

**Centre Africain d'Histoire du Droit
des Institutions et des Idées Politiques**



**les Cahiers
du CAHDIIP**

Revue à parution semestrielle

Numéros 12

Novembre 2025

ISSN: 2709-9660

infoline@cahdiip.org

Les Cahiers du CAHDIIP

NUMEROS 12

ISSN : 2709-9660

Comités

Directeur de Publication : Directeur du CAHDIIP

COMITE DE REDACTION

Rédacteurs en chef : Pr. Kadi Dago et Pr. Kossonou Roland

Membres : Pr. Boni Sosthène, Dr. Dougbo Téa, Dr. Kourouma Mamady, Dr. Kouadio Louis, Dr. Kanaté Oumar, Dr. Tra Bi, Dr. Kouakou Christian, Dr. Bah Hugues, Dr. Ettien Kablan, Dr. Yéo Francis, Dr. Djékouri Kragba

Secrétaires : Kouadio Bi, Jérémie Kouakou Yao

COMITE SCIENTIFIQUE

Président du comité scientifique : Néné (Bi Séraphin), Professeur d'Histoire des Institutions, Université Alassane Ouattara/Bouaké

Agbroffi (Adamoi), Professeur d'anthropologie sociale et politique, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Aka (Aline L.), Professeure d'Histoire des Institutions, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Badji (Mamadou), Professeur d'Histoire des Institutions, Université Cheikh Anta Diop / Dakar

Cabanis (André), Professeur d'Histoire des idées politiques, Université de Toulouse Capitole

Camara (Bakary), Professeur d'Histoire des Institutions, Université des Sciences juridiques et politiques de Bamako

Dagbo (Jeanie), Maître de conférences agrégée de Droit public, Université Félix Houphouët Boigny, Cocody

Dembélé (Lamine), Maître de conférences agrégé d'Histoire des Institutions, Université des Sciences juridiques et politiques de Bamako

Diop (Amadou), Maître de conférences agrégé d'Histoire des Institutions, Université Cheikh Anta Diop / Dakar

Diouf (Seydou), Professeur d'Histoire des Institutions, Université Cheikh Anta Diop / Dakar

Kamena (Brèhima), Maître de conférences agrégé de Droit privé, Université des Sciences juridiques et politiques de Bamako

Kernéis (Soazick), Professeur d'Histoire du droit à l'Université Paris Nanterre

Koffi (L. Fulbert), Professeur, Lettres Modernes, Universités Alassane Ouattara

Lath (Yedo), Maître de conférences agrégé de Droit public, Université Félix Houphouët Boigny, Cocody

Machikou (Nadine), Professeur de Science politique, Université de Yaoundé 2 Soa

Mambo (Paterne), Maître de conférences agrégé de Droit public, Université Félix Houphouët Boigny, Cocody

NdriThéoua (Pélagie), Professeure de droit public, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Nemedeu (Robert), Professeur de Droit privé, Université de Yaoundé 2 Soa

Soleil (Sylvain), Professeur d'Histoire des Institutions à l'Université de Rennes 1

Thiam (Samba), Professeur d'Histoire des Institutions, Université Cheikh Anta Diop / Dakar

RESSUSCITER LE FUTUR

Ressusciter le futur... Que peut bien signifier, pour l'homme rationnelle de ce siècle, une telle assertion qui trouble la pensée paisible des honnêtes gens ? Pour le linguiste, ce syntagme verbal (elliptique), qui sonne comme un vœu, un projet, présente toute l'allure d'un oxymore. Le verbe « ressusciter » est toujours en rapport avec le passé ; jamais avec le présent, a fortiori, avec le futur. On ne ressuscite que ce qui est mort, ce qui n'est plus. Pourtant, son association au mot « futur » amène à s'interroger. Le futur, qui se donne à voir, d'ordinaire, comme un temps appartenant à l'avenir, à l'inconnu, n'entretient-il aucun lien avec le passé ? Ne puise-t-il pas ses germes du passé, comme le reconnaît, ici, Djéli Mamadou Kouyaté, cité par Djibril Tamsir Niane, dans la préface à son œuvre épique Soundjata ou L'épopée mandingue : « Le monde est vieux, mais l'avenir sort du passé ? » Pour le griot traditionnel africain, la construction du futur ne va pas sans une restitution du passé enfoui dans la mémoire des anciens. Dire le présent et le futur, c'est, avant tout, être capable de retrouver, par une savante opération de fouilles, leurs traces et leurs vestiges dans le passé. Le dire ancien, le dire des anciens, les faits anciens, les faits des anciens, sont des fondements solides sur lesquels l'on peut prétendre bâtir le présent et rêver le futur. Un futur sans passé est un arbre sans racines. La psychologie, avec Freud, notamment, ne nous apprend-t-elle pas que l'enfant est le père de l'homme ? Connaître l'adulte de demain peut-être aisément si l'on observe l'enfant d'aujourd'hui. Le futur, encore objectivement inconnu, est enfoui dans le passé et dans le présent, et il faut un regard avisé, le regard de ceux qui voient dans les choses, plus que les choses, pour le ressusciter. Cette opération porte divers noms. Qu'on l'appelle vision, au sens mystique du terme, ou projet, plan d'action, dans un sens administratif, qu'on la nomme révélation ou intuition prophétique, ou encore, programmation, prévision, planification..., elle consiste, toujours, à extraire, des décombres du passé et du présent, les germes qui féconderont l'avenir ; elle consiste à discerner, dans les méandres du passé et du présent, le bourgeon du futur, qui, déjà, point, insignifiant, mais précieux. Ressusciter le futur, c'est, peut-être, déceler la pierre de l'angle, banale et méprisable, mais qui s'avèrera indispensable, incontournable dans la mise en œuvre de l'édifice futur. Bâtir le futur, un futur de gloire, c'est donc être à même de ressusciter ses marques englouties dans le passé et qui courent le risque de disparaître sous les couches du temps ; c'est, dès aujourd'hui, discerner les promesses encore frêles qui garantiront un futur plus épanoui. À une époque où notre humanité se trouve face à des problématiques aussi complexes que délicates comme le dérèglement climatique, le mariage pour tous, etc., sans doute serait-il utile de ne pas inventer l'avenir ex-nihilo. Il faut le ressusciter !

Proverbe

A bonne semence, bonne récolte

SOMMAIRE

Comités	5
RESSUSCITER LE FUTUR	7
FONDEMENT SACRE DE LA CREATION ARTISTIQUE CHEZ ZADI ZAOUROU ET JEAN-MARIE ADIAFFI – Par <u>KOFFI</u> Loukou Fulbert, Professeur Titulaire de Stylistique et Poétique, UFR : Communication, Milieu et Sociétés, Université Alassane Ouattara	13
LA HONTE ET L'HUMILIATION DANS LA JUSTICE TRADITIONNELLE AFRICAINE : FONCTION SOCIALE, DERIVE COLONIALE ET ENJEUX CONTEMPORAINS – Par Docteur Kourouma Mamady, Assistant à l'Université Alassane Ouattara, Kourouma_mamad@yahoo.fr, République de Côte d'Ivoire	35
GUIDES RELIGIEUX, SUCCESSION ET FONCIER EN COTE D'IVOIRE - Par <u>SANOGO MAKAMAN</u>	61
LA FISCALITE COMMERCIALE EN AFRIQUE OCCIDENTALE FRANCAISE COMMERCIAL TAXATION IN FRENCH WEST AFRICA – Par Zié Marc Désiré CAMARA, Docteur en droit, Assistant, Université Alassane Ouattara de Bouaké (U.A.O.B.), (Bouaké /Côte d'Ivoire), option histoire du Droit des Institutions et des Idées politiques, membre du Centre Africain d'histoire du droit des Institutions et des Idées Politiques, E-mail : camaramarc225@gmail.com	83
L'HOMOSEXUALITÉ MASCULINE ET LES SYSTÈMES DE DROITS TRADITIONNELS AFRICAINS : UNE ÉTUDE Á PARTIR DE LA SOCIÉTÉ SÉNOUFO DE CÔTE D'IVOIRE – Par Dr. YEO Domè Francis, Enseignant- chercheur à l'université Alassane Ouattara, +22507074423 / francisy2013@mail.com,	107
LA CHUTE DES DIRIGEANTS POLITIQUES AFRICAINS : DYNAMIQUE POLITIQUE INTERNE, ENVIRONNEMENT DIPLOMATIQUE INTERNATIONAL. ANALYSE A L'AUNE DE LA REALITE DE LA COTE D'IVOIRE EN CRISE POST-ELECTORALE - Par Dr Netton TAWA, Assistant en Science politique, Université Alassane Ouattara, nettonprince@yahoo.fr.....	135
LE PORTE-PAROLE DU CHEF TRADITIONNEL CHEZ LES BAOULE EN COTE D'IVOIRE Par DAMANAN Obikouho Jeanne-Josée, Docteure en Histoire du Droit, des Institutions et des Idées Politiques- Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) - Membre du CAHDIIP - Email : damananjosee@gmail.com.....	159

FONDEMENT SACRE DE LA CREATION ARTISTIQUE CHEZ ZADI ZAOUROU ET JEAN-MARIE ADIAFFI

KOFFI Loukou Fulbert

Professeur Titulaire de Stylistique et Poétique
UFR : Communication, Milieu et Sociétés
Université Alassane Ouattara

RESUME

Les arts sacrés en Afrique noire et, singulièrement, chez Zadi Zaourou et Jean-Marie Adiaffi, puisent leur inspiration dans l'univers parallèle, univers mystérieux, mystique et mythique. Il se présente, chez les deux auteurs, à la fois sous une forme spatiale (le ciel, la terre et l'univers souterrain, séjour des morts) et sous une forme temporelle (temps des origines et supra-temps). Le poète initié, qui a accès à ce monde, y puise des symboles et des valeurs nécessaires pour alimenter son art. La compréhension de son œuvre exige donc, de ses destinataires, une initiation préalable aux réalités de cet univers. C'est ce qui justifie généralement le parcours initiatique des personnages que les poètes « mettent en scène. » Ce parcours initiatique s'inscrit généralement dans trois types d'initiation : les initiations tribales, les initiations religieuses et les initiations magiques. Il suit un cursus en trois rites : les rites de séparation, les rites de marge et les rites d'agrégation. Tous ces rites ne sont accessibles qu'au moyen des mythes comme le Didiga, d'une part, et le Bossonisme, d'autre part.

Mots clés : univers parallèle, initiation, rites, Didiga, Bossonisme.

SUMMARY

The sacred arts in black Africa and, in particular, in the work of Zadi Zaourou and Jean-Marie Adiaffi, draw their inspiration from the parallel universe, a mysterious, mystical and mythical universe. In the work of the two authors, it is presented both in a spatial form (the sky, the earth and the subterranean universe, Hades) and in a temporal form (time of origins and supra-time). The initiated poet, who has access to this world, draws from it the symbols and values necessary to nourish his art. The understanding of his work therefore requires its addressees to be initiated into the realities of this universe beforehand. This is what generally justifies the initiatory journey of the characters that poets "stage." This initiatory journey is generally part of three types of initiation: tribal initiations, religious initiations and magical initiations. He follows a course in three rites: the rites of separation, the rites of the margin and the rites of aggregation. All these rites are accessible only by means of myths such as Didiga, on the one hand, and Bossonism, on the other.

Keywords: parallel universe, initiation, rites, Didiga, Bossonism.

INTRODUCTION

L'univers artistique, en Afrique noire, se structure selon deux grandes perceptions de l'art : l'une profane, qui regroupe les artistes créateurs, au sens d'inventeurs, et dont l'art est le résultat d'une vision du monde à hauteur d'homme. Leur art consiste précisément en un usage esthétique du matériau artistique mis à leur disposition ; l'autre perception de l'art, sacrée, regroupe des artistes initiés, dont l'art est une restitution de l'univers parallèle, univers mythique, mystique et originel. Un tel art rend compte des correspondances symboliques qui unissent le monde invisible au monde visible. C'est précisément ce fondement sacré qui confère à l'art négro-africain une allure hermétique, qui en verrouille le sens, ne le rendant accessible qu'aux initiés, aux élus, à ceux dont l'œil est déssiillé pour voir dans les choses, plus que les choses. Notons que les différentes pratiques artistiques se rangent, en général, dans trois cadres différents correspondant au langage utilisé : on distingue ainsi le langage verbal, le langage musical et le langage pictural. Bien que notre propos emprunte les caractéristiques de tous les langages, il s'inscrit principalement dans le langage verbal, à travers le sujet suivant : « Fondement sacré de la création artistique chez Zadi Zaourou et Jean-Marie Adiaffi. » La création artistique et le sacré relèvent, fondamentalement, de deux domaines différents. Le premier relève de l'univers physique et est appréhendable par les sens humains. Le second s'inscrit dans l'univers invisible et surnaturel, et sollicite des aptitudes relevant dudit univers. Comment, dès lors, le monde invisible qui est, par essence, insaisissable, peut-il se soumettre à un travail d'artistisation, sans renoncer à son identité ? L'intérêt de cette étude réside dans la juste conciliation de ces deux domaines radicalement séparés, du moins en apparence ; l'objectif étant d'apprioyer les conditions socioculturelles de création artistique en Afrique noire, d'une part, et les impacts esthétiques sur le langage artistique, d'autre part. Une telle investigation nécessitera un plan en trois points : l'univers parallèle comme source d'inspiration ; la création artistique et les procédés initiatiques ; et quelques mythes fondateurs.

1- L'UNIVERS PARALLÈLE COMME SOURCE D'INSPIRATION

L'une des questions majeures qui se posent dans la création artistique, en général, est celle de la source d'inspiration. Celle-ci influence, à la fois, le programme structural, c'est-à-dire l'orientation esthétique et les grands choix formels, et le programme anecdotique, qui est le contenu thématique. Cette source d'inspiration trouve tout son intérêt dans un discours qui se réclame, d'emblée, du sacré. Dans un tel contexte, la source d'inspiration relève nécessairement d'un autre monde, que Zadi Zaourou nomme univers parallèle¹.

1.1- Perception de l'univers parallèle

L'univers parallèle est le résultat de la vision dualiste du monde par les négro-africains². Chez la plupart des peuples négro-africains, en effet, l'on croit à l'existence d'un monde spirituel, invisible, et dont le monde physique n'est qu'une pâle projection. C'est à ce monde que tous les êtres, les phénomènes et les choses doivent leur origine. C'est également et

¹ Zadi Zaourou, *Césaire entre deux cultures*, Abidjan, NEA, 1978.

² Notons que les négro-africains ne sont pas les seuls à croire à l'existence d'un monde parallèle. A la différence des occidentaux cependant, ils l'ont entretenu à travers les siècles.

uniquement par ce monde que l'on peut comprendre la genèse du monde physique et de ses composantes, ainsi que l'état actuel de la société. C'est enfin dans ce monde que siègent les forces qui commandent l'architecture du monde et qui président aux destinées de l'univers. On le définit aussi comme le monde des contes, mythes et légendes, le monde de ces « fameux morts qui ne sont pas morts³ » et qui veillent, depuis leur mystérieux séjour, sur les vivants et guident leurs pas sur le chemin sinueux de l'initiation.

Ce monde, on le voit, n'est pas physique et échappe, de ce fait, à l'œil non initié. Il est profondément spirituel et n'abrite que les espèces du même genre. Amadou Hampâté-Bâ parle lui, du « pays des pénombres où vivent les cachés (soudibés) esprits invisibles, mais sujets à des incarnations de toutes sortes. Ce pays, dit-il, est l'intermédiaire entre le pays de clarté où vivent les visibles de toutes espèces, et le pays de nuit profonde, séjour des âmes des morts et des êtres-à-naître qui comprend non seulement celles des humains, mais aussi l'âme des animaux et des plantes. Tels sont les trois pays des peuls⁴. » L'on note donc, chez les peuls, une stratification de l'univers en trois parties, allant du simple au complexe : premièrement le pays de clarté (notre monde), deuxièmement, le pays de pénombre, et troisièmement le pays de nuit profonde. Quoi qu'il en soit, il faut distinguer dans cette structuration de l'univers, un aspect spirituel et un autre physique, le second étant constamment influencé par le premier.

Ainsi en Afrique noire, lorsque l'on parle d'initiés, l'on fait allusion à des individus ayant acquis un troisième œil (celui de l'initié) par lequel ils accèdent à ce monde occulte. Comment comprendre en effet, que les trois compagnons Hammadi, Dembourou et Hamtoudo, parviennent à se détacher de la surface de la terre et à effectuer un voyage souterrain qui les amène à traverser onze couches sous terre, correspondant à onze épreuves, pour se retrouver devant le mystérieux Kaydara, dieu de l'initiation ? C'est à un appel initiatique qu'ils répondent ici, et ils reçoivent pour cela le regard adéquat. Si l'on prend en compte la symbolique du nombre 11, nombre sacré par excellence, clé de toute l'ésotérie musulmane et Bambara⁵, l'on peut déduire que l'accès au monde de Kaydara constitue un parcours initiatique des plus exaltants.

Revenons à cet univers lui-même et voyons ce qu'en dit Bernard Zadi : « Personne ne peut dire quand et comment s'est constitué le monde parallèle. Il s'est imposé à chaque génération. Il est le résultat d'une vision du monde élaborée pendant des siècles, enrichie, diffusée, inculquée dans les esprits⁶. » Et, Amadou Hampâté-Bâ, dans la formule introductory du conte Kaydara, écrit : « Ce fut au mystérieux pays du surnaturel Kaydara, que la mémoire humaine ne peut situer exactement ni dans le temps ni dans l'espace. » L'espace et le temps échappent donc à toute tentative d'objectivation et d'appriboisement par l'esprit humain. D'ailleurs, tous les contes négro-africains commencent par la même formule : « Il y a longtemps, très longtemps », avec des variantes au niveau de l'espace, comme « vivait, dans

³ Allusion au poème « Souffle » extrait du recueil *Leurres et lueurs* de Birago Diop.

⁴ A. Hampâté-Bâ, *Kaydara* (Introduction), *Op.cit.*, p. 10.

⁵ Nous rapportons ici la note de bas de page de l'éditeur dans *Kaydara* d'Amadou Hampâté-Bâ. Voici ce qu'il écrit : « On ne sait pas le nombre exact de symboles. Hampâté-Bâ sur 25 ans de recherche, en a trouvé 11. Or 11 est le chiffre sacré par excellence, clé de toute l'ésotérie musulmane et bambara. Est-ce ici influence ou coïncidence ? » p. 11.

⁶ Z. Zadi , *Césaire entre deux cultures*, op.cit, p.191.

le Sano, pays des baobabs géants au troncs et branches cuivrés, une famille de lièvres⁷ » ou « vivaient, dans une vaste clairière, les hommes et les animaux, en parfaite harmonie. »⁸ Toutes ces formules confirment l'existence d'un univers parallèle dont le conte constitue un puissant vecteur. Cet univers se caractérise par des alliances de toutes sortes entre les êtres, les phénomènes et les choses, disons par une grande instabilité et par une mobilité exceptionnelle. C'est pourquoi Amadou Hampâté-Bâ soutient que ces esprits sont « sujets à des incarnations de toutes sortes »⁹. Pour Bernard Zadi, cet univers repose sur quatre principes :

- le principe de la dualité du monde ;
- le principe de la liaison, de l'interaction et de la transformation mutuelle des phénomènes et des choses les uns dans les autres ;
- le principe de l'entre-dévirement des êtres et des choses ;
- le principe du mouvement universel et de l'harmonie dans le déséquilibre.

Retenons qu'il s'agit d'un univers occulte, complexe, instable dans son fonctionnement, riche en symboles, et dont la connaissance, pour le négro-africain, détermine le statut spirituel et le rapport à la nature.

1.2- L'univers parallèle dans la création littéraire de Zadi Zaourou et Jean-Marie Adiaffi

Les négro-africains, Zadi Zaourou et Jean-Marie Adiaffi avec eux, considèrent fondamentalement l'art comme un don des dieux. Ses racines se trouvent enfouies dans le monde invisible. Cela explique, en grande partie, pourquoi la pratique artistique est, bien souvent, le fruit d'une initiation, d'un leg spirituel ou d'une révélation onirique. Si son expression appartient au monde visible, ses fondements se trouvent dans le monde parallèle. Mais, quelles sont les manifestations de l'univers parallèle ? Celles-ci se présentent, globalement, sous deux aspects : l'aspect spatial et l'aspect temporel.

1.2.1- L'espace mythique ou initiatique dans les arts sacrés

La question de l'espace mythique, encore appelé univers parallèle, est présente dans toutes les civilisations. Pour les peuples négro-africains, en particulier, qui entretiennent avec leur environnement immédiat des relations cultuelles, la nature n'est pas naturelle. Elle est l'image visible d'un monde invisible. Ce monde invisible est l'archétype idéal, original et originel de notre monde, la référence parfaite et universelle de tout être, notamment, de l'initié. En raison de son caractère abstrait et invisible, il a su échapper à la profanation du temps et garder sa pureté et son efficacité des temps primordiaux. Chez Zadi Zaourou et Jean-Marie Adiaffi, l'univers parallèle, pris dans son sens spatial, évoque les trois grandes zones cosmiques que sont le ciel, la terre et l'enfer.

Le ciel apparaît naturellement comme le domaine par excellence du divin. Il est en étroite relation avec le Dieu Suprême dans toutes les civilisations. Et, si les peuples africains donnent l'impression d'ignorer ce ciel où règne un Dieu souverain, c'est que, soutient Mircea Eliade, en raison de l'éloignement et de la passivité de ce dernier, ils lui ont substitué des

⁷ Amadou Hampâté-Bâ, *Petit Bodiel*, Abidjan, NEI, 1993, p. 7.

⁸ C'est nous qui proposons.

⁹ Amadou Hampâté-Bâ, (Avant-propos), *Op. Cit*, p. 8.

divinités plus proches, plus palpables, plus actives et plus fécondantes¹⁰. Mais, l'existence de ce Dieu ouranien n'échappe guère à la conscience populaire. Le ciel acquiert, donc, chez ces peuples, une importance symbolique de premier plan. De par sa position élevée, il symbolise la hauteur, l'ascension, la transcendence, la souveraineté et la suprématie. À défaut d'avoir accès à cet univers éloigné et mystérieux, l'on aura tendance à le remplacer par d'autres formes de hauteurs comme la montagne et l'arbre. C'est ce qui a fait dire à Mircea Eliade que « la substitution de l'Être Suprême entraîne la sacralisation de l'univers¹¹. »

L'évocation du ciel apparaît, en particulier, dans les pages liminaires de l'œuvre *D'éclairs et de foudres* de Jean-Marie Adiaffi, en ces termes :

« LA TERRE S'OUVRE SUR LE TROU

DU CIEL

ET LE CIEL ENFERME LA TERRE DANS

SON TROU » (*D'éclairs et de foudres*, p. 5)

Cet extrait est relatif à la hiérogamie primordiale, celle qui unit le ciel (Ouranos) à la terre (Gaïa) et dont découlent, selon le mythe, toutes les autres unions. Le mythe rapporte que Gaïa enfante Ouranos et forme avec lui le premier couple, qui donne naissance aux premiers dieux. Cette hiérogamie est le mariage archétypal, le modèle paradigmique du couple ; et l'homme primitif sait qu'il ne peut réussir son mariage qu'en s'alignant sur cet archétype. L'impact de ce mariage originel dépasse le cadre restreint de l'univers conjugal et s'étend à l'agriculture. Ici, le symbolisme est le suivant : la glèbe représente la matrice et la charrue, le phallus. Le travail agricole est assimilable à l'acte génératrice. De même le Ciel, en tant que mâle, embrasse et féconde la Terre par la pluie ; la Terre à son tour engendre les céréales.

L'on note une homologation à deux niveaux : d'une part, entre l'homme et les instances cosmiques que sont le Ciel la Terre, d'autre part entre l'homme et la Nature. L'unité, ou mieux, l'homogénéité de l'univers apparaît clairement. L'homme n'est pas autonome. Il est un maillon, un atome du vaste réseau signifiant qu'est le Cosmos. Il ne peut se conduire comme une entité solitaire, et prendre des mesures unilatérales, sans tenir compte de ses alliés cosmiques et naturels. Il est contraint, pour prospérer, d'intégrer le Cosmos, de reconnaître et occuper sa place dans cet immense réseau.

Les références à la terre se font par plusieurs indices, au nombre desquels l'on pourrait citer, en bonne place, le centre. Le centre est un lieu cosmique, par excellence. C'est le lieu où se rencontrent le Ciel, la Terre et l'Enfer ; et Mircea Eliade précise qu'il s'agit du « point par lequel passe l'axe du monde, région saturée du sacré, endroit où peuvent se réaliser les passages entre les différentes zones cosmiques¹². » Ainsi, du fait de son élévation, la montagne se présente dans plusieurs civilisations comme un lieu où passe l'*Axis mundi*, l'axe du monde, c'est-à-dire précisément le lieu de jonction entre le Ciel, la Terre et l'Enfer. Ce n'est donc pas en vain que celle-ci constitue sous plusieurs cieux, un cadre privilégié de rencontre avec la divinité.

Les monts Tabor et Garizim en Palestine étaient considérés comme des autels, des lieux d'adoration, si l'on s'en tient précisément à cette adresse de la femme samaritaine à Jésus, au

¹⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1964, p. 57.

¹¹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1964, p. 57.

¹² *Idem*, p. 92

sujet du premier mont cité : « Nos pères ont adoré sur cette montagne ; et vous dites, vous, que lieu où il faut adorer est à Jérusalem¹³. » Les monts Horeb et Sinaï en sont d'autres exemples. Et, en Afrique noire, les montagnes sacrées ne se comptent pas. La montagne, du fait qu'elle est le lieu le plus élevée de la terre, se trouve « au centre du monde¹⁴ » et constitue un cadre aisément d'ascension vers la divinité. C'est sur le mont Sinaï que Moïse reçoit le décalogue. Mais, la montagne n'est pas la seule manifestation du centre. L'on pourrait aussi citer les temples et les palais royaux et, par extension, toute ville sacrée qui abrite ces édifices dédiés à la divinité. Les centres sont des endroits de la terre qui n'ont pas été atteints par les eaux du déluge ; et l'on raconte que la Palestine, terre sainte, « lieu le plus élevé de la terre », n'a pas été atteinte par les eaux du déluge. De même, ajoute Mircea Eliade :

Pour les chrétiens, le Golgotha se trouve au centre du monde car il est le sommet de la montagne cosmique et aussi l'endroit où a été créé et enterré Adam. Et d'après la tradition islamique, l'endroit le plus haut de la terre est la ka'aba puisque l'étoile polaire prouve qu'elle se trouve exactement au-dessus du centre du ciel¹⁵.

Comment accède-t-on à cet univers ? Les moyens sont nombreux ; les symboles aussi. Ainsi, l'arbre, l'échelle, la corde, la flèche, le fil d'araignée, mais aussi le fait de voler ou d'avoir des ailes évoquent éloquemment l'ascension.

Le centre apparaît, pour Zadi Zaourou, comme le lieu d'un renouvellement spirituel en même temps que celui d'un ressourcement de l'inspiration artistique :

Dowré

Laisse-moi refaire ce sol d'abondance

La terre

La terre grasse

Et ces latérites Sahéliennes qui craquent et qu'ils n'abreuvent que de leurs larmes salées : la peine liquide de mon peuple.

Laisse-moi la refaire ma terre à moi :

J'irais jusqu'au centre des mondes pour puiser la sève de renouveau pour la redécouvrir (*Césarienne*, p. 42-43)

Le poète éprouve le besoin de restaurer sa terre désolée par l'action des prédateurs coloniaux et spirituels. Mais, l'univers naturel ne lui offre pas de moyen efficace pour cette entreprise. Il envisage alors une incursion dans l'univers parallèle pour y rechercher les armes adéquates. En l'occurrence, c'est « le centre des mondes » qui présente les atouts nécessaires à cette fin. Dans la mesure où ce lieu constitue la jonction des trois grandes zones cosmiques que sont le ciel, la terre et l'enfer, il est suffisamment saturé en grâces et en divers effets de reviviscence, susceptibles de restaurer sa terre. Mais, une telle incursion nécessite une initiation préalable. C'est en tant qu'initié qu'il détient les clés pour franchir les portes mystérieuses de cet univers initiatique.

La troisième zone cosmique évoquée est l'enfer, qui se rapporte, ici, à l'univers souterrain, en lien avec le séjour des morts. L'œuvre poétique *Césarienne* évoque, à cet effet, « Guédé-l'orage-du-souterrain-pays-des-réfugiés » (p. 20). Chez les bétés de Côte d'Ivoire,

¹³ *La Bible*, version Louis Segond, Evangile selon Jean 4 :20

¹⁴ M. Eliade, *op. cit.*

¹⁵ *Idem*, p. 93.

Guédé est le gardien du séjour des morts. Le mythe rapporte que quand on mange chez lui, on ne revient plus à la vie. Loin d'être la fin de la vie, la mort est plutôt l'occasion du passage d'un monde naturel à un monde surnaturel. Nul n'ignore, en effet, que la plupart des peuples négro-africains considèrent la mort ou, plutôt, le séjour des morts comme un univers initiatique et mystérieux dont l'accès confère au bénéficiaire des priviléges et des prérogatives sur les non-initiés. On comprend, dès lors, pourquoi le négro-africain ordinaire acquiert une dimension surnaturelle dès qu'il passe de la vie à la mort. Il recevra, par exemple, lors de son inhumation, des présents et des messages à transmettre à ceux de l'au-delà. De même, ceux qu'il rejoint se présenteront – et lui avec eux – comme des êtres dignes d'adoration et d'invocation, des êtres que la conscience collective élève à la dimension des dieux ou des intermédiaires entre les dieux et les vivants. Tout cela pour dire que le séjour des morts représente, en Afrique noire, un univers de statut supérieur, qui influence notre monde physique. Ce monde souterrain, qui est aussi un monde initiatique, rappelle éloquemment l'univers souterrain de Kaydara, qui sert d'itinéraire de voyage aux trois amis Hammadi, Dembourou et Hamtoudo.

L'espace initiatique, relatif aux trois zones cosmiques, influence l'art négro-africain et lui confère ainsi une dimension surnaturelle. Mais, cette dimension est également perceptible au niveau du temps.

1.2.2- Le temps mythique ou initiatique dans les arts sacrés

Dans la plupart des civilisations, le temps mythique est mis en étroite relation avec le temps primordial, le temps originel. Ce temps a la particularité d'échapper au temps chronologique, sensible, soumis à la pression de la durée et à l'irréversibilité. C'est le temps de toutes les beatitudes, le temps de la perfection, un temps non périssable, stable mais, dynamique et fécondant. Mircea Eliade l'assimile au temps de la vigueur créatrice. Placé à la fois au début et en dehors du devenir, il se présente comme le temps des métamorphoses et des miracles, et affiche un rapport très prononcé au rêve, à l'insolite et au merveilleux. S'il a été au début, il n'a pas pour autant cessé d'être. Il continue toujours d'être mais, en dehors de notre temps perceptible dans lequel il émerge de temps à autre. Roger Caillois le nomme pour cela le Grand Temps¹⁶, et Mircea Eliade parle, quant à lui, du Non-Temps¹⁷, de l'éternel présent, de l'éternité, qui précède l'expérience temporelle et lui survit.

La caractéristique la plus évidente de ce temps est la perfection des commencements. Ce temps rime, aux dires de Mircea Eliade, avec « l'expression d'une expérience religieuse plus intime et plus profonde, nourrie par le souvenir imaginaire d'un paradis perdu, d'une beatitude qui précédait l'actuelle condition humaine. »¹⁸ C'est le temps idéal des métamorphoses et des miracles, le temps du surnaturel et du merveilleux. Roger Caillois, en le décrivant, précise qu'en ce temps-là, « les objets se déplaçaient d'eux-mêmes, les canots volaient par les airs, les hommes se transformaient en animaux et inversement. Ils changeaient de peau au lieu de vieillir et de mourir. »¹⁹ Cette époque, où l'on ne mourait pas, se

¹⁶ M. Eliade, *Op.cit*, p.131.

¹⁷ M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 100.

¹⁸ *Idem.*, p. 68.

¹⁹ *Idem.*, p. 132.

caractérise, en outre, par un état de vigueur créatrice. Les êtres et les choses semblaient naître d'eux-mêmes, mus par une main invisible, et se métamorphosaient indéfiniment, les uns dans les autres, dans un élan très dynamique. C'est pourquoi l'on assimile cette époque au paradis et à l'Âge d'Or.

Une telle béatitude n'est plus vécue au quotidien comme dans les jours premiers, et les raisons en sont nombreuses : la désobéissance du premier homme ou de la première femme, l'erreur d'un messager de divinité ou la bêtise de l'Ancêtre « Gaffeur ». Ces raisons, en entraînant l'intrusion de la mort dans le Cosmos, provoquent, du même coup, la sortie du Cosmos de l'ère du chaos et du tohu-bohu. Et, depuis, l'écoulement du temps sensible implique l'éloignement progressif des commencements, la perte de la perfection initiale. Une autre caractéristique majeure de ce temps est l'ambiguïté et l'ambivalence. Comme l'écrit Roger Caillois, « l'absence de barrière séduit autant que repousse le défaut d'ordre et de stabilité. »²⁰ Cet Âge d'Or, encore appelé l'enfance du monde, ressemble bien à l'enfance de l'homme, et évoque le paradis de l'enfance.

C'est précisément à ce temps que recourent les artistes-poètes Zadi Zaourou et Jean-Marie Adiaffi pour donner du dynamisme à leurs productions. Ceux-ci l'envisagent sous deux aspects : l'origine du monde, d'une part, et le non-temps ou supra-temps, qui se manifeste, le plus souvent, sous la forme du temps atmosphérique, d'autre part. Jean-Marie Adiaffi inscrit son œuvre *D'éclairs et de foudres* dans le cadre du temps originel, à travers, notamment, le mythe générésiaque relatif à la première hiérogamie, unissant Ouranos le ciel et Gaia la terre. Le discours liminaire en donne une idée :

Frappe-moi ça balafon
 Frappe-moi ça cora
 Frappe-moi ça tam-tam
 Parole de pierre
 Parole d'épine
 Parole de fleuve
 Parole de lion
 Frappe-moi ça tam-tam
 LA TERRE S'OUVRE SUR LE TROU
 DU CIEL
 ET LE CIEL ENFERME LA TERRE DANS
 SON TROU » (*D'éclairs et de foudres*, p. 5).

L'évocation du mythe originel signale l'inscription du discours poétique dans le temps des origines. Cette union archétypale évoque, en même temps que le chaos originel, la mise en œuvre du processus de constitution du Cosmos. La description ou la narration d'un tel événement ne peut se faire avec un discours profané par l'effet du temps chronologique, qui a lui-même subi la corruption. Elle nécessite la convocation d'un discours particulier, une « parole de pierre », une « parole d'épine », une « parole de fleuve », une « parole de lion ». Cette parole originelle est déclenchée par le balafon, la cora et le tam-tam. Ces instruments de communication participent du langage originel si l'on fait allusion, en outre, au mythe Dogon de la création. Selon Geneviève Calame Griaule, quand ils prennent possession de la terre, les

²⁰ *Idem*, p. 133.

ancêtres mythiques des Dogons, au nombre de huit, sont des êtres non seulement inachevés dans leur structure, mais aussi sourds et muets. Nommo entreprend alors de leur révéler la parole, seule source de progrès et de réalisation totale de l'individu comme de la société. Pour transmettre ce don de haute portée sociale, son choix porte, non sur l'aîné des hommes, Amma Sérou, mais sur le cadet, Binou Sérou, premier prêtre totémique, être intuitif à souhait, facile à émouvoir parce que d'une extrême sensibilité. La parole que libère Nommo s'empare de Binou Sérou à la vitesse d'un éclair, l'étreint et le plonge dans une transe indicible :

Binou Sérou a maintenant la parole, écrit Calame Griaule, ses poumons se dilatent et, sans bien comprendre ce qui lui arrive, il répète le premier mot [sɔ] « parole ». Un écho lui répond : le premier tambour. Celui-ci renvoie la première parole aux autres ancêtres, dont les oreilles et les esprits s'ouvrent alors et qui à leur tour parlent : [sœgajnu] « on a... compris la parole », et enfin [sɔnu] « on parle²¹ ».

C'est dire que le discours ordinaire ou profane et le discours sacré relèvent de deux champs totalement et radicalement séparés. L'un relève d'un univers corrompu par l'effet de la temporalité ; l'autre s'enracine dans l'éternité et en garde la pureté et la puissance.

Le non-temps s'appréhende, quant à lui, à la fois, comme celui qui préexiste au temps chronologique, et lui survit. Il continue d'être et s'inscrit dans une éternité au-delà du temps perceptible. Les êtres, les phénomènes et les choses qui le peuplent échappent, de ce fait, à la corruption, à la détérioration et à la mort. C'est le temps de l'initiation, qui ne comporte ni passé, ni présent, ni futur. L'homme initié peut donc y faire des incursions récurrentes pour y puiser la sève de la vie sacrée aussi bien que le ferment de son art ou de sa science. Ce temps se confond parfois au temps atmosphérique. C'est, du reste, à ce temps que Zadi Zaourou fait référence dans cet extrait de *Fer de lance* 2 :

Zoukou-la-chenille !

Je la vis par un temps d'hivernage sur un sentier désert

Et le sot la voit et se rit de sa danse vespérale

Zoukou qui danse et danse – oh ! qui danse –

surpris trop matin par un temps d'hivernage sur le sentier désert ; surpris par une patrouille de fourmis-magnans !

Et le sot qui croit qu'elle danse, Zoukou-la-chenille

Qui danse

qu'elle danse

qui danse et meurt au lever du jour

Zoukou qui danse

Eux Zoukou

Didiga ! (*Césarienne*, p. 23)

Le temps d'hivernage évoque ici, non l'une des saisons de l'année, mais un temps qui commande la temporalité ordinaire. C'est en accédant à ce temps que le poète initié découvre le sens sacré de la démarche spasmodique de Zoukou-la-chenille. Ceux qui n'ont pas accès à ce temps sacré « croient qu'elle danse » ; « Et le sot la voit et se rit de sa danse vespérale. » Mais, l'initié sait que Zoukou vit un malaise certain qui impacte négativement sa démarche :

²¹ G. Calame Griaule, *La parole chez les Dogons*, Paris, Seuil, 1965.

il a été victime d'une attaque matinale des fourmis-magnans. Et, la démarche convulsive qui lui est restée n'est rien d'autre qu'une conséquence des morsures subies.

Le temps atmosphérique est aussi relatif à la nuit qui peut, selon la nature de ses acteurs, avoir une symbolique méliorative ou péjorative. Aussi bien chez Zadi Zaourou que chez Jean-Marie Adiaffi, la nuit évoque, le plus souvent, le temps propice à l'activité des sorciers. Adiaffi évoque ainsi :

LA NUIT

La longue nuit des caresses maléfiques

Des vautours

La nuit

des vautours

Des hyènes

Des chacals

Des charognards (*D'éclairs et de foudres*, p. 33)

La lexie « nuit », en raison du sème de l'obscurité, réfère généralement aux œuvres du mal. L'on comprend ainsi le sens de son association avec d'autres lexies négativement connotées comme « vautours », « hyènes », « chacals », « charognards ». Ces lexies désignent des animaux qui sont culturellement perçus comme porteurs de malheurs. Leur association à la nuit fait de celle-ci un temps saturé en œuvres maléfiques.

Retenons que l'univers parallèle est un cadre spatio-temporel qui commande l'espace-temps ordinaire. Il est, à la fois, au début et au-dessus du monde réel, et l'influence pleinement. Il abrite les forces qui gouvernent le processus initiatique et, c'est pourquoi son intégration modifie le statut spirituel de tout homme.

2- CRÉATION ARTISTIQUE ET PROCÉDÉS INITIATIQUES

L'initiation pourrait se définir comme un saut qualitatif qui intervient à la suite d'un appel. C'est un processus ponctué de multiples pièges et épreuves au bout duquel l'on acquiert les valeurs fondamentales d'une science secrète en vue d'une intégration dans une communauté humaine donnée. Ce faisant, le candidat à l'initiation passe de l'ignorance à la connaissance, de l'enfance à l'âge mûr. Dans le cadre des sciences ésotériques, il acquiert un troisième œil ou, encore, un second regard, qui lui offre la faculté de voir au-delà des choses apparentes. Cette acquisition confère à l'initié une place de choix dans sa communauté et fait de lui un participant actif et un acteur de poids dans le fonctionnement des structures communautaires. Mais, elle ne relève pas de l'autorité ni de la volonté d'un individu. Elle est la manifestation de la souveraineté d'un être transcendant qui, sur la base de son omniscience et de son pouvoir discrétionnaire, appelle à lui un être quelconque (généralement le moins en vue de sa catégorie, le plus humble et le plus insignifiant mais, le plus disposé²²) pour faire de lui le relais de son autorité. Cet appel suscite, le plus souvent, de la résistance et de la peur chez l'appelé, et les obstacles et échecs rencontrés au cours de l'exécution de la tâche concourent à amplifier ce sentiment. Les qualités attendues dans un tel contexte sont la

²² On pourra citer à ce niveau David et Saül dans la Bible, Binou Sérou dans le mythe Dogon et Soundjata dans l'épopée mandingue.

persévérance, l'endurance, le discernement et la foi en l'être transcendant qui a suscité l'appel.

Les sociologues des religions distinguent généralement trois types d'initiation : les initiations tribales, les initiations religieuses et les initiations magiques.

2.1- Les initiations tribales

Les initiations tribales reposent sur des rites consacrant le passage de l'enfance à l'âge adulte. Dans les régions où elles se pratiquent, l'enfant change au moins deux fois de statut : lors de son appellation, car le nom qui lui est donné le fait passer de la nature à la culture ; puis, au moment de l'initiation tribale, qui l'arrache à l'éducation familiale et l'affranchit de l'hégémonie de la mère pour le faire accéder au groupe des adultes. Chez les Bambara, l'initiation est composée de six étapes successives, qui s'échelonnent de la tendre enfance à l'âge mûr. Roger BASTIDE distingue :

le n'domo, avant la circoncision (qui déblaie la route de l'enfant vers le savoir), le komo, après la circoncision (introduction au savoir), le nama (enseignement de ce que l'on pourrait appeler la connaissance sociologique), le kono (la connaissance psychologique), le tyiwara (la connaissance cosmologique) et le kore (où l'on aboutit à la divinité qui fonde définitivement l'être humain).²³

Dans ces sociétés, la participation aux grandes décisions communautaires, la participation à certaines activités comme la défense, l'artisanat, etc., requièrent une initiation préalable. À ce sujet, le témoignage de Camara Laye est très édifiant. Enfant, il s'étonnait que son père, forgeron et bijoutier, ne confiait pas le travail de la fusion de l'or à l'un ou l'autre de ses employés, quoique ceux-ci l'assistassent régulièrement dans cette tâche. Ceux-ci auraient certainement mené la fusion à bonne fin, pensait-il. Mais, il y avait que son père remuait les lèvres :

Ces paroles que nous n'entendions pas, ces paroles secrètes, ces incantations qu'il adressait à ceux que nous ne devions, à ceux que nous ne pouvions ni voir, ni entendre, c'était là l'essentiel. L'adjuration des génies du feu, du vent, de l'eau, et la conjuration des mauvais esprits, cette science, mon père l'avait seul, et c'est pourquoi, seul aussi, il conduisait tout²⁴.

Le savoir-faire de l'artisan n'est donc pas le résultat d'un apprentissage purement technique mais, surtout, le fait de l'initiation. La réalisation de l'œuvre d'art, la transformation de la matière en ouvrage réel, nécessitent la convocation des forces transcendentales. La raison en est simple. La Création étant une œuvre divine, toute création en miniature demande l'intervention des forces divines. Léopold Sédar Senghor partage cette vision et ajoute :

l'art (négro-africain) n'est pas seulement

ent social, mais vital. Il accompagne et accomplit les activités de production. Il faut entendre, par ce mot, non seulement le travail au sens européen, mais encore les activités sociales des différents groupes, dont celles des loisirs. L'art est vital puisque la production, au sens matériel, est la première expression – dans le temps – de l'Homme : son activité

²³ in *Encyclopaedia universalis* (corpus 12), Paris, 1989, pp. 351-352.

²⁴ Cité par J. CHEVRIER, *Littérature nègre*, op. cit, p. 191.

générique. Mais par-delà cette production matérielle, l'art exprime l'*Homo sapiens*, la vie intérieure, par quoi celui-ci se distingue essentiellement de l'animal²⁵.

La séparation entre l'art et la vie sociale, qui a prospéré en Occident, prônée notamment par les partisans de l'art pour l'art, ne peut avoir cours ici. En Afrique noire, l'artiste, qui est un initié, puise son art dans l'univers parallèle, par le processus de l'initiation, et le met au service du corps social.

2.2- Les initiations religieuses

À l'opposé des initiations tribales où l'on passe de l'enfance à l'âge adulte, les initiations religieuses font passer du domaine profane au domaine sacré. Mais, il reste entendu que l'on passe par les mêmes rites. Les étapes des initiations tribales se retrouvent ici : perte de la nature ancienne, mort symbolique, renaissance à une nature nouvelle. Ce type d'initiation intervient surtout à la suite d'un appel (d'un dieu) qui se manifeste sous la forme d'un rêve, d'une maladie ou d'un trouble dans la famille. Comme le souligne en outre Roger Bastide,

Les rites de marge comportent l'apprentissage d'une langue liturgique, des chants, des danses, des mythes du dieu ou du génie qui a appelé le néophyte et dont celui-ci devient dès lors le medium, des tabous, alimentaires et sexuels, comme aussi une manipulation du corps pour le rendre perméable à l'incorporation du dieu ou du génie²⁶.

Le Bossonisme de Jean-Marie Adiaffi s'inscrit dans ce type d'initiation. L'exercice de la parole sacré est le fait des komians ou prêtresses, représentées généralement dans l'œuvre littéraire d'Adiaffi par la folle Akissi. Celle-ci n'est folle que selon le regard non initié du peuple qui trouve insolite son attitude :

Et le vieux nègre pendu sur la potence de ses rêves d'enfance
 Est veillé par la vieille folle Akissi
 Qui ne veut pas lâcher le cadavre déjà entamé
 Par les mouches les grosses mouches qui vrombissent ». (p. 50)
 C'est qu'elle dispose d'un regard dont ne dispose pas le peuple :
 « Mes yeux initiés mes yeux irrigués de lumière (...)
 qui drainent les foudres... (p. 83).

Parvenue au sommet de l'initiation, elle peut à son tour initier le peuple aux secrets du monde parallèle, comme le réclame le griot :

Dis-nous Akissi folle de vérité dis-nous œil opaque à force de lumière à force de transparence dis-nous Akissi sibylline Akissi à la parole de dédale et de mort... Dis-nous ce que voient yeux sans paupières... (p. 86)

Et le village de reprendre en chœur :

Akissi dis-nous l'opacité du vent, dis-nous la transparence du temps, Akissi aux yeux sans paupières, aux paupières fauchées par les foudres de vérités, par les éclairs d'amour.. dis-nous ce que cernent tes yeux derrière le brouillard du ciel, derrière les tombes... (p. 86)

Akissi se présente donc comme une prêtresse dont la tâche est de déssiiller l'œil du peuple pour le faire entrer dans l'univers initiatique.

²⁵L. S. Senghor, *Liberté I, Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 281.

²⁶R. Bastide, « L'initiation », in *Encyclopédie Universalis*, Op. Cit., p. 353.

2.3- Les initiations magiques

Contrairement aux initiations religieuses qui visent à réintégrer l'homme après l'avoir transformé, les initiations magiques visent à l'en séparer définitivement. Elles créent chez l'appelé une personnalité aberrante, insolite, échappant à la condition humaine et se manifestant par des pouvoirs surnaturels. Les initiations magiques obéissent certes aux mêmes étapes que les deux autres types d'initiation mais, se soldent par la marginalisation de celui-ci. En acquérant le statut de sorcier ou de magicien, l'individu accède à un mode de vie qui l'éloigne des normes sociales, des pratiques admises par la société des hommes normaux. La caractéristique essentielle de cette initiation est donc plutôt d'éloigner l'initié des autres hommes que de l'intégrer. Le vieil Anazé, le Pendu, dans l'œuvre *D'éclairs et de foudres*, en fournit un exemple éloquent.

UN VIEUX NÈGRE

Est pendu en fétiche d'entrée aux banquets maléfiques des temps goulus au temps où les aïeux encore sur le trône de l'abondance des cadavres aimait à anser les fleuves avec des cendres amères de brousses en feu ». (*D'éclairs et de foudres*, p. 37.)

Notons que le symbole du Pendu renvoie au XII^e arcane majeur du Tarot. Cet arcane présente un jeune homme aux bras liés, pendu par le pied à un gibet vert foncé, soutenu par deux arbres jaunes plantés sur des monticules portant des plantes vertes. Ses bras derrière le dos, symboles de l'acceptation, soutiennent des sacs de monnaie d'or et d'argent (trésors spirituels accumulés par l'adepte qui s'est enrichi intellectuellement..., bons sentiments et désirs bénéfiques). Ses cheveux répandus vers le bas indiquent l'inhibition de l'animalité. Cet arcane nous invite à abandonner notre ego afin d'accéder à une connaissance plus grande et à une plus grande ouverture d'esprit et d'âme.

Interprétation divinatoire : abnégation, perfection morale, oubli de soi. Enthousiasme nourri d'illusion, projets irréalisables, vœux généreux mais stériles, Amour non partagé. Voilà donc le XII^e arcane du Tarot tel qu'il nous est présenté par le *Dictionnaire des symboles*²⁷

2.4- Les rites initiatiques

Le parcours initiatique se réalise au moyen de rites variés. Mais, il est possible de regrouper ceux-ci en trois grandes étapes.

2.4.1- Les rites de séparation

Ces rites consistent à séparer l'enfant du groupe des femmes. En effet, l'enfant est élevé depuis sa naissance par sa mère, et il appartient, de ce fait, à l'univers des femmes. La séparation, qui s'opère le plus souvent sous la forme d'un rapt, constitue une mort symbolique: « *Le futur initié*, écrit Roger Bastide, est censé avoir été avalé par un monstre, qui le dégurgite ensuite, ou tué par lui ; la grotte où il est conduit est la bouche du monstre ; la hutte où il sera initié dans la brousse a l'apparence du monstre mythique (Nouvelle Guinée). »²⁸ Ces rites prennent encore des formes diverses (bains, destruction des anciens

²⁷ J. Nadia, *Dictionnaire des symboles*, Alleur, Marabout, 1989, p. 285.

²⁸ R. Bastide, « L'initiation », in *Encyclopédie Universalis*, Op. Cit., p. 352.

vêtements, changement de nom) t se soldent par la renaissance de l'enfant. Chez certains peuples comme les kikuyu africains, l'enfant à la renaissance, est placé entre les jambes de sa mère et relié à celle-ci par un boyau de mouton symbolisant le cordon ombilical.

Dans la création artistique, cette étape est marquée par la naïveté du nouvel élu qui suit un maître d'initiation, et qui a encore du mal à percevoir le sens des mystères. Chez Zadi Zaourou, ce néophyte a nom Dowré. Il est, au départ, un non initié qui n'a pas accès au monde spirituel, ce qui constitue, aux dires de son maître, une infirmité :

Deux cent bouches, Dowré

Dansant tout leur saoul

Là

Sous tes yeux, vos yeux infirmes. (*Césarienne*, p. 56)

ou

« Comme est borgne ton oreille Dowré,

Borgne à faire éclater de rire la grossesse d'un crapaud femelle ». (*Césarienne*, p. 23)

ou encore

« O toi oreille infirme et supplicié Doudou ». (*Aube prochaine*, p. 81)

ou encore

« Ton œil courte vue ! ». (*Aube prochaine*, p. 86)

Cette infirmité rend sa perception des choses très superficielle et limite son regard, celui provenant des yeux physiques, ce qui explique son effarement devant le mystère. (*Césarienne*, p. 9). On comprend alors pourquoi il est victime de la cacophonie des mauvais artistes : « Et voilà qu'ils t'aveuglent, l'éblouissant mensonge ». (*Césarienne*, p. 14).

2.4.2- Les rites de marge

Les rites de marge sont une méthode de dressage qui assure le passage de l'enfant, de l'autorité des femmes à celle des hommes. L'enfant, qui échappe alors au monde des femmes auxquelles il était soumis et qui assuraient son éducation, intègre maintenant celui des hommes, des vieux précisément, pour se constituer en un maillon essentiel de la conservation et de la perpétuation des valeurs ancestrales. Ces rites reposent sur un ensemble de sévices et de brimades comme les coups de fouet, les piqûres de fourmis venimeuses, la baignade dans l'eau glaciale. Dans certains cas, il est demandé au candidat de se nourrir lui-même par la chasse ou la pêche. La souffrance endurée dans ces différentes épreuves doit être stoïquement supportée. Les qualités attendues sont la bravoure, l'endurance, la résistance et la persévérance. C'est à cette période que les sacra de la tribu sont présentés et expliqués. Cela ne signifie pas que l'on démystifie les croyances religieuses mais, comme le soutient Roger Bastide, l'on passe de la religion de l'exotérisme à la religion de l'ésotérisme.

Il convient surtout d'ajouter qu'à cette période, si les candidats ont échappé à un monde (celui des femmes), ils n'ont pas encore intégré le monde visé (celui des hommes) ; ils sont de ce fait vulnérables, surtout après les nombreux sévices et épreuves subis. Ayant cependant échappé aux contraintes de l'éducation enfantine, ils connaissent souvent une période de licence se traduisant par des vols, la liberté sexuelle, le droit à injurier autrui.

Dans le cas de Dowré, cette étape correspond au difficile apprentissage de l'initiation auprès de son maître. Plus clairement, le poète se propose d'invoquer les puissances de chair et d'ombre afin qu'elles donnent « à Dowré cent fois mille rigoles de sang neuf et du Dopé

l'inoxydable timbre de voix ». (*Césarienne*, p. 26-27). L'agent rythmique doit donc, pour son initiation, « écouter la voix du poète et découvrir parmi les stries de son timbre le sens du signe son secret livré à sa plaisante obstination ». (*Césarienne*, p. 23-24). Il doit également faire preuve de discernement et veiller sur le bissa (chasse-mouches), son arme mystique et son instrument de souveraineté artistique :

Prends garde qu'on ne t'abuse mon frère.

Prends garde à l'arme que tu tiens : Elle s'irriterait des ronces
qui rendraient incommoder ton chant (*Césarienne*, p. 14).

Sa tâche consiste donc à imiter le poète, son maître, et à observer scrupuleusement ses instructions :

Tiens-le ferme ce bissa fameux (...)

Dis et redis après moi ce chant que roucoule et libère

Mon gosier rugueux

Dis et redis après moi

Et que sous nos pas gémissse la terre-mère traîtresse

A ma folle passion. (*Aube prochaine*, p. 85)

C'est seulement en agissant ainsi qu'il se fera ôter le voile épais de la cécité qui le maintenait dans l'univers carcéral de l'ignorance. Et l'agent de cette délivrance spirituelle, le Maître d'initiation, n'est personne d'autre que le poète lui-même :

J'ai décillé ton regard Doudou

Et ton œil court vu ! (*Aube prochaine*, p. 86)

Ayant acquis un minimum d'initiation, il peut désormais à son tour, exercer son autorité sur le peuple et l'initier comme le lui commande le poète :

Chante et brandis ce bissa qui mesure mon souffle

Ameute la foule qui me veille

Marche sur elle du bissa qui te mène

Conduis jusqu'au tréfonds de son âme le chant de vérité. (*Césarienne*, p. 32)

L'initiation du poète est en voie de succès, ce qui augure un avenir prometteur pour la lutte.

2.4.3- Les rites d'agrégation

Au cours du processus initiatique, le candidat a perdu sa nature ancienne. Il est censé avoir tout oublié de sa vie passée : il ne sait plus marcher, parler, rire, etc. Sa stature courbée lors de sa sortie du bois sacré l'indique bien. Il semble marcher à quatre pattes, et ne reconnaît plus ses parents, ni sa maison. C'est un être nouveau qui a besoin d'être réintgré à la société mais cette fois avec son statut définitif d'adulte. Il doit réapprendre les actes ordinaires de la vie quotidienne. C'est un temps de rééducation.

Dans la trilogie *Fer de lance* de Zadi Zourou, l'initiation de Dowré est aboutie au livre 3, avec le départ définitif du maître d'initiation pour le souterrain pays de ses ancêtres, et la remise du bissa (chasse-mouches) à son disciple maintenant accompli. La métamorphose du candidat à l'initiation s'opère par une série d'actes spécifiques au nombre desquels le dessillement occupe une place de choix. Ce dessillement s'opère progressivement. Mais l'initiation n'est complète que lorsque le dernier voile qui rendait impossible la perception parfaite des réalités spirituelles est ôté :

À quelques pas de la mystérieuse termitière, le masque s'empare d'une feuille qu'il écrase et dont il instille la sève dans les yeux du néophyte. La musique s'arrête. C'est le miracle ! Le néophyte retrouve la vue en même temps que ses forces. Mieux, il voit maintenant au-delà des mirages, et la termitière est sous ses yeux; il la voit ; il communique avec elle (*La Termitière*, p. 104).

C'est l'instillation de la sève dans les yeux du néophyte qui provoque le dessillement définitif du néophyte qui avait, entre-temps, été partiellement dessillé. Il en est de même pour Dowré dont le voile tombe progressivement jusqu'au dessillement définitif que salue ici son Maître :

Prends ma main ma main Prends ma main Dowré
Et serre-la de tout cœur en signe de serment et d'adieu
Ô ! fils bien-aimé

Ton jour se lèvera demain et tu règneras sans partage sur tout diseur de symboles, sur tout génie venu des limbes pour initier tes rivaux,

Dowré mon amour

Que de renommées n'ai-je forgées pour dénouer des nœuds de python ? (*Fer de lance*, Livre 3, p. 157)

La délivrance du certificat de fin d'initiation à l'élu se traduit par une bénédiction et une prophétie de domination de celui-ci sur ses futurs concurrents. Ces propos sont révélateurs d'une initiation réussie, d'un parcours qui a obtenu l'assentiment total du Maître. Et le Maître peut aisément passer le relais :

Ô ! fils du Poème, Dowré-beauté-sans-rature, Regarde mon dos cependant que je m'éloigne. Maintenant que ta voix s'est assise, Que ton cœur s'est assis Que ton regard est regard parce que Tes yeux sont des yeux puisqu'il Y fait jour désormais (...) Regarde ma face d'azur sans rature, Dowré Cependant que je romps le fil qui nous lie Et que sur le chemin du sanctuaire de nos pères Gaiement je chante et danse ma marche de félicité (*Fer de lance*, Livre 3 : 168-169).

Le disciple est jugé suffisamment aguerri pour voler de ses propres ailes. Il a connu une métamorphose aux niveaux de la voix, des qualités morales (« ton cœur s'est assis »), et il a acquis un troisième œil, celui de l'Initié. Un nouveau Maître vient de naître, et le Maître d'initiation peut juger sa mission accomplie et s'en aller en paix.

L'analyse de ces trois rites confirme l'idée selon laquelle l'initiation consiste en une série de phénomènes de désintégretion et de réintégration.

3- LE DIDIGA ET LE BOSSONISME : DEUX MYTHES FONDATEURS DE LA PENSÉE PHILOSOPHICO-RELIGIEUSE DANS LA CRÉATION ARTISTIQUE DE CÔTE D'IVOIRE

À partir de la décennie 80, les écrivains africains sont soucieux de restaurer la culture endogène, menacée de disparition, sous l'influence des cultures extérieures. Leur démarche consiste alors à ressusciter les valeurs culturelles profondes de leurs terroirs respectifs pour en faire des sources d'inspiration artistiques. Zadi Zaourou et Jean-Marie Adiaffi s'inscrivent dans cette tendance. Le premier crée l'esthétique du Didiga et développe, en outre, la fonction initiatique du langage artistique. Ces concepts et théories inspirent des œuvres poétiques et

théâtrales. Jean-Marie Adiaffi développe l'esthétique du Bossonisme, empruntée au rite des komians, prêtresses du terroir Agni.

3.1- Le Didiga des chasseurs bété sud

Le Didiga est un concept qui a été révélé au public universitaire par Bernard Zadi Zaourou. Pour la définir donc, nous avons recours à son article intitulé « *Qu'est-ce que Didiga*²⁹ ? » dans lequel il présente les contours et le contenu théoriques de cet art.

Zadi Zaourou souligne d'emblée, l'impossibilité d'une définition nominale parce que la langue bété ne présente aucun substantif qui soit l'équivalent sémantique du substantif '*'Didiga'*'. Même une tentative d'analyser terme à terme ce concept en vue d'en dégager un sens précis aboutit à un échec. En effet, les morphèmes « *Didi* » et « *ga* » signifient respectivement « *ordures* » et « *cannes à sucre* ». Faut-il alors définir le Didiga comme « *les cannes à sucre* » de l'*ordure* ? « *Ce serait une absurdité* » répond Zadi. Existerait-il alors dans la langue française un substantif susceptible d'être proposé en équivalence au concept Didiga ? « *Pas davantage* » ajoute Zadi. Même le mot « *mystère* », qui lui est sémantiquement proche, est incapable de le traduire dans toute sa profondeur. Les deux termes se rapprochent cependant en ce que d'un cas à l'autre, l'on note « *l'impuissance de la raison à rendre compte rationnellement du phénomène qui porte ici le nom de Didiga et là celui de mystère ; l'impuissance de ce même phénomène à se soumettre à l'épreuve de la raison.* » Le Didiga se rapproche donc du mystère mais, il ne se limite pas à cette notion. Il la transcende largement. Il se rapproche également du conte mais, se distingue de lui en bien de points. Par exemple, le conte [nine], admet une infinité de héros quand le Didiga n'en admet qu'un seul : Djergbeugbeu. En outre, le héros du conte peut se retrouver dans une infinité de situations alors que le héros du Didiga ne peut être confronté qu'à un seul type de situation, une situation qui relève toujours de l'*impensable*. Par ailleurs, le Didiga est senti comme parole vécue, vraie, tandis que le conte a la réputation d'être le fameux « *mensonge d'un soir* ». Le Didiga se distingue donc du conte même si certains contes, notamment les contes générésiaques, atteignent en leur point fort, la profondeur et l'éclat du Didiga. Qu'est-ce alors que le Didiga ?

C'est « *un art de type particulier que pratiquaient les chasseurs bété* ». Ces chasseurs, après de longues randonnées en forêts qui les mettaient aux prises avec les bêtes sauvages et avec des épreuves fort diverses (famine, corps à corps avec la jungle, courses-poursuites, bras de fer avec la mort, victoire in extremis sur la mort), prenaient plaisir à raconter leurs merveilleuses aventures. C'était l'occasion pour eux de valoriser leur héroïsme, leur courage, leur bravoure, mais aussi sur les nombreuses métamorphoses qu'ils opéraient ainsi que celles des animaux qu'ils traquaient.

Qu'est-ce qui constitue alors la caractéristique majeure du Didiga ? L'ombre de la mère défunte ? Elle en est une caractéristique importante mais, non la fondamentale. Le héros de Didiga, Djergbeugbeu, est naturellement un chasseur. C'est le plus grand, le plus génial, le plus intrépide, le plus ingénieux de tous. C'est l'Initié des initiés, un homme discret et humble ; celui qui sait mais jamais ne clame son savoir. Sa position de sentinelle symbolique de la cité fait de lui une cible privilégiée de tous les coups bas, de toutes les trahisons, de

²⁹ *Annales de l'université d'Abidjan*, Tome XIX, 1986, p. 147- 163.

toutes les convoitises. Dans de telles conditions, il ne peut échapper à ses agresseurs que grâce aux constantes et salutaires apparitions de l'ombre de la mère défunte. Cette ombre, loin d'encourager à la facilité, à la lâcheté ou à la médiocrité, intervient toujours à temps pour soustraire à la mort Djergbeugbeu. Elle n'intervient qu'après s'être bien rendue compte que le héros, son fils, a fourni tous les efforts qu'il peut et qu'il n'en peut plus, qu'il bascule dangereusement vers la mort parce que l'ennemi a des armes surnaturelles qu'il ne possède pas encore, lui. C'est alors et seulement alors qu'elle se présente, à la fois pour le sauver et pour lui conférer, par le biais de l'initiation, des armes plus puissantes. L'ombre de la mère défunte a, à la fois, un rôle initiatique et une valeur symbolique. Elle est un légat de « ceux du souterrain pays des ombres. » En somme, ce sont les ancêtres eux-mêmes qui assurent, par l'intermédiaire de l'ombre de la mère défunte, la protection et l'initiation du héros du Didiga. L'ombre de la mère défunte ainsi présentée constitue une caractéristique intéressante mais non la caractéristique fondamentale du Didiga. Quelle est donc cette caractéristique ?

L'arc musical. « Le Didiga est un art conçu par les chasseurs, écrit Zadi, et tout à leur gloire. On comprend dès lors que l'arc, arme principale des chasseurs d'autan, soit dans cet art l'objet d'une célébration liturgique, sous la forme de son double qui est aussi sa projection poétique et symbolique : le dôdô (arc musical), invention des chasseurs eux-mêmes. » La parole du dôdô constitue donc l'essence du Didiga qui est à percevoir, d'abord, comme un art de la parole et non comme un art de la scène. Le dôdô a le statut de personnage à part entière, avec son nom, ses prénoms, ses surnoms. Il a droit à la parole et, surtout, il a une parole. Comme tout homme, il éprouve des sentiments. Il se caractérise par son extrême susceptibilité, « précisément parce qu'il est infirme et qu'il croit toujours que le moindre rire appuyé le raille. On le nomme le « bossu qui résonne et raisonne. » Bref, c'est d'abord et avant tout le sacre de l'arc des chasseurs métamorphosé en être humain. » La parole de l'arc musical a ceci de particulier qu'elle est une parole masquée, qui évoque si bien l'Attoungblan, le Bellimbi ou la Sanza. C'est une parole belle, mystérieuse, envoûtante, captivante, solennelle et initiatique, en somme, une parole poétique.

Retenons que le Didiga est un art complexe qui est au croisement du merveilleux, du mystérieux, du mythique, du mystique, de l'épique, du poétique musical, de l'initiatique profane et sacré. Pour les anciens, c'était la forme suprême de l'expression artistique.

3.2- Le Bossonisme

Étymologiquement, « Bossonisme » vient de « Bosson ». Les Bossoms sont, selon Jean-Marie Adiaffi, des génies qui servent d'intermédiaires entre le Dieu suprême (Gnamien Kpli, Lago, Zeu) et les hommes. Le Bossonisme est donc le culte du Dieu unique par la médiation des Bossoms. Il se confond à l'Animisme qui, loin d'être une vile adoration des éléments de la nature (eaux, arbres, montagnes...), se veut une reconnaissance de Dieu à travers la création. Pour Adiaffi, le Bossonisme est donc à percevoir comme une religion à part entière, une foi digne de ce nom, qui ne devrait éprouver aucun complexe vis-à-vis des autres religions (chrétienne, islamique, hellénique, latine). C'est la spiritualité africaine, et il faut se garder de l'assimiler au fétichisme, au paganisme ou au polythéisme.

3.2.1- Origine du concept de bossonisme

Le Bossonisme, en tant que concept, est né d'un choc, d'une frustration. C'est dans une lettre publiée par *Jeune Afrique* qu'ADIAFFI révèle les circonstances de cette naissance :

J'avais alors 10 ans et nous étions à Bétié, mon village natal, environ 200 km à l'est d'Abidjan. Un père blanc est venu prêcher la bonne parole alors que ma tante, qui était une komian – ainsi appelle-t-on les prêtresses de la religion traditionnelle – officiait. Cela ne va pas sans transe, qu'elle peut transcender par la danse. Pour le missionnaire catholique, il s'agissait d'une possession démoniaque. Et le démon, on le chasse à coup de fouet, de chicotte comme on dit dans le français colonial. Le missionnaire avait profané nos rites. Et cela a considérablement marqué l'orientation de ma vie et explique mon engagement viscéral aux côtés des opprimés. Pour moi, à partir de cet acte du missionnaire, anticolonialisme et anticatholicisme ne font plus qu'un³⁰.

Les circonstances de la naissance du Bossonisme prédisposent donc celui-ci à la lutte pour la reconnaissance des valeurs nègres et à la réparation des droits des opprimés.

3.2.2- Les acteurs du Bossonisme

En tant que religion, le Bossonisme fonctionne avec trois acteurs clés : Dieu, les Bossoms et les Komians. L'on a bien souvent assimilé le Bossonisme à une religion polythéiste vouant un culte aux éléments de la nature comme les montagnes, les cours d'eau, les arbres, etc. « Faux », rétorque Adiaffi. Le Bossonisme reconnaît un Dieu unique qui peut cependant être atteint par ces éléments de la nature. C'est donc une religion monothéiste, et Dieu en est l'Être Suprême.

Les Bossoms, eux, ne sont ni des dieux, ni des hommes, mais des génies qui servent d'intermédiaires entre Dieu et les hommes. C'est par leur canal que Dieu s'adresse aux hommes car ici, l'on soutient que l'Être Suprême n'a pas besoin de prophètes. Ce sont, toujours selon Adiaffi, « des parcelles individualisées, personnalisées de l'énergie divine. Ils sont délégués pour gouverner la terre³¹. » Disons qu'il y a une énergie qui circule entre Dieu et les hommes par l'intermédiaire des Bossoms.

Quant aux komians, qui sont en général des femmes, elles sont des prêtresses choisies par les Bossoms, qui leur donnent une vocation religieuse. Ce sont les officiantes du culte du Bossonisme. « Une komian, écrit Adiaffi, est une initiée qui "voit clair", c'est-à-dire qui a les yeux ouverts sur l'invisible. Ses pouvoirs surnaturels viennent des Bossoms...³² » Elle est considérée comme le personnage central du Bossonisme car c'est elle qui est la plus en vue dans l'office, même si elle dépend des deux premiers niveaux. C'est elle qui anime le culte. Avant d'exercer son activité, elle reçoit une longue formation dans une école. Grâce aux pouvoirs qu'elle reçoit des Bossoms, elle a le don de voyance, de divination, par lequel elle diagnostique le mal (la folie, l'épilepsie, l'impuissance sexuelle, la stérilité, etc.) pour le soigner.

³⁰ *Jeune Afrique* n° 1900 du 4 au 10 Juin 1997.

³¹ J-M.Adiaffi, *Foi africaine et foi révélée* (Conférence inédite).

³² *Idem*.

CONCLUSION

La création artistique authentique, en Afrique noire, se démarque, bien souvent, du monde profane et prend sa source dans le surnaturel. L'univers surnaturel, encore appelé univers parallèle par Zadi Zaourou, réfère au monde de dieux, des esprits qui commandent l'architecture du monde et président aux destinées de l'univers. Ce monde mystérieux se présente, d'une part, sous un aspect spatial et, d'autre part, sous un aspect temporel. Sous l'aspect spatial, il mobilise les trois zones cosmiques que sont le ciel, la terre et l'enfer avec, une zone de jonction comme le centre du monde. Sous l'aspect temporel, il est en étroite relation avec le temps des origines et un supra-temps se manifestant sous la forme de temps atmosphérique. C'est dans cet espace-temps mystérieux que l'initié tisse ses alliances mystiques et puise la substance de son art. C'est pourquoi son art se donne généralement pour vocation d'initié ses destinataires au langage secret du deuxième monde. Le parcours initiatique qu'il propose est expérimenté par des élus, en trois temps : les rites de séparation, les rites de marge et les rites d'agrégation. Tout ce processus est lisible dans les différents mythes qui lui donnent naissance.

BIBLIOGRAPHIE

- ADIAFFI Jean-Marie, *D'éclairs et de foudres*, Abidjan, CEDA, 1980.
- BASTIDE Roger, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Seuil, 2003.
- BOHUI Dali Joachim, *Maïéto pour Zékia*, Abidjan, CEDA, 1988.
- CALAME-GRIAULE Géneviève, *Ethnologie du langage, la parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, 1965.
- CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris : Gallimard, 1938.
- CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris : Gallimard, 1950.
- DUCHESNE (Véronique), Jean-Marie Adiaffi et le Bossonisme ou comment être « moderne et de religion africaine » en Côte d'Ivoire, Actes du Colloque « Les religions face à la modernité en Afrique » (Orvieto, Italie).
- LE CERCLE DE KAOLIN. BOSON ET INITIE EN CÔTE D'IVOIRE, PARIS : INSTITUT DU MUSEE DE L'HOMME, 1996.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1963.
- ELIADE Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Tome 1). De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Paris, Payot, 1976.
- ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964.
- ELIADE Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Tome 2) – *De Gautama Boudha au triomphe du Christianisme*, Paris, Payot, 1978.
- GRIAULE Marcel, *Dieu d'eau- Entretien avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1966.
- HAMPATE-BÂ Amadou, *Kaydara*, Abidjan : NEA, 1978.
- KOFFI Loukou Fulbert, *La fonction initiatique dans la poésie négro-africaine*, Thèse de Doctorat unique, sous la direction de Bernard Zadi Zaourou, Université de Cocody-Abidjan, 2008.
- ZADI Zaourou Bottey, *Césaire entre deux cultures*, Abidjan, CEDA, 1978.

- ZADI Zaourou Bottey, *La parole poétique dans la poésie négro-africaine : cas de l'Afrique de l'ouest francophone*, Thèse de doctorat d'état sous la direction de Monique Parent, Université de Strasbourg, 1982.
- ZADI Zaourou Bottey, *Césarienne*, suivie de *Aube prochaine*, Abidjan, CEDA, 1984.
- ZADI Zaourou Bottey, *La Tignasse*, Abidjan, CEDA, 1984.
- ZADI Zaourou, *Qu'est-ce que le Didiga ?*, in *Anales de l'université d'Abidjan*, Tome XIX, 1986.
- ZADI Zaourou Bottey, *Le Secret des Dieux*, Rome, La Rosa Editrice, 1999.
- ZADI Zaourou Bottey, *La Guerre des femmes*, suivie de *La Termitière*, Abidjan, NEI / NETER, 2001.
- ZADI Zaourou Bottey, *Fer de lance*, édition intégrale, Abidjan, NEI / NETER, 2002.
- ZADI Zaourou Bottey, « Littérature et dialectique : une application du matérialisme dialectique à l'étude de la poésie », in *EN-QUÊTE*, n° 9, Abidjan, EDUCI, 2002.

LA HONTE ET L'HUMILIATION DANS LA JUSTICE TRADITIONNELLE AFRICAINE : FONCTION SOCIALE, DERIVE COLONIALE ET ENJEUX CONTEMPORAINS

Docteur Kourouma Mamady

Assistant à l'Université Alassane Ouattara
Kourouma_mamad@yahoo.fr
République de Côte d'Ivoire

RESUME EN FRANÇAIS

Cet article analyse l'usage de l'humiliation dans les systèmes pénaux traditionnels africains, en tant que dispositif normatif endogène fondé sur une éthique communautaire. Loin d'une simple répression, ces pratiques reposent sur la honte publique comme moyen de rééducation, de purification rituelle et de restauration du lien social. L'étude met en lumière la typologie de ces sanctions, leur fonction de cohésion sociale et leur inscription dans une justice orale, centrée sur le collectif. Cependant, la colonisation a transformé ces mécanismes en instruments de domination, dénaturant leur portée originelle. Aujourd'hui, face aux principes contemporains de dignité humaine et de justice équitable, ces pratiques soulèvent des tensions éthiques et juridiques. Ce travail propose une réflexion critique sur les possibilités de réinterprétation de l'humiliation pénale à travers le prisme des droits humains et des approches de justice réparatrice, en tenant compte des réalités culturelles africaines.

Mots clés en français : Humiliation pénale, honte publique, justice traditionnelle, normes communautaires, purification rituelle, dignité humaine, héritage colonial, justice réparatrice, réintégration sociale, droits humains.

ABSTRACT

This article analyzes the use of humiliation in traditional African penal systems as an endogenous normative mechanism grounded in communal ethics. Far from being merely punitive, these practices rely on public shame as a means of social re-education, ritual purification, and the restoration of social bonds. The study outlines the typology of such sanctions, their role in fostering group cohesion, and their integration within oral, community-centered justice. However, colonization distorted these mechanisms into tools of domination, stripping them of their original restorative purpose. Today, in light of contemporary human rights principles and equitable justice standards, these practices raise critical ethical and legal concerns. This paper offers a critical reflection on the potential reinterpretation of penal humiliation through the lens of restorative justice and human rights, while respecting Africa's cultural specificities.

Keywords : Penal humiliation, public shame, traditional justice, communal norms, ritual purification, human dignity, colonial legacy, restorative justice, social reintegration, human rights.

INTRODUCTION

L’usage de la honte et de l’humiliation comme moyens de sanction pénale est une constante historique qui transcende les civilisations et les époques¹. Ces pratiques marquées par une mise en scène publique, visent à punir les transgressions tout en réaffirmant les normes sociales devant la collectivité². En exploitant la peur de l’ostracisme³ et le besoin humain de reconnaissance sociale⁴, elles incarnent un mécanisme de contrôle social universel⁵. Toutefois, leur fonction et leur symbolique varient en fonction des contextes culturels et historiques, oscillant entre la réhabilitation, l’exclusion et l’intimidation⁶.

Dans l’Égypte antique, bien que les systèmes pénaux aient principalement privilégié des sanctions physiques⁷, l’humiliation occupait également une place essentielle dans la régulation sociale et politique⁸. L’effacement du nom d’un fonctionnaire corrompu des inscriptions officielles, était une sanction redoutable⁹. Ce type d’humiliation symbolique visait non seulement à punir l’individu, mais également à préserver l’ordre moral en effaçant toute trace de son existence, le privant ainsi d’une postérité dans l’éternité à laquelle les Égyptiens étaient si attachés¹⁰. La honte était également employée dans un cadre plus direct et

¹ Whitman J. Q., *Harsh Justice: Criminal Punishment and the Widening Divide Between America and Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 45–70.

² Foucault, M., *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 38.

³ Néné Bi Boti S., *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines: des origines au début du XVIIIème siècle*, Abidjan, Les Éditions ABC, 2019, p.36.

⁴ L’individu apprend à s’autocontraindre non par peur d’un châtiment extérieur, mais par crainte de perdre l’estime des autres. Voir à ce propos Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris : Calmann-Lévy, 1973, p. 160.

⁵ Goffman E. , *Stigmate : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 13.

⁶ Garland D., *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 238.

⁷ Beauregard O, « La justice et les tribunaux dans l’ancienne Égypte », *Bulletins de la Société d’anthropologie de Paris*, IV^e Série. Tome 1, 1890. p. 716-735; doi : <https://doi.org/10.3406/bmsap.1890.3451>.

⁸ L’Égypte antique, comme le montre l’étude de S. Esposito, témoigne de l’existence d’une «Grande Cour» (wȝ.w nsw.t) chargée de punir les violations des décrets royaux. Le décret d’Abydos édicté sous Néferikaré-Kakai révèle l’usage de sanctions symboliques (travaux forcés, confiscation des biens) comme mécanismes de régulation de l’ordre cosmique et social. Cela atteste d’une tradition ancienne de punitions humiliantes mais aussi de leur lien intrinsèque à la Maât, principe d’ordre, de vérité et de justice. Voir Esposito, S.. «Malfaiteurs et juges. Crimes et châtiments dans les sources égyptiennes du IIIe millénaire avant J.-C», Camenulae 16, décembre 2017 [actes de la première journée annuelle de l’École doctorale I « Mondes antiques et médiévaux », 24 janvier 2015].https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/l3-2_0.pdf, Consulté le 4 juin 2025.

⁹ Menu B., *L’Égypte antique : Droit et justice*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2004, p. 52–60.

¹⁰ Pour les anciens Égyptiens, la mort n’était pas une fin, mais une étape vers une seconde existence. L’être humain était composé de plusieurs éléments (corps, ka, ba, nom, ombre) qui devaient demeurer intacts et réunis après la mort pour permettre au défunt de renaître dans l’au-delà. Toute leur civilisation reposait sur cette croyance : momification du corps, construction de tombes comme « maisons d’éternité », dépôts d’offrandes et de textes funéraires, afin d’assurer au ka la nourriture, au ba le retour au corps, et à l’esprit (akh) la possibilité de vivre éternellement auprès d’Osiris ou de suivre le dieu Rê dans sa barque solaire. La vie posthume n’était accessible qu’après un jugement moral, où le cœur du défunt devait être pur et léger : une vision spirituelle puissante qui justifie l’importance accordée au culte des morts dans la société égyptienne. Voir à ce propos, Assmann J., *La mort et l’au-delà dans l’Égypte ancienne*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 130.

communautaire. Les scribes ou fonctionnaires coupables de malversations pouvaient être publiquement réprimandés devant leurs pairs, une pratique qui, bien qu'indolore physiquement, les déshonorait irrévocablement. L'humiliation à travers la disgrâce collective était perçue comme un outil non seulement dissuasif mais aussi pédagogique, car elle rappelait à la communauté l'importance des normes collectives¹¹.

Dans la Rome antique, l'humiliation était institutionnalisée dans le cadre juridique et social¹². La sanction d'infamie (*infamia*), appliquée à ceux qui violaient les normes morales ou civiques, privait les citoyens de leur statut et de leurs droits, les marginalisant au sein de la société romaine. Les adultères, les traîtres et les parjures étaient ainsi frappés d'une honte durable, qui les condamnait à l'exclusion sociale sans recours à la réintégration¹³.

Une autre pratique révèle le caractère spectaculaire de l'humiliation dans la Rome antique : les parades des vaincus lors des triomphes militaires. Les généraux romains exhibaient les chefs ennemis capturés dans les rues de Rome, enchaînés et dépouillés de leurs attributs de pouvoir¹⁴. Ces processions, destinées à glorifier la puissance de l'Empire, réduisaient les ennemis à des figures de défaite et d'humiliation collective. Le caractère symbolique de ces mises en scène participait à une véritable pédagogie de la domination.

Au Moyen Âge, la honte et l'humiliation prennent une dimension spirituelle et politique. L'exemple de la pénitence de Canossa, en 1077, illustre l'usage de l'humiliation comme instrument de domination symbolique. Henri IV, roi d'Allemagne, fut contraint de se présenter pieds nus et vêtu d'une simple tunique devant le pape Grégoire VII¹⁵, réaffirmant ainsi l'hégémonie spirituelle sur le pouvoir temporel. Cet épisode, emblématique du pouvoir de l'Église, marqua durablement l'imaginaire politique et religieux européen.

Dans le même ordre d'idée, l'histoire de l'humiliation de l'empereur Frédéric Barberousse par le pape Alexandre III constitue un exemple particulièrement révélateur de la symbolique de l'humiliation politique dans les sociétés européennes. Selon la tradition humaniste relayée par les intellectuels allemands du XVIe siècle, le pape aurait posé le pied sur la nuque de l'empereur agenouillé, prononçant ces mots bibliques : « *Sur le lion et le dragon tu marcheras* », ce à quoi Frédéric aurait répondu : « *Ce n'est pas pour toi, mais pour Pierre* »¹⁶. Bien que largement apocryphe¹⁷, cette scène fut instrumentalisée comme un

¹¹ Thonissen J. J., « Études sur l'organisation judiciaire, les lois pénales et la procédure criminelle de l'ancienne Egypte », *Revue Historique de Droit Français et Étranger* (1855-1869), vol. 14, 1868, pp. 5-33. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/43841291>. Consulté le 4 juin 2025.

¹² Seston W., « L'humiliation de Galère », *Revue des Études Anciennes*, Tome 42, 1940, n°1-4, mélanges d'études anciennes offerts à Georges Radet, p. 515-519.

¹³ Bond S., « Altering Infamy : Status, Violence, and Civic Exclusion in Late Antiquity » *Classical Antiquity*, University of California Press, volume 33, numéro 1, avril 2014, pp. 1-30.

¹⁴ Bastien J.-L., « Le triomphe à Rome sous la République. Un rite monarchique dans une cité aristocratique (IV^e – I^e siècle av. notre ère) », dans Guisard Philippe (dir.) et Laize Claire (dir.), *La guerre et la paix*, Paris, Ellipses, 2014, pp. 509-526.

¹⁵ Moeglin J.-M., « Pénitence publique et amende honorable au Moyen Age » *Revue Historique*, T. 298, Fasc. 2, numéro 604, Presses Universitaires de France, octobre-décembre 1997, pp. 225-269. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40956686>. Consulté le 30 décembre 2024.

¹⁶ Stadtwald K., « Pope Alexander III's Humiliation of Emperor Frederick Barbarossa As an Episode in Sixteenth-Century German History », in *The Journal of Ecclesiastical History*, volume 43, numero 1, janvier 1992, p. 1-24.

symbole puissant du despotisme pontifical et de la domination humiliante subie par l'autorité temporelle allemande. Luther, Ziegler et d'autres figures de la Réforme¹⁸ s'en emparèrent pour dénoncer l'oppression romaine et galvaniser les partisans d'une réforme spirituelle et politique de l'Europe germanique¹⁹. Cette interprétation illustre le pouvoir durable de la honte rituelle dans la construction des imaginaires collectifs. Plus qu'un simple affront personnel, l'humiliation devient ici une arme politique, véhiculée par des récits et légendes, pour forger une conscience nationale ou confessionnelle.

Par ailleurs, dans la société médiévale européenne, l'humiliation publique n'était pas seulement punitive. Elle visait aussi la restauration du lien social. Comme le montre Jean-Marie Moeglin, la pénitence publique permettait au fautif, en acceptant publiquement son humiliation, de réintégrer la communauté chrétienne dont il s'était exclu par sa faute. L'humiliation n'était pas seulement infligée. Elle était aussi volontaire, acceptée comme un acte de réparation et de réintégration sociale²⁰.

Dans un registre plus profane, les marches de la honte²¹ (à l'instar de celle imposée à Cersei Lannister dans la série *Game of Thrones*²²) étaient couramment employées pour punir les crimes tels que l'adultère ou le vol. Les coupables étaient contraints de défiler dans les rues, parfois nus ou affublés de marques distinctives, exposés aux insultes et aux quolibets de la foule. Ces pratiques combinaient humiliation physique et morale, inscrivant la transgression dans une mémoire collective. Ces exemples, issus de cultures variées, montrent que la honte et l'humiliation ne se réduisent pas à une violence gratuite ou archaïque. Elles sont des instruments de communication sociale, qui traduisent des conceptions spécifiques de la faute, de la réparation et de la justice. Mais leurs fonctions diffèrent selon qu'elles visent l'exclusion définitive ou la réintégration du fautif, selon qu'elles s'exercent dans un cadre autoritaire ou participatif, selon qu'elles se présentent comme une dégradation ou une purification.

¹⁷ L'image du pied sur la nuque est une construction symbolique tardive, exploitée notamment à l'époque de la Réforme. Voir à ce propos Görich Knut, *Friedrich Barbarossa. Eine Biographie*, München, C.H. Beck, 2011, p. 421.

¹⁸ La Réforme protestante est une révolution religieuse initiée par Luther au XVI^e siècle. Elle remet en cause l'autorité de l'Église catholique, place la Bible et la foi individuelle au centre, divise la chrétienté occidentale et transforme durablement l'histoire de l'Europe.

¹⁹ Eire Carlos M., *Reformations: The Early Modern World, 1450–1650*, New Haven, Yale University Press, p. 277–281. Eire explique dans ce passage que des récits comme celui de Barberousse ont été mobilisés par les protestants pour construire une mémoire collective anticatholique, fondée sur la dénonciation des humiliations imposées par la papauté.

²⁰ Moeglin J.-M., « Pénitence publique et amende honorable au Moyen Age » *Revue Historique*, T. 298, Fasc. 2, numéro 604, Presses Universitaires de France, octobre-décembre 1997, pp. 225-269. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40956686>. Consulté le 30 décembre 2024.

²¹ Campion B., « La “Marche de la honte” ou le rejet du procès en indécence par l'exhibition d'un corps féminin irréfutable», *GRAAT*, 2019, *Le corps dans tous ses éclats*, 22, <http://www.graat.fr/16Campion.pdf>. fhal-03448790.

²² *Game of Thrones*, également appelée « Le Trône de fer » (selon le titre français de l'œuvre romanesque dont elle est adaptée), est une série télévisée américaine de fantaisie créée par David Benioff et D. B. Weiss, diffusée entre le 17 avril 2011 et le 19 mai 2019 sur HBO aux États-Unis en simultané sur HBO Canada au Canada. Il s'agit de l'adaptation de la série de romans écrits par George R. R. Martin depuis 1996, saga réputée pour son réalisme et par ses nombreuses inspirations tirées d'événements, lieux et personnages historiques réels, tels que la guerre des Deux-Roses, le mur d'Hadrien ou Henri VII Tudor.

Dans les sociétés africaines traditionnelles, la honte et l'humiliation prennent une configuration singulière. Loin d'être des peines infamantes visant à marginaliser, elles s'inscrivent dans une logique communautaire de restauration de l'équilibre social. Ces formes de justice ne sont pas centrées sur l'individu abstrait, mais sur les liens qu'il entretient avec sa famille, sa lignée, sa communauté. Le droit traditionnel, transmis oralement, privilégie l'harmonie collective sur la rétribution individuelle, et mobilise l'humiliation comme un levier de rééducation morale, de reconnaissance publique de la faute et de réinsertion sociale.

Ainsi, les dispositifs de sanction reposent souvent sur des rituels symboliques et des mécanismes de parole partagée : confession publique, blâme collectif, amendes rituelles, purification par des gestes codifiés, ou encore chants moqueurs servant à rappeler les normes de conduite. L'humiliation, dans ce contexte, est encadrée par des règles coutumières, maîtrisée par les autorités traditionnelles (chefs, anciens, médiateurs) et orientée vers la réparation, non la destruction. Elle permet au fautif de « regagner sa place » dans la société en acceptant sa responsabilité. Elle est, pour reprendre les termes de Balandier²³, un « acte socialement investi »²⁴ qui sert à réaffirmer les valeurs du groupe sans recours à la violence physique.

Mais cette dynamique, propre aux cultures africaines traditionnelles, a été brutalement interrompue par la colonisation. L'administration coloniale, dans son effort de centralisation et d'uniformisation juridique, a marginalisé les systèmes juridiques indigènes, réduits au rang de coutumes tolérées ou encadrées par des tribunaux subalternes. La justice coloniale, comme l'a démontré Joseph John-Nambo, fut une justice d'imposition, de répression et d'humiliation structurelle²⁵. Elle substitua à la parole coutumière un droit écrit, à la négociation communautaire une procédure verticale, à l'autorité rituelle du chef coutumier l'autorité bureaucratique du juge colonial. Les audiences devenaient des scènes d'exhibition de la domination²⁶, où l'indigène, jugé dans une langue qu'il ne maîtrisait pas, selon des règles qu'il ne reconnaissait pas, était ravalé au rang de sujet sans voix.

Dans cette justice coloniale, l'humiliation change de sens. Elle n'est plus outil de cohésion, mais instrument de soumission et d'exclusion. Elle devient une méthode de gouvernement. Elle perd sa fonction réparatrice pour se muer en dispositif d'écrasement symbolique. Et cette transformation ne s'est pas arrêtée avec l'indépendance. Les systèmes

²³ Georges Balandier (1920-2016), sociologue et anthropologue français, est considéré comme l'un des fondateurs de la sociologie africaine moderne. Ayant mené de nombreuses enquêtes de terrain au Congo, au Gabon et au Sénégal dans les années 1940-1950, il a profondément renouvelé l'étude des sociétés africaines en introduisant la notion de « situation coloniale », concept majeur qui appréhende le fait colonial comme un système global de domination et d'interactions sociales. Ses travaux, notamment *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955) et *Afrique ambiguë* (1957), ont montré que les sociétés africaines, loin d'être figées, étaient traversées par des dynamiques internes de changement, d'adaptation et de résistance. Balandier a ainsi ouvert la voie à une compréhension plus réaliste et plus respectueuse des mutations sociales en Afrique contemporaine.

²⁴ Balandier G., « Tradition, conformité, historicité » in *L'autre et l'ailleurs, Hommages à Roger Bastide*, Nice: Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976, p. 15-38. (Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 7); https://www.persee.fr/doc/ierii_1764-8319_1976_ant_7_1_927.

²⁵ Nambo J., « Quelques héritages de la Justice coloniale en Afrique noire », *Droit et société*, volume 2, numéro 51/52, 2002, p.325-343.

²⁶ Mari (Éric de). « “On suit toujours le blanc”. Quelques remarques sur la justice et sur l'assessorat indigène en Afrique noire », *Cahiers aixois d'histoire des droits de l'outre-mer français*, vol. XXVIII, n° 2, 2004, p. 175-189.

judiciaires postcoloniaux, souvent calqués sur les institutions occidentales, continuent à reproduire certaines logiques d’humiliation disqualifiante (que ce soit par l’emprisonnement arbitraire, les procès politiques, ou la mise en scène médiatique des fautes morales). Ces pratiques entrent désormais en contradiction directe avec les principes de dignité humaine et de droits fondamentaux affirmés dans les textes constitutionnels et internationaux.

Face à cette double réalité (celle d’une humiliation traditionnellement réparatrice et d’une humiliation colonialement dénaturée) il devient essentiel de s’interroger sur la portée actuelle de ces pratiques. L’humiliation peut-elle encore jouer un rôle dans les systèmes contemporains de justice, notamment dans une logique de justice restaurative ? Est-il possible de réhabiliter certains mécanismes symboliques endogènes sans tomber dans l’arbitraire, la stigmatisation ou la violation des droits fondamentaux ? À quelles conditions l’humiliation peut-elle redevenir un outil de régulation communautaire, sans porter atteinte à la dignité de la personne humaine ?

C’est à ces interrogations que la présente étude propose de répondre, en examinant les formes, les fonctions et les mutations de la honte et de l’humiliation dans les systèmes pénaux africains. Intitulée « La honte et l’humiliation dans la justice traditionnelle africaine : fonction sociale, dérive coloniale et enjeux contemporains ». Cette problématique s’inscrit au cœur d’une réflexion plus vaste sur la conciliation entre traditions locales et exigences modernes²⁷. Alors que les systèmes juridiques hérités des colonisations peinent à répondre aux réalités socioculturelles des populations africaines, le droit traditionnel offre une alternative enracinée et adaptée²⁸.

Mais avant d’aller plus loin, il convient d’abord de clarifier les notions clés du sujet. La honte et l’humiliation sont souvent employées de manière interchangeable mais recouvrent des réalités distinctes. Tandis que la honte relève d’un ressenti intérieur, souvent lié à la conscience d’une faute, l’humiliation implique une dégradation publique, imposée par un tiers ou par la collectivité²⁹. L’humiliation, en tant que phénomène social, a longtemps été négligée

²⁷ Rullier V., *Le fait culturel saisi par le droit pénal*, Mémoire de Master II, Université de la Réunion, 2017. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02177443>.

²⁸ Cette problématique rejoint également les analyses développées par Kingsley Okoro sur les pratiques de honte dans la société traditionnelle igbo (les Igbos constituent l’un des principaux groupes ethnolinguistiques du Nigeria, installés majoritairement dans la région sud-est du pays (États d’Abia, Anambra, Ebonyi, Enugu et Imo). Leur société traditionnelle, fondée sur des communautés villageoises autonomes, se caractérise par une organisation politique décentralisée dépourvue de monarchie centralisée, contrairement aux Yoruba ou aux Haoussa. Leurs croyances reposaient originellement sur le culte des ancêtres et des divinités locales, avant une forte christianisation à l’époque coloniale. Reconnus pour leur dynamisme commercial et leur diaspora active, les Igbos furent également au cœur de la sécession du Biafra (1967-1970), dont l’échec marque encore la mémoire collective nigériane). Selon Okoro, la honte publique y était conçue, non comme une fin punitive, mais comme un mécanisme de régulation sociale articulé autour d’un objectif primordial : la réintégration du transgresseur au sein de la communauté Okoro K. N., «Re-thinking shaming Practices in African [Igbo] Traditional Society as a Viable Option for Maintaining Justice, Social Integration and Moral Development in Modern Africa», *Advances in Social Sciences Research Journal* volume 3, numéro 4, avril 2016, p.95-115, DOI:10.14738/assrj.34.1533.

²⁹ Avishai M., *La société décente*, Paris, Climats, 2007, p. 123. Voir également : Nussbaum, M. C. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, 2004, p. 203. Nussbaum explore la **nature morale et politique de la honte et de l’humiliation**, en les distinguant clairement. Elle insiste sur les usages juridiques et politiques de l’humiliation comme **forme de coercition ou de contrôle social**.

par les historiens, au profit des psychologues, psychanalystes et sociologues. Ces derniers ne la réduisent pas à une simple émotion, mais la définissent comme une atteinte profonde à l'amour-propre, souvent accompagnée d'un sentiment de honte. Bien plus qu'un simple ressenti, l'humiliation apparaît comme une action ou un ensemble de gestes, de paroles ou de signes visant à ternir la réputation d'un individu, à l'abaisser au rang de marginal, frappé d'opprobre et d'exclusion sociale. Ainsi, elle est un instrument de domination, un langage du pouvoir, une forme de violence symbolique à la fois redoutable et codifiée³⁰. Le terme lui-même, hérité du latin chrétien *humiliatio* (signifiant à la fois abaissement et mortification volontaire) recouvre une gamme sémantique oscillant entre infamie subie et élévation spirituelle par l'humilité³¹. C'est cette dualité qui rend sa portée si ambivalente. Car l'humiliation peut aussi être perçue, dans certaines traditions religieuses ou culturelles, comme un acte de purification, voire de reconnaissance divine³².

Pour autant, dans de nombreuses sociétés, l'humiliation s'impose comme un stigmate durable, porteur de disqualification morale et de rejet social. Elle se manifeste par des marques d'indifférence, d'invisibilité ou de mépris, qui nient à l'individu sa valeur sociale et le privent de toute reconnaissance. Le philosophe Axel Honneth a, dans ce sens, analysé l'humiliation comme une forme radicale de déni de reconnaissance, portant atteinte à la dignité de la personne et ébranlant les fondements mêmes de l'estime et de la confiance en soi³³. Dans ce contexte, l'humiliation devient une expérience de rupture du lien social, une fracture dans l'ordre symbolique, qui nécessite, pour être réparée, un dispositif rituel ou judiciaire.

Cette réflexion invite à considérer l'humiliation dans toute sa complexité, en croisant les regards disciplinaires (droit, anthropologie, linguistique, sociologie, histoire) pour mieux cerner ses formes, ses fonctions et ses temporalités. Car l'humiliation ne se résume pas à une action ponctuelle. Elle s'inscrit dans des logiques de pouvoir, de hiérarchie, de rite et de mémoire collective. Elle peut être imposée par une autorité, subie dans un cadre familial ou social, mais aussi intériorisée ou dénoncée par l'humilié lui-même, dans des formes narratives ou symboliques. Elle est, en somme, le lieu d'un affrontement entre discours, statuts, et systèmes de valeurs.

Appliquée aux sociétés traditionnelles africaines, cette grille de lecture permet de saisir la singularité des usages sociaux de la honte et de l'humiliation. Loin d'être des mécanismes d'exclusion définitive, ces pratiques revêtent, dans le contexte africain, une fonction essentiellement réparatrice. Leur finalité n'est pas tant de briser l'individu que de le ramener dans l'ordre communautaire, après une transgression. L'humiliation, ici, est un langage codé, une sanction symbolique accompagnée souvent de rituels collectifs, visant à restaurer l'individu.

³⁰ Bourdieu P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p.18.

³¹ Rey A. (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2011.

³² Balandier G., *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974, p. 198. Selon Balandier, dans certaines sociétés traditionnelles africaines et dans divers systèmes religieux, l'humiliation rituelle (exposition publique, abaissement volontaire, aveux forcés) est interprétée comme un rite de passage ou de purification morale, visant la réintégration sociale ou spirituelle.

³³ Honneth A., «La théorie de la reconnaissance: une esquisse», *Revue du MAUSS*, numéro 23, 2004, p.133-136.

Quant au droit traditionnel africain, loin d'être une survivance archaïque ou une curiosité anthropologique, il constitue un socle essentiel dans l'organisation sociale des communautés africaines³⁴. Sous ce vocable, on entend droits en vigueur avant la colonisation. Ces droits n'étaient pas écrits, ils résultaient de la pratique. Durant la colonisation, on en a mis par écrit, dans des ouvrages appelés coutumiers et on a parlé de droit coutumier³⁵. Mais on s'est rendu compte plus tard que cette tentative n'avait fait que déformer ces droits, on a même dit qu'on avait ainsi inventé une nouvelle catégorie de droit, le droit coutumier³⁶. Aussi, aujourd'hui on parle de droits traditionnels ou de droits originellement africains³⁷. Malgré la colonisation, et l'acculturation qui s'en est suivie, malgré les Indépendances et l'adoption d'un droit inspiré du droit occidental, il apparaît que les populations africaines ont tendance à éviter le droit d'inspiration étrangère et à continuer autant ce faire que peut à suivre leurs pratiques traditionnelles, aussi on peut les connaître, en lisant les ouvrages d'ethnologie ou d'anthropologie juridique assez anciens, mais également grâce aux recherches récentes souvent effectuées maintenant par des chercheurs africains³⁸.

Ce système juridique, intrinsèquement lié aux valeurs et aux normes des sociétés qu'il régule, incarne une approche profondément enracinée de la justice. Bien plus qu'un cadre de sanction, il est avant tout un outil de régulation sociale et de préservation de l'harmonie collective. Contrairement aux systèmes modernes de justice souvent perçus comme distants ou punitifs, le droit traditionnel africain privilégie une vision holistique où la sanction s'inscrit dans un processus de rééducation, de réparation et de réconciliation.

Traditionnellement, la justice africaine est une justice de chefs. Privilégiant la conciliation, le conflit est dissuadé et découragé car il ne faut pas qu'il soit connu et rendu public. C'est d'abord au niveau de l'instance familiale qu'il se règle. En cas d'échec, le litige est porté à un niveau supérieur, jusqu'au conseil des anciens ; le dernier degré juridictionnel était la juridiction royale. « *La multiplicité des instances juridictionnelles garantie à chacun*

³⁴ Néné Bi Boti S., *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines: des origines au début du XVIIIème siècle*, Abidjan, Les Editions ABC, 2019, p.83.

³⁵ Gbago B., « La fabrication du droit coutumier africain », Université d'Abomey Calavi, 2020. En ligne : <https://bec.uac.bj/uploads/publication/481a315ca78e20f024279277b99b1670.pdf>

³⁶ Gbago B, « La fabrication du droit coutumier africain », Université d'Abomey Calavi, 2020. En ligne : <https://bec.uac.bj/uploads/publication/481a315ca78e20f024279277b99b1670.pdf>

³⁷ Kangulumba M. V., « Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne », *Les Cahiers de droit*, volume 46, numéro 1 et 2, mars juin 2005, p.315-338.

³⁸ Badji M., *Introduction historique à l'étude des institutions publiques et privées de l'Afrique au sud du Sahara (VIIIe-XXe siècle)*, Aix-Marseille, Presses Universitaires d'Aix Marseille, 2021, 792 pages; Samba Thiam, *Introduction historique au droit en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2011, 200 pages; Étienne Le Roy, « L'évolution de la justice traditionnelle dans l'Afrique francophone», *Revue Canadienne des Études Africaines*, volume 9, numero 1, 1975, p. 75-87; Alfred N'Gando, « La pensée juridique en Afrique : Esquisse d'une histoire de l'Egypte antique à l'Etat contemporain », dans *THALASSA ! THALASSA ! LA « GRANDE MER » ET SES PASSEURS, Itinéraires en Afrique de l'Histoire du droit et des institutions*, Liber Amicorum - Mélanges en l'honneur de Bernard DURAND, Études réunies par les Professeurs Mamadou Badji et Samba Thiam, Paris, L'Harmattan, 2020 ; Ben Luther Touere Elenga, « Justice traditionnelle et système africain de protection des droits de l'homme. », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 12 septembre 2022, consulté le 16 juillet 2025. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/15518> ; Jean-Godefroy Bidima, *La palabre : une juridiction de la parole*, Michalon, 1997, 128 pages;

une justice de proximité tout en servant de rempart contre l'arbitraire et l'abus de pouvoir »³⁹. Dans cette société, le chef a un poids fondamental car il joue un rôle social, politique, économique et judiciaire ; à tel point qu'il a la faculté de juger et de commander. Très différemment, la justice se déroulait selon une procédure locale, à savoir par le recours à la palabre. Ce lieu est avant tout un lieu ordinaire qui « *s'érigé ainsi en espace signifiant, se convertit en une arène où s'affrontent à travers des hommes le même et l'autre, l'ici et l'ailleurs* »⁴⁰.

Dans ce contexte et contrairement aux sanctions occidentales, souvent rétributives ou excluantes⁴¹, les sociétés africaines ont développé des formes d'humiliation visant à réintégrer l'individu dans le tissu social. Ainsi, l'exposition publique, les rituels de purification ou les chants moqueurs sont autant de moyens de rappeler les normes tout en offrant au fautif une voie de réhabilitation. Ces pratiques s'inscrivent dans une logique de justice réparatrice, où la honte, loin d'être une fin en soi, devient un instrument de réconciliation entre l'individu et sa communauté. L'humiliation prend une dimension éminemment collective et symbolique, visant à restaurer l'équilibre social perturbé par une transgression sociale⁴².

Sur le plan méthodologique, cette étude adopte une approche interdisciplinaire et critique, mobilisant des sources issues du droit, de l'histoire, de l'anthropologie juridique, de la sociologie et de la philosophie politique. Elle repose sur une méthode qualitative articulée autour de l'analyse documentaire (textes normatifs, études ethnographiques, récits historiques, jurisprudence coloniale), de l'examen comparé des pratiques punitives dans divers contextes culturels, ainsi que d'une réflexion théorique sur les notions de honte, d'humiliation et de justice restaurative. Le travail s'appuie également sur des données issues d'auteurs africains contemporains, d'observations empiriques issues de travaux de terrain, et de l'analyse critique des prolongements contemporains des modèles coloniaux. Cette méthodologie permet de situer l'humiliation dans sa complexité : comme sanction symbolique, comme langage du pouvoir, mais aussi comme instrument de réparation et d'intégration sociale dans les sociétés africaines. Elle vise ainsi à dépasser les lectures essentialistes ou culturalistes, pour proposer une compréhension située, évolutive et juridiquement féconde des usages sociaux de l'humiliation. Ce travail s'articule autour de deux grandes orientations. La première partie analysera l'humiliation dans les systèmes pénaux traditionnels africains, en montrant comment elle s'inscrit dans un dispositif normatif communautaire, orienté vers la rééducation, la purification et la réparation (I). La seconde partie portera sur les effets de la rupture coloniale, la dénaturation de l'humiliation par le pouvoir colonial, et les défis éthiques posés aujourd'hui par la reconduction de certaines pratiques dans les systèmes postcoloniaux (II). μ

³⁹ Martinaud J., *Le sens de la peine : l'exemple des colonies d'Afrique Occidentale Française*, Mémoire de Master 2, Université de Limoges, 2023-2024, p.69.

⁴⁰ J.-G. Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon, 1997, p. 11.

⁴¹ Les sanctions d'inspiration coloniale sont perçues comme introduisant une rupture radicale : elles visent à expulser l'individu de son milieu. L'emprisonnement, en particulier, est vu comme une peine corruptrice, inadaptée au contexte africain, qui détruit le lien social sans réparer. Dans la perspective traditionnelle, la communauté perd un membre, et le fautif est empêché de se réconcilier avec son environnement (ce qui en fait une forme d'humiliation contre-productive, parfois même perçue comme déshumanisante).

⁴² C'est le cas chez les pygmées évoqués par Néné Bi Boti S., *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines: des origines au début du XVIIIème siècle*, Abidjan, Les Éditions ABC, 2019, p.40.

I- L'humiliation dans les systèmes pénaux traditionnels africains, entre éthique communautaire et restauration de l'ordre

Dans les sociétés traditionnelles africaines, l'humiliation s'inscrit au cœur des pratiques punitives, jouant un rôle clé dans la régulation des comportements déviants et la préservation de l'ordre social. Plus qu'une simple sanction, elle agit comme un mécanisme collectif où la communauté se mobilise pour rappeler à l'individu fautif les normes et valeurs partagées. À travers des formes variées, allant de l'exposition publique aux rituels de purification, l'humiliation vise à marquer symboliquement la faute tout en offrant une voie de réconciliation (A). Cependant, ces pratiques ne s'arrêtent pas à la dimension punitive. Elles incarnent également une démarche de réparation et de réintégration, cherchant à restaurer les liens brisés entre l'individu et la communauté. En mobilisant des moyens culturels et sociaux, l'humiliation devient un outil pour préserver la cohésion collective, tout en dissuadant les comportements contraires aux normes. Cette approche révèle toute la richesse et la complexité des systèmes traditionnels, où justice et harmonie sociale s'entrelacent dans une dynamique profondément ancrée dans les valeurs communautaires (B).

A- La sanction humiliante comme dispositif normatif endogène

Loin d'être une simple réaction impulsive ou une manifestation de vengeance, l'humiliation à visée punitive s'inscrit dans un ordre normatif traditionnel solidement structuré. Elle participe d'un système symbolique où l'autorité communautaire s'exerce par des codes implicites, socialement intériorisés, et dont la fonction principale est la réaffirmation de la cohésion collective. Si ce système échappe souvent à la codification écrite, il n'en demeure pas moins rigoureux dans ses formes, ses modalités et ses finalités. Il convient d'en explorer les principales expressions (1), avant d'en examiner les ressorts juridictionnels communautaires (2).

1- Formes traditionnelles de l'humiliation à visée pénale

Dans les sociétés africaines traditionnelles, l'humiliation constitue un mode privilégié de répression des écarts de conduite. Elle se déploie dans des formes variées, qui visent moins à éliminer l'individu qu'à le rappeler à l'ordre, en le confrontant à la honte publique. La plus répandue est l'exposition publique, où le contrevenant est placé au centre de l'attention collective (lors de cérémonies, de marchés ou de réunions) afin de susciter la réprobation générale. Cela peut inclure le port de vêtements dévalorisants ou la station debout prolongée devant la communauté⁴³. Cette visibilité forcée est conçue comme un moyen de réaffirmer la norme en mettant symboliquement en scène la rupture de l'ordre.

À cette forme s'ajoutent les rituels de dégradation, mobilisés notamment pour sanctionner des fautes graves comme l'adultère ou la transgression de tabous. L'individu peut être contraint à des gestes humiliants (lavages rituels, ingestion d'aliments jugés impurs, port d'objets de honte), dans un processus à la fois punitif et purificatoire⁴⁴. L'humiliation est ici

⁴³ Séro T., « Normes sociales et sanctions sociales en Afrique noire : le cas du Dahomey de 1600 à 1894 », *ADILAAKU. Droit, politique et société en Afrique*, 2(1), en ligne. DOI : 10.46711/adilaaku.2022.2.1.2.

⁴⁴ Chez les Zoulous d'Afrique du Sud, la femme infidèle doit prendre part à un rituel de purification destiné à apaiser les ancêtres et rétablir l'équilibre familial. Voir : interviews et rapports communautaires sur les pratiques zouloues, consultables via South African History Online.

une étape vers la réintégration sociale, après une symbolique restauration de l'équilibre communautaire. Ce rôle correctif et intégrateur de l'humiliation se manifeste dans plusieurs sociétés négro-africaines, notamment dans le sud-ouest ivoirien, ou l'exemple des Kroumen illustre avec force la portée de l'humiliation comme sanction communautaire. Situés dans la partie littorale du sud-ouest ivoirien, entre Tabou, Grabo et Sassandra, les Kroumen appartiennent à la grande famille kru, l'un des ensembles ethnolinguistiques les plus anciens de la côte ouest-africaine. Marins et pêcheurs de tradition, ils furent connus dès le XIX^e siècle pour leur mobilité et leur rôle dans la navigation côtière, notamment comme auxiliaires des navires européens à partir des années 1830⁴⁵. Leur société, acéphale et égalitaire, se distingue par une organisation communautaire où la parole publique, l'honneur et la solidarité collective constituent les principaux fondements de la cohésion sociale. Chez eux, la justice n'est pas rendue par une autorité centrale, mais par le conseil des anciens, détenteurs de la mémoire coutumière, dont les décisions reposent sur la recherche de l'équilibre social plutôt que sur la simple répression⁴⁶. Ce mode de régulation privilégie des sanctions morales à portée éducative, où la honte et l'humiliation jouent un rôle structurant. Dans la conception kroumen, la faute ne rompt pas seulement l'ordre juridique, mais elle entache l'honneur du groupe tout entier. D'où la nécessité d'une expiation publique, visible, destinée à purifier à la fois le coupable et la communauté. Parmi les délits considérés comme les plus graves, figure l'offense verbale faite aux femmes, notamment sous la forme d'insultes obscènes. La parole, dans cette culture, étant investie d'une puissance sacrée, toute dérive verbale revêt la gravité d'un sacrilège. Lorsqu'un homme se rend coupable de telles insultes, la communauté procède à un rituel de sanction particulièrement révélateur de l'usage social de l'humiliation. Le délinquant est conduit sur la place publique, lieu symbolique de vérité et de cohésion, devant l'ensemble des habitants. Là, on le dépouille de sa tunique et on lui déverse sur le corps de la bouse de vache⁴⁷ pour signifier sa chute morale et sa souillure symbolique. Les femmes offensées, désormais investies d'un rôle actif, l'encerclent en entonnant des chants satiriques et en proférant à leur tour des insultes ritualisées. Dans cet espace inversé, la honte opère comme une catharsis. Le coupable devient objet de dérision, non pour être détruit, mais pour être rééduqué. À l'issue de la cérémonie, il présente publiquement ses excuses, offre du vin de palme et des libations aux femmes et aux anciens, avant d'être réintégré dans la vie communautaire. Cette humiliation publique, que plusieurs traditions orales décrivent encore aujourd'hui dans les villages de Tabou et de Grabo⁴⁸, a une valeur de purification morale : elle restaure l'ordre symbolique violé, tout en rappelant à chacun le devoir de respect et de retenue. Comme l'a observé Henri Labouret dans ses études sur les peuples de la Côte des Dents, « *la honte publique est, chez les Kroumen, une arme plus redoutable que la violence ; car elle atteint l'âme de l'homme dans ce qu'elle a de plus sacré : son honneur* »⁴⁹. De même, Georges Balandier note que dans nombre de sociétés africaines segmentaires, « *la honte est l'ombre visible du droit : elle sanctionne sans mutiler, elle corrige sans exclure* »⁵⁰. Chez les

⁴⁵ Delafosse M., *Les peuples de la Côte d'Ivoire et du Soudan*, Paris, Émile Larose, 1912, p. 78-83.

⁴⁶ Balandier G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955, p. 124-128.

⁴⁷ Une matière perçue comme impure et dégradante.

⁴⁸ Témoignages recueillis à Tabou entre juillet aout 2025.

⁴⁹ Labouret H., *Les tribus du rameau kru de la Côte d'Ivoire*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1934, p. 221.

⁵⁰ Balandier G., op. cit., p.221.

Kroumen, cette logique atteint une dimension quasi pédagogique. L’humiliation devient une mise en scène de la faute et de sa réparation, un rituel de réintégration sociale fondé sur la reconnaissance du tort commis⁵¹. Ce modèle se retrouve, avec des variations, chez d’autres groupes kru tels que les Wé, (Guéré et Wobê) où l’humiliation rituelle (chants moqueurs, exhibition publique ou inversion symbolique des rôles) constitue une étape préalable à la réconciliation. Il illustre un principe central du droit coutumier africain : la peine doit avant tout restaurer l’harmonie collective. Ainsi, la honte n’est pas ici un stigmate, mais une pédagogie de la dignité, rappelant que l’homme n’existe socialement que par le regard des autres, et que ce regard, lorsqu’il se fait collectif, a la puissance de guérir autant que de blâmer.

Une autre modalité de cette humiliation rituelle se retrouve dans la chanson satirique, très présente dans l’espace villageois. Les griots ou chanteurs traditionnels composent des textes moqueurs sur les fautes individuelles, diffusés largement dans la communauté. Bien que teintées d’humour, ces chansons exercent une violence symbolique puissante, en gravant l’infamie dans la mémoire collective⁵². Enfin, les humiliations verbales et physiques (insultes publiques, coups symboliques) viennent parfois renforcer le caractère coercitif de la sanction. Si elles visent à provoquer un choc psychologique dissuasif, elles peuvent aussi engendrer des effets délétères, en fragilisant les liens sociaux si leur usage dépasse la mesure attendue. Dans toutes ces formes, la sanction humiliante remplit une double fonction : elle punit en réintégrant. Elle vise moins à exclure qu’à corriger, dans une logique où la marge (comme dans un cahier) fait toujours partie de la page : la déviance elle-même est pensée comme un élément du maintien de l’ordre social.

2- Une justice orale, ancrée dans l’imperium communautaire

La mise en œuvre des sanctions humiliantes repose sur un modèle juridictionnel façonné par l’oralité et fondé sur le primat du lien social⁵³. Il s’agit d’une justice d’essence communautaire, où la parole, véhiculée par les anciens, vaut loi et où le *logos* est à la fois instrument de régulation et vecteur de vérité⁵⁴. Loin des institutions codifiées du droit étatique moderne, cette justice endogène se déploie dans des espaces symboliques tels que l’arbre à palabres, les assemblées de village, les conseils d’anciens ou les cercles familiaux, qui

⁵¹ Cette logique réparatrice trouve son expression la plus aboutie dans le modèle igbo analysé par Kingsley Okoro. Pour les Igbo, la faute d’un individu est une souillure qui affecte l’ensemble du corps social et l’ordre cosmique. Le processus judiciaire, particulièrement pour les crimes graves comme le meurtre, s’organise en un cérémonial strict de sept étapes ritualisées qui transforment progressivement le statut du coupable de souilleur en membre réintégré. L’isolement purificatoire, l’exposition humiliante sur le marché où il est couvert de suie, la rencontre ritualisée avec la famille de la victime - autant d’épreuves destinées à provoquer une catharsis collective. Cette humiliation soigneusement encadrée constitue moins une punition qu’un parcours balisé vers la rédemption, culminant dans une réintégration formelle souvent scellée par une alliance matrimoniale entre les familles. Voir Okoro K. N., «Re-thinking shaming Practices in African [Igbo] Traditional Society as a Viable Option for Maintaining Justice, Social Integration and Moral Development in Modern Africa», *Advances in Social Sciences Research Journal* volume 3, numéro 4, avril 2016, p.95-115, DOI:10.14738/assrj.34.1533.

⁵² Obama J.-B., « La musique africaine traditionnelle ses fonctions sociales et sa signification philosophique », *Abbia*, 1965, p.273-308.

⁵³ Sally Falk Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 54-55.

⁵⁴ Eboussi Boulaga F., *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, 1977, p. 101-103.

tiennent lieu de juridictions morales⁵⁵. La procédure, orale et participative, met en scène une société qui se juge elle-même, dans un esprit de conciliation et de préservation de l'ordre social. La palabre est en principe ouverte à tous⁵⁶. Loin d'être déterminée au hasard, la date de la palabre doit par ailleurs correspondre à un moment propice le plus souvent fixé par des géomanciens. En outre, les échanges se tiennent toujours dans des lieux chargés de symboles (sous un arbre, près d'une grotte, dans une case édifiée à cet effet). En cas de conflit, la palabre se tient généralement lorsque l'un des protagonistes porte plainte auprès de la chefferie villageoise. Après la plainte, le chef du village convoque à une date indiquée, par le biais d'un messager, les parties au conflit ou les belligérants et toute la communauté. Pendant le déroulement de la palabre, le chef ne prend pas la parole. Quand il la prend, c'est pour mettre un terme aux échanges en indiquant la décision prise par le collège des sages. Un modérateur est donc choisi par le chef. Il s'agit généralement de l'un des membres de la notabilité, un Ancien qui est suffisamment imprégné des us et coutumes du village et qui possède une maestria dans le maniement de la parole, des proverbes et des contes. À tour de rôle, le modérateur donne la parole aux protagonistes pour qu'ils exposent leur version des faits. Ensuite, s'il y a des témoins, ceux-ci s'expriment à leur tour. Par la suite, le reste de l'assemblée convoquée se prononce sur la situation. Les échanges peuvent s'étendre sur plusieurs heures selon la délicatesse du problème. Le chef, après avoir écouté l'avis de ses conseillers, prend une décision qui va dans le sens du consensus et qui doit être respectée. Pour finir, à travers proverbes et citations, le modérateur explique au peuple la décision prise dans le sens de la réconciliation et de l'harmonie. Il rappelle qu'il ne s'agit pas de condamner quelqu'un, mais de trouver un consensus permanent. Il fait cas des valeurs ancestrales et de la jurisprudence pour faire accepter à tous cette décision⁵⁷.

Dans cet univers normatif, la règle n'est pas écrite, mais vivante, transmise de génération en génération par des figures d'autorité sociale : les chefs, les griots, les sages, parfois même les devins. Elle est incarnée dans la mémoire collective, dans les proverbes, les récits, les chants rituels. « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle », rappelait Amadou Hampâté Bâ, soulignant la fonction épistémologique de la parole ancestrale⁵⁸. Le jugement est souvent collégial, fondé sur la recherche du consensus, et la sanction vise à restaurer l'harmonie plus qu'à punir selon une logique de rétribution. La

⁵⁵ Zahan D., *Sociétés d'initiation bambara*, Gallimard, 1980, p. 221 ; voir aussi : Ndaywel è Nziem I., *Histoire générale du Congo*, Duculot, 1998, p. 37-40

⁵⁶ Il existe cependant une hiérarchie et un protocole dans l'intervention des principaux acteurs. Les vieillards jouent un rôle privilégié, souvent au détriment même des chefs C'est leur âge qui leur confère la toute-puissance d'agir au nom des ancêtres dont ils sont par définition les plus proches. Il est considéré que ce grand âge, symbole de sagesse, les préserve de toute position partisane et les incite à l'inverse au compromis et à la pondération. Voir le rapport n°2 de recherche redigé en 2017 par Niagalé Bagayoko et Fahiraman Rodrigue sur les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique Subsaharienne : https://dandurand.uqam.ca/wp-content/uploads/2017/06/Rapport_Recherche_2_FrancoPaix.pdf.

⁵⁷ Voir le rapport n°2 de recherche redigé en 2017 par Niagalé Bagayoko et Fahiraman Rodrigue sur les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique Subsaharienne : https://dandurand.uqam.ca/wp-content/uploads/2017/06/Rapport_Recherche_2_FrancoPaix.pdf.

⁵⁸ Hampâté Bâ A., *Amkoullel, l'enfant peul*, Actes Sud, 1991, p. 38 : « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ».

réconciliation l'emporte sur la condamnation, et la honte infligée publiquement sert à rappeler l'ordre communautaire tout en laissant ouverte la voie de la réintégration⁵⁹.

L'humiliation y prend ainsi une valeur éminemment symbolique. Elle agit comme un dispositif de réajustement social, un rituel de rappel des frontières morales à ne pas franchir. Dans ces sociétés à faible étatisation, la justice traditionnelle exerce un imperium sans coercition physique, mais avec une autorité diffuse, profondément ancrée dans les pratiques, les imaginaires et la mémoire collective⁶⁰. Ce pouvoir normatif, souvent invisible aux yeux des juristes positivistes, repose sur une efficacité sociale remarquable, fondée à la fois sur l'adhésion implicite aux normes et sur la crainte de la honte publique, redoutée car socialement disqualifiante.

B- Les finalités sociales et culturelles de l'humiliation

Si l'humiliation agit comme une sanction, elle ne se résume pas à une simple stratégie dissuasive. Elle s'inscrit dans un processus plus vaste de régulation sociale, de purification symbolique et de restauration de l'ordre communautaire. Dès lors, son étude suppose d'en explorer les dimensions anthropologiques et symboliques, à travers sa fonction éducative (1) et sa portée rituelle (2).

1- La honte comme vecteur de rééducation et de réintégration sociale

Dans les sociétés traditionnelles africaines, la sanction n'a pas pour seule vocation de punir : elle vise à réparer les déséquilibres sociaux, à réhabiliter l'individu fautif et à restaurer l'harmonie du groupe. L'humiliation joue ici un rôle clé. En exposant l'individu à la honte publique, elle l'oblige à prendre conscience de sa faute et à entreprendre un processus de transformation morale. Ainsi, la honte devient un outil pédagogique. En brisant symboliquement l'orgueil de l'individu, elle ouvre la voie à une réintégration progressive dans le tissu social. Cette logique communautaire de la justice s'éloigne des modèles purement répressifs. Elle vise non pas l'exclusion, mais la réhabilitation. Okoro décrit chez les Igbo un processus en sept étapes pour les crimes graves (ex. meurtre), incluant l'isolement temporaire, des rituels de purification, et une réintégration symbolique via des cérémonies collectives. Cette approche souligne que la honte, bien que douloureuse, est transitoire et orientée vers la réconciliation, renforçant ainsi les normes sociales sans exclure définitivement l'individu⁶¹.

⁵⁹ Towa M., *Essai sur la problématique d'une philosophie dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, 77 pages.

⁶⁰ Nambo J., « Quelques héritages de la Justice coloniale en Afrique noire », *Droit et société*, volume 2, numéro 51/52, 2002, p.325-343. Voir aussi Ki-Zerbo J., *À quand l'Afrique ?*, Éditions de l'Aube, 2003, p. 202 pages.

⁶¹ Okoro décrit chez les Igbo un processus en sept étapes pour les crimes graves incluant isolement temporaire, rituels de purification et réintégration symbolique via des cérémonies collectives. Cette approche souligne que la honte, bien que douloureuse, est transitoire et orientée vers la réconciliation, renforçant ainsi les normes sociales sans exclure définitivement l'individu. Le système igbo illustre parfaitement le concept de « honte réintégrative » théorisé par Braithwaite, qui condamne l'acte mais respecte la personne et vise à la réintégrer, s'opposant ainsi à la honte « stigmatisante » qui rejette à la fois l'acte et l'acteur. » Cf : Okoro K. N., « Rethinking shaming Practices in African [Igbo] Traditional Society as a Viable Option for Maintaining Justice, Social Integration and Moral Development in Modern Africa», *Advances in Social Sciences Research Journal* volume 3, numéro 4, avril 2016, p.95-115, DOI:10.14738/assrj.34.1533.

Par exemple, chez les Senoufos de Korhogo en Côte d'Ivoire un individu ayant transgressé un interdit peut être publiquement ridiculisé lors de rassemblements communautaires. Chants moqueurs, railleries et blagues accompagnent alors cette mise en scène, visant à souligner la gravité de la faute tout en incitant à la repentance. Chez les Bamiléké du Cameroun, des rituels de confession publique accompagnés d'humiliations verbales permettent au coupable d'exprimer son repentir. À l'issue de ce processus, des actes réparateurs (offrandes, sacrifices, etc.) sont attendus pour apaiser les ancêtres et restaurer l'ordre spirituel⁶². De manière similaire, chez les Dogons du Mali, l'humiliation publique lors des cérémonies rituelles précède un rite de purification et de réintégration. L'individu y participe activement par des prières ou des danses sacrées, symbolisant sa volonté de renouer avec les valeurs du groupe. Chez les Éwé (Togo et Ghana), comme chez les Bantous du Congo, l'humiliation publique n'est qu'une première étape. Elle est suivie d'une participation active à la vie collective (travaux communautaires, cérémonies) qui marque l'engagement de l'individu dans un processus de réhabilitation⁶³.

Dans toutes ces cultures, l'humiliation n'est ni définitive, ni destructrice : elle amorce une dynamique de réintégration. Elle structure un parcours de réparation qui, loin d'exclure, renforce les liens communautaires. Elle incarne un mécanisme de régulation sociale qui restaure l'ordre moral en rappelant l'importance des normes partagées⁶⁴. Loin d'être une simple vexation, l'humiliation prend la forme d'un outil symbolique à haute valeur éducative. Elle favorise la prise de conscience, impose une épreuve de vérité, puis ouvre la voie à la réconciliation. Comme le rappelle Dekane, chez les Moundang du Nord-Cameroun, ces sanctions coutumières sont perçues comme des « *garants de paix et de sécurité* »⁶⁵. On pourrait rapprocher cette fonction de l'*« amende honorable »* dans la tradition médiévale européenne. Le coupable, en s'humiliant publiquement (à genoux, en chemise, etc.), rétablissait à la fois l'ordre brisé et sa propre dignité⁶⁶. Dans les sociétés africaines, l'humiliation participe de la même logique. Elle n'abolit pas l'individu fautif, elle le transforme. Elle agit comme un régulateur collectif, un rappel des normes, un instrument de cohésion. En cela, elle constitue une réponse communautaire à la transgression, qui conjugue sanction, pédagogie et réintégration.

2- L'humiliation comme purification rituelle et restauration du lien social

Contrairement à la vision moderne de la sanction pénale, centrée sur la punition et la rétribution, les pratiques punitives dans les sociétés traditionnelles africaines reposent

⁶² Hurault J., *La structures sociales des Bamiléké*, Paris, Mouton&Co, 1962, p. 47-48.

⁶³ Devisch R., « Des forces aux symboles dans le rite bantou : l'interanimation entre corps, groupe et monde », in Chauvet, Louis-Marie, et al. *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis, 1995, p.11-82. <https://doi.org/10.4000/books.pusl.18412>.

⁶⁴ Hourya Bentouhami-Molino, « Qu'est-ce que réparer ? De la justice réparatrice à la réparation du bien commun », *Raison Publique*, 2014/1 N° 18, p. 139-156.

⁶⁵ Dekane, E., « Les sanctions coutumières comme gage de la paix et de la sécurité chez les traditionnalistes moundang du Nord-Cameroun », https://www.vestiges-journal.info/2024/pdf/dekane_2024.pdf.

⁶⁶ Moeglin J.-M., « Pénitence publique et amende honorable au Moyen Âge », *Revue historique*, 298 (2), 1997, p. 225-269.

largement sur une logique réparatrice, purificatrice et communautaire⁶⁷. L’humiliation n’y est pas un acte purement punitif : elle constitue une étape dans un processus de rédemption, visant à restaurer l’ordre moral et spirituel perturbé par la faute. La honte devient ainsi un instrument de purification, un catalyseur de transformation personnelle et collective. Dans plusieurs cultures africaines, l’exposition publique du fautif, accompagnée de moqueries, de chants satiriques ou de gestes rituels, marque symboliquement la rupture entre l’individu et la norme sociale transgessée. Mais cette mise en scène n’a pas pour but de détruire la personne : elle sert à mettre en lumière la faute, à favoriser sa reconnaissance par le coupable et à préparer un processus de réintégration. Chez les Akan d’Afrique de l’ouest⁶⁸, lorsqu’un individu viole un interdit (inceste, trahison, vol), il doit se présenter devant la communauté, exprimer des excuses formelles et participer à des rituels de purification. Ceux-ci incluent souvent des prières, des sacrifices aux ancêtres et des rites de pardon, permettant de rétablir l’équilibre perturbé. De manière similaire, chez les Xhosa d’Afrique australe, la transgression d’un tabou majeur (tel que l’adultère, considéré comme une souillure du tissu social et spirituel) donne lieu à une humiliation publique, suivie d’une série d’actes symboliques de réparation⁶⁹. Ces gestes prennent souvent la forme d’offrandes rituelles, de confessions devant le conseil des anciens, ou de participation à des cérémonies communautaires de purification⁷⁰. Plus qu’un simple mécanisme social de sanction, ce processus possède une dimension spirituelle profonde. Il vise à «purger» la faute, non seulement aux yeux de la société, mais aussi face aux forces invisibles et aux ancêtres, garants de l’ordre cosmique et moral⁷¹. La réintégration de l’individu fautif passe donc par un triple mouvement : reconnaissance de la faute, acceptation de l’humiliation, et accomplissement d’un rituel de réparation destiné à restaurer l’équilibre rompu. Cette dynamique de purification se retrouve également chez les Bamiléké du Cameroun, où la sanction humiliante est suivie d’un processus collectif de réconciliation. L’individu commence par des excuses publiques, puis participe à des cérémonies impliquant sacrifices d’animaux, prières et danses. Ces rituels visent à réparer l’harmonie sociale, en apaisant à la fois les vivants et les ancêtres. Dans les sociétés yoroubas du Nigeria, l’humiliation consécutive à la transgression d’un tabou ou d’une norme sacrée prend la forme d’une purification spirituelle. Le fautif doit accomplir des sacrifices, se soumettre à des rites de réconciliation avec les divinités, souvent en présence des membres de la communauté. C’est par cette participation rituelle collective que le lien entre l’individu, les siens et l’ordre cosmique est restauré. Cette fonction purificatrice va de pair avec une dimension dissuasive. On le voit, dans les systèmes pénaux traditionnels africains, l’humiliation n’est pas une fin en soi, mais constitue le prélude à un processus de réparation morale et sociale. Elle s’inscrit dans une logique de transformation du statut du transgresseur, comparable à un rite de passage, qui permet à l’individu de quitter la position de fautif pour

⁶⁷Touere Elenga B. L., « Justice traditionnelle et système africain de protection des droits de l’homme. », *La Revue des droits de l’homme* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 12 septembre 2022, consulté le 20 juillet 2025. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/1>

⁶⁸Allou K. R., *Les populations Akan de Côte d’Ivoire, Brong, Baoulé Assabou, Agni*, Paris, l’Harmattan, 2012, 188 pages.

⁶⁹ Wilson M., «Rituals of Kinship among the Nyakyusa and Xhosa», in *Africa: Journal of the International African Institute*, volume 22, numéro. 1, 1952, p. 31-32.

⁷⁰Radcliffe-Brown A., *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen & West, 1952, chap. VIII ; cf. aussi Ntsebeza L., *Democracy Compromised: Chiefs and the Politics of the Land in South Africa*, HSRC Press, 2005, p. 48.

⁷¹Mbiti J, *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969, p. 201-203.

réintégrer, purifié qu'il est, le corps social. Ces formes de justice visent moins à exclure qu'à rétablir l'équilibre rompu par la faute, dans une dynamique de réconciliation collective et de guérison des liens sociaux. Les cérémonies d'humiliation publique ou de confession rituelle ont pour fonction de marquer symboliquement la transgression, tout en ménageant la voie d'un retour à l'ordre par la reconnaissance, la honte assumée et la médiation des anciens⁷². Ce processus est souvent porté par des éléments rituels codifiés, qui confèrent à la sanction une valeur thérapeutique. On retrouve ici ce que Joseph Ki-Zerbo qualifiait de justice-thérapie, c'est-à-dire une régulation sociale intégrée aux valeurs communautaires, où la priorité n'est pas la punition mais la restauration du lien social. Comme l'a également souligné Victor Turner dans son analyse des rituels de passage, ces dispositifs symboliques permettent à l'individu fautif de passer par une phase de «liminarité» avant sa réincorporation dans le groupe⁷³. En somme, l'humiliation dans ces contextes ne détruit pas, elle reconstruit. Elle n'exclut pas, elle transforme. Elle ne vise pas la répression, mais la pacification par la mémoire, la parole et la reconnaissance mutuelle⁷⁴.

II- DE LA NEUTRALISATION A LA PERVERSION, HERITAGE COLONIAL ET QUESTIONNEMENTS CONTEMPORAINS AUTOUR DE L'HUMILIATION

Si les systèmes traditionnels africains faisaient de la honte un instrument de réintégration sociale, la colonisation a profondément altéré cette dynamique. L'humiliation, vidée de sa fonction réparatrice, devient un levier de domination institutionnelle. Cette mutation coloniale n'a pas seulement désacralisé les rites punitifs endogènes : elle a introduit une violence symbolique durable, dont les répercussions se manifestent encore dans les pratiques judiciaires, politiques et sociales contemporaines. Il convient donc d'examiner les mécanismes de rupture instaurés par la justice coloniale (A), puis de s'interroger sur les résonances postcoloniales de l'humiliation, à la lumière des exigences éthiques actuelles (B).

A- Ruptures coloniales, la dénaturation répressive de l'humiliation

L'arrivée du colonisateur a bouleversé les systèmes normatifs africains, notamment dans leur usage de la honte et de l'humiliation. Là où ces dispositifs visaient autrefois à réparer les liens sociaux, la logique coloniale les a détournés vers la soumission (1) et l'anéantissement symbolique (2).

1- La justice coloniale, centralisation, domination et humiliation institutionnelle

La première rupture introduite par le colonialisme réside dans la centralisation du pouvoir normatif et judiciaire. Les structures juridiques préexistantes, basées sur la parole, le consensus communautaire et des formes ritualisées de justice, ont été remplacées par des juridictions administratives hiérarchisées. Le juge traditionnel, médiateur enraciné dans son groupe, cède la place à un fonctionnaire étranger, souvent peu au fait des coutumes locales et

⁷² Hampâté Bâ A., *L'Empire peul du Macina*, Paris, Présence africaine, 1955, p. 179 ; Alioune Sarr, *Histoire du Sine-Saloum (Sénégal)*, Dakar, IFAN, 1986, p. 212-215.

⁷³ Turner V., *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses Universitaires Francaises, 1990, p. 108-112.

⁷⁴ Bohannan P., *Justice and Judgment among the Tiv*, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 154-157.

appliquant un droit importé, voire hostile à la culture autochtone⁷⁵. Cette centralisation ne répondait pas à un souci d'universalisation de la justice, mais à une logique de domination politique et symbolique. L'humiliation est devenue un outil de cette domination⁷⁶. Elle n'était plus conçue comme un mécanisme de réintégration sociale, mais comme une arme de déshumanisation et d'infériorisation de l'Africain⁷⁷. Les châtiments corporels infligés en public, les chaînes, les camisoles, les camps de travail forcé, et même le langage utilisé dans les décisions de justice coloniales témoignent d'une institutionnalisation de la honte comme instrument d'ordre colonial. Le Code de l'indigénat, appliqué dans l'Afrique occidentale française à partir de 1881⁷⁸, permettait à un administrateur de prononcer des peines (travaux, amendes, prison, coups de chicotte) sans procès ni avocat, souvent pour des faits mineurs ou des infractions floues comme le « manque de respect »⁷⁹. Cette législation produisait un double effet. Elle soustrayait les colonisés à l'égalité de traitement devant la loi, et elle construisait symboliquement leur infériorité. L'humiliation, autrefois rite de purification temporaire, devient stigmate social inscrit dans les corps, les papiers d'identité, les casiers, les

⁷⁵ B. Durand et M. Fabre (dir.), *Le juge ou l'outre-mer. Les roches bleues de l'empire colonial*, Lille, Histoire de la Justice, 2004, p. 43.

⁷⁶ Cette instrumentalisation de l'humiliation comme outil de domination s'est notamment manifestée à travers la création de tribunaux coutumiers sous contrôle colonial. Comme le souligne Barnabé Gbago, ces juridictions, bien que formellement inspirées des modèles traditionnels, étaient présidées par des administrateurs coloniaux et appliquaient un droit coutumier "domestiqué", vidé de sa dimension sacrée et réparatrice. L'article 75 du décret de 1903 en AOF disposait ainsi que « *la justice indigène appliquera en toutes matières les coutumes locales, en tout ce qu'elles ne sont pas contraires aux principes de la civilisation française* ». Cette clause, fondée sur une conception ethnocentrique de l'ordre public, permettait d'écartier toute norme coutumière jugée incompatible avec les intérêts coloniaux, transformant l'humiliation en un instrument de soumission plutôt que de régulation sociale. Cf : Gbago B, « La fabrication du droit coutumier africain », Université d'Abomey Calavi, 2020. En ligne : <https://bec.uac.bj/uploads/publication/481a315ca78e20f024279277b99b1670.pdf>

⁷⁷ Selon Arthur Girault, l'Indigénat, c'était « déjà reconnaître ce principe qu'un fait permis à l'Européen par les lois françaises peut-être défendu à l'indigène », cf. « Lettre d'Antonetti du service des Affaires Civiles » Bingerville le 21 novembre 1918, FR ANOM, 1 AFFPOL 540 (cote de communication), p. 2.

⁷⁸ Ageron, Ch.-R., *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 247 ; également Le Cour Grandmaison O., *De l'indigénat*, Paris, La Découverte, 2010, 197 pages.

⁷⁹ Arrêté général sur les infractions de l'indigénat, préfecture d'Alger, 9 février 1875, « Art. 1. Sont considérés comme infractions spéciales à l'indigénat et, comme telles, passibles des peines édictées par les articles 465 et 466 du Code pénal, les faits et actes ci-après déterminés, savoir : [...]]

5) Négligence à se présenter devant l'administrateur ou le maire de la commune, après convocation remise par un agent de l'autorité administrative.

6) Acte irrespectueux ou propos offensants vis-à-vis d'un représentant ou agent de l'autorité, même en dehors de ses fonctions [...]

7) Propos tenus en public dans le but d'affaiblir le respect dû à l'autorité [...]

10) Refus de fournir, contre remboursement, aux prix du tarif établi par arrêté du préfet, les vivres, les moyens de transport ou les agents auxiliaires (gardiens de nuit, jalonneurs, guides) aux fonctionnaires ou agents dûment autorisés. [...]

13) Négligence habituelle dans le paiement des impôts et dans l'exécution des prestations en nature, manque d'obtempérer aux convocations des receveurs lorsqu'ils se rendent sur les marchés pour percevoir les contributions. [...]

15) Infractions aux instructions portant règlement sur l'immatriculation des armes. [...]

17) Départ du territoire de la commune sans avoir, au préalable, acquitté les impôts et sans être munis d'un permis de voyage. [...]»

récits familiaux. Elle cesse d'être une punition limitée dans le temps pour devenir un marqueur d'exclusion permanente.

2- Une justice imposée, désacralisation des rites, humiliation comme outil d'assujettissement

La deuxième grande rupture coloniale concerne la désacralisation des institutions coutumières⁸⁰. En réinterprétant ou en interdisant les rites endogènes de régulation sociale, l'administration coloniale a vidé ces pratiques de leur contenu symbolique, les réduisant à de simples « coutumes » folkloriques, dénuées de valeur juridique. Or, dans de nombreuses sociétés africaines, l'humiliation rituelle faisait l'objet d'un encadrement strict, associé à une finalité morale. Elle visait à faire honte au fautif pour provoquer chez lui une prise de conscience et favoriser sa réintégration dans le groupe. Elle n'était ni infamante ni permanente, mais éducative et restauratrice.

Ce cadre a été brisé. Les lieux symboliques de la parole (arbres à palabres, cercles de sages, enceintes sacrées) ont été désertés ou cooptés par le pouvoir colonial pour y administrer des punitions publiques : bastonnades, humiliations verbales, sanctions spectaculaires. Le public n'était plus la communauté concernée, mais des témoins instrumentalisés pour asseoir l'autorité coloniale. Cette transformation radicale a contribué à désolidariser les individus de leurs groupes d'appartenance, rompant les médiations communautaires, détruisant la légitimité des anciens⁸¹, et substituant à une logique de réparation une logique de punition et de peur. L'humiliation cesse d'être un passage et devient une frontière sociale⁸².

B- Les résonances postcoloniales et les défis éthiques actuels

L'histoire coloniale de l'humiliation n'est pas restée cantonnée au passé. Ses mécanismes, bien que transformés, continuent d'irriguer les pratiques contemporaines (1).

⁸⁰ Cette désacralisation a été particulièrement visible dans le domaine foncier. Gbagbo rappelle que la terre, autrefois considérée comme un bien collectif et inaliénable, lieu de concentration des dieux et des ancêtres, a été soumise à des logiques d'appropriation privée et d'immatriculation sous le régime colonial. Les théories des "terres vacantes et sans maître" ont permis de spolier les communautés de leurs terres ancestrales, réduisant les détenteurs coutumiers à l'état de simples usufruitiers précaires. Cette rupture avec le sacré a profondément humilié les gardiens traditionnels de la terre, privés de leur rôle religieux et social. Voir Gbago B., article cité.

⁸¹ L'autorité de ladite noblesse est désormais contestée par le bas peuple. En témoigne l'humiliation que constitue l'enfermement de certains hauts dignitaires et membres de la noblesse du clan qui répondent comme les lois coutumières le demande à une convocation du commissaire de district. Ils sont ainsi enfermés à la prison de l'administration coloniale (tenue par l'étranger venu d'ailleurs). C'est un déshonneur que de voir des autochtones, naguère détenteurs du pouvoir dans ce clan ibo, réduits à croupir dans la prison de l'homme blanc. Voir Kouadio Dieudonné Yao, *Mythes et discours postcolonial : approche comparée de quelques romans postcoloniaux*, Littératures, Université Côte d'Azur, 2024. p.341 Français. ffNNT : 2024COAZ2011ff. fftel05023563f.

⁸² Comme le note Okoro, le système carcéral moderne, hérité de cette époque, est perçu comme une institution fondamentalement contre-productive en contexte africain. Il isole, stigmatise et corrompt, sans offrir de voie de réparation ou de réconciliation. Il incarne une justice "disjonctive" qui, en séparant le déviant de sa communauté, brise les liens sociaux au lieu de les renforcer. Cf : Okoro K. N., «Re-thinking shaming Practices in African [Igbo] Traditional Society as a Viable Option for Maintaining Justice, Social Integration and Moral Development in Modern Africa», *Advances in Social Sciences Research Journal* volume 3, numéro 4, avril 2016, p.95-115, DOI:10.14738/assrj.34.1533.

Dans le champ politique comme dans les juridictions nationales, dans les médias comme dans la rue, l'humiliation reste mobilisée comme une arme de contrôle, souvent dissimulée sous des formes modernisées (2).

1- Une humiliation toujours présente

Comme l'a démontré Jean-François Bayart dans son analyse sur l'hégémonie et la coercition en Afrique subsaharienne, la période coloniale a introduit une nouvelle grammaire politique fondée sur une gouvernance coercitive, où l'humiliation n'était plus un outil de réintégration, mais un levier de domination structurelle⁸³. La « politique de la chicotte »⁸⁴ symbolise cette mutation, dans laquelle la coercition corporelle (flagellation, exposition, insultes publiques) est devenue un dispositif de gouvernementalité au sens foucaldien⁸⁵, c'est-à-dire une technique de subjectivation imposée aux colonisés. Loin de se limiter à la répression brute, cette coercition s'inscrivait dans une recherche hégémonique où la violence physique visait à façonner les corps et les esprits dans une logique d'assujettissement légitime. L'humiliation, dans ce contexte, cessait d'être une sanction investie de sens communautaire, pour devenir une « cuirasse de coercition »⁸⁶, un vecteur d'aliénation. La justice coloniale, en substituant au rituel réparateur la brutalité bureaucratique et l'uniformisation du droit, a inscrit durablement dans les institutions judiciaires africaines un rapport à l'humiliation marqué par l'extériorité, la violence symbolique et l'instrumentalisation politique. Loin d'avoir disparu avec la fin de la domination coloniale, les pratiques humiliantes ont connu une recomposition dans les sociétés africaines postcoloniales. L'humiliation, dans ce contexte, se manifeste sous des formes insidieuses, parfois institutionnalisées, qui témoignent d'une persistance des logiques de domination et de contrôle social par la disqualification symbolique⁸⁷. Comme le note Bayart, cette continuité entre coercition coloniale et autoritarisme postcolonial se manifeste notamment dans les pratiques de justice instantanée, les formes privatisées de répression ou les dispositifs

⁸³ Bayart, J.-F. «Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : «La politique de la chicotte»», *Politique africaine*, n° 110, 2008, p. 123-152.

⁸⁴ Bayart, J.-F. article cité.. Voir également Dembour, Marie-Bénédicte, «La Chicote Comme Symbole Du Colonialisme Belge?», *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, vol. 26, no. 2, 1992, pp. 205–25. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/485870>. consulté le 23 juillet 2025. Pour aller plus loin voir l'excellent ouvrage redigé sous la direction de Le Crom Jean-Pierre et Boninchi Marc, *La chicotte et le pécule: Les travailleurs à l'épreuve du droit colonial français (XIXe-XXe siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2021, 332 p., ISBN : 978-2-7535-8066-4

⁸⁵ Bayart J.-F. , « Foucault au Congo », in M.-C. Granjon, (dir.), Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques, Paris, Karthala, 2005, chap. V. Cité par Bayart, J.-F. «Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : «La politique de la chicotte»», Politique africaine, n° 110, 2008, p. 123-152.

⁸⁶ Gramsci A; *Cahiers de prison*, 1-V, Paris, Gallimard, 1996, p. 360. Cité par Bayart, J.-F. «Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : «La politique de la chicotte» », Politique africaine, n° 110, 2008, p. 123-152.

⁸⁷ Cette continuité est également perceptible dans la persistance de certaines pratiques judiciaires héritées de la période coloniale. Au Bénin, par exemple, la Cour suprême a été amenée à statuer à plusieurs reprises sur des litiges fonciers opposant des familles royales à des descendants d'esclaves ou d'ouvriers recrutés par l'État colonial. Ces affaires, comme le souligne Gbago, illustrent la sédimentation des réformes successives et la difficulté à dépasser les logiques d'humiliation foncière initiées sous la colonisation.

humiliants d'exclusion politique – autant d'avatars contemporains d'une humiliation d'État, héritée de l'ordre colonial et réactivée dans des contextes postcoloniaux.

Dans le champ politique, les stratégies d'humiliation sont ainsi fréquemment mobilisées pour discréditer les adversaires. L'opposant, parfois perçu comme une menace pour l'ordre établi, devient la cible d'une campagne de dévalorisation publique. Son image est ternie par la diffusion sélective ou déformée d'informations, par la diffusion d'images humiliantes sur les réseaux sociaux, ou encore par des arrestations spectaculaires, parfois retransmises en direct, sans respect du principe de présomption d'innocence. Ces mises en scène ne visent pas seulement à appliquer une sanction judiciaire, mais à produire un effet de sidération sociale, à le réduire symboliquement au silence et à prévenir toute mobilisation autour de sa personne. Ainsi, l'humiliation sert de langage politique dans un espace public dominé par le rapport de force, comme l'a observé Achille Mbembe dans ses travaux sur le pouvoir postcolonial, où l'exposition du corps humilié devient un instrument de théâtralisation de l'autorité étatique⁸⁸.

Sur le plan judiciaire, des pratiques humiliantes persistent dans les procédures pénales : détentions arbitraires, gardes à vue prolongées, procès expéditifs, conditions carcérales dégradantes. La mise en scène de la culpabilité avant même le jugement (notamment par la diffusion de photos ou de vidéos de personnes menottées ou en cellule) constitue une forme contemporaine de « peine infamante » hors de tout cadre légal. Cela renvoie à la notion de « justice spectacle » décrite par Didier Fassin, où le système judiciaire devient une scène de réaffirmation de l'ordre social au détriment de la dignité humaine⁸⁹.

Certaines pratiques coutumières, encore en vigueur dans plusieurs communautés rurales, perpétuent également des formes d'humiliation rituelle. Le silence collectif imposé à un fautif, l'exclusion temporaire des espaces publics comme le marché, la réprobation verbale ou musicale (chants satiriques, slogans moqueurs) sont autant de moyens d'exprimer la désapprobation sociale. Si ces mécanismes peuvent avoir une fonction éducative et réparatrice, ils peuvent aussi, dans certains cas, franchir la limite du traitement dégradant, notamment lorsqu'ils sont exercés de manière arbitraire, disproportionnée ou sans possibilité de réintégration. L'exemple du chant d'opprobre au sein de certaines sociétés où l'on tourne en dérision les comportements déviants pour ramener le fautif à la raison, illustre cette ambivalence : ces chants peuvent être intégrateurs ou destructeurs selon leur usage⁹⁰

Enfin, les médias numériques ont élargi le champ de l'humiliation en rendant les atteintes à la réputation virales et durables. Les réseaux sociaux permettent une humiliation massive et sans filtre, souvent irréversible. Des vidéos d'arrestation, de confessions extorquées ou de fautes supposées sont partagées à grande échelle, soumettant les individus à une double peine : celle du système judiciaire, et celle, plus insidieuse, du tribunal de l'opinion. Cette dimension renforce la gravité de l'humiliation contemporaine, qui s'ancre

⁸⁸ Mbembe A., *De la postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte Poche / Essais », 2020, 334 p., 1re éd. Karthala - 2005, préf. Nadia Yala Kisukidi, ISBN : 978-2-348-05750-2.

⁸⁹ Fassin D., *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2015, 601 p., ISBN : 978-2-02-117957-6.

⁹⁰ Néné Bi Boti S., *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines: des origines au début du XVIIIème siècle*, Abidjan, Les Éditions ABC, 2019, p.41.

dans des dispositifs médiatiques d'autant plus violents qu'ils sont anonymes, pérennes et déterritorialisés. Dans cette dynamique, l'humiliation apparaît comme un nœud problématique entre pratiques traditionnelles, logiques postcoloniales de contrôle et exigences modernes de respect de la dignité humaine. Elle incarne un terrain de tension entre justice communautaire et dérives autoritaires, entre mémoire culturelle et violence symbolique, entre pédagogie sociale et stigmatisation irrémédiable.

2- Vers un encadrement juridique et éthique de l'humiliation comme sanction ?

La résurgence contemporaine de l'humiliation dans les pratiques sociales, judiciaires et politiques pose une question fondamentale de droit : dans quelle mesure une sanction peut-elle être humiliante sans enfreindre la dignité humaine ? Le droit africain continental y répond sans ambiguïté : l'article 5 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples interdit expressément tout traitement inhumain ou dégradant⁹¹. Ce principe est renforcé par les constitutions nationales, qui reconnaissent toutes le droit au respect de la dignité humaine⁹². Mais cette affirmation de principe se heurte à la complexité des pratiques. L'approche restaurative, notamment développée par John Braithwaite, propose une distinction utile entre deux formes d'humiliation : la honte stigmatisante, destructrice de l'individu, et la honte intégrative⁹³, qui vise à faire reconnaître la faute pour permettre une réintégration⁹⁴. Cette dernière correspond à certaines pratiques africaines de réconciliation, à condition qu'elles soient encadrées par un processus de médiation, limitées dans le temps, non violentes et suivies d'un rituel de pardon. L'anthropologue Kelechi Okoro, à partir de l'étude des sociétés Igbo, montre comment ces formes de « sanction honteuse » permettent de rétablir l'équilibre social, dans la mesure où elles répondent à des conditions éthiques précises : la proportionnalité, l'acceptation, la finalité réparatrice. Dans ce cadre, l'humiliation devient un outil éducatif, visant la reconnaissance publique de la faute sans annuller l'individu⁹⁵.

Toutefois, dès que l'humiliation est imposée unilatéralement, utilisée à des fins de disqualification permanente, ou qu'elle nie toute possibilité de réintégration, elle devient contraire aux principes contemporains de justice équitable. Elle doit alors être proscrire non seulement sur le plan juridique, mais aussi dans les représentations sociales et les discours politiques. À ce titre, les États africains gagneraient à articuler plus clairement leurs cadres coutumiers et leurs engagements internationaux, en définissant des normes encadrant les formes acceptables de sanction symbolique, dans le respect de la dignité humaine. En somme,

⁹¹ Article 5, Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, adoptée en 1981.

⁹² C'est le cas de l'article 2 de la constitution ivoirienne de 2016.

⁹³ Cette distinction rejoint celle établie par Gbago entre, d'une part, les ordalies et les rites de purification qui, bien que pouvant paraître humiliants, s'inscrivaient dans une logique de réintégration communautaire et, d'autre part, les pratiques comme le "Baban Bila" au Niger, où la menace de torture physique transformait l'humiliation en un instrument de terreur et de soumission. Aujourd'hui, la reconnaissance progressive des droits coutumiers dans des domaines comme le foncier ou le statut personnel, comme le prévoit le Code foncier et domanial du Bénin de 2013, ouvre la voie à une réappropriation critique de ces mécanismes, à condition qu'ils soient conformes aux principes de dignité humaine et d'équité.

⁹⁴ Braithwaite J., *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge University Press, 1989, 226 pages.

⁹⁵ Okoro, K. N., «Re-thinking Shaming Practices in African [Igbo] Traditional Society as a Viable Option for Maintaining Justice, Social Integration and Moral Development in Modern Africa», *Advances in Social Sciences Research Journal*, vol. 3, n°4, avril 2016, p. 95–115, DOI : 10.14738/assrj.34.1533.

c'est à un véritable travail de filtrage normatif et d'harmonisation éthique qu'il faut se livrer, afin de réconcilier justice traditionnelle et exigences contemporaines, sans trahir l'esprit communautaire qui fonde les formes africaines de régulation sociale.

CONCLUSION

L'usage de la honte et de l'humiliation dans les systèmes pénaux traditionnels africains témoigne d'une conception profondément enracinée de la justice comme acte de rééquilibrage moral, de rééducation et de réparation communautaire. Loin d'être de simples instruments de répression ou de vengeance, ces pratiques s'inscrivent dans une vision holistique du vivre-ensemble, où l'objectif central n'est pas tant la neutralisation du déviant que sa réintégration au sein du groupe, après une phase de reconnaissance publique de la faute⁹⁶. Dans ce contexte, l'humiliation ne se veut pas déshumanisante mais régulatrice, fondée sur la parole, le rite et l'approbation de la communauté.

Toutefois, cette dimension éthique et inclusive a été profondément dévoyée par l'imposition coloniale d'un ordre juridique exogène, centralisé, bureaucratisé et souvent méprisant à l'égard des structures coutumières⁹⁷. La désacralisation des rituels de sanction, la marginalisation des autorités traditionnelles et la substitution d'une logique de domination à celle de la réparation ont transformé l'humiliation en un outil d'assujettissement, vidé de sa fonction communautaire et porteur d'une violence institutionnelle latente. Cette perversion historique continue de projeter ses effets dans les États postcoloniaux, où l'humiliation prend aujourd'hui des formes nouvelles : disqualification publique des opposants, marginalisation judiciaire des pauvres, stigmatisation sociale, ou traitement inégalitaire devant les tribunaux⁹⁸.

Face à ces dérives, il convient d'adopter une posture critique mais constructive. Il ne s'agit pas de rejeter en bloc les mécanismes traditionnels, ni de réhabiliter de façon naïve toutes les formes de honte publique. Il s'agit plutôt d'interroger les conditions d'une requalification raisonnée de l'humiliation dans les systèmes pénaux contemporains. L'analyse des dispositifs endogènes montre en effet une proximité de structure avec les modèles modernes de justice restaurative, centrés sur la reconnaissance des torts, la médiation communautaire et la réintégration du transgresseur. À cet égard, des exemples comme les tribunaux *Gacaca* au Rwanda⁹⁹ ou la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du

⁹⁶ Néné Bi Boti S., *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines: des origines au début du XVIIIème siècle*, Abidjan, Les Éditions ABC, 2019, p.36.

⁹⁷ Brunet-La Ruche B. et Manière L. « De l'« exception » et du « droit commun » en situation coloniale : l'impossible transition du code de l'indigénat vers la justice indigène en AOF » in Piret, Bérangère, et al., éditeurs. *Droit et Justice en Afrique coloniale*. Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2014, p. 117-141 : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.3866>.

⁹⁸Cabanis A., et Blazy A.. « Droit colonial-droit des pays indépendants : continuité, discontinuité ». *La (dis)continuité en Droit*, édité par Hélène Simonian-Gineste, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2014, <https://doi.org/10.4000/books.putc.766>.

⁹⁹Clark P., *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda:: Justice without Lawyers*, Cambridge University Press, 2010.

Sud¹⁰⁰ témoignent d'un possible ancrage africain de la justice post-conflit, mobilisant à la fois la mémoire collective, la ritualisation et la participation populaire. Ces expériences montrent que la honte peut encore avoir une fonction réparatrice, à condition d'être codifiée, proportionnée, et orientée vers la réconciliation et non la destruction. Une refondation postcoloniale du droit pénal africain devrait dès lors intégrer les pratiques coutumières dans le cadre constitutionnel par le biais de mécanismes juridiques hybrides et contextualisés, tout en assurant la formation des acteurs judiciaires à la diversité normative locale afin de favoriser une justice de proximité, sensible aux réalités culturelles. Elle suppose aussi la reconnaissance d'une participation communautaire encadrée, où les sanctions symboliques retrouvent leur sens en tant qu'actes de régulation et non de stigmatisation, et nécessite enfin la pleine garantie des droits fondamentaux pour éviter toute dérive inquisitoriale, sexiste ou discriminatoire. Ces exigences impliquent un dialogue renouvelé entre droit positif, traditions locales et normes internationales, ainsi qu'une vigilance éthique constante pour éviter que la honte ne bascule dans la cruauté ou le mépris. Comme l'illustre la pénitence publique médiévale¹⁰¹ ou certaines pratiques Igbo¹⁰², la sanction peut être un chemin de réintégration, à condition d'être ritualisée, maîtrisée et acceptée. L'humiliation ne doit pas être pensée comme un reliquat archaïque ni comme un tabou juridique, mais comme une catégorie pénale à requalifier. En la réinsérant dans une logique de dignité, de réparation et de cohésion sociale, les sociétés africaines peuvent bâtir des systèmes de justice à la fois enracinés et universels, capables de concilier les exigences modernes de l'État de droit avec la sagesse des normes endogènes¹⁰³. Cette perspective appelle à un dépassement des oppositions binaires entre tradition et modernité, local et global, coutume et droit. Elle invite enfin à une recherche continue, interdisciplinaire et située, sur les formes africaines de la sanction, leurs mutations historiques et leurs potentialités contemporaines¹⁰⁴. Cependant, la transposition de tels mécanismes dans les États de droit contemporains n'est pas sans poser de redoutables défis. Le premier est celui du respect des droits fondamentaux et de la dignité humaine. Comment garantir que la honte publique, même ritualisée, ne bascule pas dans le traitement cruel, inhumain ou dégradant ? Comment s'assurer que la pression communautaire ne devient pas une forme d'oppression ? Le second défi est celui de l'articulation avec le droit étatique. Une

¹⁰⁰ La philosophie *Ubuntu* mobilisée lors de la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud s'efforce de réhabiliter l'idée d'une justice centrée sur la reconnaissance des torts, la réparation des liens sociaux et la réhabilitation des individus. Voir Metz T., « Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa », *African Human Rights Law Journal*, 2007,

¹⁰¹ La pénitence publique médiévale conciliait sanction et réintégration dans l'ordre chrétien. Voir à ce propos, Moeglin J.-M., « Pénitence publique et amende honorable au Moyen Age » *Revue Historique*, T. 298, Fasc. 2, numéro 604, Presses Universitaires de France, octobre-décembre 1997, pp. 225-269. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40956686>. Consulté le 30 décembre 2024.

¹⁰² Okoro K. N., « Re-thinking shaming Practices in African [Igbo] Traditional Society as a Viable Option for Maintaining Justice, Social Integration and Moral Development in Modern Africa », *Advances in Social Sciences Research Journal* volume 3, numéro 4, avril 2016, p.95-115, DOI:10.14738/assrj.34.1533.

¹⁰³ Rullier, V., *Le fait culturel saisi par le droit pénal*, Mémoire de Master II, Université de la Réunion, 2017. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02177443>.

¹⁰⁴ Séro T., « Normes sociales et sanctions sociales en Afrique noire : le cas du Dahomey de 1600 à 1894 », *ADILAAKU. Droit, politique et société en Afrique*, 2(1), en ligne. DOI : 10.46711/adilaaku.2022.2.1.2.

justice hybride nécessiterait un cadre légal clair pour éviter les doubles peines, l'arbitraire local ou les contradictions avec les principes constitutionnels¹⁰⁵.

En définitive, il est impératif de déconstruire l'idée d'une rupture nette entre justice traditionnelle et répression étatique. Le colonialisme a transformé l'humiliation d'un langage communautaire en un outil de pouvoir vertical, en l'incorporant dans les pratiques coercitives de l'État moderne. Comme le suggère Bayart, la coercition ne s'oppose pas nécessairement à l'hégémonie : elle en est parfois le prolongement corporel et symbolique. Une relecture critique de l'humiliation comme outil juridique et culturel implique donc de distinguer les logiques communautaires de réparation, encore vivaces dans certaines pratiques traditionnelles, des logiques de domination étatique, où l'humiliation sert à disqualifier, exclure ou soumettre¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Okoro K. N., article cité.

¹⁰⁶ Bayart, J.-F. «Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : «La politique de la chicotte»», *Politique africaine*, n° 110, 2008, p. 123-152.

GUIDES RELIGIEUX, SUCCESSION ET FONCIER EN COTE D'IVOIRE

Par
SANOGO MAKAMAN

RESUME

En Côte d'Ivoire, la contribution des guides religieux va au-delà de la sphère spirituelle. En tant qu'acteurs informels, ils jouent clé dans la stabilisation socio-politique, notamment en matière successorale et foncière. Grâce à leur autorité morale et à la confiance dont ils jouissent au sein de leurs communautés. Ils interviennent souvent comme juges et médiateurs, contribuant ainsi à prévenir les conflits liés à l'héritage et à la propriété foncière. Lorsque les litiges éclatent, leur implication demeure cruciale. Ils se mobilisent à trouver des solutions pacificatrices, facilitant la résolution des conflits afin de préserver la paix et de renforcer la cohésion sociale. Leur engagement démontre ainsi que la gestion des affaires successorales et foncières ne se limite pas qu'aux cadres juridiques et administratifs, mais aussi sur une dynamique sociale où l'influence religieuse joue un rôle significatif.

Mots clés : conflits successoraux, conflits fonciers, communautés, cohésion sociale, Côte d'Ivoire, guides religieux, médiation, prévention des conflits

SUMMARY

In Côte d'Ivoire, the contribution of religious guides goes beyond the spiritual sphere. As informal actors, they play a key role in socio-political stabilisation, particularly in matters of inheritance and land ownership. Thanks to their moral authority and the trust they enjoy within their communities. They often act as judges and mediators, helping to prevent disputes over inheritance and land ownership. When disputes do arise, their involvement remains crucial. They are committed to finding peacemaking solutions, facilitating the resolution of conflicts in order to preserve peace and strengthen social cohesion. Their commitment demonstrates that the management of inheritance and land issues is not limited to legal and administrative frameworks, but is also based on a social dynamic in which religious influence plays a significant role.

Key words: inheritance disputes, land disputes, communities, social cohesion, Côte d'Ivoire, religious guides, mediation, conflict prevention

La thésaurisation des terres arables par les entreprises transnationales et les États est de plus en plus préoccupante, car elle prive les agriculteurs non seulement d'un bien essentiel, mais affecte aussi directement la souveraineté des nations. Il y a maintenant de nombreuses régions dans lesquelles la nourriture produite va à l'étranger, et la population locale est doublement appauvrie parce qu'elle n'a ni nourriture ni terre. Et qu'en est-il des femmes

qui, dans de nombreuses zones, ne peuvent pas posséder la terre qu'elles travaillent, avec une inégalité des droits qui entrave la sérénité de la vie familiale, parce qu'elles courrent le risque de perdre leur terre d'un moment à l'autre ? Pourtant, nous savons que la plus grande partie de la nourriture du monde est produite par des fermes familiales.¹

L'accès à la terre est loin d'être anodin dans beaucoup d'États d'Afrique noire subsaharienne, en particulier dans un pays comme la Côte d'Ivoire. Le poids de l'agriculture dans l'activité économique est assez révélateur pour comprendre l'enjeu que le foncier représente au niveau macroéconomique. Au niveau microéconomique, le foncier favorise, non seulement, l'accès à la ressource financière, mais également l'accès à la ressource alimentaire et à l'habitation, trois éléments indispensables pour la survie de l'individu².

Conscient de cet enjeu social, les guides religieux, vecteurs de message de paix jouent un rôle important dans la sécurisation foncière. Selon le directeur général de l'Agence foncière rurale (AFOR), Bamba Cheick Daniel « *La sécurisation foncière rurale relève du salut public et de la sécurité nationale*³ ».

Outre, la matière foncière, le religieux est aussi présent en matière successorale. Ces deux matières en Côte d'Ivoire partagent actuellement une même problématique : le conflit entre valeurs communautaires et principes étatiques. C'est ce qui a motivé le choix de la thématique suivante : « guides religieux, successions et fonciers en Côte d'Ivoire ».

Cela dit, quel sens recouvre réellement le sujet tel qu'intitulé ?

Les guides religieux, en Côte d'Ivoire, désignent les représentants des confessions religieuses, dont la mission essentielle consiste à transmettre les enseignements sacrés, assister les fidèles dans leur cheminement spirituel et leur prodiguer des conseils en matière de foi. Cette expression se compose de deux éléments : « guides⁴ », qui renvoie à une autorité morale, intellectuelle ou politique⁵, et « religieux », qui qualifie ce qui relève d'une religion⁶. Dans le contexte ivoirien, cette appellation englobe les prêtres, les pasteurs et les imams, en fonction des confessions concernées.

¹ Discours Pape François, prononcé lors de la 39ème session de la Conférence de la FAO, « Aux participants à la Rencontre mondiale des mouvements populaires », disponible sur https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html (Consulté le 24 avril 2025).

² A. AKA LAMARCHE, « L'accès à la terre en Côte d'Ivoire : diversité et variabilité des pluralismes », *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, avril 2019, n° 16, disponible sur <https://journals.openedition.org/revdh/7150> (Consulté le 25 avril 2025). p,2

³ CICG.CI, « LA SÉCURISATION FONCIÈRE RURALE : DES AVANCÉES MAJEURES POUR TRANSFORMER LES DROITS COUTUMIERS EN DROITS MODERNES » disponible sur http://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=15314 (Consulté le 25 avril 2025).

⁴ C'est une notion polysémique : personne qui guide, montre le chemin, fait visiter ; alpiniste professionnels diplômé qui conduit une ou plusieurs personnes en montagne.

⁵ LAROUSSE (éd.), Le petit Larousse illustré: en couleurs 90000 articles, 5000 illustrations, 354 cartes, chronologie universelle, Paris, Larousse, 2011.p,521

⁶ LAROUSSE (éd.), Le petit Larousse illustré : en couleurs 90000 articles, 5000 illustrations, 354 cartes, chronologie universelle, *op.cit*, p,935

La société ivoirienne repose sur deux principales religions : l'Islam, qui rassemble environ 42 % de la population, et le Christianisme, qui en réunit près de 34 %⁷. Dans ces conditions, les acteurs religieux jouent un rôle prépondérant dans l'orientation spirituelle des fidèles. Toutefois, il faut préciser que les chefferies traditionnelles et les chefs coutumiers ne relèvent pas de cette catégorie, leur mission étant davantage centrée sur la préservation des traditions et la régulation sociale selon les us et coutumes.

Le vocable « successions » revêt une double signification. Il désigne non seulement le transfert des biens d'une personne décédée à ses héritiers, mais aussi renvoie au patrimoine transmis⁸. Dans le cadre de cette étude, la succession se réfère spécifiquement à la transmission du patrimoine d'une personne défunte à une ou plusieurs personnes vivantes.

Cette approche adoptée par le législateur ivoirien en 1964 marque une rupture avec la conception traditionnelle de la succession, qui renvoyait à l'ensemble des conséquences juridiques et sociétales induites par le décès d'un individu sur la continuité des générations. Par cette évolution, le législateur ivoirien privilégie une définition plus restreinte, centrée sur les aspects patrimoniaux et juridiques du transfert des biens⁹.

Le terme « foncier » désigne tout ce qui est relatif à un fonds de terre ou à un immeuble, mais aussi aux biens immobiliers et à leur gestion¹⁰. En outre, il peut designer également l'ensemble des droits et obligations attachés à un terrain ou à un bien immobilier¹¹.

Dans le cadre de cette étude, on retient donc cette acception du terme, qui englobe les questions relatives à la propriété, à l'usage et à la transmission des biens immobiliers, en lien avec les réglementations et les pratiques juridiques en vigueur.

Une étude sur les guides religieux, les successions et le foncier en Côte d'Ivoire implique une analyse approfondie du rôle spécifique des autorités religieuses dans les affaires successorales et foncières. En d'autres termes, il s'agit d'examiner les interactions particulières entre ces acteurs et les dynamiques successorales et foncières dans le contexte ivoirien.

Le foncier demeure l'un des principaux foyers de tensions sociales en Côte d'Ivoire. En raison de la forte pression foncière, la terre suscite un immense intérêt, au point qu'elle est devenue un enjeu central aux dimensions sociales, politiques et économiques.

Tandis que les gouvernements successifs percevaient le foncier comme un levier stratégique pour le développement économique, incitant ainsi l'expansion et l'exploitation des terres, les détenteurs coutumiers, quant à eux, interprétaient ces politiques comme une tentative de dépossession de leur patrimoine ancestral, une atteinte à leurs droits historiques sur la terre¹².

⁷ E.S.J. ESJ, « Conflits Politiques En Côte D'ivoire : Les Facteurs D'Emergence Et Cartographie Des Foyers », disponible sur https://www.academia.edu/43821400/Conflits_Politiques_En_C%C3%A9te_d'Ivoire_Les_Facteurs_Demergence_Et_Cartographie_Des_Foyers (Consulté le 24 avril 2025).p,184

⁸ S. GUINCHARD et T. DEBARD, Lexique des termes juridiques, Paris, Dalloz, 2013.p,893

⁹ Studocu, « Ivoire-juriste.com-Cours de droit civil Les successions et les libéralités», disponible sur <https://www.studocu.com/row/document/universite-felix-houphouet-boigny/droit-civil/ivoire-juristecom-cours-de-droit-civil-les-successions-et-les-liberalites/83380360> (Consulté le 17 avril 2025).

¹⁰ LAROUSSE (éd.), *Le petit Larousse illustré*, op. cit.p,467

¹¹ G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, Quadrige, Paris, Presses universitaires de France, 2011.p,414

¹² A. AKA LAMARCHE, « L'accès à la terre en Côte d'Ivoire », op. cit.p,2

Ce clivage entre vision étatique et revendications traditionnelles révèle la complexité du foncier ivoirien, oscillant entre modernisation, croissance économique et préservation des héritages culturels.

La question foncière est devenue, au fil des années, un vecteur croissant de tensions en Côte d'Ivoire, donnant lieu à des conflits toujours plus nombreux et plus violents, tant au niveau individuel que communautaire. La pression foncière, alimentée par l'accroissement démographique et les transformations économiques, exacerbé les tensions autour de l'appropriation et de la gestion des terres.

Face à ces crises foncières récurrentes, c'est la justice ivoirienne qui en paye le lourd tribut. Elle doit arbitrer des contentieux d'une extrême complexité, où s'entremêlent droits coutumiers, revendications modernes et cadres juridiques en constante mutation. La difficulté réside non seulement dans l'application des lois existantes, mais également dans la prise en compte des conceptions traditionnelles de la propriété foncière, souvent divergentes des textes officiels. Selon la présidente de la Cour d'appel de Daloa, les tribunaux sont aujourd'hui « *submersés par les affaires liées au foncier* ». Les crises foncières représentent la majorité des contentieux civils en cours¹³.

À côté de ces conflits fonciers, demeure un autre type de conflit où il y a contraste entre valeurs communautaires et droits étatiques. Il s'agit des conflits de successions¹⁴.

Les sociétés traditionnelles ivoiriennes sont régies par le droit coutumier pour certaines et le droit religieux pour d'autres. La gestion de la succession répond à des logiques communautaires propres à la définition de la famille qui se veut élargie dans ces sociétés. Après l'indépendance du pays, l'État ivoirien a adopté le droit moderne sur la famille qui ne reconnaît pas ces valeurs communautaires. L'existence de ces deux formes de règle communautaire et moderne contradictoires dans les pratiques successorales est facteur de conflits familiaux, intracommunautaires et intercommunautaires. Que soit la loi de 1964 relative au fonctionnement de la famille en matière d'héritage, ou celle de 2019 en la matière, force est de constater que ces législations ne sont pas observées de la part des communautés, surtout les communautés fortement religiosités¹⁵.

En outre, la problématique de la réceptivité du droit civil d'ordre étatique au sein des communautés religieuses est une réalité indéniable surtout en matière de gestion de l'héritage¹⁶. En conséquence, le recours à la justice communautaire plus précisément aux guides religieux devient une alternative à la justice institutionnelle. Ces conflits, qu'ils soient

¹³ Invest Afrique ,« Litiges fonciers en Côte d'Ivoire : une crise en expansion, des solutions encore limitées », 27 février 2025, disponible sur <https://investafrique.info/2025/02/27/litiges-fonciers-en-cote-divoire-une-crise-en-expansion-des-solutions-encore-limitees/> (Consulté le 8 mai 2025).

¹⁴ D'après les archives du tribunal de la section d'Aboisso, la majeure partie des litiges porte sur les conflits de succession. Les jugements :182 du 29-12-2021, relatif au conflit lié à la gestion de l'héritage ,177 du 29-12-2021, relatif au conflit lié à la gestion de l'héritage ,173 du 22-12-2021, relatif au conflit lié à la gestion de l'héritage ,170 du 22-12-2021 relatif au conflit liés à la gestion de l'héritage ,119 du 23-02-2022, relatif au conflit lié à la gestion de l'héritage. Voir, N. APO JULIE «Stratégies De Gestion Des Conflits De Successions A Aboisso (Cote D'ivoire).pdf », disponible sur https://www.ijmer.com/papers/Vol12_issue10/A12100108.pdf (Consulté le 25 avril 2025).

¹⁵ N. APO JULIE «Stratégies De Gestion Des Conflits De Successions A Aboisso (Cote D'ivoire).pdf », disponible sur https://www.ijmer.com/papers/Vol12_issue10/A12100108.pdf (Consulté le 25 avril 2025).p,2

¹⁶ *Ibid.*

en matière de successions ou en matière foncière, se présentent comme une menace directe ou indirecte contre la paix et la cohésion sociale en Côte d'Ivoire.

Conscients des risques liés à cette situation de crise, les guides religieux de Côte d'Ivoire interviennent dans la gestion des conflits successoraux et fonciers. Ces acteurs qui détiennent, plus ou moins un grand pouvoir sur les populations influent énormément sur les décideurs politiques et les populations¹⁷. Se pencher sur cette question permettra de comprendre pourquoi l'on ne peut s'en défaire.

Par ailleurs, si le recours à des institutions moins formelles et la pratique de justice populaire révèlent les limites liées à l'inefficacité des institutions étatiques, du choc entre les valeurs communautaires et le droit étatique, il convient de relever la nouvelle préoccupation qui en découle, à savoir, comment les guides religieux participent-ils à la gestion des conflits successoraux et fonciers en Côte d'Ivoire ?

L'analyse de la contribution des guides religieux dans les gestions des conflits successoraux et fonciers en Côte d'Ivoire nous a permis de constater que, ces derniers peuvent être considérés comme des « remparts contre les conflits successoraux et fonciers en Côte d'Ivoire » (I) alors qu'ils ne bénéficient d'aucune reconnaissance légale, et donc restent des « acteurs informels dans la résolution des conflits successoraux et fonciers en Côte d'Ivoire » (II).

I- GUIDE RELIGIEUX DANS LA PREVENTION DES CONFLITS SUCCESSORAUX ET FONCIERS : DES REMPARTS CONTRE LES CRISES SOCIO-POLITIQUES EN COTE D'IVOIRE

Les conflits fonciers et successoraux en Côte d'Ivoire deviennent aujourd'hui et depuis quelques années de plus en plus fréquents et difficiles à gérer par les institutions étatiques compétentes en la matière, au point qu'ils menacent la paix, de la sécurité et de la stabilité du pays. En témoignent les crises socio-politiques des années 2000. Cette avalanche de crises a laissé des traces indélébiles que les ivoiriens ne sont pas prêts d'oublier.

Pour éviter que ce passé sombre ne fasse surface, les guides religieux ont placé la promotion de la paix, de la sécurité et de la stabilité au centre de leurs préoccupations, considérant ces éléments comme la condition indispensable au développement durable¹⁸.

Par conséquent, ils se présentent comme des vecteurs de pacification de la société pour tout conflit (A) et des juges en matière successorale (B).

A- Guides religieux, vecteurs de pacification de la société

La question de la paix, de la sécurité et de la stabilité est une priorité majeure pour la Côte d'Ivoire à cause des crises socio-politiques violentes qui ont divisé le pays. La plus récente, qui est la crise postélectorale de 2010-2011 a eu pour conséquence une perte en vie

¹⁷ S.TRAORÉ « LES LEADERS POLITIQUES ET RELIGIEUX IVOIRIENS FACE AU CONCEPT D'IVOIRITE (1994-2000) », disponible sur <https://edition-efua.acaref.net/wp-content/uploads/sites/6/2024/01/Seko u-TRAORE.pdf>, p.139

¹⁸ O. ABDOUMANHE et B.K. BASSEMEMORY KONE, « Guides Religieux, Gestion De Crises Socio-Politiques Et Cohésion Sociale En Côte D'Ivoire », *Journal of Research in Humanities and Social Science*, mars 2025, vol. 13, n° 3, pp. 15-22.p.16

humaine d'environ 3 000 personnes. Et depuis lors, l'État ivoirien s'est engagé dans un processus de reconstruction post-conflit¹⁹.

L'engagement des guides religieux, dans cette dynamique, a été essentiel pour réconcilier et prévenir d'éventuels conflits communautaires, intracommunautaires, et intercommunautaires. Les différents liés à la propriété et à l'accès à la terre sont fréquentes en Côte d'Ivoire et peuvent engendrer des tensions sociales considérables²⁰. Ce qui compromet le développement économique et social de l'Etat. C'est pourquoi, les religieux militent dans la prévention des conflits de tout genre.

En ce sens, la doctrine chrétienne catholique nous enseigne le principe du bien commun qui doit être appliqué aux relations sociales. Parce que :

[...] le bien commun appelle à la paix sociale, à la stabilité et à la sécurité que procure un certain ordre qui ne peut être atteint sans un intérêt particulier à la justice distributive ; chaque fois qu'il est violé, il s'ensuit toujours de la violence. La société dans son ensemble, et l'Etat en particulier, sont tenus de défendre et de promouvoir le bien commun.²¹

Pour prévenir ces conflits, les enseignements des guides religieux s'appuient sur leur *soft power*, c'est-à-dire le pouvoir de convaincre basé sur des principes fondamentaux tels que le respect, la tolérance, le pardon et la solidarité. En rappelant constamment la nécessité de la paix intérieure pour parvenir à une paix collective²². Ces acteurs offrent aux populations des outils essentiels pour désamorcer les conflits avant même qu'ils ne surgissent. Leur message unificateur incite chacun à considérer l'autre comme un partenaire dans la construction d'une société harmonieuse.

Les années 2000 en Côte d'Ivoire ont été très éprouvantes à cause des crises socio-politiques récurrentes. Ces crises ont mis à contribution les guides religieux. L'absence de stabilité gouvernementale et de dialogue a conduit ces derniers à développer des stratégies pour relever le défi de la promotion de la paix et de la gestion des conflits. Ils ont joué un rôle crucial.

Pour preuve, à l'occasion de sa visite en Côte d'Ivoire, le Pape Jean-Paul II déclarait :

Je souhaite à tous les habitants de ce pays de pouvoir poursuivre activement la mise en valeur de leurs richesses, non seulement celles que produit le sol, mais aussi les richesses irremplaçables des personnes, avec leurs précieuses traditions, leur potentiel d'intelligence et de qualités personnelles qu'il faut épanouir. De tout cœur, je souhaite aux Ivoiriens d'avancer dans la concorde et le respect mutuel vers la construction d'une société toujours plus

¹⁹ O. ZINA, «Le caillou a-t-il été retiré du soulier de la République?» Réconciliation nationale et réformes constitutionnelles en Côte d'Ivoire », *Afrique contemporaine*, 2017, n° 3, pp. 25-39.p,25

²⁰ D.M. AMALAMAN «(PDF) BREVE REVUE DE LA LITTERATURE SUR LE FONCIER EN COTE D'IVOIRE », in *ResearchGate*, disponible sur https://www.researchgate.net/publication/361844492_BREVE_REVUE_DE_LA_LITTERATURE_SUR_LE_FONCIER_EN_COTE_D'IVOIRE (Consulté le 26 avril 2025).

²¹ N. PALMER, «UNE ÉTUDE DE L'APPROCHE DE LAUDATO SI' DE NOTRE RELATION ET LA RESPONSABILITÉ DE PRENDRE SOIN DE LA TERRE ET DE SES PETITS PRODUCTEURS DE DENRÉES ALIMENTAIRES », disponible sur FR-Joint_reflection_on_land_in_Africa_Oct_2018.pdf,p,5

²² R. LIOGIER, « Existe-t-il un « soft power » religieux ? », *Revue internationale et stratégique*, mars 2013, n° 1, pp. 137-145.

harmonieuse, où personne ne soit délaissé. Ce vœu s'adresse particulièrement aux élites : leurs compatriotes comptent sur leurs compétences, exercées dans un esprit de service désintéressé en faveur de l'ensemble de la communauté. Mes vœux vont aussi aux jeunes, dans l'espoir que leur formation les conduira aux professions qualifiées dans les divers domaines utiles à la vie du pays.²³

Dans la même perspective, en vue de reconstruire une nouvelle Côte d'Ivoire, de stabiliser son économie et de valoriser son potentiel, les acteurs religieux ivoiriens ont mis en place le Forum National des Confessions Religieuses en Côte d'Ivoire pour prévenir les conflits²⁴. Cette association est entrée véritablement en activité à la faveur de la crise socio-politique de 2002. Elle joue un rôle essentiel dans la promotion de la paix et de la cohésion sociale en Côte d'Ivoire. En période de tensions politiques ou sociales, et se positionne comme un facteur d'unité nationale. Elle rassemble des leaders religieux de différentes confessions musulmans, chrétiens, et protestants afin de favoriser le dialogue interreligieux et d'œuvrer pour la stabilité du pays²⁵. Lors des troubles dans le pays, elle mobilise les populations pour des actions de pardon, de tolérance et de réconciliation.

Depuis 2002, elle ne cesse d'encourager les populations à adopter des valeurs de non-violence et de solidarité, en insistant sur l'importance du respect mutuel et du vivre-ensemble²⁶.

Au cours d'un entretien, des leaders religieux affirmaient dans la prévention d'un conflit local dans la période de la crise pros-électorale de 2010 :

Dans la région du Bounkani par exemple, vu la gravité de la crise post-électorale de 2011, nous nous sommes attelés à mener des compagnes de sensibilisation à la cohésion et à la paix dans toutes les localités. En effet, cette crise devenait une crise interculturelle et inter-religieuse. Très tôt, en tant que Guides religieux, nous nous sommes mis ensemble et vraiment on a pu toucher pas mal de personnes à éviter la guerre²⁷.

Pendant la crise postélectorale, l'Imam Cissé Djiguiba et le Père Abékan, grâce à leur intervention, ont réduit les tensions au niveau national. Dans leur propos, figure ceci, dans cadre du dialogue interreligieux en Côte d'Ivoire :

²³ Discours du Pape Jean-Paul II à l'Aéroport international de Yamoussoukro (Côte-d'Ivoire) Lundi 10 septembre 1990 « Voyage Apostolique - Côte-d'Ivoire: Cérémonie de congé à l'aéroport international de Yamoussoukro (10 septembre 1990) | Jean Paul II », disponible sur https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1990/september/documents/hf_jp-ii_spe_19900910_congedo-avorio.html (Consulté le 24 avril 2025).

²⁴ O. ABDOUNANHE et B.K. BASSEMORE KONE, « Guides Religieux, Gestion De Crises Socio-Politiques Et Cohésion Sociale En Côte D'Ivoire », *op. cit.*p,17

²⁵ S.TRAORÉ « LES LEADERS POLITIQUES ET RELIGIEUX IVOIRIENS FACE AU CONCEPT D'IVOIRITE (1994-2000) », *op. cit.*p,146

²⁶ Cath.ch, « Côte-d'Ivoire: Le Forum National des Confessions Religieuses appelle à la paix – Portail catholique suisse », *cath.ch*, disponible sur <https://www.cath.ch/news/cote-d-ivoire-le-forum-national-des-confessions-religieuses-appelle-a-la-paix/> (Consulté le 26 avril 2025).

²⁷ O. ABDOUNANHE et B.K. BASSEMORE KONE, « Guides Religieux, Gestion De Crises Socio-Politiques Et Cohésion Sociale En Côte D'Ivoire », *op. cit.*

Il n'y avait de problème religieux en Côte d'Ivoire, mais plutôt un problème politique. Les hommes politiques ont joué sur la fibre religieuse. Des mosquées ont été brûlées. Des églises ont été attaquées. Nous intervenons à la Radio espoir et/ou radio Albayane, et par la presse. A l'époque, j'étais curé et mon église a été brûlée. C'était en 2002. Nous avons vite pris les taureaux par les cornes. J'ai pris contact avec l'Imam Djiguiba de Radio Albayane. Nous sommes passés ensemble en direct à la Radio. Nous nous sommes concertés et avons pensé qu'il fallait vite éteindre le feu. Nous n'avons pas eu peur de dire aux politiques de ne pas instrumentaliser les religions.²⁸

Après la crise post-électorale, la Commission Dialogue, Vérité et Réconciliation (CDVR) a été créée en Côte d'Ivoire en 2011 pour favoriser la réconciliation nationale, dont l'objectif était de renforcer la cohésion sociale en permettant aux victimes et aux auteurs d'exactions de s'exprimer dans un cadre de justice restaurative. Les guides religieux ont encore joué un rôle important dans ce processus, en prônant l'apaisement et le dialogue. Leur influence a sans conteste contribué à apaiser le climat politique et social²⁹.

Figure influente de la communauté musulmane en Côte d'Ivoire, Cheick Al Aima Boikhary Fofana, président du Conseil supérieur des imams de Côte d'Ivoire (COSIM) à l'époque, a un élément clé dans le processus de réconciliation. Son engagement pour la réconciliation nationale était notable, notamment à travers son leadership fédérateur et sa volonté de promouvoir la tolérance et la stabilité communautaire. Il a tenu plusieurs sessions ordinaires à la grande mosquée de la Riviera Golf (Cocody) en faveur de la : « La réconciliation, la paix et la solidarité en Côte d'Ivoire et dans la sous-région ouest africaine ». Le Cheick Al Aima Boikhary Fofana a lancé un message fort à l'endroit des Ivoiriens et des Africains de la sous-région. Il affirmait :

Pour parvenir à une paix profonde et durable partout où peuvent naître des conflits, il nous faut nous réconcilier, nous réconcilier tout d'abord et avant tout avec Dieu, à travers un repentir sincère de nos mauvaises pensées et de nos mauvaises actions commises. Le Coran ne dit-il pas, à cet effet (S 66 V 8) : « Ô vous qui avez cru ! Revenez à Dieu d'un repentir sincère ! Il se peut alors que votre Seigneur vous fasse rémission de vos fautes... »³⁰

A l'approche des élections présidentielles de 2020, la communauté Sant'Egidio avait réuni plusieurs guides religieux chrétiens et musulmans ainsi que des représentants de la société civile et des partis politiques, à une rencontre interreligieuse pour la paix. Georges Adon le président national de la communauté Sant'Egidio, dans son propos, affirmait :

Au regard des nouvelles qui nous parviennent chaque jour, la paix ne semble pas pointer à l'horizon [...]. Le moment est effectivement venu pour

²⁸ *Ibid.*

²⁹ CICG.CI, « PAIX ET RECONCILIATION NATIONALE : D'IMPORTANTS ACQUIS A CONSOLIDER », disponible sur http://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=14321 (Consulté le 26 avril 2025).

³⁰ Abidjan.net News, « Réconciliation et paix en Côte d'Ivoire / Boikhary Fofana (président du Cosim) : « Nous devons tout d'abord nous réconcilier avec Dieu », disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/445886/reconciliation-et-paix-en-cote-divoire-boikhary-fofana-president-du-cosim-nous-devons-tout-dabord-nous-reconcilier-avec-dieu> (Consulté le 30 avril 2025).

reconstruire nos ponts qui s'écroulent chaque jour, céder la place à des fossés entre les peuples. C'est un devoir qui engage la responsabilité de tous. [...]. Nous les croyants, nous devons avoir la capacité d'espérer dans la prière que le changement est possible[...]. Face aux murs et aux abîmes, les nombreuses personnes qui se sont engagées sur la voie du dialogue et la prière sont l'expression du rêve d'un horizon commun d'unité où brillent différentes lumières.³¹

Cheick Amadou Koné, président de la Haute Autorité des imams pour la paix et la cohésion communautaire en Côte d'Ivoire, a déclaré :

Nous avons demandé aux hommes politiques de cultiver l'esprit de fair-play et de ne pas envoyer les enfants des autres dans les rues pour détruire les biens ou se faire tuer, [...]. Nous avons instruit nos imams afin que dans leurs sermons, conférences et séminaires, ils enseignent l'esprit de tolérance, d'amour et de pardon.³²

L'évangélique Désiré Gnaly, représentant l'Église des « Assemblées de Dieu », a souligné : « *J'espère que nous n'allons pas nous arrêter aux discours, [...] Si dans certains pays comme la RDC, l'Église a pu réunir l'ensemble de la classe politique pour un accord de paix, j'ose croire qu'à leur image, nous aurons nous aussi des actions concrètes sur le terrain.*³³ »

Le Forum National des Confessions Religieuses en Côte d'Ivoire a été sollicité lors de l'élection présidentielle de 2020. Lors d'une audience avec le Premier ministre de l'époque, Hamed Bakayoko, elle s'était engagée à diffuser des messages de paix auprès des populations ivoiriennes afin d'assurer un scrutin calme et apaisé³⁴.

En décembre 2024, le centre culturel de la Cathédrale saint Paul du Plateau a abrité une table ronde du Forum national des confessions religieuses de Côte d'Ivoire sur la thématique suivante : « Forum national des confessions religieuses, hier, aujourd'hui et demain ». Pour l'Evêque d'Agboville, mon seigneur Alexis Touably Youlo : « *Chaque fois qu'un fils de Côte d'Ivoire verse le sang d'un fils de ce pays, c'est la Côte d'Ivoire que l'on fait souffrir. C'est pourquoi, nous allons prier et prêcher pour que désormais aucun Ivoirien n'oblige la Côte d'Ivoire à boire le sang de ses enfants*

³⁵.

Dans le cadre du processus électoral, les religieux collaborent avec la Commission Électorale Indépendante (CEI) pour garantir des élections apaisées. Récemment, une

³¹ La croix internationale, « En Côte d'Ivoire, les guides religieux prient pour la paix », disponible sur <https://international.la-croix.com/fr/afrique/en-cote-divoire-les-guides-religieux-prient-pour-la-paix> (Consulté le 30 avril 2025).

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ CICG.CI, « COHESION SOCIALE : L'ALLIANCE DES GUIDES RELIGIEUX DE COTE D'IVOIRE S'ENGAGE A DIFFUSER DES MESSAGES DE PAIX AUX IVOIRIENS » disponible sur http://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=11668 (Consulté le 19 avril 2025).

³⁵ Abidjan.net News, « Table ronde du Forum national des confessions religieuses de Côte d'Ivoire : Ediémou Jacob : « Nous avons un seul devoir, une mission c'est de préserver la paix », disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/737540/table-ronde-du-forum-national-des-confessions-religieuses-de-cote-divoire-ediemou-jacob-nous-avons-un-seul-devoir-une-mission-cest-de-preserver-la-paix> (Consulté le 26 avril 2025).

rencontre a eu lieu entre le président de la CEI, Ibrahime Coulibaly-Kuibert et les guides religieux ivoiriens afin de solliciter leur appui pour la présidentielle de 2025. Pendant de cette rencontre, le président a souligné leur rôle essentiel en tant que "ciment et ferment de la vie sociale", mettant en avant leur capacité à apaiser les tensions et à promouvoir la cohésion nationale. Ainsi, l'institution en charge des élections espère que leur implication contribuera à renforcer la transparence du processus électoral et à mobiliser les forces morales du pays³⁶.

Dans ce climat, Cheick Aïma Ousmane Diakité, actuel président du Conseil Supérieur des Imams, des Mosquées et des Affaires Islamiques (COSIM) déclarait :

Comme nous l'avons fait par le passé, encore une fois, aux imams, aux prédateurs, guides religieux, fidèles musulmans ainsi qu'à tous les concitoyens de prôner un message de paix, de fraternité et de vivre ensemble conformément aux enseignements d'Allah dans le Saint Coran, sourate 5,2 (...). Nous lançons également un appel au gouvernement, aux acteurs politiques et aux médias d'œuvrer pour les élections apaisées et démocratiques.³⁷

Toujours dans la même dynamique le Conseil exécutif régional du Conseil suprême des imams, des organisations sunnites en Côte d'Ivoire (CODISS) le seconde structure islamique du pays n'a pas manqué d'apporter sa pierre à l'édifice. Lors d'une conférence, à Bouaké, l'imam Oustaz Zakaria Koné a indiqué que la paix est une recommandation religieuse en islam, affirmant qu'"Allah SWT nous appelle tous à entrer dans la paix entièrement et à être des artisans de la paix"³⁸. Il a, par ailleurs, rappelé que le pouvoir appartient à Dieu, qui le confie à qui il veut, au moment qu'il veut : « Nous n'avons pas besoin de mourir pour qu'un autre accède au pouvoir. Tuer son prochain pour obtenir le pouvoir n'est pas acceptable et va à l'encontre des enseignements de l'islam. Si les gens vous appellent à la violence, ne répondez pas. La violence ne doit pas passer par un musulman »³⁹.

La question foncière a récemment attiré l'attention des guides religieux, notamment en raison de la spéculation et des ventes illégales de terres. A cet effet, le Cheick Aïma Ousmane Diakité a dénoncé les fraudes et les arnaques immobilières et appellent à une meilleure régulation du secteur pour la stabilité socio-politique de l'Etat ivoirien. Il a qualifié ces pratiques de « bulle foncière et immobilière » qui complique l'accès au logement pour les

³⁶ Abidjan.net, « Présidentielle 2025 : la CEI sollicite l'appui des guides religieux pour un scrutin apaisé - Abidjan.net Photos », disponible sur <https://news.abidjan.net/galeries/55215/presidentielle-2025-la-cei-sollicite-lappui-des-guides-religieux-pour-un-scrutin-apaise> (Consulté le 26 avril 2025).

³⁷ CREDOCHRISTI, « Guides religieux aux Ivoiriens : Nous lançons un appel au gouvernement, aux acteurs politiques et aux médias d'œuvrer pour les élections apaisées et démocratiques », disponible sur <https://credochristi.com/a-la-une/guides-religieux-aux-ivoiriens-nous-lancons-un-appel-au-gouvernement-aux-acteurs-politiques-et-aux-medias-doeuvrer-pour-les-elections-apaisees-et-democratiques/> (Consulté le 26 avril 2025).

³⁸ R. TAUKLA, « Côte d'Ivoire-AIP/ Bouaké : Le CODISS sensibilise à la paix en vue des élections de 2025 - AIP - Agence Ivoirienne de Presse », 5 mai 2025, disponible sur <https://www.aip.ci/189036/cote-divoire-aip-bouake-le-codiss-sensibilise-a-la-paix-en-vue-des-elections-de-2025/> (Consulté le 8 mai 2025).

³⁹ *Ibid.*

jeunes et les couches défavorisées⁴⁰. Cette pratique corruptive interpelle aussi les guides religieux⁴¹, elles pourraient entraîner une marginalisation de certaines populations et créer des ghettos urbains.

B- Guides religieux, juges successoraux

Lorsque les guides religieux contribuent à régler les litiges liés aux successions et aux héritages, en veillant à une répartition équitable des biens selon les lois en vigueur et parfois en tenant compte des principes et des valeurs religieux, ils deviennent de ce fait des juges successoraux.

Historiquement, dans certaines communautés, les règles successorales étaient influencées par des préceptes religieux, notamment en ce qui concerne la répartition des biens et la prise en charge des veuves et des orphelins. Bien que la législation coloniale ait imposé un cadre juridique spécifique, les autorités reconnaissaient parfois le rôle des guides religieux dans la gestion des conflits successoraux, notamment dans les zones où les structures judiciaires étaient moins accessibles⁴².

Sous la législation coloniale en Côte d'Ivoire, les guides religieux étaient impliqués en tant que pacificateurs dans les affaires successorales. En AOF, à la différence de certaines colonies comme le Sénégal marqué par la présence de tribunaux musulmans, en Côte d'Ivoire, certaines pratiques islamiques étaient tolérées au sein des communautés musulmanes, bien que l'administration coloniale ait imposé un cadre juridique et administratif centralisé. L'islam était principalement pratiqué par les Dioulas et d'autres groupes musulmans, qui conservaient leurs traditions religieuses tout en s'adaptant aux exigences du pouvoir colonial. Les pratiques islamiques tolérées incluaient l'enseignement religieux dispensé par les *karamokos* (érudits musulmans), le déroulement de cérémonies religieuses et l'application de certaines règles coutumières inspirées du droit islamique dans les affaires familiales et commerciales⁴³.

L'État de Côte d'Ivoire, en raison de la diversité confessionnelle de sa société civile, a opté, depuis la période postcoloniale, pour la laïcité-ouverte ou inclusive, ce que définit Debray par la "laïcité d'intelligence". Il l'explique en ces termes : « *On ne parlerait pas, à ce propos, d'aggiornamento, mais de ressourcement. Ni d'une laïcité plurielle, ouverte ou repentante mais plutôt refondée, ragaillardie, réassurée d'elle-même et de ses valeurs propres*⁴⁴ ».

Selon Jean Baubérot, une laïcité inclusive est :

⁴⁰ Abidjan.net « Côte d'Ivoire: un éminent guide religieux dénonce une », disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/703871/cote-divoire-un-eminent-guide-religieux-denonce-une-bulle-fonciere-et-immobiliere> (Consulté le 16 avril 2025).

⁴¹ Abidjan.net, « Lutte contre la corruption et les infractions assimilées : Les guides religieux sollicités - Abidjan.net News », disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/660236/lutte-contre-la-corruption-et-les-infractions-assimilees-les-guides-religieux-sollicites> (Consulté le 26 avril 2025).

⁴² C. HAMES, « Jean-Louis Triaud, Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960). Un monde de *karamokos* », *Archives de sciences sociales des religions*, décembre 2022, n° 200, pp. 312-314.

⁴³ C. HAMES, « Jean-Louis Triaud, Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960). Un monde de *karamokos* », *Archives de sciences sociales des religions*, décembre 2022, n° 200, pp. 312-314.

⁴⁴ R.DEBRAY, . L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque : Rapport au ministre de l'Education nationale. Paris : Seuil,p,43, disponible sur <https://www.vie-publique.fr/rapport/25911-lenseignement-du-fait-religieux-dans-lecole-laïque> (Consulté le 27 avril 2025).

Une laïcité inclusive à la prétention de former le lien social et de refuser ce rôle aux religions (qui peuvent être un lien collectif volontaire et libre, mais pas ce qui lie une société qu'elle soit nationale, européenne ou mondiale), mais elle permet à chacun de croire ce qu'il veut et de pratiquer ce qu'il croit. Elle n'impose rien d'autre que le respect des lois démocratiques, que le droit commun. Les religions ne sont pas au-dessus des lois, elles ne sont pas non plus au-dessous.⁴⁵

Cette forme de laïcité préserve et garantit la liberté de toutes les religions et de tous les cultes des citoyens, en même temps qu'elle défend l'établissement d'une religion officielle. Contrairement à la laïcité dite semi-ouverte ou sélective qui ne préserve et ne garantit que la liberté de certains cultes et religions. De même, il s'est écarté d'une autre forme de laïcité dite fermée ou intégrale qui impose aux religions de s'acculturer aux valeurs de la République⁴⁶. Ces deux dernières formes s'apparentent à de l'embriagadement, qui débouche parfois sur le radicalisme et l'extrémisme violent.

Cette tolérance envers le religieux fait qu'il continue d'exercer une forte influence dans certaines affaires, notamment familiales et successoriales, dans la mesure où les lois civiles incarnent des valeurs étrangères aux justiciables, en particulier dans les communautés religieuses musulmanes. En effet, la loi de 1964 relative au fonctionnement de la famille en matière d'héritage modifiée par la plus récente, adoptée en 2019 sur la succession. Ces textes se veulent laïcs, moderniste et occidentalisés⁴⁷.

Une raison du boycott des tribunaux en matière de succession par les familles musulmanes réside dans leur éloignement de la population⁴⁸ et ce, nonobstant les gros efforts des politiques avec pour objectif de rendre la justice plus accessible aux justiciables. Par conséquent, ces familles ont très souvent recours à une seule option : la justice communautaire, assurée par des autorités morales que représentent des guides religieux musulmans, parfois contraires aux exigences d'une justice institutionnalisée⁴⁹.

Ces guides religieux, précisément, les imams appliquent les règles de succession basées sur la charia⁵⁰. Selon cette législation, l'héritage est réparti selon des règles précises qui tiennent compte du lien de parenté et du genre des héritiers. Par exemple, les hommes héritent généralement d'une part plus importante que les femmes, et certains membres de la famille, comme les enfants et les époux, ont des droits prioritaires. En effet, en droit musulman, les préceptes coraniques établissent des quotas précis de répartition des biens entre héritiers, prenant en compte le sexe et le lien de parenté. Le verset 7 de la sourate 4 du Coran énonce

⁴⁵J.BAUBEROT, « Laïcité ouverte? », disponible sur http://jeanbauberotlaicite.blogspirit.com/archive/2005/01/15/laicite_ouverte.html (Consulté le 27 avril 2025).

⁴⁶ C. ALVAREZ et M. DE L'ESPEE, *Les religions à l'école: pourquoi pas?*, Université de Genève, 2011, disponible sur <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:17864> (Consulté le 27 avril 2025).pp,8-17

⁴⁷ J. OBLE, *Le droit des successions en Côte d'Ivoire tradition et modernisme*, NEA-SUP, Abidjan, les Nouvelles Editions Africaines, 1984.p,30

⁴⁸ J. du B. de GAUDUSSON, « La justice en Afrique : nouveaux défis, nouveaux acteurs: Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, 2014, vol. 250, n° 2, pp. 13-28.

⁴⁹ J. du B. de GAUDUSSON, « La justice en Afrique : nouveaux défis, nouveaux acteurs: Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, 2014, vol. 250, n° 2, pp. 13-28.p,24

⁵⁰ Ivoire-juriste, « Ivoire-juriste.com-Cours de droit civil Les successions et les libéralités - Cours de droit civil », *op. cit.*

que « à l'homme, une part de ce que ses parents et ses proches laissent, et à la femme, une part de ce qu'ils laissent ». Les fils reçoivent une part double par rapport aux filles, illustrant ainsi des normes de genre ancrées dans la tradition islamique.

Mais, il arrive parfois ou, certaines familles musulmanes choisissent de suivre les règles du cadre légal national. A ce propos Art. 134 de la loi de 2019 sur la succession stipule :

Dans le cas de mariage polygamique contracté avant la loi n°64-375 du 7 octobre 1964 relative au mariage, et déclaré conformément à l'article 17 de la loi n°64-381 du 7 octobre 1964 relative aux dispositions diverses, chacune des coépouses survivantes a droit à une égale fraction de la part dévolue à l'époux survivant par les dispositions relatives aux successions.

En dehors de leur rôle de juge en matière successorale, les guides religieux diffusent des enseignements et conseils dans l'objectif d'éviter les querelles familiaux et communautaires. Dans la communauté musulmane, les imams, lors des séances de prêche dans les mosquées, des conférences en ligne ou sur les antennes de télévision, sensibilisent et enseignent leur fidèle sur l'importance de l'établissement du testament pour le croyant avant la survenance de la mort. Ce document est un moyen de bien préparer la succession. Car, le Prophète Muhammad a dit : « *Il n'appartient pas au musulman qui veut léguer un bien de laisser passer deux nuits sans avoir son testament rédigé auprès de lui.* ⁵¹ ».

Enfin, lorsque le décès survient, les guides religieux interviennent pour conseiller les familles endeuillées et parfois orienter les décisions successorales en fonction des principes religieux en vue de prévenir les conflits intrafamiliaux. Leur rôle est souvent consultatif, mais il peut influencer la répartition des biens, notamment en l'absence de testament⁵². Dans ce cas, ils encouragent les familles à discuter de la répartition des biens et des volontés du défunt avant son décès, réduisant ainsi les sources de tension après sa disparition, à travers des messages de paix, de solidarité et d'unité familiale, ce qui favorisent l'apaisement des relations entre héritiers potentiels. Ce témoignage est illustre bien cette réalité :

Je me souviens que lorsque le Cheick Boikhary Fofana rendait visite aux familles musulmanes riches lors des funérailles. Il prodiguait les conseils suivants aux familles endeuillées, surtout quand il s'agit de familles où le défunt avait plusieurs femmes : éviter avant tout de faire des palabres dans le partage des biens, car cela nuit au défunt.⁵³

II- GUIDES RELIGIEUX DANS LA RESOLUTION DES CONFLITS SUCCESSORAIRES ET FONCIERS : DES ACTEURS INFORMELS DANS LA RESOLUTION DANS LA RESOLUTION DES CONFLITS EN COTE D'IVOIRE

En vertu du principe de laïcité, ils ne sont pas censés participer au jeu politique. Et pourtant, dans la réalité, ce sont des acteurs très dynamiques. Souvent sollicités, ils jouent les

⁵¹ Sahîh/ Al-Bukhârî – 2738 et Muslim 1627.

⁵² Ivoire-juriste, « Ivoire-juriste.com-Cours de droit civil Les successions et les libéralités - Cours de droit civil », *op. cit.*

⁵³ Entretien avec un assistant des Cheick Al Aima Boikhary Fofana et Ousmane Diakité, 29 Avril 2024 à Cocody, de 12h à 14h.

médiateurs, les conciliateurs, lorsque survient une grave crise sociale, politique ou militaire. En Afrique francophone en général et en Côte d'Ivoire en particulier, les religieux ont un lien particulier avec la sphère politique⁵⁴. Ces initiatives visent à préserver la solidarité et à favoriser la collaboration entre les communautés et les institutions de l'État.

Bien que leur rôle soit essentiel, les guides religieux ne disposent pas d'un cadre légal officiel pour arbitrer ces conflits. Leur intervention est donc informelle, mais elle est demeure respectée par les populations qui leur accordent une grande confiance. Pour intervenir efficacement dans les tensions communautaires, les guides religieux agissent à la fois comme arbitre et juge dans la résolution des conflits successoraux (A) et ce qui n'est le cas des conflits fonciers. Ces guides brillent de par leur absence dans les conflits fonciers en Côte d'Ivoire (B).

A- Guides religieux, arbitre et juge dans la résolution des conflits successoraux

La Constitution ivoirienne du 1er août 2000 affirme dans son préambule la diversité religieuse de la société ivoirienne et son attachement aux valeurs spirituelles. En son article 30, elle dispose que : « *la République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale* ».

Ce principe est repris dans la Constitution ivoirienne de 2016. Il est mentionné dans le préambule de la Constitution, où il est déclaré que la Côte d'Ivoire ce qui suit :

Nous, Peuple de Côte d'Ivoire [...] Affirmons notre attachement au respect des valeurs culturelles, spirituelles et morales ; Rappelant à tous, et en toutes circonstances, notre engagement irréversible à défendre et à préserver la forme républicaine du Gouvernement ainsi que la laïcité de l'Etat [...].⁵⁵

Dans le strict respect de ce principe de laïcité, la loi n° 2019-573 du 26 juin 2019 relative à la succession en Côte d'Ivoire ne mentionne nullement le terme « guide religieux »⁵⁶.

Toutefois, les guides religieux représentent des acteurs essentiels dans la médiation des conflits successoraux, en particulier dans les sociétés où les traditions et les croyances influencent fortement les décisions liées à l'héritage. Ils interviennent pour aider les familles à régler les différends successoraux. Cette pratique est particulièrement courante dans les communautés musulmanes et chrétiennes, où les imams et les pasteurs peuvent intervenir pour faciliter un règlement amiable, agissant à la fois comme médiateurs, arbitres et conseillers.

Les conflits liés à l'héritage sont fréquents et peuvent engendrer des divisions dans les familles, qui conduisent parfois à des tensions profondes et même des violences. Les guides religieux intervenaient souvent comme médiateurs dans les conflits successoraux, veillant à ce que les principes religieux soient respectés. En apaisant les conflits successoraux, ils

⁵⁴ RFI, « Le débat africain - Quelle place pour les religieux dans la résolution des conflits? », disponible sur <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/le-d%C3%A9bat-africain/20221021-quelle-place-pour-les-religieux-dans-la-r%C3%A9solution-des-conflits> (Consulté le 27 avril 2025).

⁵⁵ Préambule de la constitution ivoirienne du 08 NOVEMBRE 2016 modifiée par la Loi constitutionnelle N° 2020 348 du 19 mars 2020

⁵⁶ Ivoire-juriste, « Ivoire-juriste.com-Cours de droit civil Les successions et les libéralités - Cours de droit civil », *op. cit.*

contribuent indirectement à la stabilité sociale et à la préservation de la cohésion communautaire.

Leur influence repose sur leur autorité spirituelle et morale et leur capacité à instaurer un dialogue constructif entre les parties en conflit. Leur parole est souvent perçue comme impartiale et inspirée par des valeurs altruistes. Leur proximité avec les communautés permet une bonne connaissance des réalités sociales et les sensibilités familiales. L'usage des références religieuses renforce leur capacité à convaincre et à désamorcer les tensions. Ces éléments mis en ensemble facilitent la recherche de solutions adaptées aux réalités socioculturelles pour trouver un compromis basé sur les valeurs de justice et d'équité. Par conséquent, ils jouissent très souvent de la confiance des parties en conflit. En raison des liens particuliers, certaines familles confient l'après-décès aux guides religieux. C'est ce que nous confie un guide ayant côtoyé Cheick Boikhary Fofana pendant de nombreuses années. Il disait : « *avez-vous connu telle personne ? Il était une personnalité de ce pays, mais il n'était pas musulman. Le cheick et lui étaient de bons amis au point qu'il avait confié à sa famille de s'en remettre aux dires du cheick s'il n'était plus de ce monde* ⁵⁷ ». »

Ils facilitent les discussions entre les parties en conflit, créant un espace de dialogue grâce à leur expertise en communication⁵⁸. Ils réunissent les différentes parties pour mettre en place une communication apaisée et sincère. Ce qui permet chaque protagoniste d'exprimer ses revendications. Leur statut leur permet d'encourager le pardon, la réconciliation et le respect des principes religieux qui renforce l'unité familiale. Ils encouragent les héritiers à privilégier la solidarité familiale plutôt que les intérêts individuels.

Ils veillent à ce que les solutions proposées respectent à la fois les principes religieux et les lois civiles en vigueur. Bien que le droit successoral soit régi par des lois modernes, les guides religieux facilitent la compréhension et l'acceptation des décisions judiciaires.

L'ONU reconnaît l'importance des acteurs religieux dans la prévention et la résolution des conflits⁵⁹. De plus, des organisations spécialisées proposent des guides pratiques pour structurer la médiation des conflits religieux⁶⁰. Des initiatives locales ont été mises en place pour renforcer les capacités des chefs traditionnels et religieux dans la prévention et la gestion pacifique des conflits⁶¹. Les guides religieux continuent d'avoir une influence dans certaines communautés, mais leur rôle est désormais plus consultatif que décisionnel.

Au niveau de l'islam, le Conseil Supérieur des Imams, des Mosquées et des Affaires Islamiques (COSIM) dispose en son sein un département dédié à la médiation et à la

⁵⁷ Entretien avec un assistant des Cheick Al Aima Boikhary Fofana et Ousmane Diakité, 29 Avril 2024 à Cocody, de 12h à 14h

⁵⁸ O. ABDOUNMANHE et B.K. BASSEMEMORY KONE, « Guides Religieux, Gestion De Crises Socio-Politiques Et Cohésion Sociale En Côte D'Ivoire », *op. cit.*

⁵⁹ UN, « Religion et médiation | Peacemaker », disponible sur <https://peacemaker.un.org/fr/thematic-areas/religion-mediation> (Consulté le 17 avril 2025).

⁶⁰ ICE médiation, « Maîtriser la médiation des conflits religieux : un guide étape par étape pour une résolution efficace », 2 décembre 2023, disponible sur <https://icermediation.org/fr/m%C3%A9diation-en-cas-de-conflit-religieux/> (Consulté le 17 avril 2025).

⁶¹ KOACI, « Côte d'Ivoire : Plusieurs guides traditionnels et religieux de la Bagoué en formation pour la résolution pacifique des conflits », disponible sur https://www.koaci.com/article/2024/05/24/cote-divoire/societe/cote-divoire-plusieurs-guides-traditionnels-et-religieux-de-la-bagoue-en-formation-pour-la-resolution-pacifique-des-conflits_178207.html (Consulté le 17 avril 2025).

résolution des conflits⁶². Cette structure technique est chargée d'étudier et de proposer des solutions aux tensions communautaires et aux différends religieux. Un témoin oculaire nous rapporte ces propos :

Je peux vous citer des exemples de conflits d'héritage dans lesquels le Cheick Al Aima Boikhary Fofana est intervenu pour apaiser les tensions familiales. Dans le premier cas, il s'agit d'une famille vivant à Daloa, en 2017. Le partage de l'héritage avait conduit la famille à saisir les tribunaux et chaque femme du défunt avait son avocat pour les défendre, elle et ses enfants. Le cheick leur a demandé combien ont couté les honoraires de ces différents avocats depuis le début de la procédure. Et d'après les calculs, le cout s'élevait à environ 300 000 000 de francs. Et le cheick leur a dit ceci : « Cette somme ne pouvait-elle servir à construire une maison dont toute la famille bénéficierait des fruits. Sachez que tant que les avocats n'y voient que leurs intérêts. Je vous invite à mettre un terme à ce conflit pour le repos du défunt. ». Aujourd'hui, les enfants se fréquentent et les querelles ont cessé.⁶³

Au niveau du christianisme, les guides chrétiens, notamment les pasteurs et les responsables religieux, jouent un rôle important dans l'accompagnement des familles lors des successions. Leur influence se manifeste principalement à travers des conseils spirituels et moraux, aidant les héritiers à gérer les conflits et à respecter les valeurs chrétiennes de justice et de partage. Certaines Églises peuvent aussi proposer une médiation spirituelle pour aider les familles à régler les différends successoraux. Par exemple, la Communauté de Sant'Egidio, ont développé des méthodes de médiation qui s'inspirent de la tradition catholique tout en intégrant des stratégies de résolution de conflits⁶⁴.

Dans certaines familles chrétiennes, des héritiers peuvent choisir de suivre des principes inspirés de leur foi, favorisant en privilégiant la quête spirituelle aux biens terrestres. Dans Corinthiens 8.9, il est écrit : « Vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus Christ, comment, étant riche, il a vécu dans la pauvreté pour vous, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis ». Ces principes bibliques encouragent les héritiers à gérer les biens avec sagesse et à éviter les conflits familiaux⁶⁵.

B- Absence marquée des guides religieux dans la résolution des conflits fonciers

La problématique foncière en Côte d'Ivoire est profondément ancrée dans l'histoire du pays. Elle a souvent été marquée par des tensions entre les droits coutumiers et la législation

⁶²Fratmat.info, « COSIM: Le nouveau bureau connu et acté par le Cheikhoul Aïma Diakité Ousmane. », disponible sur <https://www.fratmat.info/article/213407/societe/cosim-le-nouveau-bureau-connu-et-acte-par-le-cheikhoul-aima-diakite-ousmane> (Consulté le 27 avril 2025).

⁶³ Entretien avec un assistant des Cheick Al Aima Boikhary Fofana et Ousmane Diakité, 29 Avril 2024 à Cocody, de 12h à 14h

⁶⁴Sant Egidio, « COTE D'IVOIRE - COMMUNAUTÉ DE SANT'EGIDIO », disponible sur <https://www.santegidio.org/pageID/30560/langID/fr/tags/%252B189/COTE-D-IVOIRE.html> (Consulté le 27 avril 2025).

⁶⁵ Cebimag.«La gestion : sept principes bibliques.pdf », s.d., disponible sur https://www.centrebiblique.org/fileadmin/user_upload/cebimag/109_cebimag_1811_gestion.pdf (Consulté le 8 mai 2025).

étatique. Depuis la période coloniale, l'État a progressivement affirmé son contrôle sur les terres, parfois au détriment des systèmes fonciers traditionnels⁶⁶. Contrairement aux conflits successoraux où ils sont beaucoup sollicités, les guides religieux ivoiriens sont moins impliqués dans la médiation des conflits fonciers.

Le législateur ivoirien fait recours aux chefs coutumiers et aux autorités locales généralement dans la résolution des litiges fonciers, en absence d'enjeux religieux directs⁶⁷. Plusieurs facteurs expliquent leur absence dans la résolution des conflits fonciers :

- Un domaine hautement juridique et administratif : Les litiges fonciers sont souvent encadrés par des lois et des règlements, requérant une expertise juridique que les guides religieux ne possèdent pas toujours. De 1960 à 1998, la réglementation foncière demeure soumise à la législation coloniale. Les lois de 1998 et 2019 sur le foncier n'impliquent pas l'intervention d'acteurs religieux. Aujourd'hui encore, cet héritage historique persiste ;
- Des enjeux économiques majeurs⁶⁸ : Le foncier est une ressource stratégique, et les conflits qui en découlent impliquent des intérêts financiers et politiques, rendant la médiation spirituelle moins influente ;
- Une faible tradition d'intervention religieuse sur le foncier⁶⁹ : Contrairement aux conflits familiaux, les litiges fonciers sont rarement perçus comme des questions relevant du cadre religieux. Les chefs coutumiers et les autorités locales sont généralement les premiers recours dans ces litiges, reléguant les guides religieux à un rôle quasi-inexistant. Le foncier en Côte d'Ivoire se gère à différentes échelles dans les sociétés traditionnelles.

Si leur impact reste limité actuellement, leur engagement pourrait être renforcé par une meilleure collaboration avec les acteurs de la justice, de l'administration et des communautés. Leur neutralité morale et leur respectabilité faciliteraient les négociations difficiles, notamment pour désamorcer des tensions avant qu'elles ne dégénèrent.

Face à l'ampleur des conflits fonciers, certains acteurs plaident pour une meilleure intégration des guides religieux dans les mécanismes de résolution des litiges. Les affrontements réguliers entre les jeunes miliciens guéré et les migrants établis dans la région de l'extrême Ouest de Duékoué et Guiglo sont d'ailleurs systématiquement rapportés par les observateurs, la presse ivoirienne et les responsables de l'ONUCI. En fait :

À des causes liées à des problèmes économiques, ethniques et fonciers récurrents dans l'ouest du pays. Aussi, l'ONUCI par la voix de son porte-parole militaire a-t-elle saisi l'opportunité des graves incidents de novembre

⁶⁶ D.D.M. AMALAMAN et U.P.G. COULIBALY, « BREVE REVUE DE LA LITTERATURE SUR LE FONCIER EN COTE D'IVOIRE », pp.18-20, disponible sur revue_de_la_litterature_sur_le_foncier_en_rci.pdf .

⁶⁷ J. CHAUVEAU *et al.*, « Côte d'Ivoire : le foncier au cœur des enjeux de reconstruction », janvier 2012.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Landry Yves FALLÉ, n'Zia Stéphanie Goli, « Rôle des acteurs coutumiers dans la gestion des conflits fonciers intra familiaux à Saheinkro», pdf, disponible sur <https://www.revues.acaref.net/wp-content/uploads/sites/3/2024/01/14-Landry-Yves-FALLE.pdf> (Consulté le 17 avril 2025).

2006 dans la région de Duékoué pour interpeller le gouvernement de réconciliation à s'y pencher, car c'est sa mission.⁷⁰

Certes, le préfet du département de Duékoué déclarait en novembre 2011 que :

Le problème ici est plus économique que politique. Il y a une forte pression sur les terres cultivables. À Duékoué, il faut compter 53 villages d'autochtones pour 5 900 campements d'allogènes et d'allochtones. Les conflits fonciers ont souvent été mal réglés. Périodiquement, il y avait résurgence. Le problème du foncier est la cause ; les violences postélectorales, la conséquence. C'est la cause qu'il faut régler.⁷¹

Dans le document de synthèse issu des échanges avec les populations des 108 départements sillonnés par les différentes délégations du Médiateur de la République, l'on dénombre 28 principaux indicateurs de la paix et de la cohésion sociale identifiés par les populations. Selon ce même document, les conflits fonciers ruraux et urbains viennent en tête sur le plan inter et intracommunautaire⁷².

Une collaboration plus étroite avec les autorités locales, les institutions judiciaires et les guides religieux pourrait garantir des solutions durables. Certains observateurs regrettent, d'ailleurs, que religieux ne soient pas plus impliqués dans la résolution des crises foncières qui secouent le pays⁷³. Leur absence dans les débats sur la régulation du foncier est perçue comme un manque d'engagement face à un problème qui touche directement leurs communautés.

Bien qu'ils soient moins présents, les guides religieux pourraient jouer un rôle plus actif dans la pacification des conflits fonciers à travers :

- La sensibilisation à l'éthique et aux valeurs de paix pour éviter les conflits violents liés à la terre ;
- L'encouragement au dialogue entre les parties prenantes, notamment dans les conflits entre communautés ;
- La promotion de la justice sociale en plaidant pour une répartition équitable des terres.

CONCLUSION

Les résultats de cette analyse montrent que les guides religieux en Côte d'Ivoire ont joué un rôle essentiel dans la résolution des conflits successoraux et fonciers en Côte d'Ivoire. Cette médiation informelle peut être un puissant levier de pacification. Leur capacité à

⁷⁰ J.-P. CHAUVEAU, « La question foncière à l'épreuve de la reconstruction en Côte d'Ivoire », janvier 2014, disponible sur [https://www.academia.edu/107779135/La_question_fonci%C3%A8re_\(Consulté_le_24_avril_2025\).p.6](https://www.academia.edu/107779135/La_question_fonci%C3%A8re_(Consulté_le_24_avril_2025).p.6)

⁷¹ *Ibid.*p.11

⁷² É. IMPACT, « Conflits fonciers en Côte d'Ivoire : Principal indicateur de la », disponible sur <https://www.impact-plateforme.org/2023/09/10/conflits-fonciers-en-cote-divoire-principal-indicateur-de-la-paix-et-la-cohesion-sociale/> (Consulté le 24 avril 2025).

⁷³ Businessactuality, « Crise foncière: Où sont passés les guides religieux, chefs coutumiers et rois? », disponible sur <https://businessactuality.com/crise-fonciere-ou-sont-passes-les-guides-religieux-chefs-coutumiers-et-rois/> (Consulté le 16 avril 2025).

inspirer la réconciliation et à éviter des litiges prolongés en fait des acteurs incontournables de la stabilité du tissu social ivoirien. Cependant, l'on note une présence discrète de leurs actions dans le foncier contrairement à la succession. Bien que ces initiatives soient souvent informelles, elles ont montré que les guides religieux peuvent jouer un rôle clé dans la prévention des conflits fonciers, en promouvant l'entente et le dialogue bien avant que les différends ne deviennent irréversibles.

Il serait utile de formaliser leur rôle à travers des cadres juridiques spécifiques. Leur influence pourrait être encore plus renforcée par une meilleure collaboration avec les autorités judiciaires, coutumières et administratives. La Côte d'Ivoire veut éviter la division en encourageant la religion à être un des ferment de l'unité nationale.

BIBLIOGRAPHIE

- ABDOU MANHE, O. et BASSE MORY KONE, B.K., « Guides Religieux, Gestion De Crises Socio-Politiques Et Cohésion Sociale En Côte D'Ivoire », *Journal of Research in Humanities and Social Science*, mars 2025, vol. 13, n° 3, pp. 15-22.
- AKA LAMARCHE, A., « L'accès à la terre en Côte d'Ivoire : diversité et variabilité des pluralismes », *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, avril 2019, n° 16, disponible sur <https://journals.openedition.org/revdh/7150> (Consulté le 25 avril 2025).
- ALVAREZ, C. et DE L'ESPEE, M., *Les religions à l'école: pourquoi pas ?*, Université de Genève, 2011, disponible sur <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:17864> (Consulté le 27 avril 2025).
- AMALAMAN, D.D.M. et COULIBALY, U.P.G., « BREVE REVUE DE LA LITTERATURE SUR LE FONCIER EN COTE D'IVOIRE », disponible sur https://base.afrique-gouvernance.net/docs/revue_de_la_litterature_sur_le_foncier_en_rci.pdf. (Consulté le 25 avril 2025)
- CHAUVEAU, J. *et al.*, « Côte d'Ivoire : le foncier au coeur des enjeux de reconstruction », disponible sur https://www.researchgate.net/publication/280638290_Cote_d'Ivoire_le_foncier_au_coeur_des_enjeux_de_reconstruction (Consulté le 24 avril 2025).
- CHAUVEAU, J.-P., « La question foncière à l'épreuve de la reconstruction en Côte d'Ivoire », janvier 2014, disponible sur https://www.academia.edu/107779135/La_question_fonci%C3%A8re_%C3%A0_l'épreuve_de_la_reconstruction_en_C%C3%A3te_d'Ivoire (Consulté le 24 avril 2025).
- CICG, « LA SÉCURISATION FONCIÈRE RURALE : DES AVANCÉES MAJEURES POUR TRANSFORMER LES DROITS COUTUMIERS EN DROITS MODERNES », *GOUV.CI*, s.d., disponible sur http://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=15314 (Consulté le 25 avril 2025).
- CICG, « PAIX ET RECONCILIATION NATIONALE : D'IMPORTANTS ACQUIS A CONSOLIDER », *GOUV.CI*, s.d., disponible sur http://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=14321 (Consulté le 26 avril 2025).
- CICG, « COHESION SOCIALE : L'ALLIANCE DES GUIDES RELIGIEUX DE COTE D'IVOIRE S'ENGAGE A DIFFUSER DES MESSAGES DE PAIX AUX IVOIRIENS », *GOUV.CI*, s.d., disponible sur http://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=11668 (Consulté le 19 avril 2025).

- CORNU, G., *Vocabulaire juridique*, Quadrige, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- CREDOCHRISTI, « Guides religieux aux Ivoiriens : Nous lançons un appel au gouvernement, aux acteurs politiques et aux médias d'œuvrer pour les élections apaisées et démocratiques » | CREDOCHRISTI.COM », 14 janvier 2025, disponible sur <https://credochristi.com/a-la-une/guides-religieux-aux-ivoiriens-nous-lancons-un-appel-au-gouvernement-aux-acteurs-politiques-et-aux-medias-doeuvrer-pour-les-elections-apaisees-et-democratiques/> (Consulté le 26 avril 2025).
- ESJ, E.S.J., « Conflits Politiques En Côte D'Ivoire : Les Facteurs D'emergence Et Cartographie Des Foyers », s.d., disponible sur https://www.academia.edu/43821400/Conflits_Politiques_En_C%C3%84te_D'Ivoire_Les_Facteurs_Demergence_Et_Cartographie_Des_Foyers (Consulté le 24 avril 2025).
- GAUDUSSON, J. du B. de, « La justice en Afrique : nouveaux défis, nouveaux acteurs:Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, 2014, vol. 250, n° 2, pp. 13-28.
- GUINCHARD, S. et DEBARD, T., *Lexique des termes juridiques*, Paris, Dalloz, 2013.
- HAMES, C., « Jean-Louis Triaud, Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960). Un monde de karamokos », *Archives de sciences sociales des religions*, décembre 2022, n° 200, pp. 312-314.
- HAMES, C., « Jean-Louis Triaud, Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960). Un monde de karamokos », *Archives de sciences sociales des religions*, décembre 2022, n° 200, pp. 312-314.
- IMPACT, É., « Conflits fonciers en Côte d'Ivoire: Principal indicateur de la », *IMPACT*, 10 septembre 2023, disponible sur <https://www.impact-plateforme.org/2023/09/10/conflicts-fonciers-en-cote-divoire-principal-indicateur-de-la-paix-et-la-cohesion-sociale/> (Consulté le 24 avril 2025).
- KOACI, « Côte d'Ivoire : Plusieurs guides traditionnels et religieux de la Bagoué en formation pour la résolution pacifique des conflits », *KOACI*, s.d., disponible sur https://www.koaci.com/article/2024/05/24/cote-divoire/societe/cote-divoire-plusieurs-guides-traditionnels-et-religieux-de-la-bagoue-en-formation-pour-la-resolution-pacifique-des-conflits_178207.html (Consulté le 17 avril 2025).
- LAROUSSE (éd.), *Le petit Larousse illustré: en couleurs 90000 articles, 5000 illustrations, 354 cartes, chronologie universelle*, Paris, Larousse, 2011.
- LIOGIER, R., « Existe-t-il un « soft power » religieux ? », *Revue internationale et stratégique*, mars 2013, n° 1, pp. 137-145.
- OBLE, J., *Le droit des successions en Côte d'Ivoire tradition et modernisme*, NEA-SUP, Abidjan, les Nouvelles Editions Africaines, 1984.
- PALMER, N., « UNE ÉTUDE DE L'APPROCHE DE LAUDATO SI' DE NOTRE RELATION ET LA RESPONSABILITÉ DE PRENDRE SOIN DE LA TERRE ET DE SES PETITS PRODUCTEURS DE DENRÉES ALIMENTAIRES », s.d.
- TAUKLA, R., « Côte d'Ivoire-AIP/ Bouaké : Le CODISS sensibilise à la paix en vue des élections de 2025 - AIP - Agence Ivoirienne de Presse », 5 mai 2025, disponible sur <https://www.aip.ci/189036/cote-divoire-aip-bouake-le-codiss-sensibilise-a-la-paix-en-vue-des-elections-de-2025/> (Consulté le 8 mai 2025).

- ZINA, O., « «Le caillou a-t-il été retiré du soulier de la République?» Réconciliation nationale et réformes constitutionnelles en Côte d'Ivoire », *Afrique contemporaine*, 2017, n° 3, pp. 25-39.
- « En Côte d'Ivoire, les guides religieux prient pour la paix », *La croix internationale*, 22 octobre 2018, disponible sur <https://international.la-croix.com/fr/afrique/en-cote-divoire-les-guides-religieux-prient-pour-la-paix> (Consulté le 30 avril 2025).
- « COSIM: Le nouveau bureau connu et acté par le Cheikhoul Aïma Diakité Ousmane. », *FratMat*, 12 juin 2021, disponible sur https://www.fratmat.info/article/21340_7/societe/cosim-le-nouveau-bureau-connu-et-acte-par-le-cheikhoul-aima-diakite-ousmane (Consulté le 27 avril 2025).
- « Le débat africain - Quelle place pour les religieux dans la résolution des conflits? », *RFI*, 21 octobre 2022, disponible sur <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/le-d%C3%A9bat-africain/20221021-quelle-place-pour-les-religieux-dans-la-r%C3%A9solution-des-conflits> (Consulté le 27 avril 2025).
- « Maîtriser la médiation des conflits religieux : un guide étape par étape pour une résolution efficace », 2 décembre 2023, disponible sur <https://icermediation.org/fr/m%C3%A9diation-en-cas-de-conflit-religieux/> (Consulté le 17 avril 2025).
- « Litiges fonciers en Côte d'Ivoire : une crise en expansion, des solutions encore limitées | Invest Afrique », 27 février 2025, disponible sur <https://investafrique.info/2025/02/27/litiges-fonciers-en-cote-divoire-une-crise-en-expansion-des-solutions-encore-limitees/> (Consulté le 8 mai 2025).
- « L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque | vie-publique.fr », 16 avril 2025, disponible sur <https://www.vie-publique.fr/rapport/25911-lenseignement-du-fait-religieux-dans-lecole-laïque> (Consulté le 27 avril 2025).
- « Aux participants à la Rencontre mondiale des mouvements populaires (28 octobre 2014) | François », s.d., disponible sur https://www.vatican.va/content/francesco/fr_speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html (Consulté le 24 avril 2025).
- « Ivoire-juriste.com-Cours de droit civil Les successions et les libéralités - Cours de droit civil : - Studocu », s.d., disponible sur <https://www.studocu.com/row/document/universite-felix-houphouet-boigny/droit-civil/ivoire-juristecom-cours-de-droit-civil-les-successions-et-les-liberalites/83380360> (Consulté le 17 avril 2025).
- N'CHOT A. J. « Strategies De Gestion Des Conflits De Successions A Aboisso (Cote D'ivoire) », s.d., disponible sur https://www.ijmer.com/papers/Vol12_issue10/ A1210 01 08.pdf (Consulté le 25 avril 2025).
- TRAORÉ.S. « LES LEADERS POLITIQUES ET RELIGIEUX IVOIRIENS FACE AU CONCEPT D'IVOIRITE (1994-2000) », disponible sur <https://edition-efua.acaref.net/wp-content/uploads/2024/01/Sekou-TRAORE.pdf>.
- MARTIN AMALAMAN.D « (PDF) BREVE REVUE DE LA LITTERATURE SUR LE FONCIER EN COTE D'IVOIRE », in *ResearchGate*, s.d., disponible sur https://www.researchgate.net/publication/361844492_BREVE_REVUE_DE_LA_LITTERATURE_SUR_LE_FONCIER_EN_COTE_D'IVOIRE (Consulté le 26 avril 2025).
- « Voyage Apostolique - Côte-d'Ivoire: Cérémonie de congé à l'aéroport international de Yamoussoukro (10 septembre 1990) | Jean Paul II », s.d., disponible sur

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1990/september/documents/hf_jp-ii_spe_19900910_congedo-avorio.html (Consulté le 24 avril 2025).

- « Côte-d'Ivoire: Le Forum National des Confessions Religieuses appelle à la paix – Portail catholique suisse », *cath.ch*, s.d., disponible sur <https://www.cath.ch/newsf/cote-d-ivoire-le-forum-national-des-confessions-religieuses-appelle-a-la-paix/> (Consulté le 26 avril 2025).
- « Réconciliation et paix en Côte d'Ivoire / Boikhary Fofana (président du Cosim) : « Nous devons tout d'abord nous réconcilier avec Dieu » - Abidjan.net News », s.d., disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/445886/reconciliation-et-paix-en-cote-divoire-boikhary-fofana-president-du-cosim-nous-devons-tout-dabord-nous-reconcilier-avec-dieu> (Consulté le 30 avril 2025).
- « Table ronde du Forum national des confessions religieuses de Côte d'Ivoire : Ediémou Jacob : « Nous avons un seul devoir, une mission c'est de préserver la paix » - Abidjan.net News », s.d., disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/737540/table-ronde-du-forum-national-des-confessions-religieuses-de-cote-divoire-ediemou-jacob-nous-avons-un-seul-devoir-une-mission-cest-de-preserver-la-paix> (Consulté le 26 avril 2025).
- « Présidentielle 2025 : la CEI sollicite l'appui des guides religieux pour un scrutin apaisé - Abidjan.net Photos », s.d., disponible sur <https://news.abidjan.net/galeries/55215/presidentielle-2025-la-cei-sollicite-lappui-des-guides-religieux-pour-un-scrutin-apaise> (Consulté le 26 avril 2025).
- « Côte d'Ivoire: un éminent guide religieux dénonce une », s.d., disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/703871/cote-divoire-un-eminent-guide-religieux-denonce-une-bulle-fonciere-et-immobiliere> (Consulté le 16 avril 2025).
- « Lutte contre la corruption et les infractions assimilées : Les guides religieux sollicités - Abidjan.net News », s.d., disponible sur <https://news.abidjan.net/articles/660236/lutte-contre-la-corruption-et-les-infractions-assimilees-les-guides-religieux-solicites> (Consulté le 26 avril 2025).
- « Laïcité ouverte? », s.d., disponible sur http://jeanbauberotlaicite.blogspirit.com/archive/2005/01/15/laicite_ouverte.html (Consulté le 27 avril 2025).
- « Religion et médiation | Peacemaker », s.d., disponible sur <https://peacemaker.un.org/fr/thematic-areas/religion-mediation> (Consulté le 17 avril 2025).
- « COTE D'IVOIRE - COMMUNAUTÉ DE SANT'EGIDIO », s.d., disponible sur <https://www.santegidio.org/pageID/30560/langID/fr/tags/%252B189/COTE-D-IVOIRE.html> (Consulté le 27 avril 2025).
- « 109_cebimag_1811_gestion.pdf », s.d., disponible sur https://www.centrebiblique.org/file/admin/use_r_upload/cebimag/109_cebimag_1811_gestion.pdf (Consulté le 8 mai 2025).
- « 14-Landry-Yves-FALLE.pdf », s.d., disponible sur <https://www.revues.acaref.net/wp-content/uploads/sites/3/2024/01/14-Landry-Yves-FALLE.pdf> (Consulté le 17 avril 2025).
- « Crise foncière: Où sont passés les guides religieux, chefs coutumiers et rois? - Business & Actuality TV », s.d., disponible sur <https://businessactuality.com/crise-fonciere-ou-sont-passes-les-guides-religieux-chefs-coutumiers-et-rois/> (Consulté le 16 avril 2025).

LA FISCALITE COMMERCIALE EN AFRIQUE OCCIDENTALE FRANCAISE COMMERCIAL TAXATION IN FRENCH WEST AFRICA

Zié Marc Désiré CAMARA

Docteur en droit, Assistant, Université Alassane Ouattara de Bouaké (U.A.O.B.), (Bouaké /Côte d'Ivoire), option histoire du Droit des Institutions et des Idées politiques, membre du Centre Africain d'histoire du droit des Institutions et des Idées Politiques.

E-mail : camaramarc225@gmail.com

RESUME

La fiscalité commerciale va constituer un pilier indispensable au pouvoir colonial. Il montre que la fiscalité commerciale a contribué à la politique de contrôle de la puissance colonisatrice en Afrique Occidentale Française. Premièrement, la fiscalité commerciale fut un levier de la politique de contrôle. Elle tente de contrôler l'activité commerciale des territoires de l'Afrique Occidentale Française par l'instauration d'une fiscalité commerciale emprunte de disparité. A cet effet, un régime fiscal rigide est instauré en lieu et place d'un régime fiscal précolonial contrariant pour les commerçants autochtones. Car la puissance colonisatrice, en s'installant dans ses différentes colonies, n'ont pas manqué d'emporter avec eux son système. Deuxièmement, la fiscalité commerciale a permis au colonisateur d'avoir une emprise absolue, exerçant ainsi un contrôle accru sur l'activité commerciale. Les impositions fiscales ont donc permis à la métropole d'avoir une emprise absolue sur le commerce autochtone préexistant en vue de le faire disparaître. Cependant, l'on constate la résistance des organes du commerce préexistant et la reconversion des commerçants autochtones préexistants.

Mots clés : Fiscalité, fiscalité commerciale, Afrique Occidentale Française, commerçants, impôts, contrôle, commerciale.

ABSTRACT

Commercial taxation constituted a fundamental pillar of colonial authority. It demonstrates that fiscal policy played a central role in the mechanisms of control implemented by the colonial power in French West Africa. First, commercial taxation functioned as a strategic instrument of domination. It sought to regulate and restructure the commercial activities of the territories of French West Africa through the establishment of a discriminatory and asymmetrical fiscal system. In this context, a rigid colonial tax regime replaced the precolonial framework, which had long sustained indigenous trade networks but appeared unfavorable to the interests of the colonizers. By transplanting their own fiscal system into the colonies, the colonial authorities profoundly disrupted existing practices. Second, commercial taxation enabled the colonizer to establish near-total control, gradually dismantling and subordinating preexisting indigenous commerce. Fiscal impositions thus served as a mechanism through which the metropole consolidated its economic hegemony, seeking ultimately to erode and eliminate traditional trade structures. Nevertheless, resistance from established commercial institutions, along with the adaptation and reconversion of

indigenous traders, reveals the resilience and agency of local actors in the face of colonial domination.

Keywords : Taxation, commercial taxation, French West Africa, traders, fiscal policy, control, trade.

« *Parmi les instruments contribuant au développement d'un pays, la fiscalité occupe une place significative (...) »¹. C'est la thèse défendue par Gabriel ARDANT². « *On reconnaît volontiers, aujourd'hui, que l'impôt n'a pas produit, en Afrique, le miracle espéré* »³. On soulignera qu'au-delà de cette importance de l'instrument fiscal mis en avant dès les premières années d'accession à l'indépendance par Gabriel ARDANT, après des années d'ajustement structurel, la mise en place par la banque mondiale et le fond monétaire international de l'initiative Pays Pauvre Très Endettés (PPTE) en 1996 a redonné une place centrale à la politique fiscale. Par ailleurs, si l'importance de l'outil fiscal dans le développement d'un pays est de nos jours reconnue par tous. C'est parce que « *la meilleure fiscalité est alors celle qui permet un approvisionnement régulier et maximal de la caisse de l'Etat* »⁴. C'est ainsi qu'on rencontre un dispositif juridique qui comprend, presque partout, des dispositions particulières affranchissant certaines catégories d'investissements privés des obligations imposées par le régime de droit commun. « *En tout cas, aucun législateur ne saurait désormais se permettre d'ignorer les conséquences des retombées du prélèvement fiscal sur le développement économique* »⁵. Chacun s'efforce, au contraire, de les prévenir en adoptant des mesures appropriées pour les neutraliser ou les minimiser afin de ne pas compromettre gravement ou gêner excessivement les projets d'investissement. A la limite, la fonction originelle de l'impôt, comme source principale de financement des dépenses publiques, tout en subsistant, ne préoccupe plus pratiquement, que les services ayant la responsabilité d'alimenter les budgets et ceux chargés de leur confection. La recherche d'une fiscalité optimale devrait donc être l'affaire de tous et de tout particulièrement les chercheurs. Et pourtant, l'étude de la fiscalité dans nos pays ne semble point passionner ces derniers. « *La connaissance de cette discipline demeure ainsi une sorte d'apanage des fonctionnaires de Direction Générale des Impôts et de quelques rares praticiens* »⁶. Autant la fiscalité suscite crainte et réprobation, autant la législation qui le régit apparaît comme un domaine où il ne*

¹ H. NONORGUES et al., *La Fiscalité et le développement du Tiers monde*, Secrétariat d'État aux affaires étrangères, Paris, 1968, p.90.

² Il l'affirma par une phrase qui est restée légendaire : « La fiscalité présente dans les pays en voie de développement plus d'importance que dans les sociétés industrielles ». G. ARDANT, *Histoire de l'impôt*, Livre II, Fayard, 1972, p. 835.

³ J.B. FOTSING, *Le pouvoir fiscal en Afrique. Essai sur la légitimité fiscale dans les États d'Afrique noire francophone*, Paris, LGDJ, 1995, p. 1.

⁴ M. K. KOFFI, *La taxe sur la valeur ajoutée dans le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, NEA, LGDJ, 1981, préface.

⁵ Ibidem.

⁶ M. K. KOFFI, *La taxe sur la valeur ajoutée dans le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, NEA, LGDJ, 1981, p. IV.

fait pas bon de se hasarder. Cette observation ne donne plus que du relief à cette thématique sur « *La fiscalité commerciale en Afrique Occidentale Française* ».

Commencer toujours par résoudre avec clairvoyance le problème de définition des concepts qui forment l'armature d'une étude, sinon, « *on discuterait dans l'obscurité en vain* »⁷. Dans le cadre de la présente étude, une conceptualisation des mots « *fiscalité* », « *commerciale* » et « *Afrique Occidentale Française* » s'impose.

« *La fiscalité se réfère à l'ensemble des règles, des lois et des pratiques qui régissent la perception des impôts et des taxes par l'administration fiscale* »⁸. Il s'agit « *de l'ensemble de règles et de lois qui constitue le cadre fiscal d'un État. La fiscalité s'apparente à des pratiques utilisées par l'État pour percevoir des impôts* »⁹. Pour nous, la fiscalité s'appréhende comme un ensemble normatif instauré par le législateur afin de bien mener la gestion de la politique fiscale d'un état. Durant la colonisation, la fiscalité était en raison de la période coloniale un ensemble de règles mises en place par le législateur colonial afin de permettre à la puissance colonisatrice d'exercer son hégémonie sur le peuple autochtone. C'est donc avant tout une institution pensée, conçue depuis la métropole et mise en œuvre dans les colonies à l'effet de faire fortune, de mettre en œuvre la politique du colon.

Adjectif qualificatif, le vocable *commerciale* désigne ce qui est « *relatif au commerce, qui s'en occupe, qui y a trait* : La politique commerciale, qui est exécutée dans un but essentiellement lucratif, pour plaire au public le plus large »¹⁰. Relativement à notre étude, il est utilisé pour désigner l'ensemble des activités commerciales exercées par les commerçants autochtones européens et étrangers exerçant régulièrement le commerce en vue de tirer un profit pécuniaire.

La fiscalité commerciale s'entend donc de l'ensemble des règles, des lois et des pratiques régissant la perception des impôts relatif à l'activité commerciale par une administration fiscale. Cette définition rime bien avec le contexte de notre étude. Elle s'entend comme un ensemble de règles mis en place par le législateur colonial dans l'optique de percevoir des taxes diverses imposées aux commerçants autochtones des territoires de l'Afrique Occidentale Française.

La fiscalité a des sources historiques qui remontent à l'Antiquité. Elle est présente dans toutes les grandes civilisations mais a beaucoup évolué dans le temps et selon les pays, en fonction de l'état de développement socio-économique, environnemental et industriel, des besoins financiers et stratégies des États et de l'idéologie économique dominante. Depuis que la fiscalité existe, elle semble avoir intégré une composante commerciale. « *En Chine, et dans la Grèce antique, puis l'empire romain, la fiscalité est souvent associée au territoire* »¹¹. A la période du « *moyen âge, la fiscalité est royale, seigneuriale, religieuse et l'impôt peut être payé en nature (travail, intégration dans une armée. (...)* »¹². Cela nous montre que la fiscalité commerciale est inhérente aux anciennes sociétés. Elle a connu une évolution au fil

⁷ C. EISENMANN, *Cours de Droit administratif*, Tome I, Paris, LGDJ, 1982, p. 17.

⁸ <https://formation.lefebvre-dalloz.fr/dossier/fiscalite#ref-5773>, le 18/08/2025 à 20 h 01 min.

⁹ <https://www.selexium.com/reduire-ses-impots/fiscalite/>, le 18/08/2025 à 20 h 06 min.

¹⁰ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/commercial/17489>, le 31/08/2025 à 18 h 42 min.

¹¹ M CORBIER, “*Cité, territoire et fiscalité*”, in *école française de Rome*, vol. 143, n°1, Rome, 1991, p. 630.

¹² J. FAVIER, *Finance et fiscalité au bas Moyen Âge*, 1971, Société d'édition d'enseignement supérieur.

des années. Concernant l'Afrique Occidentale Française, selon toute vraisemblance, « *les patentees de colportage sont instituées dans le territoire du Haut-Sénégal et Niger par un arrêté local en date du 14 novembre 1903* »¹³. Mais, il faut attendre « *l'arrêté du 28 septembre 1906 du Gouverneur général de l'A.O.F. pour officialiser ces patentees de colportage dans les territoires du Dahomey, du Sénégal, de la Guinée française, de la Côte d'Ivoire et du Haut-Sénégal et Niger lui-même* »¹⁴. Déjà en « *1899, la perception des droits de place sur les marchés autochtones sous domination française en Afrique de l'Ouest est effective* »¹⁵. Ces taxes et mesures, une fois arrêtées par le gouvernement général, sont reprises par des décrets ou arrêtés locaux en vue de leur application dans les territoires du groupe. « *C'est le cas des patentees de colportage rendues applicables dans la colonie du Sénégal par un arrêté du 19 décembre 1908 et dans les pays de protectorat sous sa dépendance par un autre arrêté en date du 19 décembre 1909* »¹⁶.

En 1887, c'est la naissance de l'union de l'Indochinoise, en 1896-1897, celle de Madagascar, en 1910, celle de l'Afrique équatoriale française et le 16 juin 1895, celle de l'Afrique occidentale française (AOF). En 1895, la France tente de consolider ses acquis territoriaux de l'Ouest africain à travers un contrôle beaucoup plus efficace en créant par décret présidentiel du 16 juin, la fédération de l'Afrique Occidentale Française (A.O.F).

« *L'organisation de l'ensemble des territoires est surtout l'œuvre des gouverneurs généraux Roume et Merlaud-Ponty qui dirigent la fédération chacun durant six années, de 1902 à 1914. Au fur et à mesure de la conquête et de l'occupation sont créées les unités administratives, cercles et subdivisions. En 1919, la Haute-Volta (auj. le Burkina Faso) est constituée à partir de territoires enlevés au Soudan français* »¹⁷.

Sa création « répond à la nécessité de coordonner sous une autorité unique la pénétration française à l'intérieur du continent africain »¹⁸. L'AOF comptait huit territoires : « *le Sénégal, Soudan (mali actuel), la Haute-Volta (Burkina actuel), le Niger, la Guinée, la Côte d'ivoire, le Dahomey (Bénin actuel), la Mauritanie. Le Togo sous le mandat des Nations Unies est rattaché à l'A.O.F. 1936 à 1946* »¹⁹

« *Le pouvoir exécutif est exercé par un haut-commissaire qui remplace l'ancien gouverneur général. Il est assisté d'un grand conseil qui comprendra, en 1947, quarante membres, soit cinq élus par conseil territorial, une fois la Haute-Volta reconstituée* »²⁰.

« *Sa superficie était de 4.701500 km² pour 18.674.000 habitants en 1954* »²¹. Son chef-lieu était Saint-Louis jusqu'en 1902. En 1946, elle subit des grandes réformes. « *En 1947, le grand conseil formé des délégués des assemblées, devient l'organe délibératif du groupe et limite les pouvoirs du gouverneur général. En 1958, les territoires constitutifs de l'A.O. F, à*

¹³ A.R.S., PO II, 4°224, Haut-Sénégal et Niger, rapport d'ensemble 1907, p. 33.

¹⁴ Journal Officiel de l'Afrique Occidentale Française, Samedi 6 octobre 1906, p. 537-538.

¹⁵ B. OUATTARA, op. cit., p.233.

¹⁶ A.R.S., 2G 9/6, Sénégal, rapport politique et administratif. Pays d'administration directe, pays de protectorat, législation 1909.

¹⁷ <https://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-occidentale-francaise-aof/>, le 23 – 08 – 2025 à 22 h 13.

¹⁸ <https://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-occidentale-francaise-aof/>, le 23 – 08 – 2025 à 22 h 13.

¹⁹ C.B. KONAN, D. CABOU, P. KOUAME, Et. al., *Histoire de l'union monétaire ouest-africaine, bilan et perspectives*, Paris, Georges Israël, 2000, t.1, p.258.

²⁰ <https://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-occidentale-francaise-aof/>, le 23 – 08 – 2025 à 22 h 13.

²¹ J. RICHARD- MOLARD, *Afrique Occidentale Française*, Paris, berger, levraud, 1956, p.152.

l'exception de la Guinée indépendante, deviennent des Etats membres de la communauté franco-africaine. En 1959. La fédération est disloquée »²².

Ce sujet ne manque pas d'intérêts. Ils sont d'ordre historique, juridique et politique.

« *L'histoire de nos sociétés apparaît comme un levier fondamental du développement. Une discipline de libération intellectuelle, de désaliénation individuelle et collective* »²³. Sur le plan historique, y consacrer une recherche, c'est apporter une contribution à la compréhension du phénomène fiscale lié à l'activité commerciale en Afrique Occidentale française. Étudier la fiscalité du commerce permet de comprendre l'histoire économique et sociale de la région pendant la période coloniale ainsi que l'évolution des institutions et des structures économiques et commerciales dans la région.

Qu'on le veuille ou non, « *la fiscalité est inconcevable sans juridisme* »²⁴. Ainsi, « *dans son élaboration comme dans sa mise en œuvre, la fiscalité obéit avant tout à un ensemble normatif* »²⁵.

Sur le plan juridique, aborder ce sujet sera pour nous l'occasion d'appréhender le droit colonial, les règles qui ont régi les échanges commerciaux à cette période et d'aider à comprendre l'évolution du droit fiscal dans la région et les influences qui ont façonné les règles fiscales actuelles parce que la fiscalité commerciale peut avoir un impact sur les droits des contribuables, notamment en ce qui concerne les obligations fiscales et les recours disponibles lors d'un contentieux fiscal.

Les structures politiques et administratives déterminent certains choix lors de l'élaboration et de la mise en œuvre de la fiscalité. En effet, dans *Esprit des lois*, MONTESQUIEU avait déjà démontré que les structures politiques ont, non seulement un impact sur la pression fiscale, mais aussi sur la nature même de la fiscalité. Ce qui était vrai au temps de MONTESQUIEU l'est encore davantage de nos jours. Au plan politique, ce sujet nous permettra de comprendre les mécanismes fiscaux qui ont été mis en place pendant la période coloniale et leur impact sur l'économie en informant les politiques publiques en matière de fiscalité et de commerce.

Ainsi, quel est l'apport, voire la contribution de la fiscalité commerciale dans la mise en œuvre de la politique coloniale ? Autrement dit, comment la fiscalité commerciale a-t-elle participé à la mise en œuvre de la politique de contrôle en Afrique Occidentale Française ? Pendant la colonisation, le colonisateur dans la mise en œuvre de la politique coloniale, va assigner à la fiscalité du commerce des visées de contrôle. De par son instauration, la fiscalité commerciale s'apprécie comme un instrument de tentative de contrôle de l'activité commerciale (I). En vue de renforcer son contrôle sur l'activité commerciale, la puissance colonisatrice, de par la fiscalité commerciale, exerce un contrôle accru sur l'activité commerciale (II).

²² S. NENE BI, *Les institutions coloniales de l'Afrique Occidentale Françoise*, op.cit., p.87.

²³ SEMI-BI Zan, « A quoi sert l'histoire » *Godo-Godo. Bulletin de l'I.H.A.A.*, n°9 Juin 1986, p.18.

²⁴ J.J. BIENVENU, T. LAMBERT, *Droit fiscal*, PUF, 3e édition revue et augmentée, juillet 2003, n° 3, p.p.18 – 19.

²⁵ L. TROTABAS, J.M. COTTERET, *Droit fiscal*, DALLOZ, 8e édition, 1997, n° 5, p. 6.

I- UNE TENTATIVE DE CONTROLE DU COMMERCE COLONIAL PAR L'INSTAURATION D'UNE FISCALITE COMMERCIALE EMPREINTE DE DISPARITE

Pour les partisans de la politique coloniale, c'est-à-dire les colonialistes « *la conquête de terres nouvelles, la colonisation est pour un pays le moyen d'affirmer son prestige de grande nation* »²⁶. A cet argument nationaliste, ils ajoutent l'argument économique et l'idéal humaniste. Ils font donc l'apologie de l'entreprise coloniale. C'est le cas de Jules Ferry qui pense que : « *les nations au temps où nous sommes, ne sont grandes que par l'activité qu'elles développent* »²⁷. Cela dit, pendant le processus colonial, les colonies de l'Afrique Occidentale Française sont une préoccupation majeure pour la France. « *L'appui de l'administration coloniale au commerce européen a eu pour conséquence (...) la mise en place d'un régime fiscal qui, semble-t-il, devait l'organiser en le réglementant* »²⁸. Cependant, « *la fiscalité (...) a donc bel et bien existé en Afrique de l'Ouest précoloniale* »²⁹. Cela suppose qu'il a existé une réglementation fiscale au sein des différentes sociétés précoloniales de l'ouest africain. Comme dans toute société, une fiscalité contrariaante fut instituée par les autorités de ces dites sociétés (A). La fiscalité est sans doute l'une des formes les plus flagrantes de la domination du colonisateur sur le colonisé. Il tente donc d'avoir la main mise sur le commerce colonial. A cet effet, il institue une fiscalité rigide (B).

A- L'existence d'une fiscalité commerciale précoloniale contrariante

La gestion de la fiscalité apparaît plus clairement dans les sociétés précoloniales. Ces sociétés avaient des modes de fonctionnement hiérarchisés, des institutions politiques bien établies et des administrations fiscales. La gestion de la fiscalité était guidée par la souveraineté fiscale avec à sa tête un chef ou un roi. « *En Afrique noire francophone, le chef de l'État est généralement aussi chef du gouvernement* »³⁰. C'est donc sous sa bannière qu'est déterminée et conduite la politique fiscale de la nation. En réalité, cette influence manifeste du chef de l'État trouve ses racines dans l'histoire. « *En Afrique, l'influence de la présidence de la république dans la prise de décisions fiscales peut trouver à s'expliquer par une survivance des mentalités politiques précoloniales* »³¹. En effet, « *dans les institutions précoloniales, il n'existe pas, à proprement parler, de distinction entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif* »³². Dans ces conditions, « *le chef était donc considéré comme l'autorité centrale autour de qui le pouvoir se faisait et se défaisait* »³³. En fait, « *dans cette Afrique-là, le chef*

²⁶ M. MOURRE, *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire*, Bordas, 1978, Tome II, p.1040.

²⁷ Ibidem.

²⁸ B. OUATTRA, *Le commerce de la kola en Côte d'Ivoire, permanences et ruptures XI-XXe siècle*, thèse en histoire moderne et contemporaine, université cheikh Anta diop de Dakar, université de Cocody, 2010, p.225.

²⁹ Idem, p.228.

³⁰ B. ASSO, *Le Chef d'État africain : l'expérience des États africains de succession française*, Thèse de Doctorat d'État en Droit public, Nice, 1974, Paris, Éditions Albatros, 1976.

³¹ J. OWONA, « *Le pouvoir exécutif* », in *encyclopédie juridique de l'Afrique*, Dakar, NEA, 1982, Tome 1, p. 98.

³² P.F., GONIDEC, *L'état africain*, Paris, LGDJ, 1970, pp.5-37.

³³ G.A. KOUASSIGAN, *L'homme et la terre : droits fonciers coutumiers et droit de propriété en Afrique occidentale*, Paris, Berger-Levrault, 1966, p. 80. « *Le Chef est, en Afrique noire, l'élément fondamental sur lequel repose tout l'édifice politico-social. C'est le pivot autour duquel s'organisent et s'équilibrent les*

était le détenteur d'un pouvoir fiscal basé sur le sacré »³⁴. Il était le représentant direct des ancêtres. C'est par le rituel sacrificiel dont le « sacrifice fiscal »³⁵ est une représentation que le chef exerçait son autorité sur les sujets. Il « était toujours considéré comme un intermédiaire entre les hommes et les forces surnaturelles, comme celui dont la puissance spirituelle et magique devait être utilisée pour attirer la bénédiction des ancêtres »³⁶. Pour ne pas provoquer la colère et les malédictions des ancêtres dont il constitue le représentant, le chef traditionnel avait l'obligation de faire respecter les pratiques (fiscales) immémoriales et de se faire respecter. Ici, le respect de « la norme fondamentale est très important parce qu'elle transcende le détenteur du pouvoir fiscal »³⁷. Il détenait des « pouvoirs de décision (...) fiscaux qui trouvent en partie leur fondement, dans la puissance magique ou religieuse qui lui est reconnue »³⁸. Dans le cadre de son activité législative, le chef peut prendre « des mesures fiscales allant des mesures réglementaires aux mesures individuelles »³⁹. Sur ce qui vient d'être dit, une précision s'impose. « Si le pouvoir fiscal du chef était basé sur le sacré, cependant, cette sacralité ne fonde pas son absolutisme »⁴⁰. Aussi bien « dans la tradition animiste qu'islamique, le sacré qui donne sa consistance au pouvoir fiscal du chef en détermine aussi les limites »⁴¹. En effet, dans la tradition africaine animiste, explicitement ou implicitement, le pouvoir fiscal du roi ou du chef comporte des limitations.

En premier lieu, « le pouvoir fiscal royal est soumis à différents types de contrôles »⁴² tant « de type aristocratique (contrôle des parents royaux, au premier rang desquels on peut citer la mère ou la sœur du roi ; contrôle des grands dignitaires »⁴³ que « populaire ou démocratique »⁴⁴.

En second lieu, « quelle que soit l'étendue de son pouvoir en matière fiscal, le chef précolonial avait l'obligation de respecter certains statuts particuliers. On pense notamment

institutions politiques traditionnelles et son importance est telle qu'on a pu dire que l'Afrique noire porte naturellement des chefs ».

³⁴ J. B., FOTSING *Le pouvoir fiscal en Afrique*, op. cit., pp. 24 et s.

³⁵ M. BOUVIER, « Anthropologie et finances publiques : réflexion sur la notion de sacrifice fiscal », *RFFP*, n° 17, pp. 188-207.

³⁶ J. LOMBARD, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1967, p.77.

³⁷ G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Pais, PUF, 1967, pp.195-196.

³⁸ C. TARDITS, *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Paris, Berger-Levrault, 1960, p. 32.

³⁹ J.B. FOTSING, « Le pouvoir fiscal local en Afrique : la résistance du système traditionnel au système moderne : cas de l'ouest-Cameroun », *Penant*, n° 802, janvier à mai 1990, pp. 83-84.

⁴⁰ M. KAMTO, *Pouvoir et droit en Afrique*, op. cit., pp. 110-147.

⁴¹ J.B FOTSING, *Le pouvoir fiscal en Afrique*, op. cit., pp. 75-96.

⁴² J.B. FOSTING, op. cit., pp.76-80.

⁴³ M.C. DUPRÉ, *La dualité du Pouvoir chez les Tékés de l'ouest : Pouvoir taayi et Pouvoir nzinéché*, Thèse 3e cycle ronéo. Laboratoire d'ethnologie, Université de Lyon II, Lettres, 2

vol., 1972, p. 128. Chez les Bamiléké (Cameroun), le « Kamve », conseil de neuf membres (tous descendants des ancêtres-fondateurs), avec des pouvoirs très étendus, participe à l'exercice du pouvoir fiscal et parce qu'ayant contribué « à la fondation du groupe », aux côtés du chef fondateur. Cf. KATE KWAYEB (Enoch), *Les institutions de Droit public du pays Bamiléké (Cameroun). Évolution et régime actuel*, Paris, LGDJ, 1960, p. 50.

⁴⁴ L. SYLLA, « Démocratie de l'arbre à palabre et bois sacré », Contribution au Colloque du Laboratoire d'Anthropologie Juridique Paris, 1980, p. 3.

au statut des maîtres de la terre et du véritable contrepoids fiscal qu'ils exercent sur le roi et surtout la légalité fiscale traditionnelle »⁴⁵.

Ces différents propos ci - dessus nous montrent que la fiscalité commerciale était encadrée par les autorités. Ceux - ci détenaient la souveraineté fiscale qui leur donnait la latitude de légiférer afin d'assujettir les commerçants à diverses taxes.

« Avant l'avènement de la colonisation, les commerçants autochtones payaient bien des taxes dans le cadre de leurs activités. Les souverains locaux exigeaient le paiement d'un droit pour commercer sur leurs territoires »⁴⁶. N'empêche cependant que dans certaines régions, le commerce se pratiquait librement sans qu'aucune taxe ne soit exigée. « C'était le cas, semble-t-il, de cette vaste zone marchande allant de Bouna (nord-est de la Côte d'Ivoire) au royaume Ashanti en Gold Coast »⁴⁷.

Dans cette région, les commerçants étaient exonérés de toutes taxes et bénéficiaient par ailleurs de cadeaux de la part des souverains, une manière implicite de les inciter à y commercer. *« Toutefois, c'était là un cas exceptionnel, encore faut-il qu'il ait existé vraiment Avant l'intervention anglaise en Gold Coast, l'Ashantehene⁴⁸ avait pris en 1830 déjà, des mesures drastiques visant à limiter la circulation des commerçants haoussa à Salaga et dans la région nord de la Volta »⁴⁹.* Ces mesures étaient intervenues suite au nombre sans cesse grandissant de ces commerçants dans le royaume. *« Elles restèrent en vigueur jusqu'en 1874. Ce n'est qu'à partir de cette date, après que l'administration coloniale anglaise a conquis et occupé effectivement le pays, que les marchands haoussa purent désormais s'installer librement dans cette zone et même plus au sud »⁵⁰.* Cette intervention de l'Ashantehene visait à protéger le commerce local de la concurrence des commerçants haoussas plus rompus au négoce. *« Cette interdiction d'accès au royaume a certainement été plus compromettante voire contrariante et ennuyeuse pour les marchands haoussa que le paiement d'un modeste droit de commerce qui leur aurait ouvert le champ au commerce »⁵¹.* L'analyse de Richard Roberts sur cette zone particulièrement active dans le commerce ouest africain au XIXe siècle est donc infondée. Des régions où l'on n'exigeait aucun droit de commerce aux commerçants ont peut-être existé en Afrique de l'ouest précoloniale. Mais, elles devaient être rares. En tout cas, nous n'en avons aucune connaissance.

« Dans la majorité des cas, les acteurs du commerce étaient assujettis au paiement d'une taxe (usuru en malinké ou mandé) pour exercer leurs activités. Cette pratique était courante dans le cadre du commerce interrégional »⁵². Les caravanes haoussa effectuant la liaison entre le pays haoussa et Salaga⁵³ « devaient payer des droits de passage dans les

⁴⁵ R. VERDIER, “Chef de terre” et “terre du lignage”. Contribution à l'étude des systèmes de droit foncier négro-africains », in *Études de droit africain et malgache*, Paris, Cujas, 1965, pp. 333-359.

⁴⁶ Idem, p.225.

⁴⁷ R. RICHARDS, « Long Distance Trade and Production : Sansani in the Nineteenth Century », in *the Journal of African History*, vol. 21, n°2, 1980, p.183.

⁴⁸ Souverain de l'Ashanti.

⁴⁹ E. M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisations XIX et xxe siècles*, Paris, Ratier, Tome 2, 1992, p. 160.

⁵⁰ B. OUATTRRA, op. cit., p.226.

⁵¹ Ibidem.

⁵² B. OUATTRRA, op. cit., p.226.

⁵³ Salaga était la principale porte de sortie de la kola de l'Ashanti vers le Soudan nigérien. C'était le plus gros marché exportateur du fruit surtout que les Haoussa n'avaient pas accès au pays ashanti même avant 1874.

villages qu'elles traversaient (par exemple à Kantindi, au Nord de l'actuel Togoprès de Dapaong »⁵⁴.

Durant cette période, il existait des instruments monétaires. « *Les droits étaient payés soit en kola, en tissus, en cauris, en sel, soit en bétail mais rarement en or. Leur paiement donnait à la caravane le droit, la liberté et la possibilité de commercer, aussi longtemps qu'elle le désirait, dans la localité et son rayon d'influence ou d'alliance »⁵⁵.*

« *Les taxes payées étaient généralement très faibles et les commerçants autochtones s'en acquittaient volontiers car, au-delà de leur dimension fiscale, le paiement leur assurait la protection du souverain du territoire traversé qui pouvait, en cas de forte insécurité sur les routes, faire accompagner la caravane par une escorte militaire »⁵⁶.*

Dans de telles conditions, les commerçants payaient sans hésiter même en cas de taxes très élevées surtout pendant les moments de troubles (guerres par exemple). « *Les taxes aux taux élevés étaient, certes, rares, mais bien présentes dans certaines régions »⁵⁷.* Dans ce cas, les assujettis recouraient à des pistes alternatives pour y échapper.

Aussi, était-il fréquent de voir les commerçants *refuser de verser un droit au chef d'un territoire qu'ils traversaient simplement où ils n'avaient ni à coucher ni à négocier quoi que ce soit.* A cet effet, lorsque les colporteurs se trouvaient face à une telle situation, « *ils s'efforçaient (...) de contourner l'obstacle ou bien, ils tentaient de passer en se cachant »⁵⁸.* Mais, à lui de préciser aussitôt que : « *si les hommes du masii le souverain les surprenaient, des heurts violents et même sanglants pouvaient alors se produire »⁵⁹.* C'est dire toute l'atmosphère de tension qui pouvait régner entre commerçants ou haoussa et les agents du chef (généralement des captifs) des territoires traversés lors de la perception des taxes. Cette violence ponctuelle et le désir des commerçants de supprimer les impositions ou tout au moins de les réduire, a sous-tendu l'action et la volonté de certains leaders de bâtir de vastes ensembles politiques où les commerçants seraient affranchis de taxes et autres formes de charges.

En tout cas, cette situation n'est pas étrangère à l'expansion politique au Soudan et dans les savanes ouest-africaines de manière générale. « *C'est elle qui a conduit, si l'on en croit à la conquête par Sékou Ouattara, du royaume de Kong dans le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire au début du XVIIIe siècle »⁶⁰.*

La fiscalité à l'endroit du commerce a donc bel et bien existé en Afrique de l'Ouest précoloniale. Toutefois, l'objectif des taxes exigées semblait être le maintien et le renforcement des relations socio-économiques entre les marchands et les souverains locaux des régions traversées même si l'on ne peut occulter l'aspect purement fiscal qui répondait au besoin de recettes pour le compte du trésor de l'État traversé. « *Il n'existe pas d'appareil coercitif de nature à empêcher les commerçants à exercer leurs activités en cas de non*

⁵⁴ E. M'BOKOLO, op. cit., p.160.

⁵⁵ B. OUATTRRA, op. cit., pp.226 – 227.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Y. PERSON, *Samori, une révolution dyula*, Dakar, IFAN, Tome 2, 1968, mémoires de l'IFAN n°80, p.877.

⁵⁸ Y. PERSON, op. cit., p.112.

⁵⁹ Ibidem, p.112.

⁶⁰ Ibidem, p.112.

payment des droits »⁶¹. Toutefois, les marchands autochtones ne voyaient aucun inconvenient à payer ces droits dans la mesure où leur acquittement garantissait la protection des autorités politiques ou coutumières des territoires parcourus ou traversés. Cette protection leur était indispensable pour la pratique du commerce en raison de la mobilité et de la vitesse qu'exigeait ce commerce d'où la nécessité de la sécurité des routes qui traversaient par ailleurs des zones très souvent à risques.

La fiscalité précoloniale appliquée au commerce variait selon les régions et les sociétés. Elle se caractérisait de par son caractère contrariant pour les assujettis. A cet effet, des organisations fiscales décentralisées entretenaient un lien avec la tradition et les coutumes locales. A la période précoloniale, c'est sous ce régime fiscal que le commerce a évolué. Cependant, la colonisation a introduit une fiscalité coloniale commerciale rigide (B).

B- L'instauration d'une fiscalité coloniale rigide appliquée au commerce

« *Dans les colonies françaises, c'est le gouverneur, chef du territoire, délégué du Président de la République française, qui était le « législateur colonial » principal même si ce rôle était en principe partagé entre le législatif et l'exécutif* »⁶².

S'il est vrai que la Constitution française du 27 octobre 1946 proclamait, dans son préambule, l'intention de la France de conduire les peuples dont elle a pris la charge à la liberté de s'administrer eux-mêmes et de gérer démocratiquement leurs affaires , transformant ainsi les colonies en « territoires d'outre-mer de la République » et instituant dans chacun d'eux une assemblée élue, il n'en demeure pas moins que les décrets qui avaient créé ces assemblées territoriales⁶³ avaient consacré des assemblées « *de nature administrative et non parlementaire soumises à un rigoureux contrôle de la part du gouverneur, haut fonctionnaire nommé par Paris* »⁶⁴. Finalement, « *c'est à partir de la « loi-cadre » ou loi DEFFERRE, adoptée par le parlement français le 23 juin 1956* »⁶⁵ que l'on pourrait commencer à parler du consentement de l'impôt dans les pays concernés (exception faite de la Guinée équatoriale qui fut une colonie espagnole). En effet, les décrets d'application de ladite loi⁶⁶ avaient renforcé les compétences des assemblées territoriales (élues au suffrage universel par un collège unique) dans le domaine budgétaire, fiscal, ainsi qu'en matière de travaux publics. Elles «

⁶¹ Ibidem, « en cas de refus de paiement des droits exigés, les hommes du *masâ* confisquaient généralement le chapeau du colporteur. On imagine qu'un colporteur pouvait bien se passer de son chapeau, quitte à en acheter un autre à l'issu de ses ventes au marché destinataire de sa marchandise. En tout cas, ce n'était vraiment pas là une politique coercitive de nature à empêcher les activités des colporteurs juula ».

⁶² M. L. ROLLAND, « L'empire coloniale », Paris, Librairie Delagrave, 1933, tome 3, pp.446-447.

⁶³ Décrets du 25 octobre 1946 (notamment décret n° 46-2375 du 25 octobre 1946 pris par le Ministre de la France d'Outre-mer, créant en Afrique occidentale des Assemblées représentatives territoriales constituées de conseils généraux).

⁶⁴ T. MICHALON, « L'État africain : quête d'une nouvelle légitimité », [Http://www.geocities.com/acade](http://www.geocities.com/acade), consulté le 31/8/2025 à 21 h 18.

⁶⁵ G. DEFFERRE, « La « loi-cadre », Paris, *RJPIC*, n° 4, décembre 1980, pp. 767-770.

⁶⁶ Décrets des 4 avril et 22 juillet 1957 (Décret n° 57-460 du 4 avril 1957 fixant les attributions des chefs de territoire, des conseils de gouvernement et des assemblées territoriales dans les territoires de l'A.O.F. et de l'A.E.F., Journal Officiel de la République Française n° 86 du 11 avril 1957, p. 3863 ; décret n° 57-817 du 22 juillet 1957 transférant au groupe et aux territoires certaines attributions administratives du ministère de la France d'Outre-mer, Journal Officiel de ma république Française du 1er septembre 1957, p. 1154).

peuvent désormais délibérer en matière des règles d'assiette, des tarifs et de perception de la généralité des impôts, droits et taxes perçus au profit des budgets territoriaux »⁶⁷. Cela sous-entend que les autorités coloniales de l'Afrique Occidentale Française avaient à charge la politique fiscale des différentes colonies et en étaient les concepteurs. Car « *au nom de la civilisation qui sert de fondement premier à l'occupation juridique et politique, l'état français va dorénavant être le producteur officiel de la norme juridique* »⁶⁸. A cet effet, elles ont adopté de bonne heure une législation fiscale au sein des colonies de l'Afrique Occidentale Française. Elles tentent ainsi de contrôler le commerce colonial en Afrique Occidentale Française, les autorités coloniales mettent en place une fiscalité rigide. C'est ainsi que « *dans les territoires français, une multitude de taxes et de mesures sont adoptées par l'administration, disait-elle pour réglementer le commerce autochtone* »⁶⁹. Cela dit, vu la diversité des taxes et la rapidité avec laquelle elles naissaient, l'on est en droit de douter de cette volonté d'organisation du commerce africain. Les textes trahissent en tout cas cette volonté. D'autres raisons motivaient et guidaient la mise en place du régime fiscal à l'encontre du commerce local.

Dans un rapport daté du 30 juin 1903, le chef du deuxième Territoire Militaire de la Sénégambie-Niger écrit : « *Des instructions ont été données au Commandant du cercle de Bobo - dioulasso afin que les chefs des villages où existent les marchés importants dont il fait mention aient à percevoir et nous verser un droit d'abonnement ainsi que le prescrit le chapitre XLVI des instructions du 25 mai 1899* »⁷⁰. De cet extrait de rapport, on note avec certitude que depuis au moins 1899, l'administration coloniale française percevait des droits sur les marchés animés essentiellement, pour ce qui est des territoires étudiés. « *Mais, il faut attendre 1901 pour que la fiscalité sur le commerce africain se consolide. À cette date, la loi sur l'autonomie financière des colonies est votée* »⁷¹. Les taxes devant générer des recettes pour la mise en œuvre de la politique de l'autonomie financière, les taxes coloniales voient le jour. Elles sont nombreuses et très diversifiées.

On n'y distingue les patentess de colportage, les taxes sur les caravanes (*oussourou*), les droits de place sur les marchés, les patentess etc... Toutes, sans exception, ont en commun la particularité de s'appliquer exclusivement aux commerçants autochtones.

Elles restreignaient sérieusement la liberté du commerce autochtone en constituant par la même occasion une source appréciable de recettes pour les budgets coloniaux. Les commerçants autochtones étaient astreints au paiement de ces taxes souvent trop élevées par rapport aux bénéfices qu'ils réalisaient sur leurs ventes. Perçues sur les marchands ambulants (patentes de colportage, taxes sur les caravanes) à l'exception des droits de place sur les marchés, les colporteurs pour y échapper, se dissimulaient une fois aux postes de contrôle. Cette réaction des commerçants tenait en échec, dans bien des cas, le système fiscal colonial.

Dans son rapport de mission de 1904 - 1910, Auguste Chevalier dans une correspondance en date du 21 avril 1909 qu'il adressait au Gouverneur général de l'A.O.F.,

⁶⁷ G. NTSIBA, *Les techniques de recouvrement de l'impôt dans les pays en voie de développement*.

L'exemple des pays de l'Afrique Centrale, Thèse pour le Doctorat 3e cycle de Droit Public, Poitiers, 1982, p. 36.

⁶⁸ S. NENE Bi, *Les institutions coloniales de l'Afrique Occidentale Française*, Abidjan, ABC, 2025, p.121.

⁶⁹ B. OUATTRRA, op. cit., p.231.

⁷⁰ A.R.S., Q.51, Rapports commerciaux des cercles de la Sénégambie-Niger, 1903-1904

⁷¹ C. COQUERY-VIDROVITCH et al., *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1974, p.153.

donne des informations intéressantes sur cette attitude des commerçants. Il y notait en effet : « *Découragés par le paiement d'un droit de 100 pour 100 ad valorem, les dioulas abandonnèrent la route séculaire Boola-Beyla et se rendirent de Lola et Nzô à Beyla en passant par Ouaninou, village situé dans la Côte d'Ivoire, ce qui leur permettait de se soustraire aux visites de la douane* »⁷². Dans de telles conditions, la douane ne pouvait que fournir les chiffres réellement enregistrés par ses services et qui ne reflétaient pas la réalité. Toutefois, ces statistiques ont le mérite de mettre en évidence la volonté de l'administration coloniale d'effectuer des recettes au profit de son budget en ne prenant pas toujours en compte les intérêts des marchands autochtones. Au fur et à mesure que la colonisation des territoires se consolidait, les recettes des taxes s'amélioraient, soit par augmentation du taux, soit par vitalité du commerce local dans son ensemble. « *Les patentées, les taxes sur les caravanes, les droits de place sur les marchés sont des impositions qui ont contrarié, à tous les points de vue, les activités marchandes autochtones dans les territoires français* »⁷³. Cela montre que « *le commerce colonial était confronté à une importante pression fiscale depuis 1899 et peut-être bien avant. Aux taxes déjà énumérées, s'adjoignaient diverses autres telles que les cartes et les taxes de circulation (...) qui s'appliquaient aussi uniquement au commerce autochtone* »⁷⁴.

Le commerce autochtone fût constamment perçu par le colonisateur comme une menace pour le commerce européen en ce sens qu'il permettait aux commerçants autochtones de réaliser les bénéfices nécessaires pour concurrencer les Européens sur le terrain qui était censé être le leur, celui des produits manufacturés d'origine métropolitaine. C'est sans doute pour cette raison que les taxes visant à le contrecarrer s'inventaient à un rythme soutenu. Outre ces cartes, des taxes de circulation sur la récolte et la consommation de la noix de kola furent instituées. Tout cela constituait des sources de recettes au profit des budgets des gouvernements coloniaux et une entrave à la liberté de circulation des commerçants locaux.

L'institution des cartes et des taxes de circulation sur la kola ne signifiait pas pour autant la fin des autres formes d'imposition. Les droits de marchés, les *oussourou* continuaient d'être prélevés. Ces taxes et avec elles toutes les autres formes d'imposition ont traversé toute la période coloniale. Les taxes se multipliaient et paralysaient le commerce autochtone dans l'ensemble mais surtout celui de la kola qui était le plus exposé.

Ces diverses mesures fiscales étaient généralement évolutives. C'est-à-dire susceptibles de changements à tout moment (augmentation de taux, modification de principe, etc.). Un des cas les plus illustratifs demeure encore la carte de circulation. Lorsqu'elle est instaurée en 1912, sa possession donne à son détenteur la liberté de commerçer sur toute l'étendue de l'A.O.F. « *Toutes les cartes étaient valables pour une année et les taxes à son adoption en 1917 étaient de 0,25 franc pour la première série, 1 franc pour la deuxième et 1,50 franc pour la troisième série* »⁷⁵.

Le colonisateur français, dans sa quête de recettes fiscales, ne se préoccupait pas du tout ou très peu, des intérêts des marchands autochtones. Si les intentions officielles de l'administration étaient l'organisation et la réglementation du commerce africain, les textes

⁷² A.R.S., 1 G 276, Mission Auguste Chevalier, 1904-1910, p. 1-3 de la lettre.

⁷³ Brahma OUATTRÀ, op. cit., p.236.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ A.R.S., Q53, Régime commercial de l'A.O.F. Nouvelle réglementation des cartes de circulation 1917.

trahissent en tout cas ces intentions. En effet, à les lire de près, ce sont plutôt les préoccupations fiscales qui primaient sur tout autre raison. Dans une note en date du 4 décembre 1916 qu'il adressait au chef du service des affaires civiles et musulmanes du gouvernement de l'A.O.F., le directeur des finances et de la comptabilité du même gouvernement écrivait : « *La fraude qui s'exerce à la faveur de cette dernière réglementation [la carte de circulation], non seulement met en échec la surveillance politique de toute catégorie d'indigènes dont nous avons le plus grand intérêt à contrôler les actes, mais porte un réel préjudice aux finances locales, ce qui ne saurait nous laisser indifférent* »⁷⁶. Et lorsque la nouvelle réglementation des cartes individuelles de circulation fut adoptée, du moins lorsqu'elle était sur le point de l'être, le chef du service des affaires civiles et musulmanes lui-même cette fois, adressait une note selon toute vraisemblance au Gouverneur général dans laquelle on peut lire : « (...) en vue de ne pas amener une diminution de recettes tout en ne grevant pas trop fortement les petits commerçants, on pourrait adopter trois séries de cartes de circulation (...) »⁷⁷.

Les recettes fiscales étaient la préoccupation majeure de l'administration coloniale. Les marchands devaient contribuer au fonctionnement du budget de l'État colonial par le paiement de taxes, quitte à disparaître de la scène commerciale ce qui semblait être par ailleurs un objectif implicite de l'administration. En tout cas, les cartes de circulation, à l'instar de toutes les autres formes de fiscalité, limitaient la mobilité des commerçants au vu du caractère transfrontalier de leur activité. « *Un colporteur de menus produits incapables de se payer la carte de la deuxième série, se trouvait confiné d'office dans son cercle d'origine* »⁷⁸. Dans le but de contourner les postes de contrôle, les commerçants à l'arrivée d'un poste de contrôle, « *toutes les marchandises étaient confiées à un membre de la caravane possédant la carte de circulation, les autres se déguisant pour la circonstance en porteurs à son service* »⁷⁹. La fiscalité du commerce se caractérise par son caractère rigide. Elle a constitué un instrument efficace. Elle permit d'exercer un contrôle accru sur l'activité commerciale des territoires de l'Afrique Occidentale Française (II).

⁷⁶ A.R.S., Q53, Régime commercial en AOF, Nouvelle réglementation des cartes de circulation 1917.

⁷⁷ A.R.S., Q53, Régime commercial en AOF, Nouvelle réglementation des cartes de circulation 1917.

⁷⁸ Brahimou OUATTRÀ, op. cit., p.237.

⁷⁹ Ibidem. Le Lieutenant-gouverneur de la Côte d'Ivoire (Angoulvant) signale cette fraude des *Juula* déjà en 1913 dans l'une de ses correspondances. C'est ce qui a d'ailleurs occasionné la nouvelle réglementation des cartes de circulation en 1917. Cette attitude « frauduleuse » des *Juula* qu'évoquait Angoulvant, est confirmée par Mamadou Doumbia, commerçant de kola à Sandaga à Dakar (Sénégal). Dans l'interview qu'il nous a accordée le 26/07/2005, il rapportait ceci : « Il y avait trop de taxes à payer. La patente, l'impôt [de capitation], le « collisporteur » que tout commerçant de kola devait nécessairement avoir pour acheter et vendre de la kola [sans doute la taxe de circulation sur la kola] et beaucoup d'autres taxes encore. Nous confions notre kola à un camarade possédant la patente [Ja carte de circulation ou tout autre document administratif autorisant l'achat et la vente de la kola] ». Il précisait que jusque dans les années 1960, dans certaines régions de la Côte d'Ivoire, l'on exigeait toujours le « colis-porteur ». Tiémoko Fofana renforce ces propos de M. Doumbia. D'après lui, lorsqu'il démarrait Je commerce de la kola dans les années 1950, le principal obstacle auquel il était régulièrement confronté, était les documents officiels dont il fallait disposer pour effectuer son activité. Fofana précise cependant qu'il ne respectait pas cette disposition de l'administration coloniale. Son interview a été réalisée le 21 mars 2009 à Adjame (Abidjan) en Côte d'Ivoire.

II- UN CONTRÔLE ACCRU DU COMMERCE COLONIAL PAR LA FISCALITÉ COMMERCIALE

Pour René DEGNI - SEGUI, « *la colonisation est l'action par laquelle un pays convaincu de sa supériorité se comportant en conquérant exporte et impose son système de valeur à un autre peuple* »⁸⁰. Pour renforcer son hégémonie sur les peuples colonisés, la métropole utilise comme toute autre institution la fiscalité commerciale. Elle lui octroie des visées à caractère impérialiste. Elle contribuait à avoir le monopole exclusif sur l'activité commerciale (A). Malgré le monopole exclusif exercé sur le commerce colonial, on assiste à une résistance des organes commerciaux préexistants (B).

A- Le Contrôle exclusif du commerce colonial par la métropole, une stratégie de désagrégation de l'activité commerciale préexistante

« *Qui dit colonisation, pense domination* »⁸¹. L'emprise absolue de l'autorité coloniale française se résume à l'idée de domination. « *La domination est le pouvoir absolu du maître (dominus) sur ses esclaves. Quasiment synonyme, l'empire (imperium), est l'autorité inconditionnelle du général en chef (imperator) sur ses soldats, et par extension sur les ennemis vaincus* »⁸². Le colonisateur s'est attelé à imposer sa domination aux pays annexés et au pays sous le régime de protectorat. Dans les pays annexés, le colonisateur a organisé la fiscalité commerciale suivant son modèle. Elle est dominée par le désir « (...) de rallier les noirs à des points de vue européens estimés supérieurs aux idées indigènes⁸³, et d'affirmer l'empire du peuple colonisateur »⁸⁴. L'activité commerciale des territoires de l'A.O.F. a fait l'objet de domination. Domaine important du volet économique, la fiscalité commerciale fut utilisée pour exercer le monopole exclusif sur le commerce autochtone.

Ainsi, « *depuis 1906, l'administration coloniale, pour briser le colportage dioula (...) et protéger le commerce européen, institua des patentes de colportage par l'arrêté du 28 septembre 1906* »⁸⁵. Cet arrêté obligeait tous les colporteurs à se munir d'une patente et à s'approvisionner auprès des factoreries. « *Ce qui permit à l'administration de contrôler les activités des colporteurs qui, à la fin de chaque année, devraient verser une taxe au trésor colonial* »⁸⁶. Cette patente de colportage a été supprimée par arrêté n°656 du 25 juin 1911 et fut remplacée le 1er janvier 1912 par une carte de circulation. Elle est destinée aux colporteurs, marchands forains, chefs de caravanes, etc.

« *La délivrance de la carte donne lieu à la perception d'un droit de 5 francs. Ainsi, tous les colporteurs opérant sur le territoire de la colonie doivent se munir d'une carte de*

⁸⁰ R. DEGNI SEGUI, *Introduction au droit*, Abidjan, E.D.U.C.I, 2009, p.301.

⁸¹ G. PERVILLE, « Qu'est-ce que la colonisation ? », in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 22, n°3, Juillet-septembre, 1975, p.21.

⁸² Idem, p.324.

⁸³ Le terme « indigène » est synonyme d'autochtone conduisant à différencier les indigènes autochtones, des « citoyens français » et des « indigènes citoyens français ». Cité par H.H. MBODJ, *L'organisation de la justice pénale en Afrique occidentale française : le cas du Sénégal de 1887 à l'aube des indépendances (1887-1960)*, thèse de doctorat, faculté de Droit, université Côte d'Azur, 2017, p.9.

⁸⁴ P. SALKIN, *Études africaines*, Augustin Challamel, Paris, 1920, p. 396.

⁸⁵ J.B. ADJELOU, *Société traditionnelle et économie monétaire en pays akye de 1875 à 1946*, thèse de doctorat, département d'histoire, Université Félix Houphouët Boigny, 2015 - 2016, p.314.

⁸⁶ J.B. ADJELOU, op.cit., p. 153.

circulation, bouleversant ainsi les anciennes habitudes »⁸⁷. Pour l'administration coloniale, il est évident que « *le colporteur qui court la campagne pour acheter le caoutchouc paye le moins cher possible, pour réaliser, à la factorerie le maximum de bénéfice. Et sur la marchandise qu'il achète à cette factorerie* »⁸⁸. Il réalise un gain appréciable en la revendant à son fournisseur de caoutchouc. « *Or, si celui-ci au contraire, vient directement au comptoir, il vendra son produit à un prix plus élevé et il achètera les marchandises à un meilleur prix, ce qui l'incitera à en prendre davantage* »⁸⁹.

Il fallait donc par tous les moyens éliminer le colportage afin de favoriser le monopole des maisons de commerce européennes. Mais dans la réalité « *les taxes imposées avaient pour but d'obliger les colporteurs à pratiquer les mêmes prix que les maisons de commerce* »⁹⁰. Dans ce contexte, les commerçants autochtones perdent l'initiative du commerce préexistant dans une posture d'intermédiaires entre les négociants européens et les producteurs ou consommateurs africains. « *Mais là encore, ils affrontent la compétition croissante des maisons européennes et particulièrement des commerçants Libano-Syriens* »⁹¹. Cette compétition avec les Libano-Syriens devient même très rude à partir de 1920⁹².

Toutefois, ils bénéficient du soutien de l'administration coloniale dans cette lutte qui les oppose aux commerçants levantins. Un rapport du chef de la colonie de Côte d'Ivoire portant sur l'islam est très évocateur sur la question. En effet, il y écrivait : « *En tant que commerçant, le musulman dioula doit être protégé ; petit agent de notre commerce, s'insinuant partout, répandant jusque dans le moindre village les marchandises européennes, preuves tangibles de notre force, de notre richesse, de notre habileté, le dioula est presque autant un agent de notre civilisation qu'un colporteur de nos marchandises* »⁹³. Ces propos expriment la volonté de l'administration coloniale de protéger et d'utiliser à bon escient les colporteurs au service du commerce européen. Ils l'intègrent en occupant le bas de la pyramide. Ils cessent d'être les seuls agents du commerce ouest-africain et tombent, « *sous la domination d'un système économique bien plus puissant auquel ils ont été contraints de les intégrer au niveau le plus bas* »⁹⁴.

Les commerçants autochtones étaient devenus, de gré ou de force, les auxiliaires du commerce européen. Ils formaient néanmoins un maillon indispensable du système en jouant le rôle de courroie de transmission des produits tropicaux et européens entre les maisons de commerce et les populations locales. Les boutiques, Les maisons de commerce et les commerçants autochtones étaient très complémentaires.

⁸⁷ Brahma OUATTRA, op. cit., p.314.

⁸⁸ Idem, pp.314 – 315.

⁸⁹ Idem, p. 315.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ L. HARDING, « Les commerçants africains en A.O.F et au Nigeria, une approche comparative », *Becker, Charles* (éd.), *A.O.F: réalités et héritages, sociétés ouest africaines et ordre colonial 1895-1960*, Dakar, Direction des Archives du Sénégal, T. 1, 1997, p. 644.

⁹² B. BOUBACAR, *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest. Le Sénégal*, Paris, l' Harmattan, 1992, p. 53.

⁹³ A.R.S., 5063, op. cit., p.13.

⁹⁴ C. MEILLASSOUX, « L'économie des échanges pré-coloniaux en pays Gouro », *Cahiers d'études africaines*, 1963, Vol. ID, n°12, p.301.

Les premières avaient besoin d'intermédiaires pour se procurer les produits de traite destinés à l'exportation et pour distribuer sinon redistribuer leurs marchandises importées de la métropole dans tous les recoins de la colonie. Les seconds étaient ces intermédiaires. Ils étaient devenus « *le maillon important d'une chaîne de domination indirecte des échanges par le commerce européen* »⁹⁵. Leur adaptation avait consisté, pour eux, en une reconversion au commerce européen, « *réaction qui leur évita la disparition* »⁹⁶.

Quoi qu'il en soit, ils tenaient efficacement ce rôle d'auxiliaires dans le commerce colonial. Le rapport colonial de Gabriel Angoulvant ci-dessus cité, fait leur éloge dans ce sens en des termes très clairs. Il y écrit : « *Les commerçants servent d'actifs intermédiaires entre les grosses factoreries et les indigènes de l'intérieur (...), ils opèrent l'échange de verroteries, des pagnes multicolores, du sel nécessaire à l'alimentation des indigènes contre les produits naturels du sol : kolas ou caoutchouc* »⁹⁷.

L'administration coloniale était consciente du rôle que jouaient les négociants dans le maintien et l'essor du commerce européen des colonies et entendait bien les protéger dans ce rôle d'autant plus qu'ils demeuraient le relais indispensable de la diffusion des produits métropolitains et de la civilisation matérielle européenne auprès des autochtones des colonies.

Par ailleurs, le dernier passage de l'extrait du rapport d'Angoulvant est très intéressant. En effet, l'on y note l'existence de la kola dans les opérations des marchands. Certes, le commerce autochtone a perdu de son ampleur au contact du commerce européen, mais il n'a pas disparu pour autant. La large diffusion des produits européens s'opérait par l'intermédiaire des commerçants qui, astucieusement, associaient le commerce de la kola à leurs activités. Néanmoins, il partit de la consolidation de son homologue européen qui lui faisait ombrage par l'appropriation du terrain commercial.

C'est de cette perte de terrain que semble parler cet auteur lorsqu'il écrit : « *à la fin de la période coloniale, la kola et le sel ne sont plus les grands secteurs d'accumulation qu'ils étaient autrefois* »⁹⁸. Le commerce autochtone ne permettait plus de réaliser de gros bénéfices, du moins si l'on s'en tient à ces propos de Dominique Harre, car de moins en moins influent sur la scène marchande locale. « *Il semblait rencontrer de sérieux obstacles dans son évolution avec l'ampleur du commerce européen soutenu par l'administration coloniale* »⁹⁹. Par le biais de la fiscalité commerciale coloniale, la métropole avait pour objectif de désagréger le commerce préexistant. Mais, il s'est toutefois maintenu entraînant ainsi la résistance des institutions commerciales précoloniales (B).

⁹⁵ P. KIPRE, *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest. La Côte d'Ivoire*, l'Harmattan, Paris, 1992, p. 67.

⁹⁶ Sur la marginalisation ou la disparition des commerçants autochtones pendant la période coloniale, voir les deux ouvrages *commerce et commençants en Afrique de l'Ouest de la Côte d'Ivoire et le Sénégal*. Op.cit.

⁹⁷ A.R.S., 5G63, Affaires musulmanes, 1906-1920.

⁹⁸ D. HARRE, *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest*, Karthala & Orstom, Paris, 1993., p. 254.

⁹⁹ En réalité, le commerce de la kola est resté très lucratif pendant toute la période coloniale. Le fruit était consommé essentiellement par les populations locales. Son organisation a souffert des restrictions de l'administration coloniale mais le secteur est resté rentable pour les commerçants autochtones qui y réalisaient l'essentiel de leurs fortunes qui permettaient par ailleurs de diversifier leurs activités.

B- La résistance des organes commerciaux préexistants

Pendant le XIXe siècle, ce processus de colonisation « *a bouleversé brutalement l'histoire des peuples qu'elle soumettait* »¹⁰⁰. Ce bouleversement des peuples a pu se réaliser par la rencontre des peuples civilisés et de ceux dits barbares. Ce contact est le début du processus colonial. La colonisation a été une épreuve pour l'Afrique. Cette épreuve se justifie par la disparition de nombreuses structures préexistantes à l'arrivée des colonisateurs créant ainsi la désagrégation de la société indigène. « *Presque toujours, le premier contact avec la colonisation fut catastrophique, moins à cause des guerres dont on a exagéré les conséquences qu'à la suite de l'exploitation économique et de bouleversement social* »¹⁰¹. Ce bouleversement est ainsi marqué par l'exploitation économique des colonies d'Afrique qui a été plus catastrophique, voire un désastre pour les indigènes que les guerres durant la conquête. Le processus colonial, phénomène nouveau pour les peuples indigènes, sera à l'origine de plusieurs mutations provoquant des bouleversements à l'aide de nouvelles structures et pratiques importées. L'implantation coloniale du début du XXe siècle en Afrique de l'ouest a eu des conséquences évidentes sur le commerce autochtone. « *L'instauration de la fiscalité et l'expansion du commerce européen ont fortement perturbé son évolution* »¹⁰². Toutefois, il a su apporter des réponses adaptées à ces facteurs exogènes à travers une diversité de réactions.

Les commerçants autochtones surent faire face à la désagrégation de l'économie précoloniale en s'engageant dans les activités nouvelles issues du commerce colonial. Cette intégration au commerce européen n'a pas conduit à une remise en cause du commerce local même s'il ne constituait plus leur activité principale. Leur dynamisme leur avait permis de faire bon usage de l'ouverture des milieux forestiers en étendant leurs activités au-delà des zones de savane où elles sont restées confinées jusqu'à la fin du premier quart du XXe siècle à cause du rôle déterminant des acteurs de la forêt dans le courant des échanges commerciaux entre leur milieu et la savane ou le Sahel.

Lorsque le colonisateur français a conquis les commerçants européens, les espaces marchands ouest-africains, ils ont entrepris de concert la mise en place de nouveaux systèmes d'exploitation économique répondant à leurs intérêts. Dès lors, les activités autochtones dont le commerce ont été orientées en fonction de nouvelles exigences économiques. Les systèmes d'organisation des économies africaines qui prévalaient, sont déstructurés, voire détruits.

« *Dans cette tendance (...), le commerce apparaît comme l'une des rares activités autochtones à faire exception. Son organisation et son fonctionnement en réseaux survivent à l'implantation du nouveau pouvoir* »¹⁰³.

La fiscalité coloniale n'a pas remis en cause le maintien et le développement de ce commerce avec les mêmes acteurs à travers les mêmes structures. « *Le pouvoir colonial échoue à détruire le dynamisme des réseaux marchands ouest-africains et le colportage juula ou haoussa fonctionne comme par le passé, du moins dans le principe* »¹⁰⁴. Dans les

¹⁰⁰ S. AMIN, *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, Editions Minuit, 1967, p.13.

¹⁰¹ X. YACONO, *Histoire de la colonisation française*, Paris, P.U.F, 1948, p.76.

¹⁰² B. OUATTARA, op. cit., p.244.

¹⁰³ Idem, p.245.

¹⁰⁴ B. OUATTARA, p.245.

conditions économiques transformées par la colonisation, « *le commerce de la kola n'a pas cessé d'alimenter les anciens courants d'échanges organisés et orientés en fonction des réalités économiques des zones naturelles et ce, avec les mêmes stratégies d'information et de conduite des affaires* »¹⁰⁵. Malgré les profonds bouleversements provoqués par les infrastructures coloniales, « *les anciens circuits, n'ont pas tous disparu. Certains ont continué à fonctionner parce que peu touchés par le commerce colonial* »¹⁰⁶.

Ces activités autochtones et avec elles tout leur système d'organisation survivent ainsi à l'installation de l'autorité coloniale dont l'un des objectifs implicites était l'appropriation de tous les secteurs de l'économie indigène. « *Entre 1885 et 1960, les mêmes éléments constitutifs des réseaux marchands (...) continuent à jouer les mêmes rôles, peut-être pas dans les mêmes conditions au vu de la révolution du secteur* »¹⁰⁷. Dans une analyse, Pierre Kipré écrit : « *Les réseaux du commerce (...) résistent mieux en s'adaptant à la nouvelle organisation de l'espace ivoirien. En s'établissant dans les nouveaux centres administratifs, les commerçants reproduisent les réseaux qui avaient permis le contrôle des échanges Nord-Sud avant la colonisation* »¹⁰⁸.

Cette analyse est valable pour les autres territoires et les autres acteurs du commerce autochtone à travers l'Afrique de l'Ouest. « *Dans les territoires de la Guinée française, du Soudan français, de la Haute-Volta et du Sénégal, les commerçants exercent le commerce à longue distance pendant cette période coloniale avec les mêmes principes d'organisation des activités tout comme les Haoussa dans la colonie de Gold Coast* »¹⁰⁹. Les commerçants jouissent de dispositions commerciales exceptionnelles. Leur habileté et leur dynamisme leur permettaient d'affronter et de faire face à toutes les situations, aussi difficiles soient-elles, longtemps avant la colonisation européenne. Le commerçant sait mettre à son avantage n'importe quelle situation pourvu qu'elle lui rapporte un bénéfice aussi minime soit-il. Leur détermination aidant, ils ont su préserver leurs réseaux de la tempête coloniale. Au cours de cette période où le colonisateur a imposé sa logique économique, le commerce européen demeurait le principal négoce des territoires colonisés.

Malgré la prépondérance du commerce européen dans les colonies, le commerce autochtone s'est maintenu. La solidité des réseaux marchands préexistants justifiait ce maintien. La complexité des réseaux, tant dans la construction que dans le fonctionnement, a favorisé leur résistance au nouvel environnement commercial créé par le colonisateur. Grâce aux anciennes techniques d'organisation des échanges qui leur avaient permis de contrôler le commerce local plusieurs siècles auparavant, les commerçants autochtones rompent avec le commerce interrégional, et exploitent judicieusement le réseau des villes coloniales. « *Ce faisant, ils trouvent ainsi la stratégie appropriée qui permet à leurs réseaux de traverser la période coloniale* »¹¹⁰.

¹⁰⁵ Idem, p.245.

¹⁰⁶ L. HARDING, « Les grands commerçants en Afrique de l'ouest: le cas du Sénégal et de la Côte d'Ivoire, essai de synthèse», op. cit., p.19.

¹⁰⁷ B. OUATTARA, op. cit., p.245.

¹⁰⁸ P. KIPRE, op. cit., p.55-56.

¹⁰⁹ B. OUATTARA, op. cit., p.246.

¹¹⁰ B. OUATTARA, op. cit., p.246..

Cette réaction heureuse n'a pas été observée dans les milieux forestiers. Ici, le système d'organisation du commerce qui prévalait, s'écroule à cause des bouleversements provoqués par l'occupation coloniale entraînant ainsi « *la disparition des réseaux et des négociants d'origine forestière du secteur du commerce interrégional qui est principalement le fait de la colonisation* »¹¹¹.

Le système de relais qui prévalait dans l'organisation du commerce chez ces peuples de la forêt disparaît dans les territoires français. « *Les progrès de la colonisation font de la forêt un espace éclaté et ouvert aux colporteurs qui semblaient suivre, presque au pas, l'avancée des troupes coloniales dans leur œuvre de conquête* »¹¹². L'arrivée des Européens dans ces régions s'accompagnait de l'intensification du mouvement de descente de certains commerçants locaux.

À priori, ce mouvement était indépendant de l'arrivée du colonisateur européen. « *Cependant, il était encouragé par l'administration coloniale qui y voyait un moyen efficace de marginalisation, voire d'éjection des populations locales des circuits commerciaux* »¹¹³. Les peuples forestiers semblaient payer ainsi le prix de leur longue résistance à la pénétration coloniale qui déstructura tous leurs systèmes économiques dont celui du commerce auquel ils s'étaient parfaitement intégrés. Au fur et à mesure que les colonnes françaises avançaient dans les régions forestières, le nombre des marchands *juula* s'y accroissaient. « *Dès lors, les réseaux et les négociants de la forêt disparaissaient progressivement. Les femmes bété et gouro voient leur rôle décliner avec l'arrivée massive des Juula. Ce phénomène est définitif dans la plupart des territoires français au lendemain de la première Guerre Mondiale* »¹¹⁴.

L'introduction de l'économie de plantation bouleverse l'organisation antérieure du commerce à longue distance. En développant l'agriculture commerciale, le colonisateur transforme les anciens acteurs du commerce, singulièrement ceux de la forêt, en planteurs de café, de cacao ou de banane. Les commerçants autochtones, en investissant les zones forestières à la faveur de la colonisation française, font disparaître les réseaux marchands de la forêt et avec eux les acteurs qui les animaient.

Toutefois, la prédominance du commerce européen dans les colonies est telle que les commerçants locaux sont contraints de l'intégrer. Ils y deviennent dans leur immense majorité, des collecteurs de produits de traite au service des maisons de commerce européennes établies massivement dans les colonies depuis la « course au clocher » à laquelle avait donné lieu la fin de la conférence de Berlin en février 1885.

Le nouveau commerce phagocyte toutes les activités commerciales autochtones préexistantes. L'administration coloniale n'ignorait pas la menace que constituait le commerce local pour son homologue européen. Dans certains cas, il était considéré comme un danger réel pour les maisons de commerce de l'intérieur des colonies, notamment celles situées hors des voies ferrées. « *Les commerçants africains exerçaient déjà leurs activités dans des conditions difficiles avec l'application en 1899 de la fiscalité coloniale. De plus, ils n'avaient pas accès aux crédits des banques coloniales* »¹¹⁵. Les boutiques européennes, libano

¹¹¹ Idem, p.247.

¹¹² Ibidem, p.247.

¹¹³ Idem, p.248.

¹¹⁴ Idem, p.250.

¹¹⁵ B. OUATTARA, op. cit., p.250.

syriennes ou indiennes dans le cas de la Gold Coast, s'installaient en grand nombre à l'intérieur des colonies favorisant ainsi une pénétration en quantité importante des produits manufacturés, base du commerce européen. Malgré la résistance des réseaux marchands, la suprématie du commerce européen devenait dès lors incontestable et visible dans tous les territoires. Les marchands autochtones continuaient d'exercer le commerce mais de plus en plus en auxiliaires des maisons de commerce.

CONCLUSION

« *Le pouvoir colonial est toujours contenu dans une logique de commandement et de domination. Gouverner, commander et civiliser sont les trois aspects de cette logique* »¹¹⁶. Le colonisateur avait donc pour objectif de dominer, d'exercer son hégémonie sur le peuple colonisé, le secteur commercial n'a pas été épargné.

Pour asséoir sa domination dans le secteur commercial, la puissance colonisatrice décide d'instaurer une fiscalité commerciale empreinte de disparité. Cela marque ainsi une tentative de contrôle de l'activité commerciale.

Avant la colonisation, l'exercice du commerce précolonial était soumis à un régime fiscal contrariant que lui appliquaient les autorités politiques ou coutumières des territoires. Lorsqu'au début du phénomène colonial, l'administration coloniale française institue la fiscalité à appliquer à ce commerce, tout porte à croire qu'elle veut utiliser un créneau déjà ancien connu des marchands autochtones ouest-africains. Mais, très vite, le nouveau régime se révèle rigide pour les commerçants autochtones.

L'implantation du nouveau système commercial engendra une marginalisation du commerce africain et une progression de son homologue européen dont l'emprise devint prégnante ; loin de créer un cadre légal inspiré des préoccupations des commerçants locaux. Tout le système mis en place devait contribuer à la protection du commerce européen favorisant ainsi le monopole exclusif de l'activité commerciale par les grandes maisons de commerce européennes afin de désagréger, de faire disparaître le commerce précolonial qui sut s'adapter à la nouvelle situation.

En définitive, la fiscalité commerciale a été un moyen déterminant dans la stratégie de domination à l'époque coloniale. La fiscalité commerciale instaurée par les autorités gouvernementales postcoloniales a-t-elle été un instrument essentiel dans la mise en œuvre de la politique gouvernementale ?

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

- AMIN (S), *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, Editions Minuit, 1967, p.13.
- ARDANT (G.), *Histoire de l'impôt*, Livre II, Fayard, 1972, p. 835.

¹¹⁶ S. NENE BI, *Les institutions coloniales de l'Afrique Occidentale Française*, op.cit., p.73.

- BIENVENU (J.J.) et al., *Droit fiscal*, PUF, 3e édition revue et augmentée, juillet 2003, n° 3, p.p.18 - 19.
- BOUBACAR (B.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest. Le Sénégal*, Paris, l' Harmattan, 1992, p. 53.
- COQUERY-VIDROVITCH (C.) et al., *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1974, p.153.
- DEFFERRE (G.), « La « loi-cadre » », *RJPIC*, n° 4, décembre 1980, pp. 767-770.
- DEGNI SEGUI (R.), *Introduction au droit*, Abidjan, E.D.U.C.I, 2009, p.301.
- EISENMANN (C.), *Cours de Droit administratif*, Tome I, Paris, LGDJ, 1982, p. 17.
- FOTSING (J.B.), *Le pouvoir fiscal en Afrique. Essai sur la légitimité fiscale dans les États d'Afrique noire francophone*, Paris, LGDJ, 1995, p. 1.
- GONIDEC (P.F.), *L'État africain*, Paris, LGDJ, 1970, pp.5-37.
- D. HARRE (D.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest*, Karthala & Orstom, Paris, 1993., p. 254.
- KATE KWAYEB (E.), *Les institutions de Droit public du pays Bamiléké (Cameroun). Évolution et régime actuel*, Paris, LGDJ, 1960, p. 50.
- KIPRE (P.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest. La Côte d'Ivoire*, l'Harmattan, Paris, 1992, p. 67.
- KOFFI (M.K.), *La taxe sur la valeur ajoutée dans le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, NEA, LGDJ, 1981, préface.
- KONAN (CB) et al., *Histoire de l'union monétaire ouest-africaine, bilan et perspectives*, Paris, Georges Israël,2000, t.1, p.258.
- KOUASSIGAN (G.A), *L'homme et la terre : droits fonciers coutumiers et droit de propriété en Afrique occidentale*, Paris, Berger-Levrault, 1966, p. 80.
- LOMBARD (J.), *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1967, p. 77.
- M'BOKOLO (E.), *Afrique noire. Histoire et civilisations XIX et xxe siècles*, Paris, Ratier, Tome 2, 1992, p. 160.
- MOURRE (M.), *Dictionnaire encyclopédique d'Histoire*, Bordas, 1978, Tome II, p.1040.
- NENE Bi (S), *Les institutions coloniales de l'Afrique Occidentale Française*, Abidjan, ABC, 2025, p.121.
- NONORGUES (H.) et al., *La Fiscalité et le développement du Tiers monde*, Secrétariat d'État aux affaires étrangères, Paris, 1968, p.90.
- RICHARD - MOLARD (J.), *Afrique Occidentale Française*, Paris, berger, levrault,1956, p.152.
- ROLLAND (M.L.), *La vie juridique des peuples, t. III : La France*, Paris, Librairie Delagrave, 1933, pp. 446-447.
- SALKIN (P.), *Études africaines*, Augustin Challamel, Paris, 1920, p. 396.
- TARDITS (C.), *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Paris, Berger-Levrault, 1960, p. 32.
- TROTABAS (L.), COTTERET (J.M.), *Droit fiscal*, DALLOZ, 8e édition, 1997, n° 5, p.6.
- YACONO (X.), *Histoire de la colonisation française*, Paris, P.U.F, 1948, p.76.
- L. SYLLA, « Démocratie de l'arbre à palabre et bois sacré », Contribution au Colloque du Laboratoire d'Anthropologie Juridique (Paris) de 1980, p. 3.

- Y. PERSON, *Samori, une révolution dyula*, Dakar, IFAN, tome 2, 1968, mémoires de l'IFAN n°80, tome 1, p.112.

LEGISLATION

- Décret n° 46-2375 du 25 octobre 1946
- Décret n° 57- 460 du 4 avril 1957 fixant les attributions des chefs de territoire, des conseils de gouvernement et des assemblées territoriales dans les territoires de l'A.O.F. et de l'A.E.F.,
- Décret n° 57 - 817 du 22 juillet 1957 transférant au groupe et aux territoires certaines attributions administratives du ministère de la France d'Outre-mer,

ARCHIVES

- A.R.S., 1 G 276, Mission Auguste Chevalier, 1904-1910, p. 1-3.
- A.R.S., 2G 9/6, Sénégal, rapport politique et administratif. Pays d'administration directe, pays de protectorat, législation 1909.
- A.R.S., PO II, 4°224, Haut-Sénégal et Niger, rapport d'ensemble 1907, p. 33.
- A.R.S., Q 51, Rapports commerciaux des cercles de la Sénégambie-Niger, 1903-1904
- A.R.S., Q53, Régime commercial en AOF, Nouvelle réglementation des cartes de circulation 1917.
- A.R.S., 5G 63, Affaires musulmanes, 1906-1920.

THESES

- ADJELOU (J.B), *Société traditionnelle et économie monétaire en pays akye de 1875 à 1946*, thèse de doctorat, département d'histoire, Université Félix Houphouët Boigny, 2015 - 2016, p.314.
- ASSO (B.), *Le Chef d'État africain : l'expérience des États africains de succession française*, Thèse de Doctorat d'État en Droit public, Nice, 1974, Paris, Éditions Albatros, 1976.
- DARON (A.), *Aspects juridiques et politique de la loi-cadre du 23 juin 1956 : Une étape dans la décolonisation des territoires d'Outre-Mer en Afrique Noire française*, Thèse de Droit, Poitiers, 1959, 306 pages
- DUPRÉ (M.C.), *La dualité du Pouvoir chez les Tékés de l'ouest : Pouvoir taayi et Pouvoir nzinéché*, Thèse 3e cycle ronéo. Laboratoire d'ethnologie, Université de Lyon II, Lettres, vol 2 , 1972, p. 128.
- MBODJ (H.H), *L'organisation de la justice pénale en Afrique occidentale française : le cas du Sénégal de 1887 à l'aube des indépendances (1887-1960)*, thèse de doctorat, faculté de Droit, université Côte d'Azur, 2017, p.9.
- NTSIBA (G.), *Les techniques de recouvrement de l'impôt dans les pays en voie de développement. L'exemple des pays de l'Afrique Centrale*, Thèse pour le Doctorat 3e cycle de Droit Public, Poitiers, 1982, p. 36.
- OUATTRÀ (B.), *Le commerce de la kola en Côte d'Ivoire, permanences et ruptures XI-XXe siècle*, thèse en histoire moderne et contemporaine, université cheikh Anta diop de Dakar, université de Cocody, 2010, p.225.

ARTICLES

- BOUVIER (M.), « Anthropologie et finances publiques : réflexion sur la notion de sacrifice fiscal », *RFFP*, n° 17, pp. 188-207.
- CORBIER (M.), “Cité, territoire et fiscalité”, in *école française de Rome*, vol. 143, n°1, Rome, 1991, p. 630.
- FOTSING (JB), « Le pouvoir fiscal local en Afrique : la résistance du système traditionnel au système moderne : cas de l'ouest-Cameroun », *Penant*, n° 802, janvier à mai 1990, pp. 83-84.
- HARDING (L.), « Les commerçants africains en A.O.F et au Nigeria, une approche comparative », Becker, Charles (éd.), *A.O.F: réalités et héritages, sociétés ouest africaines et ordre colonial 1895-1960*, Dakar, Direction des Archives du Sénégal, T. 1, 1997, p.644.
- MEILLASSOUX (C.), « L'économie des échanges pré-coloniaux en pays Gouro », *Cahiers d'études africaines*, 1963, Vol. ID, n°12, p. 301.
- OWONA (J.), « Le pouvoir exécutif », in *encyclopédie juridique de l'Afrique*, Dakar, NEA, 1982, Tome 1, p. 98.
- PERVILLE (G.), « Qu'est-ce que la colonisation ? », in : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 22, n°3, Juillet-septembre, 1975, p.21.
- RICHARDS (R.), « Long Distance Trade and Production : Sansani in the Nineteenth Century », in *the Journal of African History*, vol. 21, n°2, 1980, p.183.
- SEMI-BI (Z), « A quoi sert l'histoire " » *Godo-Godo. Bulletin de l'I.H.A.A. A*, n°9, Juin 1986, p.18.
- VERDIER (R.), « “Chef de terre” et “terre du lignage”. Contribution à l'étude des systèmes de droit foncier négro-africains », in POIRIER (Jean), *Études de droit africain et malgache*, Paris, Cujas, 1965, pp. 333-359.

WEBOGRAPHIE

- <https://formation.lefebvre-dalloz.fr/dossier/fiscalite#ref-5773>
- <https://www.selexium.com/reduire-ses-impots/fiscalite/>,
- <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/commercial/17489>,
- <Http://www.geocities.com/acade>,
- <https://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-occidentale-francaise-aof/>,

JOURNAUX OFFICIELS

- Journal Officiel de l'Afrique Occidentale Française, Samedi 6 octobre 1906, p. 537-538.
- Journal Officiel de la République Française, n° 86 du 11 avril 1957, p. 3863.
- Journal Officiel de la République Française du 1er septembre 1957, p. 1154.

L'HOMOSEXUALITÉ MASCULINE ET LES SYSTÈMES DE DROITS TRADITIONNELS AFRICAINS : UNE ÉTUDE À PARTIR DE LA SOCIÉTÉ SÉNOUFO DE CÔTE D'IVOIRE

Dr. YEO Domé Francis

Enseignant-chercheur à l'université Alassane Ouattara

+22507074423 / francisy2013@mail.com

RESUME

La tendance à présenter l'homosexualité comme une pratique universelle doit être nuancée. C'est ce qu'a conclu cette réflexion sur l'homosexualité masculine à l'aune du droit traditionnel en pays Sénoufo. L'examen des sources matérielles et formelles du droit traditionnel sénoufo révèle que cette forme de sexualité ne dispose d'aucun ancrage légitime et connu dans la société senoufo. Ni le mythe fondateur senoufo, ni les coutumes et pratiques matrimoniales ne l'envisagent sous forme d'autorisation ou même d'interdiction. Toute chose qui traduit son rejet implicite. De plus, la régulation sexuelle observée dans cette société, caractérisée par une absence de liberté sexuelle ainsi que la finalité procréatrice assignée à l'acte sexuel contraste avec la définition de l'homosexualité. Elle est plutôt considérée comme un acte antisocial. C'est pourquoi même en l'absence d'un droit élaboré et spécifique à la répression de cette pratique, elle nécessite la mise en œuvre de mesures particulières. Comme dans la plupart des infractions sexuelles, la sanction du mis en cause seulement ne suffit pas. L'ordre troublé, ne sera réellement restauré qu'après l'accomplissement selon le cas de sacrifice expiatoire et propitiatoire.

Mots clés : homosexualité masculine, droit traditionnel, sénoufo, régulation sexuelles, mariage, liberté sexuelle, acte antisocial, sanctions, rituels

ABSTRACT:

The tendency to present homosexuality as a universal practice must be qualified. This conclusion emerges from a reflection on male homosexuality in light of traditional law among the Senufo people. An examination of the material and formal sources of Senufo customary law reveals that this form of sexuality lacks any legitimate or recognized foundation within Senufo society. Neither the foundational myth of the Senufo nor their matrimonial customs and practices envisage it in terms of authorization or even prohibition, thereby implying its implicit rejection. Furthermore, the sexual regulation observed in this society, characterized by an absence of sexual liberty and the procreative purpose assigned to sexual acts, stands in stark contrast to the definition of homosexuality. It is rather regarded as an antisocial act. Consequently, even in the absence of a developed and specific legal provision for the repression of this practice, it necessitates the implementation of particular measures. As in most sexual offenses, sanctioning the individual alone is insufficient; social order will only be truly restored following the performance, as the case may be, of expiatory and propitiatory sacrifices.

Keywords: male homosexuality, traditional law, Senufo, sexual regulation, marriage, sexual freedom, antisocial act, sanctions, rituals

INTRODUCTION

« La sexualité dans l’Afrique ancienne n’était pas seulement influencée par l’interaction entre les facteurs physiques mais aussi entre les facteurs biologiques, sociaux, économiques, politique, religieux et surtout spirituels »¹. Cette assertion de Swiry Nyar Kano met en lumière la complexité de la sexualité africaine traditionnelle dont la compréhension implique la reconnaissance de l’influence de multiples facteurs au-delà des simples aspects physiques. Dans le processus d’intelligibilité de ces différentes influences, le droit traditionnel africain joue un rôle crucial, offrant un cadre pour définir les rapports à la sexualité, expliquer les tabous liés à la sexualité, et trancher les controverses sur la définition, l’origine et les dynamiques actuelles de certaines pratiques et formes de sexualité sur le continent. C’est le cas notamment de l’homosexualité qui retient notre attention dans le cadre de cette réflexion. La tendance à la présenter comme une obsession universelle de l’humanité se trouve, de plus en plus, érigée en paradigme mobilisateur². Pourtant, la complexité des rapports à la sexualité en Afrique traditionnelle invite à une approche nuancée du sujet, prenant en compte la diversité des facteurs qui l’influencent et le rôle crucial du droit traditionnel dans la compréhension de ses différentes dimensions. D'où le choix de notre sujet de réflexion intitulé : « **l’homosexualité masculine et les systèmes de droits traditionnels africains : une étude à partir de la société Sénoufo en Côte d’Ivoire** ».

La notion de systèmes de droits traditionnels africains renvoie aux droits originellement africains³. Ce sont les droits « *dont la formation et le mode de légitimation ne relèvent pas du droit de l’État qu’ils précèdent et dont le fonctionnement est altéré aujourd’hui par l’existence d’un arsenal juridique étatique* »⁴. Essentiellement non écrits, ils régissent les relations interpersonnelles et intergroupes, en fonction du statut social de chacun, et varient d’un peuple ou d’une tribu à l’autre, tout en partageant des similitudes qui permettent leur classification sous l’appellation de droits traditionnels africains⁵.

Quant à la notion de « homosexualité », elle peut se définir comme « *comme l’attriance sexuelle pour des individus de son propre sexe ou encore comme « l’orientation sexuelle » envers ces mêmes individus. Les personnes homosexuelles peuvent être des hommes (« gays ») ou des femmes (« lesbiennes »)* »⁶. L’homosexualité est dite masculine lorsque cette attriance est ressentie par un être humain de sexe masculin à l’égard d’un autre du même sexe. Lorsqu’elle est manifestée par une personne de sexe féminin à l’égard d’une autre de même sexe, elle est dite homosexualité féminine. Et l’attriance sus-évoquée peut se manifester de différentes manières. A cet effet, Charles GUEBOGUO distingue l’homosexualité identitaire, où l’orientation sexuelle est un élément central de l’identité, de la pseudo-homosexualité, souvent liée à des circonstances particulières ou des besoins passagers, et de l’homosexualité

¹ SWIRY NYAR KANO, « Les plaisirs sexuels dans l’Afrique précoloniale » article consulté en ligne le 03 mars 2024 sur <https://africa.ipf.org/fr/featured-perspective/le-plaisir-sexuel-dans-lafrique-precoloniale> .

² D. SORO « le peuple sénoufo et l’homosexualité : les limites du modèle athénien », in M. N’DRI (sous la Dir. de) *L’homosexualité en Afrique, Tome 1*, Saint-Denis, Editions Connaissance et savoir, 2016, p. 45.

³ On entend droits en vigueur avant la colonisation. Voir sur la question

⁴ E. LE ROY et M. WANE, « la formation des droits « non étatiques », In *Encyclopédie juridique de l’Afrique*, tome I, Abidjan, Dakar, Lomé, N.É.A., 1982, p.357 ; Voir également sur la question P.-É. KENFACK, « La gestion de la pluralité des systèmes juridiques par les États d’Afrique noire : les enseignements de l’expérience camerounaise », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 7 | 2009, 153-160.

⁵ D. F. YEO, *La condition de la femme mariée en droit traditionnel africain : le cas des senoufo de Komborodougou*, Mémoire en vue de l’obtention du master en droit, option histoire du droit des institution et des idées politiques, Université Alassane Ouattara (Bouaké Côte d’Ivoire), 2016, p.4.

⁶ Définition consultée en ligne <https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/homosexualite>

situationnelle, qui se manifeste dans des contextes spécifiques, tels que la prison ou les internats⁷.

Historiquement, le concept « homosexualité » est apparu au milieu du XIXe siècle⁸. Cependant, les relations sexuelles entre personnes de même sexe sont beaucoup plus anciennes⁹. Outre le mythe de l'androgyne qui fait remonter les relations sexuelles entre personnes de sexe masculin aux origines de l'espèce humaine¹⁰, d'autres écrits sur l'Antiquité, notamment la Grèce antique¹¹, témoignent de l'existence de telles relations, à travers l'institution de la pédérastie. Il s'agit d'une institution sociale de l'élite grecque à travers laquelle un homme adulte, l'*eraste*, choisit un adolescent, *eromène* comme partenaire en vue de son éducation. « *La pédérastie pédagogique pouvait s'accompagner de désir sexuel* »¹². De par ses implications sexuelles, cette institution se rapproche de la notion contemporaine d'homosexualité sans toutefois se confondre avec elle¹³.

A Rome antique, la sexualité est plutôt « *le reflet des relations de pouvoirs entre les différentes couches de la société. D'un côté, ceux qui possèdent le pouvoir, ce sont ceux qui pénètrent : les citoyens. De l'autre, ceux qui ne possèdent pas le pouvoir et sont donc pénétrés : les femmes, les esclaves*

¹⁴. C'est pourquoi VEYNE dira, à propos de la sexualité à Rome que, « *ce qui compte c'est de ne pas être esclave, et de ne pas être passif* »¹⁵. Autrement dit, l'homosexualité masculine était autorisée seulement dans l'hypothèse où l'esclave en était l'acteur passif. Cela s'explique par la condition juridique de l'esclave, qui contrairement à l'homme libre, « *était objet de droit par excellence (...)* »¹⁶. Par conséquent, il n'y a rien de surprenant à ce que la sexualité servile fût traitée comme manifestation de la propriété du maître¹⁷. En revanche, il n'était pas admis que des soldats aient des relations sexuelles avec d'autres hommes quel que soit leur statut. Cela était considéré comme une violation de la discipline militaire, donc sévèrement sanctionné¹⁸.

Sous l'influence des religions, notamment de la religion judéo-chrétienne, les pratiques sexuelles jugées immorales seront condamnées et rejetées dans la majorité des Etats. Il s'agit

⁷ C. GUEBOGUO, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », Socio-logos [En ligne], numéro 1, 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 16 octobre 2024. URL :

<http://journals.openedition.org/socio-logos/37> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-logos.37> .

⁸ J. DRESCHER, « Destins de l'homosexualité dans le mouvement psychanalytique », *Insistance*, vol. 12, no. 2, 2016, p.29 ; voir également S. CHEVAL, « Homosexualité et droit de la famille », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 3, 2004, pp 93-102.

⁹ J. A. LEE, « Homosexualité ». *L'Encyclopédie Canadienne*, 23 mars 2015, Historica Canada, consulté en ligne le 29 juin 2025 sur www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/homosexualite.

¹⁰ Platon, *Le banquet ou : De l'amour, genre moral*, Traduction et notice par Émile Chambry, Ed. el, Philosophie, 2010.

¹¹ K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée Sauvage Editions, 287 p.

¹² D. BORRILLO, « Histoire juridique de l'orientation sexuelle », *op.cit.*, p.2.

¹³ Voir sur la question LEBOUCHERA, « Sexualité et relations pédérastiques dans l'Antiquité grecque », *Master civilisations, cultures et sociétés*, 30 novembre 2018, Consulté le 11 septembre 2024 à l'adresse <https://doi.org/10.58079/r9ox>.

¹⁴ C. DIDIER-FEVRE, « La vie sexuelle à Rome Géraldine Puccini-Delbey Taillandier, 2006, 358 pages », *La Cliothèque*, Article consulté en ligne sur <https://clio-cr.clionautes.org/la-vie-sexuelle-a-rome.html> .

¹⁵ P. VEYNE, « L'homosexualité à Rome » In : *Communications, sous la direction de Philippe Ariès et André Béjin Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*, n°35, 1982, p28.

¹⁶ M. MORABITO, « Droit romain et réalités sociales de la sexualité servile », *Dialogues d'histoire ancienne*, 1986, n°12, p.372. ffhal-03585317f.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Article consulté en ligne sur <https://dailygeekshow.com/sexualite-rome-antique/>.

de l'ensemble des pratiques sexuelles considérées comme non conformes à « *la pensée originelle de Dieu* »¹⁹. Dans la pensée chrétienne la sexualité conforme à la pensée originelle de Dieu est celle qui « *se pratique exclusivement entre un homme et une femme régulièrement unis dans le saint mariage et ayant des relations sexuelles naturellement admises* »²⁰. En conséquence, toute autre forme de sexualité²¹, y compris l'homosexualité masculine, est un péché grave et comme tel, sanctionnée de mort²². De même, l'islam n'envisage l'homosexualité que sous l'angle du péché. En effet, le Coran, qualifie ceux qui accomplissent l'acte charnel avec d'autres mâles de « *transgresseurs* »²³. Ainsi, la sexualité entre deux êtres de sexe masculin est donc une violation de la loi de Dieu.

Sous l'impulsion de la médecine, mais aussi des évolutions du droit, la stigmatisation religieuse de l'homosexualité, connaît un recul dans de nombreux pays occidentaux, où des améliorations significatives de la condition juridique des homosexuels sont observées. Ces changements se traduisent par la dépénalisation de l'homosexualité²⁴, des mesures de protection juridique²⁵, et l'évolution du droit de la famille, notamment avec l'autorisation du mariage homosexuel²⁶ et d'autres formes d'unions civiles²⁷. Parallèlement, nombre de pays européens ont ouvert le droit d'adoption en faveur des couples homosexuels.

En dépit des évolutions ainsi observées dans le monde occidental, les relations sexuelles entre les personnes de même sexe demeurent interdites et parfois sévèrement sanctionnées dans de nombreuses régions du globe. C'est le cas notamment en Russie²⁸, dans le monde arabe et en Afrique subsaharienne, où pour emprunter l'expression de BERRADA « *l'homosexualité peine à trouver des espaces de libre expression (...)* »²⁹.

De ce qui précède, traiter de l'homosexualité masculine dans le contexte des systèmes de droit traditionnel africains implique d'examiner comment les relations sexuelles entre hommes sont perçues et régulées par ces systèmes, ainsi que leur rapport avec les valeurs et les normes culturelles africaines. Cela suppose de comprendre les diverses perceptions,

¹⁹ DITOFUL, « Tout acte sexuel contre nature est un crime » Abidjan, Ditofulministries, 2020,

²⁰ Ibid.

²¹ En l'occurrence la luxure, l'onanisme, la masturbation, l'adultère, la nécrophilie, le viol, le fétichisme sexuel, l'orgie, la zoophilie (bestialité), la sodomie, l'homosexualité, etc....

²² La Sainte Bible, Version Louis Second, 1910, Lévitique 20 :13 ; Voir également la question Genèse 19 à propos de la destruction de Sodome et Gomorrhe.

²³ Coran, sourate 26, V 165 -166.

²⁴ Arrêt Lawrence & Garner v. Texas en date du 26 juin 2023

²⁵ J-J YVOREL « De la répression de l'homosexualité à la répression de l'homophobie », Les cahiers dynamiques n° 5 1 juin 2011, p.107.

²⁶ A ce jour, l'on dénombre 20 pays européens dont 15 pays membres de l'Union Européenne et 5 pays non-membres²⁶ qui autorisent le mariage de couples homosexuels.

Source :<https://www.touteurope.eu/societe/le-mariage-homosexuel-en-europe/#:~:text=L'Estonie%20est%20ainsi%20devenue,compter%20du%20201er%20janvier%202024>.

²⁷ Plusieurs pays européens (au sein de l'UE et hors de l'UE) ont consacré des nouvelles formes d'unions civiles pour les couples homosexuels dont la dénomination varie d'un pays à un autre

Source :<https://www.touteurope.eu/societe/le-mariage-homosexuel-en-europe/#:~:text=L'Estonie%20est%20ainsi%20devenue,compter%20du%20201er%20janvier%202024>.

²⁸ Il n'existe aucune mesure particulières destinées à la protection des homosexuels. Pire, après l'invasion de l'Ukraine en 2022, les autorités multiplient les mesures conservatrices contre les personnes LGBT+, notamment l'interdiction des transitions de genre. En 2023 la cour suprême de la fédération de Russie classe le mouvement de société international LGBT comme extrémiste.

²⁹ T. BERRADA, « Homosexualité, islam et désacralisation du pouvoir royal dans le jour du Roi d'Abdellah Taïa », *Dalhousie French Studies*, N°117, pp127–143, <https://doi.org/10.7202/1076097ar> .

acceptations, rejets ou réglementations spécifiques qui peuvent exister, et de les analyser à travers le prisme des droits traditionnels.

Nous avons choisi de mener cette réflexion sur le droit traditionnel et l'homosexualité à partir du peuple sénoufo. Les Sénoufo sont un sous-groupe, si ce n'est le plus important, du grand groupe des *Gur*. Géographiquement on les retrouve au Sud du Mali, au Sud-Ouest du Burkina Faso et au Nord de la Côte d'Ivoire. Outre la diversité géographique, notre choix est motivé par leur importance démographique en Côte d'Ivoire ainsi que leur attachement à la tradition. En effet, les Sénoufos constituent un groupe significatif en Côte d'Ivoire, ce qui rend leur étude pertinente pour comprendre les dynamiques sociales locales. Par ailleurs, malgré les changements induits par la modernité, les Sénoufos sont reconnus pour leur profond attachement à leurs traditions, ce qui permet d'analyser les interactions entre le droit traditionnel et les réalités contemporaines, notamment en matière d'homosexualité.

En Afrique en général, et de plus en plus en Côte d'Ivoire, la problématique de l'homosexualité divise. D'un côté, ceux qui voient dans certaines pratiques historiques isolées, la preuve de l'antériorité de l'homosexualité au contact avec la civilisation occidentale ; et de l'autre ceux qui la considèrent comme un phénomène étranger aux peuples africains qui aurait fait son entrée sur le continent par le contact avec les civilisations (arabe, indiens, occidentaux) venues d'ailleurs. Au nombre des tenants de la première thèse on retrouve notamment, Charles GUEBOGUO qui essaie en effet de démontrer, à partir de l'existence dans les langues locales africaines de concepts désignant certaines pratiques homosexuelles, que « *l'homosexualité a toujours été connue et pratiquée en Afrique* »³⁰. Dans sa démarche, l'auteur identifie les jeux érotiques, les rites initiatiques et les hypothèses d'absence d'hommes ou de femmes comme des terreaux fertiles aux différentes manifestations de l'homosexualité dans l'Afrique traditionnelle. Ses conclusions rejoignent celles de Henri MEDARD³¹, Achille MBEMBE³² et de Ndèye Ndiagna GNING³³ qui défendent toute la thèse de l'endogénéité africaine de l'homosexualité notamment dans le contexte du pouvoir et/ou dans les cérémonies rituelles.

Opposés à ces auteurs, on retrouve des auteurs comme l'ivoirien Donisongui SORO qui dans son approche, met en lumière les spécificités culturelles et les réalités locales de l'homosexualité en Afrique, en les confrontant à un modèle occidental, celui de la Grèce antique, afin de nuancer les approches et les généralisations possibles sur le sujet³⁴.

On le voit, le sujet ainsi présenté est d'actualité et d'une pertinence certaine. Il permet de relancer le fameux débat sur l'origine de l'homosexualité en Afrique. Par ailleurs, si l'on s'accorde avec GUEBOGUO pour dire que « *les Africains, d'hier et d'aujourd'hui se sont très peu interrogés sur les questions liées à leur sexualité* »³⁵, et que pendant longtemps la

³⁰ C. GUEBOGUO, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* [En ligne], numéro 1, 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 16 octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/socio-logos/37> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-logos.37>.

³¹ H. MEDARD, « L'homosexualité au Buganda, une acculturation peut en cacher une autre » hypothèse, 2000, N°13, pp169-174.

³² A. MBEMBE, « Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales », in *Le messager*, quotidien camerounais, janvier 2006.

³³ N. N. GNING, « Analyse d'une controverse Les discours sur l'homosexualité dans l'espace public au Sénégal », *Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, N°. 24/2013, Vol.13, pp93-120.

³⁴ D. SORO « le peuple sénoufo et l'homosexualité : les limites du modèle athénien », in M. N'DRI (sous la Dir. de) *L'homosexualité en Afrique*, Tome 1, Saint-Denis, Editions Connaissance et savoir, 2016.

³⁵ C. GUEBOGUO, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* [En ligne], numéro 1, 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 16 octobre 2024. URL :

sexualité africaine comme champ de réflexion et d'étude a surtout été documenté par des auteurs occidentaux³⁶ avec tout ce que cette lecture à distance et à sens unique peut comporter en terme de biais³⁷, la présente étude se veut donc une contribution à la l'écriture sinon à la réécriture des rapports de l'être africain à la sexualité. Ce faisant elle participe à combler l'insuffisance ou la rareté d'écrit sur cette thématique. En effet, « *si quelques études sérieuses existent sur les pratiques homosexuelles pendant la période précoloniale en Afrique australe et orientale, on connaît très peu de choses de ces mêmes pratiques en Afrique centrale et occidentale d'avant la colonisation* »³⁸.

Un autre apport de cette étude concerne spécifiquement la science du droit et singulièrement l'histoire du droit et des institutions. Si la sexualité est intimement liée au droit, la recherche juridique ne s'y est intéressée que très tardivement. En occident, cet intérêt tardif des juristes pour la sexualité est justifié par le poids de la morale religieuse dans les rapports sociaux³⁹. C'est ce qu'observe Auriane AT Teyssonneyre en ces termes :

*« La sexualité a été un thème de discussion délicat, considéré comme contraire à la morale et qu'il était impératif d'éviter d'aborder. Au fil du temps, la société a progressivement libéré la sexualité de ces contraintes morales, ouvrant ainsi la voie à une meilleure acceptation et compréhension de la diversité des expressions sexuelles chez les individus »*⁴⁰.

Dans le contexte africain, les tabous, « *la pudeur des auteurs, les euphémismes et les problèmes de traduction* »⁴¹ pourraient expliquer la continence avec laquelle les juristes et singulièrement historiens du droit abordent le sujet de la sexualité. Toujours sur le plan juridique, il convient de noter que dans de nombreux pays africains, singulièrement en Côte d'Ivoire, les lois régissant la famille et la sexualité sont influencées par des traditions et des coutumes locales, en plus du droit étatique moderne. Cette situation crée un pluralisme juridique où différentes normes et valeurs peuvent entrer en conflit. Cet article se propose d'aider à la lecture et l'analyse du pluralisme juridique en matière de régulation de la famille et de la sexualité dans les sociétés étudiées afin d'en déterminer la dynamique.

Au plan politique l'homosexualité et la condition juridique des homosexuels sont au cœur du débat politique. En Afrique noire, l'idéologie politique dominante présente régulièrement le rejet de cette forme de sexualité et ses adeptes comme l'un des marqueurs de l'identité culturelle africaine. Récemment, rapporte l'Agence Française de Presse, le président de l'assemblée national ivoirienne affirmait face au député « *Finalement, il a été clairement compris que ce n'était point une caution des députés à l'homosexualité. Etant entendu que cette pratique n'épouse pas nos valeurs culturelles et morales, car contraire à la législation*

³⁶ <http://journals.openedition.org/socio-logos/37> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-logos.37>

³⁷ Il faut cependant relever que ces dernières décennies on assiste à un regain d'intérêt des chercheurs africains en sciences sociales pour la thématique.

³⁸ H. MEDARD, « L'homosexualité au Buganda, une acculturation peut en cacher une autre », *Hypothèse*, 2000, N°13, p169.

³⁹ L. LADŌ « L'homophobie populaire au Cameroun », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 204, 2011, mis en ligne le 06 janvier 2014, consulté le 08 novembre 2024, URL :

<http://journals.openedition.org/etudesafricaines/16895> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.16895>

⁴⁰ A. AT TEYSSONNEYRE, *La sexualité saisie par le Droit ?* Thèse de doctorat en Droit, Aix Marseille université, 2023, p.20. Français. NNT : tel-04699474

⁴¹ *Ibid.*

⁴² H. MEDARD, « L'homosexualité au Buganda, une acculturation peut en cacher une autre » *Hypothèse*, 2000, N°13, p169 ; voir également C. GUEBOGUO, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », op.cit.

en vigueur concernant la définition du mariage »⁴² L’homosexualité participerait d’une tentative de redéfinition de la sexualité africaine en déplaçant le caractère sacré des relations sexuelles communautaires aux relations sexuelles individuelles ou religieuses, avec une liberté d’expression et d’imagination mal canalisée⁴³. On le voit, sous cet angle, la question de l’homosexualité est devenue un sujet politique majeur qui oppose défenseurs des valeurs endogènes africaines et partisans des droits humains et des libertés individuelles. Cette divergence de points de vue conduit souvent à des débats houleux et peut engendrer des conflits sociaux. En Côte d’ivoire cela s’est traduit par des tensions qui ont marqué la dernière révision du code pénal en 2021 et le rejet de l’orientation sexuelle comme critère légal de définition de la discrimination. De même en 2024, rapporte le figaro, l’on a assisté à une hausse des campagnes homophobes sur les réseaux sociaux⁴⁴. Alors que le spectre d’une crise pointe à l’horizon en raison des revendications des partis de l’opposition en rapport avec la révision de la liste électorale et l’exclusion de certains candidats à l’élection présidentielle de 2025, on peut craindre que la question de l’homosexualité s’invite dans la campagne électorale et qu’elle soit instrumentalisée par des politiciens, exacerbant des tensions déjà palpables.

Pour la réalisation de cette étude, nous avons adopté une approche empirique. Elle s’est traduite par une enquête dans trois villages de la région du Poro terrain menée à savoir Komborodougou, Kokaha, Zienkolo, ainsi que dans la ville de Korhogo. La collecte des informations s’est faite essentiellement par des entretiens individuels sous forme d’interviews et un focus group avec les femmes de kokaha. Elle a concerné les différentes catégories de personnes notamment les chefs et leur notabilité, les jeunes et les femmes.

La présente réflexion sur l’homosexualité dans son rapport au droit traditionnel s’articulera autour de la question principale suivante : l’homosexualité est-elle compatible avec le droit traditionnel Sénoufo ? Autrement dit, en tant que forme ou mode de sexualité, l’homosexualité dispose-t-elle d’un ancrage dans le droit traditionnel senoufo des personnes et de la famille ? Quelles sont les implications de cette situation (de reconnaissance ou de son absence), et éventuellement le régime juridique qui lui est applicable ?

Le droit traditionnel, y compris celui des Sénoufos, est indissociable de la religion et de la morale, ce qui peut se traduire par des perceptions et des traitements différents de certains comportements, comme l’homosexualité. Dans le droit traditionnel sénoufo, l’absence de fondement à l’homosexualité (I) illustre comment les valeurs religieuses et morales façonnent les normes sociales et juridiques. Par ailleurs, l’homosexualité, considérée comme une transgression, est avant tout une menace à l’ordre sacré et communautaire. Elle appelle une réponse qui dépasse la punition individuelle pour viser la réparation collective. En cela la régulation de la transgression s’inscrit dans une logique d’harmonie sociale ou le droit est indissociable du rituel (II).

⁴² « Côte d’Ivoire : « l’homosexualité n'épouse pas nos valeurs culturelles et morales », selon un dirigeant », En ligne Publié le 4 avril 2022 à 14 h 13 min <https://www.komitid.fr/2022/04/04/cote-divoire-lhomosexualite-nepouse-pas-nos-valeurs-culturelles-et-morales-selon-un-dirigeant/>

⁴³ Article consulté en ligne sur <https://africa.ippf.org/fr/featured-perspective/le-plaisir-sexuel-dans-la-france-precoloniale>.

⁴⁴ Article consulté en ligne sur <https://www.lefigaro.fr/flash-actu/cote-d-ivoire-des-activistes-se-preoccupent-d-une-serie-d-agressions-homophobes-20240905>

I- L'HOMOSEXUALITE MASCULINE, UNE PRATIQUE DEPOURVUE DE FONDEMENT EN DROIT TRADITIONNEL SENOUFO

L'homosexualité est non seulement absente des sources du droit de la famille (A), mais aussi elle reste incompatible avec la régulation de la sexualité que pratique ce peuple (B).

A- Le silence des sources du droit traditionnel des personnes et de la famille sur les relations homosexuelles masculines

Les sources matérielles du droit traditionnel senoufo des personnes et de la famille, qui représentent le mythe fondateur et les ancêtres⁴⁵, semblent occulter l'homosexualité (1). Il en est également des traditions et pratiques coutumières régissant les personnes et la famille (2).

1- L'occultation de l'homosexualité dans le mythe fondateur senoufo

Etymologiquement le mot mythe vient du bas latin *mythus* et grec *muthos* qui renvoient au récit, à la fable⁴⁶. Le dictionnaire le robert à lui seul, en donne cinq définitions différentes⁴⁷. Ainsi, alors que le premier sens fait du mythe un « *récit fabuleux transmis par la tradition, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces de la nature, des aspects de la condition humaine* », le second le considère comme « *une pure construction de l'esprit (idée, invention)* ». Le mythe est également, toujours selon le robert, l'« *expression d'une idée, exposition d'une doctrine ou d'une théorie sous une forme imagée (allégorie)* » ou encore « *Représentation idéalisée de l'état de l'humanité dans un passé ou un avenir fictif (utopie)* ». Le mythe est présenté enfin comme « *une image simplifiée, souvent illusoire que des groupes humains élaborent ou acceptent au sujet d'un individu ou d'un fait et qui joue un rôle déterminant dans leur comportement ou leur ou leur appréciation* ». On le voit, sans épouser la notion, surtout dans le contexte africain, ces différents sens du mythe démontrent, si besoin l'était, son caractère polysémique. De même, si le mythe n'est pas l'apanage d'une civilisation ou d'une race⁴⁸ il est utile de souligner que son importance n'est la même partout. C'est pourquoi, pour saisir l'importance du mythe dans l'explication et la compréhension de la nature, des caractères et des fonctions de l'acte sexuel chez les sénoufo, nous partons de l'analyse que fait Kouakou désiré M'BRAH à propos du mythe africain en ces termes :

⁴⁵ S. B. NENE BI, Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines, Abidjan, les Editions ABC, 2019, pp87 et suiv.

⁴⁶Définition consultée en ligne sur <https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/mythe/72474>

⁴⁷ Voir sur la question le Dictionnaire le robert

⁴⁸ On trouve en effet des mythes dans différentes civilisations dans le monde sans que ces dernières n'aient la même importance. A titre d'illustration on peut citer les mythes amérindiens qui font la narration d'événements situés dans un temps hors d'atteinte ; une science explicative des origines des êtres et des choses ; des héros naturels ou surnaturels ; des manitous bons ou mauvais ; des animaux doués d'intelligence ; des tricksters, ces joueurs de tours qui prennent une forme animale ou humaine. Des légendes, objets de croyances, issues d'événements historiques des dix-septième et dix-huitième siècles, mais aussi des légendes à caractère autochtone de tradition francophone. Autant de récits fabuleux présentés dans un langage vivant et accompagnés de tableaux d'art populaire peints par l'auteur. Voir sur la question J.-C. DUPONT, *Mythes et légendes des Amérindiens*, Québec, Les Éditions GID, 2010, 156 p. ISBN 978-2-89634-052-1 ; On peut également citer les mythes fondateurs de Rome antique qui, plus que tout, étaient auréolés d'une importance particulière au sein de la civilisation romaine. On révérait le fondateur dont l'ascendance et la protection divine apparaissent comme une garantie de prospérité et de puissance. Voir sur la question A. DARDENAY, *Les mythes fondateurs de Rome. Images et politique dans l'Occident romain*, Paris, Picard, 2010, 237 p.

« *Le mythe raconte une histoire, sacrée, c'est-à-dire un évènement primordial qui a lieu au commencement du temps ab initio. Mais raconter une histoire sacrée équivaut à révéler un mystère, car les personnages du mythe ne sont pas des êtres humains : ce sont des dieux ou des héros civilisateurs, et pour cette raison leurs gestes constituent des mystères ; l'homme ne pouvait pas les connaître si on ne les lui avait pas révélés. Aucun dieu, aucun héros civilisateur n'a jamais révélé un acte profane. Tout ce que les dieux ou les ancêtres ont fait, donc tout ce que les mythes racontent sur leurs activités créatrices, appartient à la sphère du sacré et par conséquent, participe à l'être* »⁴⁹.

L'auteur met en relief les caractères du mythe africain à savoir qu'il s'agit d'une histoire racontée, mais pas n'importe quelle histoire. Il s'agit d'une histoire sacrée. La sacralité du mythe négro africain permet à la fois de le distinguer de notions qui lui sont proches telle que les fables, les légendes etc., mais aussi de lui conférer « *sens et puissance* »⁵⁰. Enfin, les mythes sont des révélateurs de mystères, de choses cachées où échappant à l'esprit simple dans les domaines telles que les structures profondes de la pensée, les régulations de la vie sociale, la situation de l'homme dans le monde, ses rapports étroits avec le sacré, les idées forces de sa cosmologie⁵¹. « *Dans ce sens, le mythe organise la société* »⁵². Ils constituent l'humus sur lequel repose les règles et les institutions qui régissent les comportements des membres groupes aussi bien individuellement que les uns à l'égard des autres. Les institutions et les règles fondées sur le mythe s'imposent aux hommes qui n'ont pas la possibilité de les « modifier » en raison de leur caractère sacré. A ce titre le mythe se pose non seulement comme organisateur mais aussi régulateur de la société. C'est pourquoi logiquement l'on recourt aux mythes pour comprendre et expliquer l'organisation et le fonctionnement d'une société à travers ses institutions, ses lois et ses pratiques sociales. Par exemple dans son ouvrage intitulé *Neveux et esclaves dans les rites funéraires chez les wè et les Anyi-bona de Côte d'Ivoire*, Bony GUILBLEHON n'hésite pas à s'appuyer sur un mythe pour expliquer la position particulière du neveu et son rôle à l'occasion des funérailles de son oncle, qui n'est autre que le frère de sa mère⁵³. L'homosexualité n'échappe pas à cette approche dans l'utilisation des mythes. Les travaux de Bernard SERGENT sur l'homosexualité dans la mythologie grecque⁵⁴ en sont une illustration prégnante. L'auteur « *passe en revue les mythes homosexuels rapportés à des dates diverses, afin de mettre en évidence l'ancrage préhistorique de la pédérastie hellénique : sa parenté avec une institution indo européenne, l'homosexualité initiatique* »⁵⁵.

Mais l'objectivation scientifique du mythe et sa place dans la régulation des sociétés, ne doivent pas être limitées aux civilisations occidentales de l'antiquité. Notre approche, justement, en saisissant le sens et le rôle du mythe en pays senoufo vise à trouver une explication scientifique à la sexualité senoufo à partir du mythe.

⁴⁹ K. D. M'BRAH, *Le tchologo : Histoire d'une institution séculaire Niarafolo*, Abidjan, Les éditions du CERAP, 2019, p.50.

⁵⁰ S NENE BI, *Histoire des Institutions méditerranéennes et négro-africaines. Des origines à la fin du Moyen-Âge*, Abidjan, les Editions ABC, 2018, p.89.

⁵¹ L.- V. THOMAS, « Réflexion à propos des mythes d'Afrique noire », In L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide, Nice, Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976, p.313.

⁵² *Ibid.* p.313.

⁵³ B. GUILBLEHON, *Neveux et esclaves dans les rites funéraires chez les Wè et les Anyi-bona de Côte d'Ivoire*, paris, L'harmattan, 2009, pp.34-35.

⁵⁴ B. SERGENT, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, paris, Payot, 1984, 330 p.

⁵⁵ S. DURUP-CARRE, homosexualité en Grèce tendance ou institution, in *L'Homme*, 1986, Tome 26, n°97-98, L'anthropologie : état des lieux, p.371, www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_97_368698.

Le mythe structure et fonde le système de pensée sénoufo qui est l’élément fondamental du fond culturel sénoufo. C’est lui qui explique l’existence de tous les autres éléments car il s’agit de la vision globale du monde⁵⁶. Le mythe fonde la croyance en l’existence d’un monde pluriel. A ce titre, il est non seulement la source de l’autorité du droit, mais encore, il influence la définition et le régime juridique des infractions⁵⁷. Cela est vrai pour tous les aspects de la vie, et la sexualité n’y déroge pas.

Dans le mythe senoufo sur les origines de l’existence humaine, la sexualité est envisagée uniquement dans le cadre de relations hétérosexuelle, c'est-à-dire entre homme et femme. Les travaux de Bohumil HOLAS sur les fondements spirituels de la vie sociale sénoufo sont assez édifiants sur la nature de ces relations⁵⁸. Le mythe sénoufo qu’il rapporte met en scène le couple primordial formé du premier homme et de la première femme, tous deux créatures de *Ka Tyeleo*. L’auteur rapporte que c'est le neuvième jour de la création que, se sentant trop seul, *Wulo to*, notre père demande à *ka tyeleo* de lui donner une compagne ; celle-ci portant le nom de *Wulo no*, notre mère⁵⁹. « *Le temps passait et le couple primordial en s'unissant souvent donna naissance à une nombreuse progéniture* »⁶⁰. De cet extrait, deux observations peuvent être faites. La première c'est que, selon la cosmogonie sénoufo, les tous premiers rapports sexuels ont uni un être de sexe masculin et un autre de sexe féminin. Il s'agit donc relations sexuelles hétérosexuelles et non homosexuelles. La seconde observation est relative à la finalité des rapports sexuels, la copulation des êtres primordiaux eu pour effet de donner naissance une nombreuse progéniture. Ainsi, le mythe n’attribue pas d’autres fonctions à l’acte de copulation que l’objectif de procréation.

On le voit, c'est cet épisode du mythe qui fonde la pensée, les idées et la vie du sénoufo en matière sexuelle. C'est pourquoi, il s'efforce à le suivre sans daigner le contester ou le modifier. Il en est ainsi, parce que mythe fonctionne pour lui comme le modèle à reproduire⁶¹. Et ne pas le reproduire dans la réalité ou mal le reproduire dans la réalité constitue une transgression et justifie la mise en branle de mécanismes de sanctions.

Le mythe en tant que fondement idéologique de la société des institutions sénoufo a prescrit au sénoufo la sexualité hétéro à travers notamment la vie du couple primordiale.

En plus d'être dépourvue de fondement mythique, l'homosexualité n'a aucun ancrage ancestral en pays senoufo. En effet, comme partout en Afrique traditionnel le droit y est conçu comme un chemin, un ensemble de règles de conduite qui doivent être respectées pour maintenir l'ordre cosmique établi par Dieu et les ancêtres. Le non-respect de ces règles est censé entraîner des conséquences néfastes pour le transgresseur et la communauté. Les Senoufo, singulièrement ceux des localités étudiées, reconnaissent cette fonction aux ancêtres qui veillent sur le monde des vivants et punissent les transgressions⁶².

⁵⁶ Mémorial de la côte d’ivoire, Tome 1, p134.

⁵⁷ S. B. NENE BI, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, Abidjan, les Editions ABC, 2019, p-p. 92-93.

⁵⁸ Bien que certains détails de ce récit soient l’objet de controverse. Voir sur la question P KNOPS, « Critique de « fondements spirituels de la vie sociale sénoufo » de M Bohumil HOLAS », *Bull. Soc. belge Anthrop. Préhist.*, ap69_p130-138 <https://biblio.naturalsciences.be>; Voir également par G. BOCHET, « A propos des fondements spirituels de la vie sociale des sénoufo », *Bull. Soc. belge Anthrop.. Préhist.*, 74, 1964, pp.5-31.

⁵⁹ B. HOLAS, « Les fondements spirituels de la vie sociale sénoufo. (Région de Korhogo côte d’ivoire) », *Journal des Africanistes*, 1956, n°26, pp.11-10.

⁶⁰ *Ibid.* p.14.

⁶¹ L.- V. THOMAS, « Réflexion à propos des mythes d’Afrique noire », *In L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, Nice, Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976, p.313.

⁶² S. B. NENE BI, op. cit, p.87.

2- Un cadre matrimonial hétéronormatif, synonyme de rejet implicite de l'homosexualité masculine

Dans la pensée senoufo, l'homme, faut-il le rappeler est une créature inachevée⁶³ dont la perfection passe nécessairement par diverses étapes notamment l'excision, le mariage et la maternité pour la femme ; et par l'initiation et le mariage pour l'homme. Dans le système de pensée Sénoufo, le mariage est une institution qui parachève la formation sociale aussi bien pour la jeune fille et le jeune garçon⁶⁴. Pour ce qui concerne justement l'homme, la signification sociale du mariage explique certainement la « répugnance » l'égard de l'homosexualité. En tant que moyen de réalisation sociale, l'acquisition d'une femme est, pour le jeune homme, le premier acte social autorisé après l'initiation. C'est d'ailleurs cet acte, symbole de sa maturité, qui le fait entrer dans la vie active. Pour les hommes qui sont plus matures ou plus âgés, la multiplication des épouses apparaît comme l'expression de leur autorité et surtout de leur notoriété dans le village. Dans tous les cas, outre la progéniture qu'elle leur assure, la femme est présentée comme conseillère mais aussi force de travail supplémentaire mais inégale de l'homme. C'est cette triple importance de la femme participe à l'explication du principe du mariage hétérosexuel chez le sénoufo. Concrètement, cela transparaît dans la formation du mariage chez les sénoufo. Le droit traditionnel senoufo n'admet et n'organise que la conjugalité entre un homme et une ou plusieurs femmes. Ceci est vrai encore aujourd'hui malgré l'évolution des coutumes et traditions. L'homme désirant se marier doit payer les *yapere*, *la dot*. Il s'agit d'animaux⁶⁵ à immoler que le futur époux et son lignage offre à la famille de la future mariée. A travers le sacrifice des *yapère*, les familles des futurs époux sollicitent le consentement des ancêtres et autres puissances protectrices du lignage (*sandoho*) pour les rapports sexuels à venir dans le cadre de l'union projetée⁶⁶.

L'organisation de différents types d'union hétérosexuelle⁶⁷ à travers la définition de procédures et de mécanismes pour leur formation ainsi que le régime juridique qui leur est attaché, traduit cette reconnaissance. *A contrario* une telle réglementation n'existe pas pour ce qui est l'homosexualité. Par exemple dans l'hypothèse où l'union projetée devait impliquer deux personnes de même sexe, aucune règle ne définit la partie qui doit payer la dot. De même, le sexe est fondamental dans la détermination des rapports de pouvoir entre époux. Par exemple, tous les types de mariage en droit traditionnel senoufo font de l'homme le chef du ménage. Pourtant aucune règle ne définit une telle prérogative, ni l'ensemble des droits et obligations de chaque partie dans l'éventualité d'une union entre des personnes de même sexe.

La non-réglementation d'une conjugalité homosexuelle est une preuve de son inexistence, du moins en tant qu'institution, dans la société sénoufo ; toute chose qui juridiquement et religieusement la rend illégitime. Une hypothèse pourrait cependant

⁶³ K. FOFANA, S. BAMBA « Initiation Au Poro Et Transmission De Valeurs Chez Les Senoufo Tenehouere (Boundiali Au Nord De La Côte D'Ivoire) », *Quest Journals. Journal of Research in Humanities and Social Science* Volume 10, Issue 12 (2022), p. 202, ISSN(Online):2321-9467, www.questjournals.org.

⁶⁴ D. F. YEO, *La condition de la femme mariée en droit traditionnel africain : le cas des senoufo de Komborodougou*, Mémoire en vue de l'obtention du master II en droit option histoire du droit et des institutions, Université Alassane Ouattara (Bouaké-Côte d'Ivoire), 2014-2015, p.16.

⁶⁵ À Komborodougou les familles ont l'habitude de demander des poulets, mais il n'est pas exclu de rencontrer certaines familles où les animaux à immoler sont tous autres ». D. F. YEO, *op.cit.*, p25.

⁶⁶ Ainsi à l'exception du lévirat toutes les formes de mariage prévoient que l'homme qui veut épouser une femme doit payer les *yapère*.

⁶⁷ Voir sur la diversité des unions D. F. YEO, *op.cit.*, pp.20-21.

emmener à nuancer cette conclusion. C'est celle du lévirat, notamment lorsque la veuve choisit une des sœurs ou cousines de son défunt mari pour continuer le lien matrimonial. On pourrait, en effet, être tenter de croire que cette nouvelle union dans le cadre du lévirat est un mariage homosexuel, mais il n'en est rien. Sur la question, tous nos interlocuteurs sont unanimes. Aussi bien les vieux interrogés que les vieilles, y compris celles qui sont dans des liens de lévirat, n'y voient nullement un mariage homosexuel, mais un acte qui permet à la veuve de demeurer liée à la famille de son défunt époux mais surtout de conserver certaines prérogatives et la protection dont elle bénéficiait du vivant de son époux à travers le successeur de ce dernier qu'elle peut librement choisir⁶⁸. A l'analyse, il s'agit d'une institution économique et de prévoyance sociale qui, en plus de participer à la préservation du patrimoine foncier lignager contre la déperdition, permet de prendre en charge une veuve qui bien souvent impotente, n'a ni les moyens encore moins la capacité de subvenir à ses besoins dans un contexte économique marqué par les travaux champêtres⁶⁹. Le lévirat à partir de ses finalités n'a aucune implication sexuelle lorsque la veuve choisit une de ses belles-sœurs pour marquer son choix de continuer le lien matrimonial dans la famille de son défunt mari.

La non règlementation de la conjugalité homosexuelle sus-présentée, a pour corollaire la non reconnaissance des rapports sexuels entre personnes de même sexe même en dehors du mariage. Comment pouvait-il en être autrement ? La sexualité chez le peuple senoufo est strictement encadrée.

B- Un cadre de régulation sexuelle incompatible avec l'homosexualité

A l'exception de l'homosexualité situationnelle, l'homosexualité reconnue comme forme de conjugalité ou de sexualité dans les sociétés contemporaines suppose la reconnaissance d'une certaine liberté à l'individu en matière sexuelle. La liberté sexuelle se définit comme :

Le droit fondamental des individus à vivre leur sexualité selon leurs propres choix, préférences et consentement mutuel. Elle englobe un éventail d'activités et d'expressions sexuelles, ainsi que la possibilité de prendre des décisions autonomes concernant sa propre vie sexuelle⁷⁰.

Ainsi définie, la liberté sexuelle implique le libre choix de l'orientation sexuelle, la possibilité de changer librement son identité sexuelle et la liberté de commerce sexuel du corps. Elle permet à l'individu d'entretenir des relations intimes dès lors qu'elles sont consenties. Ce dernier peut non seulement choisir librement son partenaire sexuel sans restriction de genre, mais aussi décider de la nature de sa sexualité. En revanche, les études menées sur les senoufo ainsi que l'enquête réalisée pour les besoins de cette étude tendent à démontrer que cette liberté sexuelle n'existe pas chez le peuple senoufo (1). L'acte sexuel ne se conçoit qu'en référence à sa finalité (2).

⁶⁸ Notre enquête, Baouhakaha (Sinématiali), 2024.

⁶⁹ Voir sur la question, D. F. YEO, *La condition de la femme mariée en droit traditionnel africain : le cas des senoufo de Komborodougou*, Mémoire en vue de l'obtention du master II en droit option histoire du droit et des institutions, Université Alassane Ouattara (Bouaké-Côte d'Ivoire), 2014-2015.

⁷⁰ A. AT TEYSSONNEYRE, *La sexualité saisie par le Droit?* Thèse de doctorat en Droit, Aix Marseille université, 2023, p.34.

1- Une absence de liberté sexuelle : le contrôle de la sexualité de l'individu

La sexualité dans les sociétés traditionnelles sénoufo est très différente de la sexualité rencontrée dans les sociétés occidentales, anciennes ou contemporaines. L'un des traits fondamentaux de cette distinction est l'absence de liberté de l'être sénoufo dans l'utilisation de son appareil génital. Qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme, la sexualité du sénoufo est rigoureusement encadrée en raison notamment de la perception que l'on se fait des rapports sexuels. En effet, « *tout rapport sexuel potentiel ou réel, [est] vu comme souillure - fôrô - qui se traduit et se manifeste au sein du narigba par la maladie interne et intérieurisée - tiéfuru - (...), qui atteint l'enfant en bas âge - ou la femme fécondable, des lors appelés fôrôucko (victime du fôrô) »⁷¹.* Cette conception des rapports sexuels qui traduit le lien que le sénoufo fait entre sexualité et spiritualité explique en partie l'encadrement de la sexualité du sénoufo à travers le *système du sandogo*⁷². Cet encadrement, estime Jean JAMIN, est l'expression du « *pouvoir de contrôle sexuel que les vieux, principalement les Chefs de lignage, possèdent sur les femmes de leur lignage (...)* »⁷³. Dans la continuité de son constat, l'analyse des rapports sociaux dans la société sénoufo, permet d'étendre ce pouvoir de contrôle sexuel des vieux, chefs de lignage, sur tous les hommes de leur lignage. Il se manifeste notamment à travers leur intervention dans le cadre de la procédure de formation du mariage en vue de donner leur autorisation à une union projetée⁷⁴ ou encore dans le règlement des litiges liés à la sexualité (adultère, inceste, divorce etc...) impliquant des membres de leur lignage.

Mais l'encadrement de la sexualité du sénoufo va au-delà de ce qu'on pourrait qualifier de simple « chaperonnage matrimonial » et de la compétence judiciaire des vieux. Il s'exerce également à travers règles présidant au choix des partenaires sexuels, la forme et la nature de l'acte sexuel que les cadres spatio-temporels susceptibles d'accueillir la sexualité. Loin de prétendre à un examen exhaustif des moyens d'encadrement de la sexualité dans la tradition sénoufo, nous nous proposons d'en énumérer quelques-uns.

Ainsi, en ce qui concerne le choix des partenaires sexuels, plusieurs études déjà réalisées sur les peuples sénoufos⁷⁵ ainsi que les données collectées lors de l'enquête réalisée⁷⁶ pour les besoins de cet article aboutissent toutes aux mêmes conclusions sur la sexualité sénoufo. La première de ces conclusions est que le sénoufo n'envisage que la sexualité entre deux êtres. Autrement dit, la sexualité unipersonnelle ou individuelle, c'est-à-dire celle qui se conçoit et se vit par l'individu pris isolément, n'est pas admise. En conséquence, la masturbation est déshonorante pour celui qui la pratique et engendre la souillure aussi bien pour le coupable que pour sa famille.

⁷¹ J. JAMIN, *La nébuleuse sénoufo koulo tyolo : essaie de rapport de stage et d'enquête en pays sénoufo*, Centre ORSTOM du Petit Bassam, Abidjan, Korhogo, Côte d'Ivoire, 1973, p.24.

⁷² *Ibid.* p.26.

⁷³ *Ibid.* pp.36-37

⁷⁴ D. F. YEO, *La condition de la femme mariée en droit traditionnel africain : le cas des sénoufo de Komborodougou*, Mémoire en vue de l'obtention du master II en droit option histoire du droit et des institutions, Université Alassane Ouattara (Bouaké-Côte d'Ivoire), 2014-2015, pp. 23 et suiv.

⁷⁵ D. SORO « le peuple sénoufo et l'homosexualité : les limites du modèle athénien », in M. N'DRI (sous la Dir. de) *L'homosexualité en Afrique*, Tome 1, Saint-Denis, Editions Connaissance et savoir, 2016 ; J. JAMIN, *la nébuleuse sénoufo koulo tyolo, essaie de rapport de stage et d'enquête en pays sénoufo*, Centre ORSTOM du Petit Bassam, Abidjan, Korhogo, Côte d'Ivoire, 1973 ; K. FOFANA , S. BAMBA « Initiation Au Poro Et Transmission De Valeurs Chez Les Senoufo Tenehouere (Boundiali Au Nord De La Côte D'Ivoire) », *Quest Journals. Journal of Research in Humanities and Social Science*, Volume 10, Issue 12 (2022), p. 202, ISSN(Online):2321-9467, www.questjournals.org

⁷⁶ Notre enquête région du poro, 2024.

La seconde est que la sexualité chez les sénoufo est interpersonnelle, c'est à dire qu'elle ne prévoit que relations sexuelles entre des êtres humains. Autrement dit, elle exclut les rapports sexuels avec des animaux, des plantes etc...en conséquence, tout rapport sexuel réalisé avec un partenaire autre qu'un être humain est une abomination susceptible d'entrainer la colère des ancêtres aussi bien pour le coupable que pour les siens.

La troisième conclusion est que les traditions senoufo n'envisagent que les relations entre personnes de sexe opposé. Autrement dit, le droit traditionnel senoufo exclut la possibilité de relations sexuelles impliquant des partenaires de même sexe. D'ailleurs cette forme de sexualité était méconnue dans ces sociétés. Dans une étude récente, Donisongui SORO aboutit à la conclusion que : « *ni la pratique quotidienne, ni le langage qui en est la forme abstraite et symbolique, ni le mysticisme ambiant dont les exigences poussent parfois aux attitudes les moins soupçonnées, le lui assurent les mécanismes de certification requis* »⁷⁷. C'est dire ainsi que, l'observation des sociétés senoufo ne permet pas de présumer de la connaissance, encore moins de la pratique de cette forme de sexualité.

Il ne s'agit pas non plus pour l'homme de choisir n'importe quelle femme pour avoir des rapports sexuels. Deux personnes issues de la même promotion d'initiation dans le bois sacré ne peuvent pas avoir de rapports sexuels avec la même femme. Si d'aventure, les rapports sexuels ont précédé la période d'initiation, alors les deux personnes ne pourront pas faire partie de la même session. L'initiation de l'un entre eux sera différée⁷⁸.

Par ailleurs, l'interdiction du mariage entre alliés⁷⁹ emportait une interdiction implicite de rapports sexuels avec son allié(e).

Ces prescriptions et restrictions rappelées limitent sérieusement la sexualité du senoufo, qui ne se déploie véritablement que dans le cadre du mariage⁸⁰. Aussi, tout rapport sexuel intervenu hors mariage doit-il être régularisé au plus tôt par le paiement de *yapère* sous peine de sanctions sévères. A partir de l'exemple fondonon Nicole SINDZINGRE explique cette situation par le fait que, l'acte sexuel est perçu comme engendrant un état d'impureté qu'il est nécessaire d'avouer et réparer par des ablutions et sacrifices sur l'autel lignager du *sandoho* de la femme, sous peine de morts, de conflits ou même de l'extinction du lignage⁸¹. Cette stricte réglementation de la sexualité impacte aussi bien la vie sexuelle de la femme que celle de l'homme. Les relations sexuelles étant pensées et pratiquées qu'entre homme et femme, l'obligation d'en pratiquer seulement dans le cadre du mariage limite également la liberté de copulation pour les deux sexes. Autrement dit, en dehors du mariage ni l'homme ni la femme ne peuvent librement disposer de leur sexualité au risque d'attirer sur eux et leurs proches la colère des ancêtres. C'est pourquoi, le sénoufo reste très attaché au respect de la sexualité conventionnelle et légitime.

En ce qui concerne les cadres spatio-temporelles susceptibles d'accueillir la sexualité nos interlocuteurs sont unanimes pour dire que les rapports sexuels doivent se faire dans la discréetion et a l'abris des regards. C'est pourquoi, affirme l'un d'entre eux :

⁷⁷ D. SORO « le peuple sénoufo et l'homosexualité : les limites du modèle athénien », *op.cit.*, p. 57.

⁷⁸ Notre enquête, région du poro, Korhogo, 2024.

⁷⁹ les sénoufo sont alliés a plusieurs autres peuples en Côte d'ivoire dont les peulh, les griots (appelé djéli) , des Gouro , des yacouba, les Lobis etc...

⁸⁰ Notre enquête, région du poro, Korhogo, mars 2024.

⁸¹ N. SINDZINGRE, « une société matrilinéaire : les sénoufo fondonon » *op.cit.* ; voir également sur la question M LEMAIRe « Le doute et la douleur. Initiations et affects en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 2008, 18, pp.193-218. fffhalshs-00360963ff

Le temps de la sexualité, c'est la nuit que se passe l'intimité entre un homme et une femme. Parce que c'est une pratique qui incarne la honte et la journée avec les activités champêtres tout le monde est occupé avec d'autres activités pour ceux qui ne vont pas au champs. L'espace de la sexualité, c'est dans une maison que se déroule les rapports sexuels⁸².

Dans ces conditions les personnes surprises en plein rapport sexuel en dehors des cadres temporel et spatial conventionnels s'expose à des sanctions qui selon le cas prennent la forme de parler de railleries, amende ou de stigmatisation.

On le voit, le tabou de la sexualité ne se limite pas seulement à son évocation, il transparaît également dans sa pratique. La pudeur et la continence du senoufo dans son rapport à la sexualité peuvent s'analyser également comme la conséquence du caractère religieux et social du sexe et des activités qui lui sont rattachées⁸³.

Enfin, certains espaces, en raison de leur caractère sacré ne peuvent servir de cadre à aucune forme d'activité sexuelle, fut-elle légitime ou non. Il en est ainsi des forêts sacrées, lieux de sépulture et même de la nature ou toute activité sexuelle qui s'y déroule est perçue comme un acte de profanation et sanctionné comme tel. C'est pourquoi l'argument qui consiste à justifier l'existence de l'homosexualité dans les groupes d'initiatique ne saurait prospérer dans la société senoufo. Si des néophytes ou des initiés s'adonnaient à des rapports sexuels entre eux, il s'agirait d'une infraction très grave et les coupables seraient sévèrement punis, comme ce serait le cas pour le vol ou toute autre infraction commis dans la forêt sacrée.

L'encadrement de la sexualité en pays senoufo vise également à la mettre au service de la communauté, du groupe.

2- Une sexualité au service de la communauté : la finalité procréatrice de l'acte sexuel

Séraphin NENE BI observe que, « *le lien social est construit dans la société occidentale à partir des individus : c'est l'affirmation de l'irréductible singularité de chaque être humain, dégagé des liens traditionnels d'allégeance communautaire et doté d'une marge d'autonomie, d'une capacité de libre détermination qui lui permettent de mener son existence comme il l'entend, qui le rendent maître de son destin* »⁸⁴. En conséquence le droit occidental est fondé sur la figure de l'individu, ce dernier est placé au centre de l'organisation sociale et politique, contrairement aux sociétés traditionnelles, qui se perçoivent comme des entités communautaristes. En effet, « *en Afrique, on n'envisage l'individu qu'en tant que membre d'une famille. La famille africaine traditionnelle est très étendue : elle ne se réduit jamais au père, à la mère et leurs enfants, vivant à part dans l'intimité d'un appartement privé* ». Ce paradigme qui caractérise les sociétés traditionnelles africaines permet justement de les distinguer des sociétés occidentales et modernes. Il est observable également dans l'organisation et le fonctionnement de la société senoufo. C'est la famille élargie, *narigbâ* qui y est la base de la société⁸⁵. L'Homme senoufo est défini par rapport à sa famille. Et la

⁸² Notre enquête, Région du poro, Korhogo, novembre, 2024.

⁸³ P. NIYONIZIGIYE, « L'éducation familiale et la sexualité en Afrique », In *éthique et société, revue de réflexion morale*, en ligne

⁸⁴ S. NENE BI, *Cours de grands systèmes juridiques contemporains*, Master 1 droit public, UFR sjag, Université Alassane Ouattara, 2023-2024.

⁸⁵ S. COULIBALY, « Les paysans senoufo de Korhogo (Côte d'Ivoire) » In *Cahiers d'outre-mer*. N° 53 - 14e année, Janvier-mars 1961, p, DOI : <https://doi.org/10.3406/caoum.1961.2192>, www.persee.fr/doc/ caoum_0373-5834_1961_num_14_53_2192

préséance de la famille sur l'individu se perçoit aussi bien dans les droits et les obligations de ses membres, que dans les rapports qu'entretiennent ces derniers entre eux. De même dans le mariage, il apprend à faire passer les intérêts de son groupe avant ses intérêts personnels. A ce niveau, « *les intérêts individuels bien que reconnus formellement ou implicitement, sont en réalité subordonnés aux intérêts dominants, ceux des leurs familles respectives* »⁸⁶.

C'est par l'éducation que le sénoufo apprend les fondements et l'organisation de la famille, et découvre progressivement les différents statuts sociaux ainsi que les droits et obligations qui en découlent. Qu'il s'agisse de l'éducation reçue dans le cadre familial par les aînés ou de l'éducation reçue au cours des différentes étapes d'initiation au Poro, le senoufo apprend les valeurs communautaires ainsi que le respect des règles des ancêtres et des anciens. A propos de l'initiation au poro, Kouakou Désiré M BRAH observe que :

*« C'est au sein de cette institution que tout senoufo apprend la constitution de son univers. Le poro régit par conséquent la vie individuelle et collective du senoufo à travers les structures sociales (ainés et cadets) et lui permet également d'assurer la maîtrise de son milieu de vie. A l'intérieur de la formation sociale du senoufo, le Poro reste une clé de voute qui gouverne discrètement mais vigoureusement l'art de vie de tout sénoufo de sexe masculin »*⁸⁷.

C'est dire que la formation du jeune senoufo prend en compte tous les aspects de la vie. Le jeune senoufo apprend de ses ainés les comportements à adopter dans ses relations avec les autres membres de sa communauté et avec les ancêtres. Il est initié à faire la volonté des ancêtres, notamment à respecter des prescriptions fixées à l'échelle familiale ou villageoise par ces derniers pour mettre la communauté à l'abri du mal et dont le respect est gage de continuité entre les vivants et les morts⁸⁸. Ainsi, observent des psychiatres africains, les rites initiatiques sont « *des facteurs puissants contre la déviance et la délinquance sociale par leur pouvoir d'explicitation de références et des repères socioculturels* »⁸⁹. Le jeune senoufo y apprend à se mettre au service de sa collectivité. C'est seulement ainsi qu'il pourra bénéficier des faveurs des ancêtres, du chef de famille et de l'ensemble des membres de son groupe. Le senoufo doit agir suivant les canons ancestraux. Dans ce sens, le jeune Sénoufo apprend notamment que les seules relations sexuelles admises sont celles qui sont autorisées par les ancêtres, laquelle autorisation, faut-il le rappeler, procède du paiement de la dot, les *yaperes*, qui consacre le mariage. Dans ces conditions, tout rapport sexuel entretenu en dehors de cette autorisation préalable, expose-le ou les contrevenant(s), son lignage et le cas échéant le village à des sanctions comme l'explique Jean JAMIN :

(...) tout rapport sexuel potentiel ou réel, vu comme souillure - fôrô - qui se traduit et se manifeste au sein du nariqba par la maladie interne et intérieurisée - tiéfuru - (c'est-à-dire non visible sur le plan anatomique, auquel cas les techniques thérapeutiques traditionnelles seraient d'abord utilisées), qui

⁸⁶ E. OLAWALE, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, présence africaine, 1961, p.168.

⁸⁷ D. K. M'BRAH, *op.cit.*, pp 90-91; Voir également sur la question A. G. KRAGBE, « Le poro dans les institutions traditionnelles négro-africaines : cas des senoufo de Côte d'Ivoire », *Revue Ivoirienne de Droit* (RID) N° 53 – 2019, CIREJ-EDUCI, pp. 125-165.

⁸⁸ S. B. NENE BI, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, Abidjan, les Editions ABC, 2019, pp 97-98.

⁸⁹ I. BA, P. L. FAYE et M. H. THIAM, « Comment penser l'enfance ici et ailleurs ? Faut-il vraiment tout un village pour élever un enfant ? » *Spirale - La grande aventure de bébé* 2016/3 N° 79,

atteint l'enfant en bas âge - ou la femme fécondable, des lors appelés fôrôucko (victime du fôrô)⁹⁰.

Pour le senoufo la recherche de l'intérêt du groupe en matière de sexualité de ses membres peut s'apprécier à trois niveaux. D'abord, au niveau du consentement du groupe à cette sexualité de l'individu à travers l'institution du *sandogo*, ensuite au niveau de la suite ou du résultat de cette sexualité, c'est-à-dire les enfants à naître ; et enfin au niveau de la préservation de l'honneur du groupe.

La seule sexualité qui préserve le groupe du courroux des ancêtres participe de l'intérêt du groupe. Il s'agit de la sexualité conforme aux prescriptions du *sandogo*. Par le respect de ces prescriptions, l'individu se protège personnellement mais aussi protège son lignage et la communauté de tout risque de maladie ou de calamité, synonyme de la colère des ancêtres. Par conséquent, la recherche du plaisir en matière de sexualité est secondaire ; en l'occurrence, lorsqu'elle ne compromet pas l'individu et son groupe dans leur relation avec les ancêtres. Les formes de copulation ne bénéficiant pas de la faveur des ancêtres, notamment la fellation, le cunnilingus, la sodomie, la bestialité, les rapports hétérosexuels hors mariage, et l'homosexualité sont autant de pratiques sexuelles que le senoufo considère comme contraire aux prescriptions du *sandogo*, et qui nécessitent d'être évitées pour protéger le groupe et ses membres.

La recherche du bien-être du groupe se perçoit également à travers la fonction procréatrice de la sexualité. En pays senoufo, l'enfant est la première richesse du lignage. Il augmente le nombre de ses membres et contribue à lui assurer un prestige économique, politique et social. Une famille nombreuse assure au lignage une main d'œuvre gratuite et abondante pour les travaux champêtres. Pour cela seulement, tous, hommes et femmes, veulent d'une progéniture nombreuse pour contribuer à la grandeur et à la richesse de la famille. « *Le désir d'une descendance nombreuse est tellement fort que la stérilité est cause de divorce* ». C'est situation n'a pas d'autres explication que la volonté du sénoufo de contribuer à la grandeur et au prestige de son groupe.

Enfin, l'intérêt de la famille se retrouve dans la préservation de son honneur. Opposée à la famille réduite, étroite et conjugale, la famille en Afrique désigne selon DELAFOSSE cet ensemble de « *descendants vivants de la famille réduite primitive ou tout au moins ceux de ces descendants qui ne sont pas trop éloignés par le temps et par l'espace de leur ancêtre pour avoir oublié les liens de parenté à une souche commune* »⁹¹. A cette définition, Séraphin NENE BI affirme que « *la grande famille est un ensemble juridique qui ne meurt pas ; les générations se succèdent sans qu'il y ait liquidation du passé* »⁹². On le voit, la continuité et la permanence qui caractérisent la famille africaine en général et Sénoufo en particulier, ne peuvent s'accommoder des intérêts individuels ou personnels de ses membres au risque de la voir imploser de l'intérieur. C'est pourquoi, la personnalité de la famille l'emporte toujours sur celle de ces membres⁹³. Et les comportements déviants de ceux-ci sont perçus comme jetant l'opprobre sur celle-là, c'est-à-dire les comportements exposant à la honte ou au déshonneur. En matière sexuelle, cette situation implique pour chacun des membres de se garder de tel comportement non seulement pour la préserver de son honneur mais celle de son groupe.

⁹⁰ J. JAMIN, *La nebuleuse koulo tyolo, Essai de rapport de stage et d'enquête en pays Sénoufo*, op.cit., p.24.

⁹¹ DELAFOSSE cité par S. NENE BI, *Histoire des institutions méditerranéennes et africaines. Des origines au début du xviii siècle*, Abidjan, les éditions abc 2018, p.109.

⁹² B. S. NENE BI, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, op.cit., p.110.

⁹³ B. S. NENE BI, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, op.cit., p.110.

Dépourvue de fondement juridique, religieux et social en pays sénoufo, l'homosexualité ne s'analyse alors que comme une transgression, une infraction. A ce titre, et à l'instar des autres comportements sexuels déviants, elle induit la mise en branle de mesures particulières.

II- L'HOMOSEXUALITE MASCULINE, UNE TRANSGRESSION JUSTIFIANT LA MISE EN ŒUVRE DE MESURES PARTICULIERES

L'homosexualité n'a pas d'ancrage juridique dans la société traditionnelle sénoufo. Ni les sources matérielles et formelles du mariage, ni la régulation de la sexualité en vigueur dans cette société ne l'autorisent, la cautionnent ou même la tolèrent. Elle n'est donc pas institutionnelle, c'est-à-dire légale, légitime ou officielle ; encore moins conventionnelle. C'est dire ainsi que toute pratique homosexuelle qui intervient dans ce contexte doit être considérée comme illégale, illégitime, officieuse, et non-conventionnelle. Comme tel l'homosexualité masculine correspond à la définition du crime en Afrique traditionnelle en ce qu'elle « *désorganise ou est susceptible de désagréger la société ou la quiétude, l'harmonie du groupe* »⁹⁴. C'est pourquoi, nous l'envisagerons en tant que pratique antisociale menaçant l'équilibre de la société (A), qui l'instar des autres infractions sexuelles, justifiait la mise en œuvre des mesures particulières même en l'absence d'un régime de sanction organisé (B).

A- Un comportement antisocial menaçant l'équilibre de la société

Pour le sénoufo, l'homosexualité n'est ni plus ni moins qu'une négation de la figure masculine de l'autorité et du pouvoir (1), mais également une pratique remettant en question l'organisation, les structures et les statuts sociaux existant (2).

1- La négation de figure masculine de l'autorité et du pouvoir

Les sociétés traditionnelles africaines sont des sociétés statutaires. Les relations sociales se caractérisent par une certaine stratification et les droits et les obligations des uns et des autres sont définis en raison des groupes d'appartenance. « *L'organisation sociale se manifeste au sein même de la famille où chaque membre avait un rôle bien déterminé à remplir pour le bien-être de tous. Les tâches étaient dévolues en fonction de l'âge, de la capacité physique, morale, mais également du sexe* »⁹⁵. Autrement dit, la condition des personnes diffère selon leur statut. C'est-à-dire qu'elles soient jeunes ou vieilles (il faut cependant distinguer l'âge biologique de l'âge sociologique), autochtones et des étrangères, initiées ou non-initiées, hommes ou femmes etc. Ce paradigme qui préside aux relations sociales fait de l'homme le détenteur de l'autorité au sein de la famille et de la société au détriment de la femme. Dans l'espace domestique, la figure du père est fortement valorisée⁹⁶. Les hommes occupent en général les fonctions de chef et de gouvernance. Il en est de même à l'échelle de la communauté et du village. Pour emprunter l'expression de Jean Pierre DOZON, l'ordre social est « androocratique »⁹⁷. Ainsi, à tous les niveaux (gestion familiale, gestion village, gestion foncière etc...), les décisions qui engagent ou intéressent le groupe,

⁹⁴ B. S. NENE BI, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, op.cit., p.162.

⁹⁵ B. DIOUF « Stratifications sociales en Afrique ancienne : performances et stagnations » *Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.4, n.1 - 2019.1. p. DOI: 10.34024/herodoto.2019.v4.10121.

⁹⁶ N. SINDZINGRE « Une société matrilineaire : les Senufo fodonon », *Les cahiers du GRIF*, 1984, n° 29, p.48. doi : 10.3406/grif.1984.1632, http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1984_num_29_1_1632

⁹⁷ J.-P DOZON, *La société bété : histoire d'une « ethnie » de Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala-Orstom, 1985,

relèvent de la compétence des hommes⁹⁸. C'est pourquoi, ils y sont préparés à travers notamment une éducation adaptée. On comprend donc que chez le Sénoufo, la simple possession d'un phallus ne confère pas les qualités de mâle ou les caractéristiques masculines ; et ne saurait par conséquent ouvrir la voie aux fonctions de chef, de décideurs. Au contraire, c'est par l'éducation communautaire et initiatique et le temps que le jeune senoufo se forge progressivement un statut d'homme et apprend les moyens de l'assumer dans ses relations sociales. En d'autres termes, le jeune senoufo apprend à être un homme accompli et un chef. Dans ces conditions, un homme qui postérieurement à l'éducation qu'il a reçue n'arrive pas à s'y conformer est traité de paresseux et assimilé à une femme malgré le fait qu'il soit né avec un sexe masculin⁹⁹. Ceci est vrai également pour celui qui n'a pas reçu cette éducation ou qui ne l'a reçue qu'en partie¹⁰⁰. On le voit, à l'instar de la plupart des sociétés traditionnelles, la sexualité est au cœur des rapports de pouvoir chez le senoufo. La masculinité, du moins dans ses caractéristiques, fonctionne comme une condition du pouvoir. C'est pourquoi la virilité chez l'homme est recherchée et sublimée. Cette virilité s'apprécie aussi bien dans les rapports que l'individu entretient avec les autres hommes que dans ses rapports avec les femmes. L'homme incarne l'autorité. A ce titre, il doit posséder et non se laisser posséder au risque de perdre son statut d'homme. Dans un autre contexte, une étude récente sur l'homosexualité affirmait : « *que la réalité soit charnelle ou métaphorique, chaque fois qu'un sujet se trouve en position d'être possédé par l'autre, au sens propre et au sens figuré, il connaît un événement absolument traumatique qui pulvérise son sentiment d'appartenance et d'identité* »¹⁰¹. Sans corroborer cette affirmation en raison notamment du profil hétérosexuel de nos interlocuteurs, donc de l'impossibilité de recueillir le ressenti direct des homosexuels, les résultats de notre enquête sont sans équivoque sur la perception de l'homosexuel passif en pays sénoufo. En effet, il en ressort qu'un homme, ici l'homosexuel passif, qui reçoit en lui le phallus d'un autre homme, ne sera plus considéré comme un homme. Il sera déchu et sa condition sera semblable à celle d'un émasculé, un homme dévirilisé. Il ne sera plus perçu de la même manière par les hommes et les femmes de sa communauté ; mais plutôt comme une personne déshonorée, privée de son rôle et de son influence dans la société. Il perdra son statut, son autorité, mais également sa capacité juridique qui est étroitement liée à sa capacité physique. En conséquence, l'admission de l'homosexualité masculine dans une telle société pourrait profondément influencer la transmission des charges dans cette société où la capacité physique est déterminante¹⁰².

De même, l'individu, ici l'homosexuel actif, qui pour une raison quelconque pénètre sexuellement un autre homme, se rend coupable d'une double faute vis-à-vis des vivants et des ancêtres. En utilisant son sexe pour un usage autre que celui qui lui destiné, l'homosexuel actif souille son propre corps mais également celui de son partenaire. Ces actes de souillure ne sont pas dignes des hommes passer le moule de l'initiation. D'ailleurs, si pour des raisons mystiques cette situation est envisagée, il faut toute suite préciser qu'elle demeure interdite¹⁰³.

⁹⁸ Les exceptions, c'est-à-dire les hypothèses dans lesquelles les femmes détiennent le pouvoir ou participent à son exercice sont conditionnées par la ménopause.

⁹⁹ D. SORO « le peuple sénoufo et l'homosexualité : les limites du modèle athénien », op.cit., p. 65.

¹⁰⁰ Ibid., p.65.

¹⁰¹ *Education à la sexualité*, Consulté en ligne le 30 juillet 2024 à 17h25 sur https://cache.media.eduscol.education.fr/file/couv_synthese_sante_sociale_2009-2011/97/8/Approfondir_10thèmes_maquette_751978.pdf

¹⁰² Kientz Albert « Approches de parentés sénoufo, première partie », *In Journal des africanistes*, 1979, Tome 49, fascicule 1, pp. 9-70. DOI : <https://doi.org/10.3406/jafr.1979.1974>; www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1979_num_49_1_1974.

¹⁰³ Notre enquête région du poro, 2024.

La finalité mystique recherchée ne constitue nullement une excuse ou une exonération de responsabilité.

L'africain en général conçoit difficilement que l'on puisse « *appliquer les parties génitales à un vase autre que le vase naturel* »¹⁰⁴. C'est pourquoi, qu'il soit passif ou actif, l'homosexuel est considéré par le sénoufo comme compromettant la figure masculine de l'autorité en pays sénoufo. Par ailleurs, l'admission de l'homosexualité en pays senoufo remet en cause le fonctionnement des structures et statuts existants.

2- La remise en cause du fonctionnement des structures et statuts existants

La remise en cause des structures et statuts existants par l'homosexualité peut s'analyser à plusieurs niveaux. Mais nous nous limiterons à évoquer quelques-unes, à savoir le bouleversement des statuts existants, la dénégation du système éducatif et des institutions socio-éducatives et la menace que l'admission de ce phénomène fait peser sur l'équilibre sociale.

Le bouleversement des statuts existants s'analyse comme la conséquence de l'absence de catégorie juridique et sociale correspondant aux personnes homosexuelles en pays senoufo et de ses implications. En effet, « *Dans sa communauté ou ses communautés, l'être humain occupe une certaine place, c'est son statut et c'est à travers ce statut qu'il a en vérité une personnalité « juridique ». Ce statut évolue au cours de la vie et il consacre une certaine inégalité* »¹⁰⁵. Autrement dit, l'appartenance à une communauté (ou plusieurs) confère à l'individu un statut, c'est-à-dire une position sociale, reconnue par le droit, et qui change au fil des étapes de la vie (enfance, âge adulte, etc.). Dans ces conditions, c'est la stratification sociale et la différenciation des régimes juridiques qui en découlent, qui permettent de réaliser l'équilibre social. En effet, lorsque chacun respecte la place qui est la sienne et les règles juridiques qui lui sont destinées conformément à son statut social, l'équilibre social est réalisé, parce que l'ordre est respecté. En revanche, toute attitude ou comportement tendant à s'écartier de l'ordre naturel ou institué, est de nature à rompre cet équilibre par l'instauration du désordre. Pourtant l'homosexualité dans ses différentes conceptions et manifestations¹⁰⁶ tend à méconnaître les statuts préexistants dans la société sénoufo, puisqu'il n'existe pas de catégorie juridique correspondant aux homosexuels et de règles spécifiques qui leur soient applicables. L'admission de cette pratique pourrait donc entraîner une confusion sur les règles applicables à des situations impliquant des homosexuels. Toute chose qui est de nature à engendrer un désordre social.

Le rapprochement de la division sexuelle du travail, qui répartit les tâches en fonction du sexe, et l'homosexualité, qui concerne les relations amoureuses et sexuelles entre personnes du même sexe, illustre très bien les confusions qui pourraient se posées. Pour Durkheim, la division sexuelle des tâches :

« (...) est un phénomène de biologie générale dont il faut, semble-t-il, aller chercher les conditions dans les propriétés essentielles de la matière organisée

¹⁰⁴ A. MBEMBE « Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales » « Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales », *Le Messager*, n° 4296, février 2006, <http://africancultures.com/le-potentat-sexuel-a-propos-de-la-sodomie-de-la-fellation-et-autres-privautes-postcoloniales-4296/>

¹⁰⁵ B. S. NENE BI, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, op.cit., p.107.

¹⁰⁶ C. GUEBOGUO, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *op.cit.*

(...) En un mot, la division du travail, en même temps qu'elle est une loi de la nature, est-elle aussi une règle morale de la conduite humaine »¹⁰⁷.

C'est dire ainsi qu'elle ne saurait s'analyser comme l'apanage des sociétés traditionnelles africaines. Même si par l'effet des lois humaines, la division sexuelle du travail connaît aujourd'hui un recul remarquable, elle a pendant longtemps été analysée et comprise comme l'un des paradigmes essentiels à l'harmonie dans la vie en société. Ceci est vrai pour les sociétés traditionnelles sénoufo de Côte d'Ivoire. Une étude récente sur la condition juridique de la femme mariée en pays sénoufo de Komborodougou observe que « *cette répartition est d'une portée si importante que, dans certains de ses aspects, sa violation a pour conséquence de mettre en branle des mécanismes traditionnels de sanction et de réparation* »¹⁰⁸. Dans ces conditions, la pratique de la répartition sexuelle des tâches domestiques et communautaire ne saurait s'accommoder de l'homosexualité en général et de l'homosexualité identitaire en particulier.

Le cas de l'homosexualité identitaire, qui fait référence à l'identification d'une personne à une communauté ou à une culture homosexuelle, soulève quelques difficultés pratiques notamment face à la non reconnaissance ou l'inexistence même de l'identité homosexuelle. A quelle catégorie de tâches domestiques et communautaire l'individu homosexuel s'adonnera-t-il ? celles réservées aux hommes ou aux femmes ? Dans un contexte où la religion et le droit sont étroitement liés et où le trouble à l'ordre social terrestre emporte des conséquences dans le monde invisible, le sénoufo s'en tiennent généralement aux tâches correspondant à leur sexe biologique. On le voit, l'homosexualité remet en cause cet élément structurant de la vie social sénoufo qu'est la division sexuelle du travail.

La remise en cause des structures et statuts traditionnels par l'homosexualité peut se percevoir en outre au niveau de l'éducation. L'éducation traditionnelle africaine, c'est-à-dire celle qui est fondée sur les traditions proprement africaines et qui est transmise de génération à génération dans les sociétés noires africaines depuis l'Afrique précoloniale jusqu'aujourd'hui¹⁰⁹, est d'abord et avant tout une affaire communautaire. C'est pourquoi, « *la structure de celle-ci, ses méthodes éducatives et ses valeurs marquent tellement la façon de penser et d'agir de l'individu si bien que comprendre ce dernier équivaut à pénétrer le milieu familial dans lequel il a été éduqué* ». Et, puisque « *personne n'éduque son enfant dans le but d'en faire un futur homosexuel* »¹¹⁰, l'homosexualité avérée de l'un des membres de la famille est synonyme de l'échec du système éducatif et du groupe dont il est issu. C'est dire ainsi que l'homosexualité d'un individu pourrait être rapidement interprétée comme une conséquence de l'éducation familiale et par conséquent jeter l'opprobre sur la famille. Une accusation d'homosexualité s'analyse donc comme une mise en cause directe de la moralité de l'accusé et de celle de son groupe. On comprend pourquoi l'éducation sexuelle des enfants et des jeunes est d'abord et avant tout une question de famille.

¹⁰⁷ E. DURKEIM, De la division du travail, Paris, PUF, 1967, p.49, Édition électronique consulté en ligne le 07/02/2016 à 14h43 sur

http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/division_du_travail/division_travail_1.pdf

¹⁰⁸ D. F. YEO, *La condition de la femme mariée en droit traditionnel africain : le cas des sénoufo de Komborodougou*, op.cit., p.31.

¹⁰⁹ A.S. MUNGALA « l'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales », *Ethiopiques* numéro 29 revue socialiste de culture négro-africaine février 1982, [en ligne] <https://www.wathi.org/valeurs-africaines/wathinotes-valeurs-africaines/leducation-traditionnelle-afrigue-valeurs-fondamentales/>.

¹¹⁰ Ndri Marcel Kouassi, « Homosexualité et multirationalisme éthique », in M. N'DRI (sous la Dir. de) L'homosexualité en Afrique, Tome 1, Saint-Denis, Editions Connaissance et savoir, 2016.

De plus, en droit traditionnel sénoufo, les homosexuels sont explicitement exclus du droit d'adoption et, plus largement, de toute participation à l'éducation des jeunes de la communauté, en raison de la stigmatisation et de l'exclusion dont ils font l'objet, et de la crainte qu'ils n'influencent négativement la nouvelle génération. Cette position est en contraste avec certaines tergiversations du droit positif dans les Etats moderne à propos de l'adoption par les couples homosexuels.

Enfin, l'homosexualité menace l'équilibre social et compromet la perpétuation de la communauté. En effet, les rapports sexuels entre hommes, mettent en concurrence les hommes et les femmes à la recherche de conjoint, créant ainsi une égalité sociale. Cette situation enfreint les paradigmes qui sous-tendent l'organisation et le fonctionnement traditionnels des sociétés sénoufo, où l'équilibre social est réalisé à partir d'une inégalité des statuts entre homme et femmes évoluant dans des rapports de complémentarité¹¹¹.

Les relations homosexuelles n'étant pas de nature à déboucher sur la procréation, en raison de l'incapacité naturelle de l'homme à contracter une grossesse, menacent la perpétuation de la communauté. Les relations sexuelles, faut-il le rappeler, ont pour premier but d'augmenter le capital génétique de la communauté en augmentant le nombre de ses membres. En cela l'on dit que la sexualité du senoufo est au service de son lignage. Alors que la copulation homosexuelle, non seulement ne favorise pas l'atteinte de cet objectif, mais compromet sérieusement la pérennité du groupe. C'est dire ainsi qu'elle ne sert nullement la communauté, mais le plaisir de celui ou ceux qui s'y adonnent.

On le voit, dans un contexte où le capital humain est le capital le plus précieux, l'homosexualité menace l'effectif du groupe et compromet sa pérennité. De là, l'application de mesures particulières aux cas d'homosexualité.

B- Une pratique justifiant la mise en œuvre de mesures particulières

Inconnue des peuples senoufo, l'homosexualité masculine n'a pas fait l'objet d'une quelconque réglementation ni en tant qu'infraction encore moins en tant qu'institution. Si l'on peut arguer que ce qui n'est pas interdit est autorisé. Les pratiques homosexuelles et singulièrement l'homosexualité masculine ne répondent pas à ce postulat dans la société sénoufo. Non seulement elles ne sont pas autorisées par les sources du droit traditionnelle senoufo, mais nos interlocuteurs sont tous unanimes pour dire que l'homosexualité est une pratique suffisamment grave devant entraîner obligatoirement une sanction pour celui qui s'en rend coupable (1). Mais, l'ordre troublé ne sera véritablement restauré qu'après l'accomplissement de rituels destinés à laver les souillures engendrées par l'acte (2).

1- De la répression de l'homosexualité

En l'absence d'un régime juridique organisé et spécifique, la répression de l'homosexualité masculine devait se faire par analogie. Cette analogie concerne aussi bien les fondements (a) de la répression que les sanctions à appliquer (b).

a- Le fondement de la répression : l'analogie

Bien qu'elle soit unanimement dénoncée comme une abomination en raison notamment de la menace qu'elle fait peser sur l'espèce humaine, ainsi que l'existence de la communauté

¹¹¹ Voir sur la question D. F. YEO, mémoire précité.

toute entière, l'homosexualité n'a pas fait l'objet, pour sa répression, d'une réglementation spéciale dans les sociétés sénoufes. Autrement dit, il n'existe aucune règle formelle incriminant cette pratique et justifiant la mise en œuvre d'une sanction spéciale prédéterminée applicables aux éventuels coupables. Toutefois, ce constat ne signifie pas pour autant que les pratiques homosexuelles sont tolérées ou admises, et que l'homosexuel soit lui-même exempt de sanction. En effet, l'homosexualité est bel et bien sanctionnée à l'instar de toutes les pratiques sexuelles considérée comme déviantes, c'est-à-dire toutes activités ou pratiques sexuelles autres que celles prescrites par la cosmogonie sénoufo et l'héritage des ancêtres¹¹². A l'analyse, il s'agit là d'une conséquence de la stricte réglementation de la sexualité chez les Sénoufo.

En revanche, la répression de l'homosexualité n'est pas organisée à l'avance par les traditions et les coutumes. Elle se distingue en cela d'autres infractions sexuelles qui sont l'objet d'une réglementation dans le détail. C'est le cas notamment de l'adultère de la femme mariée, la copulation dans la nature etc... Il retourne de nos investigations que l'adultère de la femme mariée est sanctionné non seulement par sa répudiation, mais aussi par la réprobation de celle-ci par sa communauté. Cette infraction se trouve aggravée lorsque l'épouse est surprise dans le lit conjugal avec son amant. Dans ce cas, la couchette et les draps qui ont servi aux amants doivent être incinérés. De même, des sacrifices doivent être réalisés pour purifier les coupables et la société.

Quant au second exemple, c'est-à-dire la copulation en pleine nature, en dehors des cas de flagrance, c'est la nature même qui alerte la communauté de cette infraction à travers des signes¹¹³. L'acte incriminé et les coupables sont révélés par les oracles. Pour conjurer le sort, les mis en cause sont soumis à une épreuve qui consiste à traverser, à tour de rôle en courant vers la rivière, une haie formée par les membres de la communauté présents, tenant chacun une « chicotte » à la main. Lorsqu'ils parviennent affranchir la haie ils rentrent dans l'eau pour un bain de purification. Mais pour que la pluie revienne, les villages concernés font toujours appel aux *fondonon* pour l'accomplissement de rituels dont eux seuls ont le secret.

Dans le cas de l'homosexualité, l'incursion dans le pays sénoufo révèle une tout autre réalité. L'absence de régime juridique de la répression spécifique donne d'observer une répression par analogie avec d'autres infractions plus ou moins graves que l'homosexualité. Une autre observation, conséquence de la première, réside dans la disparité des approches de la répression de l'homosexualité chez les sénoufo.

b-- La diversité des sanctions : l'analogie des sanctions

« *Les relations sexuelles illégitimes sont surtout de l'ordre du domaine des sanctions mystiques* »¹¹⁴. Cette affirmation de SINDZINGRE à propos de la sanction des transgressions sexuelles chez les sénoufo est également vraie pour l'homosexualité masculine. Toutefois, la crainte de subir le courroux des esprits et des ancêtres, obligeraient les membres vivants de la communauté à se saisir de l'affaire non seulement pour punir le ou les coupables mais également pour implorer leur clémence en vue du retour à l'ordre.

¹¹² « Chez le sénoufo, la sodomie, la masturbation, la fellation ou les baisers sont considérés comme des pratiques sexuelles déviantes en ce qu'elles changent la destination de l'organe. Elles sont expressément interdites ». Source : Notre enquête, Korhogo.

¹¹³Ces signes prennent généralement la forme d'une sécheresse anormale pouvant toucher plusieurs villages.

¹¹⁴ N. SINDZINGRE « Une société matrilinéaire : les Senufo *fodonon* », *Les cahiers du GRIF*, 1984, n° 29, p.47. doi : 10.3406/grif.1984.1632, http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1984_num_29_1_1632

En ce qui concerne la punition du coupable, chez les sénoufo, la punition des coupables de pratique homosexuel devrait s'inspirer de la punition mise en œuvre pour les autres types d'infractions liées au sexe et tient compte de plusieurs facteurs. Il s'agit notamment de la situation de flagrance ou non, la qualité des personnes, le niveau de consentement à l'acte incriminé.

En ce qui concerne la qualité des personnes, l'enquête réalisée dans les villages du nord de la Côte d'Ivoire a révélé que le peuple sénoufo a l'homosexualité en horreur. Pour preuve la simple évocation de cette pratique a toujours suscité l'indignation au sein des communautés qui nous ont accueillies. Nul ne souhaiterait être celui par qui le fléau entrerait dans la communauté. Les autorités villageoises et familiales aidées des anciens protègent l'ensemble du groupe. Ainsi, le coupable d'homosexualité étranger ou autochtone serait exclu de la communauté. L'exclusion du ou des coupables de la communauté vise à faire faire en sorte qu'il n'influence négativement d'autres personnes avec son attitude. Dans ce sens, il nous a été rapporté que dans un village de Korhogo, des mis en cause dans une affaire d'homosexualité ont, sous la pression des regards et le poids des stigmatisations, décidé de quitter leur domicile pour s'installer dans un autre quartier¹¹⁵.

Si éventuellement l'homosexualité d'un enfant est découverte par ses parents, comme pour l'infraction de fornication dans la nature, ce dernier sera sévèrement corrigé pour le ramener sur le droit chemin. Car dit l'un de nos interlocuteurs : « *l'éducation des enfants relève des adultes de la communauté. C'est dès l'enfance qu'on leur apprend ce qui est bien et ce qui ne l'est pas* »¹¹⁶. La chicotte qui est le moyen privilégié pour éduquer un enfant récalcitrant devrait permettre également de dissuader ceux des autres enfants qui seraient tentés de faire comme lui.

Par ailleurs, la punition des homosexuels ne saurait être systématique. Comme toutes les infractions sexuelles, elle tient compte de plusieurs autres facteurs, exonérant ou aggravant. Il s'agit notamment du degré de consentement des personnes concernées à l'acte incriminé, le lieu de commission de l'infraction, la qualité des personnes ayant commis l'infraction etc.

S'agissant par exemple du degré de consentement des personnes mises en cause, seules celles qui s'y adonneraient volontairement et en toute conscience et seront punies. C'est dire que les personnes qui y sont contraintes par la force ou par d'autres moyens échappent à la sanction. On peut citer dans cette catégorie, le viol commis sur un homme par un autre homme. Dans cette hypothèse, la personne violée sera plutôt considérée comme une victime qu'il faut prendre en charge et réhabiliter dans la société.

En ce qui concerne le lieu de commission de l'infraction sexuelle, il convient de rappeler que pour le senoufo l'acte sexuel, quel qu'il soit, est un acte de souillure et d'impureté qui nécessite un rituel de purification. Quand cet acte de souillure est accompli dans un environnement dédié au culte ou aux sépultures ou encore en présence d'objet sacrés, il se trouve aggravé. L'acte sexuel est en même temps un « sacrilège »¹¹⁷, parce que commis dans un lieu sacré, par conséquent il appelle un châtiment plus sévère telle que la mort.

L'homosexualité commise par une personne mariée est une cause légitime de divorce pour l'autre conjoint¹¹⁸. En effet, pour les personnes interrogées, les pratiques sexuelles telles que l'homosexualité ou la bestialité sont des infractions pires que l'infidélité commise avec une personne de sexe opposé. Le conjoint victime de ce type d'infidélité pourra selon le cas

¹¹⁵ Notre enquête, 2023, Région du poro, Komborodougou.

¹¹⁶ Notre enquête, 2023, Région du poro, Komborodougou.

¹¹⁷ S. NENE BI, *op.cit.*,

¹¹⁸ Notre enquête Korhogo,

divulguer ou dissimuler l'information. Dans la seconde hypothèse c'est toujours pour préserver l'honneur du fautif. Il n'est pas rare de voir qu'une personne surprise en train de s'adonner à ce genre de pratiques honteuse choisissent de se donner elle-même une sanction qui peut consister en un suicide où un départ de la communauté.

2- Les conditions du rétablissement de l'ordre troublé

Les manquements aux règles ancestrales en matière sexuelle avaient des conséquences aussi bien à l'égard des contrevenants qu'à l'égard de leur famille. Dans ce dernier cas, les conséquences prennent la forme d'une succession de malheurs au sein de la famille (accident, maladie, morts en cascades etc...), interprétée comme la manifestation de la colère des ancêtres ou des esprits contre les contrevenants et les membres de leur lignage. Pour conjurer le mauvais sort et restaurer l'ordre troubler il est nécessaire que soient accomplis des sacrifices et autres rituels destinés à implorer la clémence des ancêtres. En matière d'adultère par exemple, l'un de nos interlocuteurs rapporte qu'il est fréquemment fait recours aux fodonon (un sous-groupe du peuple un sénoufo) pour l'accomplissement de rituel¹¹⁹. Leur intervention en la matière peut trouver son explication dans la préséance qui les caractérise dans leur rapport avec les autres sous-groupes, mais aussi dans les pouvoirs particuliers qu'ils ont sur la nature. Nicole Sindzingre explique leurs spécificités en ces termes :

« Les fodonons ont entre autres pour spécificités d'être les premiers occupants du territoire, de se considérer comme les autochtones vis-vis de tous les autres sous-groupes arrivés ultérieurement. Ils sont donc les maîtres de la terre pour les villages qu'ils habitent et ont des compétences mystiques sur la terre en tant que substrat, sur sa fécondité, ainsi que la maîtrise de la pluie dont sont dépourvus tous les autres sous-groupes »¹²⁰

Si le contenu des sacrifices et rituels mis en œuvre est frappé du sceau du sacré et inaccessible aux profanes que nous sommes, il est rapporté qu'il intègre les éléments comme la terre et l'eau qui symbolisent le sacré et le contact avec les ancêtres mais aussi l'immolation d'animaux¹²¹ poulet, etc...

De même, alors que le silence de la culture et des traditions sénoufo sur l'existence de tels rituels en ce qui concerne les déviations homosexuelles, nos interlocuteurs sont unanimes pour dire que tout acte homosexuel entraîne malédiction pour les coupables et leur lignage. C'est pourquoi en présence d'une telle situation, l'accomplissement de rituels expiatoire seraient indispensables pour implorer le pardon des ancêtres et des esprits. Toutefois en l'absence d'un cas concret, aucun renseignement n'a pu être obtenu sur le contenu et les modalités de ce rituel éventuel. L'hypothèse de la consultation des devins pour savoir la conduite à tenir a été évoquée par certains anciens¹²².

En guise de conclusion, il faut retenir qu'à la question de savoir si l'homosexualité masculine est compatible avec le droit traditionnel sénoufo, il y a lieu de répondre par la négative. Le droit traditionnel sénoufo ne reconnaît, ni n'intègre cette forme de sexualité.

¹¹⁹ Notre enquête Korhogo, 2024.

¹²⁰ N. SINDZINGRE, « Une société matrilinéaire : les Senufo Fodonon », *Les cahiers du GRIF* Année 1984, n° 29, p. 40.

¹²¹ Il s'agit le plus souvent de poulet. Il peut cependant arriver que selon les villages, la gravité de la faute ou encore la volonté des esprits que d'autres animaux soient immolés.

¹²² Notre enquête, région du poro, 2024.

L'analyse du mythe fondateur chez les sénoufo ainsi que l'héritage ancestral des pratiques matrimoniales révèlent sinon un silence, à tout le moins, une ignorance voire une méconnaissance de l'homosexualité. Cette absence d'ancrage juridique traditionnel ne peut et ne doit s'analyser que comme le rejet de l'homosexualité masculine par les sénoufo de la Côte d'Ivoire. C'est qui explique l'inexistence de statut juridique ou de cadre juridique applicable à cette forme de sexualité ou à ses adeptes. Par ailleurs, considérée comme une entrave à la vocation procréatrice assigner à l'acte sexuel et perçue comme une atteinte à la régulation de la sexualité sénoufo caractérisée, l'homosexualité masculine est logée dans la catégorie des comportements déviants. C'est pourquoi, même en l'absence d'un droit élaboré et spécifique à la répression de cette pratique, elle nécessite la mise en œuvre de mesures particulières. Comme dans la plupart des infractions sexuelles, la sanction du mis en cause seulement ne suffit pas. L'ordre troublé, ne sera réellement restauré qu'après l'accomplissement selon le cas de sacrifice expiatoire et propitiatoire.

L'homosexualité masculine a peut-être existé en pays senoufo, sans que cette existence soit reconnue régulière ou légitime. Toutes réformes ou actions visant à rendre légitime ou régulière ne doit occulter cette réalité, qui faut-il le rappeler, peut expliquer l'hostilité et la répugnance constaté à l'égard de cette pratique sexuelle.

BIBLIOGRAPHIE

- BERRADA T., « Homosexualité, islam et désacralisation du pouvoir royal dans le jour du Roi d'Abdellah Taïa », *Dalhousie French Studies*, N°117. <https://doi.org/10.7202/1076097ar>
- BOCHET G., « A propos des fondements spirituels de la vie sociale des sénoufo », *Bull. Soc. belge Anthrop.. Préhist.*, 74, 1964.
- COULIBALY S., « Les paysans senoufo de Korhogo (Côte d'Ivoire) » In *Cahiers d'outre-mer*. N° 53 - 14e année, Janvier-mars 1961, DOI : <https://doi.org/10.3406/caoum.1961.2192>, www.persee.fr/doc/caoum_0373-5834_1961_num_14_53_2192
- DARDENAY A., *Les mythes fondateurs de Rome. Images et politique dans l'Occident romain*, Paris, Picard, 2010.
- DIDIER-FEVRE C., « La vie sexuelle à Rome Géraldine Puccini-Delbey Taillandier, 2006, 358 pages », *La Cliothèque*, Article consulté en ligne sur <https://clio-cr.clionauts.org/la-vie-sexuelle-a-rome.html>.
- DITOFUL, *Tout acte sexuel contre nature est un crime*, Abidjan, Ditofulministries, 2020.
- DOVER K. J., *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée Sauvage Editions.
- DRESCHER J., « Destins de l'homosexualité dans le mouvement psychanalytique », *Insistance*, vol. 12, no. 2, 2016, p.29 ; voir également S. CHEVAL, « Homosexualité et droit de la famille », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 3, 2004, pp 93-102.
- DUPONT J.-C., *Mythes et légendes des Amérindiens*, Québec, Les Éditions GID, 2010, 156 p. ISBN 978-2-89634-052-1 ;

- DURUP-CARRE S., « homosexualité en Grèce tendance ou institution », in *L'Homme*, 1986, Tome 26, n°97-98, L'anthropologie : état des lieux, www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_97_368698.
- FOFANA K., BAMBA S. « Initiation Au Poro Et Transmission De Valeurs Chez Les Senoufo Tenehouere (Boundiali Au Nord De La Côte D'ivoire) », *Quest Journals. Journal of Research in Humanities and Social Science* Volume 10, Issue 12 (2022), ISSN(Online):2321-9467, www.questjournals.org.
- GNING N. N., « Analyse d'une controverse Les discours sur l'homosexualité dans l'espace public au Sénégal », *Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, N°. 24/2013, Vol.13.
- GUEBOGUO C., « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* [En ligne], numéro 1, 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 16 octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/socio-logos/37> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-logos.37>.
- GUILBLEHON B., *Neveux et esclaves dans les rites funéraires chez les Wè et les Anyibona de Côte d'Ivoire*, paris, L'harmattan, 2009.
- HOLAS B., « Les fondements spirituels de la vie sociale sénoufo. (Région de Korhogo côte d'ivoire) », *Journal des Africanistes*, 1956, n°26.
- JAMIN J., *la nébuleuse senoufo koulo tyolo, essaie de rapport de stage et d'enquête en pays senoufo*, Centre ORSTOM du Petit Bassam, Abidjan, Korhogo, Côte d'Ivoire, 1973.
- KENFACK P.-É., « La gestion de la pluralité des systèmes juridiques par les États d'Afrique noire : les enseignements de l'expérience camerounaise », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n°7, 2009.
- KIENTZ Albert « Approches de parentés sénoufo, première partie », In *Journal des africanistes*, 1979, Tome 49, fascicule 1. DOI : <https://doi.org/10.3406/jafr.1979.1974>; www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1979_num_49_1_1974.
- KRAGBE, A. G « Le poro dans les institutions traditionnelles négro-africaines : cas des senoufo de Côte d'Ivoire », *Revue Ivoirienne de Droit (RID)* N° 53 – 2019, CIREJ-EDUCI, pp. 125-165.
- LE ROY E., WANE M., « la formation des droits « non étatiques », In *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, tome I, Abidjan, Dakar, Lomé, N.É.A., 1982.
- LEBOUCHERA, « Sexualité et relations pédérastiques dans l'Antiquité grecque », *Master civilisations, cultures et sociétés*, 30 novembre 2018, Consulté le 11 septembre 2024 à l'adresse <https://doi.org/10.58079/r9ox>.
- LEMAIRE M., « Le doute et la douleur. Initiations et affects en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 2008, n°18, ffhalshs-00360963ff .
- M'BRAH, K. D. *Le tchologo : Histoire d'une institution séculaire Niarafo*, Abidjan, Les éditions du CERAP, 2019.
- MBEMBE A. « Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales » *Le Messager*, n° 4296, février 2006, <http://africanures.com/le-potentat-sexuel-a-propos-de-la-sodomie-de-la-fellation-et-autres-privautes-postcoloniales-4296/>
- MEDARD H., « L'homosexualité au Buganda, une acculturation peut en cacher une autre », *Hypothèse*, 2000, N°13.

- MORABITO M., « Droit romain et réalités sociales de la sexualité servile », *Dialogues d'histoire ancienne*, 1986, n°12. ffhal-03585317f.
- MUNGALA A.S. « l'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales », *Ethiopiques* numéro 29 revue socialiste de culture négro-africaine février 1982, [en ligne] <https://www.wathi.org/valeurs-africaines/wathinotes-valeurs-africaines/leducation-traditionnelle-afrique-valeurs-fondamentales/>.
- NDRI Marcel Kouassi, « Homosexualité et multirationalisme éthique », in M. N'DRI (sous la Dir. de) *L'homosexualité en Afrique*, Tome 1, Saint-Denis, Editions Connaissance et savoir, 2016.
- NENE BI S. B., *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, Abidjan, les Editions ABC, 2018.
- NENE BI S., *Introduction historique au droit ivoirien*, Abidjan, CNDJ, 2016, 665p.
- OLAWALE E., *La nature du droit coutumier africain*, Paris, présence africaine, 1961.
- PLATON, *Le banquet ou : De l'amour, genre moral*, Traduction et notice par Émile Chambry, Ed. el, Philosophie, 2010.
- SERGENT B., *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, paris, Payot, 1984.
- SINDZINGRE N. « Une société matrilinéaire : les Senufo fodonon », *Les cahiers du GRIF*, 1984, n° 29, doi : 10.3406/grif.1984.1632, http://www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1984_num_29_1_1632
- SORO D. « le peuple sénoufo et l'homosexualité : les limites du modèle athénien », in M. N'DRI (sous la Dir. de) *L'homosexualité en Afrique*, Tome 1, Saint-Denis, Editions Connaissance et savoir, 2016.
- SWIRY NYAR KANO, « Les plaisirs sexuels dans l'Afrique précoloniale » article consulté en ligne le 03 mars 2024 sur <https://africa.ippf.org/fr/featured-perspective/le-plaisir-sexuel-dans-lafrlique-precoloniale> .
- THOMAS L.- V., « Réflexion à propos des mythes d'Afrique noire », In *L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, Nice, Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976.
- VEYNE P., « L'homosexualité à Rome » In : *Communications, sous la direction de Philippe Ariès et André Béjin Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*, n°35, 1982.
- YEO D. F., *La condition de la femme mariée en droit traditionnel africain : le cas des senoufo de Komborodougou*, Mémoire en vue de l'obtention du master en droit, option histoire du droit des institution et des idées politique, Université Alassane Ouattara (Bouaké Côte d'Ivoire), 2016.
- YVOREL J-J « De la répression de l'homosexualité à la répression de l'homophobie », *Les cahiers dynamiques* n° 5 1 juin 2011

LA CHUTE DES DIRIGEANTS POLITIQUES AFRICAINS : DYNAMIQUE POLITIQUE INTERNE, ENVIRONNEMENT DIPLOMATIQUE INTERNATIONAL. ANALYSE A L'AUNE DE LA REALITE DE LA COTE D'IVOIRE EN CRISE POST-ELECTORALE.

Dr Netton TAWA,
Assistant en Science politique, Université Alassane Ouattara
nettonprince@yahoo.fr

RESUME :

Comment rendre compte de la chute du régime de la *Refondation* dont le leadership politique était assuré par Laurent Gbagbo en Côte d'Ivoire ? Cette question est au cœur de la présente étude. En s'inscrivant à la fois en sociologie politique et en relations internationales, l'étude mobilise deux disciplines essentielles de la science politique. À travers une méthodologie plurielle de collecte de données, l'étude met en lumière comment la conjugaison de facteurs internes et internationaux peut sceller le destin de la gouvernance politique à l'intérieur de l'État africain. À la fin de l'étude, une autre question surgit pourtant : qu'en est-il de la sincérité de la volonté populaire si le dirigeant politique prend conscience d'un déficit de légitimité politique à l'intérieur et en conséquence s'offre une bouée de sauvetage à travers un ancre diplomatique solide à l'extérieur ?

Mots clés : Chute, régimes politiques, dynamique politique, désamour, ancre diplomatique

ABSTRACT :

How can One explain the fall of the “Refondation” regime, whose political leadership was embodied by Laurent Gbagbo in Côte d'Ivoire ? This question stands at the heart of the present study. Positioned at the crossroads of political sociology and international relations, the study draws upon two essential fields within political science. Through a diversified methodology of data collection, it demonstrates how the combination of domestic and international factors can ultimately determine the fate of political governance within the African State. Yet, at the conclusion of the study, another question emerges: What becomes of the authenticity of popular will when a political leader, upon recognizing a deficit of internal legitimacy, seeks to secure his survival by anchoring himself in strong diplomatic alliances abroad?".

Key Words : Political Fall, Political regime, Political dynamics, Disenchantment, Diplomatic anchor.

INTRODUCTION

L'histoire de la gouvernance politique a laissé à la postérité des exemples de chutes de personnalités politiques dont le règne passait pour acquis. Pour citer le cas de la France, la mort de Louis XVI dans les conditions désormais sues¹, a mis un terme à près de 1300 ans de

¹ Pour un récit récent de cette épisode de l'histoire de la France, voir Jean-Clément MARTIN, *L'exécution du roi. 21 janvier 1793*, Paris, Perrin, 2021, 411p.

règne monarchique en France. En Afrique, Ben Ali, Mouammar Kadhafi et Osni Moubararak ou même Blaise Compaoré ont connu de nombreuses années de gloire mais ont aussi connu des chutes brutales. Après avoir incarné l'espoir d'une gouvernance nouvelle et paisible, Laurent Gbagbo aura été un « espoir déçu » pour nombre d'Ivoiriens². En effet la décennie de gouvernance de son régime a fait basculer la Côte d'Ivoire dans un niveau de violence jamais atteint depuis l'indépendance du pays. Pourtant, alors que la Côte d'Ivoire sombrait un peu plus dans le chaos, l'homme politique renvoyait l'image d'un chef résilient et dont la gouvernance avait vocation à se perpétuer. Mais en avril 2011, après une crise post-électorale qui n'aura duré que trois mois, Laurent Gbagbo connut la chute des grands leaders politiques que l'on croyait indéboulonnables.

Passés les temps des chocs pour les uns et de jubilation pour les autres, il importe d'analyser sous l'angle scientifique la chute du leader du régime de la *Refondation* au pouvoir en Côte d'Ivoire depuis le début de la décennie 2000. Cette chute subie dès l'entame de l'année 2011 a marqué la fin d'une décennie de conflit militaro-civil en Côte d'Ivoire. Là se trouve d'ailleurs l'intérêt de l'étude. En effet, si le temps cicatrise les blessures et atténue les ardeurs militantes, il permet une étude scientifique dépassionnée et plus constructive³. Cette étude se propose d'ouvrir le débat sur cette question. Il s'agit *in fine* d'autopsier la chute du chef de fil de la *Refondation* en Côte d'Ivoire. De là, le sujet suivant : La chute des dirigeants politiques africains : dynamique politique interne, environnement politique international. Analyse à l'aune de la réalité de la Côte d'Ivoire. L'étude met l'accent sur le chute du régime de la *Refondation*, mais il importe de noter que l'histoire de l'alternance politique en Côte d'Ivoire depuis le décès du premier président rime avec la chute des régimes en situation de pouvoir. Cette situation n'est pas identique à la Côte d'Ivoire. Les États africains, notamment en Afrique de l'Ouest ont très tôt été initiés à la violence politique de sorte que les premières alternances politiques ont été des moments de chutes de régimes politiques⁴. Après avoir incarné un espace de stabilité politique et institutionnelle, la Côte d'Ivoire a basculé dans l'alternance politique consécutive à la chute de régimes politiques. Ainsi, Henri Konan Bédié qui a accédé au pouvoir à la suite du décès du premier président de la Côte d'Ivoire n'a pas eu une fin de règne heureuse. Le régime dont il a assuré la continuité a chuté à la suite du coup d'État militaire de 1999 conduit par son ancien chef d'état-major, le général Robert Guéi. Ce dernier qu'une partie de la population avait accueilli en décembre 1999 avec ferveur a lui aussi chuté dans un contexte d'élections aux résultats disputés. Le régime de la *Refondation* dont le leadership était assuré par Laurent Gbagbo est donc le troisième à chuter dans l'histoire politique de la Côte d'Ivoire⁵.

² Sur l'espoir qu'incarnait Laurent Gbagbo et la déception au soir de son règne, lire Sabine CESSOU et Thomas HOFNUNG, « Laurent Gbagbo, l'espoir déçu d'une génération de démocrates », disponible sur https://www.liberation.fr/planete/2011/04/06/laurent-gbagbo-l-espoir-decu-d-une-generation-de-democrates_727131/, consulté le 18 juin 2025.

³ Cf., Blanche LE BIHAN, Claude MARTIN et Johanne CHARBONNEAU, « Présentation : temporalités. Le temps : un enjeu social et politique », *Lien social et Politiques*, n° 54, p.5-10 ; Hervé RAYNER, Bernard VOUTAT et Laurent WILLEMEZ, « Les temporalités de la démocratie : institutions, acteurs, pratiques et enjeux », *Temporalités* [Online], 36 | 2022, Online since 29 August 2023, visité le 10 Septembre 2025.

⁴ Il faut en premier lieu penser au Togo. Les trois premières alternances politiques furent l'œuvre de coups d'États qui emportèrent les régimes précédents. Voir à ce propos : Kate SKINNER, « West Africa's First Coup : Neo-Colonial and Pan-African Projects in Togo's "Shadow Archives." », *African Studies Review*, vol.63, n°2, 2019, p.375-398. Dans une perspective comparatiste au, Ghana, voir : Patrick PUY-DENIS, *Le Ghana*, Paris, Karthala, 1994, 228p. Lire notamment à partir de la page 115.

⁵ Pour une reconstitution de cette histoire politique de la Côte d'Ivoire, lire Kouamé N'GUESSAN, « Le coup d'État de 1999 : espoirs et désenchantements », in Marc Le Pape et Claudine VIDAL (dir.), *Côte d'Ivoire*,

Si la chute est un évènement politique majeur dans la vie d'un leader politique, elle l'est davantage dans la vie des sociétés étatiques. Il s'agit d'une modalité particulière de perte de pouvoir. En effet, si le rapport de l'homme au pouvoir se conjugue avec l'acquisition, l'exercice et la perte du pouvoir, la chute d'un dirigeant politique est précédée par un mouvement de colère et s'accompagne toujours de violence d'un certain niveau⁶. Il n'y a donc pas de chute de leader politique qui ne soit précédée d'une violence politique considérable. En tant qu'évènement politique majeur, la chute de régimes politiques est saisie comme objet de recherche en science politique⁷. Au-delà de la violence politique qui est consubstantielle à la chute, cette modalité de perte de pouvoir emporte nécessairement un changement profond dans la marche de la société étatique politique en question. L'histoire politique nous enseigne que la chute de Médicis en Florence en 1494 a occasionné l'instauration d'une république, influencée par le moine Savonarole⁸. En Roumanie, la chute de Nicolae Ceausescu a marqué la fin du régime communiste⁹ pour voir s'instaurer des changements politiques majeurs. La nouvelle Constitution de 1991 a ainsi instauré un système multipartite¹⁰. La chute du guide libyen Mouammar Kadhafi a fait souffler sur le pays un vent de démocratie même s'il faut souligner que les Libyens n'ont par la suite pas relevé le défi démocratique.

S'inscrivant en sociologie politique, l'étude mobilise les théories essentielles de sociologie de la mobilisation et de violence politique. L'étude s'inscrit également en relations internationales et mobilise le concept de « désamour » dans l'ordre politique international. Le désamour n'existe pas en tant que théorie des relations internationales. Il fonctionnera dans l'étude alors comme un concept exploratoire. Il exprime la situation dans laquelle le constructivisme au sens de Nicolas ONUF est mis à rude épreuve¹¹. C'est finalement, la situation dans laquelle le réalisme est poussé à l'extrême dans les relations entre des acteurs internationaux. Ce qui peut conduire à l'érosion des liens entre les membres d'une communauté ou même à la tentative d'expulsion d'un acteur du jeu international. L'isolement

l'année terrible : 1999-2000, Paris, Karthala, 2002, p.51-80 ; Jean-Pierre DOZON, *Les clés de la crise ivoirienne*, Paris, Karthala, 2011, 140.

⁶ Les exemples récents sont notamment la chute des dirigeants arabes à la suite de révoltes violentes des populations concernées et baptisées « Printemps arabes » ou la chute de Blaise Compaoré au Burkina Faso à la suite de la « Révolution d'octobre 2011 ». Sur la situation particulière du Burkina Faso, lire Léon SAMPANA, « La démilitarisation paradoxale du pouvoir politique au Burkina Faso », *Les Champs de Mars*, vol.3, n°28, 2015, p.34-49 ; Abdoulaye, SOMA, « Réflexion sur le changement insurrectionnel au Burkina Faso », *Revue CAMES Sciences juridiques et politiques* (Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur), vol.1, n°1, 2015, p. 3-9.

⁷ Voir dans ce sens Alain ROUQUIÉ, « Changement politique et transformation des régimes », in Madeleine Grawitz et Jean LECA (dir.), *Traité de science politique*, Tome 2. *Les régimes politiques contemporains*. Chapitre 6, p. 599-634. Paris, Les Presses universitaires de France, 1re édition, 1985, 714 p. Les révoltes dans le monde arabe que les médias ont baptisées de « Printemps arabe » en 2011 a par exemple fait l'objet d'une attention particulière du monde scientifique. Voir dans ce sens Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE, « Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes », *Revue française de science politique*, n°5, vol.62, p.767-796 ; Bertrand BADIE, « Printemps arabe : un commencement », *Revue camerounaise de science politique*, n°s 1-2 ; vol.18 et 19, p.11-21.

⁸ François-Tommy PERRENS, *Histoire de la Florence, depuis la domination des Médicis jusqu'à la chute de la République (1434-1531)*, Paris, Hachette Livre, 1888, 600p.

⁹ Pour une histoire politique de la Roumanie sous Nicolae Ceausescu, lire Dobrilă, CONSTANTIN, « Ceaușescu et les avatars de la tyrannie », *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5(2), 2005, 317-354 ; Daniel, NELSON, « Le fiasco politique de la Roumanie », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol.20, n°3, p.5-16.

¹⁰ Cf., Gautier PIROTTÉ, « La société civile roumaine post-communiste », *Autrepart*, n°48, 2008, p.153-164.

¹¹ Sur le constructivisme en relations internationales, voir Nicholas G. ONUF, *World of Our Making Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, London et New York, Routledge, 2013, 339p.

ou la mise à l'écart d'un acteur, souhaitée et obtenue traduit ainsi le désamour dans les relations de coopération d'antan.

L'étude se propose de comprendre et expliquer la chute du régime de Laurent Gbagbo en avril 2011 alors qu'il passait pour un chef indéboulonnable : « *Je suis à la barre. Je tiens la barre* », avait-il l'habitude d'utiliser ces formules pour exprimer sa capacité de résilience. Il s'agit là d'un pari risqué et d'une démarche quelque peu en dehors des classiques en science politique. En effet, d'une part, « *les phénomènes d'évolution ou de révolution semblent être, dans la réalité sociale et politique, ce qui donne le moins prise à la rationalité scientifique* »¹². D'autre part, science de l'analyse rationnelle des phénomènes politiques, la science politique est plus encline à offrir des analyses factuelles, basée sur le présent notamment sur des phénomènes statiques¹³. Mais, si l'abondante littérature porte sur ce type de phénomène, il faut reconnaître, à la suite de Jean-William LAPIERRE que « *la dimension historique n'est jamais tout à fait absente des recherches en science politique* »¹⁴. Il s'agit donc dans cette étude, sans faire œuvre pionnière d'interroger la chute d'un régime politique¹⁵.

La méthodologie adoptée est plurielle. Il y eu une dimension historique qui a consisté à recourir à la documentation ayant traité de la gouvernance de Laurent Gbagbo. Cette dimension historique intègre la méthode de l'analyse du contenu puisque le recours qui est fait à cette documentation a permis d'enrichir l'argumentation. L'analyse est nourrie également de l'observation *in situ* de la scène politique. En effet, même si l'analyse a une dimension historique, la chute du régime politique étudié ne relève pas d'une histoire lointaine pour l'auteur de ces lignes. De la sorte, le rappel à la mémoire et les entretiens d'opportunité ont été reversés à la méthode de recueil de données, donnant ainsi une approche empirique à l'étude. L'hypothèse de recherche est que la chute de Laurent Gbagbo s'explique par deux déterminants : une dynamique politique interne de perte de légitimité et un environnement politique international d'isolement. La présentation des résultats de l'étude se fera autour des deux axes ainsi répertoriés : la conjugaison des dynamiques politiques internes (**I**) et l'environnement diplomatique logique international (**II**) ont milité à la chute de Laurent Gbagbo.

I- UNE DYNAMIQUE POLITIQUE INTERNE DEVENUE DEFAVORABLE

Notion clé en science politique, la dynamique politique questionne les interactions entre différents acteurs notamment les partis politiques, les gouvernements et les citoyens. Elle étudie comment ces interactions influencent les décisions politiques, le pouvoir et les changements sociaux et politiques dans un contexte donné. Le Professeur Georges BURDEAU a consacré une étude intéressante au concept de dynamique qu'il définit comme

¹² Jean-William, LAPIERRE, « Pour une théorie dynamique des changements politiques », *Revue française de science politique*, 11^e année, n°1, 1961, p. 118.

¹³ Voir dans ce sens, Harold LASSWELL et Abraham KAPLAN, *Power and society, a framework for political inquiry*, Newhaven, Yale University Press, 3^e éd. 1957, 319p.

¹⁴ Jean-William, LAPIERRE, « Pour une théorie dynamique des changements politiques », *Revue française de science politique*, 11^e année, n°1, 1961, pp. 118-137.

¹⁵ Dans une perspective comparatiste, voir Larbi CHOUIKHA & Éric GOBE, « La force de la désobéissance : retour sur la chute du régime de Ben Ali », *Revue Tiers-Monde*, 2011, vol. 5, p219 -226 ; Vincent BONNECASE, « Sur la chute de Blaise Compaoré. Autorité et colère dans les derniers jours d'un régime », *Politique africaine*, mars 2015 n° 137, p.151-168.

« *l'étude des relations entre les mouvements et les forces qui les engendrent* »¹⁶. Transposée sur la scène politique, « *la dynamique concerne l'examen des forces politiques et des figures historiques que revêt la société politique en fonction de leur nombre, de leur puissance, de leurs objectifs et de leur stratégie* ». Il est intéressant de noter à la suite de BURDEAU que la dynamique politique quand bien même singulière en appelle au pluriel puisque les forces en présences dans le cadre étatique internes sont plurielles. De la sorte, ce qui est intéressant dans l'analyse de la dynamique politique, c'est la situation de ces forces par rapport au pouvoir ; leurs rapports au pouvoir. Les relations entre les acteurs politiques ivoiriens au cours de la décennie de gouvernance de Laurent Gbagbo participent de cette dynamique et révèlent plusieurs forces en présence. Elles ont ainsi pu influencer le cours des événements politiques. La tentative d'explication de la chute de Laurent Gbagbo en avril 2011 ne saurait ignorer le contexte politique national. A ce sujet, il faut relever deux dynamiques internes majeurs que sont le rôle joué par les alliances politiques au sein de l'opposition ivoirienne (A), alors que dans le même temps, on assistait à un abandon par l'armée de la cause du régime de Laurent Gbagbo (B).

A- Les alliances politiques de l'opposition

L'alliance politique est à saisir comme une dynamique politique essentielle dans l'arène politique ivoirienne ayant participé à la chute de régime de Laurent Gbagbo. Avant de rendre compte de cette réalité dans le champ politique ivoirien (2), il importe d'étudier ce phénomène à l'aune de la théorie politique (1).

1- L'alliance politique saisie par la théorie politique

L'alliance politique est présente dans les études en science politique et fait l'objet d'une théorisation abondante. Elle peut se nourrir de plusieurs définitions. Il en existe plusieurs modalités. Maurice DUVERGER en propose une classification selon leur forme. Sur le plan vertical, il distingue les alliances électorales ; les alliances parlementaires et les alliances gouvernementales. Ces différentes formes d'alliances peuvent se manifester séparément ou coexister. Dans son ouvrage consacré aux partis politiques, l'auteur écrit : « *Les alliances entre partis ont des formes et des degrés très variables. Certaines sont éphémères et inorganisées : simples coalitions provisoires pour bénéficier d'avantages électoraux, pour renverser un gouvernement ou le soutenir occasionnellement. D'autres sont durables et pourvues d'une solide armature, qui les fait ressembler parfois à un super-parti* »¹⁷. Les définitions proposées par les auteurs rendent compte d'une réalité politique, celle d'une volonté de mutualisation des forces. La saisissant sur le plan électoral, Ferdinand Kapanga MUTOMBO définit l'alliance électorale comme un « *accord conclu entre partis ou hommes politiques et visant à recueillir un grand nombre de voix ou de sièges au cours d'une élection politique* »¹⁸. Il s'agit avec cet auteur, d'une modalité restreinte de l'alliance politique. Car en effet, l'entente entre les acteurs de la vie politique peut parfois aller au-delà des questions électORALES pour englober d'autres domaines de la vie politique. Il peut s'agir de proposition de gouvernance commune ou d'accord de gouvernement entre plusieurs formations politiques qui se lancent à la conquête du pouvoir. En définitive, l'alliance politique est une entente

¹⁶ Cf., Georges BURDEAU, *Traité de science politique. Tome III. La dynamique politique. Volume I, Les forces politiques*, Paris, L.G.D.J., 1982, 62p.

¹⁷ Maurice DUVERGER, *Les Partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1954, p.407.

¹⁸ Cf., Ferdinand Kapanga MUTOMBO, *Dictionnaire pratique des élections A-L*, Geneva, Globethics Publications, 2024, p.36.

circonstancielle entre des formations ou des acteurs politiques. L'alliance politique a vocation à apporter des gains politiques aux acteurs qui y recourent au moment où ceux-ci décident de s'engager.

L'alliance peut s'inscrire dans la sociologie des mouvements sociaux, au titre des mobilisations sectorielles¹⁹. C'est donc la théorie fonctionnaliste qui permet ainsi d'expliquer l'impact de l'alliance politique aussi bien pour les acteurs et dans le champ politique²⁰. Le fonctionnalisme questionne le rôle que joue un élément dans un système donné dans la perspective de gain ou d'une plus-value commune attendue. Il s'agit de l'apport de l'élément considéré au système dans son ensemble.

La théorie fonctionnaliste part du postulat que la société est un système interdépendant dans lequel l'interaction des éléments de ce système permet de converger vers un objectif commun et de le réaliser²¹. Appliquée à la sociologie de la mobilisation, le fonctionnalisme saisit l'alliance politique comme une dynamique de mobilisation dans laquelle l'apport de chaque entité représentée en rajoute à la comptabilité numéraire. Ici, le nombre est un élément fondamental dans la stratégie de mobilisation et de lutte politique. Vu sous cet angle, le fonctionnalisme mobilisé ici se conjugue avec la théorie des jeux coopératifs même si cette dernière théorie est en générale utilisée dans les interactions économiques et mathématiques. Le postulat fondamental de cette théorie, telle que l'expliquent Michel LE BRETON et Karine VAN DER STRAETEN, est que « *les coalitions politiques ont un pouvoir supérieur à la somme des pouvoirs de leurs membres* »²².

Au-delà de la question théorique du rôle que peut jouer l'alliance sur la vie des partis politiques, ce qu'il faut démontrer ici, c'est l'impact des alliances politiques dans la chute de Laurent Gbagbo et avril 2011. Inscrite dans la théorie *continuiste*²³ de Michel DOBRY, qu'il fait découler de la pensée clausewitzienne de la politique, l'alliance politique participe d'une logique de déstabilisation de l'adversaire politique. Analysant cette dynamique dans l'arène politique ivoirienne, Ousmane ZINA émet la conviction que l'alliance politique dans l'arène politique ivoirienne est juste une stratégie de capitalisation et de captation de voix dans l'objectif de constituer une majorité circonstancielle²⁴. L'alliance politique entre les acteurs de la vie politique peut également se saisir à l'aune de la théorie de coopération. Cette théorie résume la situation d'acteurs concurrents dans un domaine donné mais qui acceptent momentanément de coopérer. C'est que, ceux-ci (les acteurs-concurrents) prennent conscience de ce que leur collaboration, même ponctuelle est gage d'atteinte de quelques

¹⁹ Michel, DOBRY, *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de SciencesPo, 2009, 432p.

²⁰ Sur le fonctionnalisme et son apport à la lecture sociologique des acteurs et composantes de la société, lire Talcott PARSONS, *The Social System*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952, 403p et du même auteur, *Toward a General Theory of Action*, London, Routledge, 1951.

²¹ Cf., les apports de MALINOWSKI et RADCLIFFE-BROWN sont tout aussi intéressants dans l'analyse du fonctionnalisme.

²² Cf., Michel LE BRETON et Karine VAN DER STRAETEN, « Alliances électORALES entre deux tours de scrutin : Le point de vue de la théorie des jeux coopératifs et une application aux élections régionales de mars 2010 », *Revue économique* – vol. 64, n° 2, mars 2013, p. 174. Pour une lecture exhaustive de l'apport de la théorie des jeux coopératifs en science politique, lire Michel LE BRETON et Karine VAN DER STRAETEN, Alliances Électorales et Gouvernementales : La contribution de la Théorie des Jeux Coopératifs à la Science Politique », *Revue d'économie politique*, n°4, 2017, p.637-736.

²³ Cf., Michel DOBRY « Mobilisations multisectorielles et dynamique des crises politiques : un point de vue heuristique », *Revue française de sociologie*, 1983, p.395.

²⁴ Interview accordée à Rfi, 4 mars 2021, disponible sur <https://www.google.com/search?q=ZINA+Ousmane>, visitée le 11 octobre 2025.

objectifs communs même si dans le fond, ils sont avertis de leur statut de concurrents permanents. Il s'agit ainsi d'acteurs que François BOURRICAUD appelait à juste titre les « associés rivaux condamnés à vivre ensemble »²⁵. Raymond ARON, lui, en faisait des « partenaire-adversaires »²⁶. Vu sous l'angle de la théorie de coopération, l'alliance entre les acteurs politiques majeurs de l'opposition permet de les saisir comme des acteurs rationnels à l'aune de l'individualisme méthodologique Raymond BOURDON²⁷; l'alliance ainsi formée ayant vocation à apporter des gains individuels à chacun des acteurs mobilisés. L'alliance politique saisie ainsi par la théorie politique, il reste à rendre compte de la réalité de cette dynamique dans la chute du régime politique de Laurent Gbagbo.

2- La réalité de l'alliance politique dans l'affaiblissement progressif de la légitimité de Laurent Gbagbo : du G7 à la coalition R.H.D.P

La principale coalition formée par les opposants au pouvoir de Laurent Gbagbo et qui a constitué un moment d'affaiblissement de son assise dans l'arène politique ivoirienne est le G7. Il s'agissait en effet d'une formation hétéroclite qui regroupait à la fois l'opposition civile et militaire au lendemain du déclenchement de la crise militaire de 2002 en Côte d'Ivoire²⁸. Trois apports majeurs sont à relever dans la période qui a suivi la formation de cette alliance *ad hoc*. Le premier apport, c'est la sorte de légitimation de cette dynamique offerte à la rébellion armée conduite par le Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire. En effet, la lutte pour la démocratisation du système politique en la Côte d'Ivoire amorcée par des acteurs de la gauche ivoirienne au cours de la décennie 80 et qui a continué dans l'ère post-Houphouët-Boigny semblait avoir uni les acteurs sur la stratégie de la lutte : l'utilisation de moyens pacifiques et une opposition républicaine²⁹. De la sorte, l'évènement d'une rébellion armée dès l'entame de la gouvernance de Laurent Gbagbo apparaissait en porte-à-faux avec le consensus latent sur la méthode de la lutte politique. Le mouvement rebelle apparu sur la scène politique avait un besoin de légitimation dans la perspective d'une longévité sur la scène politique ivoirienne. L'alliance avec l'opposition civile non armée était un moment de légitimation essentielle. Il n'y a qu'à interroger les animateurs de premier plan de cette coalition pour comprendre le gain substantiel dont a bénéficié le mouvement rebelle ivoirien à travers son inclusion dans la coalition *ad hoc* en question. Réunissant les principaux partis politiques de l'opposition que furent le PDCI-RDA de l'ancien président Henri Konan Bédié et le RDR de l'ancien premier ministre Alassane Ouattara, le G7 était dirigé par un directoire dont le porte-parole était Alphonse Djédjé Mady, alors secrétaire général du parti d'Henri Konan Bédié. Le deuxième apport, c'est le renforcement de la capacité de pression de l'opposition civile sur Laurent Gbagbo. En effet, ayant réussi à caporaliser les institutions de l'État et disposant dans le contexte de la rébellion, des moyens exceptionnels de l'État, Laurent Gbagbo paraissait une bête politique difficile à bousculer dans le cadre d'une opposition classique. De la sorte, l'opposition civile, qui ne disposait que de moyens légaux, républicains, donc pacifiques pour obtenir des concessions politiques majeures du pouvoir

²⁵ François BOURRICAUD, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Plon, 1961, 423p.

²⁶ Raymond ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, 797p.

²⁷ Raymond BOUDON, « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? », *Sociologie et société*, vol.34, n°1, p.9-34.

²⁸ La coalition du G7, a regroupé le mouvement rebelle des Forces nouvelles et les quatre principaux partis de l'opposition parlementaire, notamment le PDCI-RDA de Henri Konan Bédié, le RDR de Alassane Ouattara, l'UDPCI de Albert Mabri Toikeusse et le MFA d'Innocent Anaky Kobénan.

²⁹ Voir dans ce sens, Laurent GBAGBO, *Côte d'Ivoire : pour une alternance démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1985.

pour rester dans le jeu politique, semblait affaiblie face au concurrent au pouvoir³⁰. Une entente avec le mouvement rebelle qui disposait de moyens de pression militaire était une opportunité à capitaliser. Dans ce sens et en écho avec la théorie *continuiste* de Michel DOBRY, la lecture de la coalition des partis de l'opposition civile avec le mouvement rebelle pouvait se paraphraser comme suit : « la coalition entre le mouvement rebelle et l'opposition civile au pouvoir de Laurent Gbagbo est la continuation des rapports politiques par d'autres moyens ». Le troisième apport qui paraît le plus déterminant, c'est la constitution d'une majorité sociologique suffisante pour conduire la révolte populaire dans le cadre de la dernière phase de lutte pour faire chuter Laurent Gbagbo. Or, il est désormais établi en théorie et dans les faits que la mobilisation est un élément essentiel de lutte politique³¹. En effet, désormais unis dans un instrument politique unique, la coalition politique ne se prive plus des moyens de sa fin. De façon alternative ou cumulative, les moyens républicains et peu légaux seront mobilisés. Ainsi d'un côté, les marches et mouvements de contestation de l'autorité de Laurent Gbagbo sont mobilisés pour occuper la rue pendant que de l'autre côté, des moyens militaires accompagnent ces mouvements de protestation. Pour illustrer ce maniement des instruments de contestation, on aura d'un côté une marche pacifique des femmes du R.H.D.P annoncée à Abobo quand les soldats ivoiriens commis à la défense des institutions de la république feront face à des résistances militaires dans des faubourgs de la même commune ; ces résistances étant attribuées à des groupes militaires baptisés « Commandos invisibles » pour les besoins de la cause. Plus tard, la coalition des acteurs politiques de l'opposition qui était un *ad hoc* fut consolidée à travers la transformation du G7 en une coalition des partis politiques regroupés au sein du rassemblement des houphouétistes pour la démocratie et la paix. (R.H.D.P). À l'observation, l'alliance politique conclue par les acteurs politiques ivoiriens, qui a permis que se retrouvent dans un creuset unique les principaux acteurs de l'opposition ivoirienne, a peu à peu contribué à faire baisser la côte d'estime dont bénéficiait Laurent Gbagbo au sein de la population ivoirienne. Ainsi, au fur et à mesure que le règne du leader des refondateurs s'étalait dans le temps, la fatigue de la guerre doublée de déceptions isoléesachevait d'entamer sa légitimité. Or la légitimité est une donnée essentielle dans la gouvernance publique. Les pensées politiques de Machiavel et Weber convergent pour en faire la variable indispensable de la gouvernance politique. La seconde dynamique politique interne à comptabiliser au compte des déterminants ayant contribué à affaiblir le pouvoir et Laurent Gbagbo et occasionné sa chute est l'abandon de sa cause par l'armée.

B- La défection de l'armée

La relation entre l'armée ivoirienne et Laurent Gbagbo peut se lire autour de deux mouvements dont il faut rendre compte. Si au départ, cette armée a affiché de la sympathie (1) pour le leader de *Refondation* au point de faciliter son accession au pouvoir d'État, les relations entre l'homme politique et l'institution militaire se sont dégradées au point que celle-ci semble avoir abandonné celui-là à son sort (2).

³⁰ Alassane Ouattara qui n'avait pas pu participer aux élections générales de 2000, et dont l'exclusion du jeu électoral semblait acquise, travaillait à obtenir sa réintégration. Quant à Henri Konan Bédié, victime du coup d'État militaire de 1999, son retour sur la scène politique était un enjeu personnel majeur et pour son parti politique.

³¹ Sur l'apport de la mobilisation dans la lutte politique, lire Karl W. DEUTSCH, « Social Mobilization and Political Development », *American Political Science Review*, vol.55, n°3, p.493-514.

François CHAZEL, « La mobilisation politique : problèmes et dimensions », *Revue française de science politique*, vol.25, n°3, 1975, p.502-516.

1- D'une armée initialement (politiquement) conquise...

Dans la plupart des démocraties occidentales, l'armée est tenue loin des batailles politiques pour la quête du pouvoir d'État. Elle est cantonnée dans un rôle d'instrument régalien au service de l'État. La réalité en Afrique est tout autre³². En effet, c'est une évidence que d'affirmer que l'armée africaine a dès l'indépendance été un acteur clé dans la lutte pour la conquête de l'État ; elle-même se positionnant comme un acteur en compétition pour le pouvoir³³. Laurent Gbagbo qui, avant son accession au pouvoir politique, avait capitalisé une longue expérience dans l'opposition politique a intégré dans sa stratégie de conquête du pouvoir, un rôle déterminant de l'armée. Gbagbo a lui-même fait l'armée et y a conservé de solides amitiés. Dans une démarche politique réaliste et averti de la nécessité de s'allier l'armée dans la conquête du pouvoir, Laurent Gbagbo rappelle ses liens et amitiés au sein de l'armée dans la conquête du pouvoir. Dans cette perspective, la conquête politique de l'armée postule l'hypothèse que l'acteur politique s'incruste dans la psychologie de l'armée ou de quelques animateurs de cette institution comme une alternative de promotion individuelle au collective. Il y a ainsi une invite à l'aider dans son projet d'accès au pouvoir et à s'y maintenir, le plus longtemps possible. Il confirme cette sorte de communauté de destin quand il a affirmé face à la hiérarchie militaire : « *si je tombe, vous tombez* »³⁴. Cette stratégie de conquête va trouver une terre fertile dans le contexte de la fatigue générale du pouvoir du PDCI-RDA et de la volonté de changement insufflée par le vent de l'Est. L'autopsie du coup d'État de décembre 1999 et de la période de transition militaire laisse entrevoir les manœuvres de manipulation de l'armée soit par l'homme politique, l'opposant Laurent Gbagbo, soit par son entourage et à son profit. Tout a fonctionné comme si l'homme politique était averti de la sagesse machiavélique. Il faut le rappeler, dans la théorie politique de Nicolas Machiavel, l'armée a une importance stratégique. Il écrit à ce sujet : « *Quiconque aura bien fortifié sa ville et, quant aux autres rapports avec ses sujets, se sera comporté comme nous avons dessus dit et diront encore après, on ne l'assaillira pas réflexion* »³⁵. Il est vrai la sagesse du philosophe politique de Florence s'adresse en premier lieu à l'acteur politique en situation de gouvernance mais elle peut également servir de déterminant dans la conquête du pouvoir politique ; l'hypothèse ici étant celle d'acteurs politiques internes en compétition pour la conquête du pouvoir d'État. Laurent Gbagbo qui renvoie dans l'observation *ex-post*, l'image d'un acteur politique traversé par cette contingence a pu ainsi entreprendre une sorte de manipulation de l'institution militaire. Cette manipulation au paroxysme va produire pour lui l'effet escompté notamment la conquête effective du pouvoir d'État. Les étapes visibles de cette manœuvre se situent à des moments importants de son parcours politiques, tout à fait décelables. Le premier moment se déroule bien légèrement avant la réalisation du coup d'État militaire qui allait mettre fin au long règne du PDCI-RDA. Il y a dans ce moment, le fait qu'un membre de la direction du parti de Laurent Gbagbo est

³² Il existe une littérature abondante sur les rapports entre le pouvoir politique et l'institution militaire dans les sociétés démocratiques occidentales. Quelques-unes sont citées ici. Jean MEYNAUD, « Les militaires et le pouvoir », *Revue française de sociologie*, 1961, vol.2, n° 2, p.75-87 ; Samy COHEN, « Le pouvoir politique et l'armée », *Pouvoirs*, n°125, 2008, p.19-28 ; Jean JOANA, « La démocratie face à ses militaires. Où en est l'analyse des relations civils-militaires ? », *Revue française de sociologie*, vol.48, n°1, 2007, p.133-159.

³³ Sur la présence du militaire sur la scène politique africaine, lire Dmitri-Georges LAVROFF, « Régimes militaires et développement politique en Afrique noire », *Revue française de science politique*, 1972, vol.22, n°5, p.973-991.

³⁴ Cf., André Silver KONAN, « Côte d'Ivoire : la débâcle des généraux de Gbagbo », in Jeune Afrique, juin 2011, disponible sur <https://www.jeuneafrique.com/191348/politique/c-te-d-ivoire-la-d-b-cle-des-g-n-raux-de-gbagbo/>, visité le 2 septembre 2025.

³⁵ Cf., Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980, p.79.

informé de l'imminence d'un coup d'État contre le régime du PDCI-RDA dirigé par Henri Konan Bédié. Qu'une telle information soit portée à la connaissance d'un responsable politique de cette envergure n'a rien de soupçonneux. Mais les soupçons d'infiltration de l'institution militaire à des fins politiques commencent quand on s'informe sur les sources de l'information. Dans son ouvrage témoignage sur la crise ivoirienne, Moïse Lida Kouassi écrit : « *je reçois un coup de fil de la part du Commandant Oulatta Gaoudit. Cet officier me prévient de l'imminence sous 48 heures d'une minuterie qui pourrait emporter le régime de Bédié* ». L'information est là : un homme politique de l'opposition démocratique vient à se faire mettre dans la confidence par un officier supérieur de l'armée, de l'imminence d'un mouvement d'insurrection susceptible d'emporter un régime politique. Le traitement de l'information et la suite que ce responsable politique proche de Laurent Gbagbo donne à cette information achèvent de convaincre de la place du militaire dans le processus d'accession à la magistrature suprême de Laurent Gbagbo : « *Je suggère d'envoyer dès notre arrivée à Abidjan un émissaire à Oumé pour chercher le Commandant Moassi Grena. Quand celui-ci rentre à Abidjan le lendemain, je lui fais aussitôt part de l'imminence du projet des conspirateurs et lui recommande de suivre, dès les premiers bruits de bottes, la situation de près* ». Après la publication de la liste des officiers du composent le CNSP, l'organe de transition mis en place par les militaires auteurs du coup d'État, Moïse Lida Kouassi continue son témoignage : « *j'éprouvais une certaine satisfaction de voir le Commandant Moassi Grena parmi les membres du CNSP. Mais je restais persuadé qu'il fallait se donner davantage encore de moyens pour disposer d'une capacité de contrôle sur les orientations du régime de transition établi par la junte militaire* »³⁶. Le second moment se joue sous la transition où la lutte de positionnement se déroule entre deux alliés politiques de circonstance : le RDR de Alassane Ouattara et le FPI de Laurent Gbagbo. Ici, les manœuvres pour s'offrir l'armée comme principal allié dans la conquête du pouvoir s'intensifient et s'observent davantage. Pour le Front populaire ivoirien, l'entourage du chef de la transition est le lieu idéal d'influence et de prise de décision. Il faut le phagocytter. La stratégie consiste à faire une pression douce sur le nouveau chef de l'État, visiblement naïf. Moïse Lida Kouassi continue dans ses confessions : « *Je propose de faire venir le Commandant Oulatta Gaoudit de son exil londonien. Il s'agit de repositionner celui-ci auprès du général Guéï (...) afin d'accroître par la même occasion, notre capacité à exercer un contrôle sur les orientations et actions du régime de transition* ». Le troisième moment, c'est la lutte de l'acquisition effective de l'arène de l'État dans le contexte de la crise post-électorale quand le Chef de la transition militaire se proclame vainqueur de l'élection présidentielle de 2000. Alors que l'incertitude plane sur la suite des résultats électoraux, Moïse Lida Kouassi qui témoigne de cette époque de crise affirme : « *Au cours de cette nuit du mardi 24 au mercredi 25 octobre [2000], je reçois un appel de la part d'un officier que j'identifie plus tard comme étant le Commandant Dogbo Bruno. Cet officier me déclare que ses amis et lui ne peuvent pas accepter que le général Guéï se proclame indûment vainqueur du scrutin présidentiel. Ces militaires m'expliquent qu'ils ont seulement besoin de quelques moyens de mobilité pour entrer en action. J'appelle le camarade Eugène Allou et lui enjoins de mettre tout en œuvre pour me trouver immédiatement cinq véhicules...* ».

Les soldats ivoiriens ainsi mobilisés en pleine crise électorale ont pu faire pencher l'épreuve de force en faveur de Laurent Gbagbo. Ce qui a favorisé sa prise de pouvoir en 2000 dans un contexte de crise post-électorale. Les différentes étapes ainsi dévoilées rendent compte du rapport de l'acteur politique à l'institution militaire dans la conquête du pouvoir d'État en Côte d'Ivoire. Tout est ainsi réuni pour affirmer que la démarche politique de

³⁶ Moïse Lida KOUASSI, *Témoignage sur la crise ivoirienne. De la lutte pour la démocratie à l'épreuve de la rébellion*, Paris, L'Harmattan, 2010, p.111-112 ; p.117.

Laurent Gbagbo s'est inscrite dans la théorie de l'approche par les intérêts³⁷. Laurent Gbagbo est un acteur politique à l'affût. Alors que le leader du Front populaire ivoirien a présenté un visage de démarche démocratique et républicaine, il se dévoile dans les faits comme un acteur sachant manipuler les moyens pour les fins qu'il s'est destiné. Les premières années de sa gouvernance ont d'ailleurs confirmé son accointance avec les militaires mobilisés lors de ce qu'il convient d'appeler la « bataille pour la conquête du pouvoir »³⁸.

Comme il vient d'en être rendu compte, l'accès au pouvoir d'État de Laurent Gbagbo s'est accompagné d'un soutien considérable de l'institution militaire. Cette entente des premières heures de conquête et d'exercice de pouvoir s'est effritée à travers le temps. Bien plus tard, l'institution militaire a laissé entrevoir un abandon de la cause de Laurent Gbagbo. Il y a eu ainsi une sorte d'auto-affranchissement de l'institution militaire.

2- ...À une armée finalement (politiquement) auto-affranchie

L'auto-affranchissement politique de l'armée est à retenir comme une dynamique politique fondamentale dans la chute de Laurent Gbagbo. Elle postule l'idée que l'armée ivoirienne qui avait fait du sort de Laurent Gbagbo le sien s'est au fil du temps, détachée de cette conviction. En effet, s'il est vrai que la « Grande muette » a vocation à rester éloignée des batailles politiques et à équidistance des partis politiques, d'une part, et demeurer un instrument au service de l'État dans la perspective *duguitienne*³⁹ d'autre part, la réalité est que l'armée est informée des logiques de pouvoir en cours. Elle sait parfois identifier ses intérêts dans la sourde bataille que se livrent les acteurs politiques internes. Elle agit donc en conséquence⁴⁰. En suivant cette hypothèse, l'armée ivoirienne, dans la dernière phase de la longue crise militaro-politique semble avoir intégré deux logiques : la première c'est que la volonté de changement de régime politique ou la nécessité d'instaurer « un nouvel ordre politique »⁴¹ devenait de plus en plus audible. En s'alignant au raisonnement du politiste

³⁷ A propos de la réalité de l'intérêt dans l'action politique, lire Hugh HECLIO, « Ideas, Interest and institutions », dans Lawrence DODD et Calvin JILLSON (eds), *The Dynamics of American Politics. Approaches and Interpretations*, Boulder, Westview Press, 1994, p.366-392.

³⁸ Dès qu'il accède à la magistrature suprême, les nominations qu'il entreprend dans le commandement de l'armée sont un moment de reconnaissance pour service rendu. Le commandant Dogbo Blé est à terme élevé au grade de Général de Brigade et est nommé Commandant de la Garde républicaine. Il s'agit d'une unité commise à la mission spéciale de protection du Chef de l'État. Le Lieutenant-Colonel Kassaraté est lui aussi élevé au grade de Général de Brigade et nommé Commandant supérieur de la Gendarmerie. Bien d'autres nominations et promotions dans les deux premières années de sa gouvernance sont inscrites dans cette logique avant le soulèvement militaire de 2002.

³⁹ La conviction de Léon Duguit dans ses rapports au pouvoir civil est la suivante : « *La force armée doit être un instrument passif entre les mains du gouvernement. Celui-ci ne peut remplir sa mission que s'il dispose de la force armée ; or disposer de l'armée, c'est pouvoir s'en servir comme d'une force matérielle inconsciente. Cela exclut la possibilité pour les commandants de la force armée de refuser, sous un prétexte quelconque, d'obtempérer aux ordres du gouvernement. Il n'y aurait pas d'Etat si les chefs militaires pouvaient discuter les ordres qu'ils reçoivent du gouvernement. L'idéal serait que la force fut une machine inconsciente que le gouvernement pourrait mettre en mouvement en pressant un bouton électrique* »

⁴⁰ Cf., Yves Paul MANDJEM, « Les institutions militaires face aux situations révolutionnaires dans Etats arabes et ailleurs en Afrique », *Revue camerounaise de science politique*, vol.18 et 19, n°s 1 et 2, p.66.

⁴¹ La nécessité d'instaurer un « nouvel ordre politique » a constitué la principale revendication politique des responsables de la rébellion de septembre 2002. Cette revendication a été dévoilée Guillaume Soro lors des négociations politiques de Lomé en 2003. Voir dans ce sens Joachim BEUGRE, *Côte d'Ivoire 2002, les dessous d'une rébellion*, Paris, Karthala, 2012.

camerounais Yves Paul MANDJEM, tout s'est passé comme si les militaires ivoiriens savaient qu'ils avaient « *entre les mains à la fois le destin des autoritarismes ébranlés et l'avenir de la démocratie exigée par les peuples en furie* ». La seconde logique c'est que l'armée ivoirienne, à l'instar de bien d'autres sur le continent africain est un acteur aux positions dynamiques mais non statiques. Il faut la saisir comme un acteur entier dans la perspective de Michel CROZIER et Erhard FRIEDBERD⁴². Elle s'est donnée comme ayant le pouvoir d'arbitrer le jeu démocratique. Des faits de la dernière séquence de la crise confirment cette thèse. Il faut penser aux multiples appels à eux lancés par l'opposition d'alors à abandonner Laurent Gbagbo au nom de la vérité démocratique. D'ailleurs ces appels étaient accompagnés de promesse d'immunité pénale et garantie de carrière. L'armée a donc entendu ces appels et a finalement abandonné Laurent Gbagbo à son sort. Des moments évolutifs de la défection de l'armée vis-à-vis de la cause de Laurent Gbagbo sont perceptibles. Il faut en rendre. Le premier moment, c'est le lendemain de l'échec de l'*Opération Dignité*. Cette opération militaire lancée dans le but de déloger la rébellion du septentrion ivoirien a finalement échoué à cause d'incompréhensions majeures⁴³. Elle a abouti à la première défection majeure : celle du chef d'État-major de l'armée, le Général Mathias Doué. Cet officier général nommé aux commandes de l'armée dès la prise de pouvoir par Laurent Gbagbo symbolisait l'emprise sur l'armée par l'homme politique. N'est-il pas celui qui occasionne les premières fissures au sein de l'organe de transition de 2000, fragilisant ainsi Robert Guéï au profit de Laurent Gbagbo⁴⁴ ! Il a été suivi dans la foulée par un autre officier supérieur. Cet officier supérieur qui assurait la fonction de porte-parole de l'armée ivoirienne avait fini par imposer le moral militaire et la résilience à la population lors des communiqués de l'armée. C'est lui l'auteur de la formule : « *Haut les cœurs, on y va !* ». La bravoure de cet officier commence la nuit du 19 septembre 2002 au cours de laquelle il échappe à un assassinat alors qu'il s'est obstiné à rejoindre son poste à l'aube du 19 septembre pour participer à la riposte⁴⁵. Finalement, quand intervient la dernière phase de la crise politique et militaire au lendemain des élections contestées, le Colonel major en question apporte son soutien aux autorités de l'hôtel du Golf soutenues par la rébellion baptisée Forces républicaines par le président élu, Alassane Ouattara. La défection de ces deux officiers supérieurs, suivis par bien d'autres a pu ainsi symboliser la prise de conscience par une partie de la hiérarchie militaire de la nécessité d'une autre rationalité dans les rapports de l'armée à Laurent Gbagbo.

Au total, l'union de l'opposition et la passivité de l'armée sont autant de facteurs explicatifs de la dynamique interne dans la chute brutale de Laurent Gbagbo. À cette dynamique devenue hostile au maintien au pouvoir du leader de *Refondation*, il faut adjoindre l'environnement diplomatique international de plus en plus hostile, dans un contexte où l'élection présidentielle de 2010 a débouché sur une crise de contestation des résultats.

⁴² Cf., Michel CROZIER et Erhard FRIEDBERG, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, 436p. Il est devenu une constante que l'armée s'est érigée sur le continent africain comme arbitre des révoltes. Cette hypothèse s'est vérifiée quelques plus tôt dans la chute de Blaise Compaoré au Burkina Faso. Lire dans ce sens, Bettina ENGELS, « Political Transition in Burkina Faso : The Fall of Blaise Compaoré », *Governance in Africa*, vol.2, no 3, 2015, p. 3-6. La chute de Andry Rajoelina au Madagascar au moment de l'écriture de cette étude confirme le rôle central de l'armée dans l'aboutissement des processus révolutionnaires en Afrique.

⁴³ Entretien anonyme avec un officier supérieur de l'armée à la retraite. Il a dénoncé la déconnexion de la chaîne hiérarchique militaire dans la préparation de cette opération. Entretien réalisé à Abidjan en septembre 2025.

⁴⁴ Lida Kouassi Moïse raconte cette étape dans son ouvrage témoignage cité haut, p. 125.

⁴⁵ Entretien avec l'officier le 19 septembre 2025.

II- UN ENVIRONNEMENT DIPLOMATIQUE INTERNATIONAL RENDU HOSTILE

L'hostilité de l'environnement diplomatique international est perceptible à un double niveau et témoigne d'un désamour certain. Il y a d'une part l'hostilité grandissante de l'ancienne puissance coloniale dans le contexte de la crise post-électorale (A) et la défaite diplomatique essuyée par le parti au pouvoir sur le continent dans la tentative de résolution de la crise post-électorale (B).

A- L'hostilité grandissante de l'ancienne puissance coloniale...

Archille MBEMBE à beau critiquer la postcolonie et appeler à sortir de la grande nuit⁴⁶, les relations entre l'Afrique subsaharienne et l'Europe occidentale restent encore marquées par des pesanteurs coloniales. Celles-ci font que le destin de l'État africain au Sud du Sahara reste encore tributaire de l'humeur de l'homme blanc. La crise ivoirienne de 2010 et la chute de Laurent Gbagbo ont offert l'occasion de corroborer cette hypothèse. En effet, s'il est vrai que la dynamique interne sus-relevée a été un déterminant considérable dans la chute de Laurent Gbagbo, l'implication personnelle de l'ancienne puissance coloniale est à retenir comme un facteur déterminant de cette chute. D'ailleurs les confessions *ex-post* commencent à se faire jour et l'expression « je vais le vitrifier » a été relevée par celui qui se présente comme l'homme des réseaux dans la *Françafrique*⁴⁷. Entre stratégie de mobilisation européenne (1) et isolement au sein des Nations unies (2) et même la menace de la justice pénale internationale, tout l'arsenal diplomatique international a été mobilisé pour obtenir la fragilisation et à terme, chute du leader de la *refondation*.

1- La mobilisation de l'Union européenne

La mobilisation de l'Union européenne a fonctionné comme une stratégie pour obtenir l'isolement de Laurent Gbagbo. En effet, pour l'ancienne puissance coloniale, dans un contexte d'affirmation de l'autonomie du continent africain, et du renforcement de sa souveraineté, obtenir la reddition de Laurent Gbagbo à partir d'une initiative solitaire était un risque à ne pas prendre. Il a donc fallu à la France alors dirigée par Nicolas Sarkozy se faire accompagner d'un allié de circonstance. L'objectif d'une telle démarche est de s'assurer une légitimation conséquente dans l'action politique à entreprendre sur la scène internationale. Ainsi, autrefois ignorée par le France dans la gestion des affaires dans ses anciennes colonies⁴⁸, l'Union européenne sera saisie comme une ressource substantielle mobilisable pour obtenir la fragilisation de Laurent Gbagbo sur la scène internationale. Cette nouvelle logique est perceptible dans les rapports de la France au dernier épisode de la crise ivoirienne. En effet, lors du sommet de l'Union européenne tenue dans la capitale de l'institution continentale, Nicolas Sarkozy qui veut obtenir la chute de Laurent Gbagbo lance l'ultimatum

⁴⁶ Cf., Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, 233p.

⁴⁷ Il s'agit de Robert Bourgi. Son témoignage co-écrit avec Frédéric LEJEAL sur cette étape de la vie politique ivoirienne est disponible dans son ouvrage confession, notamment, *Ils savent que je sais tout. Ma vie en Françafrique*, Paris, Max Milo, 2024, 658p.

⁴⁸ La réalité de l'action unilatérale de la France dans ses rapports à ses anciennes colonies est exprimée par François GAULME comme suit : « *La France s'était toujours montrée consciente de ses responsabilités d'ancien colonisateur au sud du Sahara (...) agissait seule par tradition, dans un strict cadre bilatéral d'accords de défense ou de coopération militaire* ». voir dans ce sens, « *La régionalisation du conflit ivoirien : vers une coopération internationale renforcée* », in Pierre PASCALLON (dir.), *La politique de sécurité de la France en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004, p259.

à ce dernier de rendre le pouvoir à celui qui est désormais considéré comme ayant remporté l'élection présidentielle d'octobre 2010. Il obtient dans la foulée le soutien diplomatique dont il avait visiblement besoin. Lors de ce sommet du 16 et 17 décembre 2010, les Chefs d'États et de gouvernement de l'Union européenne invitent expressément « *tous les responsables civiles et militaires ivoiriens qui ne l'ont pas encore fait à se placer sous l'autorité du Président démocratiquement élu, M. Alassane Ouattara* »⁴⁹. Une telle résolution qui s'aligne sans équivoque sur la position de l'ancienne puissance coloniale dans un contexte de disputes politiques internes apparaît comme une intrusion dans le domaine réservé de l'État. Il s'agit clairement de la violation du principe de non-ingérence. Mais pour la puissance européenne qu'est la France, ce positionnement sans ambiguïté a fonctionné à la fois comme un soutien et un bouclier contre des accusations néo-colonialistes. D'autre part, le bouclier de l'Union européenne fonctionnant conformément à la théorie de mobilisation des ressources, a permis à l'ancienne puissance coloniale d'avancer vers l'atteinte de l'objectif qu'il a projeté, en l'occurrence la chute du pouvoir de Laurent Gbagbo. Théorie sociologique majeure qui émerge au milieu des années 1970 sous la plume de sociologues nord-américains avant d'être mobilisée en sociologie politique plus tard, la mobilisation des ressources correspond bien des fois à la réalité de coopération en relations internationales⁵⁰. Érik NEVEU la définit comme suit : « *La mobilisation est le processus qui consiste à rassembler des individus ou des groupes (foules, associations, organisations) pour agir ensemble et atteindre des objectifs communs* »⁵¹. C'est en filigrane un appel à l'action pour une cause jugée commune ou importante où moment de la mobilisation. La mobilisation sonne ainsi comme une stratégie d'accompagnement qui a vocation à rallier des partenaires vers un objectif projeté. Au total, la mobilisation de l'Union européenne a fonctionné comme stratégie de mobilisation de coalition internationale en vue d'affaiblir Laurent Gbagbo sur la scène internationale. Cet objectif va se jouer également au sein des instances internationales, notamment aux Nations unies.

2- L'isolement au sein des instances internationales

La scène internationale peut parfois se transformer en arène de résolution des différends politiques internes. En effet, nonobstant le principe de non-ingérence dans les affaires intérieures des États, l'internationalisation des conflits armés conduit les acteurs en conflit dans le cadre étatique à se voir propulser sur la scène internationale dans le cadre de la résolution de leurs différends. D'autre part, l'incapacité institutionnelle de l'État à trouver des solutions aux problèmes politiques internes l'expose à internationaliser ses compétences. Cette affirmation l'est davantage dans le cadre d'une faillite de l'État. Serge SUR exprime cette réalité comme suit : « *l'affaiblissement d'un État tend à transformer ses problèmes internes en problèmes internationaux* »⁵². En effet, la querelle née de la mauvaise gestion des résultats électoraux de 2010 a permis de dessaisir les institutions ivoiriennes de la compétence de proclamation du vainqueur de l'élection présidentielle de 2010. La dessaisie de cette compétence essentielle de l'État au profit des institutions internationales a été le lieu de transformer ces instances en un espace de compétition entre les acteurs internes du conflit ivoirien. Transformées en arène de compétition, ces instances sont saisies également au prisme du réalisme dans les relations internationales. De la sorte, le contrôle de ces instances

⁴⁹ Cf., Conclusion du Conseil européen du 16-17 décembre 2010, p.4.

⁵⁰ John D. MCCARTHY et Mayer N. ZALD, « Resource Mobilization and Social Movements : A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, vol.82, n°6, 1977, p.1212-1241.

⁵¹ Cf., Érik NEVEU, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2011, p.49.

⁵² Cf., Serge SUR, « Sur quelques tribulations de l'État dans la société internationale », *RGDIP*, n° 97, 1993, p. 894.

désormais chargées de vider le contentieux interne va être une stratégie d'approche des acteurs internationaux intéressés par le différend⁵³. Cette hypothèse soutenue par la perspective réaliste a pu s'observer au sein des organes des Nations Unies notamment au Conseil de sécurité. En effet, dans leur volonté de provoquer la chute de Laurent Gbagbo, le Conseil de sécurité a été saisie comme une instance de légitimation par les autorités françaises. Organe central des Nations Unies dont la compétence principale est le maintien de la paix et la sécurité internationales, le Conseil de sécurité a pu en des circonstances diverses, recourir à des résolutions à caractère contraignant pour les acteurs politiques⁵⁴; l'objectif étant d'imposer des décisions obligatoires à des acteurs désignés sans que cela ne paraisse comme une ingérence dans le domaine réservé de l'État. Avec un activisme prononcé dans la période post guerre froide, le Conseil de sécurité a pu prendre des résolutions interprétées différemment par la doctrine juridique. Une certaine doctrine les ont qualifiées de « *monument juridique* »⁵⁵. Pour d'autres auteurs il s'est agi de résolutions d'audacieuses, les soupçonnant de porter atteinte au domaine réservé de l'État⁵⁶. Bien que le débat sur cet activisme n'est pas épuisé, force est de reconnaître que le Conseil de sécurité a fonctionné comme lieu d'accompagnement de politiques internationales de quelques puissances étatiques mondiales. La France a ainsi saisi cette instance et en a fait un accompagnateur nécessaire dans sa volonté de provoquer la chute de Laurent Gbagbo. En effet, la résolution 1975 (2011) du 30 mars 2011 du Conseil votée à l'initiative de l'ancienne puissance coloniale a fonctionné comme instrument essentiel dans l'affaiblissement militaire de Laurent Gbagbo dans la phase ultime d'affrontement militaire entre les acteurs politiques ivoiriens dès l'entame de l'année 2011. En effet, dans cette phase ultime de l'affrontement militaire, l'autorisation acquise par Nicolas Sarkozy de mettre hors d'état de nuire les " *armes lourdes*" de la défense de celui qui était encore chef de l'État, a fragilisé cette ligne de défense, l'exposant à une chute inéluctable. Ayant préalablement obtenu l'isolement du Laurent Gbagbo sur la scène diplomatique internationale, la résolution de fin mars 2011 a fonctionné comme l'accompagnement normatif supplémentaire. La scène diplomatique internationale a intégré l'espace géographique africain. Là également, l'on a noté une sorte de défaite du régime de la *Refondation*.

B- ... Doublée de la défaite diplomatique sur le continent africain

La défaite diplomatique sur le continent africain postule l'idée que dans la bataille pour le pouvoir à Abidjan, les acteurs internes en conflit ont intégré la nécessité de soutien de la scène diplomatique africaine. C'est donc toute la question l'impact et de l'importance de l'allié international dans la bataille politique interne qui est posée. Et à ce propos, Winston Churchill a pu affirmer : « *There is only one thing worse than fighting with allies, and that is*

⁵³ A propos des dynamiques théoriques autour de l'organisation internationales en relations internationales, lire Stéphane PAQUIN, « Les organisations internationales dans la théorie des relations internationales », *Revue québécoise de droit international*, numéro hors-série, 2021, p.11-36.

⁵⁴ Sur l'activité juridique abondante du Conseil de sécurité en relation avec les compétences internes, lire Jean-François GUILHAUDIS, « Observations sur la question de l'autorisation et de l'absence d'autorisation de l'usage de la force par le Conseil de sécurité », in Julian FERNADEZ et Nicolas HAUPAIS (dir.), *Liber Amicorum en l'honneur de SERGE SUR*, Paris, Pedone, 2014, p.33-54.

⁵⁵ Cf., Serge SUR, « La résolution 687 (3 avril 1991) du Conseil de Sécurité dans l'affaire du Golfe : Problèmes de rétablissement et de garantie de la paix », *Annuaire français de droit international*, n°37, p.27.

⁵⁶ Cf., Olivier CORTEN et Pierre KLEIN, « L'action des Nations unies en Côte d'Ivoire : jusqu'où le Conseil de sécurité peut-il intervenir dans l'ordre juridique interne des États », in : Maurice KAMGA, (dir.), *Mélanges en l'honneur de Raymond RANJEVA*, Paris, Pedone, 2013, p.73-99.

fighting without them »⁵⁷. Sur l'espace diplomatique africain, l'on a noté deux échecs successifs de la part du régime de la *Refondation*. Le premier c'est celui de se faire accompagner par la CEDEAO (1), le second c'est l'abandon par l'Union africaine (2).

1- La censure de la CEDEAO

Principale communauté économique régionale en Afrique de l'Ouest, la CEDEAO a renforcé au fil des années son emprise sur l'espace géographique et géopolitique de son ressort territorial. Avec une compétence diplomatique désormais reconnue en matière de gestion des crises, l'organisation est devenue un acteur incontournable en la matière⁵⁸. De la sorte, elle a pu s'ériger à divers moments comme instance de recours pour des acteurs internes en conflit toutes les fois qu'ils sont à la recherche d'une légitimation internationale. La dernière étape de crise en Côte d'Ivoire a pu la mettre en exergue en même temps que les logiques de sollicitation des acteurs internes en conflit. La bataille diplomatique pour le pouvoir à l'intérieur de l'État ivoirien s'y est alors déportée. La compétition entre les acteurs internes au sein de l'institution s'est soldée par un échec du régime de la *Refondation* de faire porter sa cause par la CEDEAO. Il n'est d'ailleurs pas préremptoire de postuler l'hypothèse d'une censure par l'organisation sous-régionale. En effet, alors que la résolution de tels différends donne lieu parfois à des résolutions ou recommandations avec des subtilités diplomatiques, faisant le lit à des interprétations contradictoires, l'organisation sous-régionale a entrepris une diplomatie de menace vis-à-vis de celui qui avait pourtant été désigné par le Conseil constitution ivoirien comme vainqueur de l'élection de 2010. Les termes de la résolution du sommet du 7 décembre 2010 consacré à la situation en Côte d'Ivoire furent sans équivoque. Le Communiqué final du sommet extraordinaire a ainsi activé l'article 45 du Protocole sur la Démocratie et la Bonne Gouvernance⁵⁹. En conséquence, le premier niveau de sanction est prononcé notamment la « *la suspension de la Côte d'Ivoire jusqu'à nouvel ordre, de toutes les instances de décision de la CEDEAO* »⁶⁰. Alors que les termes de ce Communiqué étaient déjà inédits dans les pratiques de l'organisation sous-régionale dans le traitement des conflits à l'intérieur d'un État membre, le second sommet décida d'avancer un peu plus dans la politique de censure contre le régime de la *Refondation*. Avec les résolutions du second sommet, l'organisation sous-régionale a ainsi renvoyé le sentiment de donner dans une sorte d'inflation de sanctions. En effet, réunis le 24 décembre 2010 pour traiter encore de la question ivoirienne, la tentation militaire s'invita dans le dispositif de résolution de la crise. Lors de ce sommet, l'instance suprême de l'organisation sous-régionale s'est réservé le droit

⁵⁷ La traduction de cette pensée de l'homme politique britannique donnerait ceci : « *Il n'y a qu'une chose pire que de se battre avec des alliés, c'est de se battre sans eux* ».

⁵⁸ Il existe une littérature abondante sur l'activisme de la CEDEAO dans l'espace ouest-africain. /Lire par exemple Kadidiatou Ali GAZIBO, *La régionalisation de la paix et de la sécurité internationales post-guerre froide dans le cadre de la CEDEAO : la construction d'un ordre sécuritaire régional, entre autonomie et interdépendance*, Thèse de Doctorat en Science politique, soutenue à l'Université Paris 1, 2013, 408p. ; Papa Samba NDIAYE, *Entre contraintes et bonnes intentions : Les difficultés des organisations internationales africaines dans le domaine du maintien de la paix. L'exemple de la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) en Côte d'Ivoire et ailleurs (Liberia, Sierra Leone, Guinée Bissau) de 1990 à 2003*, Thèse de science politique soutenue à l'Université d'Ottawa, 2011, 428p.

⁵⁹ Il s'agit du Protocole a/sp1/12/01 sur la Démocratie et la Bonne Gouvernance. Il est additionnel au Protocole relatif au Mécanisme de prévention, de gestion, de règlement des conflits, de maintien de la paix et de la sécurité. Avec l'adoption de cet instrument, la CEDEAO a affiché une ambition diplomatique et politique plus accrue dans le règlement des crises à l'intérieur des États membres.

⁶⁰ Cf., paragraphe 9 du *Communiqué final de la session extraordinaire des chefs d'État et de Gouvernement de la CEDEAO sur la Côte d'Ivoire*, 7 décembre 2010, ECW/CEG/ABJ/EXT/FR./Rev. 0

de prendre « toutes mesures nécessaires, y compris l'usage de la force légitime pour réaliser les aspirations du peuple ivoirien ». On est alors propulsé dans l'approche clausewitzienne⁶¹ de règlement des conflits. Deux remarques s'imposent à ce stade de l'analyse. La première c'est la célérité avec laquelle l'organisation ouest-africaine s'est saisie du dossier ivoirien. En effet entre la survenance effective de la crise post-électorale et la fin de celle-ci en avril 2011 par la chute du régime de Laurent Gbagbo, la CEDEAO s'est réunie deux fois en sommet extraordinaire au niveau des chefs d'États et de gouvernement. Ce qui exige une mobilisation logistique importante et surtout contraignante. La seconde remarque c'est la montée en puissance dans les moyens de résolution de la crise. Visiblement, l'organisation sous-régionale ne s'interdit plus les moyens qui en d'autres circonstances auraient été qualifiés de cavaliers. Pour une crise politique impliquant un chef d'État en exercice, la posture de la CEDEAO semble vraisemblablement inédite. Il faut, pour étayer cette affirmer, se rapporter à l'action de cette organisation dans d'autres crises politiques en Afrique de l'Ouest. Le déploiement de l'ECOMOG au Libéria lors de la guerre civile dans ce pays a été un moment de ralentir la progression de la rébellion de Charles Taylor vers la capitale Monrovia. À propos de l'effet ralentisseur de l'intervention de la CEDEAO par rapport à la projection politique de Charles Taylor, Marc Antoine PEROUSE DE MONTCLOS écrit : « *au Liberia, en 1990, la force d'interposition montée sous l'égide de la Communauté économique des États d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) a par exemple empêché la prise de pouvoir par Charles Taylor. Pourtant, le résultat politique fut le même sept ans plus tard : ce dernier devait finalement gagner les élections organisées sous les auspices de la communauté internationale* »⁶². De même, le recours à l'ECOMOG dans le conflit de la Sierra Leone a eu pour effet immédiat de forcer le mouvement rebelle de Foday Sankoh à engager les négociations avec le régime de Freetown. Or l'intervention de la CEDEAO en Côte d'Ivoire s'est présentée comme une censure pour le régime de la *Refondation*. La censure s'entend ici d'une intervention dont l'objectif affiché est de provoquer l'affaiblissement militaire d'un camp pour occasionner sa chute. Toute chose qui fonde à postuler l'hypothèse d'un échec diplomatique de ce régime au sein de son espace sous-régional. Conscient de la censure qu'il subissait désormais de la part de la CEDEAO, Laurent Gbagbo a cru bon de la dessaisir pour se trouver un espace d'expression à l'Union africaine. La bataille diplomatique s'est ainsi transportée au cœur de l'organisation continentale. La démarche de l'organisation continentale s'est soldée par le lâchage de Laurent Gbagbo.

2- Le lâchage par l'Union africaine

L'Union africaine est l'organisation continentale qui a succédé à l'Organisation de l'unité africaine. Portée à bout de bras par les Chefs d'États africains, cette nouvelle organisation continentale tout en revendiquant l'héritage de la défunte OUA a mis en place un ensemble de mécanisme pour répondre aux défis des pays africains dont le plus urgent est le règlement des conflits au sein des États membres. Ainsi, après avoir pris du recul vis-à-vis du principe de non-ingérence dans les affaires intérieures⁶³, l'organisation continentale a par

⁶¹ Pour l'officier général prussien, « *la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens* ».

⁶² Cf., Marc Antoine PEROUSE DE MONTCLOS, « Les Occidentaux peuvent-ils sauver l'Afrique ? », *Politique étrangère*, n° 3, 2006, p.555. Dans le prolongement de son analyse, l'auteur ajoute, un peu provocateur et surtout sans tenir compte du gain substantiel des vies humaines de l'intervention de la CEDEAO : « On peut dès lors se demander dans quelle mesure les Casques blancs de la CEDEAO n'ont eu pour effet de prolonger inutilement le conflit ».

⁶³ Sur la nouvelle orientation de l'Union africaine en matière d'intervention, lire Stéven Modeste YOMBI, « L'ambivalence du droit d'intervention de l'Union Africaine », *Revue québécoise de droit international*, Volume 35, numéro 2, 2022, p.161-194.

exemple prévu un mécanisme institutionnel d'intervention qui est le conseil de paix et de sécurité⁶⁴.

Munie d'arsenaux juridique et institutionnel, l'organisation continentale a ainsi affiché de grandes ambitions dans l'espace de résolution de conflit en Afrique. C'est dans cet élan de déploiement de ses activités que le conflit ivoirien s'est présenté comme un espace d'expression de la puissance diplomatique de l'organisation continentale. Mais à l'instar des autres organisations, qui à l'occasion de résolution des différends au sein des acteurs internes se transforment en un espace de compétition, l'Union africaine n'a pas échappé à cette logique concurrentielle. En effet, les acteurs politiques ivoiriens ont fonctionné dans la logique de se procurer le soutien de l'organisation continentale pour remporter la compétition interne pour le pouvoir. De son côté, l'organisation continentale a fait la profession de foi de travailler à trouver une solution pérenne au conflit⁶⁵. Il y a eu une sorte de démarche divergente entre les projections des acteurs en conflit et les objectifs de l'Union africaine. En effet, alors les premiers étaient dans une logique concurrentielle de légitimation par l'Union africaine, celle-ci affichait une volonté de travailler à résoudre le conflit. Finalement, la démarche de résolution du conflit par l'organisation continentale va passer par l'obligation d'arbitrage diplomatique entre les protagonistes en conflit. Ce cheminement conduira aboutit pour l'Union africaine à lâcher Laurent Gbagbo. Ce lâchage signifie que l'observation du processus diplomatique de l'Union africaine fait ressortir une volonté initiale de soutien pour le chef de file du régime de la *Refondation* pour à terme, s'aligner à la position diplomatique de la CEDEAO. Initialement, ce ralliement de l'organisation continentale à la position de la CEDEAO n'était pas un acquis systématique. En effet, l'opposition des États de l'Afrique austral⁶⁶ « aux autorités du Golf » d'une part et la résistance de l'Afrique du Sud sur fond de souvenirs des années de lutte contre l'*apartheid* d'autre part ont été un brin d'espoir et un moment de résilience de Laurent Gbagbo et de ses partisans. Dans cette ligne de soutien au régime de Laurent Gbagbo, l'Union africaine a notamment décidé de la mise en place d'un Panel de Chef d'États pour résoudre la crise post-électorale. Cette décision concernant la mise en place du Panel est en réalité une révolution diplomatique de l'UA. Il est important de rappeler le contexte de cette décision inédite. Elle intervient alors qu'une partie importante de la communauté internationale a pris fait et cause pour le candidat déclaré vainqueur par la commission électorale indépendante. Par cette décision, elle s'est affirmée maître du jeu, suspendant toute décision concernant la désignation du vainqueur du second tour du scrutin présidentiel. A partir de cet instant, non seulement les décisions contradictoires du président de la commission électorale qui proclamait Alassane Ouattara vainqueur, d'une part, et du Conseil constitutionnel statuant en dernier ressort en matière électorale et consacrait Laurent Gbagbo vainqueur, d'autre part, sont mises en veilleuse. Au-delà de la mise en veilleuse des décisions organes nationaux, la mise en place du Panel avait vocation à produire plus

⁶⁴ Le mécanisme institutionnel innovant est le Conseil de paix et de sécurité de. Lire à ce sujet Delphine LECOUTRE, « Le Conseil de paix et de sécurité de l'Union africaine, clef d'une nouvelle architecture de stabilité en Afrique ? », *Afrique contemporaine*, vol.4, n°212, 2004, p.131-162.

⁶⁵ À l'issue de sa visite en qualité de président en exercice de l'Union africaine, le président Bingu Wa Mutharika déclara : Je crois fermement que l'Afrique va trouver la solution au problème de la Côte d'Ivoire ». Voir *Fraternité Matin*, 26 janvier 2011, p.2.

⁶⁶ À propos du soutien l'Angola et de quelques États de l'Afrique austral au régime de Laurent Gbagbo, lire « L'Angola considère Gbagbo comme "président élu" de Côte d'Ivoire », *Jeune Afrique*, 6 avril 2011, disponible sur <https://www.ladepeche.fr/article/2011/04/06/1052857-angola-considere-gbagbo-comme-president-elu-cote-ivoire.html>, visité le 22 octobre 2025 ; Emmanuel PEUCHOT, « Crise ivoirienne: Gbagbo marque des points », Agence France Presse, publié sur <https://www.lapresse.ca/international/dossiers/impasse-en-cote-divoire/201101/26/01-4363909-crise-ivoirienne-gbagbo-marque-des-points.php>, consulté le 22 octobre 2025.

retentissant : la certification onusienne assurée par le premier responsable de l’Opération des Nations unies en Côte d’Ivoire (ONUCI) se trouvait sans effet. Désormais, il lui appartient de gérer la sortie de crise. La mission est confiée à un organisme original : l’Autorité de l’Union africaine. Elle avait pour objectif « *de trouver une solution africaine au problème d’un pays africain qui ne peut être réglé que dans le génie, la sagesse, la culture et les valeurs africaines* »⁶⁷. La reprise en main de la question par l’Union africaine consacrait ainsi un changement d’approche théorique du conflit. Ainsi alors de que les premières initiatives avaient convoqué l’approche hobbesienne, l’Union africaine opte pour la philosophie de l’arbre à palabre qui consiste moins à désigner un véritable vainqueur qu’à promouvoir la réconciliation nationale, et une sortie durable de la crise. L’africanisation de la gestion de la crise post-électorale en Côte d’Ivoire, c’est le refus de la paix clausewitzienne et l’option pour le pacifisme. Toute chose qui cadrait avec le point de vue du régime au pouvoir à Abidjan. En effet, la stratégie de sortie de crise mettait l’accent sur la nécessité du recomptage des voix⁶⁸. Et alors qu’il avait intégré un organe *ad hoc* chargé de manager la crise, le président sud-africain, Jacob Zuma a pu penser et affirmer : « *En Côte d’Ivoire, il n’y a pas eu d’élection. Les rebelles n’avaient pas déposé les armes (...), des citoyens ont été empêchés de voter (...). Si ce qui s’est passé, vousappelez cela une élection, alors c’est Laurent Gbagbo qui a gagné (...)* »⁶⁹. Cette déclaration succède à une première dans laquelle l’héritier de Nelson Mandela avait affirmé : « « *Nous devons faire autre chose que de demander à l’un des deux chefs de partir. Nous devons trouver un moyen de vérifier les faits et, en fonction des résultats, pouvoir avancer* ». ⁷⁰

Dans un contexte de crise interne exacerbée et où le moindre appui international constitue un espoir de repositionnement diplomatique, ces déclarations ont pu se présenter pour le régime de la *Refondation* comme une tentative de revirement diplomatique favorable. Cette espérance était d’autant plus grande que la déclaration du président de cette puissance géopolitique africaine tentait de rendre caduques les différentes résolutions de la CEDEAO. Il y avait ainsi une fissure sur la démarche diplomatique d’ensemble d’approche du conflit ivoirien. Or cette espérance fut de courte durée puisque la rencontre de Paris de février 2011 entre Nicolas Sarkozy et Jacob Zuma a débouché sur l’abandon par l’Afrique du Sud de sa position en faveur de Laurent Gbagbo. Un élément discursif est à relever qui, témoignant de l’évolution de la position de Jacob Zuma, confirme l’idée d’un lâchage défaite diplomatique subi par Laurent Gbagbo : « *Comme vous le savez, nous sommes membres du Panel de haut niveau... et il y a des discussions en cours en ce moment. Nous avons un groupe d’experts qui sont allés en Côte d’Ivoire, qui nous ont rendu compte. Ensuite nous sommes allés en Côte d’Ivoire, et nous devons nous réunir le 4 en Mauritanie. Vous comprendrez bien que, comme je suis membre de ce panel, je ne peux rien vous dire ici sans y être autorisé par le panel* »⁷¹.

⁶⁷ Voir interview d’Ould Abdel Aziz, président de la Mauritanie en qualité de président du Panel des Chefs d’État mis en place par le Conseil de paix et de sécurité de l’Union africaine, *Fraternité Matin*, 29-30 janvier 2011, p.3.

⁶⁸ À partir de janvier 2011, alors que la pression internationale exigeait qu’il reconnaissasse la victoire de son concurrent, la concession de taille du président en exercice fut d’appeler au recomptage des voix. Voir dans ce sens « *Les avocats de Gbagbo demandent un recomptage des voix* », publié sur <https://www.nouvelobs.com/monde/20110103.OBS5604/les-avocats-de-gbagbo-demandent-un-recomptage-des-voix.html>, visité le 22 octobre 2025.

⁶⁹ L’extrait de la déclaration du président sud-africain qui jeta un émoi au sein du Panel est accessible sur <http://news.abidjan.net/h/393170.html>, visité le 17 octobre 2025. Voir également *Fraternité Matin*, 2 mars 2011, p.3.

⁷⁰ in *Fraternité Matin*, 22-23 janvier 2011.

⁷¹ <http://news.abidjan.net/h/393170.html>, visité le 17 octobre 2025.

La déclaration du président sud-africain ainsi rapportée s'analyse en un abandon de son positionnement diplomatique initial.

Cette dernière étape de résolution de la crise s'inscrit dans la théorie de captation de la souveraineté diplomatique. Inventé par Bertrand BADIE, le concept de captation de la souveraineté diplomatique rend compte de la réalité de la diplomatie de connivence dans les relations internationales. Le politiste français identifie deux catégories d'acteurs étatiques, la première l'État dominant et la seconde l'État dominé. Les relations entre ces deux catégories d'acteurs étatiques se caractérisent par un « *effort de démantèlement de l'État dominant du processus d'expression de la souveraineté de l'État dominé sur la scène internationale* »⁷². La captation de la souveraineté diplomatique consiste pour un État dit dominant de faire porter par un autre État, dit dominé, une position diplomatique dans les questions de relations internationales. De la sorte, l'État dominé conserve l'impression de liberté dans l'expression de ses opinions sur la scène internationale. En ralliant Jacob Zuma à la position française, déjà entérinée par la CEDEAO la France a occasionné définitivement la défaite de Laurent Gbagbo sur la scène diplomatique internationale. Toute chose qui a rendu possible l'assaut militaire contre les derniers piliers de sa résistance militaire occasionné sa déchéance en avril 2011. Il faut en effet souligner le contexte du revirement du Chef d'État sud-africain. Ce revirement intervient après que le président français ait reçu son homologue à l'Elysée. Celui-ci avait quelques jours auparavant exprimé quelques inquiétudes quant à la position diplomatique de l'Afrique du Sud qui pourrait constituer un manque de cohésion dans la démarche d'ensemble. Le président français avait alors écrit au président en exercice de la CEDEAO ce qui suit : « « *Sur le point des divergences nées de la méconnaissance du dossier ivoirien par le Président Jacob Zuma, j'ai dépêché mon conseiller diplomatique qui se chargera de lui expliquer les enjeux et le risque encouru par un manque de cohésion au sein du Panel à faire partir Monsieur Laurent Gbagbo du pouvoir, explication que je me chargerai d'appuyer lors de son passage à Paris* »⁷³. La rencontre de Paris entre le chef d'État sud-africain, membre du panel des experts et le président français a donc finalement abouti à l'abandon de sa position par Jacob Zuma. Cette évolution s'en fera sentir sur la démarche d'ensemble de l'Union africaine. En effet, la vérification des résultats initialement préconisée fut abandonnée par l'institution. Celle-ci décida de s'aligner à la position de la CEDEAO qui reconnaissait la victoire de Alassane Ouattara. On aboutit ainsi au lâchage de Laurent Gbagbo. Avec cette déclaration qui émane de la régionale en Afrique australe dont le poids diplomatique sur le continent était de plus en plus imposant, l'Union africaine a définitivement adopté la position diplomatique dominante. Avec cet alignement diplomatique, la menace s'est invitée dans la communication des émissaires de l'organisation continentale. Ainsi, lors de sa mission pour la compte de l'Union africaine, Raila Odinga haussa le ton : « *le temps est compté pour un règlement à l'amiable de la crise (...) Si M. Gbagbo ne prend pas en compte les différentes propositions qui vont lui être faites, la fenêtre des négociations va se refermer bientôt et nous allons passer à une autre étape, celle des sanctions économiques et financières (...) qui pourront être complétées par l'usage légitime de la force* »⁷⁴.

⁷² Sur la notion de captation de la souveraineté diplomatique, voir Bertrand BADIE, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, pp.54-59.

⁷³ Cf., Lettre du président Sarkozy au président nigérian Jonathan Goodluck, Charles ONANA, *Côte d'Ivoire : le coup d'État*, Paris, Editions Duboiris, 2011, p.412-413.

⁷⁴ Cf., Jonathan WALSH, « Le médiateur de l'UA brandit la menace de sanctions financières », disponible sur <https://www.france24.com/fr/20110120-union-africaine-ua-odinga-raila-sanctions-economiques-force-laurent-gbagbo-onu-renfort>, visité le 22 octobre 2025.

CONCLUSION

L'étude sur la chute du régime de Laurent Gbagbo s'est inscrite dans la sociologie politique du temps. L'objectif était, en remontant le temps, de questionner les déterminants de la perte de pouvoir dans les conditions de violence politique telles que vécues en avril 2011. Ayant convoqué les théories de la mobilisation en sociologie politique et le concept de « désamour » en relations internationales, l'étude conclut qu'une conjugaison de déterminants est à retenir comme facteurs explicatifs. Que ces déterminants soient à la fois de l'ordre interne et de l'ordre international rend compte d'une réalité : le destin de bon nombre d'États africains reste encore tributaire des vicissitudes du dedans et du dehors. Cette situation postule que le dirigeant politique africain au sud du Sahara doit, dans une perspective de pérennisation de son régime politique, savoir s'enraciner dans l'ordre interne. À cela, il doit adjoindre un accompagnement diplomatique international solide. La conséquence néfaste d'une telle démarche c'est que le dirigeant politique africain qui est conscient d'un déficit de légitimité à l'intérieur de ses frontières ne s'accroche au pouvoir en ayant pour seule bouée de sauvetage un ancrage solide à l'extérieur. N'aurait-il pas là une menace à la sincérité de la volonté du peuple ?

BIBLIOGRAPHIE

- ARON, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, 797p.
- BADIE, Bertrand, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, 334p.
- BEUGRE, Joachim, *Côte d'Ivoire 2002, les dessus d'une rébellion*, Paris, Karthala, 2012.
- BIHAN (Le), MARTIN, Claude, , CHARBONNEAU, Johanne, « Présentation : temporalités. Le temps : un enjeu social et politique », *Lien social et Politiques*, n°54, 2005, p.5-10.
- BONNECASE, Vincent, « Sur la chute de Blaise Compaoré. Autorité et colère dans les derniers jours d'un régime », *Politique africaine*, mars 2015 n° 137, p.151-168.
- BOURRICAUD, François, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Plon, 1961, 423p.
- BOUDON, Raymond, « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? », *Sociologie et société*, vol.34, no1, p.9-34.
- BURDEAU, Georges, *Traité de science politique. Tome III. La dynamique politique. Volume I, Les forces politiques*, Paris, L.G.D.J., 1982, 62p.
- CHOUIKHA Larbi, GOBE, Éric, « La force de la désobéissance : retour sur la chute du régime de Ben Ali », *Revue Tiers-Monde*, 2011, vol. 5, p.219 -226.
- CONSTANTIN, Dobrilă, « Ceaușescu et les avatars de la tyrannie », *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5(2), 2005, 317-354.
- COHEN, Samy, « Le pouvoir politique et l'armée », *Pouvoirs*, n°125, 2008, p.19-28.
- CORTEN, Olivier et KLEIN, Pierre, « L'action des Nations unies en Côte d'Ivoire : jusqu'où le Conseil de sécurité peut-il intervenir dans l'ordre juridique interne des États », in : Maurice Kamga, (dir.), *Mélanges en l'honneur de Raymond RANJEEVA*, Paris, Pedone, 2013, pp.73-99.

- CROZIER, Michel, FRIEDBERG, Erhard, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, 436p.
- DEUTSCH, Karl W. « Social Mobilization and Political Development », *American Political Science Review*, vol.55, n°3, p.493-514.
- DOBRY, Michel, « Mobilisations multisectorielles et dynamique des crises politiques : un point de vue heuristique », *Revue française de sociologie*, 1983, p.395-419.
- DUVERGER, Maurice, *Les Partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1954, p.407.
- ENGELS, Bettina, « Political Transition in Burkina Faso : The Fall of Blaise Compaoré », *Governance in Africa*, vol.2, no 3, 2015, p. 3-6.
- GBAGBO, Laurent, *Côte d'Ivoire : pour une alternance démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- GUILHAUDIS, François, « Observations sur la question de l'autorisation et de l'absence d'autorisation de l'usage de la force par le Conseil de sécurité », in Julian FERNADEZ et Nicolas HAUPAIS (dir.), *Liber Amicorum en l'honneur de SERGE SUR*, Paris, Pedone, 2014, p.33-54
- HECLIO, Hugh, « Ideas, Interest and institutions », dans Lawrence DODD et Calvin JILLSON (eds), *The Dynamics of American Politics. Approaches and Interpretations*, Boulder, Westview Press, 1994, p.366-392.
- JOANA, Jean, « La démocratie face à ses militaires. Où en est l'analyse des relations civils-militaires ? », *Revue française de sociologie*, vol.48, n°1, 2007, p.133-159.
- KOUASSI, Moïse Lida, *Témoignage sur la crise ivoirienne. De la lutte pour la démocratie à l'épreuve de la rébellion*, Paris, L'Harmattan, 2010, 274p.
- LAPIERRE, Jean-William, « Pour une théorie dynamique des changements politiques », *Revue française de science politique*, 11^e année, n°1, 1961, pp. 118-137.
- LASSWELL, Harold et KAPLAN, Abraham, *Power and society, a framework for political inquiry*, Newhaven, Yale University Press, 3e éd. 1957, 319p.
- LAVROFF, Dmitri-Georges, « Régimes militaires et développement politique en Afrique noire », *Revue française de science politique*, 1972, vol.22, n°5, p.973-991.
- LECOUTRE, « Le Conseil de paix et de sécurité de l'Union africaine, clef d'une nouvelle architecture de stabilité en Afrique ? », *Afrique contemporaine*, vol.4, n°212, 2004, p.131-162.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980, 190p.
- MANDJEM, Yves Paul, « Les institutions militaires face aux situations révolutionnaires dans Etats arabes et ailleurs en Afrique », *Revue camerounaise de science politique*, vol.18 et 19, n°s 1 et 2, p.39-69.
- MBEMBE, Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, 233p.
- MCCARTHY, John, D. et ZALD, N. Mayer, « Resource Mobilization and Social Movements : A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, vol.82, n°6, 1977, p.1212-1241.
- MEYNAUD, Jean, « Les militaires et le pouvoir », *Revue française de sociologie*, 1961, vol.2, n° 2, p.75-87.

- MUTOMBO, Ferdinand Kapanga, *Dictionnaire pratique des élections A-L*, Geneva, Globethics Publications, 2024, 338p.
- NEVEU, Érik, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2011, 128p.
- NELSON, Daniel, « Le fiasco politique de la Roumanie », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol.20, no3, p.5-16.
- ONUF, Greenwood Nicholas, *World of Our Making Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, London et New York, Routledge, 2013, 339p.
- PAQUIN, Stéphane, « Les organisations internationales dans la théorie des relations internationales », *Revue québécoise de droit international*, numéro hors-série, 2021, p.11-36.
- PARSONS, Talcott, *The Social System*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952, 403p
- PERRENS, François-Tommy, *Histoire de la Florence, depuis la domination des Médicis jusqu'à la chute de la République (1434-1531)*, Paris, Hachette Livre, 1888, 600p.
- PEROUSE DE MONTCLOS, Marc Antoine, « Les Occidentaux peuvent-ils sauver l'Afrique ? », *Politique étrangère*, n°3, 2006, p.547-556.
- PUY-DENIS, Patrick, *Le Ghana*, Paris, Karthala, 1994, 228p.
- RAYNER, Hervé, Bernard VOUTAT et Laurent WILLEMEZ, « Les temporalités de la démocratie : institutions, acteurs, pratiques et enjeux », *Temporalités [Online]*, 36 | 2022, Online since 29 August 2023, visité le 10 Septembre 2025.
- ROUQUIÉ, Alain, « Changement politique et transformation des régimes », in Madeleine GRAWITZ et Jean LECA (dir.), *Traité de science politique, Tome 2. Les régimes politiques contemporains. Chapitre 6*, p. 599-634. Paris, Les Presses universitaires de France, 1re édition, 1985, 714 p.
- SKINNER, Kate, « West Africa's First Coup : Neo-Colonial and Pan-African Projects in Togo's "Shadow Archives." », *African Studies Review*, vol.63, no2, 2019, p.375-398.
- SUR, Serge, « « La résolution 687 (3 avril 1991) du Conseil de Sécurité dans l'affaire du Golfe : Problèmes de rétablissement et de garantie de la paix », *Annuaire français de droit international*, n°37, p.25-97.
- SUR, Serge, « Sur quelques tribulations de l'État dans la société internationale », *RGDIP*, n° 97, 1993, p. 894.
- WOLMAN, Harold, « Les facteurs de réussite ou d'échec des politiques publiques », *Politiques et management public*, vol. 3, n°3, 1985. pp. 51-95.

LE PORTE-PAROLE DU CHEF TRADITIONNEL CHEZ LES BAOULE EN COTE D'IVOIRE.

DAMANAN Obikouho Jeanne-Josée

Docteure en Histoire du Droit, des Institutions et des Idées Politiques- Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) - Membre du CAHDIIP - Email : damananjosee@gmail.com

RESUME

Retenons que « Le porte-parole du chef traditionnel chez les Baoulé en Côte d'Ivoire » est un messager fidèle du chef traditionnel en apparence mais lorsque l'on pousse plus loin la réflexion, on se rend vite compte qu'il s'agit d'un traître en réalité. En effet, le porte-parole semble être un messager fidèle du chef traditionnel puisque qu'il transmet les idées de celui-ci à la communauté non seulement mais aussi, il prend en compte les règles traditionnelles liées à sa fonction de représentant exceptionnel du chef. Toutefois, on remarque qu'en réalité, cette fonction de transmission des idées du chef traditionnel n'est qu'une façade au moment où l'on réalise qu'il peut trahir le chef à travers le contournement des idées de ce dernier lorsqu'il se retrouve en difficulté de transmission. Ces différents aspects seront démontrés dans cet article, à travers une recherche documentaire ainsi que des enquêtes menées. Il est question d'exposer les contraintes énonciatives du porte-parole quant à la formulation du message du chef traditionnel.

Mots-clés : Porte-parole, chef traditionnel, Baoulé, Côte Ivoire

SUMMARY

Let us remember that the spokesperson for the traditional chief among the Baoulé people of Ivory Coast appears to be a faithful messenger of the traditional chief, but upon closer examination, one quickly realizes that he is, in reality, a traitor. Indeed, the spokesperson seems to be a faithful messenger of the traditional chief, since he not only transmits the chief's ideas to the community but also takes into account the traditional rules associated with his role as the chief's exceptional representative. However, it becomes clear that, in reality, this function of transmitting the chief's ideas is merely a facade when one realizes that he can betray the chief by circumventing his ideas when he encounters difficulties in conveying them. These different aspects will be demonstrated in this article through documentary research and surveys. The aim is to expose the constraints faced by the spokesperson in formulating the traditional chief's message.

Keywords: Spokesperson, traditional chief, Baoulé, Ivory Coast

INTRODUCTION

La Côte d'Ivoire, située sur la côte ouest-africaine, constitue le centre d'intérêt de cette réflexion. Elle est limitée à l'Est par le Ghana, au Nord par le Burkina Faso et le Mali, à l'Ouest par la Guinée et le Libéria et au Sud par le Golf de Guinée. Sa superficie est de 322

462 km²¹. Le pays abrite plus de soixante ethnies, dont les Baoulé. Ce peuple constitue un grand groupe de la Côte d'Ivoire, vivant essentiellement au centre du pays, près des villes de Bouaké et de Yamoussoukro. Ils représentent environ 23 % de la population du pays (environ 3 000 000 d'individus). Ils font partie du groupe Akan, et sont originaires du Ghana voisin. Ils s'installent en Côte d'Ivoire au XVIII^e siècle, guidés par la reine Abla Pokou. Le nom Baoulé vient du sacrifice, par la reine Pokou, de l'un de ses fils afin de passer un fleuve, alors qu'elle dirigeait la fuite de son peuple du Ghana : "ba ou li" ("l'enfant est mort"). Les Baoulé se sont établis entre les fleuves Bandama et Comoé. Il s'agit d'une des populations les plus importantes de la Côte d'Ivoire et ils vivent surtout de l'agriculture².

Chez les baoulé, « *Cheffou î nouan sou oudjôlê* » désigne le porte-parole du chef traditionnel, autrement dit celui qui porte la voix du chef traditionnel. Cette société traditionnelle comme bien d'autres, a institué un certain nombre de règles qui encadrent la fonction du porte-parole. La fonction du porte-parole dans les différents villages qui composent la société traditionnelle Baoulé ne change pas. Le porte-parole transmet ou exerce sa fonction par certains mécanismes tels que les gestes, les paroles fortes, les proverbes, les contes. E.K. KOUASSI affirme en ce sens que, ces mécanismes et surtout les proverbes ont une fonction sociale. En effet, selon lui, ils une vertu pédagogique, un rôle moralisateur, une fonction cathartique, idéologique. Il y a surtout une économie du savoir³. Le but étant de créer une ambiance qui suit ou qui cadre avec l'objet des rencontres.

Vu qu'il existe de nombreux villages Baoulé, nous nous intéressons au canton Gôly précisément au village de Lolobo 1 dans le cadre de cette recherche portant sur « le porte-parole du chef traditionnel chez les Baoulé en Côte d'Ivoire ». Le canton Gôly en l'occurrence le village de Lolobo 1, qui constitue le centre d'intérêt de cette réflexion, est situé dans le département de Bodokro, chef-lieu du canton Gôly situé dans la région du Gbéké précisément à Bouaké. Lolobo 1 est l'un des chefs-lieux de Tribu du sous-groupe baoulé Gôly doté, cependant de caractéristiques sociolinguistiques particulières. Les Gôly sont repartis en quatre tribus et Lolobo 1 en est une à la fois un simple village et un chef-lieu. Dans cette tribu, évoquer le porte-parole, revient à nous questionner sur son rôle auprès du chef traditionnel.

Le porte-parole se distingue de l'interprète. En effet, l'interprète se définit comme celui qui traduit les propos du chef. Il le fait, généralement, en langue française pour celui qui ne comprend pas la langue locale et traduit en langue locale pour le chef et la communauté villageoise. L'interprète est choisi lors des réunions avec les autorités administratives. Chez les Lolobo 1, l'interprète n'existe pas. Toutefois, il est bien de souligner qu'une seule et même personne peut assurer les deux fonctions, notamment lorsque le porte-parole désigné a la maîtrise des différentes langues (langue française et langue locale). Le porte-parole, quant à lui, s'exprime au nom du chef. Chez les Lolobo 1, le porte-parole peut être une femme ou un homme, un griot qui porte la parole du chef et de sa notabilité⁴. Le rôle de porte-parole n'est

¹ S. NENE BI, *Introduction historique au droit ivoirien*, Abidjan, centre national de documentation juridique (CNDJ), 2016, p.9.

² <https://memoires-afrique.com/29-baoule>, consulté le 12/11/2025 à 00 heure 00min.

³ E.K. KOUASSI, Professeur de Droit Public et de Science Politique, *Cours d'Histoire comparée des Institutions et des faits sociaux*, CERDIA (centre d'études, de recherche et de documentation sur les Institutions Africaines), Lomé 2, 2004, p.165.

⁴ A. V. GOIY, Notable et porte-parole du chef, dans le village de Lolobo 1. Village situé dans le département de Bodokro, chef-lieu du canton Gôly situé dans la région du Gbéké précisément à Bouaké. Lolobo 1 est l'un des

pas interdit à la femme dans la société baoulé-Gôly, même si aucune femme n'a jamais été choisie pour jouer ce rôle⁵. Pour être le porte-parole du chef, il faut être d'une lignée, d'un protocole. Le porte-parole est doté d'une fonction permanente, reconnue et détenue par une personne désignée soit par le chef lui-même, soit proposée par la notabilité⁶.

Cependant, qui appelle-t-on chef ? Notons qu'il existe une diversité de chefs tels que le chef d'Etat, le chef de confrérie, les chefs de terres, les chefs de bois sacré, le chef colonial, le chef traditionnel qui peut être soit chef de village, soit chef de canton. Tous ces chefs n'ont pas toujours de rapports hiérarchiques entre eux. Cela dit, le chef dont il est question dans cet article, est le chef traditionnel. Il se définit comme « une élite traditionnelle aux compétences et aux performances exceptionnelles et objectivement vérifiables et à qui l'on peut conférer un ensemble de rôles stratégiques. Le chef traditionnel détiendrait donc un certain pouvoir qui pourrait s'apparenter à sa capacité d'influence »⁷. Son rôle peut varier, mais il implique généralement de maintenir la cohésion sociale, de gérer les conflits communautaires. Au regard de ce qui précède, retenons que le chef, chez les Lolobo 1, est la première autorité du village, gardien de la tradition. Son rôle est de veiller à la bonne application des règles traditionnelles dont l'objectif est de promouvoir la paix sociale. Lorsqu'il s'adresse à sa communauté, il n'est pas obligé de leur parler directement. C'est pourquoi Sylvain SOLEIL affirme que ce chef a le pouvoir de « prendre la parole, de garder la parole »⁸. Ce qui justifie cette affirmation est dû au fait que le chef a à ses côtés une personne qui transmet ses messages à la communauté et en son nom. Il s'agit du porte-parole. Que représente-t-il en tant que porte-parole ? Pour qui parle-t-il ? Quelles sont les qualités que doit avoir un porte-parole du chef ? Est-ce que le porte-parole transmet fidèlement les messages du chef à la communauté ? Autrement dit, est-ce qu'il n'abuse pas parfois de son pouvoir ? Quelles sont les conséquences juridiques des violations ou du détournement des messages de l'autorité traditionnelle par le porte-parole ?

Ces interrogations amènent à apprécier l'influence que les règles traditionnelles ont sur la fonction du porte-parole ; la manière dont le porte-parole se comporte face à ces règles. Est-ce qu'il les respecte où les contourne ?

L'étude portant sur le porte-parole du chef traditionnel chez les Baoulé en Côte d'Ivoire se situe dans la période précoloniale. Elle vise à montrer que le porte-parole du chef traditionnel Baoulé est en apparence un messager fidèle (**I**), mais en des circonstances particulières, on constate qu'il est en réalité un traiteur traducteur (**II**).

chefs-lieux de Tribu du sous-groupe sociolinguistique Gôly, un sous-groupe Baoulé, enquête menée le 27 septembre 2024 à 16 heures.

⁵ Selon les enquêtés, cela se justifie certainement à cause de la conception du pouvoir et de la nature des affaires ou des rencontres, souvent secrètes ou entourées d'ombres. On estime dans ce village que cette fonction revient plus aux hommes.

⁶ Propos de N'DA KOUADIO, intérimaire du chef de Tribu du sous-groupe sociolinguistique Gôly, enquête menée dans le département de Bodokro dans le village de Lolobo 1 le 27 septembre 2024 à 16 heures 30 min.

⁷ M. JULES, M. BAH, C. LEONCE, E. KOFFI, C. S GADE, « La chefferie traditionnelle à l'épreuve des mutations et compétitions politiques en Côte d'Ivoire : cas de Kéïbly dans la sous-préfecture de Bloléquin en pays Wê », consulté sur DOI 10.3917/autr.086.0125, Éditions Presses de Sciences Po, n °86, 2018, p.136.

⁸ S. SOLEIL, Professeur à l'Université de Rennes 1, Directeur de l'Axe Théorie et Histoire des Systèmes Juridiques de l'IODE (UMR CNRS, 6262), « La parole, le chef, la parole du chef, Une approche organique, fonctionnelle et formelle » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.3.

I- LE PORTE-PAROLE, MESSAGER FIDELE EN APPARENCE DU CHEF TRADITIONNEL

Plusieurs éléments justifient le fait que le porte-parole soit le messager fidèle en apparence du chef. Au nombre de ces éléments, il y a ceux qui se rapportent à la fonction de traducteur des messages du chef auprès de la communauté d'une part (**A**), et ceux se rapportant à sa fonction de représentant circonstanciel du chef auprès de la communauté d'autre part (**B**).

A- Le porte-parole, bouche du chef traditionnel dans la transmission des messages

Le porte-parole est un messager fidèle en apparence du chef traditionnel parce qu'il porte sa voix dans tous les domaines de la société. Cette fonction traditionnelle du porte-parole se justifie à plusieurs niveaux.

D'une part, le porte-parole est un **intermédiaire** du chef auprès de la communauté. Autrement dit, le porte-parole sert de pont entre le chef et la communauté ou entre le chef et les autres membres de communautés voisines ou éloignées. La raison qui fonde ce principe est que chez les Baoulé, le chef ne parle pas en public. Par exemple, dans le village de Lolobo 1, un village Baoulé situé dans le département de Bodokro, chef-lieu du canton Gôly⁹, le chef ne parle pas en public parce qu'il risque de se tromper. Or, s'il se trompe, c'est une honte non seulement pour lui, mais également pour la communauté toute entière. K. H. KOUAKOU affirme en ce sens que : L'une des règles d'or de l'exercice du pouvoir traditionnel Akan et les Baoulé en particulier, est l'imposition faite au chef de ne pas prendre la parole en public, à l'occasion des grandes assemblées. Incarnation du bien et du vrai, celui-ci ne doit et ne peut se tromper, encore moins adopter une conduite moralement déplorable¹⁰.

Pour éviter cela, la tradition a délégué le porte-parole pour parler au nom et pour le compte du chef. C'est pourquoi, pendant les assemblées et au moment de la transmission des messages du chef à la communauté, le porte-parole est aux côtés du chef. Il reçoit, transmet les salutations et dirige les conversations du chef. On dit que « *le chef est muet et le porte-parole parle* »¹¹. Cette affirmation se justifie à travers les propos de Assié Goly Victor, porte-parole du chef du village de Lolobo 1. Selon lui, le porte-parole a pour rôle de transmettre les messages du chef dans le monde invisible (à travers des rituels comme des libations, la purification) et dans le monde visible à travers la parole surtout. Prenant son exemple en tant que porte-parole dudit village, il affirme que porter la voix du chef du village de Lolobo 1 est sa fonction première. Il tire son pouvoir de ce dernier. C'est ce que le chef met dans sa bouche qu'il dit. S'il juge, c'est au nom et pour le compte du chef. Il extériorise les décisions prises par le chef en cas de problème¹².

⁹ Le département de Bodokro, est le chef-lieu du canton des Gôly. Les Gôly sont un sous-groupe baoulé.

¹⁰ K. H. KOUAKOU, Enseignant-Chercheur, Maître-Assistant, Département de Philosophie Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire, « De l'usage public de la parole par le chef traditionnel akan en Afrique de l'ouest », consulté en ligne sur <https://edition-efua.acaref.net/wp-content/uploads/sites/6/2023/11/ le dimanche 16 Novembre à 16 heures deux min.>

¹¹ Propos d'un enquêté dans le village de Lolobo 1.

¹² A. V. GOLY, Notable et porte-parole du chef, enquête menée dans le village de Lolobo 1. Village situé dans le département de Bodokro, chef-lieu du canton Gôly situé dans la région du Gbêkê précisément à Bouaké. Lolobo 1 est l'un des chefs-lieux de Tribu du sous-groupe sociolinguistique Gôly, un sous-groupe Baoulé, enquête menée le 27 septembre 2024 à 17 heures.

Cependant, selon lui, ces messages qu'il transmet à la communauté, s'ils sont acceptés par certains, d'autres membres de la communauté ne les acceptent pas. Les divergences d'opinions peuvent diviser les uns et les autres surtout que, si le chef qui est censé porter sa voix directement à la communauté se fait représenter par un porte-parole. Il ne peut assister à une rencontre officielle sans son porte-parole en principe. Ainsi, quand le porte-parole parle, l'on considère que c'est le chef qui a parlé¹³. Les propos du porte-parole ont valeur de loi et s'imposent à la communauté.

D'autre part, en tant que bouche du chef, le porte-parole a une fonction de **transmetteur** des messages du chef auprès de la communauté. Cela signifie qu'il doit transmettre et de manière claire les idées du chef. Toutes les décisions prises par le chef sont dites par le porte-parole. Pour justifier l'idée selon laquelle le porte-parole est la bouche du chef, un ancien du village de Lolobo 1 affirme ce qui suit en baoulé : « *Liké nga cheffou fa loué i nouan nou ili-yor kan* ». Ce verbatim signifie que : « *c'est ce que le chef met dans sa bouche qu'il dit* »¹⁴. Le porte-parole traduit les idées du chef. Il dit ce que le chef lui ordonne de dire. Aussi, lorsqu'il s'agit d'annoncer un décès à une famille, le porte-parole porte la voix du chef auprès de la famille endeuillée pour adresser les condoléances. Il le fait en ces termes : « *alo ou aro wa bo ou arobo wa tor kohoun* ». Ce qui dénote qu'un malheur a frappé une famille, et en tant que porte-parole du chef, il vient adresser les condoléances à la famille. À cet effet, le porte-parole qui parle au nom du chef est écouté parce qu'il transmet ses idées, sa volonté. D'ailleurs, la tradition préconise que le noble (le chef) parle peu et que son porte-parole parle à sa place.

En pays Agni, comme à Bodokro, chef-lieu du canton Gôly¹⁵, parce qu'il est interdit au chef de parler lui-même en public, de s'exprimer directement en assemblée, la tradition a chargé le « *kpomanfuè* » ou le « *porte-canne* » de transmettre la voix du chef. Le porte-canne en pays Agni joue aussi le rôle de porte-parole du chef. Cela se vérifie dans les propos de Sosthène BONI. Selon lui, « *Le chef en pays Agni ne parle pas lui-même en public. Il ne s'exprime pas directement en assemblée. Et il est aussi interdit à quiconque de s'adresser directement au chef. La raison est toute simple : d'abord, étant le représentant et l'incarnation même de l'ancêtre fondateur, sa parole est infaillible et inviolable. Il ne peut se tromper en parlant. On ne peut remettre en cause ce qui vient directement de sa bouche. Car, il parle avec la voix des ancêtres et ne doit être contrarié, ni contredit* »¹⁶. Il poursuit en affirmant que, pour régler cette situation, la tradition a mis des personnes à la disposition du chef, pour parler à sa place. Le plus important est le *kpomanfuè*¹⁷. C'est lui qui transmet la volonté du chef à l'assemblée¹⁸.

Toutefois chez les Agni, dans les cas qui engagent une décision grave et irrévocable, c'est le chef lui-même qui traduit sa volonté à la communauté. En effet, de façon

¹³ On ne dérange pas le chef, il a seulement des honneurs.

¹⁴ Propos de N'DA KOUADIO, intérimaire du chef de Tribu du sous-groupe sociolinguistique Gôly, enquête menée dans le département de Bodokro dans le village de Lolobo 1 le 27 septembre 2024 à 16 heures 30 min.

¹⁵ Le département de Bodokro, est le chef-lieu du canton des Gôly. Les Gôly sont un sous-groupe baoulé.

¹⁶ S. BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, pp.21-22.

¹⁷ H. DAGRI DIABATE, *Le Sanvi, un royaume Akan (1701-1901)*, Paris, Karthala, tome 1, p. 64.

¹⁸ Op.cit., S. BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, pp.21-22.

exceptionnelle, le chef prend directement la parole dans les cas d'urgence et en l'absence de son porte-parole. Il peut s'agir : « *de la demande des nouvelles aux étrangers, de la transmission de leurs messages directement par le chef à la communauté ou encore du règlement d'un conflit dont la gravité nécessite que le chef parle directement* »¹⁹. En ce qui concerne justement le domaine des règlements de conflit et surtout des conflits les plus graves, S. BONI relève dans son étude sur la parole du chef chez les Agni en Côte d'Ivoire que cette exception se vérifie en appel des jugements²⁰. Par conséquent, vu la gravité de l'affaire, le porte-parole reste muet et le chef parle.

On remarque que le porte-parole est la bouche du chef mais aussi du roi car comme le souligne Nanan Ben KOTTIA, conseiller juridique du roi, et président du tribunal royal du Sanwi, le chef doit être muet car il ne doit pas se tromper, prendre de mauvaise décision, on ne doit pas le sanctionner ; c'est pourquoi le porte-parole crée, dirige durant les assemblées²¹. Ainsi, dans le Royaume Sanwi, au bord du fleuve la bia à Aboisso²², les messages sont transmis au nom et pour le compte du chef. Le porte-parole qui est le porte-canoe n'a pas le droit de transmettre ses propres idées en principe. Tous les messages qu'il transmet se font sous les directives du chef ou du roi.²³

Par ailleurs, comme le porte-parole parle au nom du chef, ces messages transmis à la communauté villageoise en cas d'évènement lient le chef. La raison est que le porte-parole en tant que bouche du chef transmet la volonté de celui-ci. On estime que tous les messages transmis par le porte-parole à la communauté sont la volonté du chef. C'est pourquoi, celui-ci doit transmettre de manière claire les idées du chef. Il est responsable devant ce dernier, mais irresponsable en face du peuple ou la communauté. Le rôle du porte-parole du chef est similaire à celui du porte-parole touareg du Niger. En effet, dans cette société, Le chef suprême qui détient le pouvoir par excellence a une parole si puissante qu'elle réclame la présence d'un intermédiaire, un médiateur, qui en atténue les effets et la rend audible au commun des mortels²⁴. Comme chez les touareg du Niger, E.K. KOUASSI souligne l'importance du médiateur du chef traditionnel dans la transmission des messages. En effet, selon lui, « le médiateur est un relais indispensable, un maillon essentiel dans la transmission de la parole. Il est l'expression d'une forme de séparation de tâches destinée à éviter l'omniprésence du chef traditionnel dont la fonction est plus honorifique, représentative, symbolique qu'active et opérationnelle.²⁵ Au Ghana, principalement en pays Akan²⁶, ce rôle

¹⁹ Propos de N'DA KOUADIO, intérinaire du chef de Tribu de Lolobo 1 enquête menée le 20/10/2024.

²⁰ S. BONI, Professeur à l'Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire, UFR Sciences Juridique, Administrative et Politique, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.22.

²¹ B. KOTTIA, Royaume Sanwi, au bord du fleuve la bia, Akan matrilinéaire, conseiller juridique du roi, Président du tribunal royal du Sanwi, enquête menée le 20/10/2024.

²² Société Akan matrilinéaire

²³ N. E. GUESSAN, porte-canoe principal du roi de Krindjabo, enquête menée le 20/10/2024.

²⁴ U. BAUMGARD al J. DERIVE, Cultures orales Africaines première partie, in littératures orales Africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques, Ed., 2008, p.8.

²⁵ E.K. KOUASSI, Professeur de Droit Public et de Science Politique, *Cours d'Histoire comparée des Institutions et des faits sociaux*, CERDIA (centre d'études, de recherche et de documentation sur les Institutions Africaines, Lomé 2, 2004, p.159.

²⁶ L'aire occupée par les peuples de culture akan s'étend à la fois au Ghana, avec les Ashantis qui ont créé un puissant royaume resté invaincu jusqu'à la fin du xix^e siècle, et au sud-est de la Côte d'Ivoire, avec, entre autres,

de transmetteur, de médiateur et de vulgarisateur de la parole du chef est dévolu à un personnage connu sous le titre de *linguist* ou *okyeame*²⁷.

Le porte-parole est la bouche du chef car il transmet sa volonté à l'assemblée mais aussi et surtout parce qu'il prend en compte les règles traditionnelles encadrant sa fonction lorsqu'il représente le chef.

B- La prise en compte par le porte-parole des règles traditionnelles encadrant la fonction de représentant circonstanciel du chef

La prise en compte par le porte-parole des règles traditionnelles encadrant sa fonction de représentant circonstanciel du chef signifie ce qui suit. Lorsque le porte-parole représente le chef en son absence, il prend en compte les règles traditionnelles qui gouvernent la circonscription. C'est justement la prise en compte de ces règles par le porte-parole qui peut justifier la bonne transmission des messages du chef à la communauté. Ces règles traditionnelles sont relatives à la **qualité du porte-parole**.

D'une part, le porte-parole doit être **sage** dans la transmission des messages du chef à la communauté. En effet, la sagesse du porte-parole est déterminante dans la transmission des messages en l'absence du chef²⁸. Un porte-parole qui revêt cette qualité ne peut que transmettre les idées telles que conçues par le chef à la communauté. C'est la raison pour laquelle, le porte-parole qui représente le chef dans des circonstances exceptionnelles (en son absence), doit être doté d'une sagesse. C'est le motif pour lequel, le chef traditionnel Baoulé choisi généralement comme porte-parole, une personne dotée d'une expérience, une personne âgée qui puisse porter un jugement objectif lorsqu'il n'est pas présent²⁹. Les paroles et les proverbes doivent être minutieusement choisis pendant les débats ou en assemblée pour correspondre aux idées du chef qui est le gardien des traditions. Le porte-parole est reconnu par ses belles paroles, qui visent à apaiser, ou ses dures paroles qui visent à montrer le mécontentement du chef et de sa notabilité. Ses gestes doivent correspondre à ses paroles. La personne appelée à être porte-parole doit sa fonction à sa personnalité et son rapport avec le chef³⁰, il doit être sociable, honnête, responsable, obéissant, humble, un sachant et savant de la tradition, et surtout aimé par le chef³¹. Cette personne parle au nom du chef devant la communauté lors des rassemblements, et généralement en langue locale.

D'autre part, le porte-parole doit être **un homme de confiance**. En effet, la confiance fait partie des règles traditionnelles qui encadrent la fonction du porte-parole dans sa

les Agni du Sanwi et de l'Indenié et les Baoulé qui, eux aussi, ont constitué des États structurés, mais qui sont loin d'avoir égalé en puissance la Confédération ashanti.

²⁷ M. KOUROUMA, Assistant à l'Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire, « Les linguists ou okyeame chez les Akans du Ghana », in *Actes du Congrès international* tenu à l'Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.27. Selon l'auteur, L'aire occupée par les peuples de culture akan s'étend à la fois au Ghana, avec les Ashantis qui ont créé un puissant royaume resté invaincu jusqu'à la fin du xix^e siècle, et au sud-est de la Côte d'Ivoire, avec, entre autres, les Agni du Sanwi et de l'Indenié et les Baoulé qui, eux aussi, ont constitué des États structurés, mais qui sont loin d'avoir égalé en puissance la Confédération ashanti.

²⁸ En principe, le porte-parole porte transmet le message du chef à la communauté en présence de ce dernier lui-même. Mais il arrive que le porte-parole porte la voix du chef en cas de non présence du chef lui et pour des situations qui ne peuvent attendre son retour. Il s'agit généralement des cas d'urgence.

²⁹ Propos de N'DA KOUADIO, intérimaire du chef de Tribu du sous-groupe sociolinguistique Gôly, enquête menée dans le département de Bodokro dans le village de Lolobo 1 le 27 septembre 2024 à 16 heures 30 min.

³⁰ *Idem.*,

³¹ *Ibidem.*,

représentation du chef. En clair, selon les règles traditionnelles Baoulé, le porte-parole doit être doté d'une qualité d'un homme intègre car, il peut représenter le chef dans tous les domaines d'activités tels que le règlement de conflit entre les familles, dans le domaine de la terre. Le porte-parole qui représente le chef doit jouir de la confiance absolue de ce dernier et lui être loyal³². La fonction du porte-parole ne se limite pas uniquement à porter la voix du chef mais consiste aussi à être honnête dans sa fonction de **représentant exceptionnel**.

En effet, le porte-parole représente de façon exceptionnelle le chef traditionnel en cas d'urgence pour des affaires qui ne peuvent aucunement attendre sa présence. Dans le village de Lolobo 1, il nous a été rapporté que, « *le porte-parole ne peut en principe représenter le chef en cas d'absence sauf en cas d'urgence, et, cette représentation doit se faire en toute transparence selon les règles encadrant la fonction du porte-parole telle l'honnêteté et, la transparence* »³³. Cela signifie que le porte-parole en tant que « la bouche du chef » peut porter la voix du chef en son absence à condition que la situation pour laquelle il porte sa voix ne puisse attendre son retour en raison de l'urgence de l'affaire.

En outre, cette représentation se fait avec l'accord de la notabilité. Cette représentation exceptionnelle du porte-parole se fait si la notabilité est saisie au préalable de l'affaire et de la mission à exécuter au nom du chef, puisqu'il parle aussi, au nom de la notabilité. Il est, en fait, le témoin traditionnel de tout ce qui intéresse le chef. Sa présence est donc nécessaire en l'absence du chef pour porter sa voix. Par exemple, chez les Lolobo 1, en l'absence du chef, le porte-parole assure la responsabilité par intérim. Ayant l'art de la parole, il informe les dignitaires à chaque événement ou en cas de litige qui ne peut attendre la présence du chef. À cet effet, il se substitue au chef pour rendre compte des jugements, lesquels sont sans appels³⁴. Pour témoignage, A. V. GOLY porte-parole et représentant du chef de Lolobo 1 affirme jouer son rôle de représentant exceptionnel du chef lorsque ce dernier se retrouve hors du territoire du village. Selon lui, il assume cette fonction en jouant le rôle de conciliateur, de médiateur dans le règlement de conflits fonciers et des problèmes de famille, etc.

Ainsi, selon le porte-parole, lorsque cette représentation du chef se matérialise, il doit rendre compte de sa représentation au chef comme cela se fait dans le village de Lolobo 1 et même dans les villages du nord, comme ceux de niarafolo. KONE GNENEFOLO en apporte la preuve en retranscrivant les propos du chef K.M dans son analyse portant sur les rapports sociaux entre ex-forces nouvelles et gestionnaires coutumiers niarafolo. Ainsi, selon le chef K. M., représentant du chef de canton, il y a par mois en moyenne (40) à (45) demandes d'audiences formulées par les populations auprès de lui pour le règlement des conflits, des litiges et autres problèmes sociaux à Ferkessédougou : « *Nous gérons les petites causes, les différends ordinaires entre les populations tous les jours sous cet arbre à palabre et les situations importantes sont programmées chaque jeudi. Elles sont réglées chez le chef du canton lui-même au quartier Bromakoté* », nous précise K. M. Pour poursuivre la comparaison de la représentation circonstancielle du chef par le porte-parole, notons que, chez

³² L'intégrité et la loyauté du porte-parole pour le peuple Baoulé ont une conséquence directe sur l'avenir du pouvoir du chef.

³³ N. M. YAO M, Président des Jeunes de Lolobo 1, enquête menée le 20/10/2024.

³⁴ A. V. GOLY, Notable et porte-parole du chef, enquête menée dans le village de Lolobo 1. Village situé dans le département de Bodokro, chef-lieu du canton Gôly situé dans la région du Gbêkê précisément à Bouaké. Lolobo 1 est l'un des chefs-lieux de Tribu du sous-groupe sociolinguistique Gôly, un sous-groupe Baoulé, enquête menée le 27 septembre 2024 à 17heures.

les Agni, cette représentation est la même. En effet, chez eux, le *kpomanfuè* exécute, non seulement, la volonté du chef, mais il prend des initiatives pour lesquelles il n'a pas été désigné, mais au nom et pour le compte du chef³⁵. Cette représentation circonstancielle du porte-parole au nom du chef s'observe aussi dans les royaumes. En effet, le roi confie la responsabilité de trancher les litiges, en tant que juge suprême, à ceux qui le représentent dans les villages. Ces derniers lui rendent compte à chaque procès ; car le roi juge seulement en appel et les causes les plus graves en principe³⁶. C'est la même situation dans le cas des chefferies concernant un seul village. Mais c'est son *kpomanfouè* qui le donne à voix haute. Cette décision reste sans recours possible³⁷. Nanan Ebi GUESSAN, porte-canoe principal du roi de Krindjabo Nanan N'GUESSAN affirme lui aussi avoir représenté le roi dans des villages pour régler des litiges en matière foncière³⁸.

Le porte-parole, représentant circonstanciel du chef assume cette responsabilité qui doit tenir compte des règles traditionnelles encadrant sa fonction. Ainsi, si ces éléments ci-dessus analysés prouvent que le porte-parole est un messager fidèle du chef traditionnel. Cette affirmation n'est qu'une simple apparence, car, les enquêtes et les recherches documentaires exposent le fait qu'en réalité, le porte-parole n'est pas toujours fidèle au chef traditionnel.

II- LE PORTE-PAROLE DU CHEF TRADITIONNEL, UN TRAITRE MESSAGER EN REALITE

Le porte-parole est un traiteur traducteur en réalité des messages du chef traditionnel. Plusieurs éléments permettent de le démontrer. Il s'agit, d'une part, du contournement des messages du chef traditionnel par le porte-parole (**A**), et d'autre part, de la fonction de comploteur contre le pouvoir du chef traditionnel par le porte-parole (**B**).

A- Le contournement des messages du chef traditionnel par le porte-parole

Contourner les messages du chef traditionnel, c'est dire autre chose que l'idée du chef. Il peut s'agir d'interpréter ou même de modifier les messages que le chef désir transmettre à sa communauté. Ainsi, lorsque l'on affirme que le porte-parole qui est chargé de transmettre les messages du chef peut les contourner, c'est parce que, selon les enquêtés Baoulé, notamment ceux du village de Lolobo 1, le porte-parole ne fait pas toujours preuve de sagesse et d'honnêteté dans la transmission des messages à la communauté et dans sa fonction de représentant exceptionnel du chef. Ainsi, lorsque la preuve du contournement des messages du chef traditionnel par le porte-parole est constatée, ce dernier peut être destitué. Sosthène BONI affirme en ce sens que, pour éviter de salir son nom, le chef peut remettre le porte-

³⁵ S. BONI, Professeur à l'Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire, UFR Sciences Juridique, Administrative et Politique, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.22.

³⁶ H. DAGRI DIABATE cité par S. BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.22.

³⁷ *Op.cit.*, S BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, pp.22-23.

³⁸ N. E. GUESSAN, porte-canoe principal du roi de Krindjabo, enquête menée le 20/10/2024.

parole à l'ordre s'il commet des erreurs³⁹. Cela signifie que, dans la société traditionnelle Baoulé, la parole du porte-parole est encadrée par les règles traditionnelles dont l'inobservation entraîne des conséquences irréparables⁴⁰.

Aussi, concernant le contournement des messages du chef traditionnel par le porte-parole, il nous a été rapporté dans le village de Lolobo 1 que le porte-parole avait été destitué pour mauvaise interprétation d'un message adressé à la communauté villageoise. En effet, il s'agissait d'une rencontre avec la communauté qui s'était déroulée en l'absence du chef en raison de soucis de santé⁴¹. À cet effet, le porte-parole, en tant que « la bouche du chef » ne pouvait exercer sa fonction en principe en l'absence du chef, il l'a fait parce que la notabilité avait été saisie vu l'urgence de l'affaire. Sauf que, en portant la voix du chef, le porte-parole avait fait une mauvaise interprétation du message du chef. Vu son erreur, celui-ci a rendu sa démission au chef⁴².

On remarque que le porte-parole n'a pas eu le choix de rendre sa démission puisque, dans tous les cas, il aurait été destitué ou sanctionné par le chef traditionnel. Cela dit, lorsqu'une telle situation de démission ou de destitution du porte-parole se présente, le chef à la responsabilité d'en trouver un autre. Il revient dans ces conditions à l'un des notables, éclairé et connu de tous, d'assurer le rôle par intérim du porte-parole⁴³.

En outre, le porte-parole du chef peut être destitué pour manque de confiance. D'ailleurs cela a été le cas dans le village de Lolobo 1. Un porte-parole avait été remplacé parce qu'il n'était pas honnête dans la transmission des propos du chef. Ce dernier l'a aussitôt remplacé⁴⁴. Comme à Lolobo 1, dans d'autres localités de la Côte d'Ivoire, lorsque le porte-parole traduit à sa guise ou modifie les messages du chef, il peut être destitué. K. H. KOUAKOU affirme à ce propos que, chez les Akans et les Baoulé en particulier, lorsque le porte-parole trahit le chef, il peut, à ce titre, être repris ou corrigé. Et, quiconque déshonore le chef, qui plus, en public, adopte par là-même une attitude condamnable parce qu'il aura porté atteinte à l'honneur et à la dignité du chef. Ce principe n'est pas différent chez les Agni. Dans cette société traditionnelle, le porte canne appelé le *kpomansouè*⁴⁵ pourrait être puni, si sa « parole trahit celle du chef. Autrement dit, le porte-parole en pays Agni appelé *kpomansouè* peut être destitué par le chef en cas de mauvaise interprétation ou modification des messages du chef.

Le porte-parole du chef traditionnel est un traître quand il contourne non seulement les messages mais aussi et surtout parce qu'il peut conspirer contre le pouvoir du chef.

³⁹ S. BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.22.

⁴⁰ Ce qui explique cela, est que, la tradition a pour objectif de protéger le chef, d'éviter de le sanctionner. Or, parler en public revient à se tromper parfois. Pour cette raison, il est « interdit » au chef de parler lui-même en public. C'est pourquoi si l'erreur est commise par une autre personne, notamment le porte-parole, le chef peut sans difficulté le remettre à l'ordre.

⁴¹ Il faut noter qu'en l'absence du chef, l'intérimaire du chef et de la notabilité peuvent assumer le rôle de chef comme c'est le cas de Lolobo 1. Selon les enquêtes, au niveau du village, un chef n'avait pas encore été désigné depuis plusieurs années, aussi, parce que la présence du chef de la Tribu, Nanan KOUAKOU OURA II, et sa notabilité qui jouent le rôle de responsables de la Tribu et du village, empêchait de voir un autre chef.

⁴² Porte-parole de Lolobo 1. Information reçue auprès de l'intérimaire du chef de Lolobo 1.

⁴³ Cela a été le cas de Lolobo 1 selon l'intérimaire du chef.

⁴⁴ La confiance étant un critère fondamental du recrutement du porte-parole par le chef. Lorsque la confiance fait défaut, le porte-parole est aussitôt remplacé. Enquête menée dans le village de Lolobo 1.

⁴⁵ La « bouche » principal du chef en pays Agni.

B- Le porte-parole du chef traditionnel, un conspirateur

Pourquoi l'on affirme que le porte-parole du chef traditionnel est un conspirateur ? Avant de donner des éléments de réponse, il importe de définir le mot conspirateur. Dans le cadre de ce travail, il s'agit d'une personne, un interlocuteur du chef qui manipule ou modifie les messages de ce dernier dans le but de le destituer. Cela dit, l'on affirme que le porte-parole du chef est un conspirateur parce qu'il ne fait pas toujours bon usage des règles encadrant sa fonction de représentant circonstanciel du chef. Autrement dit, il peut ne pas prendre en compte les règles encadrant sa fonction de représentant exceptionnel du chef telles que la sagesse et l'honnêteté. Lorsqu'il ne prend pas ces règles en compte dans sa fonction de représentant, tout peut porter à croire qu'il conspire ou complot contre le pouvoir du chef. En clair, la non présence du chef peut laisser la latitude au porte-parole de gérer la communauté comme il le souhaite en créant sa propre règle qu'il impose à la communauté mais aussi aux personnes extérieures à la communauté. Ainsi, le porte-parole étant le représentant exceptionnel du chef, ses décisions s'imposent en principe à la communauté en l'absence du chef non seulement mais la communauté accorde du crédit à cette parole qui lui a été autorisée par le chef lui-même. La parole du porte-parole vaut une loi. Il est écouté, obéi, suivi et respecté⁴⁶. Sauf que cette parole ne traduit pas forcément la volonté du chef. Elle peut être détournée. C'est justement le non-respect des règles traditionnelles qui nous pousse à affirmer que le porte-parole du chef est un conspirateur. Cela dit, lorsqu'il manque aux prescriptions du chef, il risque des sanctions qui peuvent être infligées par le chef ou par les ancêtres. Chez les Lolobo 1 en pays Baoulé par exemple, s'il est de principe que, « *c'est ce que le chef met dans la bouche du porte-parole, que ce dernier dit* »⁴⁷, dans la pratique, les actes posés par ce dernier ne reflètent pas toujours les idées du chef ou les règles traditionnelles. Par exemple, dans le village de Lolobo 1, il nous a été rapporté qu'en l'absence du chef et en cas d'urgence pour une affaire qui ne pouvait attendre le retour du chef, le porte-parole A. V. GOLY, Notable et porte-parole du chef de Lolobo 1, dans le cadre du conflit qui a opposé deux familles en matière de succession, n'avait pas respecté la procédure selon laquelle, il devait informer la notabilité puisqu'il parle, également, en leur nom⁴⁸. Cet acte commis par le porte-parole est un acte de malversation contre le pouvoir du chef parce qu'il a réglé un problème de famille sans l'accord de la notabilité comme le ferait un usurpateur.

Lorsqu'il agit ainsi, et qu'il manque à l'obligation qui lui incombe de rendre compte de sa mission de représentant⁴⁹ du chef, il commet un acte de conspiration contre le pouvoir du chef. L'acte de conspiration est le même lorsque l'affaire pour laquelle le porte-parole se prononce ne se règle pas dans l'objectivité. Pour preuve, le porte-parole avait réglé un problème de famille en première instance sauf qu'il c'était fait juge et partie en prenant fait et cause pour l'une des familles. En effet, dans l'affaire qui avait opposé la famille x à la famille

⁴⁶ Les voies de recours sont autorisées toutefois aux personnes non satisfaites de la décision du porte-parole auprès du chef.

⁴⁷ Un proverbe Baoulé qui signifie que le porte-parole du chef traduit les idées de ce dernier.

⁴⁸ Selon l'Intérimaire du chef, le chef étant non présent sur le territoire du village de Lolobo 1, le porte-parole avait le droit de le représenter sauf qu'il n'avait pas informé les notables. Enquête menée le 27 septembre 2024 à 16 heures 30 min.

⁴⁹ La représentation exceptionnelle du porte-parole se fait si la notabilité est saisie pour des affaires qui ne peuvent attendre le retour du chef et seulement en cas d'urgence.

y, le porte-parole étant proche de la famille y, avait donné raison à cette dernière et avait infligé une amende à l'autre famille sans en informer la notabilité⁵⁰. Ayant failli à la procédure de jugement, qui était de réunir la notabilité en l'absence du chef, le porte-parole a manqué d'objectivité, d'intégrité, et même de sagesse en adoptant une position qui peut perturber le pouvoir du chef⁵¹. Ce manque de sagesse du porte-parole à fait dire à D. CASAJUS que, « l'expression trop directe de la pensée, particulièrement quand elle implique un jugement de valeur peut aussi être source de danger »⁵².

Pour éviter de telle conspiration contre le pouvoir du chef, les prérogatives du porte-parole représentant circonstanciel du chef devraient être limitées à porter la voix du chef uniquement en la présence de ce dernier et non en son absence comme cela se fait dans le village de Lolobo 1. L'objectif étant d'assurer la pérennité des institutions traditionnelles ainsi que leur protection. S. BONI dénonce de telles malversations à travers les principes de la société traditionnelle Agni. En effet, selon lui, « en pays Agni, quand on commet une infraction contre la coutume ou l'ordre qui gouverne un village, un canton ou une province, on porte atteinte à l'autorité du chef de la localité concernée, on touche ainsi à l'ordre du sacré ; il y a violation d'un serment, celui de respecter l'ordre établi par les ancêtres dont le représentant actuel est le chef du village ou le roi »⁵³. Il ajoute, également, que « la parole du chef sert donc à conjurer le mauvais sort provoqué par ses sujets. En rétablissant le lien qui est rompu par les pratiques interdites, le chef renoue les liens avec les ancêtres »⁵⁴.

De plus, le pouvoir politique du chef lorsqu'il est confié à un intermédiaire ayant l'art de la parole peut être une menace. Cette menace peut conduire à un coup d'Etat matérialisé par la mauvaise interprétation ou la modification des messages du chef. L'objectif pour le porte-parole est de démettre le chef de ses fonctions. Les conséquences des coups d'Etat occasionnés par le porte-parole se manifestent à travers les guerres dans les villages. Dans celui de Lolobo 1, lorsque cela arrive, le chef est parfois accusé de ne pas avoir été diligent. C'est pour éviter cela que, le porte-parole est très souvent destitué lorsqu'il est soupçonné d'une tentative de coup d'Etat ou il paie parfois de sa vie lorsque le coup d'Etat est constaté⁵⁵. Au Ghana, selon les propos de M. KOUROUMA, « *la fonction de linguist ou de porte-canne en dépit de son caractère privilégié peut se révéler difficile et dangereuse à exercer. « Celui qui s'en acquitte mal peut être très vite renvoyé s'il ne paie ses maladresses de sa vie »* »⁵⁶.

Le porte-parole est demi ou peut être demi de ses fonctions lorsqu'il manigance pour assassiner le chef. Il peut s'agir des questions de haute trahison ou d'assassinat discret envers

⁵⁰ S. BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.23.

⁵¹ L'intégrité et la loyauté du porte-parole pour le peuple Baoulé ont une conséquence directe sur l'avenir du pouvoir du chef chez les Baoulé

⁵² D. CASAJUS, « Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs *Kel Ferwan* », in *journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, 1987, p.104.

⁵³ Op.cit., S. BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.23.

⁵⁴ Idem., S. BONI, « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, pp.22-23.

⁵⁵ Dans le village de Lolobo 1, le fait que le porte-parole du chef paie de sa vie pour avoir conspirer contre le chef fait partie des principes traditionnels qui encadrent sa fonction.

⁵⁶ H. Dagri-Diabaté, cité par M. KOUROUMA, Assistant à l'Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire, « Les linguists ou okyeame chez les Akans du Ghana », in *Actes du Congrès international* tenu à l'Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, p.32.

le chef. C'est la raison pour laquelle, dans le village de Lolobo 1, on ne prend pas n'importe qui pour être porte-parole⁵⁷. En extension, Gnenefolo KONE à travers son analyse portant sur les rapports sociaux entre ex-forces nouvelles et gestionnaires coutumiers niarafolo, raconte que : « Si le chef suprême nomme le chef de canton, il ne peut nommer les chefs de villages, il ne peut non plus les démettre de leur fonction.

Par contre il entérine leur choix et peut même les contraindre à jouer leur rôle s'ils sont négligents ou indifférents. Le chef de canton est un intermédiaire, une sorte de courroie de transmission entre le chef suprême, les chefs de villages et le monde extérieur dont l'administration moderne, les forces de l'ordre et de la sécurité, etc. »⁵⁸.

Plusieurs éléments ont permis de démontrer que le porte-parole du chef traditionnel peut être en réalité un traiteur traducteur.

CONCLUSION

Au final, retenons que le porte-parole du chef traditionnel chez les Baoulé en Côte d'Ivoire, est un messager fidèle en apparence du chef traditionnel. Plusieurs raisons permettent de soutenir cette affirmation. Premièrement, le porte-parole ne fait que porter la voix du chef à la communauté. Deuxièmement, il le représente de façon exceptionnelle en prenant en compte les règles traditionnelles de la représentation notamment les règles de sagesse et de confiance. Toutefois, lorsqu'on mène quelques enquêtes, on se rend compte qu'en réalité, le porte-parole du chef traditionnel peut être un traiteur. Plusieurs éléments soutiennent cette affirmation. D'une part, le porte-parole dans sa fonction de transmetteur de la voix du chef modifie ou interprète les messages de ce dernier. D'autre part, dans son avidité de prendre la place du chef ou de le destituer, le porte-parole peut conspirer contre lui.

On perçoit le rôle essentiel du porte-parole auprès du chef traditionnel. Toutefois, si cette fonction du porte-parole permet au chef de se libérer de temps à autre et de lui éviter la honte dans la prise de parole quand l'on sait les risques liés à la parole, cette fonction ne garantit toujours pas la paix sociale quand l'on sait les malversations qui peuvent en découler. Cela dit, la transmission des messages du chef traditionnel par le porte-parole chez les Baoulé en Côte d'Ivoire pose un problème.

Il convient à cet effet, de revoir le rôle du porte-parole pour le respect des règles traditionnelles qui constituent l'essence de la société traditionnelle.

⁵⁷ Information reçue auprès des enquêtés du village de Lolobo 1.

⁵⁸ G. KONE, « La chefferie traditionnelle Sénooufo-Niarafolo sous la série de crises sociopolitiques dans le nord de la Côte d'Ivoire », Rev. ivoir. anthropol. sociol. Kasa Bya Kasa, n° 30, 2015, Educu, 2015, p.132.

SOURCES ORALES

1- Enquête menée auprès de chefs et de porte-paroles de chefs

Enquête de 2024-2025 menée auprès de la communauté Baoulé (30) personnes notamment dans le département de Bodokro dans le village de Lolobo 1 chef-lieu du canton Gôly par Obikouho Jeanne-Josée Damanan

QUESTIONS POSEES :

1. Le chef a-t-il un porte-parole ?
2. Existe-t-il une différence entre le porte-parole et l'interprète du chef ?
3. Comment désigne-t-on le porte-parole du chef ? Quel est son rôle ?
4. Sa présence est-elle nécessaire en l'absence du chef ? Ou encore, peut-il porter la parole en l'absence du chef ?
5. Quel est le poids ou la valeur du message transmis à la communauté par le porte-parole ?
6. Par quel mécanisme transmet-il la parole du chef ?
7. Le porte-parole a-t-il un pouvoir réel ? D'où tire-t-il ce pouvoir ?
8. Peut-il jouer d'autres rôles au sein de la communauté ?
9. Ce message est-il fidèlement transmis à la communauté ?
10. Quel type de message (des messages propres au chef ou encore des messages délégués).
11. Le message du collaborateur du chef se fait dans quelle langue ?
12. Description du site de l'enquête (information sur l'enquêté, le village, le type de société patrilineaire ou matrilineaire).

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrage

- KOUASSI (E.K), *Cours d'Histoire comparée des Institutions et des faits sociaux*, CERDIA centre d'études, de recherche et de documentation sur les Institutions Africaines, Lomé 2, 2004, 211p.
- NENE BI (B.S), *Introduction historique au droit ivoirien*, Abidjan, centre national de documentation juridique (CNDJ), 2016, 595p.

Articles

- BONI (S.), « La parole du chef, chez les Agni de Côte d'Ivoire » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, 170p.
- CASAJUS Dominique, « Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs *Kel Ferwan* », in *journal des Africanistes*, n°57, Fasc.1-2, 1987, pp97-107.
- JULES (M), BAH (M), LEONCE (C), KOFFI (E), GADE (C. S), « La chefferie traditionnelle à l'épreuve des mutations et compétitions politiques en Côte d'Ivoire : cas de Kéibly dans la sous-préfecture de Bloléquin en pays Wê », consulté sur DOI 10.3917/autr.086.0125, Éditions Presses de Sciences Po, n °86, 2018, pp.125-138.
- KONE (G), La chefferie traditionnelle Sénoufo-Niarafolo sous la série de crises sociopolitiques dans le nord de la Côte d'Ivoire, Rev. ivoir. anthropol. sociol. Kasa Bya Kasa, n° 30, 2015, Educi, 2015, pp.124-125.

- KOUAKOU (K.H.), « De l'usage public de la parole par le chef traditionnel akan en Afrique de l'ouest », consulté en ligne sur <https://edition-efua.acaref.net/wp-content/uploads/sites/6/2023/11/> le dimanche 16 Novembre 2025, à 16 heures deux min, 21p.
- KOUROUMA(M.), « Les linguists ou okyeame chez les Akans du Ghana », in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, 170p.
- SOLEIL (S), « La parole, le chef, la parole du chef, Une approche organique, fonctionnelle et formelle » in *Actes du Congrès international* tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), les 3, 4 et 5 décembre 2018, 170p.
- U. BAUMGARD al J. DERIVE, Cultures orales Africaines première partie, in littératures orales Africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques, Ed., 2008, pp. 33-45.