du Bafing.

Les résultats de ces recherches constitueront l'ossature de notre communication au colloque.

Texte :

Des données, peu nombreuses, ont été collectées sur les noyaux durs de la tradition orale de la zone couvrant tout ou partie des cercles actuels de Kita, Bafoulabé, Kéniéba et Diéma, ensemble historique auquel appartient la zone du Barrage de Manantali. Ces données qui évoquent un redéploiement des populations du cœur du Mandé vers des lieux-refuges, au nord, véhiculent la mémoire historique de cette vaste contrée, peut-être plus que toutes les autres informations disponibles. On pense particulièrement ici aux travaux de chercheurs originaires de Kita, aujourd'hui disparus, à savoir DiangoCissé et Massa Makan Diabaté. Ils ont en effet cosigné **la dispersion des Mandéka**d'après un récit de Kélé-Monson DIABATE (1970). On trouve également d'autres références historiques dans leurs œuvres, notamment dans **«les structures traditionnelles et modernes des Malinké de Kita »** de DiangoCissé (1970). S'il est hors de question de considérer ces documents, en particulier le récit de tradition orale, comme de l'histoire dans son acception scientifique, on peut cependant admettre que **la dispersion des Mandéka**est une des versions de la représentation locale de l'histoire. On est probablement en présence d'une « rationalisation » après coup des migrations réelles ou imaginaires de certains lignages royaux du Mandé et des effets de ces déplacements sur le peuplement de Kita. La création des différents quartiers par les lignages maximaux de la cité est en effet présentée comme le résultat d'un basculement progressif de certains habitants du cœur du Mandé vers ce site, sous la conduite de descendants de Soundiata, avec leurs accompagnateurs ou installateurs arrivés de divers horizons géographiques. Les relations ultérieures entre Kita, Bafing, Gangaran et autres zones géographiques ou entre habitants de Kita et autres grands lignages de la contrée sont également évoquées dans ce récit fondateur.

Ce noyau dur de la tradition fournit donc un modèle explicatif rétrospectif des équilibres claniques constituant le socle social de Kita puis de toute la contrée. Il connait des variations

dans ses contenus selon les territoires concernés. Ainsi les traditions historiques du Bafing, qui sont aussi celles de la majorité de la population de la zone du Barrage de Manantali, sont spécifiques et seront par conséquent notre cible privilégiée. Rappelons que celles-ci évoquent un peuplement réalisé par trois clans souches s'étant constitués dans les trois villages les plus anciens[1] et ayant par la suite essaimé en Bafing. Ces clans primordiaux présentent également la particularité de présenter une structure bipartite : ils sont en effet symbolisés par une alliance militaire formée dans chaque cas par deux bataillons guerriers appartenant aux deux villages fortifiés les plus puissants d'une portion de territoire déterminée (exemple : Santankhoto/Galama). Ces alliances peuvent aussi exprimer une affinité sociale forte entre deux clans cadets rendus solidaires par une trajectoire historique commune, surtout si elle a été jalonnée de nombreuses alliances matrimoniales (exemple : Dimbanyokon/Kamara). L'existence de ces alliances très localisées n'excluait pas des tentatives renouvelées de mise en place d'une coalition à l'échelle de toute la province, entité qui elle-même se constituait et s'affirmait dans le même mouvement.

Dans les traditions de la zone, le Bafing apparait tantôt comme le puissant embryon de royaume auquel le Kita des Mansaren a payé tribut avant de s'en émanciper (Cissé et Diabaté, 1970), tantôt comme une province où les Dembélé/Traoré acquirent le pouvoir au détriment des Mansaren déjà timidement présents dans la zone, à la suite d'un jeu d'alliance complexe avec ces derniers (voir infra).

L'insécurité et la guerre, dimensions majeures du champ politique aux époques évoquées par les traditions, étaient du reste les prétextes invoqués par les documents coloniaux de la fin du XIXème siècle pour légitimer une « pacification » française. Ces documents, en particulier les notices du Lieutenant Monziols, commandant du cercle de Bafoulabé, rédigées à partir de 1889, permettent aussi de comprendre certains développements de l'histoire du Bafing à la veille et sous la colonisation.

La représentation locale de l'histoire qui informe aussi, certes de manière subtile, les comportements au présent (voir infra), est travaillée par les évolutions contemporaines affectant la société. Elle se trouve désormais, peut-être à un degré plus élevé qu'aux époques

[1] Les travaux d'une équipe d'archéologues de l'Institut des Sciences Humaines du Mali indiquent que le peuplement de la zone a été discontinu mais que l'origine du peuplement actuel remonte à la seconde moitié du XVIIIème – début XIXème siècle, ce qui n'est pas en contradiction avec les travaux d'Yves Person sur la période des Kafumaninka.

précédentes, associée à d'autres paramètres qui concourent à façonner l'identité telle qu'affichée, revendiquée ou rêvée.

Ainsi sur le plan des transformations de l'espace, l'évolution majeure est qu'avec la mise en place d'une économie structurée autour d'un grand barrage ainsi que des opérations techniques et administratives rendues nécessaires par la perspective de sa mise en eau, le territoire s'est considérablement transformé : le Bafing historique s'est fragmenté et les zones d'accueil de la plupart de ses villages déplacés, zones qui appartenaient en leurs plus grandes parties à d'autres provinces, à savoir le Bambouk et le Barinta, sont devenues des bases d'un épicentre local porté par des villages émergents comme Manantali ou Bamafélé. Nous avons donc affaire à un espace recomposé et générateur de nouvelles opportunités économiques, de nouvelles solidarités et affinités sociales, et donc de nouvelles identités.

La décentralisation mise en place à partir de 1999, avec le mode de gouvernance qu'elle a consacré, est un autre facteur structurant. Sur le plan politique par exemple, l'organisation périodique d'élections devient indispensable. Ces événements multipartisans inaugurent de nouvelles pratiques politiques, mais ils convoquent également le temps long, en mobilisant les imaginaires liés au passé, lors des joutes politiques les émaillant.

Dans la présente communication, nous nous limiterons à ces deux transformations majeures, à savoir les nouveaux repères induits de la reconfiguration de l'espace autour du Barrage et la réinvention du grand récit dans les situations contemporaines sensibles, pour analyser des marqueurs différenciateurs de la zone et de sa société qu'on pourrait regrouper sous le concept « identité ».

L'émergence d'un pôle économique transnational et son impact local

L'historique de la construction et de la mise en eau de ce barrage réalisé dans le cadre de la concrétisation des projets initiés par l'Organisation pour la Mise en Valeur du Sénégal (OMVS) a été déjà retracée dans ses grandes lignes (Diarra et al…, 1995, pp.8-10). Rappelons seulement ici que l'ouvrage a été réalisé entre 1980 et 1988[2] et que les travaux ont mobilisé des ressources matérielles et humaines considérables, à travers des financements alloués surtout par la Communauté Economique Européenne (C.E.E).

[2] La pose de la première pierre du barrage a été faite le 11 mai 1982. La mise en eau était prévue en juillet 1987.

L'impact de l'implantation de l'ouvrage dans la zone est profond et la place manquerait bien vite si l'on cherchait à le mesurer à travers les différents domaines d'activités. Nous avons en effet affaire, suite à cette œuvre gigantesque, à un espace profondément modifié et générateur d'un nouveau cadre de développement. Le périmètre irrigué de Mahinanding, situé à environ 80 kilomètres à l'ouest du Barrage, illustre bien cette reconfiguration spatiale. L'idée d'une identité territoriale bafinoise close, même replacée dans une dynamique historique ayant toujours été complexe, fait progressivement place à celle d'appartenances plus feuilletées structurées par la notion de Barrage de Manantali. Des parties entières des populations du Gangaran, Barinta, Bambouk et autres provinces voisines en effet construisent leur relation - qu'elle soit économique ou sociale- avec Manantali et sa couronne rurale, en la réinventant au quotidien et sans considération des carcans territoriaux anciens. Des populations d'origine africaine et malienne, sur un mode temporaire ou définitif, s'y redéfinissent à travers de nouvelles appartenances et de nouveaux rôles. On va probablement vers une centralité de Manantali sur fonds d'hétérogénéité des nouveaux peuplements ainsi qu'une capitalisation des effets du désenclavement de la zone, en termes d'ouverture aux innovations techniques les plus diverses et d'inscription plus forte dans les dynamiques globales du monde contemporain.

Les incursions du grand récit dans la vie quotidienne d'aujourd'hui

Lorsqu'on examine l'emplacement des villages, on peut dire que leur distribution géographique actuelle tend à refléter leur perception de leurs appartenances politico-militaires antérieures dans Santankhoto, Haranta, Koliya et alliés respectifs, c'est-à-dire les clans s'étant formés progressivement autour des cités primordiales pour des exigences surtout défensives et sécuritaires. Ainsi il est aisé de constater une certaine corrélation entre les listes énumérées ci-dessus et la logique du voisinage dans les nouveaux sites, même s'il y a des ruptures de cohérence ici et là dans la chaîne des installations, ruptures liées au fait que d'autres facteurs ont prévalu dans le choix des sites (Diarra et al, 1995). Même la nature des regroupements des villages en amont fait sens si l'on pense à la tripartition des origines dans Koliya, Haranta et Santankhoto car l'amont est peuplé par une sorte de retranchement du noyau le plus conservateur de Santankhoto. La place manquant pour de longs développements, on se limitera à suggérer, avant de le montrer plus complètement dans des publications ultérieures, que le grand récit n'a pas été absent au moment du recasement, événement majeur sensible parce qu'il supposait en particulier l'abandon des « dugudasiri », objets de patrimoine à la fois

matériels et immatériels figurant la fondation des villages et leur protection ultérieure par le geste sacré qui accomplit cette fondation, Les villages ont profité du recasement pour compenser le vacillement des repères par un désir de regroupement convoquant le temps long et les appartenances et solidarités qu'il a générées.

L'ancien récit, si l'on entend par là la mémoire formalisée du passé, reste présent aussi dans la vie quotidienne des nouveaux sites et sous la décentralisation.

Ainsi les luttes politiques lors des élections locales, surtout municipales, sont plutôt vives en zone du Barrage. Les dernières élections municipales, tenues en novembre 2016, en ont été une parfaite illustration.

Dans chacune des deux communes de la zone, un nouveau maire a été élu : un « indépendant » pour Bamafélé, un responsable local de l'Union pour la République et le Développement (URD) en coalition avec d'autres partis, à Diokéli. En outre, pour la première fois, les maires ne sont ni l'un ni l'autre de patronyme Dembélé, ce qui a provoqué des mécontentements à l'égard d'un « troisième tour », soit l'élection des maires intervenant après celle des conseillers municipaux élus au deuxième tour. Le choix opéré par les conseillers municipaux en faveur des deux nouveaux maires a été considéré comme profondément atypique par la plupart de nos interlocuteurs. Une autre caractéristique de ces élections qui, comme les précédentes, ont vu la défaite des maires sortants, est la forte mobilisation des jeunes autour de la candidature des nouveaux maires, en particulier celui de Bamafélé. Malgré ce soutien « déterritorialisé » de la jeunesse, il n'a pas manqué, dans certaines circonstances, de rappeler son appartenance à Santankhoto dont il a estimé que c'était le tour de détenir la mairie de la commune.

Si l'ensemble des données collectées sur les résurgences du grand récit ne peut être analysé dans le cadre de cette communication, on peut tenter un rapide résumé :

- l'arène politique de la zone du Barrage est une scène animée lors des joutes électorales et même avant. Un cadre communal a parlé de l'existence « d'un noyau de caciques de la politique qui s'acharne toujours à distiller la discorde et la violence dans le corps électoral. Ces gens ne sont jamais satisfaits. On dit d'ailleurs que cela est de tradition au Bafing. Il y a toujours eu des rebelles ici [3]». Un débat politique, ici comme ailleurs, peut légitimement être

[3] Il s'agit d'un haut responsable communal de Diokéli.

empreint d'une certaine vivacité. Cependant l'idée de « caciques » de la controverse politique renvoyait, pour certains informateurs que nous avons interrogés, à des personnages s'étant distingués par leur opposition au recasement mais aussi à des figures plus anciennes, comme Babili de Goumballan, personnage dont la conduite aurait été constamment en décalage avec les normes sociales. Cela rappelle également, sur un autre plan, la constance d'un environnement guerrier et plutôt constamment belliciste, dans le grand récit. Sans tomber ici dans les écueils de la caractérologie, on peut voir à travers la convergence des données sur ce thème, l'idée de la constance en longue durée du conflit et de la controverse dans un territoire hétérogène engagé dans un processus de formation, avec comme corollaire, une forme de légitimation d'un esprit de rébellion des cadets sociaux dans l'espace public, ce qui par ailleurs peut être un atout pour l'avènement d'une citoyenneté républicaine portée par la décentralisation et ses institutions.

Une autre idée, parallèle, est celle d'un pouvoir tripolaire à caractère rotatif. Lors d'élections précédentes et de la dernière, certaines factions ont souhaité que les équipes municipales en place leur cèdent la mairie à la fin de leur mandat, en raison d'un principe de rotation nécessaire des charges publiques. Mieux, certains acteurs politiques ont défendu l'idée d'un pouvoir tripolaire s'exerçant de manière rotative en faveur de chacun des trois grands clans. Ces idées sont restées évidemment minoritaires parce qu'elles ont constamment achoppé sur la réalité institutionnelle au présent où les partis politiques et les règles républicaines prévalent sur toute autre considération. Elles ont également achoppé sur certaines interprétations de la Tradition qui privilégient le clan issu du cadet[4]. Mais ces gloses et d'autres du même genre continueront pendant encore longtemps à fonctionner comme des lames de fond venant enrichir le débat politique contemporain, comme des aiguillons souterrains légitimant la quête inlassable d'une adéquation plus forte entre démocratie et citoyenneté ;

Conclusion

On ne tire pas de conclusion pour un travail en chantier, « in progress ». Nous avons montré ici que l'existence d'une zone géographique recomposée gravitant autour d'un grand barrage

[4] L'attribution du pouvoir au clan cadet est du reste un motif récurrent dans les traditions à connotation maninka : qu'on pense au mythe des quatre Simbon et à la dévolution du pouvoir au cadet qu'il évoque ainsi qu'à l'avènement de Soundiata au détriment de son aîné ou, sur un autre plan mais dans le même registre, la revendication par les descendants des sœurs des princes d'appartenir au lignage royal, à l'instar des Djoumassi, descendants de Djouma, sœur de Soundiata.

constituait un cadre de transformations et de structuration de nouvelles identités qu'il convenait d'appréhender finement, à travers une recherche scientifique de longue haleine. Nous avons également indiqué, grâce aux résultats obtenus, qu'un tel effort est d'autant plus prometteur, d'un point de vue heuristique, que ce barrage est implanté au cœur d'un territoire dont le grand récit identitaire rend compte d'un processus acharné de négociation d'équilibres sociopolitiques subtils et durables dans un espace demeuré longtemps instable, en particulier en raison de sa propre diversité interne.

Bibliographie

CISSE, Diango (a), 1970 : Structures des Malinké de Kita, EDIM, Bamako.

CISSE, Diango et DIABATE, Massa Makan, (b) 1970 : La dispersion des Mandéka, EDIM, Bamako.

Equipes ISH

SAMAKE, Maximin, SOW, Moussa, MAIGA, FatimataMaïga, SARR, Mamadou et CAMARA, Baba : Etude de l'économie domestique dans la zone du Barrage de Manantali, de 1986 à 1988.

DIARRA, Tiéman, SOW, Moussa, MAIGA, FatimataMaïga, SARR, Mamadou et CAMARA Baba: Etude de l'économie domestique dans la zone du Barrage de Manantali, de 1989 à 1990.

DIARRA, Tiéman, KOENIG, Dolorès, KONE, Félix Yaouaga, MAIGA, FatimataMaïga : Evaluation du projet de Réinstallation des populations, 1994.

Institut d'Economie Rurale (IER) : Recasement des populations de Manantali : Etude agro-socio-économique, 1984.

KANTE,Thiémoko : Construction du Barrage de Manantali et changement des structures traditionnelles des paysans du Bafing, 1987, Mémoire de fin de cycle, soutenu à l'Institut National des Arts, sous la direction de Sibiri Coulibaly.

PERSON, Yves, 1981, « Nyani Mansa Mamudu et la fin de l'Empire du Mali », dans le Sol, la Parole et l'Ecrit, mélanges en hommage à Raymond Mauny, Tome II, Paris, société française d'Histoire d'Outre-Mer, pp. 613-653.

SOW, Moussa, 2015, « Sur les traces des lignages mansaren alliés à l'Etat de Ségou au XVIIIème siècle : cas des Kandassi et des Dioumassi », dans Yves Person, un historien de l'Afrique engagé dans son temps, Charles BECKER, Roland COLIN, Liliane DARONIAN et Claude-Hélène PERROT (éd.), pp.227-237.

Tal Tamari
Centre National de la Recherche Scientifique (Paris)
adresse électronique : couriel076-c@yahoo.fr

« 'Le Séjour au paradis' : un poème théologique arabe et son commentaire mandingue »

Cette communication portera sur un manuscrit du dix-neuvième siècle provenant de la Bibliothèque royale de Ségou (conservé à Paris sous la référence BNF ms. 5670), qui présente un long poème théologique en arabe accompagné de nombreuses annotations en mandingue et en arabe (près de 700 gloses pour 11 folios, dont les deux tiers sont en mandingue). Ce document sera interprété à la lumière d'un ensemble de manuscrits recueillis sur le terrain, présentant le même poème, ainsi que d'un ensemble de manuscrits connexes provenant du fonds de Ségou. En effet, circonstance tout à fait exceptionnelle, ces derniers comportent des données nominatives concernant les copistes, lecteurs, possesseurs et annotateurs, permettant une reconstitution partielle des conditions de leur création et transmission.

L'accent sera placé sur l'interprétation des fonctions sociales et culturelles du poème et de ses annotations, à travers les questions suivantes :

1. A quoi tient la grande popularité de ce poème en Afrique occidentale, et spécialement en milieu mandingue ?
2. Pour quelles raisons l'un des lecteurs a-t-il procédé à la réalisation d'un commentaire complet en mandingue, alors que peu de manuscrits sont annotés et que les gloses en mandingue sont particulièrement rares ?

Nous formulons les hypothèses explicatives suivantes :

Par rapport à la question 1 :

- Le poème est en réalité multi-thématique : il énonce non seulement des points doctrinaux abstraits, mais grâce à ses nombreuses images, puisées dans le Coran et la poésie préislamique, développe des idéaux sociétaux, sentimentaux et érotiques ;
- Son style postclassique, marqué par la présence d'un refrain, est à certains égards proche de celui des poèmes mandingues de tradition orale, ce qui facilite son interprétation musicale chantée.

Par rapport à la question 2 :

- L'annotateur voulait exposer, de la manière la plus complète possible, la somme de son savoir dans le domaine du *tawhid* (théologie scolastique). Tout en démontrant et préservant ce savoir, ses annotations affirment son identité de musulman lettré, mais aussi de locuteur de langue mandingue. Les traductions de l'original arabe en mandingue, puis des annotations mandingues en arabe, affirment implicitement la parfaite équivalence sémantique des deux langues, ce qui revient à valoriser fortement le mandingue en tant qu'instrument d'analyse intellectuelle.

L'exposé conclura sur une brève présentation de l'édition critique du poème, de ses traductions française et anglaise, et du relevé des gloses.

Référence bibliographique : Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits orientaux, fonds arabe n° 5670.

Les acquisitions massives de terres rurales par les "cadres" et élites ivoiriennes en Côte d'Ivoire : fondement et éléments de compréhension

Gabin Honneo TARROUTH
Docteur en sociologie, Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan
Email : gabintarrouth1976@gmail.com

Résumé : La question de l'accès à la terre en général, et des marchés fonciers en particulier, est aujourd'hui reconnue comme centrale dans les politiques de développement, car porteuse d'enjeux majeurs économiques, politiques, sociaux et environnementaux. Dans une lecture optimiste, les marchés fonciers assureraient l'accès à la terre pour les producteurs sous contrainte foncière, tout en permettant aux ruraux désireux de sortir de l'agriculture de valoriser leur capital foncier. Dans une lecture critique, les marchés fonciers sont vus, dans un monde réel marqué par de nombreuses défaillances de marchés et asymétries de pouvoir, comme des dispositifs susceptibles de conduire à la concentration foncière à travers des ventes de détresse ou des cessions en faire-valoir indirect dans des configurations de tenure inversée. Ce texte contribue à la réflexion sur les rapports entre marchés fonciers et développement à travers l'analyse des acquisitions de terre par les "cadres" en Côte d'Ivoire.
Mots clés : Cadres ; élites ; marché foncier ; terres rurales ; hévéa ; conflits fonciers ; sécurisations des droits.

Abstract: The issue of access to land in general, and land markets in particular, is now recognized as central to development policy as carrying major challenges in economic, political, social and environmental perspectives. In an optimistic view, land markets would ensure access to land for producers facing land constraints, while allowing those eager to leave agriculture to benefit from their land capital. In more critical views, land markets are seen, in a real world with many market failures and power asymmetries, as devices which may lead to land concentration through distress sales and land leases through reverse tenancy configurations. This text contributes to the discussion on the relationship between land markets and development through the analysis of land acquisitions by the national elite ("*cadres*") in Côte d'Ivoire.
Key words: 'Executives'; elites; land markets; rural lands; rubber; land conflicts'; securing land rights.

Introduction

En Afrique, la question foncière est dominée depuis quelques années, en termes médiatiques, politiques et de publications scientifiques, par le thème des investissements fonciers à grande échelle. L'attention se porte le plus souvent sur les investisseurs étrangers, mais la place des élites nationales dans cette dynamique est aussi de plus en plus reconnue. Ce texte contribue à la réflexion dans ce champ à travers l'analyse des acquisitions marchandes de terres par les « cadres » en Côte d'Ivoire. Par « cadres », on entend, dans le contexte rural ivoirien, tout individu développant une activité professionnelle en milieu urbain et doté d'un capital culturel, social, économique ou politique jugé important par la population rurale. Au-delà de cette acception très large, la caractéristique clé qui nous intéresse ici est le statut professionnel « non rural » des acquéreurs, quelle que soit la superficie acquise. Il s'agit de cadres extérieurs à la communauté villageoise, qui y acquièrent des terres, les transactions marchandes intra-communautaires restant absentes ou très marginales.

Ce texte vise à identifier et discuter les déterminants, les conditions et les conséquences des acquisitions de terres rurales par les cadres en Côte d'Ivoire.

Une première section du texte discute les acquisitions foncières par les élites nationales comme objet de recherche. La seconde présente les conditions de production des données de la recherche. Les deux sections qui suivent proposent une caractérisation des acteurs et des transactions.

1. Les acquisitions foncières par les élites nationales comme champ de recherche

1.1 Une nouvelle dynamique sous-estimée dans les débats en Afrique

L'importance des nationaux (individus ou entreprises) dans la dynamique des « grandes acquisitions » est largement sous-estimée dans les débats (Cotula, 2012). La littérature récente relative à l'Afrique de l'Ouest francophone mentionne l'acquisition de terres par les élites nationales au Sénégal (Faye et al., 2011), au Bénin (Angsthelm et al., 2010) ou au Burkina Faso (GRAF, 2011 ; Mathieu et al., 2003 ; Ouédraogo, 2003). Une autre étude récente traite des acquisitions de terres par des nationaux au Bénin, au Burkina Faso et au Niger (Hilhorst et al., 2011). Ces acquisitions portent, sauf exceptions, sur des superficies beaucoup moins importantes (de quelques hectares à quelques centaines d'hectares) que celles avancées dans la littérature sur les « grandes acquisitions » (souvent plus de 1000 ha).

1.2 Une dynamique forte en Côte d'Ivoire

La question des acquisitions foncières par les élites nationales revêt une importance toute particulière en Côte d'Ivoire, avec l'engouement marqué, ces dernières années, des cadres pour la création de plantations pérennes – hévéa en tout premier lieu. La présence des élites nationales dans l'agriculture n'est pas un fait nouveau. L'Etat, par le passé, a largement concédé des terres sur des forêts classées à de "grands cadres". Ceux d'entre eux qui étaient originaires de la zone forestière avaient également accès à la terre dans leur village d'origine pour y créer des plantations de caféiers, palmiers et surtout cacaoyers. L'implication de ce type d'acteurs a été bien mise en évidence dans l'histoire agraire de la Côte d'Ivoire (Stavenhagen,1974 ; Gastellu et Affou Yapi, 1982; Affou Yapi, 1987). La dynamique engagée actuellement est différente, du fait du recours au marché foncier pour accéder à la terre et de l'intensité extrême du phénomène. Depuis le début et surtout le milieu des années 2000, on note des acquisitions de terre en zone forestière ou en zone de contact forêt/savane, par des membres de l'élite nationale pour la réalisation de plantations d'hévéa (Colin ,2008 ; Colin et Ruf ,2011 ; Ruf ,2011, 2013 ; Tarrouth et colin, 2016).

2. Conditions de production des données

Pour les enquêtes de terrain, deux sites où les cadres sont actifs en matière d'acquisition foncière ont été retenus : Fresco/Grand-Lahou, sur la côte à l'ouest d'Abidjan, et Toumodi, dans le centre, qui est une zone de contact forêt-savane. Ont été enquêtés 24 acquéreurs et 20 cédants (dont 8 "paires"– cas où le cédant et l'acquéreur d'une même transaction ont pu être enquêtés) sur Fresco/Grand Lahou, et 8 acquéreurs et 33 cédants sur Toumodi. Nous avons également réalisé des entretiens avec les sous-préfets, les directeurs départementaux de l'agriculture, les autorités villageoises, les associations de jeunes, des démarcheurs ruraux (terme local utilisé par les enquêtés). Nous avons par ailleurs réalisé des enquêtes (68) à Abidjan auprès de cadres acquéreurs qui résident dans cette ville (quelle que soit la localisation des parcelles acquises). En définitive, l'analyse qui suit repose sur des enquêtes conduites (en 2013-2014 avec une actualisation des données en 2017) auprès de 100 acquéreurs et 50 cédants individuels, avec en sus 3 études de cas sur des cessions réalisées par des villages.

3. Caractérisation des acteurs et motivations

Les données relatives aux cédants sont issues des enquêtes passées auprès de ces derniers (50 et 3 études de cas), mais également des enquêtes auprès des 100 acquéreurs, soit au total 152 cédants, après exclusion des "paires". Les cédants sont en majorité autochtones (147 sur 152). Ce sont des chefs de famille (95), des chefs de terre (2), des jeunes (cadets sociaux) (52), des

collectifs villageois (3). Leur âge moyen (hors collectif villageois) est de 53 ans. Quatre des cédants sont des femmes (toutes chefs de famille).
Les données relatives aux acquéreurs sont issues des enquêtes passées auprès de ces derniers (100), mais également des enquêtes auprès des cédants, soit au total 152 acquéreurs identifiés, dont 8 femmes. Leur âge moyen est de 46 ans.
Leur niveau d'instruction est élevé : 82 sur 100 ont un niveau d'éducation supérieure. On peut distinguer les acquéreurs sur la base d'une typologie professionnelle simple : par "petits cadres", nous entendons des personnes ayant un rôle d'exécutant dans une organisation ; "cadres moyens" renvoie à des professions intermédiaires ; les "grands cadres" occupent une position importante dans la hiérarchie d'une organisation.
Les raisons évoquées par les cédants pour justifier les transactions sont diverses. La principale raison de la cession est d'avoir les moyens de construire une maison décente. On peut observer la construction de ces habitats modernes par certaines familles cédantes dans les villages de Dida-Kouadiokro, Adaou et Akakro N'Gban. Outre ces raisons, il faut noter les ventes liées au contrôle des droits sur un espace litigieux entre villages (Adaou, Kpacobo et Kalékoa). Les ventes de détresse, parfois considérées comme facteur majeur des cessions foncières dans les transactions entre autochtones et migrants, ne semblent pas avoir revêtu une importance déterminante dans le cas des transactions impliquant les cadres que nous avons étudiées.
Les données de nos enquêtes montrent que l'acquisition foncière vise avant tout à permettre la réalisation d'une plantation d'hévéa, qui offre trois intérêts majeurs qui sont à mettre en rapport avec les caractéristiques de cette culture : il s'agit d'une culture pérenne, qui assure des revenus réguliers au long de l'année, avec un retour sur investissement à long terme considéré comme sûr. En premier lieu, cet investissement était vu, lors des enquêtes, comme assurant un complément de revenu sûr et intéressant. En second lieu, cet investissement permet d'assurer un revenu pour la retraite**.** L'investissement dans l'hévéaculture vise enfin à assurer l'avenir des enfants, dans une logique patrimoniale.

4. Caractérisation des transactions

4.1 Types de transaction et superficies

Sur les 160 parcelles ayant fait l'objet de transactions, on dénombre essentiellement des parcelles en jachère (120) – les autres portant sur des plantations de cacaoyers (2 parcelles), des plantations abandonnées de cacaoyers, caféiers ou cocotiers (21), ou étant des bas-fonds (2) ou occupées par des forêts (15). Notons que les jachères sont plus propices à l'établissement d'une plantation d'hévéa que la forêt (Ruf, 2008b). Les parcelles acquises ont été ou devraient être reconverties pour l'essentiel en plantations d'hévéa : 95,84 % des superficies, contre 1,33 %

pour le palmier, 1,5 % pour le cacaoyer et le teck et 1,52 % pour Les cultures vivrières. Ces résultats montrent un intérêt majeur des cadres pour l'hévéaculture. Cet intérêt est lié à l'effet région, aux sols, aux revenus procurés par l'hévéaculture.
Les arrangements institutionnels identifiés sont l'achat (131 transaction sur 160), le Planter-Partager (25 transactions sur 160) et l'acquisition d'un droit d'usage à long terme avec paiement intégral *ex ante* (4 transactions sur 160).
L'achat domine, avec 81,9 % des transactions et 85,5 % des superficies. Le prix d'achat de la terre – généralement négocié à la baisse par l'acquéreur au regard du prix demandé initialement – varie entre 100 000 et 200 000 FCFA/ha en francs courants (1000 FCFA = 1,52 €). La variation autour de ces normes s'explique par la nature de la végétation, les relations entre le cédant et l'acquéreur, le besoin financier plus ou moins urgent du cédant et les disponibilités monétaires de l'acquéreur.
Tous types de transactions confondus, les superficies acquises par les cadres varient de 2,75 à 259 hectares pour les achats (mais des acquisitions allant jusqu'à 1016 hectares, voire 3000 hectares, ont été évoquées par les enquêtés), de 9 à 70 hectares (avant partage) pour les contrats de P&P, et de 22 à 99,5 hectares pour les quatre cas d'accès à un droit d'usage à long terme contre un paiement intégral *ex ante*. On note quelques cumuls d'achats ou de prise en P&P par un même acquéreur (6 cas) et de cessions de plusieurs parcelles par un même acteur (7 cas).

4.2 Enchâssement social des transactions et droits transférés

On retrouve dans nos enquêtes les différentes dimensions de l'enchâssement des transactions décrites par Granovetter (1985), Chauveau et colin (2010)

Le rôle des réseaux

Les acquisitions de terre par les cadres sont marquées par un fort enchâssement dans les réseaux de relations. Pour accéder à la ressource foncière, les acquéreurs, dans leur grande majorité, mobilisent leurs relations. Pour trouver une parcelle, ils diffusent l'information dans leur entourage : parents, amis, relations professionnelles (collègues de bureau, etc.).
Une originalité des transactions impliquant des cadres est le rôle joué par les démarcheurs, que l'on ne retrouve pas dans les transferts fonciers concernant d'autres types d'acquéreurs. Nous qualifions de démarcheurs des intermédiaires qui se font explicitement rémunérer pour leur service – certains demandent une somme fixe par hectare (45 cas), allant de 5000 à 40 000 FCFA/ha, d'autres sont rémunérés au pourcentage du montant total de la transaction (5 cas, l'un prenant 5%, trois d'entre eux prenant 10%, et le dernier 20%).

La dimension foncière de l'enchâssement des transactions

La dimension foncière de l'enchâssement des transactions a été largement décryptée dans le cas des transferts fonciers entre

autochtones et planteurs immigrants – les "étrangers" (au sens de non-autochtones), ivoiriens ou non nationaux, avec en particulier l'interprétation fréquemment divergente de la transaction par les parties et de son caractère libératoire ou pas (maintien ou non d'un devoir de reconnaissance de l'acquéreur vis-à-vis du cédant et de sa famille) (Colin et Ayouz, 2006).

Dans le cas des achats réalisés par des cadres, la transaction porte indiscutablement, pour tous les acquéreurs enquêtés, sur la terre, sur laquelle ils considèrent explicitement détenir l'ensemble du faisceau de droits, sans interférence du cédant : le droit d'exploiter la parcelle achetée à leur convenance, de la vendre, de la céder en faire valoir indirect (location ou métayage), de la mettre en gage, de la transmettre en héritage. L'achat est vu par ces cadres comme les libérant de toute obligation vis-à-vis du cédant et faisant d'eux des propriétaires au sens fort du terme. On retrouve majoritairement cette même vision chez les vendeurs (40 sur 46).

On notera, dans le cas des contrats de P&P, l'existence du même type d'incomplétude que dans les contrats de P&P noués entre villageois (Colin, 2013), malgré le niveau d'instruction élevé chez les cadres enquêtés. Cette incomplétude peut être lue en termes de rationalité limitée, pour des acteurs qui ne maîtrisent pas la culture de l'hévéa et qui n'ont pas d'expérience quant aux contrats de P&P.

De façon générale, les relations entre le cédant et l'acquéreur (quel que soit le type de transaction) sont maintenues après la transaction à travers les aides apportées par les acquéreurs ("petits", "moyens" comme "grands" cadres) au cédant ou à sa famille, après sollicitation ou non (143 transactions sur 160).

La dimension socio-politique de l'enchâssement des transactions

La dimension socio-politique de l'enchâssement des transactions renvoie à la position de l'"étranger" dans la structure des relations socio-politique, c'est-à-dire dans l'ordre social local, dans l'économie morale de la société locale. Nos enquêtes font apparaître deux des composantes de cette dimension : l'aide apportée par des cadres pour la réalisation d'investissements au profit de la communauté villageoise, et l'aide qu'ils peuvent apporter dans les rapports de cette dernière avec "l'extérieur" (ces cas ont été observés sur deux sites : les villade Dida-Kouadiokro et N'Zida)

4.2 Sécurisation des transactions, conflits et litiges

On retrouve, dans le cas des acquisitions foncières par les cadres, les pratiques de sécurisation décrites dans les transactions impliquant des acteurs villageois (Colin, 2013), mais avec en sus la demande ou la perspective de demande de certificats fonciers – une pratique nouvelle dans le monde rural Ivoirien. Ces pratiques sont : (i) Le recours aux témoins (158 transactions sur 160), (ii) la rédaction d'un acte sous-seing (144

transactions sur 160 transactions), (iii) La production de documents administratifs par les directions locales du ministère de l'Agriculture, (iv) La certification des terres rurales (16 sur 100 acheteurs seulement ont engagé une demande de certificat foncier).
Les enquêtes font apparaître des tensions et conflits, qui touchent près du tiers des acquisitions réalisées par les cadres : 43 transactions sur 160 (42 pour l'achat, 1 pour le Planter-Partager), pas de conflits pour les 4 acquisitions d'un droit d'usage à long terme).
La pratique usuelle de résolution des litiges décrite dans la littérature est le recours initial aux autorités coutumières, en cas de conflit entre migrants et autochtones, avant de se tourner vers d'autres instances telles que la sous-préfecture ou le tribunal. On note un renversement de ce schéma avec les cadres. Ces derniers se réfèrent moins aux autorités coutumières (6 cas) qu'aux autorités de l'Etat : sous-préfecture (15 cas), ministère de la Justice (3 cas), gendarmerie (7 cas).

Conclusion

Les acquisitions de terres par les cadres en Côte d'Ivoire forestière sont motivées par la réalisation d'une plantation d'hévéa, vue comme assurant un complément de revenu sûr et comme un patrimoine à transmettre aux enfants. Les transactions identifiées sont : l'achat, le Planter-Partager et le transfert d'un droit d'usage à long terme, l'achat dominant largement. Les superficies acquises sont variables et semblables aux constats de la littérature traitant des grandes acquisitions foncières. Les acquisitions sont marquées par un fort enchâssement dans des réseaux sociaux et par le rôle joué par les démarcheurs. Les dimensions "ressource foncière" et "socio-politique" de l'enchâssement, évoquées dans la littérature traitant des transactions foncières en milieu villageois, sont également présentes dans le cas des acquisitions réalisées par les cadres. On retrouve, dans le cas des acquisitions foncières par les cadres, le même type de tensions et litiges et les mêmes pratiques de sécurisation que celles qui ont été décrites dans les transactions impliquant les autochtones et les migrants (autochtones et allogène), avec toutefois un recours nettement plus important aux documents produits par les services de l'agriculture. Dans le règlement des conflits, les cadres se réfèrent également moins aux autorités coutumières, qu'à celles des institutions de l'Etat.

Références bibliographiques

Affou Yapi S., 1987. *Les planteurs absentéistes de Côte d'Ivoire*. Paris: ORSTOM.

Africa, 2010. Numéro spécial *Land markets in Africa* (Colin J.-Ph., Ph. Woodhouse eds.). *Africa* 80 (1).

Banque mondiale, 2008. Rapport sur le développement dans le monde, *L'agriculture au service du développement.* Washington.

Binswanger H., K. Deininger, G. Feder, 1995. Power, Distorsions, Revolt, and Reform in Agricultural Land Relations, *in Handbook of Development Economics,* J. Behrman., T. N. Srinivasan (eds). Amsterdam, Elsevier Science: 2659-2772.

Chauveau J.-P., J.-Ph. Colin, 2010. Customary transfers and land sales in Côte d'Ivoire: revisiting the embeddedness issue. *Africa* 80 (1): 81-103.

Colin J.-Ph., 2004. Le marché du faire-valoir indirect dans un contexte africain: éléments d'analyse. *Economie Rurale* 282: 19-39.

Colin J.-Ph., 2008. Eude sur les locations et les ventes de terre rurales en Côte d'Ivoire. Abidjan : République de Côte d'Ivoire, Ministère de L'agriculture, Direction du Foncier Rural et du Cadastre Rural. Délégation de l'union européenne en Côte d'Ivoire. Rapport 1, Diagnostic des Pratiques. http://www.pole-foncier.fr/documents/type/rapports-et-expertises/item/etude-sur-la-location-et-la-vente-des-terres-rurales-en-cote-d-ivoire.html?category_id=23

Colin J.-Ph., 2013. Securing rural land transactions in Africa. An Ivorian perspective. *Land Use Policy* 31: 430-440.

Colin J.-Ph., 2014. La concentration foncière par la tenure inversée (*reverse tenancy*). *Etudes rurales* 194 : 203-218.

Colin J.-Ph., M. Ayouz, 2006. The development of a land market? Insights from Côte d'Ivoire. *Land Economics* 82 (3): 404-423.

Colin J.-Ph., F. Ruf, 2011. Une économie de plantation en devenir. L'essor des contrats de Planter-Partager comme innovation institutionnelle dans les rapports entre autochtones et étrangers en Côte d'Ivoire. *Revue Tiers Monde* 207: 169-187.

Cotula L., 2012. The international political economy of the global land rush: A critical appraisal of trends, scale, geography and drivers. *Journal of Peasant Studies* 39(3-4): 649-680.

Deininger K., G. Feder, 2001. Land institutions and land markets. *In Handbook of Agricultural Economics* (Vol. IA,), R. Gardner, G. Rausser (eds.), North-Holland : Elsevier, pp. 287-331.

Deininger K., D. Byerlee, J. Lindsay, N. Norton, H. Selod, M. Stickler, 2011. Rising Global Interest in Farmland. Can it yield sustainable and equitable benefits? Washington: World Bank.

Deininger K., D. Byerlee, 2012. The Rise of Large Farms in Land Abundant Countries: Do They Have a Future? *World Development* 40(4): 701-714.

Purseigle F. (ed.), 2012. Les agricultures de firme, *Etudes Rurales* numéro spécial, 190.
Faye I.M., A. Benkahla, O. Touré, S.M. Seck, C.O. Ba, 2011. Les acquisitions de terres à grande échelle au Sénégal : description d'un nouveau phénomène. Initiative Prospective Agricole et Rurale.
Gastellu J.-M., S. Affou Yapi, 1982. Un mythe à décomposer : la bourgeoisie de planteurs. In : Fauré Y.A. (ed.), Médard J.F. (ed.) *Etat et bourgeoisie en Côte d'Ivoire*. Paris: Karthala, pp. 149-179.
Hilhorst T., J. Nelen, N. Traoré, 2011. *Agrarian change below the radar screen: Rising farmland acquisitions by domestic investors in West Africa Results from a survey in Benin, Burkina Faso and Niger,* SNV (Netherlands Development Organisation).
Journal of Peasant Studies, 2011. Towards a better understanding of global land grabbing. Numéro spécial, 38:2 (Borras S. ed.).
Losch B., S. Fréguin-Gresh, 2013. Quelles agricultures face aux défis des transitions africaines? Le small-scale versus large-scale en débat. *Cahiers Agricultures*, 22(1): 1-6.
Mathieu P., Ph. Lavigne Delville, L. Paré, M. Zongo, H. Ouédraogo, 2003. *Sécuriser les transactions foncières dans l'ouest du Burkina Faso*. Londres : IIED.
Ouédraogo M., 2003. Les nouveaux acteurs et la promotion des activités agro-sylvopastorales dans le sud du Burkina Faso : faux départ ou inexpérience ? Londres: IIED.
Platteau J.-Ph., 1996. The Evolutionary Theory of Land Rights As Applied to Sub-Saharan Africa: A Critical Assessment. *Development and Change* 27(1) : 29-86.
Ruf F., 2011. Pareto en Côte d'Ivoire : cycle du caoutchouc et concentration foncière, In Jul-Larsen E., P.-J. Laurent, P.-Y. Le Meur, E. Leonard (eds), *Une anthropologie entre pouvoirs et histoire. Conversations autour de l'œuvre de Jean-Pierre Chauveau*. Paris : Karthala-IRD-APAD, pp 59-91.
Stavenhagen R., 1974. Structures agraires et sous-développement en Afrique et en Amérique latine. *L'homme et la société* 33-34 : 37-53.
Tarrouth H G., Colin J.-Ph., 2016, les acquisitions de terres rurales par les "cadres" en Côte d'Ivoire : Premiers enseignements. *Cahiers Agricultures*.

De la résilience à la maîtrise du circuit de production et de commercialisation pour une autosuffisance alimentaire dans le Sud-ouest ivoirien

Dr TCHEHI Zananhi Florian-Joël
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa (Côte d'Ivoire)
joeltchehi@yahoo.fr

Résumé

L'entame du développement durable passe par la cohésion sociale, consolidée par l'autosuffisance alimentaire voire, la sécurité alimentaire revêtant une impérieuse nécessité pour la survie d'une population meurtrie par la guerre et qui est en phase de resocialisation et de reconstruction sociétale. Conscient de cet enjeu, la population de Tabou, de retour de l'exil pour la plupart, va se constituer en groupe de travail afin de bénéficier de l'appui des organisations humanitaires présentes dans la région. Dans cette perspective, plusieurs organisations mixtes seront appuyées par ces ONG en vue de renforcer leurs capacités de résilience et d'auto-prise en charge des rapatriés et des communautés hôtes de sorte à prévenir l'insécurité alimentaire par une autosuffisance alimentaire, à travers une approche communautaire participative. Cependant, dans cet élan humanitariste, les groupements bénéficiaires semblent être confrontés aux rouages et aux systèmes commerciaux qui paraissent peu connus ou mal maîtrisés. Cela dépeint les difficultés d'écoulement des produits dues à la non-maîtrise des circuits d'approvisionnement ou de commercialisation, la concentration de certains produits dans des localités dites névralgiques et leur raréfaction ailleurs. L'étude met en évidence à partir des entretiens réalisés auprès des producteurs et commerçants, l'importance de la connaissance du circuit alimentaire pour maîtriser le marché et utiliser les informations des chaînes de valeur pour analyser la faisabilité, l'efficacité et la rentabilité des AGR envisagées par les groupements bénéficiaires et par la même occasion, promouvoir la mise en relation producteurs-acheteurs afin de créer des échanges préférentiels et développer des programmes de développement économique dans le département de Tabou. Cela a permis de comprendre les systèmes des marchés de Gnato, Néro-village, Olodio, Para, Prollo et Yéouli, pour vulgariser les types d'activités rentables à partir des circuits identifiés dans la zone de Tabou pour une autosuffisance alimentaire.

Mots clés : Résilience, autosuffisance alimentaire, production, commercialisation, développement durable

INTRODUCTION

L'entame du développement durable passe par la cohésion sociale, consolidée par l'autosuffisance alimentaire voire, la sécurité alimentaire revêtant une impérieuse nécessité pour la survie d'une population meurtrie par la guerre et qui est en phase de resocialisation et de reconstruction sociétale. Conscient de cet enjeu, les organisations nationales et internationales ont appuyé plusieurs groupements AGR mixtes dans le département de Tabou, en vue de renforcer les capacités de résilience et d'auto-prise en charge des rapatriés et des communautés hôtes de sorte à prévenir l'insécurité alimentaire par une autosuffisance alimentaire, à travers une approche communautaire participative.

Cependant, dans cet élan humanitariste, face aux nouveaux acteurs allogènes et allochtones restés sur place pendant la crise, les groupements bénéficiaires composés pour la plupart de retournés d'exil, semblent être confrontés aux rouages et aux systèmes commerciaux qui paraissent peu connus ou mal connus ou encore nouveaux. Cela dépeint les difficultés d'écoulement des produits dues à la non-maîtrise des circuits d'approvisionnement ou de commercialisation, la concentration de certains produits dans des localités dites névralgiques et leur raréfaction ailleurs. C'est dans cette optique que ce travail est mené, en vue d'analyser les stratégies de repositionnement des nouveaux acteurs dans ce système de production et de commercialisation pour une autosuffisance alimentaire dans le sud-ouest ivoirien.
Pour ce faire, il importe au préalable de décrire la méthodologie et les fondements théoriques de notre réflexion avant de présenter nos résultats.

CONSTATS

- ✓ Obstacles du système de production et de commercialisation par les allochtones et allogènes
- ✓ Difficultés d'écoulement des produits
- ✓ Renégociation des rapports de repositionnement

I. METHODOLOGIE

1. Collecte des données

1.1. Techniques de collectes de données

la recherche documentaire, l'observation directe, les questionnaires, les entretiens individuels, table de la chaîne des valeurs.

1.2. Outils de collecte de données

Une grille de lecture, une grille d'observation, des questionnaires et des guides d'entretiens, SWOT.

1.3 Technique d'échantillonnage

L'échantillonnage par convenance: Le choix de cette technique d'échantillonnage se justifie par l'inexistence de données exactes sur le nombre et la composition des commerçants dans le département de Tabou.

2. Exploitation des données recueillies

2.1. Traitement des données

Les données recueillies ont subi un traitement informatique avec le logiciel Sphinx 5.1

2.2 Les fondements théoriques d'analyse des données

La perspective historique de Lévis Strauss permettant d'évaluer dans leurs rapports respectifs les éléments du présent en rapport avec leur passé, ceci en assurant une continuité, aux évènements. En nous permettant de comprendre le vécu antérieur de cette population juste

avant la crise, cette historicité nous permet par la suite de dégager les implications sociales sur les nouveaux rapports de production et de commercialisation de sorte à faire une analyse s'il y a évolution ou régression dans la vie sociale de cette population.

L'approche systémique nous permet par la suite de comprendre le système de commercialisation, de production, de distribution et de repositionnement des acteurs dans cette résilience.

RESULTATS

I. Les acteurs du système de production et de commercialisation avant la crise militaro-politique de 2010

Le département de Tabou est l'une des conséquences notoires de la politique migratoire d'antan qui selon Omar MERABET (2006) est un facteur de développement en Côte d'Ivoire. Cette politique a favorisée l'arrivée de plusieurs milliers de ressortissants des pays de la CEDEAO notamment des burkinabés, des maliens, des nigériens, des béninois, des guinéens (…), qui ont été attirés par l'économie de plantation (Silvère YAO, 2009). Tous ces migrants ont contribué à l'accroissement de l'activité agricole et partant l'accroissement de l'économie du pays. D'un côté, ces migrants se sont orientés vers des secteurs d'activités autres que l'agriculture qui constitue l'objectif principal de la migration (Nassa Dabié, 2009), et de l'autre, la remise en question de la politique migratoire ivoirienne. Dans le premier cas, les migrants ont diversifié leurs activités en intégrant des secteurs majeurs comme le transport, l'élevage et le commerce.

Les kroumens sont un peuple qui consomme principalement le riz, le manioc et la banane viennent en complément alimentaire. Cela explique le développement de la culture du riz et sa faible commercialisation par rapport aux deux derniers qui ont envahi le marché. En effet, le kroumen n'est pas commerçant. Les quelques kroumen présents sur les marchés le sont pour des palliatifs financiers ou pour écouler le surplus de production afin d'éviter l'avarie de ces produits.

Le secteur du commerce représente un secteur clé après l'agriculture, dans cet élan de diversification tant il est vaste et multiforme. C'est ainsi que l'on observe une intégration très accrue du commerce des denrées alimentaires par les migrants externes et internes en Côte d'Ivoire et particulièrement à Tabou. Cette intégration soulève à la fois une surexploitation de la forêt qui est déjà rare et une compétition entre autochtones, allochtones et allogènes.

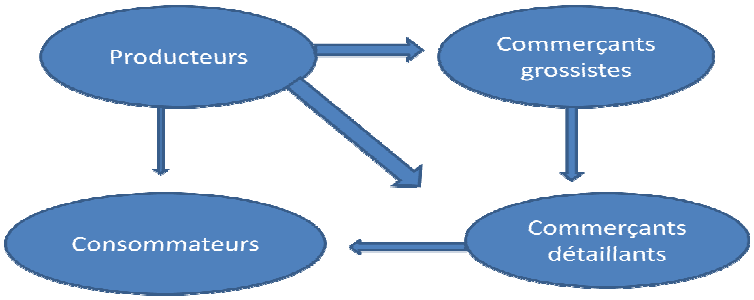
En effet, depuis son indépendance, la politique migratoire de la Côte d'Ivoire lui forgé une réputation de terre d'hospitalité. « *Dans les espaces ruraux, on accueillait facilement l'étranger, parce que cela faisait partie des traditions locales d'hospitalité* » (Nassa Dabié, 2009). Cependant, la croissance démographique et les crises économiques et politiques qui se sont succédées ont modifié la perception que les populations ivoiriennes avaient de l'immigrant de même que les rapports. *« Les représentations de l'étranger se sont dégradées* » (Nassa Dabié, 2009). Il justifie cela par le fait que « *l'étranger, le migrant ont été perçus de plus en plus comme des concurrents(…) pour l'accès à la terre* ».

Cette politique migratoire d'antan permet dès lors de présenter les acteurs du système de production et de commercialisation de Tabou comme une population CEDEAO et une Côte d'Ivoire miniaturée.

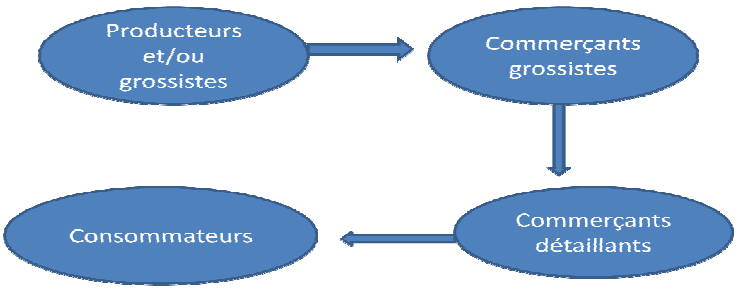
1. Les circuits de production et de commercialisation et d'approvisionnement

Le circuit de production des denrées alimentaires dans le département de Tabou est dynamique. Le sens demeure inchangé. Il part des producteurs aux commerçants dans toute leur diversité. Il y a à ce niveau deux catégories de producteurs : les producteurs commerçants et les producteurs occasionnels. Le circuit de production décrit souvent le schéma des producteurs aux commerçants grossistes et des ces derniers aux commerçants détaillants, quelques fois les deux à la fois. Les denrées comme le piment sec, le maïs en grain, le haricot, le poisson la viande de porc sont importées par des grossistes qui à leur tour les redistribuent aux commerçants détaillants qui approvisionnent les marchés.

PRODUITS LOCAUX



PRODUITS IMPORTES



1.1.Le système de production et de commercialisation avant la crise

Le système de production et de commercialisation dépeint l'interconnexion des individus et des groupes de sorte à présenter un tableau de dépendance structurelle.

En effet, les acteurs de production des denrées comme le gombo, l'aubergine et le riz sont pour la plupart des immigrants externes et internes. Les contacts avec leurs pairs immigrants sont plus accentués et priorisés dans les échanges commerciaux. Les rares commerçants autochtones qui commercent avec ces producteurs sont ceux avec lesquels ils partagent les mêmes idéaux politiques. Les autres bénéficiaient difficilement de ces contacts et ces derniers mobilisaient l'intervention de leurs frères en contact direct avec ces producteurs pour intégrer le système. La moindre mésentente les y éjectait.

1.2. Le nouveau système de production et de commercialisation

A l'issue des enquêtes menées sur les différents marchés du département de Tabou, il ressort que certains acteurs (producteurs, commerçants, manufacturiers, et artisans) sont animés d'une volonté manifeste de travailler. Cependant, la non régulation du marché, la raréfaction

de certains produits, la distance d'accès aux produits et la qualité du sol influent sur les activités de la zone. Aussi, mentionnent-ils, les secteurs d'activité du maraîcher sont très rentables avec les cultures du gombo, d'aubergine et du piment. Sans omettre d'affirmer que le piment sec est importé de Bouaflé et de Bouaké compte tenu de la faible production dans la zone. Surtout pour cette qualité. Au niveau des produits céréaliers, le riz bien que le plus consommé des denrées, a une production localisée (Ranouinké, et les localités qui partent de Gnato jusqu'à Para). Le maïs est produit dans tous les localités, mais beaucoup plus à partir des localités de Gnato jusqu'à Para. Le manioc est le deuxième produit le plus consommé et le premier produit en termes de production de toutes les localités étudiées, ainsi que la banane qui est plus produite à Ménéké, Sékréké et toutes les localités à partir de Gnato jusqu'à Para. L'élevage bien que rentable est peu développé dans le département de Tabou, hormis quelques groupements d'éleveurs de poulets, de lapins et de porcs financés et conseillés par DRC. Le poisson est très prisé dans cette localité, mais sa raréfaction rend son prix dispendieux. Il y a peu de pêcheurs pour ravitailler les marchés et les consommateurs. Face à cette insuffisance, il est importé de San-Pedro. Au niveau de l'artisanat, en dépit de la forte rentabilité de la menuiserie, s'impose le manque de bois sciés dus à l'absence de scierie dans le département de Tabou. La mécanique est une activité bien rentable dans la zone en dépit des difficultés d'acquisition des pièces des engins. Seule la couture des sous-secteurs de l'artisanat est difficilement rentable. Même si rentabilité il y a, elle est périodique et les acteurs se reconvertissent en agriculteurs afin de subvenir aux charges régaliennes.

2. Economie du marché

Sur le plan économique les marchés de la zone sud de Grabo ont des prix onéreux. La population est grande consommatrice de poisson, de riz, de gombo, de manioc et d'aubergine, or, la production de ces produits est faible. Alors que les produits de la zone nord sont comparativement moins chers. Cela entraine une ruée de la population du sud de Grabo vers la zone nord pour des provisions. Ce flux migratoire de la population du sud vers le nord, les jours du marché influence à la hausse les prix supposés moins chers.

2.1. Effort de production

Sur le plan physique, la population au sud de Grabo cultive plus le manioc et la banane plantain de même que le gombo et l'aubergine qui constituent leur régime alimentaire. Le travail du riz demande beaucoup d'effort et de temps, or il est vendu en boutique, selon les populations. Donc, celles qui ont la possibilité d'avoir un pouvoir d'achat à partir de leurs champs de palmier à huile ou d'hévéa ou des contrats de ramassage de graines, de nettoyage et ou autres services à la palm-industrie préfèrent acheter du riz en boutique. Ainsi, la possibilité d'acheter le riz en boutique et tout autre produit quérable sur le marché local explique leur faible production dans la zone sud de Grabo. Les zones où le riz est abondamment cultivé, sont les zones d'accès difficiles pour ce produit, ou le transport rend ce produit cher. Les raisons de manque d'espace cultivable sont réelles, mais contrastée par la disponibilité d'espace cultivable pour le manioc et autre produits maraîchers. En effet, pour ces populations, il y a toujours de l'espace pour les cultures autres que le riz, parce que ce sont des aliments de soutien dans des moments de soudure. Elles s'arrangent à dégager un espace pour ces produits qui relèvent du travail des femmes. Dès lors, l'hypothèse stipulant que le riz exige beaucoup d'effort par rapport au manioc, à la banane plantain et autres produits, fonde la faible production de ce produit dans la zone sud de Grabo. Les femmes ne pouvant le faire toutes seules, parce que les hommes sont occupés par leurs travaux des cultures d'hévéa et/ou de palmier à huile ou en contrat dans les plantations de la palm-industrie. La raréfaction du riz dans la zone sud de Grabo explique sa cherté sur les marchés

et moins dispendieux au nord de Grabo où il est abondamment produit. De façon générale, certaines femmes et la plupart des hommes au sud de Grabo s'intéressent plus à la culture de l'hévéa et de palmier à huile et sont très souvent des contractuels à la palm-industrie ce qui explique la faible production des produits alimentaires dans cette zone d'où leur cherté comparativement à la zone nord de Grabo.

2.2. Le défi de commercialisation

Sur le plan commercial, la distance et l'importation des produits peu cultivés ou pas du tout cultivés dans le département de Tabou, fonde la cherté du transport et de ces produits sur les différents marchés du département de Tabou. En effet, les commerçants cherchent toujours à maximiser leur profit et non le contraire, donc ils ajoutent un plus pour retirer les dépenses de transport de la marchandise. Le transport des produits nécessite un prix selon la distance et la qualité de la route. Les produits vendus bord-champ ou dont la commercialisation ne nécessite pas de transport sont vendus moins chers par rapport aux produits déplacés. Aussi, la non régulation du marché explique la variation des prix de produits d'un commerçant à un autre. En effet, l'association des commerçants et celle des consommateurs de Côte d'Ivoire en relation avec le ministère du commerce, s'attèlent à homologuer les prix des denrées alimentaires. Certains commerçants justifient la cherté de leurs produits par rapport à la marge acceptée par le transport qu'ils y mettent. Cela génère une concurrence déloyale au niveau des prix des denrées. Les producteurs-commerçants qui ne paient ni transport ni somme pour acquérir les produits, fixent les prix selon les périodes, ou la raréfaction du produits ou encore, selon la disponibilité financière des consommateurs. Le constat est net : plus les produits sont abondants sur les marchés, moins les commerçants gagnent de bénéfices et moins chers sont les prix des denrées. Moins les produits sont abondants sur les marchés, plus les commerçants gagnent et plus chers sont vendus les produits.

2.3. La professionnalisation du secteur

Sur le plan professionnel, la périodicité des produits et leur incertitude sur les marchés, voire leur présence saltatoire amène les commerçants grossistes à importer les produits d'Abidjan, de San-Pedro, Bouaké, Bouaflé ou ailleurs, où la régulation du système de commercialisation est avérée et la régularité des produits semble réglée. Très peu sont les commerçants ou les producteurs qui professionnalisent leur activité. C'est-à-dire le professionnel dans le commerce ou dans l'agriculture, c'est celui qui fait de ces activités son métier. Pour ce faire, il s'imprègne du système et s'impose par sa constance et sa compétence et sa pro-activité. Or pour les amateurs qui sont les plus nombreux, ils exercent cette activité juste sur une période et n'en font plus. Cela décourage les commerçants ou acheteurs grossistes qui préfèrent s'attacher à des marchés pour espérer être ravitaillés même en temps de pénurie. Le marché obéit à un système d'interconnexion, d'où l'on peut en sortir à temps voulu, mais ne peut y entrer facilement. C'est le système de réseautage basé sur le triptyque : Relation-confiance-professionnalisme. En effet, le commerçant a ses clients et les producteurs qui lui livrent les denrées cash ou à crédit selon les rapports qu'ils ont construits sur la base soit du respect des engagements, soit de la confiance ou de la durée des échanges sur une période relativement longue.

3. Les acteurs ante-crise et post-crise

Les allogènes (issus pour la plupart de la CEDEAO), les allochtones (malinkés, baoulés, sénoufos…) et les kroumens en période anté-crise ou post-crise constituent la même toile sociale.

En effet, pendant la période anté-crise, les rapports suivant la trilogie sociale étaient conviviaux et sans apriori. Les systèmes de commercialisation, de production et de sociétisation étaient guidés par le capital financier.

Qui des mossi, qui des baoulé, des sénoufo ou des kroumens entraient ou entretenaient des rapports économiques ou sociaux sans obstacles d'intégration ou de supériorité ethnique ou linguistique. Ce paysage pacifique et convivial se dépeignait sur les activités commerciales et agricoles, en dépit des différences, ethnique, politique, culturelle, sociale et religieuse.

Malencontreusement, ce dispositif mosaïque et socialement admis, sera désagrégé pendant et après la crise de 2010.

Mêmes si des frictions anodines ou foncières se tramaient dans les rapports trilogiques de ces acteurs, il importe de signaler que cela dépeignait dès lors la fragilité de ceux-ci. Cette trilogie d'antan laisse au binôme « allogènes-allochtones » au détriment des kroumens qui subissent dorénavant la loi du marché. Qui consiste à adapter leur régime alimentaire à ce que le marché a à leur offrir, parce que peu agriculteurs et grands consommateurs.

4. Les stratégies de repositionnement des acteurs

Eu égard à cette complexification des rapports entre « kroumens et allochtones » et entre « kroumens et allogènes », la redéfinition et le renforcement du capital social s'impose. Aussi, faudra-t-il renégocier les contrats sociaux et les liens de sorte à se repositionner dans ce système dynamique d'émergence à l'horizon 2020.

Ce principe de repositionnement, fait appel à la mobilisation de la dimension identitaire pour faciliter l'intégration. Aussi, la mobilisation de la dimension religieuse, de même que des ressources politiques ont contribué au redimensionnement des liens sociaux dans ce processus de resocialisation, voire de résilience des acteurs en période post-crise.

Conclusion

Au regard de l'analyse des données de l'enquête de marché sur le projet « Autoprotection et Résilience Communautaire : Des solutions durables pour la réintégration des rapatriés ivoiriens» proposé par DRC, le marché est un système où la défaillance d'un élément met en mal tout le système.

En effet, lorsque la quantité de la production des produits baisse, les produits se raréfient et les prix grimpent. Lorsque le transport aussi augmente, cela se répercute sur les produits importés qui deviennent par la suite onéreux.

Dans les circonstances qui se prêtent au département de Tabou, le riz n'est pas rare, seulement sa production est faible, puisque cette faible production est compensée par l'importation. La population au sud de Grabo est dépendante du marché de riz et du poisson qu'elle consomme beaucoup, parce qu'elle n'en produit pas assez ou pas du tout et donc subit la loi du marché sans pouvoir l'influencer au rabais. La rentabilité du gombo, de l'aubergine, de la banane et du manioc, s'explique par leur forte consommation.

Cependant, face au monopole du marché et de la production agricole détenus par les allochtones et allogènes, face aux velléités de tensions foncières, quand adviendra-t-il lorsque les allochtones et allogènes retourneront dans leurs zones natales ?

BIBLIOGRAPHIE

AJZEN I. (2005). Attitudes, personality and *Behaviour*. 2nd Ed. Milton-Keynes, England: Open University Press (McGraw-Hill).

AJZEN I. Et FISHBEIN M. (2010). *Predicting And Changing Behaviour*: The Reasoned Action Approach. New York: Psychology Press (Taylor and Francis).

BARRIERE O. et ROCHEGUDE A. - dir. (2009), « Foncier et environnement en Afrique : des acteurs au(x) droit(s) ». In Cahiers d'anthropologie du droit, Paris : Ed. Karthala.

BARTCZAK S. (2013), « Henry de Laulanié révolutionne la culture du riz », Plantes & Santé, n°140, p.56-57.

BECKER G.(2013).*Les choix rationnels*. Sciences humaines. Grand Dossier No 30.

BOUCHARD R. (2002). « Plaidoyer pour une agriculture paysanne ». Montréal : Editions Ecosociété.

CASTELR. (2011). La gestion des risques. Édition Minuit.

COUDEL E., DEVAUTOUR H. et al. (2012) « Apprendre à innover dans un monde incertain. Concevoir les futurs de l'agriculture et de l'alimentation ». Versailles : Editions Quae.

DUFUMIER M. (2012). « Famine au Sud, malbouffe au Nord. Comment le bio peut nous sauver ». Paris, NiL éditions.

DURKHEIM E. (2010), Les règles de la méthode sociologique. Nouvelle édition.

GIRI J. (1983). « Le Sahel demain. Catastrophe ou renaissance ? ». Paris : Ed. Karthala.

GRAWITZ M. (2004), Lexique des sciences sociales 8e édition, Paris, DALLOZ, 421 P

GRIFFON M. (2006). « Nourrir la planète ». Paris : Editions Odile Jacob.

LALLEMENT M. (2015). L'Âge du faire. Hacking, travail, anarchie, Paris, Le Seuil, collection « La couleur des idées ».

N'DA P. (2015). Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines : réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel, et son article. Edition L'Harmattan.

RABHI P. (2011). « Eloge du génie créateur de la société civile », Arles : Actes Sud.

Ethnicité et éducation coloniale en AOF :
ethnographies d'étudiants et images de communauté et de soi

Marcia Tiede
Northwestern University, Evanston, Illinois, USA
m-tiede@northwestern.edu

Résumé

Les manuscrits connus comme les « cahiers Ponty », écrits par les étudiants du célèbre Ecole William Ponty près de Dakar, ont été créés sous une politique qui a favorisé l'ethnographie comme outil aussi bien que discipline. Quelques extraits de ces cahiers sont discutés ici, comme un échantillonage pour illustrer des aspects de ce corpus et sa production. La voix critique de Charles Bado, de son article de 2006 sur ces cahiers, y est ajoutée pour souligner quelques idées.

Dans les années 1930 l'administration d'Afrique Occidentale Française a initié un devoir pour les étudiants de l'Ecole William Ponty, près de Dakar. Ils devaient choisir parmi plusieurs thèmes et commencer une étude de leur communauté d'origine pendant les vacances avant leur dernière année, puis raffiner leurs textes et les soumettre pour une note finale. Aujourd'hui, ces devoirs de vacances sont connus comme les « cahiers Ponty. »

Je discuterai en bref des buts de cet exercice ethnographique. Puis nous verrons des extraits de ces textes, afin d'illustrer, en vignettes, quelques aspects de la production de ces documents. J'ajouterai des critiques d'instituteurs, qui sont souvent aussi préservés. Au risque de trop diluer les voix de ces étudiants, je parsèmerai quelques mots de Charles Bado, de son article « Une lecture des cahiers Ponty » [2006], ce qui contribue une perspective en même temps plus contemporaine et plus tranchante de l'expérience et l'œuvre de ces étudiants.

Il existe un corpus de 750 de ces devoirs aux archives de l'IFAN à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Un inventaire des cahiers par des étudiants sénégalais a été publié il y a cinquante ans, avec une introduction historique par l'archiviste de l'époque. D'après Gora Dia, chef du Service de la Documentation, les cahiers seront mis en ligne lorsque le nouveau site sera prêt. [Dia 2017] Les cahiers ne sont pas aussi célèbres que le théâtre de l'Ecole Ponty, un programme encouragé par Charles Béart, l'instituteur devenu plus tard directeur de l'Ecole. Quelques pièces de théâtre par des étudiants de l'Ecole Ponty ont été réalisées à Paris lors de l'Exposition Universelle de 1937. [Mouralis 1986 :133] Quelques auteurs font des liens entre les cahiers et le théâtre Pontin. [e.g., Adande 1996:28; B. Traoré 1958:48-49; G. Warner 1976:106]

L'administration d'AOF craignait la création des « déracinés. » Donc un but essentiel de leur concept d'une « culture franco-africaine » était de greffer la culture française à la 'mentalité indigène' afin que ces élites, c'est-à-dire ces Africains instruits en français, soient réintégré dans leur 'propre' milieu. [T. Warner 2016:5] Les futurs instituteurs surtout ont été vus comme agents de l'épanouissement des principes de l'empire en AOF, qui devaient pratiquer ces principes 'en brousse' comme étrangers eux-mêmes. On a envisagé la documentation de culture comme une sorte de leurre pour les Africains formés aux écoles françaises.

Il y avait déjà un précédent parmi des instituteurs indigènes qui menaient de recherches historiques, géographiques ou ethnographiques, en 'alimentant' des enquêtes européennes. [Charton 1934:202] Céline Labrune-Badiane et Etienne Smith sont en train de publier une étude

approfondie sur ce sujet. [2017] Senghor a fait allusion à cette pratique, bien qu'il retient l'idée que les instituteurs seraient chercheurs en soutien des 'savants' et pas des savants eux-mêmes. [1938:859] Ni les étudiants ni les instituteurs de l'Ecole Ponty n'ont été formés en ethnologie.

La science émergente d'ethnologie avait des rapports complexes avec les politiques d'administration coloniale. [Conklin 2002; Wilder 2003] Il y avait aussi les apports populaires dans la métropole, par exemple, des expositions. *Cahier Dakar-Djibouti*, sur la mission dirigé par le jeune Marcel Griaule en 1931-1933, reproduit une photo documentaire des jeunes Malinkés récemment circoncis, tenants des hochets ou *wasamba*; et une photo publicitaire de la danseuse Josephine Baker au Musée Trocadéro, devant une vitrine des *wasamba* et d'autres instruments de musique recueillis pendant cette mission. [Griaule et al. 2015:245,1300] Les arts africains d'AOF envoyés à l'Exposition universelle de 1937 sont devenus le début des collections ethnographiques de l'IFAN. [Adandé 1996:31-32] Alexandre Adandé, un Pontin dahoméen et premier employé de l'IFAN, est devenu chef de la section ethnographie, et enfin directeur du Musée d'art africain de l'IFAN de Dakar. Le naturaliste Théodore Monod est arrivé à Dakar en 1938 pour diriger et développer l'IFAN. Charles Béart a expliqué plus tard qu'il a choisi les thèmes pour les 'devoirs de vacances' en consultant Monod. [1955:20] Des thèmes tels que « Evolution individuelle de l'Africain » sont évidemment proches de l'idée de Charles Bado que « Fondamentalement, Ponty … prétend 'civiliser' et 'éduquer', quand elle s'occupait de séismographie sociale des colonies. » [2006:164]

La « race » de l'étudiant a été indiquée sur plusieurs pages titres des cahiers. Le mot « ethnie » n'était pas courant jusqu'aux années 1950. [Labrune-Badiane et Smith 2017:129-130] En pratique la plupart des étudiants ont tendance à utiliser « le Noir » ou bien « l'indigène » dans leurs textes, des identités plus importantes dans 'la situation coloniale' que l'ethnie en tout cas. [Balandier 1951] Un étudiant sénégalais, Jacques Marie Ndiaye, a contesté une vue simpliste de « race » dans son cahier de 1940, en essayant d'expliquer la complexité de sa propre histoire familiale – un mélange ouolof, sérère, diola, et portuguès. Il a ajouté, « A mon avis personnel, la théorie de race est inexacte. Actuellement, il est presque impossible de trouver une race pure, sans aucun mélange de sang étranger. » L'instituteur qui a corrigé son texte n'a pas pu accepter, ni même comprendre, une telle réponse. [cité en T. Warner 2016:11]

Modibo Keita, futur président du Mali, a choisi « *L'Enfant Sarakollé* » comme sujet. Il n'explique pas que le village indiqué dans son texte est celui de son père, d'héritage malinké, et que c'est sa mère qui est Soninké (sauf une fois quand il oublie son identité du moment); ni que la plupart de ses extraits folkloriques sont en bambara. Son cahier ne fait pas partie du corpus à l'IFAN; il est tenu, avec plusieurs autres, aux Archives Nationales du Sénégal. [Smith 2016] Un passage bien illustré concerne les maladies d'enfants et les plantes utilisées pour les soigner, introduit ainsi :

> « J'ai ajouté ce petit paragraphe pour montrer les moyens empiriques qu'emploient les indigènes pour soigner les enfants, moyens qui souvent réussissent. Il nous donnera des renseignements sur la médecine indigène, médecine dont les Noirs gardent jalousement les secrets. … Vu le peu de soins qu'on prodigue à l'enfant noir, celui-ci, dans son jeune âge est exposé à une foule de maladies. » [p. 8]

Les remarques du correcteur insistent sur le fait que Keita « a compris quel était le rôle du médecin et de l'instituteur dans la civilisation de son pays. » Keita avait une réputation parmi les instituteurs de « très intelligente, mais anti-français … à surveiller de près », selon une note

laissée dans son dossier d'étudiant. [A.S. Traoré 2011:21] Bado observe: « Il faut enfin considérer le statut d'archive de ces compositions rédigées pour être lues, corrigées et classées, leur fonction première s'épuisant de fait dans le colloque silencieux du professeur et son élève. » [2006:165] On est laissé avec plusieurs remarques d'instituteurs, mais pas avec la réaction de l'étudiant. Néanmoins ces corrections, collectivement, ajoutent toute une autre dimension de compréhension de l'expérience de ces auteurs.

Il y a plusieurs cahiers sénégalais sur le thème de pharmacopée, mais il n'existe pas de tel texte ivoirien ou voltaïque aux archives. Dans son devoir sur l'alimentation lobi, Larba Ouattara explique qu'il a été bloqué dans cet espoir: « Faute de renseignements nécessaires, je me suis vu obligé de renoncer à mon premier sujet qui pourtant m'intéressait vivement: la pharmacopée. » Son oncle, un guérisseur reconnu, et d'autres vieux ont refusé de l'aider, de peur de mourir subitement s'ils partageaient leurs secrets. Ce refus n'était pas apparemment en raison de sa présence à l'école des Blancs, car on lui a dit: « Même à nos propres enfants nous n'apprenons rien. C'est le plus malin, le plus observateur, qui, à force de faire des commissions saura se constituer les notions et les méthodes de notre pharmacopée. » Ouattara a donc pensé d'écrire sur des rites funéraires, mais un de ses compatriotes l'avait déjà fait: « pour moi le même sujet ne serait qu'aride et très peu documentaire. » [p. 3]

L'ironie est qu'il a écrit finalement sur le thème le plus choisi. Tous les textes sur l'alimentation suivent le même plan: produits d'origine végétale, animale, minérale; préparation, ustensiles, menus; croyances, légendes, interdits. Mais Ouattara réussit à ajouter quelques éléments géographiques, presque comme une monographie. Il fait référence aux administrateurs-ethnologues Henri Labouret et Maurice Delafosse, dont il a dû lire des œuvres dans la bibliothèque de l'école. Il écrit: « Ayant participé à plusieurs cérémonies qui se font dans des fourrés au bord d'un fleuve, et pendant six mois d'absence, Monsieur Labouret a pu connaître d'une façon satisfaisante les moindres détails des mœurs lobis. Je ne saurais en dire mieux. » [p. 4]

Jean-Marie Soumah a fini son cahier, « Les animaux de la brousse autour de mon village », situé à Dubréka, Basse Guinée, vers février 1936. Il décrit les traits et mœurs de douze espèces, aussi bien que les légendes qui y sont associés. De plus, il raconte un moment de terreur au Cercle de Forécariah en 1923, causé par une mascarade de sorciers en peau de panthère; enfin l'Administration a exécutée plusieurs sorciers et la paix a été rétablie. [pp. 7-8]

Peu avant apparu un article par le Docteur Gromier, « La vie des animaux sauvages de l'Afrique" en *L'Éducation africaine.* [1936:285-293] L'auteur est décrit comme « naturaliste mû par sa passion d'approcher les bêtes; son livre est aussi un chapitre de psychologie animale. » Les éditeurs ont ajouté: « Les instituteurs … pourraient, par leurs observations personnelles ajouter aux notes de l'auteur et ainsi contribuer à faire connaître la faune de chez eux qui est d'un puissant intérêt pour le savant, pour le touriste, et aussi une richesse du pays. » [1936:285] Donc, on se demande si l'instituteur a guidé Soumah vers ce sujet. Cela pourrait expliquer les deux notes attachées: des félicitations de la part du Gouverneur Général, et une louange sur l'auteur et sa « qualité d'observateur, de naturaliste même » par l'instituteur, qui ajoute que ce texte pourrait être utile comme modèle de « leçons de choses», et sans la critique habituelle du niveau de style français.

Le cahier par Kouassi Yapi sur ce même thème, *Les animaux de la brousse autour de Zékréssou* [1938], comprend des détails de chasse et de piège, et la plupart de ses croquis sont sur ces techniques. Son introduction suggère qu'il a bien lu l'article de Gromier:

> « Je n'ai pas la prétention de prendre parti dans les questions si épineuses de la psychologie animale. … Mon devoir aura un caractère indigène où de vieux chasseurs noirs avec des façons d'artiste, interprèteront les sentiments des bêtes … En terminant je parlerai de la chasse qu'on livre à ces bêtes, des bienfaits de cette chasse dans la région, et de ce qui serait nécessaire pour hâter l'évolution de la région. » [pp. 2-3]

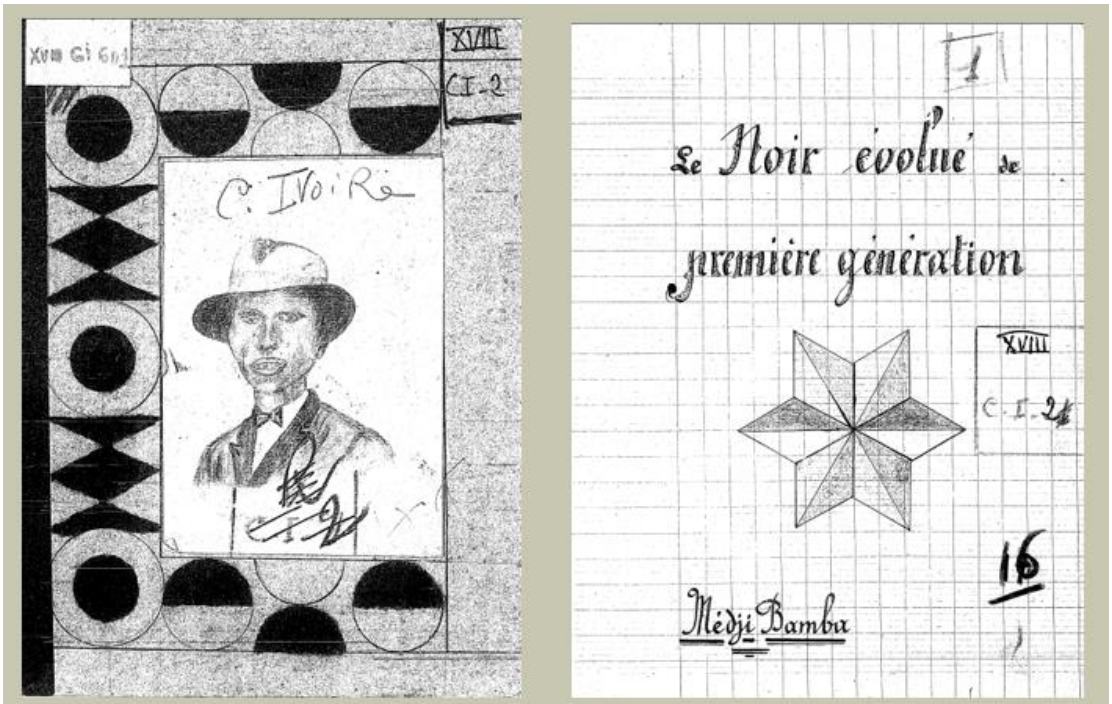
La deuxième phrase de cet extrait exemplifie l'effort des Pontins de satisfaire plusieurs buts en même temps: fournir des donnés ethnographiques, mais aussi, écrire d'une manière qui soutient l'intérêt de l'instituteur – et dans un langage élevé, même 'littéraire', mais pas de trop. [T. Warner 2016] Yapi conclut en indiquant les moyens envers l'évolution dans sa région, à son avis:

> Nous avons déjà dit qu'avec les fusils empruntés aux commerçants européens les indigènes ont fait disparaître beaucoup d'animaux destructeurs; ce qui a permis un grand mouvement d'évolution. Il faudrait et il serait presque suffisant de doter tous les grands producteurs de fusils pour défendre leurs plantations souvent détruites par les animaux. [p. 53]

Son œuvre n'a pas été bien apprécié par l'instituteur, qui lui a donné une note de 14 (sur 20) en disant: « Votre devoir est trop celui d'un naturaliste. Il serait bon, à mon sens, de se rapprocher des animaux, à l'instar du bon La Fontaine, et de montrer qu'on les aime. »

Les manuels scolaires fournis à l'époque étaient alourdis de langage tel que « la conquête morale », « tutrice-pupille », et « la voie du progrès social. » [Monod 1942:337-338] La conclusion du cahier sur « L'Enfant Malinké » de Kéfing Keita [1936] porte la forte empreinte de ce même langage: 'dignes collaborateurs', 'voie du progrès'. Plusieurs auteurs discutent le problème d'autocensure dans ces textes. Tobias Warner explique que les Pontins ont été encouragés à écrire d'une voix individuelle, mais qu'ils devaient en effet communiquer d'une façon stéréotypée. [2016:12] Bado observe que: « Pleins d'envolées sur les bienfaits de la 'civilisation' et de passages d'un à-plat-ventrisme devant 'l'œuvre' coloniale difficile à concevoir aujourd'hui, ces textes sont en un sens 'illisible.' » [2006:164]

Bamba Médji a choisi le thème « Le noir évolué de première génération » [1941], en forme d'entretien avec Monsieur M.D., instituteur à Toulépleu, Man, lui aussi sorti de l'Ecole Ponty vers 1920. Cet instituteur a été déçu en mariage quand sa famille a insisté qu'il se marie avec la fille qu'on lui a choisi, et pas avec la jeune sage-femme 'évoluée' autour de laquelle 'il bâtissait alors des châteaux en Espagne sur son bonheur futur.' [p. 15] Monsieur M.D. a parlé sur ses expériences comme étudiant et comme instituteur: « J'ai un grand amour pour mon métier, mais malheureusement, je me sens de plus en plus incapable de l'exercer comme il faut. » [p. 30] Il explique la méfiance 'naturelle' des indigènes pour les instituteurs et d'autres fonctionnaires, les rapports entre des évolués, et le problème d'une manque de « rapports solides entre Européens et Noirs évolués, du moins comme ces derniers l'auraient voulu. » [p. 22] Cette histoire a tellement déprimé Médji qu'il a conclu: « Ma vie ressemble à celle de Monsieur M.D. sur plusieurs points. Si en ce moment je redoute la vie, … c'est que je suis un combattant vaincu avant le combat. » [p. 31]



Bamba MÉDJI. *Le noir évolué de première generation* (1941)

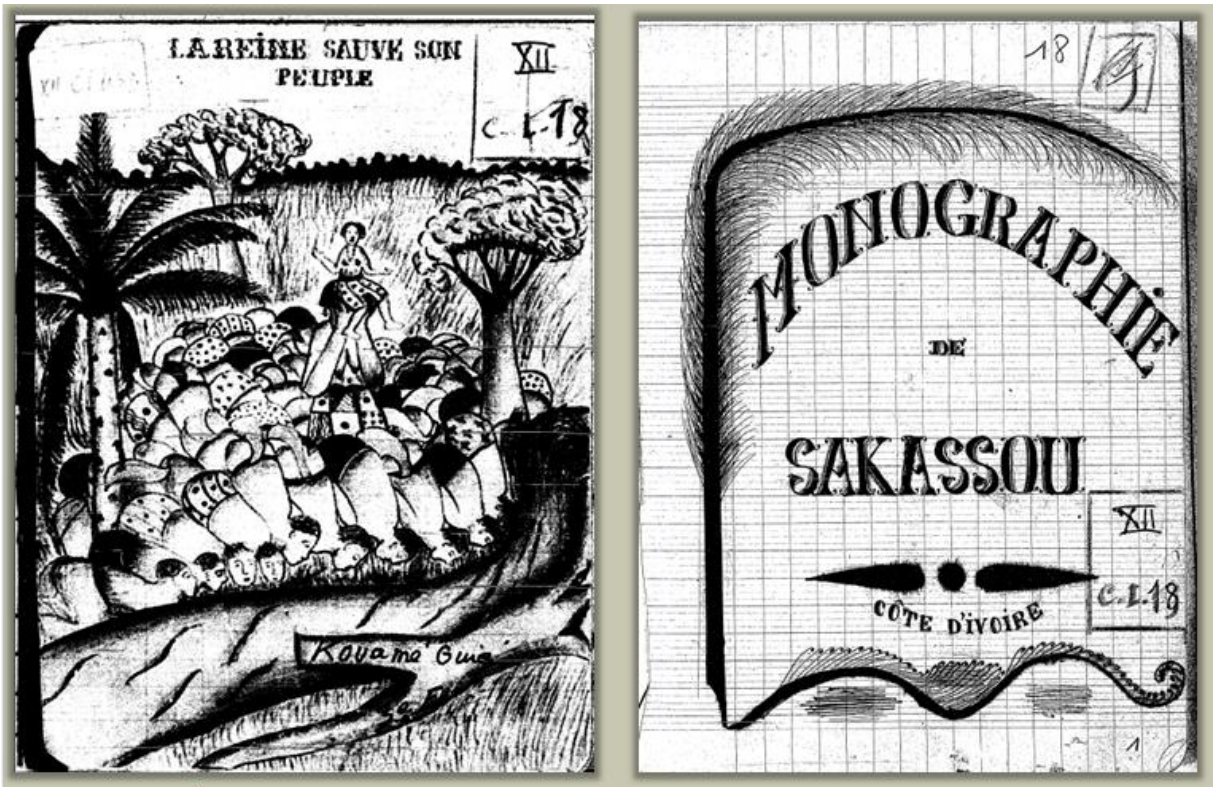
Charles Bado divise les cahiers Ponty qu'il a vus en trois grands genres: « avatars de la question de l'Art »; « l'équation malinkée », où il s'agit de l'éducation et l'enfance; et « l'équation baoulée » ou le modèle ivoirien. Le seul cahier dont il parle spécifiquement est celui de Kouamé Guié, « Monographie de Sakassou. » [1941] Bado note que la légende de la reine Pokou, qui a sacrifiée sa seule fille afin de sauver son peuple, crée un « cycle » pour les Baoulés et leurs voisins, « ce qui évidemment entame une déconstruction du missel tribaliste invoqué dans les explications de la crise présente. » [2006:169]

Guié s'exprime comme pleine d'admiration pour l'administration française, bien que son homonyme, le roi Kouamé Guié, a été tué pendant une révolte en 1902. Bado saute sur un passage, « Campements », où le jeune auteur attaque ceux qui quittent les villages, s'échappant donc de « leurs autorités naturelles et humaines » et insiste que « l'administration fasse défense aux indigènes de quitter leurs villages pour vivre sous des abris perdus dans les bois. » [p. 169] Mais j'étais attirée par un autre passage, où Guié décrit les voisins des Baoulés :

> « Nous pouvons citer les Tagouanas, les Bambaras, les Sénoufos, anciens captifs qui, malgré la liberté apportée par les Français, n'ont plus voulu retourner dans leur pays, soit par attachement à leurs maîtres, soit par peur d'être tués par leurs maîtres défunts: ils se sont tous convertis en fétichisme. » [2006:16]

J'avais l'idée que cette dévaluation de ces populations comme « anciens captifs » et « fétichistes » avait des liens directs avec le conflit civil ivoirien d'il y a quelques années. Mais Robert Launay m'a suggéré que dans ce passage il s'agit en effet des captifs vendus par Samory afin de financer son jihad. [2017] Néanmoins, sur le sujet des rapports nord-sud, un commentaire

sur le premier président de la Haute Volta, Maurice Yaméogo, mentionne que « 'Monsieur Maurice' souffrait beaucoup de sa condition de 'kanga' (esclave), comme disaient alors les Ivoiriens lorsqu'ils rencontraient un voltaïque (plus encore un Mossi au visage scarifié). » [Bejot 2002]



Kouamé GUIÉ. *Monographie de Sakassou* [1941]

Niamogo Coulibaly a écrit sur « L'agriculture dans la région de Kong. » [1939] Comme beaucoup de ces auteurs, il parvient à écrire sur des sujets autres que celui dont le titre indique, par exemple que « la région de Kong servait de mine d'esclaves à l'Almamy Samory [qui] massacrait les habitants et mettait leurs biens au pillage. » [p. 4] Mais il donne enfin une pléthore de détails sur les cultures: pour l'igname il liste neuf espèces, et cinq sous-espèces pour le dernier. [pp. 54-56] Vers la fin il décrit une famine en 1937 causée par le choix de cultiver l'arachide « d'une façon démesurée » en négligeant les cultures vivrières comme maïs et igname. [pp. 94-95] Il cite le rôle des Français de créer des sociétés de prévoyance et « à menacer les indigènes afin qu'ils labourent de grands champs »; il dit que des nouvelles méthodes agricoles comme « emploi du fumier et de la charrue » coûtaient trop chers. Il demande à la fin, « Mais quand est-ce que la France pensera à ce coin de terre reculé et ouvrira des écoles pour l'Indigène? » [p. 95]

Le cahier soumis par le futur instituteur Bocar Cissé en 1941 a été « libéré » de la bibliothèque de l'École un an plus tard et lui a été rendu. Le texte a été publié en 1989, avec une introduction par Cissé lui-même, ce qui donne une rare vue de la création d'un cahier par son

auteur. Il a profité d'un séjour avec un parent à Ségou où il a « presque élu domicile » dans la salle de documentation de l'Office du Niger, lisant des publications sur l'histoire du Soudan et

l'introduction de l'Islam en pays noir. Il a été aidé par deux étudiants plus jeunes pour les illustrations et la traduction d'un poème. Son texte quasi-littéraire commence avec un chapitre historique, afin de donner au lecteur « une notion générale et succincte du passé et du présent islamiques de la région du Soudan nigérien. » [1989:13]

Un dernier extrait sera du cahier d'un ancien combattant et futur pédagogue sénégalais, M'Baye M'Bengué: « *La Méditerranée vue par un Noir* », soumis en avril 1945. Après tout ce qu'il a vécu dans la guerre, M'Bengué a vu l'éducation 'élite' en AOF comme une parodie: « instruction en 'vase clos', … culture de derrière une vraie 'muraille de Chine'. » [cité en Letnev 1979:24] Echenberg a préservé quelques expériences de M'Bengué en l'armée, expériences qu'il a décrit d'être 'cruels et humiliants.' On l'a chargé d'enseigner le français aux soldats africains les samedis, mais en disant que ce doit être 'petit nègre.' Comme il n'a pas accepté de faire cela, on s'est moqué de lui comme « monsieur l'Artiste qui prétend parler français comme les Français », à partir duquel il a refusé de donner plus de leçons. Il avait quand même quelques avantages, pas comme Pontin, mais comme originaire de Dakar, une des quatre communes, et donc citoyen français et pas sujet colonial. [Echenberg 2009:205]

Ces vignettes ont été choisies plus ou moins au hasard parmi les possibilités offertes par un tel corpus, qui forme un portrait collectif de l'expérience coloniale d'une génération importante. Quelques encadrements ont été considéré en bref: celui de l'étudiant lui-même, ou au moins de ses mots, coincés entre plusieurs expectations; celui de l'instituteur, gardien de la langue française; et comme correctif à la qualité parfois séduisante de ces manuscrits, des interjections de Charles Bado ont ponctué l'ensemble. On peut remarquer que dans les exemples fournis ici, il s'agit souvent peu d'ethnographie mais plutôt de changement social ou de l'état de soi – ce qui permet d'ajouter un dernier mot de Bado: « il y a le spectre du gris, du ni noir ni

blanc qui ferait du 'Pontin' un trésor pour le théoricien de l'Hybride. Mais … il y a les textes, et c'est noir sur blanc. » [p. 164]

Références

Adande, Alexandre S. 1996. « Témoignage sur la genèse de l'IFAN. » *Bulletin de l'IFAN Ch. A. Diop, Dakar,* Spécial Cinquantenaire de l'IFAN. Tome 47, série B, 2:27-33.

Bado, Charles. 2006. « Une lecture des cahiers Ponty. » *Contemporary French and Francophone Studies* 10(2):161-171.

Balandier, Georges. 1951. « La situation coloniale : approche théorique. » *Cahiers Internationaux de Sociologie* 11:44-78.

Béart, Charles. 1955. « Jeux et jouets de l'Ouest Africain. » Tome 1. *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire* 42.

Bejot, Jean-Pierre. 2002. « Quand la Côte d'Ivoire et la Haute-Volta (devenue Burkina Faso) rêvait de la 'double nationalité.' *La Dépêche Diplomatique*, 16 octobre. LeFaso.net, poste 3 novembre 2003, accédé juillet 2017. http://lefaso.net/spip.php?article136

Charton, Albert. 1934. « Role social de l'enseignement en Afrique Occidentale Française. » *Outre-mer* 6:189-202.

Conklin, Alice. 2002. « The new 'ethnology' and 'la situation coloniale' in interwar France. » *French Politics, Culture & Society*, 20(2):29-46.

Dia, Gora. 2017. Courriel à l'auteur, 19 juin.

Echenberg, Myron J. 2009. *Les Tirailleurs Sénégalais en Afrique Occidentale Française, 1857-1960*. Dakar : CREPOS, 2009. (Publié en l'anglais originel comme: *Colonial Conscripts : the Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1857-1960.* Portsmouth, NH : Heinemann ; London : Currey, 1991.)

Griaule, Marcel, Michel Leiris, Deborah Lifchitz, Éric Lutten, Jean Mouchet, Gaston-Louis Roux, André Schaeffner ; édition établie, présentée et annoté par Éric Jolly et Marianne Lemaire. 2015. *Cahier Daker-Djibouti.* [Mercourt, France] : Éditions les Cahiers.

Gromier, Dr [Émile]. 1936. « La vie des animaux sauvages de l'Afrique." *L'Éducation Africaine* 93:285-293.

Labrune-Badiane, Céline, et Etienne Smith. 2017. *Les Hussards Noirs des Colonies: Instituteurs Africains et Petites Patries en Afrique Occidentale Française (1913-1960)*. Paris: Editions Karthala. (À paraître; l'auteur a vu une version préliminaire, donc la pagination ne correspondera pas à la version publiée.)

Launay, Robert. 2017. Courriel à l'auteur, 20 juillet.

Letnev, Artem. 1979. « L'assimilation culturelle vue par les assimilés : (d'après les Cahiers William Ponty). » *Genève-Afrique* 17(2):19-26.

Monod, J.-L. 1942. *Histoire de l'Afrique Orientale Française: d'après les travaux et les indications de Maurice Delafosse*. Adaptée aux écoles indigènes. 12e édition. (Bibliothèque des écoles indigènes de l.A.O.F.) Paris : Delagrave.

Mouralis, Bernard. 1986. « William-Ponty drama. » Traduit du français par Elliott Forsyth. In : Gérard, Albert S., editor. *European-Language Writing in Sub-Saharan Africa.* Budapest: Akadémiai Kiadó. 2 volumes. Volume 1, pp. 130-140.

Senghor, Léopold-Sédar. 1938. « L'enseignement an AOF. » In: Colin, Roland. *Systèmes d'Éducation et Mutations Sociales : Continuité et Discontinuité dans les Dynamiques Socio-Éducatives : Le Cas du Sénégal.* (Thèse, Université de Paris V, le 17 décembre 1977.) Lille : Atelier Reproduction des Thèses, Université de Lille III ; Paris : Diffusion Librairie Honoré Champion, 1980. 2 volumes. Tome 2, Annexe 5, pp. 851-863.

Smith, Etienne. 2016. Courriel à l'auteur, 10 mars.

Traoré, Amadou Seydou. 2011. *Modibo Kéïta: une Référence, un Symbole, un Patrimoine National*. 2e édition. Bamako : La Ruche à Livres.

Traoré, Bakary. 1958. *Le Théâtre Négro-Africain et ses Fonctions Sociales.* (Enquêtes et Études) Paris : Présence Africaine.

Warner, Garry. 1976. « Education coloniale et genèse du théâtre néo-africain d'expression française. » Présence Africaine, nouvelle série, 97:93-116.

Warner, Tobias. 2016. « Para-literary ethnography and colonial self-writing : the student notebooks of the William Ponty School. » *Research in African Literatures* 47(1):1-20.

Wilder, Gary. 2003. « Colonial ethnology and political rationality in French West Africa. » *History and Anthropology* 14(3):219-252.

Cahiers Ponty

Cissé, Bocar. 1989 [1941]. *Devoir de vacances : une école coranique que vous avez fréquentée et que vous connaissez bien.* Bamako, Mali : Editions Jamana.

La plupart des cahiers Ponty inédits cités ici ont été accédés au site de Center for Research Libraries (Chicago, Illinois, USA). Ces manuscrits numérisés (de microfilm) sont disponibles aux institutions membres de CRL. Il s'agit des cahiers ivoiriens, quelques-uns burkinabés inclus. Une guide est disponible ici: http://catalog.crl.edu/record=b1640262~S1. Trois autres cahiers Ponty sont tenus comme photocopies à Melville J. Herskovits Library for African Studies, Northwestern University.

Coulibaly, Namogo. 1939. « L'agriculture dans la région de Kong. » (CRL; original à l'IFAN)

Guié, Kouamé. [1941]. « Monographie de Sakassou. » (CRL; original à l'IFAN)

Keita, Kéfing. [1936]. « L'enfant malinké. » (Herskovits; original aux Archives Nationales)

Keita, Modibo. [1936]. « L'enfant sarakollé. » (Herskovits; original aux Archives Nationales)

Médji, Bamba. 1941. « Le noir évolué de la première génération. » (CRL; original à l'IFAN)

M'Bengué, M'Baye. 1945. « La Méditerranée vue par un Noir. » (cité en Letnev 1979)

Ndiaye, Jacques Marie. « Le peuple sérère. » (cité en T. Warner 2016)

Ouattara, Larba. 1945. « L'alimentation en pays lobi. » (CRL; original à l'IFAN)

Soumah, Jean Marie. 1936. « Les animaux de la brousse autour de mon village. » (Herskovits; original aux Archives Nationales)

Yapi, Kouassi. 1938. « Les animaux de la brousse autour de Zékréssou. » (CRL; original à l'IFAN)

Premier exercice, le miroir: le théâtre participé de rue comme méthode d'intégration des migrants en Italie / The mirror as first exercise: participatory theater and street performance as approaches for the integration of migrants in Italy

Luciano Togni et Josée Golay
Compagnia Teatrale "Isabelle il Capriolo", Ranica (BG), Italia
Isabelleilcapriolo@gmail.com, jgolay59@gmail.com

Résumé

Aujourd'hui, les rues et les places citadines sont devenues un lieu de rencontre entre ses habitants et les nouveaux venus, les migrants qui arrivent de plus en plus nombreux par la mer méditerranée: ces derniers sont des spectateurs, en attente des résultats de leurs demandes d'asyle, et en quête de savoir s'ils rentrent dans les critères établis par les gouvernements européens pour leur protection internationale, dans tous ses déclinaisons possibles. Pendant cette longue attente, qui dure au moins 2 ans, et dans la majeure partie des cas avec un résultat négatif, le système d'accueil et la société, peu préparée à ce phénomène complexe et émotivement très prenant, doivent se poser la question sur la qualité de cette rencontre avec ces jeunes hommes, femmes et familles venus de si loin. Beaucoups proviennent de l'Afrique de l'ouest, et beaucoup aussi manquent des instruments pour comprendre et se défendre dans la société européenne, très differente de la leur.
Des médiateurs culturels sont présents, pour favoriser la comunication et résoudre certains problèmes quotidiens, mais parfois, ce sont les citoyens qui prennent l'initiative: ces "pionniers" vont dans les places et cherchent un contact avec les nouveaux-venus, qui à leur tour, se racontent, découvrent ce nouveau monde, mélangeant le francais et l'anglais avec le Mandinga, Fula ou Bambara, et apprennent l'italien: L'"arbre à palabre" arrive à Faenza, à Bologne et à Bergamo, et même dans les villages, dans un contexte où la connaissance des processus historiques et politiques mondiaux est très limitée, où la diffidence est la règle et peut mème devenir hostilité ou en tout cas, une fermeture stérile, surtout là où la médiation, et la traduction culturelle et émotive font défaut.
Un des médium plus utiles pour explorer l'autre est le théâtre: des laboratoire de théâtre ouverts à tous, dans lesquels les italiens et les requérants d'asyle se rencontrent chaque semaine, et jouent, en utilisant le langage du corps, la musique et les mouvements; les corps brisent les barrières, les amitiés relâchent les émotions et les paroles et créent des relations positives et profondes entre les participants. Depuis 2015, la compagnie "Isabelle Il Capriolo", dirigée par Luciano Togni et Sophie Hames, à Bergamo, en collaboration avec d'autre compagnies ("Teatro Due Mondi" à Faenza; "Teatro dell'Argine" à Bologne) a présenté plusieurs représentations ou "actions", durant lesquels les thèmes de la coexistence, des conflits et de la réconciliation, sont exposés aux citoyens dans les lieux publics. En 2015, un programma européen, appelé "Giving Voice", a financé un workshop, auquel certains de nous ont participé, et dont le but était d'analyser et d'échanger ce moyen puissant de comunication et de pacification. De nombreuse expériences similaires sont présentes en Italie et en Europe, et toutes partagent l'idée que ce genre de théatre participatif et de spectacles de rue, à travers le langage des images et des émotions, à travers les profonds rituels dans chacun de nous, mais exprimés en comunauté, est capable de transforrmer la co-existence en un relation réelle, consciente des motifs de la distance et des difficultés intrinséques dans celle-ci. Nous exposerons et discuterons de ces expériences.

Texte

Bonjour à tous,

nous sommes des activistes, des acteurs, au sens étymologique du terme: ceux qui agissent. Nous n‘avons pas tracé de nouvelle voies, nous en avons prise une qui existait déjà. Celle de tenter de codifier des techniques de régie et de direction, sous forme d'ateliers, avec des groupes de personnes qui ne se connaissaient pas entre elles, dans l’idée de construire des actions théâtrales, des spectacles et de les présenter à un public. Un groupe d‘acteurs non-professionels, qui n’a aucune formation ou expérience des techniques théâtrales ou performatives, construit, autour d’un thème choisi, une représentation artistique, si possible belle - s'il est vrai que la vérité passe à travers la beauté - pour dire, raconter, un message qu’il a élaboré collectivement.

Le groupe de travail, pour être fécond, ne doit pas être homogène, il doit y avoir des conflits potentiels, par exemple dus aux clans auxquels ils appartiennent.

Dans l'atelier de théâtre, nous créons les conditions pour faire naître des groupes ouverts, des groupes non-homogènes dans lesquels existe la graine de la diversité. On y découvre alors de grandes pluralités; elles sont autant qu'il y a d'individus.

Les participants comprennent qu’il faut venir à l'atelier, désarmés, le plus possible. Seuls, dans une tenue confortable, si possible sans chaussures. un peu embarrassés, émus, des hommes et des femmes de tout âge, mais aussi des enfants et des étudiant.

Au départ, il y a un conflit, entre les blancs et les non-blancs, mais aussi entre les non-blancs eux mêmes, entre musulmans et chrétiens, entre athées et croyants. Mais ce conflit n'est jamais affronté directement. C’est le goût (le plus immédiat), le plus fort; mais ensuite le palais s’affine, on reconnait les nuances du plat et on se nourrit de la découverte de l’autre.

On pratique le dévoilement, on exerce la gentillesse, on cherche la performance dans l'écoute, dans l'empathie.

Chaque individu, dans sa vie, peut se sentir, se reconnaitre dans son propre regard, et alors être poète: essayer de chanter, doser les énergies, (accueillir et pardonner), ritualiser dé-comprimer, libérer…. Et jouer, dans l’étymologie de jouer (“play”), réciter. Les enfants jouent au jeux.

Et, de la même manière, si l’on veut proposer un jeu à qui, dans la place ou dans la cour, souffre l‘isolement, il faut une juste attention, prudence, envers lui.

Nous avons donc proposé il y a quelques années à quiconque serait intéressé, en italien, avec l’aide de dépliants, et, après avoir obtenu l’accord de ceux qui gèrent les centres de premier accueil aux migrants, les ‘camps‘ comme ils sont appelés en Italie, nous leur avons proposé aussi la participation de leurs hôtes, dans leurs langues “européennes“, on peut même dire coloniales.

Nous y avons exposé nos concepts de droits civils, politiques et universels en rappelant que nous ne sommes pas un mouvement politique, un groupe religieux ou un système pour gagner de l’argent ou pour faciliter la bureaucratie relative aux permis de séjour.

Maintenant, avons nous tous une idée de quoi il s’agit? Nous avons certainement dans les yeux les images des migrants qui fuient vers l‘Italie et l’Europe, les hommes, femmes et enfants

dans les bateaux, qui débarquent sur les côtes, les centres de premier accueil, les barrières et fils barbelés, la police armée aux frontières et les structures d'habitation partout en Italie, même à la montagne, dans les vieux hôtels, dans les maisons de retraite désaffectées, les queues dans les préfectures, les documents incompréhensibles même pour les italiens, les audiences dans les tribunaux.

L'accueil n'est pas simple. il est complexe.

Nous connaissons les idées qui circulent parmi les communautés locales, partout, quand des jeunes hommes et femmes, ou des familles, arrivent sans rien dans les poches, à la recherche d'un travail, d'une vie, de tout.

De notre coté, nous sommes intransigeants envers le manque de solidarité de nos compatriotes, mais nous essayons toutefois aussi de les comprendre, pour les changer, non? c'est banal.

Nous, moi et elle et les autres, désirons montrer une attitude paternelle et maternelle envers qui nous imaginons être des personnes traumatisées, ou en tout cas choquées, mais qui sont toujours désorientées, comme nous deux, ici, à Abidjan.

Du coté du système, les migrants sont toujours regroupés, gérés comme des numéros, ils arrivent en larges groupes dans les ports et ne sont pas vus comme des individus, ils sont un problème. Ils deviennent le groupe des demandeurs d'asile, quand ils ne sont pas désignés comme clandestins.

A cause des lois actuelles en Europe, ce sont les migrants qui, dès leur identification, demandent une protection internationale, renoncent à leur nationalité, dénoncent les conditions de vie de leur pays. Pas toujours conscients des conséquences, ils déclarent fuir des situations de persécutions, de violences publiques ou privée, de guerre, de non-tutelle, de discrimination de genre, de penchants sexuels, de religion ou d'idée politique. Leur histoire sera vérifiée par une commission, qui devra juger s'il existe vraiment une condition de persécution, si concéder ou non la protection internationale, selon les lois actuelles, y compris les conventions de Genève.

Dans le groupe de théâtre personne n'a besoin de mentir, ce n'est pas nécessaire. Peut-être qu'un italien pourrait être un peu géné de montrer sa belle maison, mais ça passe.

Ce que je sens, en tant qu'italien, si je tend l'oreille, c'est la narration du voyage: Agadez, Dirkou, la terrible Lybie, et puis la mer, le sauvetage, les sauveteurs vêtus de blanc avec des gants et des masques de protection.

Sur cette base de compassion et d'indignation, nous rencontrons vos fils, surtout des hommes, qui viennent du Nigeria, de la Gambie ou de la Guinée, du Mali, du Ghana, du Sénégal et parfois encore de la Côte d'Ivoire.

Un imaginaire se forme essentiellement autour du voyage et ceci s'ajoute à notre sens de culpabilité par rapport aux politiques européennes et américaines néo-colonialistes, le colonialisme historique et même l'esclavage d'antan.

Nous découvrons aussi le courage et le sens de l'aventure de chacun. Et nous confrontons nos expériences.

Entre nous, dans notre rencontre réciproque, nous manifestons donc le sentiment de prendre soin, il faut se toucher, être gentil, et nous voulons aussi le montrer dans le mouvement théâtral, faire participer les spectateurs des actions publiques que nous construisons.

Dans une de ces actions de rue, pendant une scène, les acteurs formaient des couples où l'un massait les jambes, le dos, les bras et le cou de l'autre qui s'abandonnait, et ensuite ils changeaient de rôle. L'expérience nous endurci? Parfois nous crions. Nous avons tous besoin de pardon et d'EGALITE. Cherchons à nous adoucir.

Les migrants mais aussi les italiens qui veulent accepter de jouer doivent toujours rester comme des jeunes, jamais présomptueux, ils doivent s'adapter, espérer, attendre, penser au futur, comme des adolescents, un peu brusques mais pas dangereux. Les "non-migrants" sont parfois démotivés, énervés, apeurés et grincheux.

Dans notre groupe, il est permis de regarder notre fragilité et notre sens de culpabilité. De sentir le poids de ceux qui ne sont pas disponibles à remettre en cause le système politique, économique et juridique qui, en fait, leur est favorable.

Le conflit est present: il y a des personnes qui dorment dans les rues, qui mendient devant les supermarchés, qui sont exploités dans les travaux agricoles et dans les chantiers et qui travaillent dans des conditions extrêmes et qui se construisent un lieu de vie marginal. On dirait qu'ils vont nous enlever notre tranquillité, la normalité de notre vie, à nous les "toubabs".

Nous les toubabs du théâtre nous voulons accompagner le processus d'intégration qui petit à petit se crée. Au bout du compte, les personnes se regardent, et enfin se voient. Et alors, le théâtre peut accélérer… Dans notre atelier théâtral, on sourit et on rit beaucoup.

Nous choisissons avec attention les meilleurs aspects de nos cultures, la gentillesse mythique du peuple, celle de nos mères, italiennes ou africaines, la générosité dans les récits de nos grands parents, des anciens africains et bergamasques.

Mais ma mère est raciste, xénophobe, et aussi mon père, ils ont plus de quatre vingt ans; ils n'ont pas toujours eu une tranquillité financière. Ils ont été apeurés par l'autorité. Il n'y jamais assez de garantie et sécurité sociale. Pourtant ils aiment, comme beaucoup d'autres, être surpris, éduqués, être mis au courant, se sentir généreux, accepter et connaitre, faire une expérience en étant accompagnés, vaincre le stress, se connaitre et se regarder dans les yeux. Cela mes parents ne l'ont pas fait, sinon à travers les yeux de leur fils.

Le premier exercice est le miroir, mais le premier acte est le cercle.

Nous avons déjà fait des cercles de cinquante-soixante personnes, jusqu'à quatre vingt à Faenza dans le théâtre "Due Mondi", les Deux Mondes, compagnie dirigée par Alberto Grilli, parce que là, la salle de théâtre est assez proche d'un grand centre d'accueil. Grand, puisqu'il accueille 200 personnes comme une caserne, mais ces personnes n'ont aucune occupation possible, à part quelques heures de leçon d'italien chaque semaine, et ….. le théâtre.

A Bergame, au départ, nous avons amené l'atelier à l'intérieur d'un camp, en déplaçant chaque fois les tables du réfectoire. Après, nous nous sommes organisés dans un local dédié à cette activité, en utilisant nos autos privées, et en remboursant les billets de bus pour ceux qui venaient des villages alentours.

Ces expériences se multiplient en Italie. Par exemple il y en a une à Vintimille, à la frontière avec la France, là où beaucoup de migrants sont bloqués pendant des semaines ou des mois en tentant de passer la frontière, empêchés par la police, dormant sous les ponts, et aidés par la croix rouge et les volontaires. A Vintimille, un groupe de théâtre organise des rencontres et des actions de rue, qui ont pour thème la Beauté.

L'activiste volontaire renonce à l'argent, dédie son temps, fait des choses pratiques.

Ce voyage est pour nous un cadeau de la vie, je pense que c'est grâce au fait que nous avons tous les deux ouvert nos coeurs et nos maisons aux personnes qui en avaient besoin. Avec une idée de socialisme international, mème si cela est difficile. Les thèmes sont la paix et la justice, la conscience sociale, la défense des principes juridiques, que certains de nous appellent progressistes, et que nous devons défendre et diffuser.

Il y a des associations d'avocats qui offrent une aide juridique gratuite et ils sont amis du théâtre, de la simplicité quotidienne d'un mouvement partagé.

Même si l'accueil aux migrants est institutionnalisé, il y a des associations et des groupes informels partout, d'inspiration catholique mais plus souvent de gauche, qui distribuent des repas, des habits et des informations pratiques.

Eux aussi sont amis du théâtre, de la construction des mémoires, de la poésie des peuples et des individus, des voix, du chant, de l'écoute, du regard comme la première fois.

Il y a beaucoup de jeunes africains qui font des expériences d'étude, de liberté de parole, même sans liberté de mouvement, et qui deviennent des médiateurs culturels pour les nouveaux arrivés, qui projettent en Europe la connaissance de l'Afrique et ouvrent des confrontations.

Eux aussi sont amis du théâtre, des fables, des jeux, des corps en mouvement.

Il y a tant de jeunes en Europe qui s'occupent des problèmes des migrations et deviennent experts du rapport un peu fou entre la bureaucratie et les personnes. Il y a des débats quotidiens sur la radio, les journaux et la télévision pour chercher à comprendre la migration, et guider les changements en cours.

Eux aussi sont amis du théâtre, qui revendiquent la primauté de l'humanité dans les relations ouvertes et paritaires entre les personnes.

J'aimerais enfin vous montrer cette photo: Cette photo est un moment de vérité un peu décomposée d'une action théâtrale qui devait encourager la participation du public dans un énorme cercle, pour signifier que la sagesse du monde n'est pas complète, si elle n'inclut pas chaque personne. Ce jeune homme, Alpha, sénégalais, avec d'importants problèmes de vue, a voulu éviter de donner la main à la petite fille à coté de lui, parce qu'il savait qu'il avait les mains trop abimées par le travail des champs de coton. Quand la maman de la petite fille est intervenue pour unir le cercle et lui faire prendre la main de sa fille, il m'a raconté que d'émotion, lui sont venues les larmes aux yeux. Et la petite fille garde la mémoire de sa main, du contact, du contact avec tant de mains possibles.

Le premier exercice que nous proposons est le miroir, pendant lequel les participants s'asseyent par terre, comme dans un espace protégé, en binôme, l'un en face de l'autre, en se regardant dans les yeux, au son d'une musique douce qui accompagne les mouvements des bras et des corps, proposés par l'un et que l'autre copie comme s'il était un miroir. L'exercice est

émouvant et on découvre la concentration, le monde du guide et de celui qui se laisse guidé, c'est amusant et parfois comique. Même si tout le monde ne sait pas regarder dans les yeux, et mettre en discussion sa propre notion de respect.

Et maintenant, nous allons vous présenter un extrait du spectacle qu'Alberto Grilli a dirigé, avec la collaboration des compagnies théâtrales "Teatro Due Mondi" et "Isabelle il Capriolo", dans notre ville de Bergame en 2015. Le spectacle, qui s'est déroulé sur la place principale de la vieille ville, s'appelle "Azione per la Gratitudine" (Action pour la Gratitude). Le vidéo complet peut être visionné sur You Tube (www.youtube.com/watch?v=My9SPTbzKEM).

Merci de votre attention

Sujet : Stratégies de repositionnement d'acteurs dans les arènes socio-foncières dans l'Ouest ivoirien en contexte post conflit

TOUKPO GUY OSCAR SICAL,

UNIVERSITE HOUPHOUET BOIGNY

E-mail : oscartoukpo@yahoo.fr/oscartoukpo@gmail.com

Résumé

Les Différents conflits armés de 2002 à 2011 ont eu un impact systématique et considérable dans l'Ouest Ivoirien sur la gouvernance foncière. Cette situation a vu l'apparition de stratégies d'acteurs en vue de se repositionner dans les arènes socio-foncières en contexte post conflit dans l'Ouest ivoirien. Cette étude vise à analyser ces stratégies ainsi que les enjeux qui les sous-tendent. Pour ce faire l'approche qualitative a servi de méthodologie. Au terme de cette étude, il y a interrogation quant à l'implémentation de la loi 98 compte tenu du fait que le foncier rural constitue une bombe sociale.

Abstract

The Various armed conflicts from 2002 till 2011 had a systematic and considerable impact in the West native of the Ivory Coast on the land governance. This situation saw the appearance of actors' strategies to reposition in the socio-land arenas in context comment conflict in the Ivory Coast West. This study aims at analyzing these strategies as well as the stakes which underlie them. To this end the qualitative approach served as methodology. In the term of this study, there is interrogation as for the implementation of the law 98 considering the fact that the rural land constitutes a social bom.

Introduction

Les Différents conflits armés de 2002 à 2011 ont eu un impact systématique et considérable dans l'Ouest Ivoirien sur la gouvernance foncière (Toukpo, 2015 ; Chauveau, 2017). Les instances coutumières structurant la gouvernance foncière en milieu rural ont d'une part souvent été suspectées par des autochtones de connivence ou trop conciliants avec les migrants, et d'autre part, suspectées par des migrants, de prise de position favorable à leur communauté (McCallin et Montemurro, 2009 ; Toukpo, 2015).

Dans le Cavally[1], le rôle de nouveaux acteurs comme les Dozos, les jeunes ex-combattants et les jeunes patriotes - autochtones et/ou migrants - participe de la compétition et de la lutte pour le contrôle des instances de gouvernance foncière locale. Une telle situation ne peut que complexifier le retour des déplacés internes.

La lutte pour le contrôle des instances de gouvernance foncière locale s'est accentuée à la suite des conflits de 2002 et de 2010-2011 (McCallin et Montemurro, 2009, Chauveau et Colin, 2014, Toukpo, 2015).

Ce jeu autour de la gouvernance foncière amène les migrants à mettre en place des dispositifs sécuritaires, afin de garantir leur droit foncier. Pour ce faire, ils font appel aux FRCI (supplétifs ou associés) et aux Dozos. Il leur arrive d'intégrer ces forces armées plus ou moins parallèles. L'entrée de ces différents acteurs a constitué un obstacle au retour des autochtones-déplacés du conflit post-électoral. Les personnes déplacées dont le retour a été rendu possible, se trouvent, d'une part, confrontées à l'occupation partielle ou totale de leur terre. Il a été constaté à Oulaïtaïbli village situé dans la sous-préfecture de Bloléquin, une réunion de Dozos au mois de Décembre 2014, lorsque les migrants ont appris que le HCR (Haut-Commissariat aux Réfugiés) devait faire un rapatriement de réfugiés, en vue de prendre les dispositions nécessaires pour « ne pas perdre leur terre ».

En effet, dans les contextes conflictuels ou post conflictuel, les acteurs se « débrouillent », construisent des stratégies de repositionnement pour « exister » (Vigh, 2009 ; Debos, 2013). C'est bien le cas constaté dans l'Ouest ivoirien, plus précisément dans les départements de Bloléquin de Guiglo. Quels sont les enjeux qui sous-tendent les stratégies de repositionnement des acteurs dans les arènes socio-foncières en contexte post conflit. Plus spécifiquement, Quels acteurs se repositionnent dans les arènes socio-foncières ? Quelles sont les stratégies mobilisées par les acteurs et les stratégies qui les sous-tendent? A ces différentes interrogations une méthodologie de type qualitative ou anthropologique est appropriée.

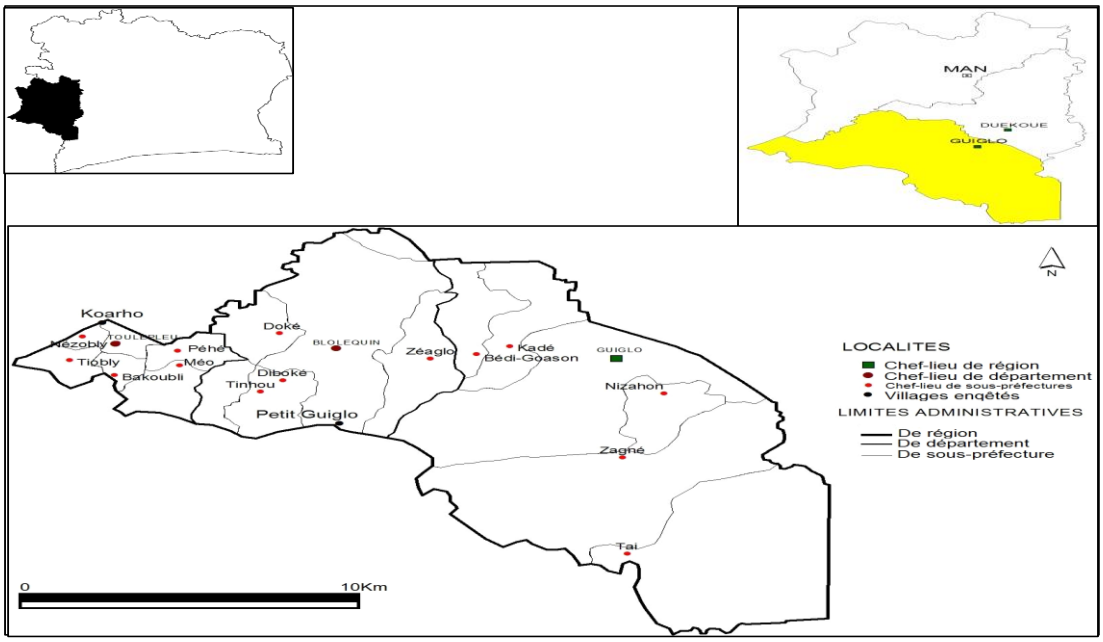
Matériel et méthode

Dans une démarche essentiellement qualitative, il est analysé les enjeux qui sous-tendent les stratégies de repositionnement des acteurs dans les arènes socio-foncières en contexte post conflit. Une première partie des résultats de l'étude se fonde sur des enquêtes réalisées entre 2013 et 2015 dans le cadre de mes recherches doctorales. La suite s'appuie sur une autre enquête réalisée entre 2015 et 2017, à Guiglo et Bloléquin. Les divers séjours empiriques dans l'Ouest ivoirien ont permis d'avoir des entretiens avec les fonctionnaires en charge des politiques foncières (représentants du ministère de l'agriculture et du développement rural) les populations déplacées retournées, les paysans autochtones allogènes et allochtones, les

[1] Région dans laquelle se trouvent les départements de Bloléquin et de Guiglo

acteurs d'ONGs intervenant sur la thématique foncière, les leaders communautaires, les dozos et les associations de jeunes autochtones ainsi que celles des migrants.

La carte présente ci-dessous présente quelques villages de séjours empiriques :



LES ACTEURS DU JEU FONCIER

On distingue deux types d'acteurs : les acteurs primaires et secondaires.

Les acteurs primaires : Autochtones (Guéré), Allochtones (Baoulé, Malinké, Senoufo, Gouro et Lobi) et Allogènes (Burkinabé en grande majorité, Maliens).

Concernant les acteurs secondaires : les ex-jeunes patriotes, les « Dozos-planteurs », les ex-combattants, les entrepreneurs politiques locaux, communautaires, les autorités administratives, les acteurs humanitaires (NRC, DRC...)

QUELQUES STRATEGIES D'ACTEURS ET LES ENJEUX QUI LES SOUS-TENDENT

Le contrôle des instances de gouvernance locale par les jeunes

Aujourd'hui les jeunes autochtones produisent un discours du renouvellement ou du rajeunissement des instances de gouvernance locale. Ce discours-ci le traduit très bien : « Il faut abattre les vieux bananiers pour faire pousser les jeunes bananiers ». (Chef intérimaire d'Oulaitaibli, Août 2014, canton Boo; Bloléquin).

Pour Jean-Pierre Chauveau, tandis qu'une partie de la population autochtone partie au Libéria n'est toujours pas revenue, de nouveaux migrants burkinabè ont trouvé à s'installer auprès de

nouvelles autorités villageoises autochtones « RHDP » qui ont remplacé les notables pro-Gbagbo… (Chauveau, 2017)

Se muer en « Dozo-planteur »

« Ils savent que je suis garçon maintenant donc ils se méfient de faire des choses comme avant où ils venaient me demander l'argent à tout moment, souvent leurs enfants venaient me menacer de prendre ma terre. Mais aujourd'hui ça c'est fini ». (Entretien Dozo-Planteur de l'ethnie Baoulé-Petit Guiglo-Bloléquin Septembre 2013). L'implication des Dozos dans le conflit armé dans l'Ouest ivoirien ont incité les allochtones Baoulé à se muer en Dozo. Leur lien avec les FRCI et les élites politiques RHDP locaux renforce leur ancrage politique et sécuritaire. Cette réalité empirique flirte avec l'étude menée par Vadim Volkov (2000) sur les entreprises de la violence en Russie post communiste, où il y a une complicité entre les entrepreneurs de la violence et les élites politiques ou les politico-militaires. Aussi il est à noter que les travaux récents de Grajales (2017) étayent cette réalité post-conflictuelle.

- **La stratégie du « cacher regarder » ou du « Sièblé-Yéplé » des jeunes autochtones**

C'est une stratégie de duperie (broutage foncier) ou de résistance à la pression foncière (selon des cadres) des jeunes autochtones à travers des transactions illicites. En effet**, Sièblé Yéplé**: « ***je vends ce qui ne m'appartient pas*** » en langue autochtone Guéré. Lors de la transaction le nom du cédant est **« Sièblé Yéplé** ». Le verbatim ci-dessous exprime cette réalité :

> *« Quand il [le migrant] vient voir le jeune, celui-ci contacte des jeunes du village pour l'accompagner, qui se cachent dans la brousse et qui le regardent faire c'est-à-dire qui le regardent en train de montrer les limites d'un champ quelconque qui n'appartient pas au cédant. Après ses démonstrations en faisant « l'histoire » de la parcelle cela ne suffit pas ; sur le chemin du retour ceux qui sont cachés dans la brousse apparaissent pour lui dire ah mon frère tu fais quoi avec ce monsieur, le jeune Guéré répond c'est mon nouveau étranger je suis venu lui donner un peu de terre pour qu'il puisse faire son champ. Ceux-ci répondent au migrant, eh mon frère tu as la chance, ce monsieur est le seul homme digne de confiance dans le village et en plus la terre du village appartient à ses parents, ses aïeux, se ancêtres. Arrivé au village, un accord est conclu avec un petit papier sur lequel le nom du cédant est Sièblé Yéplé qui veut dire en langue Guéré j'ai vendu ce n'est pas pour moi. Et lorsque qu'il y a contestation de vente dans ce cas-là on demande à avoir le petit papier, et on découvre cette duperie, ça fait pitié, ça fait pitié, le migrant perd automatiquement la terre ou est obligé de racheter la terre dans la main du vrai propriétaire. » (Entretien avec le chef de village de Petit Guiglo canton BOO, Janvier 2015-Bloléquin)*

Conclusion

Le jeu de pouvoir entre autochtones et migrants ainsi que la présence de nouveaux acteurs (planteurs « enrôlés » ou qui se sont fait « enrôlés » par les Dozos, ex-combattant, ex-jeunes patriotes) dans les arènes socio-foncières reconfigurent les institutions de régulation foncière locale. Cet état de fait repositionne ces nouveaux acteurs au détriment des acteurs traditionnels en majorité autochtones et complexifient le règlement des conflits fonciers.

Néanmoins, si ces nouveaux et les entrepreneurs politiques contribuent à modifier ou influencer les règles coutumières existantes, ils le ne font pas pour autant disparaitre.

En termes d'interrogation, le non-retour d'une partie non négligeable de la population restée au Libéria pour diverses raisons n'est-il pas source de conflit latent ? En d'autres termes le foncier ne constitue-t-il pas une bombe sociale dans l'Ouest ivoirien? Dans ce contexte, est-il raisonnable d'implémenter la loi de 1998 ?

BIBLIOGRAPHIE

AKINDES F, 2004, Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire. Série de monographie du CODESRIA, Dakar

AMNESTY INTERNATIONAL, 2011, Nous voulons rentrer chez nous mais nous ne pouvons pas. Insécurité et personnes déplacées en Côte d'Ivoire: une crise persistante. Amnesty International

BABO A, 2014, l'Etranger en Côte d'Ivoire. L'Harmattan, Paris

BEAUCHEMIN C, 2000, Le temps du retour ? L'émigration urbaine en Côte d'Ivoire, une étude géographique. Thèse de doctorat. 406 p. Université Paris VIII, Institut Français d'Urbanisme, Paris.

CHAUVEAU J.-P, 2017, avril-juin 2017, Le nexus État, foncier, migrations, conflits comme champ social, in Esprit critique, n°75

CHAUVEAU J.-P, BOBO S, KOUASSI N, MOUSSA K, 2012, Milices et sociétés rurales en Côte d'Ivoire durant le conflit. Reconceptualiser le "dispositif milicien". In: R. Bazenguissa-Ganga, S. Makki, eds, Sociétés en guerres. Ethnographies des mobilisations violentes. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 12

COLIN J.-PH, KOUAMÉ G, SORO M, 2007, Outside the autochthon-migrant configuration. Access to land, land conflicts and inter-ethnic relationships in a former pioneer area (Lower Côte d'Ivoire), Journal of Modern African Studies, 45(1): 33-59.

DEBOS M, 2013, le métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerre. Les Afriques, Karthala

GESCHIERE P, 1995, sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres. Les Afriques, Karthala

GRAJALES J, avril-juin 2017, De la spoliation à l'accumulation : violence, pacification et conflits fonciers en Colombie, in Esprit critique, n°75

TARROUTH H G, 2016, les acquisitions des terres rurales par les cadres en côte d'Ivoire: enchâssement social, conflits sécurisation, thèse soutenue en 2016, université Félix Houphouët Boigny

Vadim V, Premier trimestre 2000, Les entreprises de violence dans la Russie postcommuniste.. In: Politix, vol. 13, n°49, pp. 57-75;doi : 10.3406/polix.2000.1074http://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_2000_num_13_49_1074

ÉTUDE REPRÉSENTATIONNELLE DE L'ETHNICITÉ DANS LES SOCIÉTÉS OUEST-AFRICAINES : LE CAS DE LA CÔTE D'IVOIRE

TOURE YA EVELINE épouse JOHNSON

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC), Abidjan, Côte d'Ivoire

Yaeveline@yahoo.fr

Résumé

Les crises sociopolitiques, induisant une stabilité précaire, sont devenues des phénomènes de société. En Afrique de l'Ouest, leur récurrence devient de plus en plus préoccupante et nécessite l'approche réflexive de toutes les sciences pour une meilleure approche des réalités sociales. Le regard psychosocial, à travers la théorie des représentations sociales, s'avère indispensable dans la compréhension des logiques sociocognitives afférentes aux déterminants des conflits sociaux.

À cet effet, cette étude vise à étudier le contenu et la structure des représentations sociales de l'ethnicité chez les Akan du sud, les Krou et les Mandé du nord de la Côte d'Ivoire. L'étude ambitionne de montrer que les représentations sociales de l'ethnicité influencent le champ attitudinal des participants et varient en fonction des groupes ethniques, des tranches d'âge et du sexe des individus.

Les résultats, en fonction des variables explicatives sus-énumérées indiquent que les représentations sociales de l'ethnicité chez les sujets sont à la fois positivement connotées et perçues négativement. L'ethnicité apparaît ainsi comme une problématique à prendre au sérieux afin de favoriser la cohabitation sociale seule gage de la réussite scolaire.

Mots clés : Ethnicité, représentation sociale, conflits, cohabitation sociale

REPRESENTATIONAL STUDY OF ETHNICITY IN WEST AFRICAN SOCIETIES: THE CASE OF COTE D'IVOIRE

Abstract

The socio-political crises, causing a precarious stability, have become social phenomena.In West Africa, their recurrence is becoming really worrying and requires a reflexive approach of all sciences for a better approach to social realities. The psychosocial view, through the theory of social representations, is essential in the understanding of the sociocognitive logics related to the determinants of social conflicts.

The objective of this paper is to study the content and the structure of the social representations of ethnicity among the Akan and Krou populations of the south and among Mandé Populations in the northern part of Côte d'Ivoire. This study aims at showing that social representations of ethnicity influence the attitudinal range of participants and vary according to ethnic groups, age groups and gender.

Based on the explanatory variables listed above, the results indicate that the social representations of the subjects are both positive and negative. Ethnicity thus appears as a problem to be taken seriously in order to promote social cohabitation as the only condition for academic success.

Key words: Ethnicity, social representation, conflicts, social cohabitation

INTRODUCTION

L'ethnie, unité de base des études anthropologiques, renvoie du point de vue de l'usage scientifique, à un ensemble linguistique, culturel ou territorial d'une certaine taille (Taylor, In Bonte & Izard, 1991). Le déplacement sémantique de cette notion aboutit aujourd'hui à une somme des traits négatifs au point où la problématique de l'ethnicité est devenue un enjeu politico-sociétal au regard des polémiques qu'elle soulève dans les media ou les milieux politiques et, l'abondance de la littérature qui lui est consacrée (Geza, 1984 ; Raibaud, 2008 ; Bonte & Izard, 1991 ; Wetjen, 2010).

Les États africains, pluriethniques, se caractérisent par la multiplicité des langues, des modes de vie et des pratiques sociales. Ce contexte, qui est avant tout un atout culturel, semble propice aux conflits sociaux en raison des causes historiques et des intérêts de la vie sociale (Otayek, 2001).

La question ethnique, souvent relevée pendant les crises en Afrique, découle bien des fois d'une quête identitaire et affecte de façon profonde la vie sociétale. Même si les déterminants des crises sont multiples, la polarisation de l'ethnicité semble marquante. De plus, la récurrence des crises sociopolitiques en Afrique de l'Ouest induit une stabilité précaire et constitue l'un des déterminants indéniables de rupture de scolarité. Au niveau du système éducatif, les conséquences sont multiples. En Côte d'Ivoire, du point de vue de l'institution scolaire, la longue crise connue par ce pays de 2002 à 2011 a engendré l'absence du service public dans l'enseignement entraînant ainsi la chute du taux de scolarisation de 76% en 1998-1999 à 47.3% en 2002- 2003 (RESEN, 2011).

Les conséquences des crises étant incalculables, il convient de prendre en compte toute velléité pouvant être source de déstabilisation. À cet effet, le regard psychosocial qui prend en compte les logiques sociocognitives des individus, s'avère approprié dans la compréhension et la quête de solutions à ce type de relation sociale.

Cette recherche s'inspire principalement de la théorie des représentations sociales (Moscovici, 1961) devenue incontournable dans l'étude des phénomènes de l'épistémologie de la vie quotidienne aujourd'hui. Les représentations orientent les pratiques sociales et les discours idéologiques. Elles sont ainsi à la base de notre vie psychique et permettent d'identifier et d'expliquer les logiques sociocognitives de sujets, relativement à l'objet de représentation (Mannoni, 2010 ; Abric, 2003).

L'approche structurale de l'école aixoise nous a permis d'étudier le contenu et la structure des représentations sous étude (Vergès, 1992 ; Flament, 1962, 1987 ; Abric, 1976).

L'étude se déroule six (6) années après la crise post-électorale alors que le climat sociopolitique est relativement apaisé. Cependant, l'apparition de plus en plus sporadique de quelques soubresauts justifie les présentes assises.

Cette recherche, vise à étudier les représentations sociales de l'ethnicité des Mandé du nord, des Akan du sud et des Krou qui sont au centre-ouest et au sud-ouest de la Côte d'Ivoire. Que recouvre la notion de l'ethnicité et en quoi les représentations sociales de l'ethnicité ont une incidence sur la cohabitation et la paix sous-régionale ?

Notre hypothèse majeure vise à montrer que les représentations sociales de l'ethnicité influencent le champ attitudinal des participants. Elles varient en fonction des groupes ethniques, des tranches d'âge et du sexe.

Afin de vérifier nos hypothèses, En complément, une analyse prototypique sera croisée à une analyse factorielle afin de cartographier cet univers de pensée.

I.CADRE THÉORIQUE DE REFÉRENCE

Cette étude se réfère au développement théorique des représentations sociales de Moscovici (1961) qui indique que les individus, face à une situation donnée, se réfèrent à des connaissances de sens commun. Les représentations sociales orientent de la sorte les conduites et les pratiques tout en apparaissant par excellence comme la théorie du lien social qui nous éclaire sur notre rapport au monde. L'approche théorique d'Abric (2003) révèle que les éléments constitutifs d'une représentation sociale sont organisés et entretiennent entre eux des relations. Abric distingue ainsi des éléments centraux représentant le « noyau dur » et des éléments dits périphériques qui résultent des expériences concrètes de l'objet de représentation réalisées dans divers contextes, variables d'un individu à un autre. En revanche, les éléments centraux qui relèvent du contexte social, sont consensuels et résultent des conditions historiques, sociologiques et idéologiques dans lesquelles la représentation s'est formée (Moliner, Rateau & Cohen-Scali, 2002).

Cette théorie, qui montre que les représentations sociales sont à la base de notre vie psychique (Mannoni, 2010), nous permettra d'étudier les causes du décrochage selon les concernés eux-mêmes.

II. MÉTHODOLOGIE

1. Échantillon

Les participants se composent de 103 individus dont 64 de sexe masculin et 39 de sexe opposé. Ils sont répartis en trois groupes distincts que sont les Mandé du nord, les Akan du sud et les Krou de la Côte d'Ivoire. Cette population globale se subdivise en 34 Akan du sud, 34 Krou et 35 Mandé du nord. L'analyse de celle-ci indique qu'elle est bipolarisée : 50 jeunes (15-29 ans) et 53 adultes (30 ans et plus).

2. Matériel

Les sujets sont soumis à une méthode associative à partir d'un questionnaire d'évocations hiérarchisées. Il leur a été demandé de citer les cinq mots ou expressions qui leur viennent spontanément à l'esprit lorsqu'ils entendent « ethnicité ». Afin d'homogénéiser les productions de l'épreuve d'associations libres au sein du groupe interrogé, le nombre de réponses produites par enquêté a été fixé avant l'enquête (Flament et Rouquette, 2003). Les données recueillies ont fait l'objet d'une analyse prototypique et d'une analyse de similitude qui seront croisées à une analyse factorielle en composantes multiples afin de cartographier cet univers de pensée.

III. RESULTATS

L'analyse du dictionnaire des représentations sociales de l'ethnicité des trois groupes ethniques à l'étude met en évidence des différences notables au niveau des types. Alors que le dictionnaire des Akan du sud présente plus de termes différents (102), celui des Mandé du nord n'a que 57 contrairement à celui des krou qui possède 87 types. Il en résulte que les deux dernières représentations sociales sont plus consensuelles que la première.

L'analyse prototypique révèle également que les éléments centraux des trois représentations sociales sous étude sont centrés sur les éléments normatifs tels que : *ethnie, groupes ethniques, langue* et *culture*. L'approche structurale d'Abric stipule que les éléments du système central sont inconditionnels et représentent les éléments les plus importants pour les individus dans une étude représentationnelle donnée. Même si les noyaux centraux sont différents et, en dehors de l'item *culture* qui appartient au noyau central de la représentation sociale des Mandé du nord, tous les autres se retrouvent dans deux représentations différentes (Cf. Tableau 1).

Groupes ethniques	Éléments centraux	Éléments de la 1ère périphérie	Caractéristiques du dictionnaire
Akan du sud	Ethnie 15 2,533 Groupe ethnique 6 3,000	Culture 10 4,400 Langue 6 4,167 Origine 6 4,333	Nombre total de mots: 170 Mots différents : 102 Moyenne rangs : 4.01
Krou	Ethnie 12 3.833 Groupe ethnique 7 3.714 Langue 9 3.000	Région 6 5.000	Nombre total de mots: 170 Mots différents : 87 Moyenne rangs : 4.00
Mandé du nord	Culture 16 2.688 Langue 15 3.467	Culture 13 4,692	Nombre total de mots : 175 Mots différents : 57 Moyenne : 4.00

De plus, tous les éléments centraux de la représentation sociale des Akan appartiennent au système central de celle des Krou. Ces résultats mettent en évidence le rapprochement des cognitions sociales de ces deux groupes ethniques.

Cependant, l'étude des différents graphes de similitudes éclairera celle des trois représentations sociales sous étude.

L'analyse des différents graphes à partir des indices de cooccurrences et de ceux de similitude indique les représentations étudiées sont divergentes (Cf. Figures 1,2 et 3).

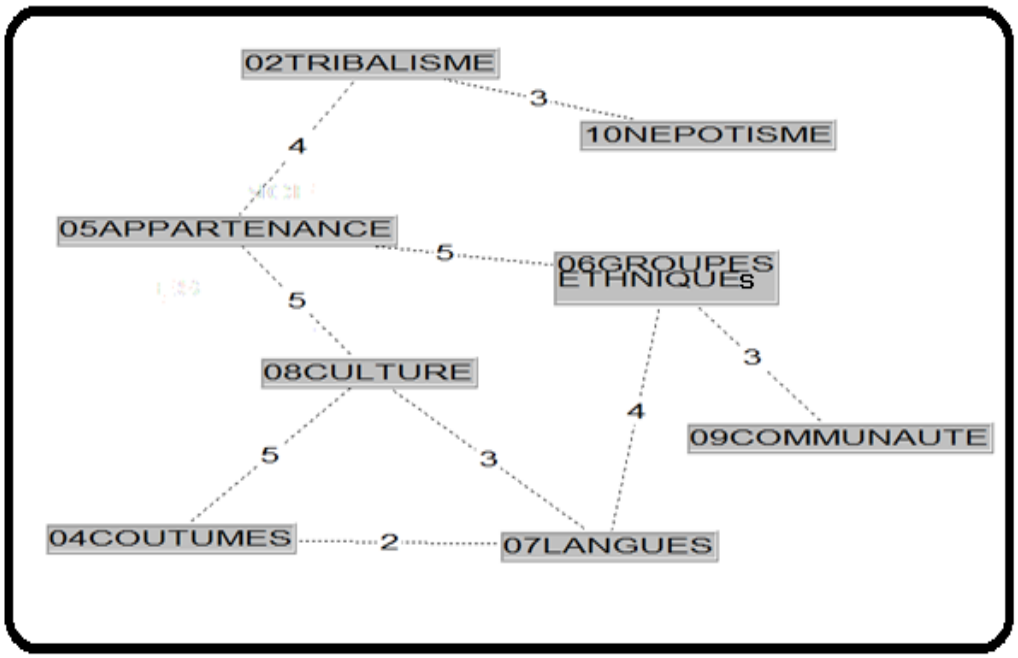


Figure 1 : Graphe de similitude de la représentation sociale des Akan du sud

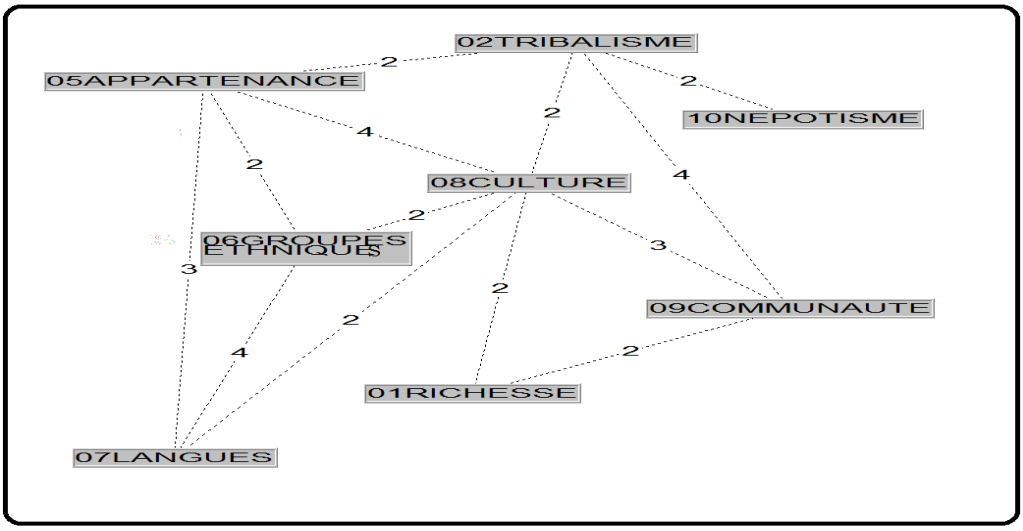


Figure 2 : Graphe de similitude de la représentation sociale des Krou

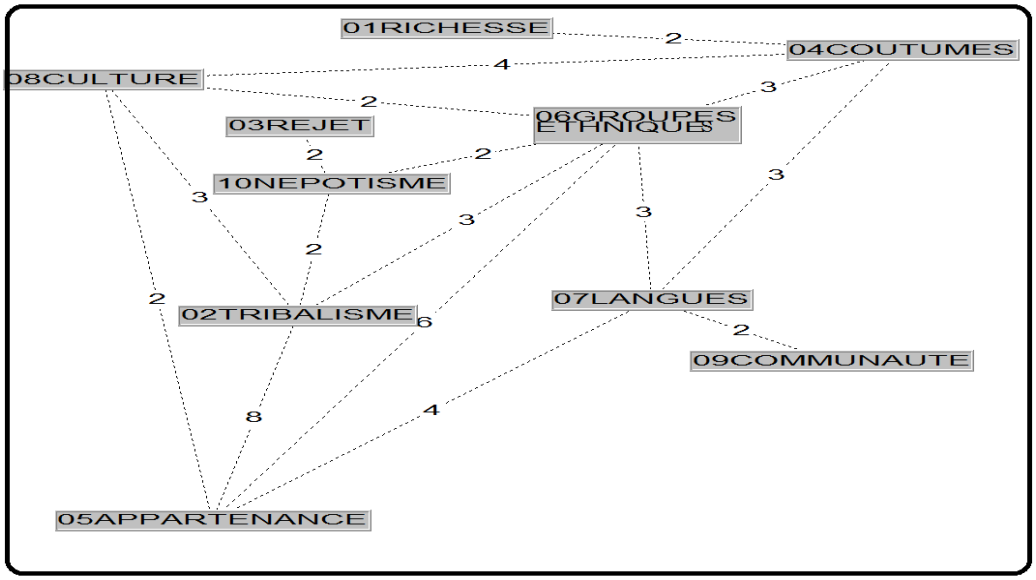


Figure 3: Graphe de la représentation sociale des Mandé

Les cognitions sociales des Akan se structurent autour des items *appartenance à un groupe* (14 liaisons), *culture* (13 relations), *groupes ethniques* (12 liaisons) et *langue* (9 liaisons). Quant au noyau central de la représentation sociale des Krou, il se localise dans le triangle *culture*, *appartenance* et *tribalisme*. Cependant, l'item *culture*, avec 15 relations, est le plus fédérateur de cette représentation sociale. Au niveau des Mandé du nord, leur pensée sociale se structure principalement autour des items : *groupes ethniques*, *culture*, *coutumes*, *appartenance à un groupe*, *tribalisme* et *langue*. L'analyse de ces éléments révèle que l'item *groupes ethniques*, avec 19 liaisons, est l'élément central prioritaire de cette représentation sociale. L'ethnicité, pour ce groupe, est indissociable de la notion de groupe ethnique.

Ces résultats indiquent que les items les plus connexes divergent d'un groupe à un autre. Pour les Krou, l'élément le plus justificateur de l'ethnicité est l'item *culture*. Quant aux Mandé, ils reconnaissent prioritairement en l'ethnicité la notion de *groupes ethniques*. La position des Akan, moins tranchée que les groupes précédents et selon les occurrences, renvoie dans une certaine mesure à l'*appartenance à un groupe*.

Cependant, l'analyse multivariée permettra une meilleure compréhension des logiques sociocognitives des sous populations à l'étude.

L'analyse factorielle en composantes multiples sur les trois premiers axes factoriels révèle que les positions des individus varient selon leur groupe d'appartenance (Cf. Figures 1,2, et 3).

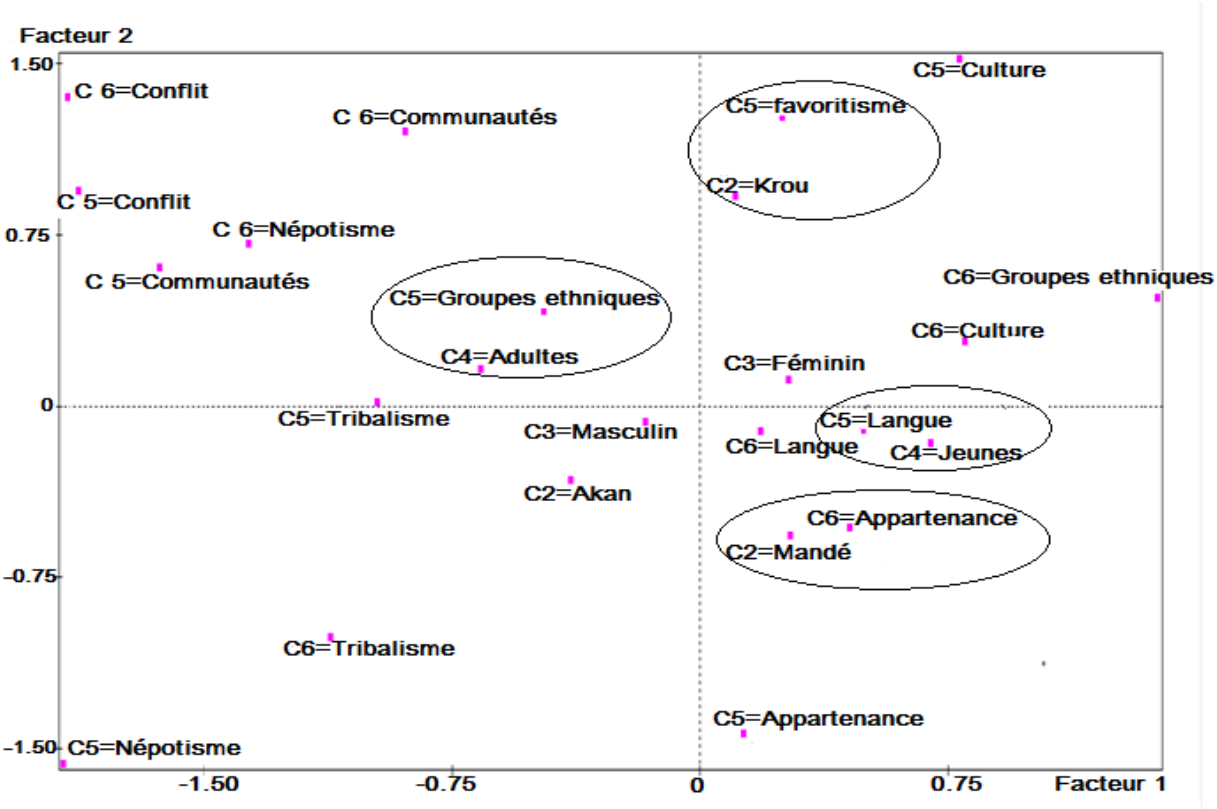


Figure 4 : Représentation sociale de l'ethnicité sur les deux premières dimensions

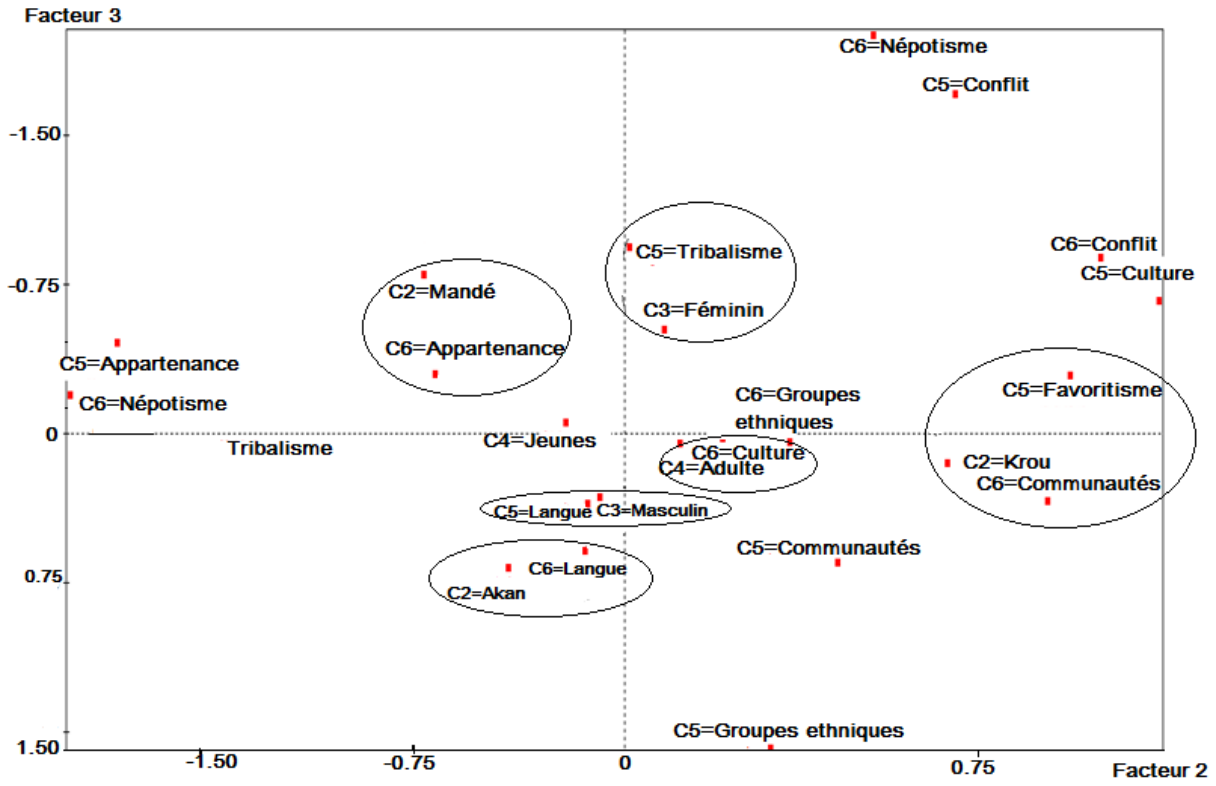


Figure 4 : Représentation sociale de l'ethnicité sur la deuxième et troisième dimension

L'analyse des deux plans factoriels indique que les représentations sociales sont liées aux différentes variables à l'étude.

Au niveau de l'âge, les jeunes s'opposent aux adultes. Au niveau de la jeunesse, l'objet de représentation se caractérise par la langue qui est un moyen de communication, un code linguistique. Cette vision simpliste s'oppose à celle des adultes. Pour ces derniers, l'ethnicité symbolise en premier lieu les *groupes ethniques* et la *culture*. La vision plus englobante des adultes met en relief leur maturité et leurs expériences.

Relativement au genre, les femmes s'opposent aux hommes. Selon le genre féminin, l'ethnicité est caractérisée par le tribalisme. Quant au genre masculin, il se rapproche des jeunes. Pour eux, le terme inducteur renvoie à la *langue.*

L'analyse, au niveau des groupes ethniques démontre que leurs représentations de l'ethnicité sont différentes. Selon les Akan, l'objet de représentation est caractérisé par la *langue*. Quant aux Krou, ils relèvent les items : *favoritisme* et *communautés* comme étant les plus déterminants de l'ethnicité. Ce groupe privilégie ainsi les relations interindividuelles qui peuvent être teintées négativement. En ce qui concerne les Mandé, l'appartenance à un groupe s'avère être plus déterminante de l'ethnicité.

L'analyse des différents résultats met en évidence la présence des items à connotation à la fois positive et négative. La présence des items *népotisme*, *favoritisme* et *tribalisme* méritent d'être prise au sérieux.

DISCUSSION-CONCLUSION

L'étude des représentations sociales de l'ethnicité des Akan du sud, des Krou et des Mandé du nord a permis de repérer les logiques sociocognitives de ces trois groupes ethniques. Les résultats indiquent que la pensée sociale des trois sous-populations de l'ethnicité est centrée principalement sur des items à connotation positive et dépréciative. Il s'agit notamment des items : *culture, appartenance, groupes ethniques, langue, favoritisme, népotisme* et *tribalisme*.

Même si l'ethnicité n'est pas l'unique grille de lecture des crises sociopolitiques en Afrique, elle joue un rôle important dans la cohabitation sociale. Cependant, il convient de relever qu'elle peut être également un atout politique (Otayek, 2001).

Toutefois, étant donné que l'impact des conflits sur l'institution scolaire laisse des traces indélébiles dans la vie sociale, les éléments dépréciatifs mis en évidence dans chaque représentation sociale, méritent d'être pris au sérieux. Les termes dépréciatifs tels que le tribalisme, le népotisme et le favoritisme qui peuvent être des germes de division, voire des handicaps majeurs à la cohésion sociale, constituent des éléments à prendre en considération.

La lutte en faveur de la stabilité sociale et l'augmentation du taux de l'accrochage scolaire passe inexorablement par la maîtrise des éléments déclencheurs des conflits sociopolitiques. L'atteinte de la scolarité totale nécessite la prise en compte de ces éléments.

Une telle étude gagnerait d'être menée auprès des élèves qui constituent l'avenir de la nation, afin de prévenir des velléités de division.

BIBLIOGRAPHIE

Abric, J.- C**.** (1976). *Jeux, conflits et représentations sociales*. Aix-en-Provence : Thèse de Doctorat d'Etat de l'Université de Provence.

Abric, J.-C. (2003). *Méthodes d'étude des représentations sociales.* Paris : Erès

Bonte, P. & Izard, M. (1991), *Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie*. Paris : PUF.

Flament, C. (1962). L'analyse de similitude, In Cahiers du centre de recherches opérationnelles, p.63-97.

Flament, C. & Rouquette, M.-L. (2003). *Anatomie des idées ordinaires- Comment étudier les représentations sociales,* Paris : Armand Colin.

Geza de R.-C., (1984), « Ethnie », In Encyclopédie Universalis, Corpus 7, Paris : Eocambrien. p. 243-244.

Moliner, P., Rateau, P. & Cohen-Scali, (2002). *Les représentations sociales, Pratique des études de terrain*. Rennes, PUR.

Mannoni, P. (2010). Les représentations sociales. Paris : PUF, 5è édition.

Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public.* Paris : PUF.

Otayek, R. (2001). L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat. Centre d'étude d'Afrique noire, Institut d'études politiques de Bordeaux.

Raibaud, Y. (2008). L'ethnicité comme objet géographique: deux études de cas « made in France ». Séminaire ethnie, ethnicité, race dans les sciences humaines: quels usages ?

RESEN, (2011). Le système éducatif de la Côte d'Ivoire.

Vergès, P. (1992). L'évocation de l'argent. Une méthode pour la définition du noyau central d'une représentation. *Bulletin de psychologie*, 45, 203-209.

Wetjen, P. J. (2010). *La tribu africaine comme lieu de solidarité. Du refus à la négation de la différence*. Paris : Harmattan

Influence de la Crise Sociopolitique (2002-2011) sur les Conflits entre éleveurs et agriculteurs à Tienko, Nord de la Côte d'Ivoire

Tra Goin Lou Tina
Institute of Social Anthropology/ University of Basel
tina.tra@unibas.ch

Résumé

La crise socio-politique qu'a connue la Côte d'Ivoire (2002-2011) a contribué à accélérer les transformations institutionnelles dans la gestion des ressources naturelles dans le Nord de la Côte d'Ivoire et plus précisément dans la sous-préfecture de Tienko. En effet, du fait de cette crise, les structures étatiques et l'armée régulière ont été délocalisées dans la zone sous contrôle gouvernemental. En lieu et place, on a assisté à l'introduction de nouveaux acteurs, les Forces Armées des Forces Nouvelles (FAFN), qui ont mis place un nouveau système de contrôle et de gestion des activités économiques dans cette zone. Partant de ce fait, de nouvelles règles de gestion des ressources agro-pastorales et d'accès aux ressources naturelles pour les transhumants en provenance du Sahel ont été introduites. Cependant, consécutivement aux élections présidentielles de 2010 et à la crise post-électorale qui s'en est suivie, l'Etat tente de reprendre progressivement le contrôle de cette zone. Cette normalité constitutionnelle qui devrait normalement permettre une gestion optimale des ressources agro-pastorales, laisse place à une démultiplication des conflits entre éleveurs et agriculteurs dans cette zone. Ces changements dans les interactions entre les différents acteurs autour des ressources agro-pastorales ont fortement contribué à la recrudescence des conflits d'usage opposant les agriculteurs aux éleveurs (sédentaires et transhumants). L'objectif de cette étude est de comprendre comment les changements survenus dans la gouvernance des espaces agro-pastoraux ont influencés les conflits.

Mots clés : changements, espaces agro-pastoraux, crise socio-politique, conflits d'usage.

Introduction

Dans le Nord de la Côte d'Ivoire, la pratique conjointe de l'agriculture et de l'élevage sur un même espace géographique est marquée par une récurrence de conflits d'usage. En effet, la superposition territoriale d'intérêts et de logiques contradictoires accentués par un contexte de crises climatiques, de la croissance démographique, de réduction des ressources favorisent l'occurrence et l'exacerbation des conflits. Cette situation assez précaire s'est considérablement détériorée du fait de la récente crise militaro-politique qui a secoué ce pays de 2002 à 2011. Cette crise a engendré la scission du pays en deux zones d'influence : la zone située au Sud contrôlée par les autorités gouvernementales et la zone Centre Nord et Ouest (CNO) sous contrôle de la rébellion. Comme conséquence, le paysage sociopolitique et administratif de la Côte d'Ivoire s'est trouvé fortement modifié. En effet, les structures étatiques et l'armée régulière ont été délocalisées dans la zone sous contrôle gouvernemental. En lieu et place, les Forces Armées des Forces Nouvelles (FAFN), nouvelle autorité de fait, décident en 2003 de mettre en place un nouveau système de contrôle et de gestion des activités économiques dans les zones CNO (Fofana, 2012) dans l'optique de suppléer l'ex-administration. Cette décision débouche sur la mise en place de départements de gestion des secteurs tels que les ressources agropastorales, les grandes entreprises, l'hydrocarbure et les ressources frontalières.

S'agissant de la gestion des activités agro-pastorales, ces Forces procédaient à un contrôle du bétail aux frontières Ivoiriennes. Ce contrôle répondait au souci de réglementer l'élevage transhumant par la délivrance des ''laissez-passer''. En outre, elles se chargeaient de réguler l'accès aux espaces agro-pastoraux et des problèmes afférents.

Cependant, dans la recherche de solution à la crise militaro-politique, un accord communément appelé Accord Politique de Ouagadougou (APO) a été signé en 2007 entre le gouvernement et les FAFN. A la faveur de cet accord, l'administration a été progressivement redéployée dans les zones CNO. Partant de ce fait, la direction départementale de la production animale a repris fonction. Les autorités administratives ont également regagné leurs postes et devraient en principe rentrer en possession de tous les pouvoirs que leur confèrent leurs fonctions. Mais, faute de renégociation vraie avec les FAFN, on a assisté à une juxtaposition des autorités impliquées dans la gouvernance des conflits d'usage induisant la reconfiguration de ces conflits.

Méthodologie

Cette présente étude s'est tenue dans la sous-préfecture de Tienko située à l'extrême Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. Cette sous-préfecture a une population constituée en partie d'agriculteurs autochtones et d'agro-éleveurs sédentaires dont la grande majorité sont des Peuls venus du Mali. D'autre part, du fait sa proximité avec le Mali, la zone de Tienko est fortement sollicitée par les éleveurs transhumants en provenance des pays septentrionaux (Mali et Burkina-Faso), pendant la période de saison sèche jusqu'au début de la saison pluvieuse, allant généralement de Décembre à Mai. Plus encore, cette sous-préfecture possède un poste d'entrée et de contrôle du bétail transhumant érigé par l'ex-Société de Développement de la Productions Animales (SODEPRA) dans le cadre du projet de modernisation de l'élevage initié par l'Etat Ivoirien entre 1972 et 1994. Le choix de cette sous-préfecture est donc paru judicieux pour mieux observer et analyser les dynamiques transfrontalières et plus particulièrement les conflits

d'usage autour des espaces agro-pastoraux. Cet article résume les résultats de plusieurs recherches empiriques menées en 2011 et 2014 collectées par le biais d'outils comme la recherche documentaire, l'entretien semi-structuré, le Focus Group Discussion et l'Observation. La population concernée par cette étude a été subdivisée en trois groupes. Il s'est agi :

-des acteurs impliqués : les agriculteurs locaux, les agro-éleveurs et les éleveurs transhumants
-des instances d'arbitrage : autorités coutumières, les autorités administratives (les sous-préfets, le préfet), les élus locaux (député, maire et président du conseil général), les directeurs départementaux de la production animales et de l'agriculture.
-des médiateurs : les leaders communautaires/religieux, les cadres, les présidents d'associations d'éleveurs et d'agriculteurs.

Typologie des conflits

La littérature foisonnante sur les questions liées aux conflits sur l'utilisation des ressources agro-pastorales fait ressortir un ensemble de facteur permettant d'en déceler les causes. Ces auteurs pointent du doigt l'explosion démographique (Bonnet 2014 ; Mwamfupe, 2015), la pression foncière (Amadou et Boutrais 2012 ; Bronkhorst 2012), les péjorations climatiques (Homer-Dixon 1994), les faiblesses institutionnelles (Benjaminsen et al 2009), les crises politique (Greiner, 2013). Toutefois, les conflits s'amorcent véritablement lors des cas de dégâts de cultures causés par les animaux. Partant de ce fait, plusieurs types de conflits sont observables dans la sous-préfecture de Tienko. Cette étude met en lumière que deux types de conflits généralement observés autour des espaces agro-pastoraux. Il s'agit des conflits opposant les éleveurs sédentaires aux agriculteurs locaux et ceux opposant les éleveurs transhumants aux agriculteurs locaux.

- **Conflits entre éleveurs sédentaires –agriculteurs locaux**

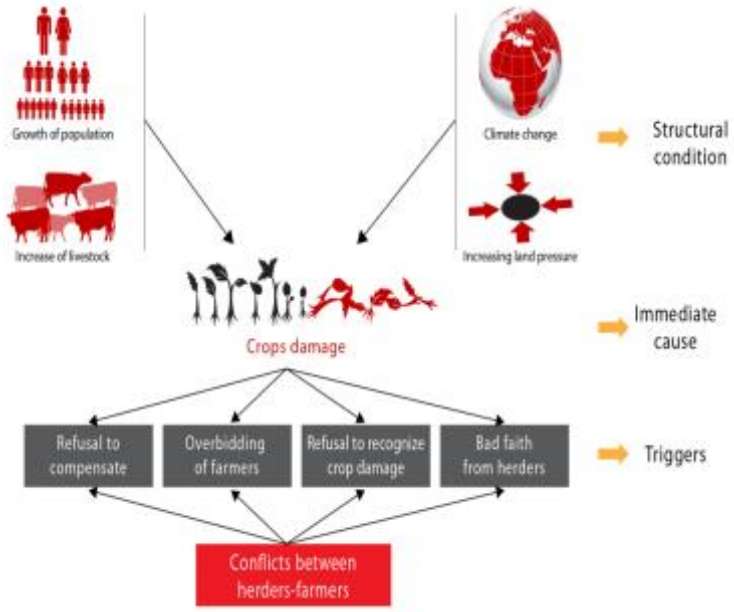
Ces conflits opposent généralement les éleveurs sédentaires peuls aux autochtones (malinké). Selon les éleveurs, ces conflits sont dus à l'obstruction des passages par les champs, des points d'eaux et aux zones de pâturages les poussant à pénétrer dans les champs. En effet, les nouveaux intérêts découverts à la terre (introduction des cultures pérennes et de rente) ont induit une augmentation des surfaces cultivées et une colonisation des zones de pâtures. Les agriculteurs quant eux expliquent que ces conflits sont dus à l'augmentation du nombre de bétail à la charge du bouvier. Dans ce contexte, les acteurs se connaissent, se côtoient ce qui souvent joue un rôle capital dans la résolution des conflits. Généralement, les conflits surviennent lorsqu'il y a refus de dédommager de la part l'éleveur après les dégâts effectués par les bœufs, ou du fait d'un désaccord sur le montant des préjudices. En effet, les éleveurs accusent les agriculteurs de surenchérir la valeur des dégâts causés. Dans d'autres cas, c'est l'attitude de l'éleveur qui est mise en question, il est accusé d'avoir une attitude méprisante et de non-respect à l'endroit de l'autorité en charge dans la gestion des conflits. Cependant, des cas extrêmes peuvent conduire à une implication des autorités administratives.

- **Conflit entre agriculteurs et transhumants**

Pendant la saison sèche, un mouvement migratoire structuré s'observe dans la sous-préfecture de Tienko. Plusieurs éleveurs accompagnés de leurs troupeaux en provenance des régions

septentrionales effectuent une descente vers les pays côtiers du Sud. Cette migration appelé encore transhumance répond à des soucis d'ordre climatiques et écologiques et structure également un ensemble d'échanges sociaux. Néanmoins, de récurrents conflits ont été observés entre transhumants et agriculteurs locaux dans la sous-préfecture de Tienko. Ces conflits éclosent lors de non reconnaissance des dégâts de culture commis pas les bœufs des transhumants en l'occurrence les cultures pérennes telle que l'anacarde et les cultures de rente comme le coton d'une part. Et d'autre part, il y a conflit lorsque les engagements pris par les transhumants ne sont pas respectés. Pendant que les éleveurs se plaignent d'une limitation de leurs déplacements (couloirs obstrués par les champs de cultures d'anacarde et de coton), les agriculteurs quant à eux, se plaignent de dégâts dans leurs champs, de l'agressivité des éleveurs et même des agressions qu'ils subissent. Exceptées les situations où les bouviers transhumants sont pris en flagrant délit, ceux-ci reconnaissent difficilement les faits qui leurs sont reprochés. Dans les cas où la culpabilité du bouvier est indéniable, il arrive des fois où ce dernier abuse de la confiance des agriculteurs. En effet, prétextant une insuffisance d'argent, il demande à l'agriculteur de lui accorder un laps de temps pour par exemple informer le propriétaire des bœufs. Ce dernier profite de ce moment pour s'enfuir de la localité.

Causes structurelles et immédiates des conflits autour des espaces agro-pastoraux



Source : Elaboration Tina Tra Lou, 2016.

Augmentation des conflits pendant la décennie de crise socio-politique (2002-2011)

Plusieurs facteurs ont contribué à refaçonner les interactions autour des espaces agro-pastoraux. En effet, de récurrents et multiformes conflits ont été observés dans le département d'Odienné[1]. Ces conflits ont connu une démultiplication pendant la période allant de 2002 à 2011. Plusieurs

[1] Tienko était une circonscription du département d'Odienné jusqu'au récent découpage administratif qui a eu lieu en 2012

interviewés ont attesté de la recrudescence des conflits pendant la période allant de 2002 à 2007, assertion confirmée par les données recueillies à la direction départementale du service de la production animale et des ressources halieutiques, après sa reprise de fonction en 2007. A titre illustratif, de quarante-deux cas enregistrés par la direction départementale de la production animale en 2008, les conflits sont passés à cinquante-huit pour la seule année de 2010 dont onze cas non résolus. Les agriculteurs n'hésitent plus à porter des coups de machettes aux animaux dans les champs. Cette montée de tension a conduit à un affrontement au cours de cette année (2010) entre éleveurs et agriculteurs à Odienné, entraînant la mort d'un agriculteur et des éleveurs. Tienko n'est pas en marge de cette dynamique des conflits. Selon l'ONG APT[2] (Agir Pour Tous), Tienko a enregistré plus de cinq cas d'affrontement avec des pertes en vie humaines survenus entre 2006 et 2008. De façon générale, les conflits opposant les éleveurs aux agriculteurs ont connu une montée fulgurante après la crise post-électorale de 2010 en Côte d'Ivoire. En effet, c'est toute l'ex- zone CNO qui est en ébullition. En 2012, il y a eu de violentes altercations être praticiens de ces deux activités à Odiénné et à Touba[3]. Les affrontements de Touba seuls ont fait état de trois blessés par balles et 650 bêtes tuées. L'une des causes de l'escalade des conflits serait une forte compétition entre agriculteurs et éleveurs qui se dédouble d'une juxtaposition des acteurs intervenant dans la résolution des conflits.

Pluralité de recours dans la gestion des conflits

Jusqu'en 2002, les instances locales de résolution des conflits étaient les autorités villageoises (chef du village, chef de canton et le comité villageois de gestion des conflits) et les autorités administratifs (présidé par le sous-préfet). Au cours de cette période, après constatation de la destruction de la parcelle, les protagonistes avaient recours à divers modes de règlements des litiges. Il s'agit entre autres, de la conciliation à l'amiable entre les deux parties, du règlement au niveau des autorités villageoises et du comité villageois de résolution des conflits mis en place par les autorités administratives et du règlement au niveau des autorités administratives. Cependant, des changements notables ont été enregistrés dans les interactions des acteurs autour des espaces agro-pastoraux dont les rapports ont été refaçonnés et restructurés en faveur de la crise sociopolitique. Comme l'illustre parfaitement les propos d'un agriculteur de Tienko :

> *« Il y en a qui ont problème ici, on ne résout pas parce que la gendarmerie, n'est pas en place, le sous-préfet n'est pas en place. C'est le chef de village ou le chef de canton ou bien le groupement (comité civil) qui se met en place pour gérer, si on ne tombe pas d'accord on va chez les rebelles, ce sont eux qui sont devenus notre autorité.* D.M 15-06-2011

Après l'éclatement de la crise qui a été marqué par le départ des autorités administratives et militaires, les Forces Armées des Forces Nouvelles ont pris la gestion des espaces agro-

[2] L'ONG APT (Agir Pour Tous) a été créée en 2007. Elle s'est donnée comme objectif de pallier aux besoins d'éducation, de formation à la base et d'assistance humanitaire dans une perspective de lutte contre la pauvreté. Dans le cadre de projet portant sur la lutte contre les conflits agriculteurs-éleveurs dans la région de Denguélé : cas des villages de sous-préfecture de Tienko, elle a fait un état des lieux des conflits violents à Tienko.

[3] Touba est une ville de l'Ouest de la Côte d'Ivoire, située au Sud de la ville d'Odienné

pastoraux et y ont introduites de nouvelles règles. Des arrangements tacites semblaient être trouvés avec les autorités coutumières ce qui leur permettait d'être consulter en cas de conflits autour des espaces agro-pastoraux.

Durant cette période, l'itinéraire de résolution n'a pas fondamentalement changé. En effet, la recherche de solution à l'amiable était toujours le premier recours. En lieu et place des autorités étatiques, une certaine frange de la population en cas de litiges avait recours aux Forces Nouvelles. Les agro-éleveurs autochtones et les agriculteurs locaux se référaient aux chefs du village. Pendant la prise en main de la gestion des conflits par les Forces Nouvelles, celles-ci étaient très sollicitées dans la gestion des conflits car les plaignants appréciaient la rapidité avec laquelle leurs problèmes étaient résolues. Cependant, les FN se sont trouvées confrontées aux charges d'entretien de leurs dispositifs matériels et humain (Fofana, 2012). A cet effet, elles ont mis en place un système de taxation dans l'optique de se constituer une ressource financière pour le fonctionnement de chaque zone de commandement. Partant de ce fait, l'accès aux ressources, particulièrement pour les éleveurs transhumants, a été soumis à taxation, mis en application par la délivrance du laissez-passer dont le montant s'élevait à 60.000 CFA (91.26 Euros) pour 50 têtes de bœufs en lieu et place de 8.000 CFA (12.17 Euros) avant la crise. Plus encore, la gestion des conflits était basée sur une politique d'appât de gain qui consistait à trancher en faveur du plus offrant. Il nait alors chez les agriculteurs un sentiment de frustration nourrit par l'idée d'une complicité entre éleveurs et Forces Nouvelles, mettant à nu leur partialité, les accusant de bénéficier des largesses des éleveurs. C'est dans ce contexte que l'administration a été redéployée en 2007, suite à l'accord politique de Ouagadougou. Ainsi, ce redéploiement qui devrait en principe conduire à une reprise en main des affaires par les autorités officielles affectées par l'Etat s'est heurtée à la forte autorité des forces nouvelles, clairement perçue dans la gestion des différends autour des espaces agro-pastoraux. On assiste dès lors, à une pluralité des structures qui se chevauchent et dont les termes de la collaboration et les sphères de décision ne sont pas clairement définis.

Cette superposition des règles et des autorités observés à Tienko, offrent des marges de manœuvre aux acteurs en conflits. Ces acteurs opèrent des choix stratégiques basés sur leurs intérêts. En effet, dans la résolution des conflits, ceux-ci sollicitent l'instance qu'ils jugent légitimes ou susceptibles de trancher en leurs faveurs. Les pratiques clientélaires qui en découlent, entrainent une perte de confiance et limitent les possibilités d'arbitrage durables. De ce fait, plusieurs règlements aboutissent à des jugements qui frustrent les victimes. Ces frustrations ont mis à mal la communication et les relations entre éleveurs et agriculteurs. La recrudescence des conflits peut être justifié par la soif de vengeance en partie alimentée par les expériences de la gestion arbitraire des conflits.

Consécutivement aux élections présidentielles de 2010 et à la crise post-électorale qui s'en est suivie, l'Etat a progressivement repris le contrôle de cette zone. De facto, son pouvoir a été restauré, les FAFN ont laissé place aux agents de l'armée régulière. En dépit de cette normalité institutionnelle qui devrait normalement permettre une gestion optimale des ressources, on constate plutôt une escalade des conflits entre éleveurs et agriculteurs. En effet, les victimes de frustration pendant la période de gestion des Forces Nouvelles profitent ainsi de leur départ pour se faire justices des préjudices qu'ils auraient subi de la part des éleveurs. Cette escalade des conflits laisse entrevoir une faiblesse des capacités institutionnelles à gérer les conflits.

Cet article a mis exergue les changements induits par la crise socio-politique dans la gouvernance des espaces agro-pastoraux dans le Nord de la Côte d'Ivoire plus spécifiquement dans la sous-préfecture de Tienko. Il part du postulat que la démultiplication des conflits dans cette zone est la conséquence de la superposition territoriale d'intérêts et de logiques contradictoires relevant de légitimités différentes (Lund, 2001). Le clientélisme qui en ressort est un obstacle majeur dans le processus de résolution des conflits car il contribue à aggraver les conflits autour des espaces agropastoraux. Toutefois, les crises sociopolitiques qui semblent fragiliser ou effondrer les structures de pouvoir chargées de la bonne gestion des conflits reconfigurent les formes d'interactions et de coordinations des acteurs autour des espaces agro-pastoraux.

Références bibliographiques

-Benjaminsen, TA et Ba, B (2009) Farmer-Herder Conflicts, Pastoral Marginalisation and Corruption : A Case Study from the Inland Niger Delta Mali. *Wiley on the behalf of The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers)* 175(1):71-81

Benjaminsen, TA; Maganga FA et Abdallah, JM (2009) The Kilosa Killings: Political Ecology of a Farmer–Herder Conflict in Tanzania. *Development and Change* 40 (3) : 423-445

- Bonnet B. (2013/4) Vulnérabilité pastorale et politique de sécurisation de la mobilité pastorale au Sahel. In Monde en développement 164 (4) : 71-91

-Bronkhorst, S (2012) Rareté de Ressources et Conflit Entre Pasteurs et Agriculteurs au Sud-Kordofan, Soudan. Les Obstacles à la Promotion du Pastoralisme Comme Forme d'Adaptation au Changement Climatique. *Cultures et Conflits*. 88- 111-132. http://conflits.revues.org/18589

-Coulibaly, A (2006) Gestion des Conflits Fonciers dans le Nord Ivoirien. Droits Autorités et Procédures de Règlements des Conflits. Séminaires ''problèmes fonciers''. *Colloques International ''les frontières de la question foncière- At the frontier of land issues, Montpellier*. www.mpl.ird.fr/colloque_foncier

-Fofana, F (2012) Ethnographie des Trajectoires Sociales des Jeunes Enrôlés dans la Rebellion en Côte d'Ivoire. Thèse de Doctorat. Université de Bouaké

-Greiner, C (2013) Guns, Land, and Votes: Cattle Rustling and The Politics of Boundary (re) Making in Northern Kenya. *African Affairs* 112/447 : 216-237

-Hagberg, S (2001) A l'Ombre du Conflit Violent. Règlement et Gestion des Conflits Entre Agriculteurs Karaboro et Agropasteurs Peuhl au Burkina-Faso. *Cahiers d'Etudes Africaines* éd EHESS. 161: 45-72

-Homer-Dixon, T (1994) Environmental Scarcities and Violent Conflict: Evidence from Cases. International Security 19 (1): 5-40

On the Threshold: Environmental Changes as Causes of Acute Conflict. *International Security* 16(2) : 76–116

-Liba'a, NK (2012) Sédentarisation des Eleveurs Transhumants dans le Nord du Cameroun : Evolution des Conflits Ruraux et de leurs Modes de Résolutions. *African Population studies* 26 (1) : 113-132 http://aps.journals.ac.za

-Lund, C (2001) Les Réformes Foncières dans un Contexte de Pluralisme Juridique et Institutionnel. *Inégalités et politiques publiques en Afrique ; pluralité des normes et jeux d'acteurs.*

-Mohammed, A et Beyenne, F (2015) Social Capital and Pastoral Institutions in Conflict Management: Evidence from Eastern Ethiopia. *Journal of International Development* 28 (1): 74-88

-Moritz M 2010. Understanding Herder-Farmer Conflicts in West Africa: Outline of a Processual Approach. In Human Organization, Vol 69, N2. Pp 138-148

- Mwamfupe, D (2015) Persistence of Farmer-Herder Conflicts in Tanzania. *International Journal of Scientific Publications* 5 (2) : 1-10

Titre : Pression foncière, mobilité et dynamique des groupes domestiques dans les villages recasés de la zone du barrage de Manantali

Auteur :

N'gna Traoré

Doctorant en Anthropologie, ISFRA

Assistant, département socio-anthropologie, ISH

Bamako

Tél : 76458856/69579482

E-mail : ngnatraor@yahoo.fr

Résumé

Depuis le recasement des populations du Bafing suite à la construction du barrage de Manantali, la pauvreté et l'insuffisance de terre structurent les plaintes des populations réinstallées. Toutes les stratégies de production, en particulier les mobilités de l'après-recasement, retour dans des anciens sites, départ vers les hameaux et migration d'orpaillage, sont désormais expliquées par la pression foncière et la faible production agricole.

Les différentes formes de mobilité impriment une dynamique économique et sociale aux groupes domestiques. Pour trouver des compléments de ressources, aînés et cadets, au sein du même groupe domestique, peuvent produire et consommer sur des espaces différents. Ces spatialités et temporalités multiples de production redéfinissent l'identité des groupes domestiques.

Cette communication établit un lien entre pression foncière et mobilités des populations recasées. Elle analyse la dynamique des groupes domestique en rapport avec ces mobilités. .

Mots clés : Pression foncière, recasement, mobilité, groupes domestiques, dynamique

Introduction

La réalisation du barrage de Manantali nécessitait le déplacement de 10000 habitants du « Bafing », un terroir qui porte le nom donné au fleuve Sénégal dans son amont au Mali. Ces déplacés du *Bafing* devait être recasés sur des terres supposées vacantes, parce que non exploitées ou en jachère, mais qui relevaient de domaines coutumiers de villages hôtes. Comment procéder pour un tel projet aux enjeux fonciers inédits à la fois pour les recasés que pour les villages hôtes ? Telle fut la préoccupation du Projet de Réinstallation de Manantali (PRM) conduit par le gouvernement du Mali et l'Agence Américaine pour le Développement International (USAID).

Cinq (5) ans après le début de la construction du barrage, en 1987, le recasement des populations était effectif. Mais dès les premières années de la réinstallation, les recasés étaient confrontés à l'insuffisance et la pauvreté des terres[1].

Cette communication interroge les conséquences liées à l'insuffisance et à la pauvreté des terres sur le mode de vie et l'organisation socioéconomique des déplacés ? Elle se focalise sur

[1] Cf. Le rapport final portant Etude de l'économie domestique dans la zone de Manantali réalisé par l'Institut des Sciences humaines (ISH) en 1990

les stratégies développées face à la pression foncière et sur la dynamique des groupes domestiques. Nous abordons dans un premier temps le recasement et ses enjeux fonciers. Nous analysons ensuite le phénomène de mobilité des populations dans la période de l'après recasement. La mobilité vers les hameaux et les migrations d'orpaillage sont particulièrement traitées. Le dernier point de la communication met l'accent sur les dynamiques sociales induites par la mobilité, en particulier la reconfiguration des groupes domestiques. Ce point relance le débat sur la définition de groupe domestique et celle de la famille en tant que concepts corrélés.

Une pression foncière inhérente au projet de réinstallation

Jouer l'intermédiaire en formalisant le transfert de la terre, des propriétaires coutumiers aux recasés, tel fut le rôle que l'État s'assigna dans la réinstallation des populations déplacées du barrage de Manantali. C'est la commission de réinstallation, composée d'agents de l'État et des représentants de l'USAID, qui formula la demande de terre dans le respect de la tradition.

Au total 44 villages et hameaux furent recasés entre 1986 et 1987. Ces villages recasés se retrouvent sur 3 espaces différents : amont du barrage, rive gauche aval et rive droite aval du barrage. Certes l'intermédiation de l'État et les formalisations du droit coutumier permirent d'avoir des terres pour les recasés, mais on se trouvait désormais en face d'une redéfinition géographique de l'espace au profit des besoins. Les recasés devaient évoluer dans des domaines mesurés aussi bien pour leur espace résidentiel, leurs terres de culture que pour les passerelles d'animaux. Les terres de recasement furent attribuées en fonction du nombre d'actifs dans les groupes domestiques, soit 0,8 ha par actif. Il s'en suivait une redéfinition du mode d'accès à la terre au sein des villages recasés.

- ***La pression foncière***

La pression foncière actuelle, que traversent populations recasées du Bafing et villages hôtes, a ses racines dans les mesures et dans les contraintes du recasement. Le rapport de l'Institut des Sciences Humaines (ISH)[2], sur l'économie domestique, réalisé en 1989 révèle qu'à cette date, tous les groupes domestiques avaient pris possession de leurs parcelles délimitées. La plupart des chefs de groupes domestiques estimaient le cumul des superficies par actif suffisant pour le champ collectif du groupe mais insuffisant pour attribuer des champs individuels aux femmes et aux jeunes. Les jachères étaient par conséquent impossibles. Cela imposait aux paysans, une culture intensive dont ils n'avaient pas les moyens financiers. En effet, les Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) avaient créé une stagnation des opérations de développement qui rendait difficile l'accès aux intrants. L'Opération de Développement de la Production Arachidière et Céréalière (ODIPAC), qui permettait l'accès des paysans de cette zone aux intrants, devenait dysfonctionnelle.

La pression foncière se manifeste différemment dans les 3 espaces de recasement. En amont du barrage, l'inondation d'une partie des terres de recasement par le lac de retenue d'eau a été un facteur de pression foncière. Mais l'acuité du problème est atténuée par la pratique et les ressources de la pêche. Il en de même qu'en rive gauche aval du barrage où le périmètre irrigué aménagé à la suite du barrage a accru la pression foncière pour les villages tels Tintila, Sobela et Kouroukondi, par la réduction des terres de pâturage. Mais il offre en même temps

[2]Cf. Etude de l'économie domestique dans la zone du barrage de Manatali, phase VI et VII.

des possibilités de culture de contre-saison malgré la relative qualité de l'aménagement dont se plaignent les populations. C'est sur la rive droite en aval du barrage que la pression foncière se pose avec plus d'acuité. En effet, c'est dans cette partie que se situe la plupart des villages recasés à des distances très réduites, les uns des autres, rendant ainsi difficile les jachères et l'élevage. C'est dans cette partie que les tensions sont également vives et visibles. Par ailleurs, la croissance démographique complexifie les problèmes de terre dans les Groupes domestiques recasés. L'exemple de certains Groupes Domestiques (GD) atteste de ce phénomène. Un groupe domestique (GD) de Keniékeniéko comptait 14 personnes dont 10 actifs à l'époque du recasement. On lui a attribué 8 ha. Ce GD compte aujourd'hui 30 personnes. L'espace attribué ne suffit plus pour les besoins de culture et de maraîchage de ce groupe. Le Chef de Groupe Domestique (CGD) a emprunté un espace maraîcher au bord du fleuve. Quant à un autre GD de Badioké, il comptait 5 adultes et 3 enfants du CGD. Il a eu 4 ha au recasement. Ce GD compte aujourd'hui 46 bouches à nourrir.

En définitive, la pauvreté et l'insuffisance de terre sont les caractéristiques essentielles de la pression foncière. La croissance démographique, sans être en soi le fond du problème, le rend plus visible. Ces différentes dimensions de la pression foncière sont facteur de mobilité et de stratégies d'accès à la terre au cœur des pratiques actuelles des populations recasées.

Les mobilités de l'après recasement

La mobilité est un concept utilisé en inter-change avec celui de migration. Le terme de migration était utilisé pour rendre compte d'une « logique collective et de masse » dans le mouvement des populations. C'est la diversification et l'individualisation des pratiques qui ont conduit à recourir au concept de mobilité. En effet ce concept a un caractère plus générique (Massot et Orfeuil, 2005). Pour ce qui est des facteurs, Cissé et al (2010) expliquent le mouvement des populations du sahel par les mauvaises conditions climatiques et la faible production agricole. L'analyse des facteurs et des formes de mobilité chez les recasés de Manantali corroborent, en partie, cette thèse.

En effet, quatre types de mobilité peuvent être distingués chez les recasés. Il s'agit des retours dans les anciens sites non inondés ou vers les hameaux de proximité de ces sites, les migrations dans de nouveaux espaces de la région, les mobilités dues à la création des hameaux et les migrations internationales.

La première forme de mobilité observée est celle du retour à l'ancienne terre. Cette forme de mobilité est produite dès les premières heures du recasement par les populations qui avaient une marge de choix entre opter pour le recasement ou rester sur l'ancien site. Il s'agit des sites non-inondés ou partiellement inondés. Dans la commune de Diokeli, en aval loin du barrage, il s'est produit un fort mouvement de retour des recasés dans l'ancien site non inondé. Entre 1987 et juin 2016, au total, 17 familles avaient quitté le village et une bonne partie était retournée dans l'ancien site. Les populations restées expliquent ces départs par « l'amour de l'ancien site » et la fertilité des sols. Si cela se justifie dans le cas de Solo, on peut parler de remords car ces populations avaient le choix du recasement, leur site « Solokoto » (ancien solo) n'étant pas inondé. Le site de Goungoundala, inondé en partie, a également fait l'objet de quelques retours. Cependant, même les villages dont l'ancien site était entièrement inondé, des mouvements de retour, vers les collines à proximité de ces sites ou dans les anciens hameaux, ont été enregistrés. C'est le cas à Bantandioké et à Kouroukondi. Cette mobilité des

premières années du recasement traduit moins la pression foncière que les formes qui seront développées par la suite.
Pour ce qui est de la mobilité due à la création des hameaux, elle est une stratégie foncière imposée par la pauvreté, l'insuffisance des terres et le manque de fertilisant. La création des hameaux n'est point un phénomène nouveau dans la vie des villages recasés. Elle fait partie de leur système de production depuis les anciens sites. Mais suite à la pression foncière accrue dans la période de l'après-recasement, la prolifération des hameaux prend une dimension importante qui rend indispensable sa prise en compte dans l'analyse des dynamiques liées à la réinstallation et celle des rapports entre recasés et villages-hôtes.
La troisième forme de mobilité concerne la migration vers de nouveaux espaces dans la région, ou dans d'autres régions. Ce sont des migrations dans des agglomérations telles Kayes, Bafoulabé, Kéniéba, Mahina et Kita, Sikasso ou dans des espaces ruraux relevant de ces circonscriptions administratives. La migration saisonnière vers les sites d'orpaillage est une caractéristique particulière de cette mobilité. En effet l'exploitation artisanale de l'or qui se généralise dans les régions sud du Mali (Kayes, Sikasso, Koulikoro) est une activité désormais intégrée à la vie des groupes domestiques des villages recasés. Elle devient un système de production ou un moyen indispensable à l'acquisition des compléments de ressources à la faible production agricole, elle-même perçue par les populations comme une conséquence de l'insuffisance et de la pauvreté des terres. Mais la plupart des mobilités dans ce domaine ont lieu vers les sites de Keniéba, du Sénégal et quelques rares fois, vers les sites de Sikasso. Les migrations internationales ne sont pas non plus une pratique récente, mais ce sont de nouvelles destinations européennes, Espagne, Libye, Italie, France, qui s'ajoutent aux destinations habituelles que sont le Sénégal, la Guinée, la Gambie De toutes les formes de mobilité observées dans les villages recasés, le mouvement saisonnier vers les hameaux et les migrations d'orpaillage sont les plus développées. Ils concernent la plupart des groupes domestiques de l'échantillon dans les différents villages et ont un lien avec la pression foncière. En outre ces mobilités révèlent des logiques et des dynamiques sociales variées.

La prolifération des hameaux et les dynamiques sociales

Le phénomène des hameaux est avant tout une stratégie de production. Il s'agit de rechercher une meilleure terre pour mieux produire et trouver une prairie pour les animaux. Dans la plupart des cas, la tendance est à demander la terre et en général elle est attribuée pour une longue ou une courte exploitation selon les rapports entre réceptionnaire et donateur. La pratique consiste à envoyer une partie du GD au hameau. Il s'agit, très souvent, des cadets, frères et fils du Chef de Groupe Domestique (CGD). Mais dans certains cas, c'est le CGD lui-même qui y va avec quelques jeunes, laissant l'autre partie du GD au village-mère.
Les hameaux peuvent être permanents ou saisonniers. Mais de façon générale, une partie des populations des villages va au hameau en saison des pluies pour produire et revenir au village en saison sèche. Ceux qui partent au hameau, même s'ils s'y établissent permanemment, restent dans le lien avec la partie du GD restée au village. Si les membres des deux GD (celle du hameau et celle restée au village) agissent sous l'autorité du même aîné, les spatialités multiples de production et de consommation en font des groupes domestiques complexes. L'unité de production et de consommation, qui constitue la caractéristique essentielle d'un GD, est rarement observée. C'est seulement pendant la saison sèche, et dans le cas des

hameaux saisonniers, que les GD consomment ensemble. En plus, la cellule familiale subit des dynamiques où il en résulte des typologies variées de GD. Cela amène à repenser les concepts de groupe domestique et de famille qui sont plus que corrélés. Pour Augé (1975), le caractère essentiel d'un groupe domestique est d'être « une unité de résidence, de production et de consommation » (Augé, 1975 : 39). Cela n'implique pas forcement la parenté qui constitue l'ossature de la famille. Mais si les groupes domestiques, dans le cas des recasés du Bafing, peuvent quelque fois compter des non-parents en leur sein (manœuvres par exemple), elles sont d'abord constituées sur une base de parenté, de lien de famille. En effet la famille intègre les caractéristiques du groupe domestique. Pour Murdock « *La famille est un groupe social qui se caractérise par la résidence en commun, la coopération économique, la consommation commune et la reproduction. Elle comprend des adultes des deux sexes parmi lesquels deux au moins entretiennent un rapport sexuel jouissant de l'approbation sociale* » (1972 : 21). Cette définition met l'accent sur la résidence, la coopération économique et la reproduction. Elle porte une forte empreinte de groupe domestique. Mais autant la famille est évolutive au Mali et va au-delà de la communauté de résidence, de l'unité de consommation[3], autant le groupe domestique observe des dynamismes au-delà de l'espace. On peut être en migration et participer à la production du groupe domestique par l'achat d'animaux de trait, d'intrants, le paiement des prestations agricoles. C'est le cas de nombreux migrants de la zone du Bafing dans le cercle de Kéniéba.

Alors la résidence et la consommation commune ne sont plus des attributs indissociables du groupe domestique encore moins ceux de la famille. Selon les circonstances et les évènements, le groupe domestique peut être uni ou dispersé, à la fois. Pour Koné et al. « Les familles n'ont donc probablement pas encore livré tous leurs espaces qui peuvent être déterminants dans l'identification de leur forme et leur contenu » (2016 : 3).

Le phénomène des hameaux augmente les marges d'individualisation dans les GD car il rend difficile le contrôle de l'aîné sur les cadets. Quand un chef de groupe domestique envoie des jeunes au hameau, il ne peut plus contrôler leur temps de travail.

Les dynamiques actuelles résultantes du phénomène des hameaux font que l'unité des GD tient au consensus de mutualisation de la production et à la reconnaissance des aînés. Ceux-ci demeurent les principales contraintes structurelles pour les membres car, bien qu'étant sur des espaces différents de production, les cadets agissent sous l'autorité d'un aîné. Ils ont l'obligation de donner une partie de leurs productions pour la consommation du GD.

Les dynamiques sociales induites par la migration d'orpaillage

Tout comme la mobilité vers les hameaux, la migration d'orpaillage revêt deux formes : la migration saisonnière et la migration permanente dans les placers. Les zones de destination sont principalement le cercle de Kéniéba (région de Kayes), l'Est du Sénégal. Les zones d'orpaillage étant aussi des lieux d'installation des compagnies minières pour l'exploitation industrielle de l'or, certains migrants orpailleurs du Bafing ont obtenu des emplois permanents à la mine de Loulo (cercle de Kéniéba). Ils sont donc résidents permanents dans la zone. D'autres, vivant de l'orpaillage, ont choisi de se professionnaliser dans ce secteur et ne

[3] Koné et al., 2016, La famille au Mali : contenus et formes,

viennent au village que pour rendre visite aux parents. Cependant la plupart des migrants dans les zones d'orpaillage sont des saisonniers.

- ***Les dynamiques segmentaires induites par la migration d'orpaillage***

Tout comme la mobilité vers les hameaux, la migration d'orpaillage peut participer à l'affaiblissement de l'autorité des aînés. Dans les deux cas, les cadets ont non seulement tendance à se libérer du contrôle des aînés mais aussi à accumuler des biens. L'émigration des jeunes a la particularité de favoriser cette tendance à l'autonomisation.

« *Quand les jeunes vont en migration et qu'ils gagnent un peu d'argent, il n'ont plus de considération pour l'autorité des aînés*. » (CGD 3022 de Sobela, entretien du 26-06-2016).

En effet, des marges d'individualisation se créent pour les membres mobiles des groupes domestiques. Après avoir contribué pour le GD sur les ressources qu'ils gagnent, ils peuvent faire de l'épargne pour eux-mêmes. Ils peuvent également acheter des animaux, construire des maisons à titre privé. Cela est valable pour les migrants des hameaux que pour les migrants-orpailleurs. Dans ce cas tous les biens du GD ne sont pas sous l'autorité du CGD. Cette apparition de biens privés dans l'espace collectif sous l'autorité d'un chef est perçue comme un début de segmentation.

- ***Contraintes structurelles et replis identitaires comme rempart à la rupture de la parenté***

Autant les marges d'individualisation tendent à amorcer des dynamiques de segmentation des GD, autant des contraintes structurelles, qui pèsent sur les migrants, les maintiennent dans les liens familiaux comme pour dire que « la famille étendue plie, se déforme, mais elle ne rompt pas. » (Pilon et Vignikin, 1996). La famille étendue ne rompt pas, non pas seulement parce que les migrants reçoivent toujours des gens des familles de départ dans le cadre du « confiage » ou d'un tutorat temporaire des nouveaux migrants[4], mais à cause de la culture qui impose à eux des responsabilités successorales. Le pouvoir et l'alliance matrimoniale sont sujets à des règles successorales référées à la filiation.

Suite au décès de leurs frères aînés, certains migrants, peu importe qu'ils soient en migration permanente ou temporaire, se voient contraints de prendre leurs femmes en lévirat. D'autres sont sollicités pour venir jouer le rôle d'ainé en famille ou même de chef de village pour respecter la chaîne successorale. Le fils aîné de l'ex-chef de village de Keniéba-Bafing, a été sollicité par ses frères après le décès de leur père. Si certains migrants peuvent rechigner à prendre la femme de leur aîné en lévirat ou à venir s'installer au village pour prendre les commandes de la famille, ni la distance du migrant avec son village, ni la durée de la migration n'enfreignent au respect de la règle successorale dans le cas de la chefferie d'un village. La fonction est si sacrée qu'elle ne doit sauter un seul maillon de la chaîne successorale.

En plus, les migrants orpailleurs peuvent développer des formes de regroupement identitaire. Ces regroupements ont lieu sur la base de l'appartenance ethnique, de la communauté

[4] Nous ne disposons d'aucune donnée sur cette dimension du phénomène de mobilité à laquelle Pilon et Vignikin (1996) consacrent une analyse poussée.

d'origine ou de l'appartenance au même terroir. Au-delà des regroupements par village d'origine, les ressortissants du Bafing à Djidian et à Loulo ont constitué une association.

Conclusion

Trente ans après le barrage de Manantali, la pression foncière devient un élément central de l'analyse des transformations économiques, sociales et politiques en cours dans la zone du Bafing. La mobilité, un phénomène longtemps expliqué par des variables conjoncturelles (pauvreté, différentiel de climat..) (Cissé et al., 2010), s'est révélée plus concrètement, dans le cas spécifique de Manantali, comme un élément de la chaîne de conséquences de l'insuffisance de terre et de la faible production agricole. Les statuts et les identités sociaux, subissent l'épreuve de la pression foncière et de cette mobilité. Le groupe domestique et la famille sans se rompre prennent des formes variées selon les nouvelles stratégies de production et les nouveaux modes de consommation. Cela oriente désormais à les redéfinir par le prisme des spatialités et des temporalités multiples de production et de consommation.

Bibliographie

Augé, M. (ed) 1975, *Les domaines de la parenté*, Paris : François Maspéro.

Cissé P. et al., 2010, « Les migrations, une stratégie d'adaptation à la variabilité climatique en zones sahéliennes », in :*RGLL, N°08*, PP. 184-196.

Institut des sciences humaines, 1989, Etude de l'économie domestique dans la zone du barrage de Manantali, phase VI-VII, ETU N° 203 A1.

Institut des sciences humaines, 1990, Etude de l'économie domestique dans la zone de Manantali, ETU, N° 204 A1, Rapport final.

Koné Y. F., Coulibaly T., Kéita F., Touré B., Traoré N., 2016, la Parenté au Mali : contenus et formes, rapport semestriel de l'Institut des Sciences Humaines (ISH), Mali.

Koenig et Diarra, 1998, « Les enjeux de la politique locale dans la réinstallation : stratégies foncières des populations réinstallées et hôtes dans la zone du barrage de Manantali, Mali », *Autrepart*(5), PP. 29-44.

Massot, M-H., Orfeuil J-P., 2005, « La mobilité au quotidien entre choix individuel et production sociale » , in : *Cahiers internationaux de sociologie*, n°118, PP. 81-100

Murdock, G.P., *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972, p.21

Pilon M., Vignikin K., 1996, « Stratégies face à la crise et changements dans les structures familiales », in : *Crise et population en Afrique. Crises économiques, politiques d'ajustement et dynamiques démographiques*, Les études du CEPED n° 13, PP. 471-493.

Salem-Murdock, M. et al., 1994, *Les barrages de la controverse. Le cas de la vallée du fleuve Sénégal,* Paris : L'Harmattan, 318 pages.

COLLOQUE INTERNATIONAL MANSA DE GRAND BASSAM

Les femmes dans l'économie domestique dans la zone du barrage de Manantali : 30 ans après le recasement : Problèmes et perspectives.

Rokia Traoré
dembelero@yahoo.fr

Résume : Les femmes du Bafing occupent une place importante au sein de l'économie domestique du groupe. Elles participent aux charges du ménage à part entière. Considérées comme un pilier de la famille et de la communauté, elles jouent un rôle prépondérant dans le bien être du groupe domestique (GD), de la production des moyens de subsistance. Elles ont la charge exclusive de la préparation des repas du groupe domestique.

Cette communication provient d'une recherche menée sur la situation des femmes notamment sur les changements intervenus dans la vie des femmes dans l'économie domestique dans la zone du barrage de Manantali 30 ans après le recasement. Cette communication se situe dans le cadre d'une recherche entre ISH et American University sur l'impact du barrage sur les populations recasées. Les enquêtes ont été menées dans plusieurs groupes domestiques selon une méthode qualitative et quantitative.

Avant le recasement, les femmes avaient un accès limité aux soins de santé, à l'éducation. Elles jouaient un rôle limité dans certaines activités économiques comme le commerce. Aussi l'enclavement de la zone ne permettait pas le développement de certaines activités des femmes. Seuls les marchés locaux en nombre très limité leur permettaient d'écouler une partie de leur production agricole ou artisanale. L'agriculture, le maraichage, l'élevage et l'artisanat ont toujours été pratiqués pour les besoins socio-économiques du GD.

Le recasement a développé le marché de Manantali et des marchés hebdomadaires ; ceci a développé chez les femmes un certain intérêt pour le commerce. Présentement, leurs produits agricoles et maraichers sont destinés plus à la vente qu'à la consommation.

L'apport du recasement a changé leur mode de vie. Aujourd'hui les femmes ont accès à l'éducation, la santé, l'eau potable, l'alphabétisation. Les denrées alimentaires sont aussi disponibles dans les marchés à cause du désenclavement de la zone. Leurs principales sources de revenu proviennent des prestations agricoles, de la vente des produits agricoles et maraichers et de bétail. Ces différents revenus servent à résoudre aussi bien les besoins des femmes que ceux du GD. De nos jours elles s'organisent en groupement féminin pour mener des activités socio-économiques et culturelles. Elles pratiquent l'épargne à travers les revenus tirés des tontines, des revenus agricoles et des prestations de travail.

Cette communication aborde les conditions d'amélioration de vie des femmes du Bafing ainsi que celles du renforcement des rôles économiques des femmes dans le domaine de l'agriculture, de l'élevage, de la pêche, de l'artisanat et du secteur informel.

Elle touche aussi à la question de l'accès des femmes du Bafing aux crédits, à la terre et aux équipements de production pour la survie non seulement des femmes mais aussi des groupes domestiques au sein desquelles vivent les femmes du Bafing. Les perspectives sont aussi abordées concernant la place de la femme dans la zone du barrage de Manantali.

Mots clés : Femme, Economie Domestique, GD, Bafing.

INTRODUCTION

Le recasement de la population du barrage de Manantali a eu des conséquences sur l'environnement socio-économique du Bafing avec l'abandon de certaines activités économiques traditionnelles et création de nouvelles activités économiques.

Notre étude porte sur ce type d'incidence et particulièrement sur le cas précis des femmes des villages réinstallés dans la zone du barrage de Manantali.

L'objectif général de cette enquête est d'évaluer l'impact du recasement sur les activités économiques et traditionnelles des femmes du Bafing et leurs situations actuelles.

Questionnement de l'étude :

Quelles sont les responsabilités actuelles des femmes ?

Le recasement a- t'il apporté des changements dans les conditions de vie des femmes du Bafing ?

Quelles sont les nouvelles activités et celles perdues avec le recasement ?

L'enquête nous a donné aussi des informations sur les sources de revenus des femmes et des modalités de gestion de ceux-ci.

Pour ce faire nous avons divisé le travail en trois (3) grandes parties :

La première partie porte sur les activités économiques et domestiques des femmes et leur apport dans l'amélioration des conditions de vie des femmes du Bafing après le recasement.

Quant à la deuxième partie elle est basée sur Les responsabilités dévolues aux femmes du Bafing après le recasement.

La troisième partie présente la perception des hommes sur Le rôle économique de la femme dans le bien être du GD après le recasement.

La quatrième partie se focalise sur les impacts et perspectives des femmes dans le nouveau site.

Méthodologie :

Au cours de l'enquête nous avons utilisé l'approche quantitative avec le questionnaire :

Notre enquête s'est déroulée dans les villages recasés ainsi que dans certains villages hôtes du Bafing.

Elle a porté sur les catégories de populations suivantes: les Jeunes Femmes et les Femmes Agées. Au total nous avons enquêté 92 jeunes Femmes et 78 Femmes Agées dans les villages recasés. Egalement 24 Jeunes Femmes et 20 Femmes Agées ont été enquêtées dans les villages hôtes.

Première partie :

Les activités économiques et domestiques des femmes et leur apport dans l'amélioration des conditions de vie des femmes du Bafing après le recasement.

<u>AGRICULTURE</u> :

Au Bafing l'activité traditionnelle la plus importante est l'agriculture. Sur l'ancien site les femmes disposaient des champs individuels avec l'arachide, le fonio, le maïs et les produits maraichers constituent les principales cultures des femmes.

Les résultats de l'enquête nous montrent que 92% de nos Jeunes Femmes enquêtées au sein des villages recasés possédaient des champs individuels contre seulement 8%. Quant aux femmes âgées 91 % de l'échantillon avaient des champs individuels contre 9%. . Tandis que 91 % de nos Jeunes Femmes enquêtées dans les villages hôtes cultivaient des champs individuels contre seulement 9 %, de même que 65% des Femmes âgées enquêtées disposaient des champs individuels contre 35 %. Présentement leurs productions est destinée à la consommation et la vente dans les marchés hebdomadaires et celui de Manantali, en vue de résoudre les problèmes socio sanitaires du Groupe Domestique. *En témoigne le discours suivant : GD 04: « Les femmes ont leurs champs. Individuels. La production est destinée à la consommation et à la vente ».*Bien que les terres soient pauvres et peu productives sur le nouveau site les jeunes Femmes des villages recasés parviennent à exploiter les champs individuels au même titre que celles enquêtées dans les villages hôtes. Néanmoins l'enquête nous a montré que beaucoup de femmes âgées des villages recasés possédaient des champs individuels comparativement à celles des villages hôtes qui l'ont presque abandonné à cause de leur âge.

Selon le point de vue d'un autre enquêté du GD 25 « ***Si le revenu du mari s'affaiblisse ce sont nos femmes qui nous dépendent avec leur arachide, fonio avant la récolte du champ collectif*** ».

Cependant sur le nouveau site les terres ne répondent plus aux bonnes conditions de cultures .D'après eux la situation actuelle de l'agriculture du Bafing ne permet plus de se nourrir. Les déclarations de cet enquêté nous donnent des justifications : *« Oui, les femmes aiment travailler aux champs. Elles passent toute la journée au champ mais elles gagnent peu de revenus. » GD 12*Cette agriculture est étroitement liée à l'élevage qui est l'une des activités économiques traditionnelles de la zone. C'est une activité principale des femmes. Il concerne les bovins, ovins, les caprins. Les animaux sont considérés comme les banques en vue de résoudre urgemment les problèmes socio-économiques du GD. En témoigne cette déclaration d'un de nos enquêtés : « Si une femme ou un

enfant tombe malade et que le GD n´ a pas d´argent, ils cotisent; s' ´il n´y a toujours pas d´argent, il vend une vache » un enquêté du GD 14

Le maraichage :

Sur l'ancien site toutes les conditions étaient réunies pour le maraichage à cause de la proximité du village au fleuve.

Actuellement les femmes cultivent de l'oignon de la tomate, la patate, le gombo, le poids de terre, le melon. Une partie de leur production est destinée à la consommation et l'autre partie à la vente. Il est à noter que l'autoconsommation réduit considérablement les revenus de la femme mais enrichi l'alimentation du GD tel est l'un des objectifs de la construction du barrage.

Avec le recasement l'aspect économique du maraichage était le plus important, les produits étaient plutôt destinés à la vente qu'à la consommation. C'est pourquoi dans certaines zones où elles disposent de l'eau les femmes exploitent les grandes surfaces avec plusieurs variétés de produits maraichers. L'enquête nous a confirmé que 88% des Jeunes Femmes enquêtées dans les villages recasés faisaient du maraichage contre 12%. Le revenu de 4 JF enquêtées variait entre 350.000 et 60.000 FCFA, les 15 Jeunes Femmes enquêtées percevaient moins de 10.000 FCA

69% de nos Femmes Âgées enquêtées dans les villages recasés faisaient du maraichage contre 31 %. 8 femmes Âgées enquêtées estimaient leur revenu entre 100.000 et 50.000 FCFA, le revenu de 11 d'entre elles étaient compris entre 39.000 FCA, 20.000 et 10 .000 FCFA.

Concernant les villages hôtes, 77% des Jeunes Femmes pratiquaient le maraichage contre 23%. Les revenus de 5 d'entre elles variaient entre 40.000F et 5.000 FCFA.

55 % des Femmes Âgées de la même zone faisaient du maraichage contre 45 %, les revenus de 2 d'entre elles variaient entre 25.000 et 20.000F.

Les femmes des villages recasés gagnent plus de revenus que celles des villages hôtes.

Néanmoins un certain nombre de problèmes ont été évoqués dans les activités du maraichage notamment : le problème d'eau, les termites qui détruisent les cultures, le manque de bois de clôture et la divagation des animaux.

La cueillette :

Elle concerne les amendes de karité, le zaban, le néré, leDugura le rônier les feuilles de baobab, d'haricot et d'arachide etc... .Avec le recasement les produits de cueillettes constituent aussi une source de revenu considérable dans certaines localités de notre zone d'enquête. Selon nos enquêtés 93,5 % de nos enquêtées dans les villages recasés pratiquaient la cueillette contre 6,5%. Le gain de 4 enquêtées variaient entre 115.000 FCFA et 1.500 FCFA, Cependant 82% des femmes âgées enquêtés dans cette zone

faisaient la cueillette contre seulement 18%, le gain de 4 enquêtées tournaient autour de 15.000 FCFA et 1000FCFA.

87% des Jeunes femmes enquêtées des villages hôtes faisaient la cueillette contre seulement 13%. Les données de l'enquête nous ont prouvé que plus de la moitié des enquêtées qui faisaient la cueillette ont gagné 5.000FCFA. Leurs femmes âgées sont aussi impliquées dans la cueillette avec 75% contre 25%.

La cueillette à beaucoup réduit la famine et l'achat des condiments dans certaines zones en témoigne le discours suivant : « Oui ce sont les femmes et les enfants qui cueillent. Pour les enfants c'est surtout le Zaban et les femmes cueillent les feuilles et amendes de karité. Les femmes mettent dans la sauce (le beurre de karité) et vendent le reste pour nous aider dans notre prise en charge. » GD 12

Dans les villages recasés les femmes ne participent pas encore à la pêche. Elles s'occupent de la vente et de la conservation du poisson.

Nous avons aussi abordé la question de l'artisanat avec les enquêtés, les résultats nous montrent que l'artisanat est pratiqué par quelques enquêtés comme source de revenu. En général les hommes confectionnent le bambou en canapé ou chaise et les femmes s'intéressent à la poterie, la teinture et la tresse.

Avec l'évolution du temps peu de femmes s'adonnent à l'artisanat dans les villages hôtes aussi bien que dans les villages recasés du Bafing à cause du manque de temps. C'est pourquoi elles ont abandonné les tissages du coton au profit de l'habillement moderne. Cela se justifie par la réaction de cet enquêté du GD 15 :« ***Les femmes font des tresses il y en a qui étaient tisserands, mais elles ne le font plus, c´est un peu mesquin; nous sommes très pressés d´avoir notre habillement.*** »

Leur impact économique

<u>Commerce</u> :

Sur le plan économique avec le désenclavement les activités commerciales se sont développées et se déroulent en général dans les marchés hebdomadaires de Diokeli, Bamafelè et le marché de Manantali avec la vente des produits maraichers et agricoles.

Cependant 36 % des Jeunes Femmes enquêtées dans les villages recasés du Bafing font le commerce contre 64 %. A cause du faible revenu du à la faible production la plupart des femmes ne maitrisent plus leur gain ; les revenus de celles qui y pratiquent sont utilisés dans les dépenses socio sanitaires du GD quotidiennement.

39% des Jeunes Femmes des villages hôtes pratiquaient du commerce contre 61%.

A cause de la faible production plus de la moitié des femmes enquêtées des villages recasés et celle des villages hôtes ne pratiquaient plus le commerce.

Cependant nous tenons à signaler que Les revenus tirés de ces produits sont utilisés dans le même marché pour acheter les habits, les chaussures, les condiments, du savon pour le GD. Nous justifie les propos de cet enquêté du GD 25 : « Ma femme (Mbamakan) vend le cube Maggi, du sucre et les ingrédients, elle participe à la nutrition du GD avec son revenu».

Egalement les marchés hebdomadaires constituent un lieu de détente et d'échange pour les femmes .Une partie des revenus sont utilisés dans les dépenses socio-économiques du ménage et l'autre partie est épargnée pour payer la tontine ainsi que les semences et herbicides. Selon un autre enquêté : « Les femmes font du commerce avec leur commerce de condiments, elles peuvent faire face aux petites dépenses que je ne peux pas faire; le commerce les aide aussi dans l'agriculture; elle peut utiliser aussi les revenus pour payer la main d´œuvre au début de l´hivernage et des herbicides.» GD15.

Les responsabilités dévolues aux femmes après le recasement

Les résultats nous ont montré qu'avec le recasement le pouvoir financier des hommes a été affaibli dans la prise en charge du GD. Depuis l'ancien site jusqu'à nos jours les femmes ont contribué aux charges des ménages à part entière, elles sont très sensibles aux problèmes du GD. Selon une enquêtée: je dois chercher de l'argent pour nourrir mes enfants car nous avons trop de charges et le Chef du Groupe Domestique a peu de revenu pour les couvrir.» Groupe Domestique 60

Les nouvelles activités des femmes après le recasement : L'alphabétisation fonctionnelle, le commerce, la présence de plusieurs groupements ou associations villageoises pour des prestations agricoles et autre travail contre l'argent visaient à promouvoir l'intégration de la femme du Bafing dans le processus de développement de leur communautés En témoignent le discours suivant: « Les femmes sont en groupement de travail agricole; elles cultivent un champ de fonio à 20.000 FCFA et elles partagent le revenu entre elles ; elles sont aussi en association de maraichage » GD14.

Les activités abandonnées avec le recasement :

Dans nos zones d'enquêtes les femmes ont presque abandonné l'artisanat à cause du manque de temps, actuellement elles s'habillent en tenue moderne et se conforme à la mode.

La perception des hommes sur le renforcement des rôles économiques des femmes dans la prise en charge du GD après le recasement :

La préoccupation de tous les hommes du Bafing est de relever le défi de la prise en charge du GD dans l'agriculture. Certaines femmes ont aidé leur mari avec les revenus des activités économiques. En témoigne cette affirmation d'un chef de ménage : « je suis Satisfait car les ressources des champs des femmes ne vont nulle part .Elles restent dans la famille. » GD 10

Impacts : Le constat est général, le recasement a affecté les activités économiques des femmes à cause de la faible production. Cette nouvelle vie a augmenté les charges de la femme dans la prise en charge du ménage.

A cause de l'insuffisance et la pauvreté de la terre, la rareté des pluies, le manque d'intrant, le manque d'équipement agricole le revenu de certaines femmes ont été réduit dans les villages recasés aussi bien que dans les villages hôtes.

Les perspectives : Les femmes du Bafing sont actives et très disponibles pour leur développement. D'une manière générale, toutes les interventions doivent s'adresser à elles directement en vue de prendre en compte leurs préoccupations.

Le secteur agricole doit être doté d'infrastructures et de moyens techniques modernes plus approprié au nouveau site.

Conclusion

Le recasement a été un facteur marquant de perturbation des activités productives des femmes dans les villages recasés. Bien que l'agriculture soit l'une des activités principales, la faible production a été signalée dans presque toutes les zones du recasement. La qualité de la terre et la rareté de la pluie ont joué sur les rendements agricoles. A cause de cette faible production plus de la moitié des femmes enquêtées des villages recasés et celle des villages hôtes ne pratiquent plus le commerce.

Leur rôle de femme du ménage n'a pas été affecté par le recasement. Elle s'assume toujours dans l'entretien du GD. D'après nos enquêtés beaucoup de maladies courantes des femmes et des enfants sur l'ancien site ont disparu avec le recasement.

L'existence des écoles dans beaucoup de village du Bafing nous a montré que la situation scolaire des femmes réinstallées du milieu Bafing a amélioré de la date du recasement à nos jours. Le rapprochement des villages a eu aussi une influence positive sur la fréquentation des écoles. Aujourd'hui les enquêtés reconnaissent l'importance de l'éducation dans la réussite de la vie de l'enfant en général et celles des filles en particulier.

Le désenclavement a entrainé une ouverture avec le reste du monde surtout les zones à l'aval du barrage. De nos jours les femmes se familiarisent avec l'argent qui est aussi facilement dépensé dans les dépenses socio-sanitaires du GD.

Malgré ces réalisations des efforts restent à faire pour assurer un véritable épanouissement non seulement des femmes du Bafing mais aussi des Groupes Domestiques au sein desquels elles vivent.

Trente ans après le recasement, la population en général et les femmes en particulier doivent développer les activités traditionnelles et de mieux maitriser les activités nouvelles en utilisant les méthodes les plus adaptés aux nouvelles conditions économiques.

Bibliographie :

1987 : Etude de l'économie Domestique dans la zone du barrage de Manantali , Bamako (Institut des Sciences Humaines) phase IV

1988 : Etude de l'économie domestique dans la zone du barrage de Manantali, Bamako : (Institut des Sciences Humaine) phase VI.

1989 : Etude de l'Economie Domestique dans la zone du barrage de Manantali, Bamako (Institut des Sciences Humaines) Phase VIII.

1990 : Etude de l'économie domestique dans la zone du barrage de Manantali, Bamako: (Institut des Sciences Humaine). Rapport Final**.**

BONAVITA Dominique. 2000. Manantali, entre espoir et désillusion. DIARRA T, SOW M, SARR M, MAIGA F.

1990. Etude de l'Economie Domestique dans la Zone de Manantali. Bamako, 137 p. Rapport Final. Tieman DIARRA, Moussa Sow , Mamadou Sarr , Mme MAIGA Fatimata.

.

Sira TRAORE : Femme dans l'Economie Domestique des villages réinstallés du Bafing. 1992. Mémoire ENA

1995 : Réinstallation et Développement dans la zone du barrage de Manantali .Tieman DIARRA, Dolores Konenig, Yaouaga Félix Koné, Mme MAIGA Fatimata. (Institut des sciences Humaines, American University. 163 p

QUESTION IDENTITAIRE ET DEVELOPPEMENT URBAIN A DALOA (RCI)

Kouassi Ernest YAO
Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa (Côte d'Ivoire)
E-mail : ernestkoissy@yahoo.fr

N'Guessan Séraphin BOHOUSSOU
Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
E-mail : bohounse@yahoo.fr

Brou Emile KOFFI
Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
E-mail : Koffi_brou@yahoo.fr

Résumé

Troisième ville de la Côte d'Ivoire, en termes de population, après Abidjan et Bouaké, Daloa a accueilli de nombreux peuples étrangers à la région dont des allochtones Akan, Gur, Krou, Mandé et des allogènes Burkinabé, Maliens, Sénégalais, etc. Ils s'installent comme commerçants, transporteurs, acheteurs de produits ou planteurs. Les quartiers Abattoir 1 et 2, Dioulabougou, Garages, Marais, Odiénnékourani, Texas, Baoulé, Mossibougou et Ouolof portent respectivement la marque des Malinké, des Dioula, des Sénoufo, des Baoulé-agnis, des Burkinabés et des Sénégalais, sans oublier leur présence remarquée dans les autres quartiers de la ville.

La présente étude vise à contribuer à une meilleure connaissance de l'impact de la question identitaire sur le développement urbain à Daloa en mettant en exergue les mécanismes d'intégration des peuples étrangers à la région et les efforts de cohabitation entre autochtones et peuples étrangers. Pour ce faire, notre recherche s'appuie sur l'exploitation de la littérature complétée par des entretiens avec les chefs de quartiers, les présidents d'associations d'originaires et les gestionnaires de la ville.

Le traitement des informations recueillies s'est fait sous forme d'analyse cartographique, graphique et statistique. Les résultats montrent que les peuples étrangers à la région contribuent au développement socio-économique de la ville de Daloa par les activités qu'ils exercent et les emplois qu'ils créent. Les mécanismes d'intégration des peuples étrangers à la région révèlent que leur cohabitation avec les autochtones participe de la cohésion sociale.

Mots-clés : Daloa – Côte d'Ivoire – développement urbain – étrangers – question identitaire

IDENTITAIRE QUESTION AND URBAN DEVELOPMENT IN DALOA (ICR)

Abstract

Third city of the Ivory Coast in terms of population, Daloa welcomed many foreign peoples to the region of which allochtones Akan, Gur, Krou, Mande, etc. and of the foreign Burkinabés, Malians, Senegalese, etc. They get settled like tradesmen, carriers, purchasers of products or planters. The districts Abattoir 1 et 2, Dioulabougou, Garages, Marais, Odiénnékourani, Texas, Baoulés, Mossibougou and Ouoloves carry the mark respectively of the Malinké, the Dioula, the Sénoufo, the Baoulé-agnis, the Burkinabés and the Senegalese, without forgetting their presence noticed in the other districts of the city.

The present survey aims to contribute to a better knowledge of the impact of the identitaire question on the urban development in Daloa while putting in inscription the mechanisms of integration of the foreign people to the region and the efforts of cohabitation between natives and foreign peoples. Our research is based on the subject on the exploitation of literature, completed by interviews with the presidents of associations of origin, the chiefs of districts and communities, the administrators of the city.

The processing of the information collected was done in the form of cartographic, graphical and statistical analysis. Our study reveals that the foreign people to the region contribute to the socioeconomic development of the city of Daloa by the activities that they exercise and the jobs that they create. The mechanisms of integration of the foreign peoples to the region reveal that their cohabitation with the natives take part in the social cohesion.
Keywords: Daloa - Côte d'Ivoire - urban development – foreigners - identitaire question

1. Introduction

A l'instar des autres villes ivoiriennes, la population de la ville de Daloa croît à un rythme soutenu, le périmètre urbain avec. Estimée à 7 500 habitants en 1954 (Ecoloc Daloa, 1999, vol. 2), sa population atteint 60 800 habitants en 1975, 173 107 en 1998 et 266 000 habitants en 2014 (RGPH, 1975, 1998 et 2014).

Peuplée à l'origine de Bété et de Gouro, la ville de Daloa concentre aujourd'hui une population cosmopolite. Outre les "autochtones" (Bété, Gouro, Niaboua, Niédéboua, Kouya, Kouzié), la ville compte des allochtones (Agni, Baoulé, Malinké, Sénoufo, etc.), des étrangers africains (Burkinabés, Maliens, Guinéens, Béninois, etc.) et non africains (syro-libanais). Le rapprochement de ces groupes sociaux, aux us, coutumes et modes de vie distincts, a été facilité par le commerce et le développement de l'économie de plantation dans le département. La question identitaire s'impose par son omniprésence ; silencieuse lorsque les choses vont bien et bruyante lors des crises. De ce fait, l'impact de la question identitaire sur le développement urbain constitue une préoccupation majeure à Daloa. Quel est donc son impact sur le développement urbain à Daloa ?

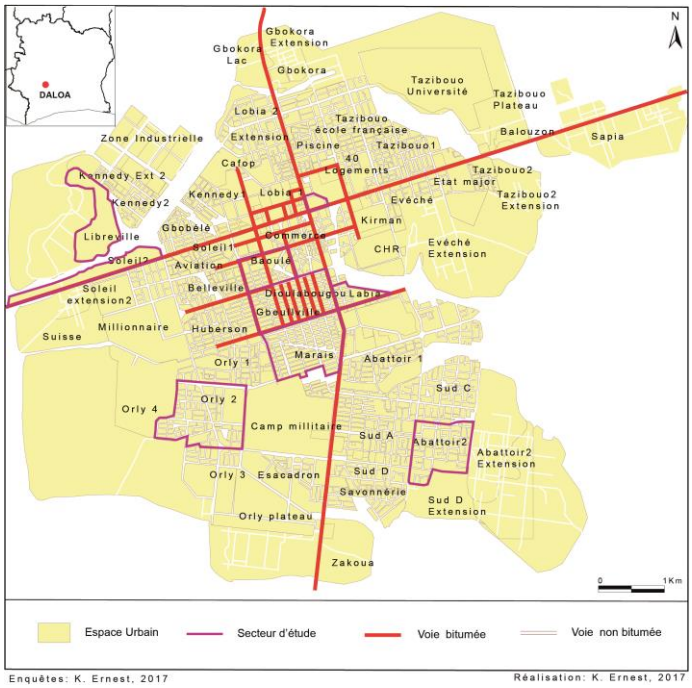
La présente étude vise à contribuer à une meilleure connaissance de l'impact de la question identitaire sur le développement urbain à Daloa en mettant en exergue, les mécanismes d'intégration des peuples étrangers à la région. Pour y parvenir, nous avons élaboré une méthodologie qui a abouti à des résultats.

2. Méthode de recherche

2.1. Le cadre géographique de l'étude

La ville de Daloa est située au centre-ouest de la Côte d'Ivoire, au croisement de 2 axes routiers internationaux : l'un relie Abidjan à l'Ouest ivoirien et les pays voisins : Guinée Conakry et Libéria quand l'autre relie San-Pédro au Nord-Ouest du pays puis les pays voisins : Mali et Burkina Faso. Dans sa croissance spatiale, Daloa a rattrapé les villages initialement situés en périphérie. En plus de Gbeuligbeu (actuel Gbeuliville), Labia, Lobia, Tazibouo, les villages périurbains Balouzon, Gbokora, Sapia, Zakoua sont aujourd'hui intégrés à la ville (figure 1).

Figure 1: Plan de situation et secteurs d'étude



Nos enquêtes se sont déroulées sur dix sites dont 3 villages intégrés (Gbeuligbeu, Labia, Lobia), 4 "quartiers CEDEAO" (Abattoir 2, Dioulabougou, Marais, Orly 2), et 3 "quartiers allochtones" (Baoulé, Libreville, Soleil 2) au regard de l'ancienneté de leur intégration à la ville, le brassage interethnique et la relative cohésion sociale dans le quartier (figure 1 ci-dessus).

2.2. Données d'études

Pour atteindre notre objectif, la méthode adoptée repose d'abord sur la littérature. Des archives, des rapports et thèses nous ont éclairés sur la dynamique de peuplement de la ville de Daloa. Ensuite, cette méthodologie a été enrichie par des entretiens avec les chefs de quartiers et les présidents d'associations d'originaires des quartiers ciblés, lesquels entretiens nous ont permis la connaissance des mécanismes d'intégration des peuples étrangers à la région et les efforts de cohabitation entre autochtones et peuples étrangers. Les entretiens que nous avons eus avec des responsables des services municipaux, de la direction régionale de la construction et de l'urbanisme et les Géomètres experts nous ont permis d'apprécier la contribution des peuples étrangers à la dynamique spatiale de la ville. Enfin, cette démarche a été couronnée par des observations de terrain traduites par la visite des villages intégrés à la ville d'une part, la visite des quartiers habités majoritairement par les peuples étrangers à la région d'autre part. Le traitement des informations recueillies a mis en relief plusieurs résultats.

3. Résultats

Les résultats de notre recherche sont présentés successivement à travers la dynamique de peuplement de la ville de Daloa et les mécanismes d'intégration des peuples étrangers à la région.

3.1. La dynamique de peuplement de la ville de Daloa

En parcourant l'histoire de Daloa, l'on peut distinguer deux principaux types de peuplement : le peuplement ancien par des peuples considérés aujourd'hui comme les autochtones et l'arrivée, à leur suite, des "peuples étrangers" à la région.

3.1.1. Le peuplement autochtone

Les autochtones seraient des peuples qui habitaient la région avant le début de l'économie de plantation (1950). Il s'agit principalement des Bété et des Gouro. Les Bété appartiennent à l'aire culturelle Krou qui s'étend sur le Centre-Ouest et le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire d'une part, sur le Sud du Libéria d'autre part (figure 2). Selon Loucou (1984), les Bété ont connu 2 grandes phases migratoires : la première au XV^{è} siècle alors que la seconde se situe entre les XVII^{è} et XIX^{è} siècles (figure 3).

Fig 2: L'aire culturelle Krou

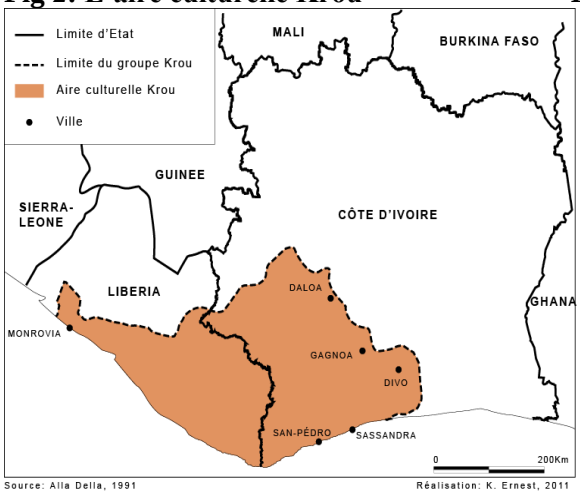
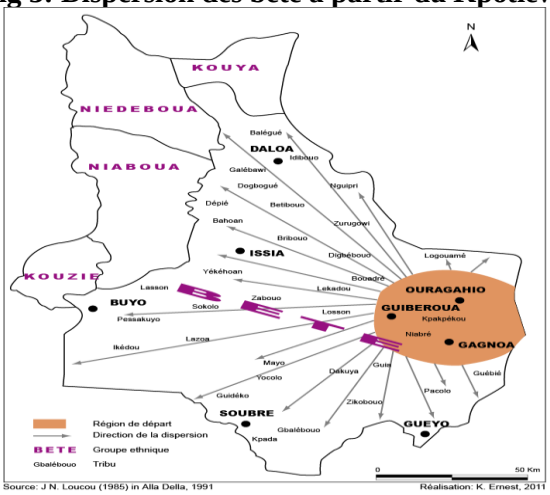


Fig 3: Dispersion des bété à partir du Kpotiéwono



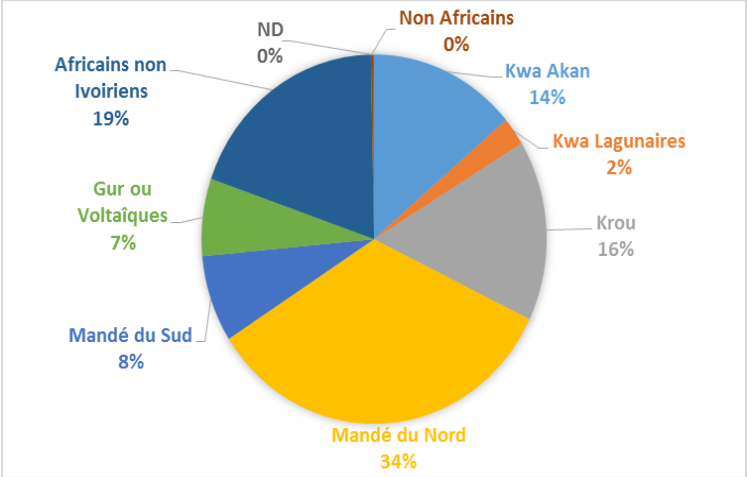
Après la dispersion des Bété à partir du kpotiéwono, le peuplement de la région de Daloa n'a pas été systématique. Il s'est effectué par vagues et par poussées progressives vers le Nord, par regroupements d'individus venant de différentes directions. Compte tenu de l'ancienneté de leur installation, il est concédé aux bété le terme d'autochtones de la ville de Daloa. Les Bété représentent plus de la moitié de la population autochtone de la ville. Le milieu humain s'est enrichi de peuples non autochtones venus d'horizons divers.

3.1.2. L'arrivée des "peuples étrangers" à la région

La ville de Daloa constitue un important nœud routier dans la région Centre-Ouest. Elle reste une étape importante pour tous les voyages qui traversent la région. Daloa constitue un marché où sont déversés les surplus de productions vivrières et compte parmi les zones agricoles les plus importantes du pays.

Pour toutes ces raisons, Daloa a attiré de nombreuses populations étrangères à la région. Deux types de migratoires ont contribué à sa dynamique démographique : la migration internationale (les Syro-Libanais et les ressortissants de la CEDEAO) et la migration inter-régionale avec les populations venues du Centre, du Centre-Est et du Nord du pays (Alla, 1991). La figure 4 donne un aperçu de cette diversité des peuples.

Fig 4 : Distribution démographique par groupe ethnique et par nationalité



Source : RGPH, 1998

Les Mandé du Nord sont les plus nombreux à Daloa car ils représentent 34% de la population. A leur suite, viennent les Africains (19,12%), les groupes Akan (Kwa Akan et Kwa Lagunaires) et Krou (les Bété y compris) qui représentent 16% chacun, les Mandé du Sud (8%) et les Gur (7%). Par ailleurs, les allochtones comptent pour 71% de la population, les ressortissants de la CEDEAO 17,30% contre 09% d'autochtones Bété (RGPH, 1998). Dans la population CEDEAO, on note la part prépondérante des Maliens (41,75%), des Burkinabé (24,52%) et des Guinéens (16,86%).

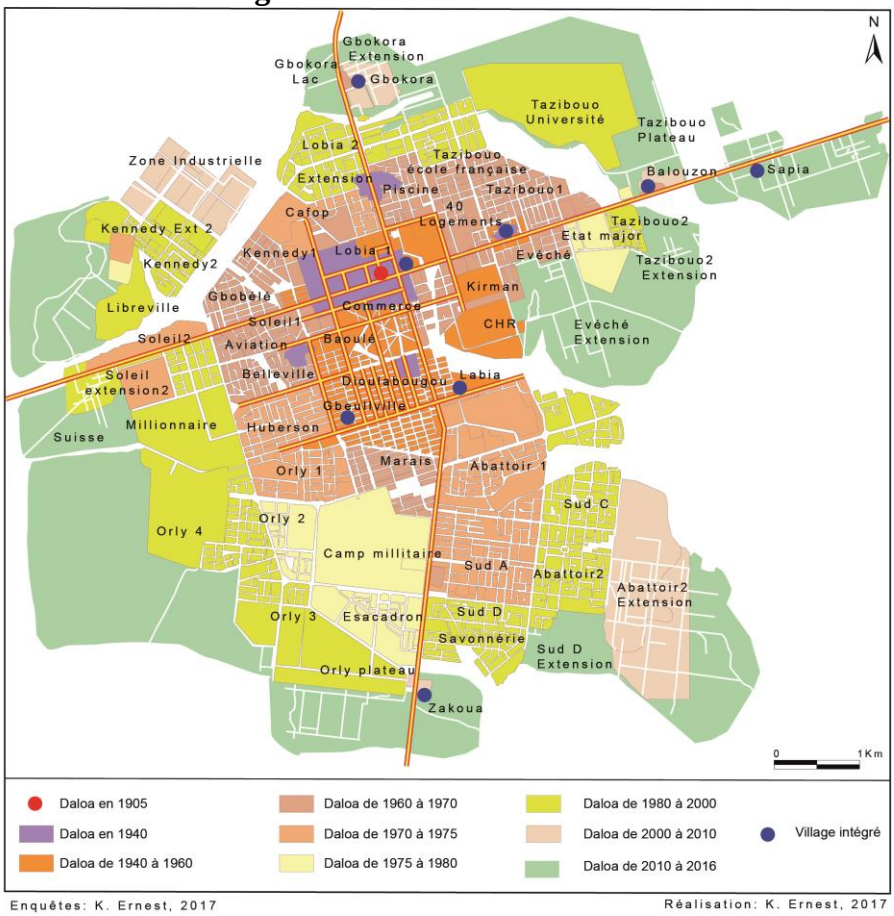
- **L'intégration des peuples étrangers à la région, une réalité**

L'intégration des peuples étrangers à la région est une réalité à Daloa. Outre les villages Balouzon, Gbeuliville, Gbobélé, Gbokora, Labia, Lobia, Sapia, Tazibouo, Zakoua, intégrés à la ville, d'autres quartiers portent le nom des peuples qui ont contribué à leur création ou qui les habitent majoritairement. On distingue les quartiers CEDEAO (Abattoir 2, Cissoko[1], Dioulabougou, Garage, Hêrêmankono, Marais, Mossibougou, Orly 2, Ouolof, Savonnerie, Ségou, Sud D, Texas), les quartiers allochtones (Baoulé, Belleville, CAFOP, Kennedy 2 extension, Libreville, Lobia 2 extension, Petit Paris, Soleil 1, Soleil 2, Suisse) et le quartier

[1] Cissoko, Mossibougou, Ouolof (Wolof), Ségou et Texas sont des sous-quartiers de Dioulabougou.

Syro libanais (Commerce). Les quartiers Baoulé, Cissoko, Dioulabougou, Libreville, Ségou, Texas, Mossibougou et Ouolof, portent respectivement la marque des Baoulé, des Dioula, des Wè et Dan, des Guinéens, des Maliens, des Burkinabé et des Sénégalais. On retrouve ces peuples également dans les villages intégrés à la ville et dans les autres quartiers (Orly 1, Orly 4, Orly Plateau, Abattoir 1, Kennedy 1, Kirman, Tazibouo Université, Tazibouo école française, 40 logements, etc) (fig 5).

Fig 5 : La ville de Daloa en 2016



3.2. Les mécanismes d'intégration des peuples étrangers à la région

La cohabitation des peuples étrangers avec les autochtones participe de la cohésion sociale. Les étrangers à la région participent au développement socio-économique et au dynamisme commercial de la ville de Daloa.

3.2.1. Les étrangers dans le développement socio-économique local

Les migrations économiques et/ou de travail ont contribué au développement socio-économique local.

- **Allochtones et allogènes dans l'arboriculture au centre-ouest**

La volonté coloniale de diffuser l'arboriculture s'est heurtée à un véritable problème de main d'œuvre ; la zone forestière souffrant d'un sous-peuplement. L'administration adopte alors une politique migratoire volontariste. Parmi les étrangers, l'arrivée des Baoulé date de 1920 (Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1925). Les planteurs Agni et Fanti sont venus en 1930.

Dans le cercle de Daloa, il est question de planteurs non ivoiriens à partir du début des années 1930. A partir des années 1920, le développement du travail obligatoire donne lieu à d'importants acheminements de la population du Nord, en particulier des voltaïques, vers la

zone forestière ivoirienne (Marchal, 1975). Les Burkinabé sont arrivés dans la région en 1930. Ils étaient prestataires de service dans le cadre du travail forcé. Une fois le travail forcé aboli en 1946, l'extension des plantations de caféiers et de cacaoyers que créaient autochtones et allogènes a attiré encore plus une main-d'œuvre abondante de Burkinabé. Profitant de leurs bons rapports avec les autochtones, ils ont acquis par la suite des terres pour s'installer comme planteurs. On les compte parmi les chefs d'exploitation de la région de Daloa (Alla, 1991). En 1933 sont créés par arrêté administratif des villages Mossi dans la zone forestière. Ces villages ont également pour tâche d'offrir un point d'étape pour tous les travailleurs Mossi recrutés pour les plantations du Sud ou de l'Ouest (Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1935). C'est également vers 1933 qu'on amena, à Daloa-ville, la première équipe d'infirmiers spécialistes de la trypanosomiase composée de Mossi formés à l'école Jamot (Yao, 2007).

Au total, les migrations économiques et/ou de travail, liées à l'avènement des cultures de rente ont contribué à la fois au peuplement et au développement économique de la région de Daloa. Cependant, à partir de 1988, avec la stabilisation du front de agricole de Daloa et son déplacement vers le Sud-Ouest, la tendance est de plus en plus à la migration vers la ville de Daloa (Alla, 1991).

- **Les "étrangers", principaux animateurs des activités économiques à Daloa**

On retrouve les étrangers dans tous les secteurs d'activités économiques : agriculture, commerce, industrie, petits métiers, etc. En guise d'exemple, les activités industrielles de transformation du bois sur le développement urbain à Daloa ont été étudiées par YAO en 2014. Sur 176 Ivoiriens travaillant au Groupe Ivoirien de Bois Tropicaux (GIBT), 30% sont du Nord (Dioula, Malinké et Senoufo confondus), 20% d'autochtones (Bété, Gouro et Niaboua), 15% de l'Ouest (Yacouba, Guéré, Wôbè) et 15% pour les autres ethnies (Baoulé, Agni, Abbey, etc.). Ce fort taux de nordistes se justifie par l'ancienneté de leur installation à Daloa. Aussi, à la différence des autochtones Bété qui sont peu intéressés par l'aventure de la scierie, ils n'hésitent pas à accepter les emplois les moins enviés ; plusieurs d'entre eux sont des chauffeurs de grumiers.

- **L'agriculture urbaine aux mains des peuples étrangers à la région**

L'agriculture urbaine (riziculture et maraîcher notamment) constitue un bassin d'emploi, prioritairement pour les peuples étrangers à la région. En plus de la main-d'œuvre familiale, les riziculteurs urbains exploitent le casier rizicole avec des contractuels. Les exploitants et les manœuvres proviennent respectivement de l'intérieur du pays et des pays limitrophes de la Côte d'Ivoire (tableau 1).

Tableau 1 : Répartition des acteurs selon l'ethnie et la nationalité

Nationaux			**Non nationaux**		
Ethnies	**Effectifs**	**%**	**Nationalités**	**Effectifs**	**%**
Koulango	1	3,45	**Burkinabé**	15	62,5
Koyaka	2	6,89	**Malien**	9	37,5
Mahouka	5	17,24			
Sénoufo	18	62,07			
Tagouana	3	10,35			
Total	**29**	**100**		**24**	**100**

Source ; Nos enquête, 2016

Les ressortissants du nord du pays sont les plus nombreux parmi les riziculteurs urbains nationaux interrogés : Sénoufo représentent (62,07%), Mahouka (17,24%), Tagouana (10,35%), Koyaka (6,89%) et Koulango (3,45%). Les Burkinabé sont majoritaires (62,5%) quand il s'agit des non nationaux. Quant au maraîchage, il est pratiqué par des Dioula, des Guinéens, des Malinké, des Senoufo, des Burkinabè et des Maliens.

3.2.2. La participation des peuples étrangers au dynamisme commercial de la ville

La création du poste militaire de Daloa en 1905 a favorisé l'arrivée dans la région, de commerçants Dioula, Sénégalais, Fanti, N'zima, Apolloniens, Baoulé et Syro-libanais impliqués dans le commerce de la kola, du caoutchouc, des palmistes et de l'huile de palme. Ces derniers travaillaient pour leur propre compte ou jouaient les intermédiaires entre les autochtones et les maisons européennes de la côte.

Comptés parmi les acteurs les plus dynamiques du commerce à Daloa, les Syro-Libanais s'y sont installés en 1930. Après avoir perdu le contrôle des marchés de la kola au profit des commerçants Dioula, ils se sont limités à la traite café-cacao qui se développa rapidement en 1950. Ils ont ouvert progressivement des boutiques pour le commerce des marchandises.

Les Sénégalais sont arrivés, quant à eux, à la faveur du commerce du caoutchouc, de la kola, des palmistes et de l'huile de palme. Ils étaient agents de maison de commerce de Sassandra ou de Dimbokro ou étaient simplement commerçants particuliers. Les premiers se sont installés à Daloa vers les années 1930 (Kipré, 1985). Leur nombre était si important dans les années 1950 qu'un quartier prit le nom de "quartier wolof".

Les peuples Dioula, Malinké, Syro-libanais et Sénégalais sont aujourd'hui les principaux animateurs du commerce à Daloa. Rompus au fait du commerce, ils disposent de plusieurs affaires dans les marchés et les quartiers de la ville dans lesquels ils emploient une main-d'œuvre non négligeable.

3.2.3. Les allochtones : des acteurs du développement local

La Côte d'Ivoire a choisi la décentralisation comme système politique de développement territorial. La ville de Daloa est érigée successivement en commune mixte, moyen exercice puis en commune de plein exercice en 1980. Denis Bra Kanon en était le premier Maire élu et ce, jusqu'en 1995. Depuis le 21 Juin 2013, Samba Coulibaly est le Maire de Daloa.

A l'analyse, on peut se rendre compte que la Mairie est co-gérée par autochtones Bété et allochtones Malinké ou ressortissants du Nord de la Côte d'Ivoire. Sur 6 adjoints au Maire de l'équipe du Maire actuel, il y a 4 ressortissants du Nord et 1 autochtone Bété. Il en est de même du conseil municipal dont le mandat est en cours. Sur les 40 conseillers municipaux, on dénombre 29 ressortissants du Nord, 6 autochtones Bété, 2 allochtones Baoulé, 1 Gouro, 1 Yacouba et 1 Attié. Les postes législatifs obéissent à cette même configuration depuis 2011. De ce fait, les allochtones Mandé du Nord et Gur se sont imposés comme des acteurs incontournables du développement de la ville de Daloa, décideurs qu'ils sont.

3.2.4. La contribution à la dynamique spatiale de la ville

Les étrangers à la région sont des acteurs de la dynamique spatiale de la ville de Daloa. Ils contribuent à l'augmentation du patrimoine immobilier et à l'extension spatiale de la ville. Ils sont majoritaires des propriétaires de lots et d'habitations à Daloa. Sur 400 chefs de ménages interrogés, on dénombre 170 propriétaires de terrain dont 146 Ivoiriens représentant 85,88% du total et 24 étrangers Ouest-africains soit 14,12% (Yao, 2014). Les Maliens représentent 41,67% des propriétaires Ouest-africains, les Burkinabés 29,17%, les Nigériens 12, 50%, Nigérians 08,33%. Les Béninois et les Guinéens représentent 04,17% chacun.

Sur l'ensemble des 170 propriétaires de terrain, 159, représentant 93,53 % du total sont propriétaires des maisons qu'ils habitent dont 137 Ivoiriens qui représentent 86,16% du total. Dans ce groupe, les Baoulé sont majoritaires : ils représentent 33,58% des propriétaires ivoiriens. Suivent les Senoufos qui représentent 21,89%, les Malinké (11,68%), les Koyaka (07,30%), les Yacouba (05,84%) et les Gouro (04,38%).

Sur 19 autochtones interrogés, 89,47%, sont de simples locataires. En effet, les autochtones bété n'ont que faire d'une maison d'habitation sur les parcelles qu'ils ont "cédées" à des demandeurs de terrains. Ils préfèrent construire dans leurs villages aujourd'hui intégrés à la ville. Ils n'hésitent pas à s'installer en famille à Balouzon, Gbokora, Gbeuliville, Lobia, Tazibouo ou à Zakoua quand ils n'arrivent plus à payer le loyer, (Yao, 2014).

3.2.5. Allochtones et allogènes, des propriétaires "terriens" à Daloa

Allochtones et allogènes sont des propriétaires "terriens" à Daloa. Ils ont acquis de vastes portions de terre pour usage agricole. A mesure que la ville s'étendait vers leurs parcelles, ils les morcelaient pour les vendre à des demandeurs de terrains à bâtir. Plusieurs exemples permettent d'étayer nos propos.

Fondateurs du quartier Orly 2 en 1977, les Gouros en sont les premiers habitants. La place leur a été cédée par les autochtones Bété du village de Békipréa voisin. Karamoko Touré, chef et fondateur du quartier Manioc en 1978, a acheté la parcelle avec un agriculteur Malien du nom de Sakanogo Sidi qui avait son champ de café sur le site ; place que Karamoko va transformer d'abord en un champ de manioc pour ensuite la morceler et la vendre en parcelles provisoires, créant ainsi le spontané Manioc.

Le spontané CAFOP a été fondé par Néné Bi Tchè Félix de l'ethnie Gouro et Gbalé Pierre (autochtone Bété). Dans les années 1970, lorsque la ville s'étendait vers leurs parcelles, ils les ont morcelées pour les vendre aux demandeurs de place qui s'y sont établis.

Touré Zana, propriétaire du site du spontané Libreville ou Libéria, a acquis la portion de terre avec les propriétaires terriens Bété, originaires du quartier Gbôbrè, actuel quartier Kennedy. Les premiers à s'y établir à sa suite, vers 1985, furent Dion Robert (Yacouba) et Fanklé (Sénoufo). D'où la prédominance de ces deux ethnies dans le quartier.

Tout comme la première équipe d'infirmiers spécialistes de la trypanosomiase composée de Mossi qu'on amena à Daloa vers 1933, Ido Batio Jacques était infirmier et originaire du pays Mossi, cercle de Ouagadougou. Il s'est installé en 1957 sur un site de 5,2 hectares, acquis chez un autochtone Bété (Sakré Naounou Jules) à 110 000 F. Vers 1970, avec l'avancée de l'urbanisation, Ido Batio a transformé son champ de café en lots à bâtir, créant ainsi le spontané Soleil 2.

Conclusion

L'urbanisation est un phénomène inéluctable qui touche tous les pays et toutes les régions du monde. A l'instar des autres villes du pays, la ville de Daloa concentre une population cosmopolite, composée d'autochtones (Bété, Gouro, Niaboua), d'allochtones (Agni, Baoulé, Malinké, Sénoufo, etc.), d'étrangers africains (Burkinabés, Maliens, Guinéens, Béninois, etc.) et non africains (syro-libanais). Le rapprochement de ces groupes sociaux, aux us, coutumes et modes de vie distincts, a été facilité par le commerce et le développement de l'économie de plantation dans le département.

Les peuples étrangers à la région contribuent au développement socio-économique de la ville de Daloa par les activités qu'ils exercent et les emplois qu'ils créent. Ils assurent le dynamisme commercial de la ville du même nom.

Les mécanismes d'intégration des peuples étrangers à la région révèlent que leur cohabitation avec les autochtones participe de la cohésion sociale. La cohésion sociale, régulièrement mise à mal par les remous sociopolitiques survenus dans le pays depuis 1999 dont la ville de Daloa n'est pas épargnée, ne mérite-t-elle pas d'être entretenue au quotidien par des actions hautement pacifiques ?

Bibliographie

ALLA D. A., 1991, Dynamisme de l'espace péri-urbain de Daloa, doctorat 3ème cycle, Université d'Abidjan-Cocody, 453 p.

Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1935, SSV-20 28/5086, cercle de Korhogo, lettre du commandant de cercle au gouverneur de la Côte d'Ivoire.

Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1930 ; 1932, 1RR47, cercle de Daloa, rapport agricole.

Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1917 et 1925, cercle du N'zi Comoé, poste de Toumodi, rapport politique.

Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1922, SSVII-4/1390, gouvernement de Côte d'Ivoire, recensement de la population de Côte d'Ivoire

Ecoloc-Daloa, 1999), rapport principal, volume 1, 173 p.

Ecoloc-Daloa, 2002, rapport de synthèse, volume 2, PP 6 -7.

HIDAIR I., 2003, La construction identitaire des créoles de Guyane : De la gestion d'un héritage pluriel à l'insertion dans un contexte multiculturel, thèse de doctorat d'anthropologie, EHESS, CEAF, Paris, 668 p. https://www.books.google.com/books?id=VvuQNwAACAAJ. Consulté le 7 Mars 2009.

INS, données du recensement général de la population, 1975.

INS, données du recensement général de la population et de l'habitat, 1988 et 1998.

Jean Yves Marchal (1975), Rapport de l'inspection Kair dans APB, ministère du travail de la Haute-Volta, étude des migrations internes Mossi, Ouagadougou, Orstom PP 28 - 39.

VENNETIER P., 1976, *Les villes d'Afrique tropicale*, Masson, IGT-ORSTOM, Abidjan, planche B4, 193 p.

YAO K. E., 2014, ''L'impact des unités industrielles de transformation du bois sur le développement urbain à Daloa'', Thèse unique de doctorat de géographie, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan - Cocody, IGT, 291 p.

YAO K. E., 2007, ''Le profil socio-démographique et économique de la main-d'œuvre salariée des usines de bois de Daloa : le cas de la STBO'', mémoire de maîtrise, Université de Bouaké, 129 p.

YAPI-DIAHOU A., (Ed), 2003, *''La recherche urbaine à l'épreuve des milieux marginalisés dans la ville, réflexion sur les défis méthodologiques en sciences humaines'',* Abidjan, EDUCI, 123p.

YAPI-DIAHOU A., 1994, *Les politiques urbaines en Côte d'Ivoire et leur impact sur l'habitat non planifié précaire : l'exemple de l'agglomération d'Abidjan*, Thèse de doctorat d'Etat en lettres et sciences humaines, Université de Paris VIII- Saint Denis, 718 p.

YAPI-DIAHOU A., 1992, « Notes sur les demandeurs de terrain à bâtir à Daloa », ENS, ORSTOM (Abidjan), 15 p, In : Haubert M. et al. (Ed), 1992, Etat et société dans le tiers monde : de la modernisation à la démocratisation ? Paris, publications de la Sorbonne, *Série Homme et Sociétés*, 19, pp 113-128. ISBN 2-85944-216-2.

REPRESENTATIONS SOCIALES DES ELECTIONS IVOIRIENNES ET DYNAMIQUE DU COMPORTEMENT ELECTORAL EN MILIEU UNIVERSITAIRE

YAO Kouakou Daniel, Enseignant-Chercheur, Université Jean L. Guédé, Daloa, Côte d'Ivoire, yahaudan@gmail.com

MEITE Zoumana, Enseignant-chercheur, Institut National de la Jeunesse et des Sports (INJS), Abidjan, Côte d'Ivoire, mzoumana@yahoo.fr

BENDE N'Dasso Flore-Benbac épse KOUACOU AKA, Chercheure, Centre Ivoirien d'Etudes et de Recherche en Psychologie Appliquée (CIERPA- Côte d'Ivoire) Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire, akaflore.bende@gmail.com

Résumé

L'objectif de ce travail est d'analyser l'interaction entre les représentations sociales des élections ivoiriennes et les comportements électoraux des étudiants. La méthodologie est opérationnalisée avec l'administration d'un questionnaire d'évocations hiérarchisées et d'un questionnaire destiné à identifier les pratiques électorale dans une démarche alliant le qualitatif et le quantitatif. Les résultats indiquent que les étudiants votants qui présentent des représentations sociales de l'objet « élection » comme des stratégies de négociation et d'influence de l'électorat améliorent leur score de votation lors des élections à l'échelle nationale et locale, malgré la crise post-électorale de 2010. *A contrario,* les étudiants non-votants qui construisent l'objet « élections ivoiriennes » comme l'expression d'actes de violence, désinvestissent les bureaux de vote aussi bien lors des élections à échelle nationale que locale.

Mots-clés : Représentations sociales, Elections ivoiriennes, Comportements électoral, Milieu universitaire

Abstract

The objective of this study is to analyze the interaction between social representations of Ivorian elections and behaviours towards students' electoral practices. The research methodology comprises a hierarchical evocation questionnaire and a questionnaire for the identification of electoral behavior. Both qualitative and quantitative approaches were used. The outcomes show that students who constructed their social representation of "Ivorian election" like a strategy and negotiation process are improving their rate of polling during presidential and local voting, despite the electoral crisis of 2010. Contradictory, students who constructed their social representation of "Ivorian election" like a demonstration of violence are refusing to take part at the voting process and their rate are declining during presidential and local voting.

Key words: Social representations, Ivorian elections, Electoral behaviours, Academia

I. INTRODUCTION

Les différentes élections depuis l'avènement du multipartisme le 04 mai 1990 sont lestées d'actes de violence. Celles de 1995 ont été marquées par le boycott de la majorité des partis politiques. Le président Bédié sera évincé du pouvoir par un coup d'Etat en 1999 et le Général Robert Guéi lui succédera. L'élection présidentielle de 2000, qui voit le président Gbagbo (FPI), déclaré vainqueur par la CEI, se solde par des manifestations populaires suivies de violences.

L'élection présidentielle de 2010 qui devait solder enfin, politiquement, la crise militaro-politique de 2002 à 2010, a conduit également à une autre crise qui a fait plus de 3.000 morts

selon l'ONUCI (2012). Ce conflit a entraîné le déplacement de près d'un million de personnes et de nombreux dégâts matériels. Les jeunes en général, et les étudiants en particulier, à travers leurs différents syndicats, ont été des acteurs majeurs de cette crise post-électorale (HRW, 2015). Les étudiants ont été tantôt des animateurs des sections de jeunes des partis politiques, tantôt des animateurs des « agoras », des « grins » ou tout autre lieu public d'expression des opinions politiques (Akindès, 2003 ; ONUCI, 2012).

Ces situations de troubles induisent des mutations sociétales profondes qui impactent la cohésion sociale et la participation politique des citoyens (Akindès, 2003). Une situation de crise ou de tension génératrice d'anxiété (guerre, chômage), amène à mettre en cause, les habitudes de vote et réexaminer les enjeux et les candidats avec un œil critique. Les individus suppléent au déficit d'informations liées à la crise, par des raccourcis cognitifs pour parvenir à s'orienter dans le champ politique (Bendé, Méité et Yao, 2017-sous presse). Les positions des candidats sur les enjeux de l'élection sont inférées à partir des sentiments éprouvés à l'égard des groupes sociaux, ethniques, professionnels dont l'électeur ou l'électrice est proche. On vote pour le parti ou le candidat dont on pense que la politique favorisera le groupe vis-à-vis duquel, on se sent solidaire (Azzi et Klein, 1998). Nos comportements politiques sont donc les fruits de nos affects, émotions, croyances et pratiques sociales qui découlent des interactions entre un contexte structurel et une histoire personnelle.

Sur la base de ces constats, il est industrieux de comprendre le rapport des citoyens aux élections en lien avec leurs représentations sociales des crises ivoiriennes. La représentation sociale permet justement de repérer la « vision du monde » que les membres d'un groupe donné portent en eux et utilisent pour agir. Elle est donc construite à partir de l'expérience quotidienne et des communications et détermine à son tour, la conduite et les interactions sociales (Abric, 2003). Les représentations sociales constituent un référent théorique susceptible d'aider à saisir les logiques psychosociales qui sous-tendent les comportements des citoyens lors des scrutins électoraux après les crises identifiées (Dembélé, 2003).

Dans le contexte ivoirien, quelques années après ces différentes périodes de crises postélectorales, il est opportun de se demander: quelles sont les représentations sociales que les étudiants construisent par rapport aux élections ? Quels sont les valeurs, normes et comportements différenciés que ces acteurs développent vis-à-vis des élections ivoiriennes ?

Le présent travail se propose d'étudier l'interaction dynamique entre représentations sociales des élections et comportements à l'égard des élections chez les étudiants. Spécifiquement, nous allons :

- ✓ Identifier les représentations sociales des « élections ivoirienne » chez les étudiants depuis les crises en 2000 ;
- ✓ Préciser les comportements des étudiants par rapport aux différents types de scrutins électoraux (échelle nationale vs échelle locale) ;
- ✓ Dégager les logiques sociocognitives qui motivent les comportements différenciés par rapport aux élections.

II. METHODE

II.1 Instruments de collecte des données

Nous retenons le questionnaire d'évocations hiérarchisées est destiné à identifier le contenu et l'organisation des systèmes représentationnels des sous-groupes enquêtés par rapport à l'objet « élection ivoirienne ». En croisant les fréquences des mots (critère quantitatif) aux rangs

d'importance (critère qualitatif), nous identifions la structure et l'organisation interne de la représentation sociale de l'objet (Abric, 2003). La phrase inductrice était la suivante : « *Quels sont les mots ou groupes de mots qui vous viennent à l'esprit lorsqu'on évoque* ***élections ivoiriennes*** *?* »

II.2 Sites de l'étude

Les sites des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody et de Nangui-Abrogoua d'Abobo-Adjamé sont les terrains de notre étude. Ces sites sont les 2 Universités à Abidjan qui comptent le plus grand nombre d'apprenants ayant expérimenté les effets de la crise post-électorale de 2010 (HRW, 2015). L'étude a eu lieu pendant le mois de décembre 2016.

II.3 Participants

L'effectif total de l'échantillon des étudiants des 2 universités, provenant de tous les niveaux et filières s'élève à 157 participants avec 64 femmes (40,8%) et 93 hommes (59,2%). L'âge varie entre 19 et 35 ans avec une moyenne de 26,76 ans et un écart type de 5,47. Les étudiants de cycle Licence cumulent un score de : 66 (42.04%), ceux de Master 59 (37.58%) et Doctorat 32 (20.38%).

Nous avons retenu une technique non-probabiliste, l'échantillonnage accidentel qui permet de pallier la non-disponibilité des enquêtés et le non-recours à une base de données exhaustive qui leur est associée (Moliner, Rateau et Cohen-Scali, 2002).

II.4 Méthodes d'analyse des données

Dans la présente étude, nous avons utilisé 4 algorithmes. L'analyse prototypique qui permet d'étudier comment s'organisent les associations-libres en différenciant les éléments centraux des éléments périphériques de la représentation des « élections ». La classification descendante hiérarchique (CDH) permet d'identifier les classes statistiquement indépendantes de mots à travers les dendrogrammes associés à l'objet « élections ivoiriennes » **(**Ratinaud et Déjean, 2009). L'analyse factorielle des correspondances (AFC) contribue à identifier la hiérarchisation de l'information contenue dans les données en analysant l'effet principal issu de l'association de variables qualitatives tels que le statut votant ou non-votant et la représentation des « élections ivoiriennes ». L'analyse de similitude (ADS) s'appuie sur les travaux de Flament (1962) et aide à souligner les relations de proximité, de ressemblance, de similitude, voire d'antagonisme entre les logiques sociocognitives qui organisent la représentation de l'objet «élections ivoiriennes » (Moliner, Rateau et Cohen-Scali, 2002).

Les outils statistiques utilisés sont le logiciel EVOC pour le traitement des évocations hiérarchisées afin d'obtenir le tableau à 4 cases. Le logiciel IRAMUTEQ est mobilisé aussi pour le traitement des discours des enquêtés traduits par les graphes de similitude et les dendrogrammes (Loubère et Ratinaud, 2014 ; Negura, 2006).

Le logiciel SPHINX Plus^2 est sollicité pour traiter les données en lien avec le comportement électoral et les AFC relatives aux logiques sociocognitives et prises de positions différenciées face à l'objet « élections ivoiriennes ».

III. RESULTATS

III. 1. Identification des représentations sociales des élections ivoiriennes chez les étudiants

III. 1.1. Repérage et organisation des représentations sociales des élections ivoiriennes chez les sous-groupes d'étudiants

Il s'agit d'une phase exploratoire des représentations sociales qui s'appuie sur l'analyse prototypique des évocations hiérarchisées.

Tableau 1: Répartition des évocations en fonction du Rang et de la Fréquence chez les étudiants votants et non-votants

étudiants votants			**étudiants non-votants**		
Fréquence>= 5 et Rang Moyen< 3			**Fréquence>= 5 et Rang Moyen>= 4**		
Mots	**Fréquence**	**Rang Moyen**	**Mots**	**Fréquence**	**Rang Moyen**
Boycott	8	2,875	LMP	6	2,667
RHDP	5	2,800	RHDP	5	2,200
			Violences	9	4,000
La Fréquence minimale des mots est 3			*La Fréquence minimale des mots est 2*		

Les étudiants votants associent aux élections ivoiriennes, des évocations de type descriptif. Ces cognitions renvoient aussi bien aux acteurs « RHDP » qu'aux méthodes d'influence sur le processus électoral « Boycott ». Les items *centraux* chez les étudiants non-votants relativement aux élections ivoiriennes depuis 2000, indiquent une dimension de type descriptif. Ces cognitions réfèrent tantôt aux acteurs « LMP, RHDP », tantôt aux conséquences ou aux méthodes d'influence sur le processus électoral (violences).

Les 2 groupes en présence partagent des points de convergence représentationnelle à travers la mobilisation des acteurs (RHDP, LMP) et les stratégies d'influence électorale. Pour autant, sur le dernier point, la césure s'opère, car tandis que les étudiants votants y perçoivent une *simple* stratégie d'influence (Boycott), les étudiants non-votants la construisent plutôt comme des actes agressifs (violences) ; ce qui semble légitimer en filigrane, leur abstention.

III. 1.2. Réseaux cognitifs et similitude représentationnelle des élections ivoiriennes chez les étudiants votants et non-votants

Le graphe de similitude permet de distinguer 5 grandes communautés lexicales associées aux élections ivoiriennes chez les enquêtés (figure 1).

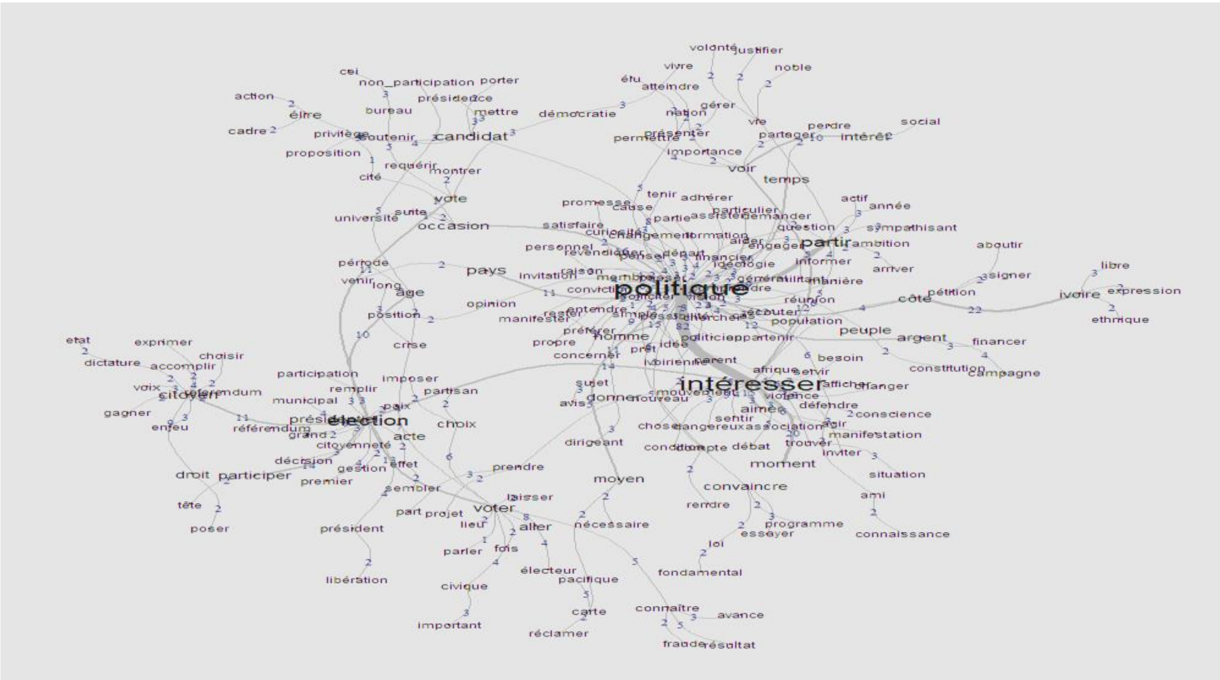


Figure 1 : Graphe de similitude au seuil 1 associé aux élections ivoiriennes chez les étudiants votants et non-votants

L'analyse de similitude indique que la « politique » est au centre des évocations liées aux « élections ». Il s'agit selon les répondants d'un objet social qui questionne « l'intérêt » que chacun élabore par rapport au « candidat ». L'intérêt ou la motivation peut prendre ici, la forme du devoir « citoyen » qui est l'un des nœuds sémantiques identifiés dans le graphe.

III.1.3 Prises de positions et analyse factorielle de correspondance sur le TLA

L'analyse factorielle de correspondance conduit sur le thésaurus des enquêtés permet d'identifier et de lier les prises de positions des sous-groupes d'étudiants sur la base du tableau lexical agrégé (TLA).

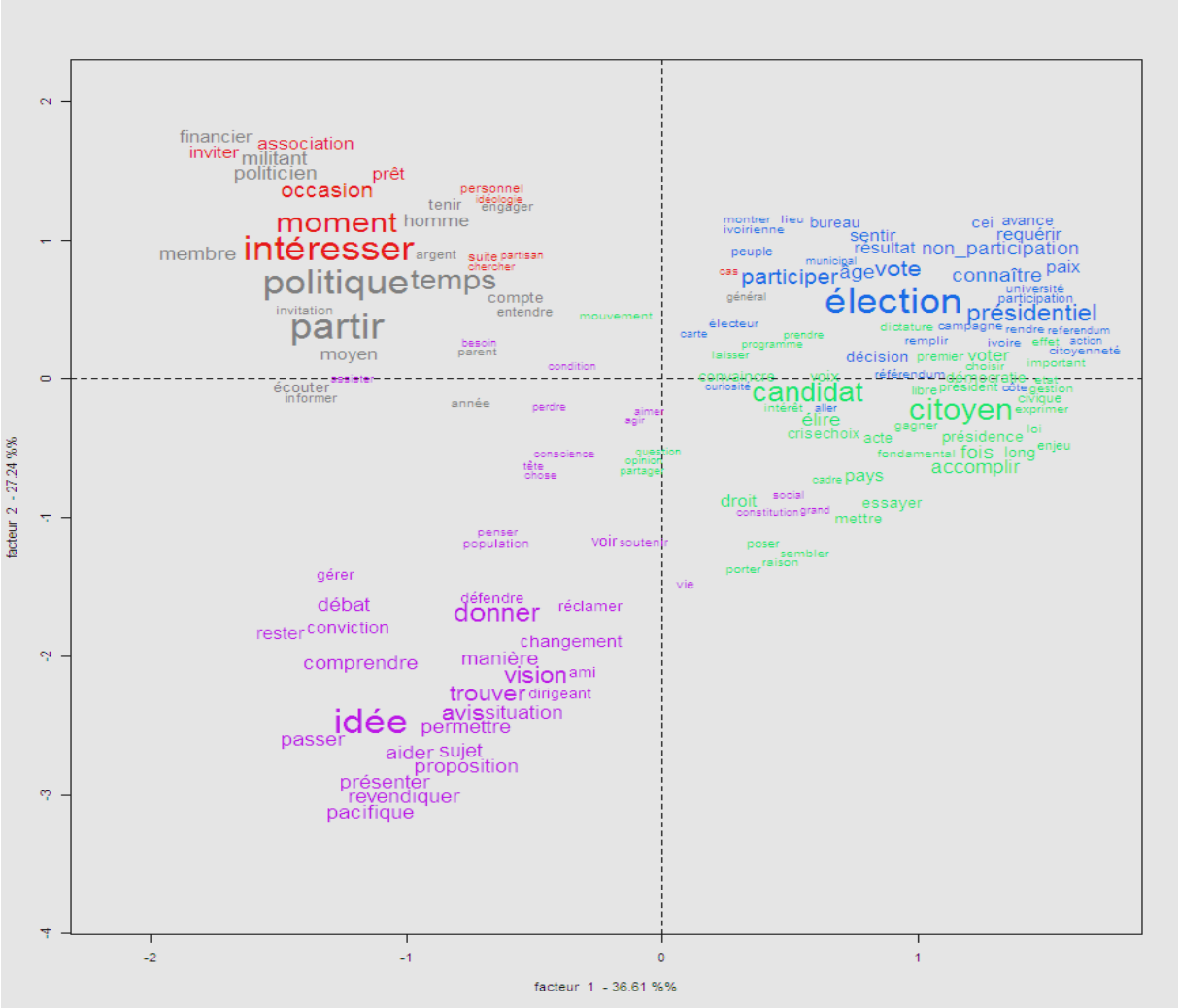


Figure 2: Analyse Factorielle de Correspondance sur le tableau lexical agrégé (TLA) relatif aux occurrences et à leur classe

Les étudiants non-votants activent des logiques telles que « *la politique et les élections ne m'intéressent pas pour le moment* ». Ils légitiment leurs prises de positions en excipant le « *manque de temps, le manque de ressources financières et l'impéritie des politiciens* » (quadrant en rouge).Les étudiants votants, *a contrario*, participent aux différents scrutins électifs en alléguant des items tels que « *participer aux votes pour soutenir le candidat du choix, accomplir un devoir citoyen ou encore c'est un droit octroyé par la constitution* » (quadrants bleu et vert).

L'analyse du monde lexical issu des dendrogrammes est utile pour approfondir la connaissance des systèmes représentationnels des étudiants votants et non-votants.

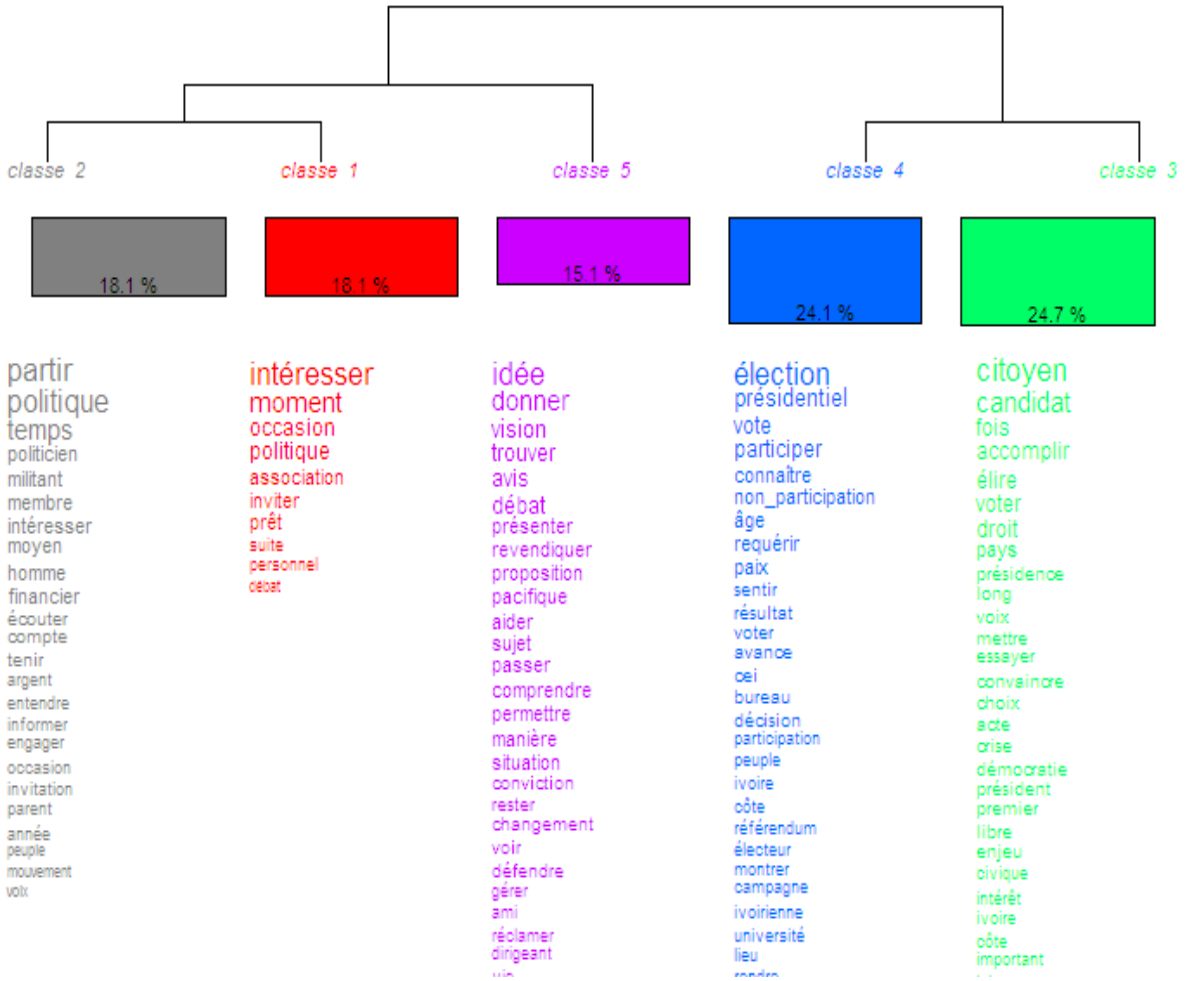


Figure 3: Dendrogramme lié aux résultats de la classification selon la méthode de Reinert sur l'ensemble du tableau lexical agrégé (TLA)

La méthode de Reinert distingue 5 classes de formes sur les segments de textes classés (figure 3). Les classes 1 et 2 renvoient aux étudiants qui s'abstiennent de participer aux élections en Côte d'Ivoire depuis 2000 au motif que « *les politiciens sont corrompus et incompétents* ». Ces 2 classes terminales sont en lien avec l'embranchement 3 qui stipule qu'ils sont néanmoins sensibles au fait que les élections sont utiles pour « *donner son avis ou sa vision, le débat est fait pour donner des idées et des propositions* ». Parallèlement, les classes 4 et 5 sont relatives aux étudiants votants qui soutiennent qu'« *il faut participer aux élections afin de préserver la paix…il s'agit d'un devoir et d'un droit pour le citoyen et les enjeux pour la démocratie et le pays sont importants* ».

III. 2. Précision des comportements des étudiants par rapport aux différents types de scrutins électoraux (échelle nationale vs échelle locale)

Le comportement électoral des étudiants est dichotomisé selon qu'il s'agit d'un scrutin aux échelles **nationale** (présidentielles et référendums) et **locale** (législative, municipale et conseil général/régional). Cette démarche permet de déconstruire de manière fine, les logiques sociocognitives qui sous-tendent chaque prise de position par rapport aux enjeux électifs.

III.2.1. Discrimination des comportements électoraux par rapport aux élections à échelle nationale (présidentielles et référendum) chez les groupes investigués

Tableau 2: Répartition des étudiants votants et non-votants en fonction des scrutins référendaires

Comportement face aux élections/ Election référendaire	Non réponse	Votant	Non-votant	Total
Non réponse	0 (0,0%)	1 (1,3%)	0 (0,0%)	1 (0,6%)
2000	0 (0,0%)	5 (6,3%)	0 (0,0%)	5 (3,2%)
2016	1 (50,0%)	22 (27,5%)	1 (1,3%)	24 (15,3%)
Aucun	1 (50,0%)	54 (67,5%)	74 (98,7%)	129 (82,2%)
Total	2 (100%)	82 (100%)	75 (100%)	159 (100%)

La dépendance est très significative. chi2 = 29,58, ddl = 6, 1-p = >99,99%. Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes). % de variance expliquée (V de Cramer) : 9,42%. Les valeurs du tableau sont les pourcentages en colonne établis sur 157 observations.

Les comportements électoraux des 2 groupes investigués diffèrent significativement au niveau des échéances électorales à échelle nationale. Ainsi, les enquêtés votants maintiennent-ils une pratique de participation significative malgré la crise post-électorale de 2010 par rapport aux **élections référendaires** contrairement aux enquêtés non-votants dont la participation recule d'un scrutin à l'autre. Au niveau des **élections présidentielles**, les 2 sous-groupes présentent une similarité dans les comportements électoraux car les enquêtés votants régressent dans leur votation tandis que les enquêtés non-votants maintiennent leur pratique d'abstention sur les 3 élections analysées depuis 2000.

III.2.2. Discrimination des comportements électoraux par rapport aux élections à échelle locale (législatives, municipales et conseils généraux/régionaux) chez les groupes investigués

Tableau 3 : Répartition des étudiants votants et non-votants en fonction des scrutins Conseils généraux/régionaux

Elections conseils généraux/régionaux Comportement face aux élections/	2001	2012	Aucun	Total
Non réponse	0 (0,0%)	0 (0,0%)	2 (1,5%)	2 (1,3%)
Votant	8 (100%)	17 (94,4%)	61 (44,5%)	86 (51,0%)
Non-votant	0 (0,0%)	1 (5,6%)	74 (54,0%)	75 (47,8%)
Total	8 (100%)	18 (100%)	137 (100%)	163 (100%)

La dépendance est très significative. chi2 = 23,44, ddl = 4, 1-p = 99,99%. Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes). % de variance expliquée (V de Cramer) : 7,47% Les valeurs du tableau sont les pourcentages en colonne établis sur 157 observations.

Les enquêtés votants progressent au niveau du score de participation aux différents **scrutins des conseils généraux et régionaux.** Les enquêtés non-votants, conjointement, présentent un score nul en 2001 et cette statistique croît de 1 point en 2012. Les enquêtés votants affichent un score de participation en progression au niveau des élections législatives entre 2001 et 2012 (+12 points). Parallèlement, les enquêtés non-votants ont un score nul en 2001 et ce chiffre croît de 1 point en 2012 (4.3%).

Au niveau des étudiants votants et non-votants en fonction des **scrutins municipaux,** il faut retenir que les enquêtés votants progressent au niveau du score de participation aux différents scrutins des municipaux avec toutefois, un taux significatif d'abstention (42%) qui est inférieur comparativement à celui des non-votants. En somme, les enquêtés votants participent aux différents scrutins des conseils généraux/régionaux, élections législatives et municipales, contrairement aux non-votants, qui restent en retrait sur tous ces scrutins analysés dans l'intervalle 2001 à 2012.

III. 3. Mise en lien des logiques sociocognitives qui motivent les comportements différenciés face aux élections en fonction des 2 sous-groupes investigués

La mise en lien des représentations sociales de l'objet « élection ivoiriennes » par rapport à la participation ou non aux différentes scrutins se fait par le biais de l'analyse des correspondances multiples (AFC).

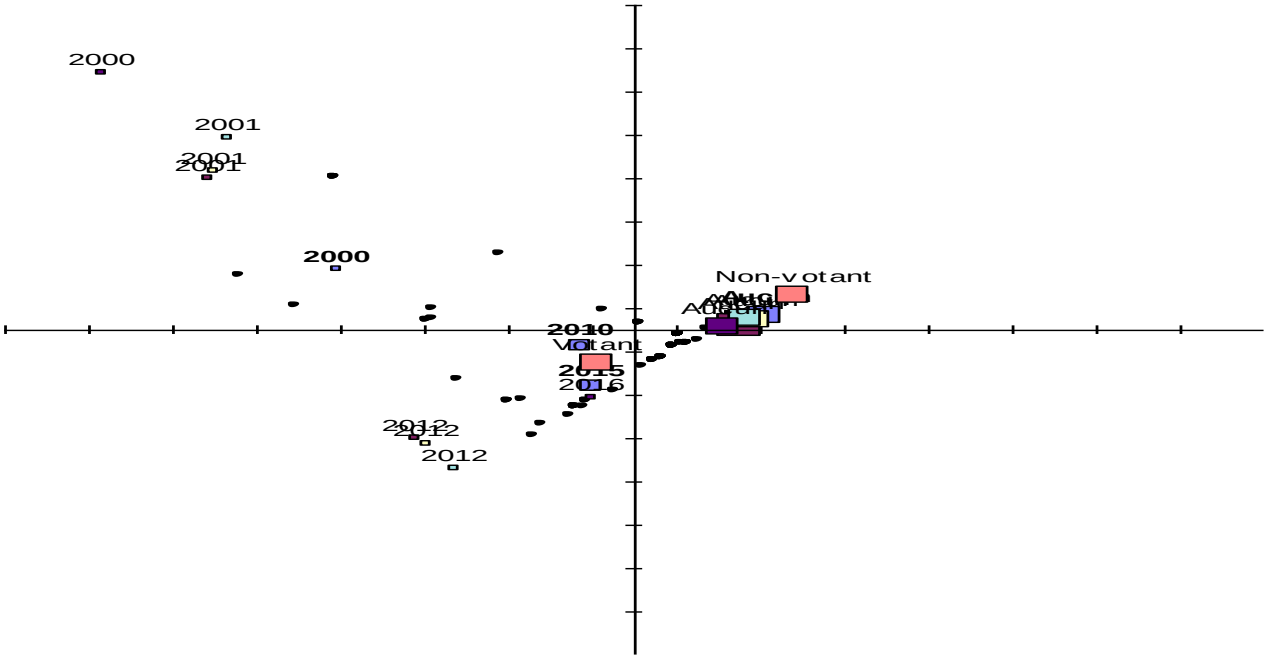


Figure 4 : AFC de l'interaction entre la participation ou non aux élections à échelle nationale et le comportement face aux élections chez les enquêtés votants et non-votants

Variables : Elections présidentielles, Elections conseils généraux/régionaux, Elections législatives, Elections municipales, Election référendaire, Comportement face aux élections.

Les votants améliorent leur score passant d'un positionnement des coordonnées négatives aux coordonnées positives. A l'inverse, les répondants non-votants demeurent dans

une posture de retrait face aux scrutins à échelle nationale. Leur positionnement vectoriel est davantage agrégé dans le quadrant aux coordonnées abscisses positives/ ordonnées négatives (période de 2000 surtout).

IV. DISCUSSION et CONCLUSION

La présente étude avait pour objectif d'analyser l'interaction entre les représentations sociales des élections ivoiriennes et les comportements électoraux associés chez les étudiants. Dans cette optique, nous avons identifié les représentations sociales des « élections ivoiriennes » chez les étudiants depuis les crises en 2000. Puis, nous avons précisé les comportements des étudiants par rapport aux différents types de scrutins électoraux (échelle nationale vs échelle locale), pour *in fine*, dégager les logiques sociocognitives qui motivent les comportements différenciés par rapport aux élections.

Les principaux résultats indiquent que les étudiants votants qui présentent des représentations sociales de l'objet « élection » comme des stratégies de négociation et d'influence de l'électorat améliorent leur score de votation malgré la crise post-électorale de 2010. Ils mobilisent des cognitions relatives au *choix du candidat*, à *l'accomplissement* du *devoir citoyen* ou encore au *droit octroyé par la constitution*. *A contrario*, les étudiants non-votants qui construisent l'objet « élections ivoiriennes » comme l'expression d'actes de violence, désinvestissent les bureaux de vote aussi bien lors des élections à échelle nationale que locale. Ils activent des schèmes liés au *déficit d'intérêt* face à la politique et aux élections, ou ils excipent *l'impéritie des politiciens*.

De manière factuelle, les représentations sociales des « élections ivoiriennes », chez les étudiants votants, renvoient à stratégies de négociation et d'influence de l'électorat. A l'inverse, les étudiants non-votants structurent leurs représentations « des élections ivoiriennes » autour d'actes de violence. Sur cette base, ils adoptent des pratiques d'abstention en raison notamment des traumatismes vécus lors des diverses crises politico-militaires et post-électorales. Ces résultats sont identiques à ceux d'autres travaux qui explorent les comportements différenciés face aux faits politiques depuis la crise post-électorale de 2010 en Côte d'Ivoire (Méité, Yao et Bendé, 2017-sous presse- ; Yao, 2014). La rétractation face à la votation s'origine, également comme l'indiquent les résultats, dans les perceptions négatives que les non-votants associent au personnel politique ivoirien, davantage préoccupé par les intérêts individuels, la corruption et l'impéritie qui les caractérisent. Ces conclusions soulignent la fracture sociétale entre les citoyens relativement à la *participation citoyenne* lestée d'actes de violence dans le jeu démocratique après la crise (Bendé, Méité et Yao, 2017-sous presse- ; Yao et Bakayoko, 2015).

Les tendances à l'abstentionnisme ou *a contrario* à la participation, demeurent pérennes par ailleurs, quelles que soient les échelles d'analyse. En d'autres termes, les comportements des étudiants votants et non-votants par rapport aux différents types de scrutins électoraux (échelle nationale vs échelle locale), restent inchangés de manière générale. Les logiques sociocognitives qui organisent les dynamiques de comportements électoraux transcendent dès lors, les contingences ou les enjeux liés spécifiquement aux intérêts individuels, à l'espace géographique et à l'implication des acteurs.

Ces structures cognitives stables consacrent ainsi, le caractère trans-situationnel des éléments centraux de la représentation (Abric, 2003 ; Yao, 2014). Ainsi, la *fracture communautaire* identifiée par plusieurs travaux, semble-t-elle résister à la succession des événements dans une perspective diachronique : le coup d'Etat de 1999, la rébellion armée liée à la décennie de conflit (2002-2010), la crise post-électorale (2010-2011) et les initiatives de

réconciliation nationale mises en œuvre par les gouvernants actuels depuis lors (Dembélé, 2003 ; HWR, 2015 ; ONUCI, 2012).

La cristallisation des affects, des opinions et des attitudes, dans le sens d'un clivage entre les populations pro-régimes et anti-régimes, est de nature à éroder davantage la cohésion sociale tout en renforçant les comportements différenciés face aux divers scrutins électoraux dans le contexte ivoirien (Bendé, Méité et Yao, 2017-sous presse-). Dans cette optique, les conduites et les discours des hommes politiques ont des retentissements significatifs dans l'imaginaire collectif et sont susceptibles d'infléchir ou pas, les pratiques des populations dans le sens de la réconciliation via la participation aux élections. Pour reprendre Durocher (2014, p. iii), la représentation des politiciens en tant que personnalités publiques « *célèbres ¬ pose un ensemble d'enjeux de pouvoir et l'analyse de la récurrence et des particularités de ces représentations, qui circulent dans et à travers le discours, permet de mieux comprendre comment s'exerce le pouvoir* ».

Il s'agit au final, de tenir compte des représentations sociales des populations, face à des objets-sociaux porteurs d'enjeux majeurs comme les élections, afin de construire de manière durable, les conditions nécessaires à la consolidation de la démocratie à travers la participation aux divers scrutins électoraux dans le contexte post-crise en Côte d'Ivoire.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abric, J.C. (2003). La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales. In J.-C. Abric (éd.). Méthodes d'étude des représentations sociales, 5980. Ramonville Saint Agne: Erès.

Akindès, F. (2003). Le lien social en question dans une Afrique en mutation. In J. Boulad-Ayoub & L. Bonneville (eds). *Souverainetés en crise*, Collection : Mercure du Nord. Québec, L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 379-403.

Azzi, A. E. et Klein, O. (1998). *Psychologie sociale et relations intergroupes*, Dunod, Paris.

Bendé, N. F., Méité, Z. et Yao, K. D. (2017-sous presse-). Représentations sociales et implication psychosociale face à la corruption à Abidjan. *Actes du Colloque International Psychologie du Travail et des Organisation (PTO) des Pays du Sud, 8-9 décembre 2016 à Abidjan*, PTO-UFHB.

Dembélé, O. (2003). Côte d'Ivoire : la fracture communautaire. *Politique africaine*, n° 89, *La Côte d'Ivoire en guerre, dynamique du dedans, dynamique du dehors*, Paris, Karthala, 34-48.

Durocher, M. (2014). *Analyse des représentations et des enjeux de pouvoir produisant la personnalité publique politique célèbre au Québec Le cas de Justin Trudeau*. Mémoire de Maître ès Sciences en Sciences de la Communication, Université de Montréal, Département de Communication Faculté des Arts et des Sciences, inédit, Montréal.

HWR (2015). *Rapport mondial 2016: Côte d'Ivoire* (Evénements de 2015). New York.

Loubère, L. et Ratinaud, P. (2014). *Documentation IRaMuTeQ 0.6 alpha 3 version 0.1*.Repéré à http://www.iramuteq.org/news).

Méité, Z., Yao, K. D. et Bendé, N. F. (2017-sous presse-). Représentations sociales des crises ivoiriennes et comportements à l'égard de la politique. *Actes du Colloque International pluridisciplinaire (4ème édition), 15-16 mars 2017 à Bingerville*, LAASSE-UFHB.

Moliner, P., Rateau, P. et Cohen-Scali, V. (2002). *Les représentations sociales: pratiques d'études de terrain*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Negura, L. (2006). L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales. *SociologieS, Théories et Recherches, 1* (1), 46-62.

ONUCI (2012). *Trentième Rapport Périodique du Secrétaire Général sur l'Opération des Nations Unies en Côte d'Ivoire (S/2012/506)*. http://www.un.org/en/sc/ International Organization.

Ratinaud, P. et Déjean, S. (2009). *IRaMuTeQ : implémentation de la méthode ALCESTE d'analyse de texte dans un logiciel libre, Modélisation Appliquée aux Sciences Humaines et Sociales (MASHS2009)*. Toulouse - Le Mirail.

Yao, K. D. (2014). Violences urbaines et représentations sociales des populations du district d'Abidjan: effet de contexte sur la production des évocations. *Revue Africaine de Criminologie*, N° 15, 8-19.

Yao, K. D. et Bakayoko, I. (2015). Effet structurant des connaissances et des pratiques sur les représentations sociales de la « communauté internationale » chez les étudiants à Abidjan: entre juridisme et violence symbolique. *Analele Ştiinţifice ale Universităţii « Alexandru Ioan Cuza » din Iaşi. Ştiinţe politice,* N°10, 25-43.

Titre de la communication : « Ethos institué et ethos institutionnel : quelle identité mandingue au service de la réconciliation ? »

Nom et prénom : YEO fanidianhoua

Institution : Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody, Doctorant Lettres Modernes

Courriel : faniyeo@yahoo.fr

Résumé de la communication :

A l'heure où tous les moyens de communication sont mobilisés afin de servir de cause utile à la réconciliation nationale en Côte d'ivoire, la question de l'identité mandingue est la bienvenue. Après un arrière-plan identitaire quelque peu effrité par la fameuse *Charte du Nord*, l'identité Mandé est restée quelque peu une identité hybride.

A travers une approche pragmatique, nous proposons de mettre en face les ethè que recoupe ladite Charte. Entre ethos institué et ethos institutionnel, il est temps de mettre fin à une tergiversation parfois déguisée au point où l'identité mandingue serait mal assumée par certains.

ETHOS INSTITUE ET ETHOS INSTITUTIONNEL : QUELLE IDENTITE MANDINGUE AU SERVICE DE LA RECONCILIATION ?

Introduction

La construction d'une nation est une épreuve de longue haleine qui s'étend dans le temps et l'espace. Hormis les contingences extérieures, le défi de l'unicité des peuples, voire des ethnies qui la composent reste une action de grande envergure. Cela est d'autant plus difficile lorsque les pratiques socioculturelles de ces peuples sont diversifiées, et même parfois opposées. Bien plus, cet état de fait déjà sensible, s'envenime lorsqu'une frange de la population nourrit le sentiment d'exclusion et murit le projet de repli identitaire.

C'est, en l'occurrence, ***La charte du Nord*** dans un pays pluriethnique comme la Côte d'ivoire. Quels sont les effets du discours de la charte sur le projet de bâtir une nation forte et prospère ? Comment l'identité construite par ladite charte se présente-elle comme un frein à l'unité nationale ? Telles sont les principales questions auxquelles nous répondons dans ce travail qui touche à la problématique de l'efficacité du discours.

L'objectif de cette étude est de montrer que l'enjeu du discours de la charte porte préjudice au processus de la réconciliation nationale. Pour cela, notre postulat est donc que l'image de soi du discours de la charte n'est pas un plaidoyer en faveur de l'unité nationale. Pour élucider cette préoccupation scientifique, nous avons privilégié comme méthode la pragmatique en exploitant la notion d'ethos, selon Amossy, et celle des actes de langage de Austin. Sur la base de ces deux théoriciens, nous analyserons la dimension actionnelle de l'ethos, c'est-à-dire comment la construction de l'image de soi est un acte qui s'inscrit dans une entreprise de persuasion.

Cette étude s'articule autour de trois parties. La première consiste à situer le cadre épistémologique de notre travail. La seconde s'attèle à montrer l'ethos du discours de la charte. La troisième partie rend compte des dangers de la construction d'une telle présentation de soi à l'échelle nationale, en prenant appui sur la théorie des actes de langage de Austin.

I-Le cadre épistémologique

Telle que Aristote la présente, la notion d'ethos fait partie, dans sa dimension rhétorique, d'une triade de moyens auxquels le locuteur a recours afin de convaincre son public. Qu'elle s'appuie sur la qualité d'image dont il jouit auprès du public pour le convaincre ou qu'elle découle des qualités verbales de celui-ci, la notion d'ethos reste foncièrement discursive, c'est à dire attachée au discours. Même dans sa perspective linguistique (Benveniste, Ducrot, Maingueneau) qui reprend et prolonge le point de vue de Aristote, l'ethos est avant tout une œuvre verbale, c'est-à-dire qu'elle se construit dans le discours. C'est donc avec raison que Amossy soutient que (1999 : 9), volontairement ou à son insu, tout locuteur effectue dans son discours une (re)présentation de soi car « *toute prise de parole implique la construction d'une image de soi* ». Pour cette dernière, l'ethos est donc inhérent à l'exercice de la parole, étant entendu que le discours implique une double perspective. Ce sont la « *perspective interactionnelle* » et la « *perspective institutionnelle* » (Ruth Amossy, 1999 : 130).

La perspective interactionnelle insiste sur le cadre de l'échange dans lequel l'ethos prend son envol. L'ethos (construit) dans/par le discours est l'œuvre d'un locuteur A à l'égard d'un locuteur B. L'image que le locuteur A envoie au locuteur B a pour but d'influencer ce dernier. Il y a donc une interaction qui se fait à travers l'image. L'élaboration de l'ethos revêt dans ces conditions une dimension actionnelle comme le soulignent Nathalie Garric et Frédéric Calas (2007 : 71) : « *la notion d'ethos s'impose donc en lien étroit avec la dimension actionnelle du langage. Elle renvoie à l'efficacité du dire, laquelle est très largement tributaire de l'image (…) que le sujet montre* ».

Dans la perspective institutionnelle (au sens de Bourdieu), Amossy précise, cette fois-ci, que l'interaction qui a lieu entre les participants d'un échange verbal tient compte du statut social de ces derniers. Ils appartiennent à un espace social où leur position est déterminée par la fonction qu'ils exercent. Les participants sont, ce faisant, membres d'une communauté donnée. A ce titre, ils revendiquent plus ou moins leur appartenance à une idéologie politique, religieuse, littéraire…qui leur confère un certain statut social auquel ils n'hésitent pas à recourir au cours de l'échange. Ce qui conduit Alice Krieg-Planque et Claire Oger (2012 : 92) à dire que les « *discours institutionnels* » sont des « *discours autorisés* ». Or, dans le cas de ***La charte du Nord***, les locuteurs n'affichent pas leur fonction sociale mais plutôt leur appartenance à une communauté sociale particulière, celle du Nord de la Côte d'ivoire. Le fait que les locuteurs passent sous silence leur « ethos pré-discursif », nous a amené à qualifier l'ethos qu'ils construisent d'ethos « institué », d'autant plus que les locuteurs ne bénéficient pas de la légitimité qu'il faut dans ce champ social pour s'adonner à un tel exercice, si l'on s'en tient au caractère anonyme de la charte. Cet ethos s'oppose ainsi indirectement à l'ethos institutionnel de l'appareil étatique, via la Constitution et le Code de nationalité ivoirienne.

La notion d'ethos étant définie, selon Amossy, comme l'image que l'orateur projette de lui-même dans son discours, s'inscrit, de ce fait, dans la dynamique d'une construction identitaire, en ce sens qu'elle pose un enjeu majeur : l'identité. A cet effet, Amossy (2010 : 41) écrit : « *c'est, enfin, la question de l'identité que mettent en jeu les conceptions de la construction de l'ethos : l'échange est-il l'espace où la présentation de soi construit des identités individuelles et sociales au sein de pratiques socio-discursives, ou est-il plutôt celui où une identité stable s'exprime (ou se travestit) à travers la fabrication d'une image de soi en quête d'efficacité ?* ». Qu'elle soit une identité individuelle ou sociale, ou même une identité stable, l'essentiel est que la notion d'ethos pose en fond de toile l'identité. Le recours à cette notion ici est indispensable car elle nous permet de voir l'identité qui émane du discours de la charte. Comment s'effectue cette opération dans notre corpus ?

II-L'ethos institué

L'auteur de ladite charte est un collectif de personnes comme l'atteste la signature du discours : « Pour le comité constitutif, le président provisoire ».

C'est ce collectif qui s'adresse à un auditoire bien singulier :

« La charte nordique de ses fils aux 4 coins de la Côte d'ivoire, de ses fils au terroir (…) par notre voix, le Grand Nord bat le rappel et le rassemblement pour un Grand Nord uni… ».

L'auditoire est sélectif car il s'agit d'une adresse d'un collectif de nordistes à tous les (potentiels) nordistes sur toute l'étendue du territoire ivoirien. Ce collectif de nordistes

constitué en « comité constitutif » n'est pas le fruit d'une volonté commune de tout le « Grand Nord » ou des nordistes, mais il s'agit d'une initiative personnelle de ce Comité. Ce Comité-locuteur, même s'il se réclame des enfants du Nord, s'est auto-mandaté eu égard à la mission noble qu'il s'est fixée :

« Nous militons Grand nord et nous sommes des défenseurs mobilisés des intérêts de notre région ».

Le titre de porte-parole qu'il s'autorise vient de là. Désormais, il (le comité constitutif) se présente comme la voix autorisée pour défendre la cause nordique. Le « nous » auquel ce comité a recours pour s'exprimer correspond, selon Louis Guespin (1985 : 50), à un « nous » qui dénote « *deux ou plusieurs locuteurs, qui assument collectivement la responsabilité d'un discours (présentation à deux voix, texte co-signé, locuteur-intellectuel collectif mandatant un représentant)* ». C'est donc un ethos collectif que le discours donne de lire. C'est certes un ethos collectif mais c'est aussi un ethos « institué » par « le président provisoire » de ce collectif dit « Comité constitutif ».

De façon générale, l'ethos que construit ce discours est celui d'un peuple marginalisé. C'est un ethos du marginalisé. Selon Robert (2016 : 1536), marginaliser vient de marginal qui veut dire ''qui est mis dans la marge''. Pour une personne ou un groupe de personnes, être marginalisé, c'est être en dehors de, c'est ne pas appartenir au groupe qui a le privilège de décider, de choisir.

Dans la charte du Nord, l'image du marginalisé est assez récurrente. Elle se décline sous divers angles.

L'un des premiers aspects de la marginalisation dont est l'objet le Grand Nord est l'image d'un peuple méprisé. Mépriser quelqu'un, selon Robert (2016 : 1574), signifie estimer indigne d'attention ou d'intérêt cette personne, ne faire aucun cas de cette dernière. En un mot, c'est négliger, dédaigner, bafouer une personne. Prenons les énoncés suivants :

« Tout fils du Grand Nord se trouve généralement indigné et choqué par le comportement de l'ivoirien de la zone forestière. Pour lui, le porteur d'un nom à résonnance dioula ou senoufo est, ipso facto, un étranger, un ivoirien de circonstance. Que n'entend-on pas à longueur de journée ''vous les dioula ceci, vous les dioula cela'' ».

D'emblée, le locuteur établit une correspondance entre le « Grand Nord » et les « Dioula » ou encore « *Dyula* » (Dictionnaire de l'Afrique, 2008 : 103), et les « Senoufo » et plus loin les « Malinké ». En effet, les Dioula sont des commerçants d'Afrique occidentale répandus dans l'ancienne aire d'influence Mandé apparus à l'époque de l'empire du Mali, nous apprend *Le dictionnaire de l'Afrique* (2008 : 103). Les senoufo, eux, étant un groupe ethnique appartenant au grand groupe les Voltaïques. Quant aux « Malinkés », ils appartiennent, comme les Dioula, au même groupe ethnique les Mandés, particulièrement les Mandés du Nord, en Côte d'ivoire (Jean Noël Loucou, 1992 : 10). Mais, ici le locuteur ne fait pas de différence. Tous sont assimilés et, désignent « les fils du Grand Nord », certainement eu égard à leur situation géographique car majoritairement les Mandés et les Voltaïques se trouvent au Nord de la Côte d'ivoire (Simon Pierre Ekanza, 2007 : 22).

Une série d'oppositions se dégagent de ces énoncés : « fils du Grand Nord/ivoirien de la zone forestière » ; « un ivoirien de circonstance/un ivoirien authentique » ; « ivoirien/étranger ». L'élément qui permet de faire la différence entre ces deux types d'ivoiriens est le nom que l'on porte. A travers cette série d'oppositions, le locuteur donne de voir une image négative, voire peu reluisante, ou disqualifiante de l' « ivoirien » originaire du Nord. Ici, c'est le statut d'ivoirien des nordistes qui est mis en cause. Pour être du Nord, ils sont considérés comme des « ivoiriens de circonstance », à la limite des « étrangers ». Cette attitude est même visible à travers le langage. Un langage assez méprisant :

« Vous les dioula ceci, vous les dioula cela ».

En procédant ainsi, le locuteur de ***La charte du Nord*** construit à l'égard de son auditoire l'image d'un peuple rejeté, un peuple à qui l'on refuse de (re)connaitre son identité d'ivoirien. Une telle situation a fini par détériorer l'image du nordiste qui a perdu ses repères. C'est ce que Hanna Malewska-Peyre (1987: 87) essaie de faire comprendre à travers sa réflexion suivante : « *appartenir à un groupe social dont l'identité social ou ethnique est dévalorisée, vivre des expériences de rejet, de désapprobation des autres contribue à un changement négatif de l'image de soi* ». C'est le cas du nordiste ici qui, face au mépris dont il est l'objet, s'interroge sur son identité réelle.

Bien plus, on retrouve dans le discours de la charte du Nord une liste de griefs construits autour d'expressions aussi significatives les unes que les autres : « région laissée pour compte », « être toujours à la remorque », « jouer éternellement les seconds rôles », « citoyens de seconde zone », « servir toujours de support ». Le but que poursuit le locuteur de ***La charte du Nord***, à travers ces griefs, est simple. Il s'agit de donner l'image d'un peuple qui est à la traine. Prenons le cas de la première expression.

Parlant du Nord, le locuteur de la charte la présente comme « une région laissée pour compte ». Cette expression est définie par Robert (2016 :1421) comme quelque chose que l'on oublie, rejette, néglige. C'est dire que le Nord est une région enclavée, c'est-à-dire une région enfermée dans une autre au sein du même pays. Le locuteur fait sans doute référence aux carences d'aménagements dans la mise en valeur du Nord de la Côte d'ivoire. Cette négligence s'observe, selon le locuteur, chez tous les présidents qui se sont succédé à la tête de l'Etat ivoirien :

« De Bédié à Gbagbo en passant par Guéï, les nordistes sont restés dans la même spirale de mépris de la part des différents régimes ».

Mais tout commence avec Félix Houphouët-Boigny, premier président de la République de Côte d'ivoire, règne sous lequel la charte du Nord a été rédigée[1]. Pour le locuteur, Félix Houphouët-Boigny, en tant que président de la République, devrait « mener son peuple au bonheur et au progrès, promouvoir le bien-être à travers tout le pays ». Mais il n'a pas agi ainsi. Il a plutôt abandonné le Nord. Ce qui implicitement veut dire qu'il a privilégié le développement des autres régions, et particulièrement celle du Sud de la Côte d'ivoire. Ce faisant, cette attitude de Félix Houphouët-Boigny est marquée par l'injustice, comme le laisse entendre le locuteur. Etant élu, il n'est pas seulement le président des ivoiriens du Sud mais

[1] Si on ignore la paternité de la rédaction de la charte jusqu'ici, néanmoins la plupart des observateurs situent la période de sa rédaction en 1991.

c'est aussi celui de tous les ivoiriens, sans exception. Faire la part belle à une partie du pays en la développant (le Sud) et en négligeant l'autre (le Nord), c'est faire preuve de favoritisme. Ce qui confirme bien, pour le locuteur, que la région du Nord de la Côte d'ivoire n'est pas prise en compte dans la mise en valeur du territoire national.

Voici comment le locuteur, à travers l'expression « une région laissée pour compte », s'attèle à construire, à l'égard de son auditoire nordiste, une image triste de la région du Nord de la Côte d'ivoire, une région livrée à elle-même, abandonnée totalement.

Ce qu'on peut retenir de cette image de marginalisé dans la charte du Nord est simple : les nordistes présentent l'image d'un peuple renié à tous les niveaux. Cela dénote, à en croire les instigateurs, non seulement du caractère subalterne de ce peuple mais également de la volonté manifeste des autres peuples, précisément celui du Sud, de le maintenir dans une position de dépendance absolue. Pour le locuteur de la charte, cette attitude du sudiste n'est que l'expression d'une image dévalorisante du nordiste.

Même si les griefs que mentionne la charte étaient avérés, la posture adoptée par les instigateurs à travers leur discours n'est pas sans effets en ce qui concerne le projet de bâtir une nation solidaire et forte dans un pays multiethnique comme la Côte d'ivoire. Il s'ensuit que ce discours influence négativement le processus de réconciliation nationale en Côte d'ivoire en s'érigeant en obstacle.

III-Les dangers d'une telle présentation de soi

Dans le paysage de la société ivoirienne, déjà marquée par la récente crise du 19 Septembre 2002, les efforts de construction et de consolidation de la nation sont rendus plus difficiles. En toute vraisemblance, ce discours de la charte n'est pas un plaidoyer en faveur de la réconciliation nationale. Au contraire, les actes que pose ce discours, dans la perspective de Austin, constituent une menace pour le défi de la cohésion sociale. Nous nous contenterons de souligner quelques-uns.

Dans un premier temps, le discours de la charte réalise un acte de division.

Diviser c'est, selon Larousse (2008 : 127), séparer, partager en parties. Cela suppose l'existence d'une unité qui est sectionnée en plusieurs parties. Robert (2016 : 763), pour sa part, accorde au verbe diviser de nombreux synonymes : décomposer, dissocier, scinder, fractionner, émietter, morceler, fendre, cliver, disjoindre… Dans la mesure où le territoire délimité (le Nord) comporte des populations qui y vivent, cette charte réalise un acte de division entre les différents peuples qui vivent sur le territoire national ivoirien. De surcroit, le Nord de la Côte d'ivoire n'est pas spécialement habité par des « dioula », des « senoufo », des « malinké ». On y trouve aussi des citoyens appartenant à des peuples originaires du Sud de la Côte d'ivoire. Mais, le discours de la charte, par sa posture, travaille à ce que le regard entre les différents groupes ethniques change. Cela veut dire aussi que les alliances à plaisanterie ou à parenté qui existent entre les différents groupes ethniques de la Côte d'ivoire vont se briser. Or, de l'avis de Dakoury Gadou Mathias (2015 : 8), « *la parenté ou encore l'alliance à plaisanterie est une relation établie entre des groupes, des ethnies, des lignages et également des catégories de parents* ». Mais pour ce dernier, ce qui compte dans une alliance, qu'elle soit en « *lignage* » ou en « *catégorie de groupes* », ce sont les clauses du contrat. Pour lui, « *l'alliance crée des obligations réciproques pour les parties. Un allié est comme un frère. En*

conséquence, les relations issues de l'alliance participent de la solidarité des sociétés en créant une fraternité entre ethnies ». De ce fait, l'engagement des peuples du Nord de la Côte d'ivoire à l'égard de ceux du Sud, via l'alliance à plaisanterie, est mis en branle. L'harmonie et la cohésion sociale qui prévalent sont donc mises en cause par la proclamation d'un tel discours. Par conséquent, la présence de la charte dans un pays où les liens entre les différentes appartenances ethniques et religieuses sont inextricablement entremêlés est une menace pour l'équilibre social.

Par le fait qu'elle sape la communion sociale, ***La charte du Nord*** est une violation de la Constitution ivoirienne. En effet, en son Article 10, elle stipule : *« toute propagande ayant pour but ou pour effet de faire prévaloir un groupe social sur un autre ou d'encourager la haine raciale ou religieuse est interdite »*[2].

Faut-il rappeler encore le climat de paix qui prévaut au moment de la parution de la charte nordique en Côte d'ivoire pour dire qu'elle est un acte de sabotage à l'unité nationale ?

Terminons cette analyse du discours de la charte par cet autre acte qu'il réalise : l'acte de revendication identitaire. Selon Larousse (2008 : 372), revendiquer, c'est réclamer ce qui nous appartient et dont on est privé. La revendication peut donc se résumer comme le fait de demander quelque chose dont on a droit. Mais de façon paradoxale, l'identité qui est réclamée, ici, par les instigateurs de la charte, n'est pas celle de l'ivoirien. D'ailleurs, c'est le fait, selon les instigateurs de la charte, que les nordistes soient privés de cette étiquette d'ivoirien, qui est à l'origine de la quête d'une nouvelle identité. Dans cette perspective, l'appel à fédérer lancé par la charte à l'endroit des nordistes dans un pays où l'identité ivoirienne est reconnue à ces derniers par la Loi, c'est les entrainer dans une nouvelle recherche d'identité. En effet, le Code de la nationalité ivoirienne stipule en son article premier du Titre premier : « *la loi détermine quels individus ont à leur naissance la nationalité ivoirienne à titre de nationalité d'origine. La nationalité ivoirienne s'acquiert ou se perd après la naissance par effet de la loi ou par une décision de l'Autorité publique prise dans les conditions fixées par la loi* »[3]. Et, il en est de même en ce qui concerne l'attribution, l'acquisition et même la perte de la nationalité ivoirienne. Tout cela est fixé par la Loi, entendu le Code de la nationalité. Or, on se rappelle la situation où les nordistes étaient assimilés à des « étrangers ». Cette assimilation avait pour conséquence le fait que les nordistes doutaient de leur identité. Et même s'ils se savaient ivoiriens, ils étaient considérés comme des étrangers par ceux de la zone forestière « suivant l'opinion généralement admise dans le Sud Côte d'ivoire, n'est ivoirien que ceux qui appartiennent à cette zone forestière ». A défaut, ils avaient le statut d' « ivoirien de circonstance ». Une sorte de ''sous-ivoirien'' si bien que l'identité des nordistes, on peut le dire, est une identité hybride. Au regard de ce contexte, la charte est une réponse à cette identité défigurée de tous les nordistes. C'est en toute logique un acte de revendication d'identité, comme témoigne ce fragment :

« …en fonction de la nouvelle démarche que le Grand Nord doit entreprendre, eu égard à la spécificité de la quête à laquelle il doit se livrer, parce qu'il y a ce besoin ardent d'identité à conquérir et à afficher, cette aspiration légitime (…) s'impose désormais comme la voie du salut ».

[2] La constitution ivoirienne du 26 mars 1959, Titre premier, Chapitre 1, Article 10 ; et celle de 2000.

[3] CODE DE LA NATIONALITE - LOI N° 61-415 DU 14 DECEMBRE 1961 PORTANT CODE DE NATIONALITE IVOIRIENNE

Ces propos de la charte présentent l'identité comme le fruit d'une conquête. Ce qui veut dire que c'est au prix d'une lutte que l'identité du nordiste va se déterminer. La charte elle-même, dans ce cas, n'est qu'un acte de cette lutte qui a pour but de conquérir et d'afficher l'identité des nordistes.

Mais, les raisons avancées par les instigateurs de ladite charte afin de justifier ce « besoin ardent d'identité à conquérir et à afficher » ne sont que des prétextes. En réalité, ce ne sont pas les ivoiriens de la zone forestière qui décident de celui qui est ivoirien ou qui ne l'est pas. Ils ne possèdent pas ce pouvoir d'attribuer ou de retirer le titre de la nationalité ivoirienne à qui que ce soit. C'est la Loi ivoirienne qui définit celui qui est ivoirien et celui qui ne l'est pas. C'est au regard de la Loi et non aux considérations d'un groupe de personnes habitant une certaine partie du territoire national, comme veulent le faire entendre les instigateurs de la charte. Selon leur raisonnement, le principe d'acquisition de la nationalité ne se fait plus en fonction de la Loi ivoirienne mais se limite à la simple évocation du groupe ethnique auquel l'on appartient. En tout état de cause, c'est sur la base d'un préjugé que la charte élabore ou construit son acte de repli identitaire. Il s'agit bien d'un acte de repli identitaire car l'on assiste à un retrait du nordiste de la nationalité ivoirienne commune à toutes les ethnies pour ne former qu'un ensemble homogène.

Somme toute, ce que font les auteurs de la charte, dans un contexte mondial caractérisé par la montée des velléités sécessionnistes, est du régionalisme. Mais ce dernier aspect (le régionalisme) de notre communication fera l'objet d'un prochain article, toujours sous le prisme de la pragmatique.

Conclusion

Nous avons voulu montrer, dans cette analyse, que ***La charte du Nord*** construit l'ethos d'une frange de la population ivoirienne qui est stigmatisée. La raison est que ce peuple, « les fils du Grand Nord » », ne bénéficie pas du statut de la citoyenneté ivoirienne. C'est à partir de ce sentiment de frustration que les auteurs de la charte, s'étant auto-mandatés, invitent les destinataires nordistes à une nouvelle quête identitaire. Etant donné que les auteurs de ladite charte ne bénéficient pas de la légitimité institutionnelle qu'il faut, on pourrait tenir pour insignifiant cet appel qui, en filigrane, ''défie'' l'ethos du Code de la nationalité. Mais ce serait se méprendre.

Dans ce cadre interactif, où cet appel à fédérer de la charte pourrait trouver l'assentiment de certains lecteurs nordistes, il ne faut pas tenir pour peu cet appel sans autorité apparente car « *l'autorité n'est pas toujours conféré par un diplôme* » (Ruth Amossy, 1999 : 150). Dans la mesure où cette charte contient potentiellement des larves ou germes d'une initiative révolutionnaire, elle est susceptible d'accorder un bénéfice à long terme à l'entreprise des instigateurs pour faire place à la réalisation de leur dessein. Autant la décrier car une telle initiative dans un pays constitué d'une mosaïque de peuples est, de toute évidence, une véritable menace pour l'équilibre social ivoirien.

Mots : Pragmatique ; ethos ; identité ; réconciliation ; acte ; langage ; nation

Bibliographie

Corpus :

-La charte du Nord 1 / La charte du Nord 2

Articles :

-Bohui Djédjé Hilaire, « De l'argumentativité des interjectifs dans *Allah n'est pas obligé* », *Sciences Sociales et humaines*/Revue du CAMES, Série B.Vol.005, N°1-2, 2003

-Gadou Dakoury Mathias, « La parenté à plaisanterie : une institution traditionnelle au service de la paix et de la cohésion sociale », *Rapport général du Colloque international Ethnie, Etat et Nation dans une Côte d'ivoire réconciliée,* du 03 au 06 Août 2015 à Abidjan (Hôtel-Ibis)

-Krieg-Planque Alice et Oger Claire, « Discours institutionnels. Perspectives pour les sciences de la communication », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 94 | 2010, mis en ligne le 06 novembre 2012, URL : http://mots.revues.org/19870

-Guespin Louis, « Nous, la langue et l'interaction », *Mots*, N°10, Mars 1985. Numéro spécial. Le nous politique. P.50, http://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1985_num_10_1_1184

-Malewska-Peyre Hanna, « La notion d'identité et les stratégies identitaires », *Construction et dynamique de l'identité culturelle*, Paris, Centre International d'Etudes Pédagogiques, 1987

Ouvrages :

-Amossy Ruth, « L'ethos au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs », *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1999

-Amossy Ruth, *La présentation de soi, Ethos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010, Collection « L'interrogation philosophique »

-Ekanza Simon Pierre, *Côte d'ivoire : de l'ethnie à la nation, une histoire à bâtir…*, Abidjan (Côte d'ivoire), Les Editions du CERAP, 2007, Collection « La roue tourne »

-Garric Nathalie et Calas Frédéric, *Introduction à la pragmatique*, Paris, Hachette Supérieur, 2007, Collection « HU Linguistique »

-Loucou Jean Noël, *Le multipartisme en Côte d'ivoire*, Abidjan (Côte d'ivoire), Editions NETER, 1992

-Sery Bailly, *Ne pas perdre le Nord,* Abidjan (Côte d'ivoire), EDUCI, 2005, Collection « Mémoire et documents »

Dictionnaire :

-*Dictionnaire de l'Afrique*, France, Larousse, 2008

CONSTRUCTION IDENTITAIRE DES IMMIGRES DANS DES QUARTIERS PRECAIRES D'ABIDJAN

YORO Cyrille Julien Sylvain
Université Félix Houphouët-Boigny - LAASSE
jcyrille.yoro@gmail.com

Résumé
Les rapports sociaux en milieu urbain sont bien souvent sous-tendus par la question de la construction identitaire (Cohen-Scali et Guichard, 2008). Les quartiers précaires sont présentés comme des espaces cumulant plusieurs handicaps sociaux (Paugam, 2000 ; Escallier, 2001), en zone urbaine, caractérisée, elle, par une dissension des liens sociaux (Szabo et Leblanc, 1968). Quel est l'impact de cette situation sur la construction identitaire de populations immigrées issues des pays de l'hinterland ouest-africain – les ressortissants du Burkina Faso notamment – (Bonnassieux, 1987) qui y vivent ? Pour notre part, nous adossant sur la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner (1979), nous défendons l'idée selon laquelle le recours à l'identité sociale fondée sur des valeurs par les immigrés dans les quartiers précaires d'Abidjan est une ressource qui leur permet de développer une identité personnelle positive malgré les pesanteurs de l'environnement. Cela favorise leur résilience et aide à la prévention et/ou la gestion d'éventuels conflits.
L'objectif principal du présent article est de mettre en évidence les mécanismes et déterminants psychosociaux de cette construction identitaire. Ainsi, une étude qualitative (étude de cas) a été menée dans deux quartiers précaires de la commune de Cocody. Vingt habitants de ces quartiers précaires ressortissants du Burkina Faso ont été soumis à des entretiens semi-directifs. Les données recueillies ont été analysées de façon qualitative par une analyse thématique de discours. Il ressort de cette étude que, malgré les pesanteurs négatives présentes dans leurs quartiers et dont les enquêtés sont conscients, certains développent cependant des stratégies d'adaptation. Ces stratégies intègrent des actions axées vers l'intérieur (rapports entre eux : l'endogroupe), mais aussi vers l'extérieur (rapports avec les autres ; l'exogroupe). Ces éléments participent à leur construction identitaire et constituent également un levier important les aidant à supporter tous les événements de la vie sociale et personnelle.

Mots clés: construction identitaire, immigré, quartiers précaires, sentiment d'appartenance communautaire

I. Introduction

La question identitaire est une notion au carrefour de plusieurs champs disciplinaires et prend en compte tant les individus que les personnes. Elle est un rapport à soi, à l'autre en tenant compte du contexte et/ou de l'environnement (Dorais, 2004), ce qui lui donne une dimension ternaire.

En milieu urbain, les rapports sociaux dans lesquels les individus sont insérés et enserrés sont bien souvent sous-tendus par la question de la construction identitaire (Cohen-Scali & Guichard, 2008). Le milieu urbain africain est généralement marqué par les quartiers précaires encore appelés bidonvilles (Yapi-Diahou, 2003), réalité sociale désignant des établissements humains de mauvaise qualité ou de mauvaise fortune du point de vue des considérations architecturales et/ou urbanistiques. Ces espaces sociaux sont présentés par la littérature comme des milieux problématiques. Trois raisons fondamentales ont été invoquées pour justifier cet état de fait : i) ils sont le résultat d'une urbanisation non ou du moins mal maîtrisée (Cazès & Domingo, 1991 ; Yapi-Diahou, *Op. cit.* ; Souty, 2007) ; ii) ils y cumulent plusieurs handicaps (Paugam, 2000 ; Escallier, 2001 ; Yapi-Diahou, *Op. cit.*; David, 2004) ; iii) ils sont associés à l'insécurité en milieu urbain (Anderson, 2001 ; Goux, 2003 ; Perouse de Monclos, 2004 ; Galy, 2004).
Notons que la question des quartiers précaires, en Côte d'Ivoire, notamment à Abidjan, est bien souvent associée avec l'immigration, notamment celle en provenance des pays de l'hinterland. Galy (*Op. cit.*), à ce propos, note qu'Abidjan *« est à la fois le réceptacle de toutes les marginalités et de tous les espoirs migratoires de l'Afrique de l'Ouest en même temps que la cause de déliaison sociale »* (p. 121).

Si une littérature, somme toute importante, semble exister sur les quartiers précaires, elle ne semble pas, à notre avis, avoir suffisamment documenté la relation entre la vie dans ces espaces problématiques et la construction identitaire des immigrés, particulièrement les ressortissants des pays de l'espace Mandé. C'est justement cette « lacune » que cet article voudrait corriger. Il cherche à répondre à la question ci-dessous présentée :
Comment les populations immigrées ouest-africaines (Bonnassieux, 1987) vivant dans des quartiers précaires, en zone urbaine caractérisée par une dissension des liens sociaux (Szabo et Leblanc, 1968) ?
La présente étude a, ainsi, pour objectif de mettre en évidence les mécanismes et les déterminants psychosociaux de la construction identitaire de ces populations immigrées dans les quartiers précaires d'Abidjan.

Le cadre de référence théorique sur lequel notre approche est adossée est la Théorie de l'identité sociale (Tajfel &Turner, 1979). Selon cette théorie, les groupes auxquels nous appartenons nous aident à construire une identité personnelle positive dont nous avons besoin notamment grâce à des mécanismes de comparaison sociale avec les autres groupes. De ce fait nous émettons l'hypothèse selon laquelle le recours à l'identité sociale fondée sur des valeurs par les immigrés dans les quartiers précaires leur permet de développer une identité personnelle positive malgré les pesanteurs de l'environnement dans lequel ils vivent.

II. Méthodologie

La méthodologie adoptée dans le cadre de cette recherche a privilégié une étude qualitative. Par technique non probabiliste, notamment un choix raisonnée deux (2) quartiers précaires de la commune de Cocody ont été retenus comme terrain d'étude : Gobelet et Danga. Cette situation, nous en sommes conscients, pourrait être de nature à induire des biais dans notre recherche, puisque notre échantillon pourrait paraître arbitraire et poser des problèmes d'un point de vue de représentativité et donc d'inférence des résultats à l'ensemble de la population. Toutefois, dans le souci de mettre en évidence les mécanismes psychosociaux de la construction identitaire des immigrés dans les quartiers précaires d'Abidjan, l'approche qualitative semblait la mieux indiquée.

Par ailleurs, la raison qui a milité en faveur de ces choix réside dans le fait que ils sont reconnus comme des espaces abritant des communautés importantes des ressortissants des pays de l'hinterland ouest-africain. Nous y avons dégagé un échantillon de 20 individus originaires du Burkina Faso. Cela, parce que d'une part, le Burkina Faso y a la communauté étrangère la forte en Côte d'Ivoire. D'autre part, ce pays est situé sur l'espace Mandé.

Deux (2) instruments de collecte de données ont été mobilisés dans le cadre de la présente reherche : l'étude documentaire et l'enquête-interrogation. L'étude documentaire a consisté à consulter plusieurs documents notamment ceux comportant des données sur les bidonvilles d'Abidjan : statistiques policières relatives à ces quartiers, articles scientifiques, articles de presse, etc.). Quant à l'enquête-interrogation, elle a consisté à soumettre aux enquêtés des entretiens semi-directifs.

Les données recueillies ont été analysées qualitativement. Une analyse thématique a été faite sur le contenu des discours des enquêtés. Quelques extraits de discours d'enquêtés paraissant évocateurs des mécanismes de la construction identitaire ont été ainsi présentés. L'analyse de contenu, notons-le, est une technique visant à extraire et à traiter des informations en vue de leur interprétation.

III. Résultats

Les résultats de la présente étude peuvent être structurés autour de trois (3) axes : d'abord, l'on pourra voir que les enquêtés reconnaissent que des pesanteurs sont présentent dans les quartiers précaires dans lesquels ils vivent. Ensuite, il est mis en évidence le fait que face aux pesanteurs sus évoquées, ces immigrés développent des stratégies d'adaptation. Enfin, une analyse récapitulative est faite.

III.1. Des pesanteurs sur les quartiers précaires!

Les enquêtés ont mis en évidence les difficultés auxquelles ils sont confrontées dans leur vie quotidienne dans les quartiers précaires. Ce sont ces difficultés que nous avons regroupées sous le vocable de « pesanteurs ».

Problèmes d'assainissement dans les quartiers précaires

Il s'agit entre autres des problèmes d'infrastructures (eau, électricité, santé, éducation, assainissement, etc.), de la pauvreté structurelle qui y sévit, et que se perçoit notamment à travers la qualité des matériaux utilisés pour le bâti. On note également une insécurité foncière perceptible à travers les nombreuses opérations de déguerpissement dont leurs quartiers font l'objet de la part d'acteurs tant étatiques que du secteur Privé. Selon KS, l'un de nos enquêtés *« … ça fait longtemps on est ici. Toujours on nous dit qu'on va nous dégager (…) Moi j'habitais un peu plus loin. Là où j'étais avant, ils ont cassé, et je suis arrivé ici. Là-là encore, on nous dit qu'ils vont venir nous chasser encore (…) On va aller où maintenant ? Ça fait que nous on vit ici, on n'a pas le cœur en paix : tu te dis qu'on peut venir te chasser à tout moment »*.

En outre, ils soutiennent être l'objet de stigmatisation eu égard au fait que leurs de vie sont perçus comme des « Nids de bandits », des espaces dans lesquels le banditisme trouverait un terreau fertile. Selon eux, même s'ils ne rejettent pas totalement l'idée selon laquelle certains bandits pourraient vivre dans leurs quartiers, adopter cette position reviendrait également à penser que tous les habitants des quartiers précaires sont des bandits.

III.2. Des stratégies d'adaptation en contrepoids

Confrontés à des difficultés de différents ordres dans les quartiers précaires dans lesquels ils vivent, ces immigrés originaires du Burkina Faso mettent œuvre divers mécanismes, stratégies d'adaptation qui semblent construire par ailleurs leur identité. Ces stratégies, il convient de le faire remarquer, semblent tendre à la valorisation de leur perception de soi, d'un point de vue individuel mais surtout de leur groupe d'appartenance. Ces stratégies d'adaptation peuvent être regroupées en deux (2) grandes catégories se situant sur un plan temporel : celles liées à l'histoire et celles liés au présent.

- Une référence à l'histoire…

Il ressort du discours des enquêtés que ces derniers paraissent recourir à l'histoire, au passé dans leur définition du soi individuel et groupal. Ainsi, deux (2) verbatims qui nous semblent, à cet égard, très illustratifs peuvent être présentés : *« **nous**, on a aidé à construire ce pays-là [la Côte d'Ivoire]… » S.A, enquêtée vivant à Danga ; « **nous** les burkinabé, c'est nous on a créé les quartiers précaires en Côte d'Ivoire. Nous sommes donc les présidents directeurs fondateurs des quartiers précaires ici (…) c'est maintenant que des ivoiriens viennent vivre ici » T.O, enquêté vivant à Gobelet.*

Il semble se dégager ainsi une certaine idéologie que nous pouvons qualifier de l'«héritage » dans laquelle les acteurs construisent une image positive, valorisable voire valorisée d'eux-mêmes puisque se considérant comme descendants de ceux qui ont effectivement eu à travailler dans les secteurs de production de la Côte d'Ivoire (manœuvres dans le secteur agricole, la manutention, la construction, la domesticité, etc.).

- …mais aussi au présent

Des discours de nos enquêtés, l'on peut dégager ce que nous avons convenu d'appeler une « idéologie du combat ». Il s'agit pour les enquêtés de mettre l'accent sur les difficultés qu'ils traversent dans leur vie quotidienne, difficultés dans le quartier, mais également difficultés de la vie à Abidjan que traduisent de fort belle manière les propos d'un de nos enquêtés : *« Abidjan est dur… »*. Toutefois, malgré cela, ils mettent en avant leur capacité à s'en sortir tant bien que mal.

Hormis la victoire dans le combat, les interviewés semblent faire référence aussi à une « Idéologie de l'interdépendance » qui favorise un rééquilibrage symbolique permettant aux immigrés de se considérer aussi comme des personnes tout aussi importantes, puisque menant des activités telles que le jardinage, le blanchissage, le gardiennage, la cuisine, etc. pour le compte souvent d'importantes personnalités du pays. Mieux, ce rééquilibrage leur permet de dégager une interdépendance entre eux et leurs employeurs.

De même, les résultats permettent de souligner les réseaux sociaux sous-tendus par une logique de solidarité et qui sont à l'œuvre dans les rapports entre immigrés dans les quartiers précaires étudiés. Ainsi, nous avons pu apprendre que les dimensions sociales telles que l'intégration dans le quartier d'un immigré, la naissance des enfants dans ce milieu, les cas de maladies et/ou de décès sont prises en charge de façon communautaire.

En outre, la construction identitaire des immigrés intègre le « Cordon ombilical » qui est maintenu avec le pays d'origine (voyage, soutien financier à la famille restée dans le pays d'origine à travers les agences de transfert de fonds, commémorations d'événements marquants du pays d'origine, etc.).

III.3. Quelle analyse?

La remarque que l'on peut faire concernant les discours des enquêtés est la récurrence voire l'« omniprésence » des expressions « nous », « on ». Cela pourrait traduire le fait que le sujet s'identifie à son endogroupe ; la définition de soi (le *« je »*) intègre ainsi une dimension collective : le rapport au groupe d'appartenance. Il se dégage de ce fait une identité sociale en tant que connaissance individuelle qu'un individu a du fait de son appartenance à des groupes sociaux, incluant dans le même temps les significations en termes d'émotions et les valeurs que ces appartenances de groupe impliquent chez lui (Tajfel, 1972).

De même, un sentiment d'efficacité personnelle et sociale semble être développé par les enquêtés. Il se perçoit en ce sens que les enquêtés valorisent leurs aptitudes à faire face aux difficultés de la vie grâce aux stratégies d'adaptation qu'ils développent, aux mécanismes de solidarité à l'œuvre. D'ailleurs, ils pourraient davantage développer ce sentiment eu égard au fait que les quartiers précaires ne sont plus l'apanage des seuls immigrés ; des nationaux ivoiriens y vivent également.

La troisième analyse qui peut être faite des discours des enquêtés est que se construire une identité sociale valorisant la(es) capacité(s) du groupe, participe d'une certaine façon à une résilience tant individuelle que sociale.

IV. Discussion & perspectives

La recherche menée ayant privilégié une approche qualitative n'a pu intégrer qu'une vingtaine d'enquêtés. Même si la question de la représentativité – statistiquement parlant – pourrait légitimement être évoquée, nous pensons tout de même que les résultats obtenus ont fourni des informations sur notre objet d'étude.

Si la question identitaire semble être « un vieux problème » (Freund, 1979 : 65) -, quoique pouvant sembler paradoxale, elle nous paraît toujours être d'actualité voire importante, notamment en association avec l'immigration. En effet, certains auteurs, en abordant les considérations identitaires de l'immigré, ont tendance quelques fois à invoquer la perte de repère dans l'explication de la délinquance des jeunes, notamment en France (Malewska-Peyre et al., 1982 ; Mucchielli, 2003). Cette notion, centrale, rappelons-le, intègre un volet personnel (*« qui suis-je ? »*) et un volet collectif (« à qui appartiens-je ? »). Parce qu'elle n'est pas immuable, et donc dynamique, il nous a paru important de mettre en relief les éléments de la dynamique de cette notion à travers, « la construction identitaire » des immigrés dans des quartiers précaires d'Abidjan.

L'identité sociale dans le cadre cette étude a été pertinente dans l'éclairage de notre objet d'étude puisque notre hypothèse reposant sur la théorie de l'identité sociale de Tajfel se trouve confirmée par cette recherche. Rappelons que cette théorie postule que les groupes auxquels nous appartenons nous aident à construire une identité personnelle positive dont nous avons besoin notamment grâce à des mécanismes de comparaison sociale avec les autres groupes.

En outre, au-delà des enjeux sociaux et théoriques que soulève la notion d'identité (Wittorski, 2008), cette recherche peut soulever également un débat sur la notion d'« immigré ». Qu'est-ce donc un immigré ? une réalité sociale ? un statut ? un construit ? etc. Si juridiquement, nous avons pu voir dans les premières lignes de ce document que « immigré » et « étranger », sont avant tout des catégories juridiquement reposant sur la nationalité de nationalité, dans le cadre de cette étude, nos enquêtés ne vivent pas ce statut comme une cloison étanche, si bien qu'il ne semble pas y avoir particulièrement de problème au niveau de leur intégration sociale. Les perspectives qu'ouvre cette étude seraient de poursuivre la réflexion des nouvelles générations issues de l'immigration nécessairement plus éduquées : comment se situeront-elles dans cet « entre-deux » culturel ? Les mécanismes actuels qui prévalent dans la construction identitaire des immigrés seront-ils toujours les mêmes ou seront-ils nécessairement modifiés ? etc.

Bibliographie

Anderson, E. (1990). *Street wise*. Chicago and London : The University Press of Chicago.

Avenel, C. (2005). *Sociologie des "quartiers sensibles"*. Barcelone : Armand Colin

Boliga, Z. (2006). Politiques publiques et gestion urbaine en Côte d'Ivoire : Bilan des actions de régularisation des quartiers précaires du district d'Abidjan, *Revue Africaine de Criminologie*, (4), 7-34

Bonnassieux, A. (1987). *L'autre Abidjan. Chronique d'un quartier oublié.* Paris : INADES Edition et Karthala.

Bouffard-Bouchard, T. & Pinard, A. (1988). Sentiment d'auto-efficacité et exercice des processus d'autorégulation chez des étudiants de niveau collégial. *International Journal of Psychology*, *23*, 409-431.

Camilleri, C., Kastersztein, J., Lipiansky, E.- M., Malewska-Peyre, H., Taboada-Leonetti, I. & Vasquez, A. (1990). *Stratégies identitaires*. Paris : PUF.

Cazès, G., & Domingo, J. *Le sous-développement et ses critères*. Montreuil : Editions Bréal.

Cocquery-Vidrovitch, C. (1997). Le fait urbain africain : une banalité de l'histoire. *Villes en développement*, (37), 3-4.

Cohen-Scali, V., & Guichard, J. (2008). Introduction : identités et orientations. *L'orientation scolaire et professionnelle*. Consulté le 05 mai 2013 de http://osp.revues.org/1714

Cornuau, F. & Dunezat, X. (2008). L'immigration en France : concepts, contours et politiques. *Espace, Populations, Sociétés*, 2, 331-352.

David, O. (2004). *La population mondiale. Répartition, dynamique et mobilité*. Paris : Armand Colin.

Dorais, L.-J. (2004), La construction de l'identité, in Deshaies D. et Vincent D. (Eds.), *Discours et constructions identitaires*, Québec, CEFAN, Presses de l'Université Laval, 1-11.

Escallier, R. (2001). De la tribu au quartier, les solidarités dans la tourmente. *Cahiers de la Méditerranée*, (63). Consulté le 28 décembre 2011 de http://cdlm.revues.org/index9.htmln

Freund, J. (1979). Petit essai de phénoménologie sociologique sur l'identité collective. *in* Beauchard, J. (Ed.), *Identités collectives et travail social* (65-91). Paris : Privat.

Galy, M. (2004). Côte d'Ivoire : la violence, juste avant la guerre. *Afrique contemporaine*, 1(209), 117-139.

Goux, M-A. (2003). Guerre des loyers dans les bidonvilles de Nairobi. *Politique Afrique*, 91.

Paugam, S. (2000). *La disqualification sociale : essai sur la nouvelle pauvreté.* Paris : PUF.

Perouse de Monclos, M.-A. (2004). Violence urbaine et criminalité en Afrique subsaharienne : un état des lieux. *Déviance et société*, 28, 81-95.

Souty, J. (2007). Un monde de bidonvilles ? *Les grands dossiers des sciences humaines*, (182), 24-29.

Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale, *in* Moscovici S. (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale*, tome 1, Paris : Larousse Université.

Tissot, S. & Poupeau, F. (2005). La spatialisation des problèmes sociaux. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (159), 4-9.

Van San, M. (2004). Des quartiers de mauvaise réputation. L'image de la criminalité dans deux quartiers de Belgique. *Déviance et société*, 28(2), 211-231.

Wacquant, L. (2005). Les deux visages du ghetto. Construire un concept sociologique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (160), 4-21.

Wittorski, R. (2008). La notion d'identité collective. *In* Kaddouri, M., Lespessailles, C., Maillebouis, M. & Vasconcellos, M. (Eds.), *La question identitaire dans le travail et la formation : contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique* (pp. 195-213). Paris : L'Harmattan, Logiques Sociales.

Yapi-Diahou, A. (2003). *La recherche urbaine à l'épreuve des milieux marginalisés dans la* ville. Réflexion sur les défis méthodologiques en sciences humaines. Abidjan : EDUCI.

Yoro, C. J. S. (2006*). L'insécurité dans les bidonvilles d'Abidjan. Le cas de Gobélé*. Mémoire de DEA, Université de Cocody-Abidjan, Abidjan.
Yoro, C. J. S. (2013). *Le vécu de l'insécurité dans les bidonvilles d'Abidjan*. Thèse unique de Doctorat, Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan, Abidjan.
Zarca, B. (1988). Identité de métier et identité artisanale. *Revue Française de Sociologie*, 24, 247-273.

De la reconversion professionnelle de salariés en leaders religieux d'églises chrétiennes en Côte d'Ivoire : entre idéologies sociales et transformations identitaires

Zadi Serge ZADI
Enseignant-Chercheur
Université Alassane Ouattara (Bouaké)
zadizadiserge@yahoo.fr z.zadiserge@gmail.com

Résumé

Depuis 1990, l'on assiste à une profusion des églises chrétiennes de mouvance pentecôtiste, en Côte d'Ivoire. La Commission Nationale des Eglises Protestantes Evangéliques de Côte d'Ivoire (CNEPECI) reconnait 450 dénominations avec plus de 7000 pasteurs. Les leaders des églises évangéliques constituent plus 85% des effectifs. A Abidjan comme dans d'autres grandes villes du pays, des hangars, des maquis et des salles de cinéma désaffectées sont transformés en lieux de cultes et certains carrefours, des salles de classes et des terrains sont ponctuellement occupés pour des séances de prières par des « hommes de Dieu ». Parmi ces leaders religieux, l'on note la présence de salariés, qui après une rupture « volontaire » de leur emploi, sont devenus des leaders religieux. Sous ce rapport, la présente étude cherche à comprendre les logiques sociales de la reconversion professionnelle de salariés en leaders religieux, une activité socialement définie comme privée de salaire et subordonnée à la générosité des fidèles croyants. Pour ce faire, le texte propose : a) d'identifier les références idéologiques qui structurent et légitiment le renoncement « volontaire » de l'emploi salarié pour la profession religieuse chrétienne ; b) d'analyser les enjeux liés au statut de leader religieux dans les églises chrétiennes.
Au plan méthodologique, cette étude s'inscrit dans une approche qualitative. Au total 37 personnes ont été interrogées, à savoir : 25 reconvertis, 07 fidèles chrétiens, 03 présidents fondateurs d'église chrétienne et 02 responsables de l'association de « Pasteurs ». Pour collecter les données, nous avons procédé à des observations directes en participant aux cultes, réunions, veillées de prières et en effectuant des visites à domicile. La grille d'observation et les guides d'entretiens, ont permis de recueillir les informations sur le terrain. De l'analyse de ces outils, il ressort les résultats suivants: a) « l'appel de Dieu » est mobilisé comme ressources idéologiques pour justifier l'engagement de certaines personnes dans les professions religieuses chrétiennes. En d'autres termes, le statut de leader religieux sous-entend un « appel de Dieu » sous forme de paroles insistantes, à travers des songes, par personnes interposées ou de façon héréditaire ; b) La reconstruction du statut social (insertion dans des réseaux d'hommes d'affaires, régularisation du statut matrimonial) et l'amélioration des conditions de vie matérielle et financière sont les enjeux liés au statut de leader religieux.

Mots clés : Leaders religieux, salariés, reconversion professionnelle, églises chrétiennes

Introduction

Depuis 1990, la reconnaissance de la liberté d'associations et de cultes a engendré « l'effervescence » et l'expansion de mouvements religieux, notamment pentecôtistes en Côte d'Ivoire. L'on note que 32,9 % de fidèles chrétiens sur une population de plus de 21 millions d'habitants. Selon le Ministère de l'Intérieur (2008, il existe plus de 7 millions de fidèles protestants dont 4 millions d'évangéliques. Quant à la Conseil National des Eglises Protestants Evangéliques de Côte d'Ivoire, elle dénombre plus 450 dénominations avec plus de 7000 leaders religieux. Cependant, parmi ces leaders religieux, l'on retrouve des anciens salariés qui après une rupture « volontaire » de l'emploi, se sont engagés dans les professions de pasteur, apôtre, « docteur », prophète et évangéliste. Une enquête réalisée dans des églises chrétiennes à Abidjan en 2014 montre que 2/5 des leaders religieux enquêtés sont des anciens salariés de la fonction publique ou du secteur privée dans la ville d'Abidjan (donnée de terrain, 2014. Selon une autre étude réalisée en 2016 dans la ville de Bouaké, 1/3 des églises sont dirigées par des reconvertis dans la ville de Bouaké (donnée de terrain, 2016).
Sur la base de ces constats, l'on se demande pourquoi, alors que le travail salarié leur offrait un statut social valorisant (Bazin et Gnabeli, 1997) des travailleurs opèrent une rupture professionnelle « volontaire » et se reconvertissent en « hommes de Dieu », une activité socialement définie comme privée de salaire et subordonnée à la générosité des fidèles croyants ?

Des études[1] ont mis en évidence les formes d'engagement et de maintien des salariés dans certaines activités professionnelles. Ces formes de reconversion professionnelle se structurent soit en continuité ou en rupture avec l'ancienne activité. Mais, ces différents travaux abordent peu ou pas la question des modalités en tant que processus identitaire dans la reconversion professionnelle des salariés dans les églises chrétiennes. Quel est donc le processus de reconstruction identitaire des salariés devenus leaders religieux dans les églises chrétiennes en Côte d'Ivoire ?
Le présent texte se propose d'approfondir la réflexion dans ce sens. Il tient pour objectif d'analyser le processus de reconstruction identitaire des salariés devenus « homme de Dieu », dans des professions religieuses chrétiennes parfois fermées. Il s'agit particulièrement de montrer les idéologies qui structurent et légitiment le renoncement « volontaire » au travail salarié, les dispositifs institutionnels et les ressources symboliques mobilisées par ces anciens salariés devenus leaders religieux dans leur processus d'engagement dans la profession de « homme de Dieu ».

Méthodologie

Au plan méthodologique, cette étude s'inscrit dans une approche qualitative. Au total 37 personnes ont été interrogées, il s'agit de : 25 reconvertis, 07 fidèles chrétiens, 03 présidents fondateurs d'église chrétienne et 02 responsables de l'association de « Pasteurs » dénommée SENEVE dans la commune d'Abobo.

[1] Nous faisons allusion aux articles coordonnés par Balleux, A. & Perez-Roux (2011), Transitions professionnelles et recompositions identitaires dans les métiers de l'enseignement et de l'éducation, Recherches en Education N°11.

Pour collecter les données, nous avons procédé à des observations directes en participant aux cultes, réunions, veillées de prières et en effectuant des visites à domicile. Hormis la grille d'observation, les guides d'entretiens, d'autres instruments nous ont permis de recueillir les informations sur le terrain. Ce sont entre autres ; le journal de terrain, un magnétophone (ici mp3) pour les enregistrements et un appareil photo pour avoir des images des rencontres.

De façon pratique, deux entretiens ont été réalisés d'abord auprès de vingt-cinq anciens salariés actuellement leaders religieux dans la commune d'Abobo. Le premier entretien de type biographique, a permis de recueillir les témoignages des reconvertis. Des entrevues semi-dirigées d'environ 60 minutes ont été conduites auprès de ces reconvertis, afin d'approfondir certains points du processus de reconversion de ces anciens salariés devenus leaders religieux,. Dans cette deuxième série d'entretiens, il nous a été donné de joindre sept fidèles chrétiens des communautés religieuses de reconverti, trois présidents fondateurs d'église chrétienne qui sont perpétuellement en interaction avec les reconvertis et deux responsables d'association de pasteurs dans la commune d'Abobo : le SENEVE.

A partir de la grille d'analyse thématique du récit de vie, nous avons fait ressortis les caractéristiques suivantes : l'emploi d'origine, la date de la rupture de l'emploi salarié, les motifs, la situation actuelle dans la fonction de leader religieux.

Résultats

De l'analyse thématique des entretiens semi directifs et de l'analyse comparative puis thématique des récits de vie, il ressort les résultats suivants.

Production de l'idéologie de « l'appel de Dieu »

La majorité des reconvertis affirment avoir reçu « l'appel de Dieu » de façon direct (en songe ou même dans la rue). C'est le cas de ce reconverti qui affirme : *« En 2000, pendant ma mission au Togo, j'ai entendu pendant un mois entier des paroles insistantes du saint esprit, m'ordonnant de tout abandonner pour retourner à Abidjan afin qu'il m'utilise à son service. »*

Certains enquêtés par contre soutiennent avoir reçu « l'appel de Dieu » de façon indirect. Un « homme de Dieu » leur aurait révélé qu'il avait l'appel de Dieu sur leur vie. C'est le cas de cet autres salariés devenu leader religieux qui confirme que c'est : *« Après une veillée prière organisée dans une église à yopougon, où j'avais été invité par un ami en 1995, l'homme de Dieu est venu me voir, pour me révéler que je serai un serviteur de Dieu. Et que j'avais l'appel de Dieu dans ma vie. Des propos qui m'ont fait rire parce que j'aimais mon travail même si je rencontrais quelques difficultés financières ».*

Enfin, la dernière catégorie de reconverti précise le volet héréditaire de « l'appel de Dieu »qu'à l'instar du prophète Jérémie dans la bible. C'est le cas de ce reconverti qui affirme avoir reçu l'appel de Dieu *« depuis le ventre de ma mère et surtout après sa consécration en tant que prophétesse, donc j'étais déjà prédestiné à faire son œuvre et non à travailler pour le monde ».*

Ne pas répondre à cet appel attirerait une sanction divine comme le confirme les propos de cet enquêté: « *le Seigneur avait fini par tout bloquer dans ma vie parce que je négligeais son appel ».*

Le désengagement professionnel comme forme de légitimation de « l'appel de Dieu »

L'étude relève diverses formes de désengagement professionnel selon les propriétés sociales des enquêtés et le type de configurations dans lesquelles ils sont pris. Car selon les reconvertis : *« lorsqu'on est appelé par Dieu, on doit se débarrasser de tout ce qui pourrait nous empêcher de le servir Dieu».* Or, le Code du travail ivoirien offre plusieurs possibilités aux travailleurs qui souhaitent sortir du marché du travail. Parmi ces possibilités, la négociation d'un licenciement, le départ volontaire à la retraite et la démission sont les dispositions du code du travail mobilisées par les reconvertis des églises chrétiennes visitées.

La déconstruction de l'identité de salarié

Du désengagement professionnel, l'on note une déconstruction de l'identité de salarié à travers la modification des pratiques de consommation, l'effritement de rapports sociaux entre les reconvertis et leurs entourage ainsi qu'une modification dans la perception du temps. Autrement dit, *la situation de précarité économique dans laquelle se trouvent certains reconvertis va impacter négativement plusieurs aspects de la vie courante tels que l'alimentation, l'habitation, l'habillement, les déplacements ou encore les loisirs. Autrement dit,* Le passage du statut de salarié à une situation de non salaire, a modifié chez certains reconvertis leur façon de se vêtir, de se nourrir, de se loger et de se soigner. *Exemple: un reconverti affirme avoir été obligé de quitter une maison de 4 pièces à Yopougon pour se retrouver à Abobo.*

Aussi, dans **c***ertains sont perçus par leur entourage (parent et amis) comme « personnes paresseuses » qui ne veulent pas travailler. Le recours à l'assistance détériore l'image qu'ils se font d'eux-mêmes. Une détérioration des relations sociales qui résulte à l'isolement.* Des reconvertis affirment avoir été rejeté par leurs parents, amis et anciens collègues de service. D'autres ont été abandonné par leurs conjoints. *Exemple: un reconverti affirme que son épouse ne pouvant pas supporter la situation de précarité qu'elle traversait, l'a abandonné avec les enfants.*

*Enfin, certain*s salariés qui avaient des heures structurées de travail, affirment consacrer la majeure partie de leur temps à la prédication et à la lecture de la bible.

Reconstruction du statut de leader religieux

La construction du statut de leader religieux est repérable la redéfinition de soi, la mobilisation des ressources sociales et l'amélioration des conditions de vie matérielle ainsi que financière. Autrement dit, De l'insatisfaction de leur parcours professionnel au regard des rapports qu'ils entretenaient avec leur employeurs, des reconvertis affirment être satisfait de leur nouvelle image. Cette nouvelle image est repérable dans la perception du leader religieux dans les communautés chrétiennes et par le nouveau rôle social investi par ces derniers. Ils se présentent comme de « ministre l'éternel », des « élus de Dieu ».

Aussi, Certains reconvertis s'insèrent dans de nouveaux réseaux sociaux composés d'hommes d'affaires, des leaders politiques, des cadres d'entreprises. C'est le cas JULES (représentant national d'une église américaine en Côte d'Ivoire) qui reçoit souvent des invitations de leaders religieux de pays étrangers. D'autres reconvertis réinvestissent leurs compétences professionnelles antérieures dans la nouvelle profession de leader religieux. (C'est le cas de

Samson Eli, Richard). Enfin, certains reproduisent leurs habitus socioprofessionnels surtout au niveau des horaires et de l'organisation du travail.

L'amélioration des conditions de vie matérielle et financière se justifie par l'acquisition de privilèges sociaux. Certains reconvertis ont un personnel domestique et d'agents de bureau, des moyens de déplacement, un système de protection sociale avec l'association le SENEVE, une considération à partir de sa position assise dans la communauté et des moyens matériels (Bureau équipé en ordinateur et en matériel de bureau). Une augmentation du revenu par reconverti a été observé. Lorsque nous faisons rapport entre le revenu mensuel de chaque reconverti, avant la reconversion et une estimation de ce revenu après la reconversion, nous constatons une amélioration.

Conclusion

La reconversion professionnelle de salariés en leaders religieux d'églises chrétiennes s'inscrit dans la quête d'une identité sociale valorisante. En d'autres termes, il ressort que le passage de l'emploi salarié classique à la profession religieuse est une production idéologique (l'appel de Dieu) qui cache une revalorisation de l'identité des anciens salariés. De cette analyse, on retient que les changements de parcours professionnels sont aussi des modifications de "l'être" qui indiquent que les acteurs deviennent différents, jamais tout à fait les mêmes qu'avant. La notion d'identité sociale est donc convoquée pour relater les transformations de "l'être" qui s'opère par le biais de la socialisation au nouveau métier investi. (Caradec 2008 et Dubar ,1991 et 1992).

Bibliographie indicative

Agence d'Etudes et de promotion de l'Emploi (AGEPE), atelier de restitution des résultats de l'enquête « Emploi 2012 », organisé le vendredi 12 juillet 2013 à l'Ecole Nationale de Statistiques et d'Economie appliquée (ENSEA).

Bazin, L. et Yao G.R, (1998), Le travail salarié en Côte d'Ivoire, un modèle en décomposition ?, in Memel-Fotê, Harris et contamin, Bernard (Eds), Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions, Paris : Karthala-ORSTOM, pp 689-705.

Bidart, C. (2007), Bifurcation biographique et évolution des rapports au travail, communication pour la XIVème journée du longitudinal, Orléans.

Bidart, C.(2006), Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques , *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 120, p. 29-57.

Caradec V.(2008), Les mécanismes de la transition identitaire au moment de la retraite spirale - Revue de Recherches en Éducation, N° 41, p.161-176.

Dubar C. (1991), La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles, Paris, Armand Colin.

Dubar C. (1992), Formes identitaires et socialisation professionnelle, Revue française de sociologie, 33-4. pp. 505-529.

Grossetti M.**,** (2004) *Sociologie de l'imprévisible. Dynamiques de l'activité et des formes sociales,* Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui».

Grossetti, M. (2003), Eléments de discussion pour une sociologie des bifurcations (contingences, événements, et niveaux d'action), Communication pour le colloque « Anticipation ».

Negroni C. (2007), Reconversion professionnelle volontaire ; changer d'emploi, changer de vie, Un regard sociologique sur les bifurcations, Armand Colin.

Société biblique française (1997), Bible. Ancien et nouveau testament, Alliance Biblique Universelle, Français courant, nouvelle édition révisée.

The reflection of core values and ethnic constants of the Manding peoples based on analysis of oral tradition and interviews.

Zavyalova Olga

Associated professor, PhD in Philology

St.Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies

The field of scientific interests: West African oral tradition, Bamana and Maninka languages, ethno-psychology.

E-mail: jonkeita@gmail.com, tel. +79046462481

Our task was to analyze the system of value orientations, basing on oral tradition, interviews and questionnaires. The questioning was carried out at the universities of Cancan and Nzerekore among the Maninka students and also among the senior pupils of the college in Conakry (all in all, 200 questionnaires on the methodology of M. Rokich and the same quantity of questionnaires for qualities were analyzed). Interviews on basic values were conducted among residents of the villages of the Sigiri region (Nyagassola, Balandugu, Balaninkoro and Sigiri) people of different ages.

In the oral tradition the Value orientations have their reflexion in epic and fairy tales first of all in images of heroes and their acts. The fairy tale, for example, applies to biological and to the social nature of a person, they include behavioral models for some situations according to which in the future people will act: they give both male behavioral model, and a woman's one. While the epic is depended mostly on man's audience and gives models of male behavior - of the leader and the warrior. We can analyze the behavioral model and the positive qualities considered as desirable in the society. And I have analyzed those qualities basing not only on the oral tradition studying, but also on the results of interviews.

We conducted interviews in the villages included both indirect questions and direct ones*: "What kind of people do you like? Which people are considered to be bad? Who is a decent, respected man? What should a person do to be respected? "*, etc.

I've analyzed also the positive and negative qualities that students attributed to different ethnic groups. There we can see what they consider to be positive and negative qualities.

The most often named positive qualities are

1) opened, frank, friendly, 2) nice, kind; 3) brave and strong, 4) smart, 5) enthusiast.

Most often called negative qualities are: *1) closed, withdrawn man 2) selfish, 3) aggressive, evil, 4) traitor, 5) lazy, does not like to work, 6) boastful, deceitful*.

In oral interviews in villages, the named positive qualities were *mɔgɔya* (humanity); *mutual aid, generosity, respectfulness, respect for senio*rs were always emphasized. As negative we could find *greed, isolation (the closed man), selfishness, laziness, betrayal.*

The *intellect* is associated with *cunning* and *sneakiness* and was evaluated as a positive and negative quality at the same time. So, the results of the questionnaires were confirmed in the oral interviews, only with more emphasis on collectivism.

One can note that *cheerfulness* and *enthusiasm*, as opposed to *passivity* and *indecisiveness* are desirable qualities for a person. But *aggressiveness* and *militancy* are unacceptable for the Manden people.

As for the Manden oral tradition, it transmits a number of interesting and significant ideas for the Manden culture:

First it is the need of friends and assistants. If a person wants to get any support, he must first offer something to someone who can then help him. In culture we can find the tradition of gifts for a person on arrival and departure, as well as gifts to spirits. An external locus is also very significant for Africans - waiting for a help from outside, it is also the phenomenon of collectivism, when the person is important only in the group, depending on it. If we refer to the Manden's epic legends, we will also see the main motives - searching for friends and assistants (Buakarijan, Sunjata himself as well as others heroes did so). In the epic stories we can mark also the role of glory in the society - it is very important to be famous: not real actions are significant, but the hero's value for society. It's also the collectivism.

We can understand from fairy tales what qualities are valued and what behavior is desirable.

Studying the fairy tales we can understand what qualities are appreciated and what variant of behavior in different situations is desirable. Fairy tales with model of *residing* (as I name it) have common features with an epic tradition, positive qualities there often happen identical: mutual aid, capacity to communicate with another's world, bravery, courage, resoluteness, respect for seniors.

Fairy tales with a *survival model* accent personal qualities and are aimed at training a person to survive, from them we can judge what personal qualities are considered by Manden people, as desirable for personal gain, and help a person not only live in this environment but to be successful and obtain a benefit. These qualities are desirable not for the collective, but for an individual himself. In the first place there is cunning, we note that there are some tales describing the mind, but very few describing wisdom. The main desired quality is the ability to find quickly a way out of any situation, to correctly assess the situation and the person, as well as the ability to use magic. These qualities are marked as positive not only in the epic stories and tales, but also in proverbs:

Cɛ feere màna ban, à ka cɛya banna. - If a man cannot find a way out, he is not a man.
Kègù ya ka fi sa fànga ye. - Cunning is better than strength (power).
Dàbàli ka fisa fànga ye. - A magical trick is better than strength (power).

We note the clearly expressed interdependence of our world and another's world in Manden oral tradition. The world of strangers is not something supernatural; it is always next to the world of people. There is even a story (bamana fairy-tale) about two friends - a boy and a spirit, in which the spirit brought his friend into his world, just holding his hand.

Each genre is focused on a certain audience and gives its standards for behavior and character. As to the epic, a genre for warriors and leaders, it is obvious that in the first place there are the interests of the people. Perhaps the main function of the Manden epic is the social history of the Manden peoples. The European version of history, where dates and consistency are important, is not in demand for many peoples of Africa, where the established norms of behavior, history and the origin of the society are important. As, for example, epic stories about Sunjata, in which the formation of the dyamu system is the basis for the formation of the Mali empire and relationships in the society, as well as the senankuya (joking relationship), which is one of the main mechanisms for reducing tensions in relations between dyamu and between ethnic groups. Senankuya being an example of ethnic constants is based on tolerance, equal rights of all lives, as it was proclaimed in the hunters' oath. Tolerance of the Manden people deserves special attention. Most likely it is based primarily on the fact that this is a culture of hunters, where the relationship with the world of others, the world of nature is especially important, the well-being of society depends on it, it is not for nothing that the hunters' union is still a very significant institution, and the Manden oral tradition is also marked by the presence of a hunting epic, legends and a huge number of hunting tales. Secondly, we know that initially several ethnic groups participated in the formation of the Mali Empire, their rights were also fixed by the dyamu system and the Manden Charter, proclaimed in Kurukan Fuga.

Moreover, the Mandens' belief in spirits was always very tolerant to any religious manifestations.

One of the central concepts of the picture of the world and mutual relations between Manden people is *mɔgɔya* - humanity. Every people have a concept which characterizes the basic qualities, valued in the society and, as a rule, such concepts are difficult to translate. I tried to penetrate into the essence of such concept by means of the analysis of bamana and maninka proverbs.

Value of a person in the Manden society, as well as in all collectivist societies, is determined by the significance for a group of people, and not by personal achievements. Therefore, the concept *mɔgɔya* includes a notion of priority of society over an individual, interrelation of people, and their interdependency. According to *mɔgóya,* people's relationships are based on unity, debt, understanding, intellect and

reciprocity. The understanding of such concepts as *mɔgóya* is the key to the understanding of many processes in the modern Manden society.

Here There are some proverbs about *mɔgɔya:*

Mɔgɔya dè bɛ kɛ kùru kan - Humanity is built on unity.

Mɔgɔya ye jùru ye. - Humanity is a debt (or connection, from a word "rope").

Ni miiri bɔra mɔgɔya la, mɔgɔya tiɲɛna. - mɔgɔya ye hakili ye. - Humanity is a mind.

But *Kalan dɔnni bɛ mɔgɔ dɔ la, mɔgɔya dɔnni tɛ i la.* - A person can have knowledge of books, but there is no knowledge of humanity. *Mɔgɔya* is not something you can learn.

Mɔgɔya dè ye ɲani caman ye. - Humanity is a lot of suffering.

Bamana believe that *mɔgɔya* is their distinctive trait (or set of traits), they are proud of it and believe that other peoples, at least non-African, do not have it. There is a saying that *mɔgɔya* (which has always been hard to maintain) ceases to play such an important role in the Manden society due to the degradation of human relations.

Fɔlɔ, mɔgɔya mìnán tùn jìngɛlen don, nk'a tùn tɛ bɔn, sisan mɔgɔya mìnán dabirila. - Previously, the cup of humanity was tilted, but did not pour out, now the cup of humanity is overturned.

There are many other proverbs that can not only determine what is *mogoya*, but what is included in the basic values of person.

Among the peoples of Manden, the social needs have the highest priority, self-actualization and self-respect can only be manifested through a role of the person in the society. It was fully confirmed by the conversations and polls that I conducted in Nyagassola and surrounding villages. People said that the "good man" is a respected person, a person who shares the water and food with other people who take care for his family and neighbors, and respect the elders. We can see again here that a person is judged by its importance for the society, people should consider a person to be necessary.

In epic stories, the idea of honor is important. As the opposite quality to the honor there is a shame or dishonor, as the negative quality (*danbe - malo*).

There are also proverbs about the shame.

Bòli man jugu, nèri dè ka jugu. Nèri man jugu, bàna dè ka jugu. Bàna man jugu, sàya dè ka jugu. Sàya man jugu, màlo dè ka jugu. - Escape is not evil, bad luck is evil. Bad luck is not evil, illness is evil. Illness is not evil, death is evil. Death is not evil, shame is evil.

Honor is an important quality of a worthy person. A worthy decent man should take care of the family, and a worthy woman about her husband (this is the result of the interviews).

Perhaps, there are two basic ideas that distinguish the Manden oral literature and the world view of the Manden people. The first is the idea of *nyama* - the energy of life, the basic energy. Only those who are able to control nyama and possess it are real men who have a real power and are able to rule people. "The Energy" in Africa is the basic

concept, the driving force of everything. It's not the same that the soul, the energy exists both in word and in inanimate objects also. Hence the attitude toward the world follows from the concept that Africans exist in the world, while the Europeans coexist with it, separately.

For Manden people the idea of a balance with another's world is especially important, as they are still very dependent on nature. The main factor there for my mind is the belief that the Manden themselves are only tenants of the earth - the land belongs to the spirits (*jine*).

Neighborhood with spirits is also combined with some eastern fatalism - faith in destiny, predestination. Heroes are predicted by their great future, their birth, etc. Rulers and heroes, go to the fortune-tellers to learn the outcome of the battle and get instructions on what is needed to do for this.

However, we also see an orientation to the internal locus of control of heroes and rulers. They make their own destiny and blame themselves only. Thus, there is a double locus-control: external - in relation to global events, and internal, necessary for leaders.

Griot can speak directly about basic values. In the legends about Buakarijan, the griot explicitly states that "fame / honor is preferable to beauty, ability to act is preferable to wealth, and glory is preferable to courage." Especially the griots emphasized the latter. Thus, it is the orientation to public opinion that is the leading value.

We can, approximately, note and rank terminal values, taken into account in fairy tales, proverbs and epics, according to the method of value orientations of M.Rokich, as well as to subdivide them into significant and less significant ones..

1. public recognition,
2. having good and faithful friends,
3. life's wisdom,
4. productive life (more for the epic),
5. happy family life,
6. happiness of others,
7. financially secure life (more for fairy tales)

Freedom, self-confidence and health practically do not matter in fairy tales, legends, and in the epic and can be reflected only in proverbs.

To study the value orientations system of the maninka of Guinea, we used the advanced procedure of M. Rokeach. Investigation with The Rokeach Value Survey (RVS) is a value classification instrument which was modified for maninka people.

As I've said the investigation was carried out at the universities of Cancan and Nzerekore among the Maninka students and also among the senior pupils of the college in Conakry (200 questionnaires). The development in the study of value-motivational activities was also used.

By the results of questioning [*see annex 1*] we can see that the Family, Health (physical well-being). Maintenance of religious values and Wisdom are highly estimated by everyone. In the values hierarchy of young maninka people the concrete values dominate, instead of abstract values. Individual values are low enough for Guinea; moreover the values typical to the modern Western civilization are not popular here also. We can say that the high level values in our questionnaire correspond to the security needs and needs of public recognition as it is in Maslow's hierarchy of needs. In almost all of the dominant values are conservative, and it will obviously determine both motivation of Maninka people and their activity as a whole. But it is necessary to note the high level of the intellectual development's desire which is most peculiar to young Guineans. You can look into handouts. So in general the values of the survey, interviews and oral literature's analyze are the same/ the traditional values are dominated.

Annex 1

QUESTIONNAIRE

Étudiez attentivement la liste et numérotez à gauche les valeurs données selon le degré importance pour vous (de 1 jusqu'à 18).

Maintenant numérez à droite les valeurs comme ce serait fait par une personne idéale sans defaut.

Travaillez sans empressement, avec calme sans aucune influence extèrieure. Le résultat final doit refléter votre véritable position.

Pour Moi-meme		Les Valeurs important	Pour Une personne ideale	
place	points		place	points
1	1,2	Famille	1	4,4
2	3,5	Sante, bien-etre physique	2	5,7
3	4	Respecter les valleurs religieuses	5	8,2
4	6,7	Sagesse	7	9,1
5	8	Respecter les traditions	3	7,2
6	8,5	Developpement intellectuel	12	10,3
7	9,3	Avoir une vie plaisante	9-10	9,9
8	9,4	Amour	4	8,1
9	9,6	Reconnaissance sociale	9-10	9,9
10	9,8	Soccuper du bien-etre des autres	11	10,1
11	10,3	Prosperite, standard de vie confortable	8	9,8
12	10,5	Faire plaisir aux autres (obeir, etre aimable)	14	10,9
13	10,8	Independance	17	12,6
14	10,9	Relations interpersonnelles stables et profondes	16	12
15-16	12	Grand salaire	6	9
15-16	12	Developpement du moi	13	10,7
17	14	Progres individuel	15	11,6
18	16,9	Stabilitc emotionnelle	18	12,8