

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



les Cahiers
du **CAHDIIP**

Revue à parution semestrielle

Numéro 10 Spécial

JUIN 2025

ISSN: 2709-9660

info@cahdiip.org

Les Cahiers du CAHDIIP

NUMERO 10 SPECIAL

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 François, 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-elle pas que l'enfant est le père de l'homme ? Connaître l'adulte de demain peut-être aisé 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 !

SOMMAIRE

LA NATURE DE L'APPROPRIATION COUTUMIERE DE LA TERRE EN AFRIQUE TRADITIONNELLE Par Dr. Mouhamadou BA Maître-assistant à la FSJP-UCAD	7
LA NEGATION DE LA COUTUME COMME STRATEGIE ETATIQUE D'ENDIGUEMENT DES REVENDICATIONS FONCIERES AUTOCHTONES POSTINDEPENDANCE par Lydie Clara SERI épse Konan,	29
L'EVOLUTION DE LA CONTRACTUALISATION SUR LES TERRES COUTUMIERES EN CÔTE D'IVOIRE A L'AUNE DU DROIT MODERNE Par Ettiègne Eugène AKA	50
MUTATIONS COLONIALES ET RÉSISTANCE DES PRATIQUES ENDOGÈNES DE GESTION DE L'ESPACE EN CÔTE-D'IVOIRE par KOUAME Kouadio Hermann.....	79
L'ÉVOLUTION DES INSURRECTIONS INTRAFAMILIALES DE SUCCESSION LÉGITIME AU TRÔNE EN AFRIQUE OCCIDENTALE par TRAORE Daouda	115
LE "MÈNÔH" INTRA-DIDA : UNE ALLIANCE <i>SUI GENERIS</i> par DROUGBA Brigitte Léhi Clémence.....	129

LA NATURE DE L'APPROPRIATION COUTUMIERE DE LA TERRE EN AFRIQUE TRADITIONNELLE.

Par

Dr. Mouhamadou BA

Maître-assistant à la FSJP-UCAD

Département d'histoire du droit et des institutions

Résumé : L'annexion française d'immenses territoires sur le continent africain a été, très tôt confrontée, à un poignant problème juridique. La mise en valeur des terres de la colonie, en effet, a posé la question de savoir, comment justifier leur transfert des autochtones aux colons. La solution semble avoir été d'invoquer la notion de tenure coutumière, entre autres, comme élément spécifique du droit traditionnel africain sur la terre pour l'opposer au droit de propriété civiliste et lui dénier ainsi toute conséquence allant dans le sens de sa reconnaissance. Tandis que les auteurs africains, dont différents législateurs ont fait écho, ont poursuivi la réflexion dans le sens de trouver dans les notions, tout aussi polémiques, de sacralité et de collectivité pour justifier l'inaliénabilité. Ce qui fait de cette notion de tenure coutumière un succédané du droit de propriété de la terre qui n'est ni une pleine propriété ni même un démembrement d'une propriété digne de ce nom. Or de l'analyse de cette notion qui a inspiré bien des législateurs pour la suppressions ou l'incorporation des terres coutumières, il ne résulte nullement une clarté devant permettre de la ranger dans l'une des catégories connues de la propriété ou même une spécificité africaine. Alors que celle-ci dans la tradition en général, et celle africaine en particulier, se percevait beaucoup plus par sa fonction sociale que dans sa véritable nature qui reste fluctuante dans le temps et dans l'espace.

Mots-clefs : africain-coutume- droit-propriété-terres.

INTRODUCTION.

Nous avons une tendance toute naturelle à considérer les coutumes indigènes au travers des nôtres et ce prisme bien souvent les déforme. Si l'on n'y prenait garde, on serait tenté d'adopter la méthode et le plan des codes métropolitains. Le droit indigène serait fondu en un moule qui n'est pas fait pour lui ; les institutions n'y seraient plus à leur place ; elles perdraient leur importance et leur valeur relatives ; elles seraient défigurées, dénaturées, habillées en quelque sorte à l'européenne ; on y introduirait toutes les dispositions de notre droit qui ne paraissent pas en désaccord avec elles et on éliminerait la plupart des traits qui marquent leur individualité propre.¹

Cette mise en garde, bien que légitime, a conduit à nier le droit de propriété dans les traditions africaines, créant une nouvelle catégorie de lien entre l'homme et la terre. Seulement, le problème ne se limitait pas à une simple construction théorique de notions abstraites capables de satisfaire la curiosité de l'esprit humain dans sa quête effrénée d'explications. Il fallait plutôt doter ces nouvelles catégories d'un contenu intelligible, empirique et vérifiable, afin de combler le vide juridique lié à cette négation, alors même que la maîtrise effective des terres par les Africains ne souffrait d'aucune contestation : d'où la nécessité de poursuivre l'effort de la réflexion sur la nature de l'appropriation coutumière de la terre.

La conquête de l'Afrique subsaharienne, par les puissances coloniales occidentales, s'est accompagnée d'un grand mouvement de dénégation lorsque la question de la mise en valeur de ses immenses étendues de terres s'est posée. La France qui s'était attribuée la part la plus importante contrôlait un vaste empire s'étendant, à l'ouest, « depuis l'Océan Atlantique jusqu'au lac Tchad, depuis le golfe de Guinée jusqu'aux confins sahariens de l'Algérie et du Maroc. Ce qui correspondait à un vaste territoire d'environ 3155000 kilomètres carrés, sur 2000 kilomètres en moyenne du Sud et 3300 kilomètres de l'Est à l'Ouest. »² Si les défis de l'administration politique ont été partiellement surmontés dans le cadre de l'Afrique occidentale française, l'administration juridique des terres est restée problématique. Car dans la conception française héritée du droit romain, le droit de la terre ou foncier s'analyse en droit de la propriété qui est défini comme le « droit, le titre, en vertu duquel une chose appartient en propre, c'est-à-dire en exclusivité, à une personne ou à un groupe de personnes »³. En revanche, le droit coutumier africain de la terre englobe non seulement « les règles ou principes de maîtrise, d'appropriation et d'usage de la terre... » mais aussi « les contextes institutionnels et relationnels qui déterminent la mise en œuvre pratique de ces principes. »⁴

¹ Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, Coutumiers juridiques de l'Afrique Occidentale française, tome I, Sénégal, Paris Larose, 1939, pp. 10-11.

² DELAFOSSE (M.), « L'Afrique occidentale française », in *Histoire des colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde*, Tome IV, Paris Société de l'histoire nationale-librairie Plon, 1931. p. 1.

³ KOUASSIGAN (G.A.), « La nature juridique des droits fonciers coutumiers », in *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, tome V, 1982, p. 49.

⁴ CAMARA (B.), *Evolution des systèmes fonciers au Mali : Cas du bassin cotonnier de Mali sud (Office du Niger et Zone CMDT de Koutiala)*, Dakar-CODESRIA, 2015, p. 7.

De cette opposition dans les logiques⁵, les administrateurs coloniaux conclurent à l'inexistence du droit de propriété en terre africaine. Cette position, entérinée par la jurisprudence⁶ et les coutumiers juridiques de l'AOF à propos de la coutume Soussou de la propriété, servit dorénavant d'étalon de mesure de l'appropriation coutumière des terres en Afrique. On peut y lire :

Les Soussou ont de la propriété une conception comparable à la nôtre. Mais l'idée qu'ils se font de l'origine de la propriété fait qu'ils n'admettent pas que des droits de propriété réelle puissent s'acquérir ni s'exercer sur le sol. Pour eux l'origine première de la propriété, appliquée à un objet quelconque, réside essentiellement et exclusivement dans le travail ou dans l'opération assimilable à un travail qui a produit l'objet ou l'a fait acquérir...⁷

L'idée que les africains se seraient également faites de la terre serait qu'elle est une divinité génitrice impossible à posséder dans le sens du droit de propriété⁸. Et même à supposer cela possible, la dimension collective de la communauté s'opposerait à son appropriation privative au sens de la propriété romaine : d'où son inaliénabilité⁹.

Cependant ni la sacralité de la terre ni sa dimension collectiviste qui en sont les fondements ne sont exemptes de reproches¹⁰. Le problème de l'inexistence de la propriété foncière dans les coutumes africaines ainsi posé est pareil à la légende de Diogène le cynique (ou Antisthène) qui, face aux arguments conceptuels de Zénon d'Elée niant l'existence du mouvement, s'était simplement mis à marcher. C'est le même paradoxe que créait la négation du droit de propriété de l'africain sur la terre contre la réalité de l'appropriation de celle-ci par celui-là ainsi qu'un certain nombre de conséquences au plan normatif que ceci a entraîné. Et pour se sortir de l'impasse, la doctrine coloniale¹¹ distingua de la propriété immobilière un concept de tenure coutumière qui serait propre à l'appropriation africaine mais non sans soulever beaucoup de questions.

Repris par la doctrine africaine post-coloniale, voire africaniste, tous les efforts ont été concentrés dans la recherche de la spécificité de la propriété de type africaine à opposer à celle dite civiliste. Ainsi les notions problématiques, ou l'interprétation qui en est été faite, d'inaliénabilité de la terre, son caractère collectif, sa dimension religieuse et sacrée et même la personne du chef de terre ont été tellement étirées

⁵ Cf. TRAORE (S.), *Les systèmes fonciers de la vallée du Sénégal : Exemple de la zone Soninké de Bakel ; canton de Goy-Gajaaga (communauté rurale de Moudéri)*, Thèse de Doctorat d'Etat, Dakar, 1991, p. 23.

⁶ Cf. l'affaire opposant Rawane BOYE à la Cie des chemins de fer Dakar – Saint Louis et le ministre des colonies in DAREST (P.), *Recueil de législation et de jurisprudence coloniale*, III, Paris, 1904, p. 159.

⁷ Coutume Soussou (Cercle de Conakry, Guinée), in CJ/AOF, t. III, pp. 607-608.

⁸ KOUASSIGAN (G.A), *op. cit.* p. 9.

⁹ DOUBLIER (R.), *La propriété foncière en A.O.F, régime en droit privé*, Saint-Louis-imprimerie du Gouv. 1952, p. 27

¹⁰ Cf. BA (M.), « L'inaliénabilité de la terre en droit coutumier africain », in *Revue d'étude et de recherche sur le droit et l'administration dans les pays d'Afrique*, afrilex Janvier 2024, <http://afrilex.u-bordeaux.fr/>

¹¹ Cf. toute la littérature issue des travaux de GESMAR. L., DOUBLIER (R.),

que la signification du droit de propriété s'en est trouvée galvaudée¹². La tenure coutumière africaine ainsi posée a servi d'étalon de mesure pour une seconde vague de spoliation¹³ des terres traditionnelles par beaucoup de législations dites modernes d'où l'intérêt pratique de la réflexion. Ainsi vivent le jour dans beaucoup de pays africains anciennement colonisés par la France une série de textes rivalisant tous d'inconvénients et source de problèmes futurs quant à la réglementation du secteur foncier. On peut les distinguer selon qu'elles suppriment tout bonnement le régime foncier traditionnel (Guinée, Burundi, Cameroun, Togo, Gabon, Mauritanie) malgré quelques atténuations reconnaissant des droits d'usage aux exploitants susceptibles d'être consolidés par une immatriculation (Sénégal, Guinée, Burundi, Cameroun, Mauritanie). D'autres législations prétendent maintenir les régimes coutumiers qu'au prix de la limitation de leur portée dans le temps comme dans l'espace portant ainsi atteinte au principe sacro-saint de l'inviolabilité du droit de propriété affirmée par la quasi-totalité des textes auxquels ces pays ont souscrit¹⁴.

Au vu de ces développements ainsi que de leurs implications peut-on juridiquement soutenir l'idée d'une propriété de la terre spécifique à la coutume traditionnelle africaine ?

Ce, d'autant plus que cette notion étrangère de tenure coutumière acclimatée en Afrique a un contenu des plus confus et imprécis (I) et que l'appropriation de la terre se perçoit beaucoup plus par une fonction sociale que par une nature qui lui serait propre (II).

I- L'imprécise notion de tenure coutumière de la terre.

Ce qui a été qualifié de tenure coutumière pour qualifier la maîtrise traditionnelle des terres en Afrique repose, certes, sur deux éléments bien identifiés. Il s'agit d'un droit de culture et d'un autre dit de redevance. Par contre, l'imprécision de la notion réside dans le fait qu'on observe des confusions aussi bien sur la signification du droit de culture (A) que sur le droit de redevance (B).

A- La confuse notion de droit de culture.

La notion de tenure est apparue avec l'organisation féodale du Moyen-âge européen et elle correspond dans ce contexte aux liens personnels qui s'appuyaient sur la terre. En effet, « *la tenure est caractérisée par le fait que les attributs de la propriété sont partagés entre deux personnes, le concédant et le*

¹² Cf en cela P. DAREST parlant de l'appropriation de type coutumière que « ce n'est ni la propriété, ni la négation de la propriété, c'est autre chose. », « Le régime de la propriété foncière en Afrique occidentale française », DAREST, *Recueil de législation et de jurisprudence coloniale*, op. cit., II, 1908, p. 10.

¹³ Sur la première vague de spoliation cf. COQUERY-VIDROVITCH (C.), « Le régime foncier rural en Afrique noire », in *Enjeux fonciers en Afrique noire*, ORSTOM-KARTHALA ? 1982, p. 72 et s.

¹⁴ « 1. Toutes personnes, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété

2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété ». Article 17 de la déclaration des droits de l'homme de 1948. Cf. DECAUC (E.), BIENVENU (N.), *Les grands textes internationaux des droits de l'homme*, La documentation française, Paris, 2016, p. 38.

tenancier »¹⁵. Et compte-tenu de leurs quantités et de leurs qualités, on distinguait les tenures nobles ou fiefs de celles roturières ou censitaires ou ces deux à celles dites serviles. Or, si ces trois modes de tenure participaient de la même logique de partage des attributs de la propriété des terres, elles n'en étaient pas moins différentes du fait de leurs causes et de leurs effets.

Ainsi, si la tenure noble se justifiait par des raisons politiques et militaires, elle n'était, en rien, identique à celles roturières et serviles qui trouvaient leurs sources dans des raisons économiques. En outre, la terre objet de la concession dans le cadre de la tenure féodale pouvait être l'objet d'une concession au second degré. Autrement dit, un vassal tenant une terre de son seigneur pouvait la concéder à un arrière vassal.

Tels sont les traits caractéristiques de la féodalité européenne qui ont été appliqués à l'Afrique sans nulle autre égard qu'une adaptation terminologique tels que tenure coutumière ou indigène, droit de culture et droit de redevance. Ainsi chez L. GEISMAR : « *la règle qui domine la tenure indigène est que le droit de propriété se décompose en deux droits...nous appellerons l'un un droit de redevance et l'autre un droit de culture, le premier se manifestant par un pouvoir de perception de redevances et le second par l'usufruit de la terre.* »¹⁶

Et ce malgré les précautions qu'il s'était prises, il tombe dans les travers de l'assimilation que nous analyserons plus tard. Beaucoup d'auteurs, dont R. DOUBLIER¹⁷, ont repris ce schéma croyant s'écarter de toute assimilation avec le droit romain et le droit féodal. Mais plus ils affirmaient l'existence d'une tenure en Afrique, plus ils s'en rapprochaient inconsciemment. Leur nombre à tellement crû, emportant avec eux des auteurs africains, que cela pousse à se poser la question de savoir s'il n'était pas permis, vu l'analogie entre concédant-maître de la terre et tenancier-droit de culture, d'assimiler l'appropriation traditionnelle de la terre à la tenure. Mais il faudrait dans ce cas que les notions de droit de culture et droit de redevance qui permettent de la définir correspondent à un contenu satisfaisant. Or, c'est là où résidait l'inconvénient en ce que ces droits, tels qu'exposés dans leurs contenus, ne correspondaient à rien qui satisfasse l'esprit d'un juriste soucieux de précision.

La notion de droit de culture est confuse à plus d'un titre. Elle renvoie tantôt à la possession ou à l'usufruit qui porte sur la terre elle-même, ou tantôt elle est ramenée à sa plus simple expression, c'est-à-dire, le droit à la culture (des produits cultivés). D'où une redoutable confusion qu'il convient de voir dans le détail.

1- Droit de culture : possession ou usufruit ?

Selon la définition de L. GEISMAR le droit de culture serait une décomposition d'un droit de propriété de type un peu particulier. Et il se manifesterait par un usufruit de la terre qui est « *définitif et héréditaire,*

¹⁵ TIMBAL (P-C.) *et alii.*, *Histoire des institutions publiques et des faits sociaux*, 12^e éd., Dalloz, 2009. p. 143.

¹⁶ GEISMAR (L.), *Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal*, Saint-Louis imprimerie du Gouv. 1933. p. 138.

¹⁷ DOUBLIER (R.), *op. cit.* p. 20.

tant que le titulaire s'acquitte de certaines obligations. »¹⁸ Et pourtant dès l'entame de son propos, il mettait en garde « *contre une interprétation trop littérale de la terminologie française, faute d'autre, aux situations juridiques rencontrées chez les indigènes* »¹⁹ comme si la notion d'usufruit n'en était pas une. En effet, l'usufruit qui est une catégorie issue du droit français, est prévu par l'art. 578 C. civ. comme pouvant résulter de la loi ou de la volonté de l'homme. Il confère à son titulaire le pouvoir d'user et de jouir de la chose d'autrui comme celui-ci en userait et en jouirait, mais à charge d'en conserver la substance.

Sans nul besoin de rentrer dans les détails pourrait-on se demander si l'auteur **du Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal** n'est pas lui-même tombé dans les travers de sa propre mise en garde. Les caractères qu'il prêtait au droit de culture ainsi que les effets qu'il lui reconnaissait rappelaient en beaucoup la situation de l'usufruitier qui semble être mis en honneur dans le code français en ce qu'il jouit d'un pouvoir qui n'a de tel que les attributs d'un quasi-propriétaire. En effet, on peut relever chez lui des affirmations comme : « *le droit de redevance cède de beaucoup en importance au droit de culture* »²⁰ ou encore « *Le jus utendi appartient au titulaire du droit de culture* »²¹ si ce n'est « *le détenteur du droit de culture n'est, en effet, nullement comparable à notre fermier livré, plus ou moins, à la discrétion du propriétaire ; il jouit d'un droit stable et héréditaire plus fort que la volonté du propriétaire.* »²² Tous se passe comme si le détenteur du droit de culture était taillé sur la mesure de l'usufruitier du droit français, même si c'est avec quelques variantes, afin de lui faire jouer le rôle qui consistait à fragiliser la position du détenteur du droit de redevance dont pourtant l'autorisation est incontournable dans la constitution de celui-ci²³.

Et cela rend plus malaisé la situation de ce droit de culture-usufruit mis en honneur tandis que le droit de redevance qui le fondait « *restait purement nominal* » et sans importance. Ce qui risquerait d'être absurde dès lors que l'usufruit se constitue dans la propriété d'un individu qui accorde son pouvoir de jouissance et de tirer des fruits de la chose mais tout en gardant le droit de disposition. Ce qui fait de lui un nu-propriétaire et lui permettra de recouvrer la totalité de son droit. Et que c'est pour contourner cette temporalité de l'opération comme caractère majeur que le droit de culture est présenté comme « *définitif et héréditaire* » sans lesquels attributs, le système deviendrait absurde.

Peut-on dire, à défaut, que le droit de culture était une possession ou même une détention dès lors que la propriété n'existe pas ? La réponse semble être positive si on s'en réfère à la position de H. LABOURET

¹⁸ GEISMAR (L.), *op. cit.* p. 139.

¹⁹ *Idem*, p. 137.

²⁰ *Idem*, p. 139.

²¹ GEISMAR (L.), *op. cit.* p. 139.

²² *Ibid.*

²³ Cf. BA (M.), *La gestion de la terre au Sénégal depuis le XV^e siècle : analyse juridique et historique*, Thèse de doctorat, ED/JPEG-UCAD, 2020, p. 222 s.

reprise de G. KOUSSIGAN selon qui « *Le mot propriété, dont nous usons, bon gré mal gré, à notre insu, au sens romain, avec ses attributs si crûment dessinés, ne convient pas ici : son seul emploi serait souvent source d'erreur. Celui de possession ou de droit possessif exprime mieux la relation conçue de l'homme avec son « bien* ». ²⁴ Mais là difficulté risque d'être entière dans la mesure où si la possession n'est pas en soit le droit de propriété, sa nature juridique ainsi que sa destinée ne l'en éloignent pas pour autant.

En effet, de ce qui est qualifié de possession en droit, nous pouvons retenir « *la détention ou la jouissance d'une chose ou d'un droit que nous tenons ou que nous exerçons par nous-même, ou par un autre qui la tient ou l'exerce en notre nom* » ²⁵. L'usage du mot droit ne doit pas abuser sur la nature juridique de la possession car utilisé ici comme objet de celui-ci et non autre chose. La possession est :

un rapport de fait entre une chose et une personne par lequel cette personne a la possibilité, d'accomplir, sur cette chose, personnellement ou par l'intermédiaire d'un tiers, des actes qui, dans leur manifestation extérieure, correspondent à l'exercice d'un droit, qu'elle en soit ou non titulaire régulière de ce droit. ²⁶

Et ceci est vrai de la possession même si son existence en droit, digne de la protection, nécessite la convergence d'un élément matériel (*corpus*) et un élément psychologique (*Dominus*) ²⁷.

C'est parce que le possesseur se comporte vis-à-vis de la chose possédée comme un véritable propriétaire que le droit entend protéger sa situation d'avantage s'il est de bonne foi ou simplement les tiers envers qui il peut nouer des rapports juridiques ayant pour objet la chose elle-même. Ainsi, dans tous les cas le possesseur se croit être propriétaire ou agit comme tel. Tandis que le problème avec la tenure coutumière c'est que la propriété n'existe pas, en tout cas pas théoriquement.

Donc nous jugeons assez déroutant, après avoir nié cette qualité aux systèmes africains de maîtrise de la terre, d'utiliser des catégories et notions intrinsèquement liées à la propriété même pour exposer leurs caractères. Si la propriété est un attribut ignoré des systèmes traditionnels de gestion de la terre, ni l'usufruit ni la possession ne peuvent être utilisés pour présenter une de leur rapport à la terre qualifiée de droit de culture. C'est ce qu'ont compris quelques auteurs partisans de cette thèse qui fait qu'ils ont recherché le contenu de cette notion ailleurs que dans la propriété, ses démembrements ou même ses simples ersatz. Leur trouvaille a été le droit sur la culture que nous allons voir à présent.

²⁴ KOUASSIGAN (G. A.), *op. cit.* p.109.

²⁵ L'article 2255 du C.civ. fr. TERRE (F.) et SIMLER (P.), *Droit civil des biens*, 8^e éd, Paris-Dalloz, 2010, p. 81.

²⁶ TERRE (F.) et SIMLER (P.), *op., cit.*, p. 81.

²⁷ Cf. JACQUES (C.), *Histoire de la distinction des biens en meubles et immeubles, à Rome, en pays coutumier et dans le Code civil*, Thèse pour le doctorat, Faculté de droit de Paris, 1884. p. 33 et s.

2- Droit de culture ou droit sur la culture ?

Le droit de culture renvoie chez d'autres auteurs beaucoup plus soucieux de la cohérence non pas à un droit sur la terre, mais plutôt à un droit sur les produits grevant la terre. Et cette façon de voir semble résulter, selon R. DOUBLIER, des **Coutumiers Juridiques de l'A.O. F** et notamment de la coutume Soussou qui peut s'appliquer, selon l'auteur, à toute l'Afrique. Selon celles-ci :

Les Soussous ont de la propriété une conception comparable à la nôtre. Mais l'idée qu'ils se font de l'origine de la propriété fait qu'ils n'admettent pas que des droits de propriété réelle puissent s'acquérir ni s'exercer sur le sol. Pour eux l'origine première de la propriété, appliquée à un objet quelconque, réside essentiellement et exclusivement dans le travail ou dans l'opération assimilable à un travail qui a produit l'objet ou l'a fait acquérir. Tout naturellement l'auteur du travail est le propriétaire de l'objet...Rien de pareil ne peut se présenter quand il s'agit de la terre.²⁸

On retrouve les allusions à cette conception chez G. A. KOUASSIGAN traitant des causes de l'évolution des droits fonciers coutumiers notamment de la transformation des droits de culture en droit de propriété. Or les raisons qu'en donnait cet auteur ne sont pas parties pour rendre claire cette notion. En effet, selon lui, parlant du droit de culture, les coutumes foncières distinguent de prime abord les droits portant sur les produits résultant de l'exploitation de la terre et ceux qui portent sur la terre elle-même. Les premiers étant de véritables droits de propriété tandis que les seconds comparables à l'usufruit seraient, en fait, un droit d'exploitation reconnu aux membres d'un groupe qui resterait le véritable propriétaire de la terre si seulement cet attribut était reconnu aux communautés africaines²⁹. Et poursuivant sa quête d'explication l'auteur nous disait que la transformation du droit de culture résulte en fait de l'usage excessif sur les premiers droits qui finissent par provoquer une certaine réaction comparable au phénomène micro biologique de la phagocytose correspondant à l'absorption d'un corps étranger, agent pathogène par exemple, par certaines cellules en vue de le détruire. Le droit de propriété initial sur les produits se situant sur la terre finit par absorber et se substituer au droit d'exploitation préalable seul admis à l'homme traditionnellement.

Or, si nous devons exiger la même rigueur terminologique qu'avec les autres auteurs, les notions d'usufruit et de droit d'exploitation s'en trouveraient rejetées. La première pour les mêmes raisons invoquées en sus et la seconde parce que comprise dans la première. Et que de cette théorie, il ne restera que les premiers droits qui, bien que définis en droit de propriété, ne portent dommage que sur les seuls produits cultivés sur la terre et non celle-ci. Ce qui rend la question d'avantage plus difficile et improbable

²⁸ « Coutume Soussou (cercle de Conakry, Guinée) » in *C.J/A.O. F*, t.3 p. 607 s.

²⁹ Cf. KOUASSIGAN (G. A.), *op. cit.* p. 170 et s.

tandis que c'était la notion qui présentait beaucoup plus de chance d'être cernée. Ce qui n'est nullement le cas de celle du droit de redevance.

B- La confusion sur la notion de redevance foncière.

La tenure foncière coutumière africaine repose d'abord sur un droit qu'on a improprement appelé le droit de redevance du simple fait que celui qui l'exerce recevait souvent un certain nombre de prestation venant des titulaires du droit de culture. Ce qui nous pousse à essayer de dessiner les contours d'un tel droit (1) avant de montrer que beaucoup d'autres prérogatives ont été embrassées sans qu'elles n'en fassent partie, à proprement parler (2).

1- Le paradoxe de la définition du droit de redevance et son titulaire.

Le droit de redevance se manifeste dans sa perception la plus terre à terre par un simple pouvoir de perception de redevance au nom d'une primauté dans l'établissement sur une terre inoccupée. Mais ce premier établissement ne donnerait pas à son titulaire un droit de disposer de la chose mais simplement un titre nominal et symbolique qui reste inefficace dans la constitution de prérogative prééminente et exclusive sur le sol. Pour acquérir une réalité qui le rapprocherait du droit de propriété de type occidental ou de la propriété tout simplement, il lui fallait s'adjoindre du droit de culture que nous venons de voir dans toute son imprécision appelé à jouer les rôles de premier plan.

Et pourtant, un tel droit qui se limiterait « *à se faire verser chaque année une faible redevance en nature (une gerbe de mil).* », contraste beaucoup avec son titulaire tel que décrit par la quasi-totalité de la doctrine aussi bien sur sa personne que sur l'étendue de ses pouvoirs. Il est reconnu à l'unanimité comme étant « le maître de la terre ». Les CJ/AOF, pour contenir ses pouvoirs dans les limites de l'intelligible, le confondent avec le politique en ces termes : « *on appelle le chef politique Seigneur de la terre. Il prend aux hommes auxquels il commande un impôt appelé argent de la terre ; mais ce pouvoir foncier se confond avec son pouvoir politique et en est le corollaire ; c'est parce qu'il est maître des hommes qu'il est maître de la terre* »³⁰

Or, s'il est admis que dans certaines régions les deux prérogatives se confondaient très souvent, il n'en demeure pas moins que dans beaucoup d'autres elles pouvaient être distinctes sans que le maître de la terre en soit, pour autant, dépouillé de ses pouvoirs en matière foncière. Et Maurice Delafosse affirme dans ce sens que : « *La conquête ne donne aucun droit sur le sol conquis : c'est un principe qui n'a jamais cessé d'être respecté par le plus fameux des conquérants noirs.* »³¹

L'histoire politique et administratif du Sénégal traditionnel montre, dans ce sens, que l'autorité politique du *Kayoor*, même au plus fort de sa gloire, n'a pu se défaire du joug d'un maître de la terre trop

³⁰ VIEILLARD : « Coutumier du Cercle de Zinder (Niger) », in *C.J.A.O.F.*, t.3, *op. cit.* p. 144.

³¹ DELAFOSSE (M.), *Les Noirs d'Afrique*, Paris-Payot, 1922, p. 44.

encombrant par rapport à ses visées trop personnelles qu'au prix de tenter d'endiguer le pouvoir de celui-ci par la création d'une autorité égale et concurrente. Toutefois, cette pratique n'a en rien entamé le prestige de ce personnage qui ne reposait, en fait, que sur son pouvoir foncier. Était-ce parce qu'il regroupait en sa personne le droit de redevance et le droit de culture ? Nous ne le croyons pas. Il ne devait pas plus sa préséance à son rôle politique de représenter ses pairs *Lamaan* au sein de l'organe de gouvernement que constituait la royauté du *Kayoor*. Mais cela n'a pas empêché de le confondre avec ses congénères à l'organe politique, confusion qui n'a pas épargné le contenu du droit lui-même.

2- La confusion dans le contenu du droit de redevance.

La confusion au niveau du contenu du droit de redevance porte essentiellement sur les taxes politiques et les redevances réellement foncières. Comme nous l'a montré les CJ/AOF, cette confusion était inévitable dès lors que le maître foncier était assimilé au chef politique. Le procureur de la République G. PIERRE en 1895 dans son *Essai sur la propriété indigène au Sénégal* nous en donne la parfaite mesure en ces termes :

Les traditions les plus anciennes nous montrent qu'au Oualo comme dans le Cayor et les autres localités, la terre appartient au prince. La souveraineté et la propriété se confondaient dans la personne du Brak ou du Damel. Nul ne pouvait détenir une portion de terre qu'en vertu de leur permission, laquelle était toujours révocable.³²

Et il poursuivait : « *Ainsi donc, au Sénégal, la condition des terres était assez semblable à celle de notre ancien droit féodal ou le suzerain avait le domaine éminent et le vassal le domaine utile.* »³³.

C'est que le fait politique qui est venu se greffer sur le dynamisme foncier au sein des sociétés traditionnelles africaine a eu pour conséquence de jeter le flou total aux yeux des observateurs et surtout de la doctrine coloniale qui n'ont pas pu faire la part des choses entre le souverain politique et le souverain foncier ; entre l'impôt dû à la couronne tout comme ses multiples tentacules et la taxe dite redevance due du fait de l'occupation foncière. Et qui plus est, ces deux taxes pouvaient porter sur un même objet, la terre, rendant encore la distinction beaucoup plus aléatoire. L GEISMAR reconnaît lui-même que :

Avec l'avènement des Damels et des Almamys du Sénégal (...). Aux redevances nominales d'autrefois se substitua, alors, un régime de lourde oppression dans lequel il est difficile de faire une discrimination entre la rente foncière proprement dite et la fiscalité, entre les droits patrimoniaux et les droits seigneuriaux.³⁴

³² PIERRET (G.), *Essai sur la propriété foncière indigène au Sénégal*, Saint-Louis, imprimerie du Gouvernement, 1895. pp. 2-3.

³³ *Ibid.*

³⁴ GEISMAR (L.), *op. cit.*, p. 142.

C'est dans ce sens qu'un certain nombre de taxe *ndoodi* au *Fuuta* du Sénégal par exemple a été pris pour des redevances foncières que les propriétaires lignagère *joom jeyngol* payaient au pouvoir central au nom d'un prétendu droit éminent sur le sol tandis que c'en était pas le cas. Car le domaine utile bénéficierait au titulaire du droit de culture ou *joom jamberee* qui supporterait effectivement cette redevance foncière parce qu'utilisant réellement la terre. Et que ceci aurait pour inconvénient majeur de consacrer un dédoublement du propriétaire du domaine éminent en l'occurrence le pouvoir central et le maître foncier ou *joom jeyngol*. Or, dans la réalité des faits, c'est le *joom jeyngol* qui est astreint au tribut central tandis que le second, *joom jamberee* doit payer la véritable redevance foncière au titre de son droit de culture que lui a accordé le *joom jeyngol*. C'est pourquoi nous croyons que la première taxe n'est ni un impôt foncier, ni même sur le patrimoine foncier, mais simplement un impôt dû au prestige que donne la maîtrise originelle de la terre sur laquelle nous allons revenir³⁵.

C'est le cas aussi de l'*assakal* qui a été improprement qualifié de redevance foncière tandis que dès l'étymologie arabe qui en a trahi la portée générale, on pouvait la percevoir comme un impôt religieux qui portait sur toute activité lucrative de l'individu dès lors qu'il évolue sous un régime musulman et pour peu qu'il ait foi en la provenance divine de son patrimoine plutôt que de son prestige personnel. Ainsi, l'*assakal* est une déformation du terme arabe de la *zakat* et correspond à un impôt légal que tout adepte de la religion musulmane devrait sortir de ses biens patrimoniaux au profit des pauvres ou accessoirement des étrangers. Il ne visait pas globalement le patrimoine mais toute activité génératrice de revenus et dont la durée est supérieure ou égale à un an. De ce fait, un individu pouvait sortir cette dîme de son patrimoine autant de fois qu'il y avait d'activités lucratives. Par exemple, s'il est en même temps agriculteur, éleveur et commerçant, au terme de l'année, il devrait sortir une *zakat* au titre agricole, une autre pour l'élevage et une pour le commerce.

Alors comment un tel impôt sur le revenu, s'est retrouvé comme redevance foncière ?

Omar KANE nous renseignait qu'autrefois cette dîme était versée soit au chef de village soit à l'imam de la mosquée. Les deux fonctions s'étant confondues très souvent sur la tête du *joom jayngol* et que celui-ci devant prélever, en plus du dixième de la *zakat*, un autre dixième de ce qui reste à son profit et au nom de son droit originel sur la terre, a finalement confondu les deux, dans un esprit d'alléger ces prestations, au risque de détourner de sa destination la dîme religieuse. La *zakat* ainsi détournée se substituait à la redevance foncière ordinaire qu'est le *njoldi* et était partagé par le *Joom jayngol* à l'ensemble de la famille au profit duquel il exerce ces charges et au prorata des charges qui pèsent sur les uns et les autres.

C'est au vu de toutes ces considérations que nous ne pouvons pas retenir la notion de tenure coutumière comme étant apte à renseigner sur la nature des droits coutumiers fonciers. Même si nous serons obligés,

³⁵ Cf. BA (M.), *La gestion de la terre au Sénégal depuis le XVème siècle : analyse juridique et historique*, op. cit. p. 156 s.

pour des raisons de convenance, de l'utiliser dans nos développements ultérieurs, ce ne sera pas non sans en préciser le contenu à la lumière de ce que nous croyons être la véritable nature de ces droits et que nous nous proposons de présenter à présent.

II- La fonction sociale de la propriété foncière.

Au vu des développements précédents ainsi que des résultats de nos analyses, une définition de ce que doit contenir la nature du droit traditionnel d'appropriation de la terre s'impose. Et vu que celle-ci ne peut reposer ni sur le prétendu caractère sacré de la terre ni sur le caractère collectiviste de son appropriation, il conviendrait de chercher du côté de son exploitation. En effet, faudrait-il rechercher du côté du rôle économique que joue la terre dans la vie des communautés africaines pour arriver à comprendre l'ensemble des règles qui encadrent son appropriation. Nous croyons que le seul élément capable d'éclairer le débat sur la nature de l'appropriation foncière dans le droit traditionnel c'est la fonction que la terre est appelée à jouer. C'est ainsi que, compte tenu de ces considérations, il est possible de dire que le droit de la terre dégagé par les cultures africaines fait d'elle un bien au service de l'intérêt général (I) et un bien durable (II).

A- Rapports entre la terre et l'intérêt général

Il semble que toutes les fois que la terre occupe une certaine place dans la communauté des hommes, il en résulte un certain formalisme dans le cadre de son appropriation³⁶(1) ou bien sa classification parmi les biens communs échappant à l'emprise des particuliers. Ce qui est, par conséquent, protégée par les principes sacro-saints de l'inaliénabilité et de l'imprescriptibilité. Et ceci est tellement remarquable que la définition du droit de propriété, du moins portant sur la terre, en mérite d'être revue (2).

1- Le rôle primordial de la terre au vu des formalités qui l'entourent.

L'axiome posait déjà « *Res mobilis res vilis* »³⁷ ou « *mobiliū vilis possessio* ». Même si ceci ne se justifie plus de nos jours, à cause de la pratique qui voit des objets meubles prendre certaines proportions économiques de nature à remettre en cause cette discrimination, cela montre combien dans le passé la terre, bien immeuble par excellence, a fait l'objet d'un traitement de faveur quant à son acquisition, sa mutation ainsi que les actions qui visent à sa revendication. En effet, la propriété mobilière n'a jamais souffert d'une quelconque reconnaissance quant à son caractère absolu, individuel et perpétuel³⁸. Les règles qui ont toujours gouverné sa maîtrise ont été le pouvoir de son titulaire d'en faire usage selon son bon vouloir et de la manière la plus intégrale possible. D'où le peu de formalisme ou de solennité dans la

³⁶ Son appartenance à la catégorie des *res mancipi* dans l'ancien droit romain et plus tard au bien immeuble avec les règles protectionnistes du droit moderne qui l'entourent est édifiante en soi.

³⁷ « *Res mobilis res vilis* » est un adage latin signifiant « chose mobilière, chose vile ». Il exprime l'idée que, en droit des biens, les meubles sont d'une valeur bien inférieure aux immeubles. Cf. l'article d'ISOUARD (G.) dans la rubrique Adages du 13 novembre 2019. <https://www.isouard-avocat.com/publications/res-mobilis-res-vilis>

³⁸ TERRE (F.) et SIMLER (P.), *op. cit.* p. 95.

circulation des biens objet de ce droit³⁹ et pratiquement l'absence de restrictions du point de vue de son usage.

C'est tout le contraire des biens immobiliers et plus particulièrement de la terre. Elle a toujours connu un certain particularisme lié à un excès de formalisme et une solennité restrictive quant à sa circulation dans les richesses. En effet, des règles de publicité particulières et sans précédent entourent l'acquisition de la terre ainsi que sa transmission dans le droit moderne tandis que pour les biens meubles, en principe, la simple possession vaut titre.

On dirait que, même livrée à la tyrannie du propriétaire, la terre n'en reste pas moins soumise en un certain nombre de formalités dont la conséquence première est d'en contrôler la gestion mais aussi la circulation comme bien-riche au sein de la communauté.

Ce qui nous le fait dire, bien que la tendance d'aujourd'hui soit de présenter ces formalités comme une sécurisation des transactions, c'est que bien avant même la naissance de cette distinction des choses en biens meubles et en biens immeubles, il y'a eu d'abord à Rome dans le droit quiritaire l'existence et la prééminence de la distinction des biens selon la procédure de leur aliénation. Ainsi, on obtenait les *res Mancipi* pour lesquels il était exigé la *Mancipatio*⁴⁰ ou l'*in jure cessio*⁴¹ pour aliéner certaines catégories de biens et les *res nec Mancipi* pour lesquels la simple *traditio* suffisait pour opérer leur transfert⁴².

Et la terre était rangée dans la première catégorie qui en limitait ainsi considérablement la facilité de mutation et la rendait quasiment inaliénable vu la difficulté ainsi que la complexité de son transfert et sa circulation. C'est par la suite, lorsque cette distinction est entrée en crise, qu'on lui a substitué la distinction suivante, non sans reconduire d'une certaine manière toutes ces protections ainsi que les règles particulières qui visent en à contrôler l'usage ainsi que la transmission. Tout se passe comme si l'usage de la terre ainsi que sa transmission ont toujours intéressé la communauté à travers son droit qui l'encadre d'un certain formalisme dont la fin est d'en contrôler la destination mais aussi et surtout les

³⁹ Sous réserve de l'exemple romain des *res Mancipi* qui bien que contenant des choses meubles (esclaves, bêtes de sommes et de trait) bénéficiaient, avec les fonds de terre et les servitudes prédiales rustiques, d'un traitement de faveur eu égard à leur fonction sociale. Gaius, II, 17 repris de JACQUES (C.), *Histoire de la distinction des biens en meubles et immeubles, à Rome, en pays coutumier et dans le Code civil*, Thèse pour le doctorat, Faculté de droit de Paris, 1884. pp. 5-6.

⁴⁰ « C'est un fait, en effet, que la *Mancipatio*, dans le droit classique, est considérée avant tout comme un mode de transfert de la propriété des *res Mancipi* (...) Elle est tirée, comme on le sait, des énonciations même de Gaius (I, III). qui définit la *Mancipatio* : « *imaginaria quaedam venditio* », et l'*aes* avec lequel l'acquéreur frappe la balance et qu'il remet à l'aliénateur comme une sorte de prix de vente, quasi *pretii loco* ». NOAILLES (P.), *op. cit.* p. 204.

⁴¹ C'est une procédure solennelle de cession d'un bien de valeur impliquant, à la limite, une mise en scène assez complexe que Pierre NOAILLES décrit en ces termes : « L'*in jure cessio* est, on le sait bien, définie dans le droit classique comme un mode d'acquisition de la propriété par une déclaration devant le magistrat. Cette déclaration prend la forme d'une *vindicatio* (...) : « L'*in jure cessio* a lieu de la façon suivante auprès du magistrat, par exemple, le préteur. Celui à qui la chose est cédée devant le magistrat, tenant la chose, parle ainsi : « Moi, je dis que cet homme est mienne d'après le droit des *Quirites* ». Ensuite, après que celui-ci a eu fait sa *vindicatio* ; s'il nie ou s'il se tait, le préteur fait l'*addictio* de la chose à celui qui a fait la *vindicatio*, et on appelle cela une Action de la loi ». *Idem*, p. 56.

⁴² Simple remise de la chose n'impliquant aucune formalité solennelle. JACQUES (C.), *Histoire de la distinction des biens en meubles et immeubles, à Rome, en pays coutumier et dans le Code civil*, *op. cit.* p. 18.

changements de propriétaire. Et ce caractère intéressant de la terre dans les communautés apparaît beaucoup plus nettement à la lecture de l'art. 544 du code civil et de ce qui suit.

2- La tendance à sa communautarisation du fait de l'intérêt général.

On a eu tort de croire que la poursuite de l'intérêt général est le seul apanage des personnes publiques modernes. Sur ce point, l'évolution de la jurisprudence administrative a montré, il y a longtemps, que ce principe n'était plus admis sans réserve et a montré qu'aussi bien une personne publique que privée pouvaient poursuivre des buts d'intérêt général achevant ainsi le critère du service public entré en décadence depuis 1912⁴³.

Mais, à notre sens, cette position de la jurisprudence administrative pose en même temps un autre principe que l'époque actuelle est en train de vivre, c'est qu'un bien particulier peut connaître un certain nombre de limitations quant au pouvoir de son propriétaire toutes les fois qu'il entretient un rapport avec l'intérêt général. N'est-ce pas là le sens de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui dispose : *« que la propriété est un droit sacro-saint et que nulle ne peut en être dépossédée que pour cause d'utilité publique et après une juste et préalable indemnité »*⁴⁴? Et il s'agit principalement de la propriété foncière d'autant plus que c'est durant sa dépossession qu'on parle d'expropriation pour cause d'utilité publique.

C'est donc dire que la propriété de la terre, même si elle appartient à un particulier à qui on reconnaît le droit d'user, de jouir et de disposer de sa chose comme il l'entend, cède devant l'intérêt général. Et malgré le "repentir actif" que constitue une juste et préalable indemnité qui en réduit les conséquences, il n'en demeure pas moins que l'expropriation reste et demeure un mode de cession forcée du bien d'un particulier au nom et pour le compte de l'intérêt général.

Et mode de cession forcée au nom de l'intérêt général, le droit administratif nous en a habitué à travers le fameux droit de préemption qui, non sans opérer une dépossession obligatoire et forcée comme le cas de l'expropriation, n'en limite pas moins la liberté du propriétaire dans le choix de son potentiel acquéreur quant à l'aliénation de son bien immobilier⁴⁵. C'est également le cas des autres opérations d'aménagement impliquant des procédés autoritaires de dépossession de la terre ou d'une partie celle d'un particulier lorsqu'elle est comprise dans le plan d'urbanisme adopté dans le cadre de la voirie⁴⁶. C'est comme si aussi sacré que soit le droit de propriété privée de la terre, si absolue et si perpétuel que puisse être sa portée, toutes les fois que sa maîtrise relèverait d'un enjeu collectif, le droit à toujours prévu des méthodes de remise en cause de la priorité de l'individu au profit du public. On dirait que dans le domaine

⁴³ C.E., 31 juillet 1912, Société des granits porphyroïde des Vosges, n°30701, recueil Lebon ;

⁴⁴ Art. 12 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789.

⁴⁵ « La préemption est un mode d'acquisition d'immeubles ayant pour objet de substituer l'Etat ou le titulaire du droit de préemption à l'acquéreur privé éventuel en cas d'aliénation volontaire ». Voir l'article 46 de la loi n° 2008-46 du 20 août 2008 portant Code de l'urbanisme, Journal officiel de la République du Sénégal n°6438 du 15 novembre 2008, p. 1102.

⁴⁶ *Idem.* p. 1097 s.

de la propriété de la terre, l'histoire nous a renseigné qu'à côté de la nature de la chose, sa fonction y est appelée à jouer un grand rôle.

N'est-ce pas le critère tiré de la nature de la chose qui a été longtemps choisi pour déterminer la nature de la domanialité publique ? Longtemps durant le critère de la domanialité publique est resté la nature de la chose ou sa destination qui fait qu'il est impossible d'en faire une appropriation privée comme cela résulte de l'art. 2 du code du domaine de l'Etat français. Selon ce texte, en effet, appartiennent à l'Etat les biens et droits immobiliers « *qui ne sont pas susceptible d'une propriété privée en raison de leur nature ou de la destination qui leurs est donnée sont considérés comme des dépendances du domaine public national* »⁴⁷.

La jurisprudence, s'inspirant de la définition dégagée et adoptée par la commission de réforme du code civil français⁴⁸, a retenu le critère de l'affectation du bien à l'usage du public ou à l'affectation du service public. Et dans ce dernier cas le bien doit être adapté au but du service par sa nature ou par un aménagement spécial⁴⁹.

Que le critère retenu soit la nature du bien ou l'affectation qui lui est destinée par la loi son incidence reste le même : il s'agit de soustraire un certain nombre de biens (dont la terre la plupart du temps) à l'appropriation des usagers individuels pour les soumettre à des règles exorbitantes de droit commun dont les plus remarquables sont l'inaliénabilité et l'imprescriptibilité.

Pourtant cette inaliénabilité n'a jamais été vue comme un obstacle à leur propriété. La doctrine du droit public en a même minimisé les impacts sur les biens publics comme en témoignent ces propos : « *L'administration peut tirer toutes les conséquences normales ordinaires du droit de propriété, c'est-à-dire profiter des utilités économiques du bien dans toute la mesure, mais dans la mesure seulement ou l'affectation du bien à l'usage public ou au service public n'en est pas compromise ou gênée.* »⁵⁰. Et pourtant cette propriété est régie par un régime exorbitant de droit commun que traduisent les principes de l'inaliénabilité et de l'imprescriptibilité sans que le droit ne soit nié.

Cependant, lorsqu'on parle d'une tendance à la communautarisation de la terre toutes les fois que l'intérêt général est compromis ou risque de l'être, c'est plutôt la tendance des règles privées actuelles du droit de propriété immobilière ou plus particulièrement les nombreuses limitations que connaît la fameuse aptitude du titulaire de pouvoir aliéner son bien qui est envisagé.

⁴⁷ DE LAUBADERE (A.), *Traité élémentaire de Droit Administratif*, LGDJ, 3^e éd. 1963. p. 117.

⁴⁸ « *Elle rattache au domaine public l'ensemble des biens des collectivités publiques et établissements publics qui sont, soit mis à la disposition directe du public usager, soit affectés à un service public pourvu qu'en ce cas ils soient, par nature ou par des aménagements particuliers, adaptés exclusivement ou essentiellement au but particulier de ces service.* ». DE LAUBADERE (A.), *Traité élémentaire de Droit Administratif*, op. cit. p. 120.

⁴⁹ C.E 19 oct. 1956, Société Le Béton, requête n°20180, recueil Lebon. p. 375.

⁵⁰ DE LAUBADERE (A.), op. cit. p. 131.

En effet, la brèche ouverte par l'art. 544 du C.civ.fr., sous forme de réserve, tend à devenir le principe de sorte que la prudence aurait dû pousser la doctrine la plus avisée à se poser la question d'une probable remise en cause de la définition classique du droit de propriété ou, du moins, du droit de propriété immobilière qui veut que celui-ci soit saisi à partir de ses trois attributs classiques que sont l'*usus* le *fructus* et l'*abusus*. Et surtout se poser la question de savoir si ces attributs devraient être cumulatifs ou alternatifs ? Ce qui nous détermine à dire que la propriété privée est un droit qui peut subsister sans le pouvoir d'aliéner c'est la considération des nombreuses atteintes que connaît ce dernier, de nos jours, sans que l'on ne songe même à nier son existence.

Les nouveaux pouvoirs du preneur face aux bailleurs dans les baux ruraux par exemple ont fini de jeter le doute sur la nature juridique réelle ou personnelle du contrat de bail⁵¹ en France. En effet, il résulte de l'art. 1709 du C.civ. fr. que le contrat de bail est : « *un contrat par lequel l'une des parties s'oblige à faire jouir l'autre d'une chose pendant un certain temps* ». Cette convention n'accorde au preneur, selon la doctrine classique (Pothier), qu'un droit personnel : une obligation de faire plus précisément. Ce qui fait que ce dernier n'a, à l'égard du propriétaire, qu'un droit de créance frappé des limites habituelles que sont la relativité, l'absence de droit de suite et de droit de préférence.

Mais les séries de modifications⁵² et d'interprétations⁵³ intervenues dans le secteur ont fini d'instituer un véritable statut du fermage et du métayage d'où résulte, pour le preneur, un certain nombre de pouvoirs allant de celui de faire « *apport à une coopérative de culture des droits qu'il tient de son bail* » en passant par un véritable pouvoir de modification matérielle pouvant entacher la nature de l'assiette foncière si les besoins de la culture l'exigeaient. Mais certainement les actions les plus attentatoires à la liberté du propriétaire des fonds ruraux ont été celles d'accorder au preneur un droit d'occupation plus ou moins long (neuf ans) et un droit au renouvellement automatique du contrat sans l'accord du bailleur : ces droits étant opposables *erga omnes*. Et, pire encore, le preneur se voit accorder un droit de préemption (chose inédite dans les relations privées) qui limite significativement le droit de la libre disposition de son bien par le propriétaire en ce que celui-ci devrait accorder une préférence à la proposition de rachat de l'exploitant si le bien venait à être mis en vente⁵⁴.

Ces nombreuses modifications apportées aux relations privées, qui pourtant accordaient une entière liberté et disposition au propriétaire sur son bien, semblent se justifier lorsque le bien possédé (bien immobilier la plupart du temps) joue un rôle socio-économique de premier plan. C'est le cas des fonds ruraux de la France qui, à la différence du Sénégal, appartiennent dans leur écrasante majorité aux

⁵¹ Principal problème de droit que pose DERRUPE (J.), *La nature juridique du droit du preneur à bail et la distinction des droits réels et des droits de créance*, thèse de doctorat, Toulouse, 1951. pp. 6-7.

⁵² L'ordonnance du 17 octobre 1945, complétée et modifiée par la loi du 13 Avril 1946.

⁵³ Interprétation de l'a. 1743. *idem*. p. 11.

⁵⁴ *Idem*, p. 54.

particuliers et non à « l'Etat-Nation ». Ce dernier ayant la charge de définir et de conduire la politique agricole, multiplie son interventionnisme légiférant non dans le sens de protéger le preneur en soit (lecture première qu'on peut avoir de la législation du bail dans ce pays), mais surtout pour promouvoir l'exploitation agricole sur la tendance des propriétaires de tirer le maximum de profit possible de leur bien.

L'intérêt général est au cœur de ces incursions dans les droits traditionnels du propriétaire comme le note Jean DERRUPPE commentant la stabilité accordée par le législateur français au preneur dans un bail rural : *« Assurer la stabilité du preneur sur l'exploitation a été la préoccupation essentielle du législateur de 1945. Cette mesure paraît conforme à l'intérêt général et à la prospérité de l'entreprise agricole. »*⁵⁵. Ou encore se prononçant sur l'étendu et la force obligatoire de l'art. 21 al 1 de l'ordonnance qui instituait que : *« ...la durée du bail ne peut être inférieure à neuf ans. »*, l'auteur écrit :

il est certain que le bailleur ne peut stipuler à son profit une clause de résiliation anticipée ; cette clause tomberait sous le coup de l'article 46 qui répute non écrite toutes dispositions des baux restrictive des droits stipulés par l'ordonnance. Mais ne peut-on pas admettre la validité d'une telle clause si elle est stipulée au profit du preneur ? M. Esmein fait valoir par l'affirmative que l'article 46 ne concerne pas les dispositions favorables au preneur ; on pourrait ajouter que l'intérêt général de la production agricole serait bien mal représenté par un exploitant qui n'aurait d'autres désires que de quitter l'exploitation...⁵⁶

C'est avec le même zèle et la même détermination que le législateur s'accorde à protéger l'autre secteur névralgique de la société française que sont les logements sociaux. En effet ce secteur, au lendemain de la première guerre mondiale et son lot de désastre, a connu une crise profonde qui n'a pas laissé indifférent le législateur. Les interventions répétées de celui-ci, qui visaient à protéger les locataires comme couche sociale vulnérable, ont oscillé d'une taxation du montant du loyer à la reconnaissance d'un supplément de jouissance sous forme de prorogation de bail au profit des locataires menacés d'expulsion⁵⁷. Ce qui a abouti à l'érection d'un véritable droit de maintien dans les lieux du locataire par la loi du 1^{er} septembre 1948, non plus à titre exceptionnel comme ce fut le cas de la situation antérieure, mais comme droit commun du bail à usage d'habitation.

Ainsi, d'un simple droit de jouissance issu du bail, le locataire se voit accorder à l'expiration de son contrat un véritable droit d'occupation transmissible aux membres de la famille, sous quelques conditions

⁵⁵ ⁵⁵ L'ordonnance du 17 octobre 1945, complétée et modifiée par la loi du 13 Avril 1946, *op. cit.* p. 54

⁵⁶ *Idem*, pp. 55-56.

⁵⁷ Loi du 9 mars 1918 modifiée par la loi du 1^{er} Avril 1926. *Idem*, p. 69.

déroatoires au droit commun de la succession ; mais un droit qui accorde au locataire un droit automatique de maintien sur les lieux « *d'une durée illimitée et opposable à tous.* »⁵⁸

Certainement ce pouvoir nouveau exorbitant du droit strict des relations conventionnelles entre particuliers ne trouve pas sa source immédiatement dans le désir de protéger les intérêts du locataire que les circonstances exceptionnelles ont mis à la merci des propriétaires, plutôt il trouve sa source dans l'objectif de conformer l'usage d'un bien d'intérêt général au principe de l'utilisation collective même si le bien est soumis au régime privé. En d'autres termes, c'est accorder sur le bien d'un particulier un pouvoir de jouissance extraconventionnel sans mettre en œuvre les instruments exorbitants de droit commun du droit public dont ce procédé est l'apanage.

Et ce raisonnement est d'autant plus pertinent que le bail à usage commercial n'a pas connu le même succès bien que faisant parti des préoccupations du législateur⁵⁹. Les réformes intervenues dans ce secteur, ne trouvant directement pas leurs sources dans l'intérêt général mais dans « *un conflit entre deux propriétés : la propriété incorporelle du fonds de commerce et la propriété immobilière du local ou de l'immeuble ou s'exploite ce fonds.* », accordent moins d'intensité au preneur que celles des baux ruraux et des baux à usage d'habitation. Cependant elles accordent successivement un droit de renouvellement facultatif⁶⁰, un droit de prorogation⁶¹ et un droit de renouvellement automatique⁶².

Tout se passe comme si les atteintes portées à la propriété immobilière connaissaient une échelle de valeur allant du secteur le plus impliqué dans la poursuite d'un but d'intérêt général. C'est le cas du secteur de l'agriculture qui est essentiel pour la conduite de la politique de toute nation en tout temps et à toute époque, du secteur de l'habitat et enfin du secteur commercial qui, bien que générant d'énormes richesses pour le pays, implique immédiatement le profit individuel et personnel. D'où son traitement un peu plus modéré que les autres.

Cette manière de faire n'est pas le propre des sociétés modernes comme c'est le cas de la France qui a capté notre attention sur ce point⁶³, il est plus valable pour les sociétés traditionnelles qualifiées, à tort de sociétés archaïques ou sociétés primitives⁶⁴, dont on ne peut comprendre la logique d'appropriation

⁵⁸ Loi du 9 mars 1918 modifié par la loi du 1^{er} Avril 1926, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁹ Depuis la loi du 17 mars 1909 reconnaissant la valeur juridique du fonds de commerce. *Idem*, p. 94.

⁶⁰ La loi du 30 Juin 1926. *Idem*, p. 96.

⁶¹ Loi du 18 Avril 1946. *Idem*, p. 110.

⁶² Proposition de proposition de loi soumise à l'assemblée en sa séance du 14 décembre 1950. *Idem*, p. 117.

⁶³ C'est le cas également du c.civ. italien de 1865 qui, s'inspirant du texte français, reconduit les considérations libérales, individualistes et absolutiste du droit de propriété. Ce qui soulève une vague de protestation et spécialement en matière immobilière. Ce qui fut pris en compte par le code de 1942 notamment en son article 836 qui « *oblige, en théorie, les propriétaires à utiliser leurs biens selon leurs fonctions économiques et les exigences de la production nationale.* », Cf. TERRE (F.) et SIMLER (Ph.), *op. cit.* p. 105.

⁶⁴ Dans le sens de sociétés arriérées.

foncière qu'en considération du rôle que joue ce type de bien mais aussi de la primeur de l'intérêt général, communautaire ou collectif. Ce qu'il convient d'envisager à présent.

B- La terre : un bien durable dans les sociétés traditionnelles africaines.

Sous la qualification de bien communautaire ou collectif, il faudrait voir la fonction sociale que la terre joue au sein des communautés. Il faut également, et surtout, entrevoir ce qualificatif dans sa dimension globale et envisager ainsi sa relation avec le temps. Ce qui en fait également un bien pour les générations futures. C'est pourquoi nous proposons de voir la terre : un bien capitalisé (1) avant de la voir aussi comme un bien qui doit être préservé pour les générations futures (2).

1- La terre un bien capitalisé dans les sociétés traditionnelles africaines.

Sous cette rubrique, il convient d'analyser le rôle économique de la terre dans les sociétés traditionnelles africaines. La terre apparaît alors comme l'unique bien, sinon le plus essentiel, dans ces communautés essentiellement agricoles. En effet, il est admis par l'ensemble des auteurs que les sociétés africaines étaient, dans leur écrasante majorité, des sociétés agricoles, autarciques et peu commerciales. Cela veut dire que même si les relations marchandes n'étaient pas totalement absentes, elles étaient limitées aux royaumes se situant sur les routes commerciales⁶⁵.

Ainsi donc, l'essentiel des revenus provenait de la terre et il est concevable que le droit qui visait à l'encadrer soit essentiellement marqué de ce souci de préserver ce bien contre toute velléité de liquidation ou de dilapidation. C'est en ce sens d'ailleurs que P. OURLIAC disait que : « *Ce droit foncier traditionnel répondait aux besoins d'une économie fermée et précaire dans laquelle la terre était la seule source de richesse et la solidarité sociale, la condition même de l'existence.* »⁶⁶

Ce qui implique la collectivisation d'un tel bien ou encore sa communautarisation dépassant de loin la dimension de l'indivision ou même de la copropriété telle que perçue par les civilistes et reprise systématiquement par un bon nombre d'auteurs lorsqu'ils s'intéressent à la question. En effet, pour ces derniers parlant du statut de la terre dans les sociétés traditionnelles africaines,

« *Il s'agit donc d'un patrimoine appartenant en indivis aux membres de la communauté domestique...* »⁶⁷

Tandis que pour les africains, et compte tenu du rôle que joue cette catégorie de bien assez particulière dans la société, la nécessité de sa conservation en son sein dépasse de loin le cadre de ses membres. Elle devient impérieuse impliquant non seulement l'ensemble de ses membres, mais elle trouve son

⁶⁵ Notamment les royaumes du Soudan médiéval placés à l'intersection de grands axes commerciaux du sel et de l'or. Cf. BADJI (M.), *Histoire des Institutions de l'Afrique : de l'héritage médiéval à l'émersion de l'Etat moderne*, cours polycopier, Fsjp-Ucad, 2004-2005. p. 6.

⁶⁶ KOUASSIGAN (G.A.), *op. cit.* Préface.

⁶⁷ BARRY (B.) : « Emiettement politique et dépendance économique dans l'espace géographique sénégalais du XVe au XVIIe siècle. », in : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t.68, n°250-253, 1981. ; Etat et société en Afrique noire. p. 40.

fondement dans l'esprit protecteur des ancêtres fondateurs du groupe⁶⁸. Elle trouve sa progression dans les futurs membres à naître pour qui, la transmission doit être assurée.

2- La terre réserve de fond des générations futures.

Les chefs de lignage ne se sont jamais considérés que comme de simples détenteurs des terres de leur famille pour le compte desquelles ils administraient et géraient tout ce patrimoine. Ils jouissaient également d'un véritable rôle de conservateur au sens juridique du terme, c'est-à-dire assurer la consistance du foncier afin d'en assurer la transmission aux générations futures. Selon la citation de P. DARESTE reprise par pratiquement un bon nombre d'auteurs réfléchissant sur la question :

en 1895, le Bour Sine, chef des provinces sérères déclarait que la presque totalité du sol appartenait à des familles sérères et que sa situation de souverain ne lui permettait pas plus d'en disposer qu'elle ne lui permettait de disposer des terres de sa propre famille, même de celle dont il avait la jouissance. Si nos pères ne nous avaient pas conservé la terre de Sine, nous n'aurions plus les moyens de faire nos cultures et nous aurions dû abandonner le pays. Nous devons la transmettre à nos enfants... »⁶⁹

Pourtant jusqu'en 1862 la propriété indigène Lebou n'a souffert d'aucune négation⁷⁰. Situation confirmée par une lettre du ministre au gouvernement sur la question et attestant, sans équivoque, l'existence d'une propriété privée que même la toute-puissance souveraineté de l'Etat ne peut ignorer.⁷¹ Mieux encore cette

⁶⁸ RAYNAL (M.) disait à ce propos et concernant les peuples de l'Afrique centrale que « les indigènes ne font pas de distinction entre les meubles et les immeubles mais ils font une distinction entre les biens qui n'ont aucune incidence sur la vie du groupe, qui sont éphémères et les biens qui s'identifient au groupe et sa survivance.

Les premiers ne participent pas activement à la composition de l'univers globalisant, à la pérennité du groupe et de ce fait ne tombent jamais dans le patrimoine clanique. Ils servent de valeurs et peuvent être acquis ou aliéné librement. Par contre les seconds sont intimement liés à l'homme, ils constituent son double, soit parce qu'il les a confectionnés, soit parce qu'ils appartiennent à l'un des ancêtres ; en même temps, ils représentent la marque du groupe et symbolisent sa puissance.

Mais, en-deçà de cette distinction, il existe une autre catégorie d'objets qui symbolisent la puissance du groupe en même temps qu'une valeur. Dans une cachette au cœur de la forêt, sont agrégés aux objets véritablement sacrés, des objets qui servent de valeur refuge au groupe. Le chef de lignage Ngbaka en est le gardien ». RAYNAL (M.), *Justice traditionnelle Justice moderne : le devin, le juge, le sorcier*, Paris-L'Harmattan, 1994, p. 85.

⁶⁹ KOUASSIGAN (G.A.), *op. cit.* p. 84.

⁷⁰ Selon MOLEUR (B. :) « durant toute la première moitié du XIX^{ème} siècle et jusqu'au mois de février 1862, l'indigène de la presqu'île fut considéré d'une manière assez constante comme sujet d'un droit naturel de propriété sur le sol, pour simple raison qu'il était de l'intérêt du colonisateur de qualifier l'occupation des indigènes selon le concept subjectif de propriété. », *op. cit.* p. 141.

⁷¹ « ... il paraît d'après les termes de votre lettre qu'une convention émanée du Commandant particulier de Gorée et portant la date du 22 avril 1830 (convention dont au surplus le Ministre de la Marine n'a pas reçu communication aurait pu suggérer quelques doutes aux indigènes sur les mentions de la France à leur égard... Cet acte conclu à l'insu et sans la ratification du Gouvernement métropolitain, par un fonctionnaire qui n'avait reçu à cet effet aucun pouvoir, ne peut être considéré que comme nul et non avenu ainsi que vous l'avez déclaré. Quant à l'indemnité sur laquelle vous avez eu à statuer, toute la question se réduit à savoir si le terrain ou le génie avait puisé ses matériaux avant ou n'avait pas de propriété reconnue. Dans le cas de l'affirmative, le droit de celui-ci à être indemnisé ne pourrait être contesté, et il en sera de même dans tous les cas analogues. Les titres que la France peut avoir ç faire prévaloir sur la presqu'île de Dakar sont ceux d'un souverain et n'empiètent pas sur les droits de propriété privée. Dans le cas même où nous nous déterminons à user de la plénitude de nos droits, il ne nous serait permis d'y disposer

propriété fut reconnue sur l'ensemble de la presqu'île du Cap-Vert en ces termes par le commandant de Gorée passé « champion des droits des indigènes » :

Quand le gouvernement français s'est établi sur la presqu'île et y a planté son pavillon, tous les droits ont dû naturellement être abolis en même temps que le pouvoir des chefs coutumiers et les naturels devenus français ont dû en retour jouir des bénéfices accordés aux nationaux. Parmi ces droits, il en existait un exorbitant qui pesait sur tout le bétail qui arrivait à Dakar à destination des Antilles, il a été aboli comme les autres, mais comme il n'existe pas de terrain vague sur la presqu'île et que chaque morceau de terre a son propriétaire, il m'a paru juste que les bœufs ne puissent pas paître chez les noirs sans payer un prix de pacage.⁷²

Cependant, une politique coloniale centrée sur une exploitation outrancière des colonies de l'A.O. F s'emploiera à nier énergiquement cette appropriation des terres par les indigènes. Elle quitte les escales commerciales pour prendre appui sur la terre ferme autrement qu'en prétendant être maître incontesté des terres de ces pauvres indigènes qui n'ont rien demandé qu'à jouir paisiblement de leurs droits quelle que soit l'autorité du moment. La puissance de feu de la France en a décidé autrement au nom de la souveraineté confisquée des mains des autorités traditionnelles. Elle a invoqué en sus les principes de succession d'Etat déjà en vigueur à l'époque pour justifier le bien-fondé de sa domination. Elle est allée beaucoup plus loin en invoquant un mécanisme de droit privé, le principe de la subrogation, pour prétendre rentrer en possession de toutes les terres comprises dans les limites territoriales des royaumes déchus. Ce qui pose un véritable problème de droit lorsque cet argument s'appuie sur le caractère inapproprié des terres et postule le droit éminent des souverains sur celles-ci. Ce que nous nous emploierons à analyser dans la première partie de cette étude intitulée l'Existence de régimes de propriétés foncières traditionnelles.

comme domaine de l'Etat, soit pour le service public, soit pour des concessions à faire à des colons, que des terres non appropriées ». Idem, p. 145.

⁷² Idem, p. 146.

CONCLUSION

Sans reprendre la thèse de L. DUGUIT selon laquelle « La propriété n'est pas un droit ; elle est une fonction sociale »⁷³, nous affirmerons que sa reconnaissance et sa portée sont intrinsèquement liées à contexte socio-culturel. Cette forte dépendance combinée à l'énorme diversité des contextes sociaux ont poussé à bien des distinctions basées tantôt sur le titulaire : (propriété individuelle/ propriété collective) ; tantôt sur l'objet du droit (propriété mobilière/ propriété immobilière) ; voire sur sa portée (pleine propriété/propriété inaliénable). Nous croyons que le contexte africain, s'il est dépouillé des stratégies coloniales de spoliation, peut s'analyser comme l'une de ces oppositions aboutissant à la propriété de type civiliste contre tenure coutumière qui ne résiste finalement pas à l'analyse que nous lui avons soumise. Nous croyons, au terme de celle-là, qu'il ne serait pas excessif d'affirmer qu'il n'existe pas ainsi une propriété spécifique à la coutume africaine pas plus qu'il n'existe de propriété propre à une quelconque famille juridique. L'élément spécifique devrait moins porter sur le mode d'appropriation des terres que sur la structure communautaire de ses sociétés, des modes patrilinéaire ou matrilineaire de transmission des biens, des modes de production et d'échange et des modes de croyance en usage dans ces différentes communautés. Si dans les pays européens d'économie libérale la portée individuelle de la propriété foncier y a pris le dessus sur celle collective, c'est parce qu'une certaine évolution des idées subséquentes à la montée en puissance du capitalisme à implanter la victoire de l'individu qui devient ainsi la mesure de toute chose. Tandis que cette même propriété foncière en terre africaine a pris le chemin inverse eu égard à un contexte spécifique durant laquelle elle n'est pas qu'un simple bien à livrer à la tyrannie du propriétaire individuel mais un bien dont dépend la survie de tout une communauté. C'est pourquoi les titulaires des droits sur la terre étaient aussi étendu qu'insaisissable sans aboutir toutefois à la négation du droit. C'est tout le sens de la réflexion d'un chef nigérien, identique à celle du chef sereer reprise dans le recueil Darest, interpellé sur le titulaire des droits de propriété sur la terre de son pays. Il affirmait : « A mon sens la terre appartient à une grande famille dont beaucoup de membres sont morts, quelques-uns sont vivants, et dont le plus grand nombre est encore à naître ».⁷⁴ Par contre, la structure socio-économique de ces pays africains ayant changé laisse tout entier le problème du devenir de l'appropriation de ces terres coutumières.

⁷³ DUGUIT (L.), *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Paris, Alcan, 1912, p. 147 et s.

⁷⁴ ELIAS (T. O.), *La nature du droit coutumier africain*, Paris Présence-Africaine, 1997, p. 183.

LA NEGATION DE LA COUTUME COMME STRATEGIE ETATIQUE D'ENDIGUEMENT DES REVENDICATIONS FONCIERES AUTOCHTONES POSTINDEPENDANCE

Lydie Clara SERI épse Konan, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Konanlydie2703@yahoo.fr

RESUME

En Côte d'Ivoire postindépendance, les autorités gouvernementales ont refusé de reconnaître les règles coutumières comme une source légitime de droit. La réalisation des projets étatiques étant subordonnée à la maîtrise et au contrôle de la terre, reconnaître officiellement l'existence d'un droit coutumier revenait à s'exposer au risque de revendication foncière des autochtones au nom des coutumes. Présentées comme un frein au développement, à la modernité et à l'unité nationale, les coutumes seront reniées à travers des actions tant à l'encontre des règles et pratiques coutumières qu'en ce qui concerne les institutions qui les incarnent. Ces stratégies étatiques visant à vider les règles et instances coutumières de leur essence vont cependant se heurter à la résistance des sociétés autochtones et conduire au maintien d'un pluralisme juridique problématique pour le foncier rural.

Mots clés: foncier, reniement, coutume, postindépendance, terre, rural

ABSTRACT

In post-independence Côte d'Ivoire, government authorities refused to recognise customary rules as a legitimate source of law. Since the implementation of state projects was dependent on the control and mastery of land, the official recognition of the existence of customary law meant exposing oneself to the risk of indigenous land claims in the name of customs. Presented as obstacle to development, modernity and national unity, customs will be disavowed through actions both against customary rules and practices and against the institutions that embody them. These strategies aiming at stripping customary rules and institutions of their essence, will, however, encounter resistance from indigenous societies and lead to the maintenance of a legal pluralism that is problematic for rural land tenure.

Key words: land tenure, disavowal, custom, post-independence, rural, land

INTRODUCTION

A partir de 1960, l'Afrique Francophone toute entière est en chantier. Les politiques de développement déployées visent à mettre les nouvelles nations au diapason de la modernité et du progrès économique. Afin de répondre à la volonté d'accélération du processus économique, des actions sont entreprises sur le terrain. Les projets de développement qui occupent un rang d'honneur dans ces actions sont de divers ordres. Si certains peuvent se réaliser sans faire recours à la terre, la majorité met nécessairement à contribution les ressources foncières. Dans le contexte ivoirien particulièrement, les élites ont décidé que *“le succès de ce pays repose sur l'agriculture”*.¹ Le choix de faire du secteur primaire le moteur exclusif de la croissance économique de la Côte d'Ivoire n'est pas fortuit. Il faut dire que l'économie de plantation dont avait hérité l'Etat indépendant avait fait ses preuves depuis la période coloniale et placé le pays dans une position enviable dans toute l'Afrique de l'ouest. De plus, déjà en 1960, au moment où le pays accède à l'indépendance, la contribution du secteur agricole au Produit Intérieur Brut (P.I.B.) est de 61,3 % contre 38,7% pour les autres activités². L'option de prioriser le secteur primaire ne posait dès lors aucun risque pour le développement économique de la Côte d'Ivoire puisque le legs colonial agricole s'avérait suffisamment important pour mettre en confiance la puissance publique. Les projets de développement étatiques initiés dans les trois premières décennies de la Côte d'Ivoire indépendante seront donc, tous en rapport avec la terre. D'où la nécessité pour l'Etat d'acquérir cette ressource principale qui allait servir à booster le progrès de l'économie ivoirienne. Les projets de développement étant destinés à occuper l'espace de manière durable, il se révèle impensable pour l'Etat de les réaliser sur des terres avec une emprise précaire. L'impérieuse nécessité d'en devenir propriétaire s'est imposé à la puissance publique comme seule option. Or, ces différents territoires constituent des espaces de vie de peuples qui y ont établis des rapports séculiers avec la terre dont ils se réclament détenteurs légitimes selon les règles coutumières.³ Ces détenteurs coutumiers étaient susceptibles de montrer de la réticence à l'exécution de ces programmes dont la réalisation risquait d'amputer leurs territoires d'une grande partie de ses terres. L'histoire récente du pays avait démontré, en effet, combien ces populations pouvaient se montrer réfractaires quand il s'agissait de leurs terres. Elles qui n'avaient jamais abdicué à la spoliation foncière ourdie par l'Etat colonial français⁴ et qui avaient lutté pour la reconnaissance de leur droit

¹ Un slogan dont la paternité est attribuée au premier président ivoirien Félix Houphouët-Boigny.

² MEYNIER A., 1979, p. 258.

³ Du fait soit d'une occupation primitive, soit de leur mise en valeur.

⁴ Les artifices juridiques employés pour réduire à néant les règles coutumières n'ont pas connu un franc succès. Car les lois importées de l'occident ne seront pas véritablement appliquées du fait de l'indifférence, voire de l'hostilité manifeste de leurs destinataires.

par celui-ci.⁵ Mais l'Etat n'est pas disposé à entreprendre des négociations qui peuvent se révéler interminables avec les autorités coutumières alors que l'urgence du développement exige une certaine célérité dans l'acquisition de la matière première. Il faut trouver les moyens de se débarrasser des coutumes dont les règles peu favorables à l'exploitation foncière risqueraient de retarder l'action gouvernementale. Pour parer donc à toute éventualité de velléité revendicatrice autochtone, l'Etat entreprend de renier à nouveau les droits coutumiers, en dépit de leur reconnaissance par le décret de 1955.⁶

Comment l'Etat ivoirien a-t-il organisé le reniement des coutumes précoloniales? Telle est l'interrogation à laquelle souhaite répondre cet exposé qui se veut une contribution à la compréhension des circonstances qui ont conduit à la survivance du pluralisme juridique à la fin de la période coloniale. Cela à toute son importance quand on sait le rôle que tient le maintien du pluralisme juridique par l'Etat postcolonial après l'accession du pays à l'indépendance dans l'histoire du foncier rural. Il est, en effet, cité parmi les principales causes des conflits fonciers inextricables dans lesquels est embourbé aujourd'hui le milieu rural ivoirien. Comme le dit Philippe Lavigne DELVILLE, le pluralisme est une cause d'insécurité foncière dans la mesure où la coexistence de normes contradictoires tout en accentuant le risque de voir ses droits remis en cause, se présente aussi comme un terreau fertile pour tous les jeux opportunistes.⁷ Le pluralisme entretenu par l'Etat en voulant contrer les velléités de revendications foncières autochtones, a créé des ambiguïtés sur les droits ainsi qu'une insécurité certaine dans les rapports fonciers ruraux, sources de conflits. Evoquer les stratégies de reniement, c'est donc contribuer à l'appréhension de ces conflits et participer d'une certaine manière à la recherche de solutions. Nous proposons, à travers ce travail, d'aller à la genèse du pluralisme en nous attardant sur les stratégies employées par l'Etat indépendant pour renier les coutumes précoloniales. L'Etat pour opérer la mise à l'écart des règles coutumières a d'abord entrepris de fonder la négation sur des justifications (I) avant de la matérialiser par des actions fortes (I).

⁵ Cela a d'ailleurs contraint le législateur colonial à réviser sa position et aboutit à la réhabilitation des droits coutumiers à la veille de l'indépendance par ceux qui les avaient farouchement combattus. Le colonisateur français avait fini par le reconnaître à travers l'exposé des motifs du décret n° 55-580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF, Journal officiel de la République Française n° 121 du 21 mai 1955, p. 5079.

⁶ Décret n° 55-580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF ; Journal officiel de la République Française n° 121 du 21 mai 1955.

⁷ LAVIGNE D. PH, 1998, P.739.

I- LES JUSTIFICATIONS DE LA NEGATION DE LA COUTUME

Les coutumes avaient servi de "rempart" à la pénétration du droit occidental pendant les luttes d'indépendance. Mais le combat pour le maintien des coutumes perdit tout intérêt quand les ivoiriens devinrent maîtres de leur propre destin; une fois l'indépendance nationale obtenue, les nouvelles autorités étatiques décidèrent de rompre avec un passé "aliénant" par un rejet en bloc de tout l'héritage culturel, sous-prétexte qu'il est un frein au développement, à la modernisation (A) et un obstacle à l'unité nationale (B).

A- La perception étatique de la coutume comme un frein au développement et à la modernité

L'Etat ivoirien et avec lui tous les autres qui militent en faveur du rejet des coutumes ancestrales, justifient leur aversion par le fait que le passéisme, la désuétude et l'oralité qui les caractérisent en font des écueils susceptibles de freiner le développement et d'empêcher l'accès à la modernité.

Au lendemain des indépendances ouest africaines, tous les Etats nouvellement libérés ambitionnent de se développer. Les autorités étatiques sont convaincues qu'elles ne peuvent parvenir au développement sans passer par la modernisation des pays arrachés à la colonisation. Et dans le regard des élites africaines, les institutions précoloniales n'étaient plus adaptées à l'évolution du monde moderne. On était conscient que ces institutions anciennes traditionnelles étaient étroitement liées à la vie des communautés qu'elles régissaient et qu'elles devaient subsister encore longtemps pour éviter un déséquilibre social et psychologique des populations. Cependant, aux yeux de bon nombre de ces politiques et intellectuels, l'évolution signifiait rupture avec ces institutions traditionnelles qui ne correspondaient plus désormais au contexte de la modernité. Au contraire, il s'avérait impérieux d'adapter ces reliques, souvent limitées à une ou plusieurs communautés nationales, aux nouvelles exigences de l'époque moderne⁸. Le vivre "moderne", au sens de l'idéologie de l'acculturation introduite par le système colonial, c'était vivre à l'Occidental. En effet, les nationalistes qui assurèrent le passage de la domination coloniale à l'indépendance étaient sortis des écoles françaises, et l'avènement de la modernité les enthousiasmait. Ils appartenaient généralement à des milieux très occidentalisés, ayant réalisé leurs études supérieures en France, y ayant accompli une partie de leur apprentissage politique, parfois comme député, voire comme ministre. Ils se sont fondés sur les principes de la République française, sur le droit

⁸ [SOME M.](#), 2001, pp. 41-59.

des peuples à disposer d'eux-mêmes, pour réclamer l'indépendance de leur pays si bien qu'il ne leur paraît pas contradictoire de considérer que sa modernisation passe par un système inspiré des valeurs de l'ancienne métropole. Aussi prendront-ils en aversion les coutumes locales qu'ils considèrent comme un obstacle à la modernisation. Ils en étaient à un tel point qu'ils opposaient systématiquement une modernité incarnée par l'Etat à une tradition symbolisée par les chefs coutumiers, comme deux mondes complètement étrangers l'un à l'autre. Deux monde impossibles à allier du fait des tares profondes de la coutume. D'après ces personnes, le caractère rétrograde des coutumes qui découle de son attachement au passé, le rend inapte à régir un Etat qui veut résolument emprunter la voie de la modernité et du développement. Par ce qu'elles sont tournées vers le passé, les détracteurs des règles coutumières estiment qu'elles ont des tendances conservatrices induisant une rigidité négative pour le développement économique et le progrès social. Il y'a dès lors une impérieuse urgence (une urgence presque vitale) de rompre avec ces coutumes désuètes et passéistes. En réalité, les nouvelles élites africaines en général et plus spécifiquement, ivoiriennes, voient dans les coutumes des reliques d'un passé qu'il leur appartient d'abolir. Car le passé retient, il emprisonne. Or la coutume est justement cette illustration du passé qu'il faut oublier. Selon eux, la nouvelle société ivoirienne doit rompre avec le passé afin d'être apte à assurer le développement économique et social de l'homme ivoirien.⁹ Il faut faire table rase du passé car « fouiller dans les décombres du passé pour y trouver une civilisation africaine est une perte de temps devant l'urgence des problèmes de l'heure. Se référer au passé est pour eux une attitude pour le moins périmée ; nous devons nous couper de tout ce passé chaotique et barbare et rejoindre le monde moderne technique à la vitesse de l'électron »¹⁰. Ils considèrent donc qu'il n'est pas opportun de faire survivre ou revivre officiellement des droits et pratiques traditionnels. Car, à vouloir trop se référer au passé, on risque de cristalliser des particularismes, voire de réveiller des antagonismes en voie d'extinction.¹¹ C'est ce qu'exprime assez clairement le commissaire du gouvernement ivoirien dans son rapport devant les parlementaires en 1964 en déclarant que « *la Côte d'Ivoire veut vivre dans la modernité (...); comme la finalité de la politique du Président de la République est d'ériger notre pays au rang des nations modernes, de réaliser l'unité nationale, de faire de l'homme ivoirien l'égal des hommes des nations les mieux pourvues. Vous comprendrez qu'il est impossible de laisser subsister dans cette œuvre de construction nationale, de multiples coutumes qui consacrent chez nous, sur cette belle terre ivoirienne, le régionalisme et le tribalisme* ». Pour le commissaire du gouvernement et à travers lui tous le pouvoir public, « la coutume ne mérite pas le respect, elle est la cause du niveau extrêmement bas

⁹ NENE BI S., 2005, p. 349.

¹⁰ DIOP C. A., 2000, pp.15 et 17.

¹¹ NENE BI S., 2005, p. 351.

où est restée la société africaine, elle est la cause du sous-développement sous toutes ses formes »¹². Seule la loi, telle que présentée par l'occident devait donc permettre la transformation de la société africaine traditionnelle en vue du "développement".

Cette attitude radicalement négative du passé découle en fait d'une conception unilinéaire du développement des sociétés confondant implicitement le progrès avec la nouveauté et le faisant coïncider avec l'avancement chronologique. Elle ignore les bases élémentaires de la dialectique sociale dans la transformation des sociétés d'après laquelle les trois dimensions temporelles, passé, présent, avenir, sont organiquement liées et entretiennent mutuellement des relations inextricablement interdépendantes. Aussi est-il quasiment impossible de prétendre maîtriser les causes des phénomènes contemporains et leurs mécanismes sans remonter dans le temps. La coutume, loin d'être un ensemble de pratiques désuètes de populations primitives, est plutôt un lien ininterrompu entre le passé et le présent ; c'est du droit contemporain vécu au jour le jour dans ses applications quotidiennes concrètes. Mieux, c'est l'élément central de l'identité culturelle des peuples. Il était donc nécessaire pour assurer un développement authentique, de restituer cette identité culturelle dans la plénitude de ses composantes les plus représentatives, les plus profondes et les plus authentiques, en vue de l'utiliser comme "ressourcement" des valeurs, catalyseur de créativité et mobilisateur d'énergie pour un développement endogène et authentiquement humain.

Les héros de la décolonisation argumentent, également, que l'oralité des règles coutumières les entache d'incertitude et les rendent difficiles à prouver. En Afrique précoloniale, l'oralité était le principal mode de transmission des rites, des valeurs et des croyances. Cette tradition orale a persisté pendant les périodes coloniale et postcoloniale. Aussi, les règles coutumières ne possèdent-elles ni bases écrites, ni textes de référence. Elles n'ont que la mémoire des hommes pour être transmises de génération en génération. N'ayant d'autre véhicule que la mémoire des hommes, elles courent le risque d'être tronquées, interprétées au gré des intérêts égoïstes. En sus, elles semblent manquer de normes fixes ou de procédures clairement définies. Les règles coutumières laisseraient donc selon leurs détracteurs, des espaces libres faits d'aléas et d'incertitudes sources d'insécurité juridique parce qu'on ne sait jamais quel droit appliquer. Cette insécurité susceptible de constituer un poison pour le développement économique suffit à justifier une mise à l'écart des droits coutumiers au profit d'un droit dit moderne. Dans la même veine, ces opposants martèlent que l'oralité est une faiblesse pour le régime coutumier car l'absence de formalisme rend difficile la preuve des transactions. L'écriture étant inconnue dans les colonies de l'ex-Afrique Occidentale Française (A.O.F.), la constatation de l'existence des conventions

¹² Idem, p. 348

passées entre particuliers ne pouvait se faire par écrit. Dès lors, les conventions s'avéraient difficile à prouver. En matière foncière particulièrement, la conséquence du caractère oral est que les détenteurs de droits de propriété reconnus par la coutume sont privés d'éléments probants pouvant confirmer leurs droits réels fonciers. Ils n'auront alors que le témoignage de leurs congénères pour les prouver. Mais la preuve par voie testimoniale n'est pas toujours fiable. Car malheureusement, il peut arriver que les témoins chargés d'éclairer la juridiction compétente, induisent cette dernière en erreur. Ils peuvent, en effet, se dédire ou se rétracter.

Ainsi pour son entrée dans le monde de droits « civilisés », la propriété par écrit devait progressivement « supplanter les droits locaux, non formellement identifiables » que sont les droits coutumiers. Les coutumes avaient, pourtant servi de "rempart" à la pénétration du droit occidental pendant les luttes d'indépendance. Les chantres de la négritude y avaient vu une arme de défense dans la lutte pour la libération culturelle. Ils manifestaient leur volonté de refus du système dominant du colonisateur par un retour aux valeurs et institutions traditionnelles. La coutume occupait alors une place prépondérante dans la tâche de libération nationale.¹³ Mais ce combat pour le maintien des coutumes perdit tout intérêt quand les Africains furent maîtres de leur destin. Une fois l'indépendance nationale obtenue, cette démarche tactique utilisée par les mouvements révolutionnaires se trouva reléguée au bas-fonds de la politique nationale. Cela au profit d'une approche plus "futuriste", plus moderniste qui considéra les coutumes précoloniales comme un boulet dont il fallait se débarrasser pour le bien-être du modernisme mais aussi de l'unité nationale.

B- la perception étatique de la coutume comme un obstacle à l'unité nationale

L'objectif des nouveaux dirigeants de la Côte d'Ivoire est de promouvoir l'unité au sein d'une population rassemblée sur le territoire par le fait colonial. Ils estiment alors que le maintien des coutumes pourrait rendre difficile l'atteinte de cet objectif dans la mesure où elles portent en elles les germes de division et de marginalisation.

Il faut dire que la configuration du peuplement du territoire ivoirien est le produit du rassemblement involontaire de populations hétéroclites. Avant la Conférence de Berlin, en effet, les africains appartenaient à des ensembles politiques contrôlés selon les cas par des chefs traditionnels ou des rois régnant au nom de la coutume. Il s'agissait des ethnies qui regroupaient des individus parlant une même langue, partageant l'essentiel des us et coutumes ou tout au moins

¹³ SECK. O. P. 1994 .

se reconnaissant dans l'autorité d'un même chef.¹⁴ A cette époque, la nation se réduisait essentiellement sinon uniquement aux dimensions de l'ethnie. Puis vint la colonisation qui décréta le partage de l'Afrique et la transformation de sa configuration politique et sociologique. A la conférence de Berlin¹⁵ les puissances coloniales vont se partager les territoires qu'elles exploiteront jusqu'au début des années 1960.¹⁶ Cette balkanisation s'est faite sans tenir compte des réalités des peuples trouvés sur le continent. L'établissement des frontières par les gestionnaires locaux de la conquête coloniale n'a aucunement pris en compte les réalités sociodémographiques ou sociopolitiques des populations africaines.¹⁷ De sorte que des collectivités de peuplement se sont retrouver écartelées entre plusieurs colonies¹⁸ et des populations n'ayant rien en commun ont été contraintes au partage d'un même Etat colonial. Les territoires regroupèrent, dans la plupart des cas, des ethnies différentes, dont les populations n'avaient pas forcément des rapports cordiaux avant la conférence. Les ethnies condamnées de cette manière à partager la même identité coloniale apprirent à vivre ensemble. Parfois, ces ethnies se virent obligées de taire leurs différends d'avant Berlin pour se mettre au service de la même autorité coloniale résolue à les engager dans sa logique d'exploitation au profit de la métropole.

Après les indépendances, les nouveaux dirigeants jugèrent indispensable la promotion de l'unité nationale pour un meilleur développement des Etats. Chaque classe dirigeante veut se placer dans une logique de rupture avec l'ère coloniale et favoriser l'émergence d'une conscience nationale en mettant en scène un patrimoine culturel commun à toutes les populations partageant le territoire. C'est la nation résultant de la fusion de toutes les cultures et de tous les citoyens du nouvel Etat. Cependant, cette unité ne peut se réaliser si les coutumes et traditions sont maintenues. En effet, les gouvernants estiment que les caractères diversifiés et discriminatoires font des règles coutumières un obstacle à l'unité de la nation.

En fait, lorsqu'on évoque les droits africains, c'est l'idée de diversité des coutumes qui prévaut en premier lieu. La plupart des Etats africains comprennent de nombreuses communautés ethniques distinctes, dont chacune possède ses propres lois coutumières dépendant de son histoire et de son contexte. La côte d'ivoire n'est point en marge de cette réalité. Les règles coutumières y sont, en effet, aussi foisonnantes que le sont les ethnies. La diversité des règles

¹⁴ KIPRE P. 2005, pp. 19 à 32.

¹⁵ Conférence de Berlin tenue du 15 novembre 1884 au 26 février 1885.

¹⁶ Période à laquelle une bonne partie des pays africains accéda à l'indépendance.

¹⁷ 44 % des frontières actuelles sont tracées selon des lignes « astronomiques », 30 % suivent des lignes « mathématiques » et 26 % traduisent pour l'essentiel des « faits de géographie physique » (fleuves, crêtes, etc.). Sources : LEFEBVRE C., 2015, p. 157-161.

¹⁸ KIPRE P., 2005, pp. 19 à 32.

coutumières vient du fait que le territoire ivoirien compte quatre groupes ethniques avec plus de soixante ethnies. Les coutumes étant l'expression des habitudes de vie de chaque peuple, il n'est point étonnant de constater que chacun de ses groupes ait ses propres us et coutumes. Bien plus, il arrive qu'au sein d'un groupe parlant la même langue, le système de droit coutumier varie. Cette diversité fait dire aux partisans du droit laissé par le colonisateur que cette pluralité de droits coutumiers manquent d'homogénéité et de clarté. Comment, en cet état de choses, pourrait-on créer l'harmonie nécessaire à l'unité nationale avec des préceptes si hétéroclites? Comment par ailleurs appliquer des règles dont la majorité n'étaient bien souvent connues que des notables ou anciens de ces ethnies? Et surtout dans cette panoplie de règles coutumières lesquelles choisir sans frustrer les autres? Car imposer les règles coutumières d'un groupe au détriment des autres causeraient assurément des mécontentements susceptibles d'alimenter des divisions au sein d'une nation en pleine construction. C'est fort de tous ces arguments que les autorités considérèrent que le droit traditionnel en tant qu'obstacle à l'unité nationale ne méritait point qu'on s'y attarde. Mieux, il devait disparaître du paysage juridique ivoirien au profit d'un droit plus homogène, un droit plus uniforme. Et quelles autres lois que celles du colonisateur traduit mieux cette uniformité? Les autorités vont donc opter pour ce droit au détriment du droit coutumier qu'elles jugent discriminatoire.

Extrêmement diversifiées, les coutumes ivoiriennes ont pourtant en commun leur caractère discriminatoire. Le droit coutumier est discriminatoire dans la quasi-totalité des sociétés traditionnelles ivoiriennes. Il est essentiellement fondé sur des principes inégalitaires. Cette inégalité est fonction de plusieurs critères dont notamment le sexe et l'âge. S'agissant du sexe, le droit coutumier pose comme principe l'inégalité entre l'homme et la femme. Le premier a toujours été considéré comme supérieur à la seconde. La femme est en fait prise comme une donnée négligeable. Faite pour se marier et procréer, la jeune fille vivant encore chez ses parents dans l'attente d'un éventuel mari y est pratiquement en « transit ». Une fois mariée, elle n'est pas davantage intégrée dans la famille du mari. Elle s'ajoute en nombre à cette famille sans pour autant s'y intégrer. Aussi, étrangère dans les deux familles, la femme n'a pas une situation juridique semblable à celle des membres mâles. C'est ainsi qu'elle est écartée de la succession aussi bien de ses propres parents que de celle de son mari prédécédé; mieux, si l'on ose dire, elle fait elle-même partie de la succession de son mari au même titre que les autres biens de celui-ci. L'inégalité fondée sur le critère de l'âge trouve son fondement dans la conception coutumière de la hiérarchie entre les aînés et les cadets. Les premiers venus au monde auraient plus de droits que les derniers. Cette discrimination se traduit, sur le plan successoral tout au moins, par la reconnaissance de la qualité d'héritier principal à l'aîné des enfants mâles du *de cujus* dans certaines traditions et dans d'autres,

au frère survivant le plus âgé. Cette qualité d'héritier principal confère à celui qui en bénéficie le droit d'entrer en possession des biens de la succession, à charge d'exécuter les dettes et d'assurer le recouvrement des créances. Les exemples mis en exergue ici ne sont pas les seules expressions du caractère discriminatoire du droit coutumier. Il se manifeste encore à l'encontre de l'étranger, de l'individu souffrant d'un handicap, etc.¹⁹

Les gouvernants se donnent donc pour mission de mettre sous l'étéignoir ces règles coutumières qui en plus d'être un frein à l'égalité entre citoyens, ravivaient sans cesse le souvenir de la ségrégation subie pendant la colonisation. Car pendant la période coloniale, les africains ont souffert de diverses formes de discrimination dans leurs rapports avec l'homme blanc. Il faut l'avouer, quel que soit le tempérament du colonisateur et le degré d'évolution du colonisé, la colonisation ne s'accommodait d'autres rapports que de ceux de la subordination; subordination dans le domaine politique et économique du peuple colonisé au peuple colonisateur. L'un des tristes et inoubliables souvenirs de la colonisation française en Côte d'Ivoire est celui des frustrations de tous genres subies par les populations indigènes sur leur propre territoire. Pour les témoins encore vivants de cette douloureuse époque, les blessures psychologiques restent encore béantes et très puantes. Pour la mémoire collective des ivoiriens, il s'agit d'un épisode assez triste pour l'histoire du pays, qui a laissé des traces que plus rien ne peut effacer. En effet, l'une des caractéristiques de la colonisation de la Côte d'Ivoire a été l'écart entre colons et colonisés. Cet écart se manifestait par la création et la juxtaposition de deux sociétés diamétralement opposées à tous les niveaux. D'un côté, il y avait la société dite "civilisée", celle de Européens et de leurs assimilés qui avaient le droit et le privilège de "vivre" et de l'autre côté se trouvait la masse compacte des indigènes, privée de toute liberté et luttant quotidiennement pour sa survie. Les Africains se sont contentés de la place donnée par le colonisateur. Même au niveau des habitations, des lieux de travail, des postes et des salaires, la discrimination était toujours exprimée. Ainsi, dans chaque ville, l'on trouvait des quartiers européens et des quartiers indigènes. Cette discrimination a provoqué une véritable frustration²⁰. La politique de l'assimilation, comme celle de l'association, avait, donc, été tout au plus capable de conférer à la majorité des colonisés le statut de « sujets », contrairement à la citoyenneté de plein droit prévue au départ par le pacte colonial.

Les promoteurs de l'unité nationale des Etats indépendants tentent alors de faire oublier cette période et accomplir la plus fondamentale des promesses de modernisation que la

¹⁹ Dans la majorité des coutumes ivoiriennes, l'enfant souffrant d'un handicap psychomoteur est appelé « enfant serpent » et est le plus souvent condamné à une mort certaine par élimination ou par abandon. On dit qu'il est « accompagné ».

²⁰ DEA L. A., 2022 ? P. 10.

colonisation n'avait pu réaliser. A savoir l'égalité de tous devant la loi. Cela ne peut pas être possible avec des règles coutumières fondamentalement inégalitaires qui permettent à certains d'avoir plus de droit que d'autres. Ces raisons serviront, dès lors, de prétextes aux héros de la décolonisation pour mettre les coutumes au placard. A la différence de ces coutumes marginales et peu favorables à l'égalité des citoyens, les lois telles que formulées par l'occident sembleraient, elles au contraire, le mieux répondre aux critères de neutralité et d'objectivité. Par le dépassement des clivages ethniques, on impose à tous un seul ordre juridique assorti de droits, d'interdits et d'obligations. L'instrument qui sert à régir les individus est une règle préétablie et prévisible: c'est la loi. Son but est d'uniformiser les comportements dans le sens voulu par l'État : « Au cœur de la vision occidentale du droit règne l'État ; la loi est son instrument pour développer son rôle, diminuer la puissance des groupes et la force des particularismes »²¹. Uniforme pour tous, la loi constituerait une voie excellent pour atteindre l'unité nationale. Ainsi fut décidé le reniement de la coutume qui sera matérialisé par des actions étatiques concrètes.

II : LA MATERIALISATION DU RENIEMENT DE LA COUTUME

Le reniement de la coutume par l'Etat ivoirien se manifeste par des actions tant à l'encontre des règles et pratiques coutumières (A) qu'à l'encontre des institutions qui incarnent ces droits traditionnels (B).

A- Les actions de reniement à l'encontre des règles et pratiques coutumières

Pour renier et faire oublier nos coutumes, les autorités ivoiriennes ont adopté des lois aux antipodes des coutumes usuelles du pays, aboli certaines règles et pratiques coutumières et omis d'appliquer les règles juridiques héritées du colonisateur mais favorables aux coutumes.

La propension très affirmée des législateurs à puiser leur inspiration dans l'arsenal juridique des anciennes métropoles conduit l'Etat ivoirien à transposer le droit colonial malgré l'accession à l'indépendance. Les nouveaux gouvernants ont d'abord opté pour un maintien pure et simple des règles françaises. Ils arguent pour ce faire que la jeunesse et l'inexpérience de l'Etat associés à des questions de priorités politico-sociales, de manque de cadres et moyens ne permettaient pas de créer des normes nouvelles qui soient propres au pays. C'est ainsi qu'en matière foncière, les principaux textes coloniaux consacrant la propriété de l'Etat sur l'ensemble

²¹ALLIOT M., 1984, p. 699.

des terres ont été reconduits²². C'est également ainsi que le code de commerce et le code civil français ont servi de référence pour régler les affaires entre particuliers. Il n'en a pas été autrement en matière administrative où le contentieux est vidé en s'appuyant sur les arrêts jurisprudentiels de l'ancien colonisateur. Par la suite, quand l'Etat ivoirien s'est senti suffisamment prêt pour l'édiction de ses propres règles ou la modification de celles existantes, les textes adoptés par les législateurs nationaux sont restés le reflet d'une « exogénéité » qui n'a pas adopté un profil spécifique au pays et adapté aux réalités socioculturelles.²³ Aussi des concepts juridiques importés ont-ils été repris tel quels tant dans leur forme que dans leur contenu. En fait, pour les pays d'Afrique francophone, la culture juridique française comme les concepts clefs du droit français restent une référence incontestée. Nous en voulons pour preuve l'édiction d'un code civil sur la famille et le mariage consacrant la famille nucléaire et l'union matrimoniale selon le modèle occidental alors que l'africain est plutôt porté sur la famille élargie et un régime ouvrant la possibilité à une pluralité d'union. Pourtant, comme l'exprimait Montesquieu²⁴, chaque société est supposée être unique à un tel point que ce ne serait qu'un hasard si les lois d'un pays conviennent à un autre. Aussi, la règle de droit doit-elle être élaborée en fonction des besoins du peuple qu'elle est destinée régir. « *Le droit d'un pays est si lié aux habitudes d'un peuple, à sa mentalité, à ses croyances religieuses, qu'il devrait être impossible d'appliquer aux peuples africains le droit de la France* ». ²⁵ C'est cependant ce que les autorités ivoiriennes ont fait dans l'optique de s'éloigner des coutumes perçues comme « un frein au développement harmonieux du pays ». Mais l'Etat ne s'est pas contenté d'ignorer les coutumes dans ses agissements. Il est allé plus loin en supprimant certaines règles et pratiques coutumières pourtant bien ancrées dans la conscience collective.

La suppression des pratiques et règles coutumières s'est faite soit de façon expresse, soit de manière tacite. L'abolition expresse a consisté à interdire ces pratiques. C'est le cas de la dot pour laquelle des dispositions particulières ont été prises. Alors que les législateurs de plusieurs Etats africains²⁶ ont fait le choix de sa réglementation, la loi ivoirienne a été radicale en abolissant irrévocablement et immédiatement la dot²⁷ à travers la loi n°64-381 du 7 octobre 1964 relative

²² La loi du 25 juin 1902 - Décret du 26 juillet 1932 - Décret du 15 novembre 1935.

²³ BARRIERE, ROCHEGUDE A., 2007, p. 24.

²⁴ MONTESQUIEU C. S., 1748, livre I, chapitre III.

²⁵ ALLIOT M., o.p.cit., p. 699.

²⁶ Les législateurs béninois et togolais ont tenté de concilier droit moderne et droit traditionnel en refusant de faire table rase du passé. Ils ont ainsi reconnu les influences des pratiques traditionnelles dans les sociétés contemporaines africaines et ont entrepris de les légaliser. C'est notamment le cas de la dot au Togo dans l'ordonnance n° 80-16 du 31 janvier 1980 portant Code des personnes et de la famille, publié au JORT du 31 janvier 1980 du Togo (articles 57, 58 et 59 du code des personnes et de la famille togolais).

²⁷ La dot est définie par l'article 20 du chapitre 3 de la loi n°64-381 du 7 octobre 1964 relative aux dispositions diverses applicables aux matières régies par les lois sur le mariage. Au terme de cette loi, c'est une institution qui consiste dans le versement au profit de la personne ayant autorité sur la future épouse, par le futur époux ou la personne ayant autorité sur lui, d'avantages conditionnant la réalisation du mariage traditionnel.

aux dispositions diverses applicables aux matières régies par les lois sur le mariage. L'article 21 de cette loi punit, en effet, de peines d'emprisonnement et d'amende celui qui a « *sollicité ou agréé des offres ou promesses de dot, sollicité ou reçu une dot, usé d'offres ou de promesses de dot ou cédé à des sollicitations tendant au versement d'une dot.* »

La suppression tacite, quant à elle, est matérialisée par l'adoption de lois prenant le contrepied de certaines pratiques coutumières. L'instauration du régime monogamique en matière matrimonial, par exemple, a sonné le glas de la pratique de la polygamie largement admise dans la majorité des coutumes ivoiriennes. La loi de 1964 sur le mariage reprend dans l'article 2 alinéa 1, la formule de l'article 147 du Code civil français « Nul ne peut contracter un nouveau mariage avant la dissolution du précédent ». En d'autres termes, la polygamie est purement et simplement supprimée. De même la célébration du mariage qui dans le droit traditionnel ne nécessitait pas le libre consentement des futurs mariés²⁸ ni le recours aux pouvoirs publics, est désormais soumise à l'intervention d'un officier d'état civil et aux consentements des deux conjoint pour sa légalité. Ainsi, sans le dire, le fait d'instaurer une loi contraire à une règle ou une pratique coutumière aboutissait au même résultat que si on l'avait supprimé de manière expresse.

Toujours pour faire front aux coutumes ivoiriennes, les gouvernants ont choisi délibérément la non-application des lois favorables à celles-ci. Bien qu'ayant décidé de reconduire la législation coloniale, les autorités se sont engagés à ne pas appliquer certaines lois pourtant bien présente dans l'ordonnancement juridique tout simplement parce qu'elles n'arrangeaient pas leur projet de rejet de la coutume. En matière foncière, notamment, les autorités, ont fait le choix d'ignorer purement et simplement les dispositions du Décret du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF qui reconnaissaient sur les terres, des droits réels coutumiers cessibles et transmissibles aux populations autochtones. La disposition défavorable résulte essentiellement de l'article 4 du décret du 20 mai 1955 et de l'article 5 du décret du 10 juillet 1956 qui créent et définissent une procédure de constatation des droits fonciers engagée à l'initiative des particuliers et aboutissent à l'immatriculation directe de la propriété à leur nom. Afin d'éviter ce résultat les autorités locales n'ont pas pris les arrêtés d'application qui étaient nécessaires au fonctionnement de la nouvelle procédure. L'article 5 du décret du 10 juillet 1956 disposait en effet que la composition de la commission des constats de mise en valeur serait définie par l'autorité territoriale compétente, or l'autorité locale n'a jamais pris de décision en la matière.²⁹

²⁸ Dans la plupart des coutumes ivoiriennes, le mariage étant considéré comme l'union de deux familles avant d'être l'union de deux êtres, le consentement des candidats au mariage n'était pas nécessaire. Le mariage était scellé dès que les deux familles avaient donné leurs accords.

²⁹ Albert Lay cité par BONI Sosthène, p. 162

Toute la détermination étatique d'éradication des coutumes précoloniales qui transpire de ce qui précède sera également manifeste dans le zèle d'effacement des institutions qui les incarnent.

B- Les actions de reniement à l'encontre des institutions coutumières

Le reniement des coutumes en rapport avec les institutions se matérialise par l'affaiblissement des responsabilités officielles des autorités coutumières dites encore chefferies coutumières et la suppression des juridictions coutumières dénommées tribunaux indigènes.

“Chefferie indigène“ au départ, le terme “chefferie coutumière“, est une expression inventer par le colonisateur dans l'optique d'uniformiser une réalité mentale et sociale dont la complexité lui échappait.³⁰ Elle était utilisée pour évoquer les formes multiples d'organisations sociopolitique que connaissait l'Afrique précoloniale. On peut ainsi définir la chefferie traditionnelle comme un groupement humain dont les membres sont liés les uns aux autres par des solidarités anthropologiques voire communautaire.³¹ L'appellation chef coutumier désignait, alors, pratiquement tous les dirigeants, aussi bien le sultan, le roi, que les chefs de lignage des ethnies acéphales.³² Avant la colonisation du continent africain, les rôles que jouaient ces chefs étaient multiples. Ils étaient à la fois des chefs politiques, militaires et spirituels. Mais au-delà, ils étaient les détenteurs des valeurs de la société qu'ils représentaient³³. Avec l'arrivée des puissances coloniales en Afrique, leur rôle a connu un changement radical. En effet, l'intensification des contacts avec les africains, les nécessités d'exploitation des ressources économiques et de vulgarisation du christianisme aussi bien que du système juridique européen contraignent les autorités coloniales à la mise en place d'une administration locale hiérarchisée de proximité. Le colonisateur, conscient de l'importance du pouvoir des chefs coutumiers veut utiliser à son profit leur connaissance du pays et leur autorité sur la population. Il conservera donc l'organisation de la chefferie traditionnelle tout en limitant ses domaines d'action. En tant qu'auxiliaire administratif, il lui est confié deux missions principales : défendre les intérêts des populations qu'il représente ; transmettre et faire exécuter les ordres de l'administration. La chefferie coutumière qui se déclinait en chefs de village, chefs de canton et parfois chef supérieur, était responsable devant un résident européen, chef de la circonscription³⁴. les chefs traditionnels sont petit à petit devenus des relais

³⁰ [DOUNIAN A.](#), p.233.

³¹ [DOUNIAN A., idem.](#)

³² Ibidem.

³³ [SALCEDO C.](#), 2014, p. 445.

³⁴ On peut imaginer le choc profond subi par les ethnies acéphales qui se virent du jour au lendemain soumises à l'autorité de chefs de villages et d'institutions ne correspondant en aucune façon à leurs propres principes constitutionnels.

d'information puis des agents des autorités coloniales³⁵. Ils furent conditionnés à assurer personnellement toutes les attributions qui allaient de la police générale à la perception des impôts, en passant par la police rurale, la voirie, l'hygiène et l'arbitrage des conflits.³⁶

Les pouvoirs attribués au chef coutumier en tant qu'auxiliaire de l'autorité coloniale vont connaître des mutations après les indépendances dans la mesure où l'administration étatique va retirer aux chefs traditionnels toutes leurs responsabilités antérieures. Bien qu'ils aient bénéficié du soutien apporté par les chefs coutumiers pendant la lutte pour l'indépendance, une grande partie des nouvelles élites africaines voyait dans les rois et les chefs les reliques d'un passé qu'il leur appartenait d'abolir. Les jeunes gouvernants se tournèrent contre la chefferie traditionnelle qu'ils considéraient avec méfiance comme un élément purement conservateur ne cherchant qu'à défendre ses propres intérêts au détriment des besoins de l'ère nouvelle. Ne pouvant, cependant, pas s'en débarrasser définitivement ils entreprirent d'affaiblir son pouvoir en le privant des prérogatives que le gouvernement colonial lui avait accordé. En Côte d'Ivoire particulièrement, le prétexte du développement va conduire à l'émergence d'une nouvelle catégorie de dirigeants locaux. L'autorité étatique par le biais de la déconcentration et de la décentralisation organisera l'administration locale en région, département, préfecture, sous-préfecture et commune. Ainsi des élus locaux tel que les maires et les députés, choisis par les populations et ayant en charge la défense des intérêts de leurs mandants, vont faire leur apparition. A ces élus locaux s'ajouteront les représentants de l'administration et des secrétaires généraux du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI).³⁷ Toutes ces entités auront une autorité considérablement élargie et renforcée au détriment de celle des chefs locaux et leaders traditionnels. Avec cette multiplication des centres de pouvoir au niveau local on observera un renversement de situation dans lequel désormais, les attributions des chefs traditionnels se limite à un rôle de simple informateur administratif. Dépouillé de ses quelques pouvoirs administratifs, la chefferie coutumière va également perdre ses prérogatives juridictionnelles du fait de la suppression des tribunaux indigènes.

³⁵ Traitant de la question des attributions des chefs, la circulaire du 15 août 1917 dit explicitement que ces derniers « n'ont aucun pouvoir propre d'aucune espèce, car il n'y a pas deux autorités dans le cercle, l'autorité française et l'autorité indigène ; il n'y en a qu'une ! Seul le commandant de cercle commande ; seul, il est responsable. Le chef indigène n'est qu'un instrument, un auxiliaire. Il est vrai que cet auxiliaire n'est pas qu'un simple agent de transmission et qu'il met au service du commandant de cercle non seulement son activité et son dévouement, mais encore sa connaissance du pays et l'influence réelle qu'il peut avoir sur les habitants de ce pays. »

³⁶ Les chefs de village devaient aussi rendre compte sans délai au chef de canton de "tous les faits ou propagande tendant à troubler l'ordre public" et même en cas d'urgence directement au chef de la circonscription administrative dont ils relevaient.

³⁷ Parti unique, alors dirigé par le génie de Houphouët Boigny.

Instaurés par le colonisateur, le tribunal indigène est une juridiction chargée de régler les affaires civiles et pénales entre les autochtones selon leurs coutumes devant des tribunaux. Les juridictions inférieures que sont les juridictions de villages et de provinces sont essentiellement présidées, jusqu'au décret du 22 mars 1924, par les chefs indigènes. Les tribunaux de cercle, quant à eux sont dirigés par un représentant européen. A savoir le commandant de cercle assisté de deux assesseurs choisis parmi les notables locaux. Le tribunal de cercle est une juridiction supérieure au tribunal de province, et elle est localisée dans la circonscription administrative du commandant de cercle. Outre les affaires civiles, les tribunaux indigènes sont en charge de la police, de l'instruction des affaires et de la mise en œuvre des condamnations pénales. Ces juridictions sont censés incarner le système répressif de « droit commun » pour les autochtones tandis que le code de l'indigénat représenterait le « régime d'exception »³⁸. Il faut souligner qu'au départ les premières réglementations relatives à l'organisation de la justice ne s'occupent pas des rapports juridiques entre colonisés. Le décret du 11 mai 1892 organisant la justice dans la colonie de Guinée française et dépendances laissait aux autorités locales le soin de juger les affaires entre « indigènes », à l'exception des « crimes » dont la connaissance est remise aux tribunaux français³⁹. Ce n'est qu'avec le décret du 10 novembre 1903 que le pouvoir colonial se substitue aux autorités locales dans le règlement des litiges entre autochtones dans l'ensemble de l'AOF. Ce décret institue des tribunaux dits indigènes parallèlement aux juridictions françaises chargées des différends impliquant des Européens. Ces juridictions indigènes deviennent la justice de droit commun pour les populations colonisées à partir du décret du 16 août 1912 qui supprime la compétence des tribunaux français à l'égard des « indigènes » en matière pénale⁴⁰. Une double organisation judiciaire est donc mise en place en AOF. D'une part, la justice française destinée aux Européens et assimilés, auxquels le gouvernement français entend assurer « une distribution

³⁸ Le *Code de l'indigénat* fut adopté le 28 juin 1881. Puis c'est en 1887 que le gouvernement français l'imposa à l'ensemble de ses colonies. Le *Code de l'indigénat* distinguait deux catégories de citoyens: les *citoyens français* (de souche métropolitaine) et les *sujets français*, c'est-à-dire les Africains noirs, les Malgaches, les Algériens, les Antillais, les Mélanésien, etc., ainsi que les travailleurs immigrés. Les *sujets français* soumis au *Code de l'indigénat* étaient privés de la majeure partie de leur liberté et de leurs droits politiques; ils ne conservaient au plan civil que leur statut personnel, d'origine religieuse ou coutumière. En général, ce code assujettissait les autochtones et les travailleurs immigrés aux travaux forcés, à l'interdiction de circuler la nuit, aux réquisitions, aux impôts de capitation (taxes) sur les réserves et à un ensemble d'autres mesures tout aussi dégradantes. Il s'agissait d'un recueil de mesures discrétionnaires destiné à faire régner le « bon ordre colonial », celui-ci étant basé sur l'institutionnalisation de l'inégalité et de la justice. Ce code fut sans cesse « amélioré » de façon à adapter les intérêts des colons aux « réalités du pays ». Source : THENAULT S., 2017, p. 23.

³⁹ Les crimes relevaient alors du conseil d'appel siégeant à Conakry.

⁴⁰ Les tribunaux de village perdent en 1912 leurs attributions pénales et les administrateurs des colonies qui présidaient dès 1903 les tribunaux de cercle, assistés de deux assesseurs coutumiers nommés sur leur proposition, acquièrent également en matière répressive la présidence des tribunaux de province devenus tribunaux de subdivision puis de 1^{er} degré en 1924. Ces tribunaux étaient jusque-là présidés et composés de notables locaux.

de la justice analogue à celle qu'ils trouvent dans la métropole»⁴¹, avec des magistrats professionnels statuant selon une procédure proche de celle applicable en métropole. D'autre part, la justice indigène, dite de droit commun mais spécifique aux « indigènes » n'ayant pas la citoyenneté française autrement dit la quasi-totalité des Africains.⁴² En réalité, les tribunaux indigènes n'étaient pas une pure invention du colonisateur. Car avant la colonisation, la justice traditionnelle, était déjà rendue par les autorités coutumières qui détenaient le pouvoir de commandement. Les chefs de village qui rendaient la justice étaient assistés des anciens et, à un niveau plus élevé, les chefs étaient entourés de notables ou d'un conseil formé par les chefs de famille. Il en allait de même dans les royaumes et les empires rassemblant sous une autorité politique commune les peuples de vastes régions. L'intervention coloniale a juste permis le maintien de cette justice précoloniale en apportant quelques aménagements consistant à remplacer le Chef traditionnel par une autorité coloniale à la tête du tribunal indigène du cercle.

Au lendemain de l'indépendance, il est procédé à une refonte de l'appareil judiciaire hérité de l'époque coloniale. L'objectif est de mettre en place une organisation judiciaire moderne et adaptée aux besoins du pays. L'Etat ivoirien a compris que la maîtrise du territoire et des hommes qui y habitent, passe nécessairement par une prise en main de l'appareil judiciaire. Aussi, au nom de la modernité et du développement va-t-il dorénavant s'arroger le monopole juridictionnel qui paradoxalement conduit à une reprise du système juridique français. Il y aura tout de même quelques aménagements qui conduiront notamment à la suppression des tribunaux indigènes.⁴³ L'autorité coutumière perdait ainsi une part importante de son pouvoir ; en théorie du moins car en pratique les communautés locales continuaient à s'y référer.

⁴¹ Ce principe est affirmé dès le décret du 6 août 1901 qui réorganise la justice dans les colonies de Guinée, de Côte d'Ivoire et du Dahomey. ANB, JOD 1901.

⁴³ A la différence de certains pays comme le Sénégal qui s'est orienté vers la reconnaissance institutionnelle du droit traditionnel. Le personnel judiciaire ainsi que les juridictions indigènes ont été intégrées dans une organisation unique, polyvalente et hiérarchisée. Toutefois, Le droit traditionnel est reconnu au niveau local dans l'organisation judiciaire mais est exclu dans les régions où on peut trouver les tribunaux. Dans les départements, il arrive qu'on maintienne le droit traditionnel en donnant ainsi au chef de transiger sur les affaires de faible importance malgré la compétence accordée au juge de paix. C'est la justice de paix qui domine dans les départements. Au sommet de cette hiérarchie judiciaire, il y a la Cour suprême. Sources: MBODJ H.H., 2017.

CONCLUSION

En définitive, il faut retenir qu'en Côte d'Ivoire, comme dans bien d'autres pays de l'Afrique subsaharienne, après les indépendances, les autorités gouvernementales ont refusé de reconnaître les règles coutumières comme une source légitime de droit. Car, admettre la légalité et la légitimité des règles coutumières aurait été susceptible de nuire considérablement à ses ambitions développementalistes. Des ambitions qu'il comptait fonder essentiellement sur l'exploitation de l'espace terrestre. La réalisation des prétentions étatiques étant subordonnée à la maîtrise et au contrôle de la terre, reconnaître officiellement l'existence d'un droit coutumier revenait à s'exposer au risque de revendication foncière des autochtones au nom des coutumes. Le gouvernement s'est donc attelé à mettre en œuvre de mécanismes politico-juridique d'affaiblissement des coutumes locales. Présentées comme un frein au développement, à la modernité et à l'unité nationale, les coutumes seront reniées à travers des actions tant à l'encontre des règles et pratiques coutumières que des institutions qui les incarnent. Ces stratégies étatiques visant à vider les règles et instances coutumières de leur essence vont cependant se heurter à la résistance des sociétés autochtones. Cette résistance des coutumes en dépit des efforts mis en œuvre pour les faire disparaître oblige à une cohabitation forcée entre système coutumier et système moderne. Mais la cohabitation loin d'être coopérative, établie plutôt un rapport concurrentiel entre droit étatique et droit coutumier. On a donc abouti à une dualité juridique qui s'est révélée être une source de crise de la légalité et d'insécurité pour la gestion foncière. Une crise qui persiste en dépit de la volte-face étatique à travers la loi foncière de 1998 consacrant la prise en compte tardive des droits coutumiers par le législateur ivoirien.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- BALANDIER (G), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1963, 529 p.
- BARRIERE O. (dir.), ROCHEGUDE A. (dir.). (2007). *Foncier et environnement en Afrique : des acteurs au(x) droit(s)*. Paris (FRA) ; Paris : Karthala ; Laboratoire d'Anthropologie Juridique, 425p.
- CLOZEL (M. F. J.), VILLAMUR (R.), *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Paris, A. Challamel, 1902, 574 p.
- DELAFOSSSE (M.), *Civilisations négro-africaines*, Paris, librairie Stock, 1925, 143 p.
- DIOP C. A., *Nations Nègres et Culture. De l'antiquité Nègre Égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1954, 912 p.
- DOZON (J. P.), *La société bété, Côte d'Ivoire*, Paris, ORSTOM Karthala, 1985, 273 p.
- KONE M., N'GUESSAN K., *Socio-anthropologie de la famille en Afrique, Evolution des modèles en Côte d'Ivoire*, Abidjan, les éditions CERAP, 2005, 277 p.
- KOUASSIGAN G. A., *Quelle est ma loi ? Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique francophone*. Paris : Pédone, 1974, 311 p.
- LAVIGNE DELVILLE PH. (éd), *quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimités et légalité*, éd. Karthala, Paris, 1998, 744p.
- LEFEBVRE C. *Frontières de sable, frontières de papier*. [en ligne] Éditions de la Sorbonne, 2015, <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.36501>. (Consulté le 22 Mars 2025).
- LEKOA N. D, *La vision postcoloniale de l'identité africaine*, Les Éditions Du Net, 2022, 184p.
- 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)*, Droit. COMUE Université Côte d'Azur (2015 - 2019), 2017. 561p.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Barrillot&Fils, 1748, 1086 p.

Thèses

- NENE BI BOTI S., *La terre et les institutions traditionnelles africaines : le cas des Gouro de Côte d'Ivoire*, thèse unique pour le doctorat en droit, Université de Cocody, 2005, vol. 1 et 2 ; 730 p.
- BITOTA M. J., *Recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique*, thèse de doctorat en droit, Université des sciences sociales de Toulouse, octobre 2003 (en ligne sur www.biu-toulouse.fr) 582p.

Articles

ALLIOT M., la coutume dans les droits originellement africains, in : *bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 1985, vol.7-8, pp.79-100.

ALLIOT M., les résistances traditionnelles au droit moderne dans les Etats d'Afrique francophone et de Madagascar, in: J. Poirier (dir.) *étude des droits Africains et de droit malgache*, 1965, Paris, édition CUJAS, pp. 235-256.

ALLIOT M., religions d'Afrique et droits d'expressions française, in : *revue juridique et politique, indépendance et coopération*, 1984, XXXVIII, p. 699.

COULIBALY M., le droit du mariage en côte d'ivoire, contribution à l'analyse d'une utopie législative à l'épreuve des us, in : *revue ivoirienne des sciences juridiques et politiques. (RISJPO)*, 2016, n°4 p. 159.

DOUNIAN A., l'identité du chef traditionnel dans le nouveau constitutionnalisme en Afrique. Etude à partir de quelques Etats d'Afrique, *Jus Politicum*, [en ligne]. n° 28 [<https://juspolicum.com/article/L-identite-du-chef-traditionnel-dans-le-nouveau-constitutionnalisme-en-Afrique-Etude-a-partir-de-quelques-Etats-d-Afrique-1476.html>], p.233. (Consulté le 12 Avril 2025).

KIPRE P. ; La crise de l'État-nation en Afrique de l'Ouest, in: *Outre-Terre*, [en ligne]. 2005/2 (n° 11), pages 19 à 32 ;disponible sur <https://www.cairn.info/revue-outre-terre1-2005-2-page-19.htm>. (Consulté le 12 Avril 2025).

KONE M., Quelle loi pour résoudre les problèmes liés au foncier en Côte d'Ivoire, in : *Grain de sel*, septembre-novembre 2006, n°36, p. 2.

SALCEDO C., le statut constitutionnel des chefs traditionnels en Afrique du Sud, in : *revue française de droit constitutionnel* [en ligne]., 2014/2 (n° 98), p. 445-466. DOI : 10.3917/rfdc.098.0445. URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-droit-constitutionnel-2014-2-page-445.htm>. Consulté le 12 Avrli 2025).

SOME M., les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation, communication présentée au colloque Historiens africains et mondialisation, 3e Congrès de l'Association des historiens Africains, Bamako, 10-14 septembre 2001, *Afrika Zamani*, Nos. 9&10, 2001–2002, pp. 41–59.

DEA L A., SORO D. F., Les associations d'entraide d'indigènes en Côte D'ivoire coloniale 1937-1960, in : *International Journal of Scientific Research and Management (IJSRM)* ||Volume||10||Issue||10||Pages||SH-2022-1263-1268||2022|| Website: www.ijssrm.in ISSN (e): 2321-

3418 DOI: 10.18535/ijssrm/v10i10.sh04, IJSSRM Volume 10 Issue 10 October 2022 [www.ijssrm.in] MP-2022-1264.

M'BAYE K., Droit et développement en Afrique francophone de l'ouest, in: *revue sénégalaise du Droit*, 1967, p. 23 à 60.

MBAMBI V., les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : cas des pays de l'Afrique subsaharienne, in: *Les cahiers de droit*, 2005. n° 1-2 vol. 46. pp. 315- 330.

MEYNIER A., République de Côte d'Ivoire, inventaire Economique et Social de la Côte d'Ivoire, in : *Noroi* n°30 Avril- juin 1979, p. 258.

NENE BI S., La formation d'un droit foncier négocié dans le Sud forestier ivoirien, *Cahier d'Anthropologie du droit*, 2007, pp. 347-374.

SARASSORO H., Le droit foncier ivoirien entre la tradition et le modernisme, *CIREJ*, 1989, p. 9-18.

Textes de lois

Décret n° 55-580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF, Journal officiel de la République Française n° 121 du 21 mai 1955.

Ordonnance n° 80-16 du 31 janvier 1980 portant code des personnes et de la famille, publié au Journal officiel de la République du Togo du 31 janvier 1980.

L'EVOLUTION DE LA CONTRACTUALISATION SUR LES TERRES COUTUMIERES EN CÔTE D'IVOIRE A L'AUNE DU DROIT MODERNE

Par

Ettiègne Eugène AKA, Université Alassane Ouattara de Bouaké

Eugeneaka300@gmail.com

Résumé : Cette étude qui porte sur l'évolution de la contractualisation sur les terres coutumières en Côte d'Ivoire à l'aune du droit moderne a pour objectif de montrer que l'autorisation et l'encadrement de la contractualisation des terres non encore certifiées par la prise en compte des droits coutumiers et des dynamiques coutumières serait porteur de progrès et favorisera à terme, l'atteinte des objectifs de la loi de 1998 sur le domaine foncier rural. La question centrale autour de laquelle s'est articulée l'étude est de savoir si la contractualisation sur les terres coutumières depuis l'avènement du droit moderne en Côte d'Ivoire est en harmonie avec les pratiques coutumières. La réponse à cette question centrale s'est déclinée en une analyse bipartite. Dans la première partie qui débute de la période coloniale jusqu'à 1998, il ressort clairement que le droit moderne défavorise les droits coutumiers et les pratiques coutumières à la réalisation de la contractualisation sur les terres coutumières. La deuxième approche du sujet tend à démontrer que depuis 1998, il y a une harmonisation des pratiques coutumières et le droit moderne qui permet la réalisation de la contractualisation sur les terres coutumières.

Mots clés : Contractualisation, terres coutumières, cession, location, Certificat foncier, colonisation, métayage.

Abstract: This study, which examines the evolution of contractualization on customary lands in Côte d'Ivoire in light of modern law, aims to demonstrate that the authorization and regulation of contractualization of lands not yet certified-through the recognition of customary rights and customary dynamics-would be a source of progress and ultimately facilitate the achievement of the objectives set forth by the 1998 Rural Land Law. The central question around which this study is structured is whether contractualization on customary lands since the advent of modern law in Côte d'Ivoire aligns harmoniously with customary practices. The answer to this key question is articulated through a two-part analysis. The first part, covering the period from the colonial era to 1998, clearly shows that modern law disadvantaged customary rights and practices in the realization of contractualization on customary lands. The second part seeks to demonstrate that since 1998, there has been a harmonization between customary practices and modern law, enabling the effective implementation of contractualization on customary lands.

Keywords: Contracting, customary lands, transfer, leasing, land certificate, colonization, sharecropping.

INTRODUCTION

S'il existe encore en Côte d'Ivoire un sujet autour duquel se croisent et s'entrechoquent les tensions et les remous sociaux, c'est bien évidemment la question foncière. Aujourd'hui où l'on cherche à dénouer la problématique de l'acquisition frauduleuse des terres en milieu urbain, il nous paraît opportun de jeter, à notre niveau, un regard sur la question foncière rurale, et plus particulièrement sur les contrats qui se forment sur les terres du domaine foncier coutumier.

Selon Mariatou KONE, « *Un bref aperçu des pratiques et des transactions foncières en Côte d'Ivoire permet d'identifier un décalage entre les systèmes fonciers coutumiers et la législation juridique officielle, depuis l'époque coloniale.* »¹ Pour elle, il existe une inadéquation entre les transactions foncières coutumières et la règle de droit en vigueur dans le domaine foncier rural. Cet imbroglio juridique est certainement à la base de ce décalage entre le droit moderne et les pratiques contractuelles en zone rurale. Comprendre ce décalage entre les transactions foncières et la législation juridique officielle est la raison de ce sujet d'étude : « ***L'évolution de la contractualisation sur les terres coutumières en Côte d'Ivoire à l'aune du droit moderne.*** »

Le sujet fait mention des expressions : ***contractualisation, terres coutumières et à l'aune du droit moderne.*** Ces expressions sont utilisées dans un sens qu'il est nécessaire de préciser.

Notons d'emblée que la contractualisation n'est pas encore consacrée par le droit positif ivoirien. À la vérité, le terme contractualisation est un néologisme récent². Étymologiquement, la contractualisation est un terme composé de *contractualiser*, avec un suffixe *ation*. Contractualiser : c'est le fait de rendre contractuel, c'est-à-dire lié à un contrat³. C'est une technique d'emploi du contrat⁴. Selon Gérard CORNU, « *c'est ce qui résulte d'un contrat, par opposition à délictuel et quasi-délictuel* »⁵. Ainsi, si le contrat est perçu par le Code civil comme « *une convention par laquelle une ou plusieurs s'obligent, envers une ou plusieurs autres, à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose* », contractualiser revient à substituer à des modes unilatéraux de décisions à des modes conventionnels afin que se produisent des effets de droits recherchés. Selon le Manuel de formation de AFOR (l'Agence Foncière rurale) de Côte d'Ivoire, « *la contractualisation est un processus qui consiste à la formalisation des transactions portant sur les terres ainsi que l'archivage et l'enregistrement des conventions passées.* »⁶ Elle a pour but de reconnaître les droits, de formaliser les transactions foncières antérieures, et même futures des exploitants agricoles et occupants régulièrement installés sur les parcelles des terres rurales. Mais à y voir de près, cette définition semble aussi restreinte, car elle occulte l'intervention des détenteurs coutumiers et ne se limite qu'à la pratique administrative. C'est dans ce sens que madame Aline AKA LAMARCHE, cernera la notion comme étant un terme général englobant de nombreuses activités de natures diverses. Ainsi, pour elle, en matière foncière rurale, la contractualisation

¹ Mariatou KONE, Étude menée sur « *les droits délégués d'accès à la terre et aux ressources en Afrique de l'Ouest* » en Côte d'Ivoire, disponible sur le site internet de la bibliothèque d'Alerte Foncier, p. 7.

² Emmanuel HOUENOU, *la contractualisation du droit des sociétés : l'ordre public à l'épreuve de la liberté contractuelle dans les sociétés commerciales de l'OHADA*, Thèse de Doctorat, 2018-2019, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, p. 10.

³ <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/contractualisation/> consulté le vendredi 14 juin 2024 à 10 heures 50 minutes.

⁴ Le contrat est défini par l'article 1101 du Code civil ivoirien

⁵ Gérard CORNU, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, éditions 2018, mise à jour

⁶ AFOR, *Manuel de formation des acteurs de la sécurisation foncière rurale*, 2021, p 51

« c'est le fait pour le détenteur de droits coutumiers, de contracter avec une tierce personne à propos d'une parcelle du Domaine foncier rural. »⁷ De plus, elle estime que « ce contrat va consister (...) en une cession provisoire de terrain (location, antichrèse, etc.) en échange d'une compensation financière ou matérielle ».⁸ Une telle définition paraît aussi pour nous assez satisfaisante

Quant aux terres coutumières mêmes si leur catégorisation a évolué dans le temps, Aline AKA LAMARCHE les définit clairement comme « des terres sur lesquelles s'exercent des droits conformes aux coutumes précoloniales ainsi que les terres sur lesquelles ces droits coutumiers ont été cédés sur la base de contrats sous seing privé à caractère définitif (lesquels contrats sont désormais interdits par l'article 17 bis de la loi de 2019 modifiant la loi de 1998 relative au domaine foncier rural). »⁹ à cette définition, nous pouvons ajouter aussi que constituent une terre coutumière, une parcelle rurale cédée entre 1960 et 1998 en violation du décret 71-74 du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières.

Selon le Dictionnaire Universel de la langue française, « le droit moderne dans les États issus de la décolonisation est le droit inspiré du droit occidental. »¹⁰ Le droit moderne peut être cerné ici comme le droit français introduit dans la colonie et reconduit par le législateur indépendant. Ce droit suit donc l'histoire économique, sociale, juridique et politique de la Côte d'Ivoire.

En somme, le sujet traite de la trajectoire de la mise en contrat des terres non certifiées depuis la période coloniale jusqu'aux récentes révisions de la loi de 1998 sur le domaine foncier rural en Côte d'Ivoire.

Cette étude portant sur « **l'évolution de la contractualisation sur les terres coutumières en Côte d'Ivoire à l'aune du droit moderne** » présente plusieurs intérêts.

En fait, depuis la période coloniale, plusieurs règles de droit moderne ont été édictées pour régir la contractualisation sur les terres coutumières en dépit de l'existence des normes coutumières et des dynamiques sociales. Aussi, comme évoqué dans le contexte de cette étude, cette contractualisation sur les terres non encore certifiées a toujours commandé une conformité aux règles du droit imposées par le colonisateur et l'État indépendant. Pourtant, force est de constater que depuis l'avènement du droit moderne, les conflits fonciers ne font que s'intensifier. Les conflits fonciers ruraux sont omniprésents dans l'ensemble des régions de la Côte d'Ivoire¹¹. Ces conflits prennent presque tous leurs sources dans les conventions informelles passées sur les terres non certifiées. En fait, à cause des procédures lourdes imposées par le droit moderne dans l'accès aux ressources foncières, les populations des zones rurales préfèrent passer outre toutes ces

⁷ Aline AKA LAMARCHE et al, « Les droits fonciers coutumiers non formalisés peuvent-ils faire l'objet d'une transaction formalisée par contrat. », Étude, Alerte Foncier et Audace Institut Afrique, Côte d'Ivoire, Décembre 2019, p. 13.

⁸ Ibid.

⁹ Aline AKA LAMARCHE, *Cours de droit foncier rural* dispensé à l'Université Alassane Ouattara de Bouaké, 2022 ; p. 19.

¹⁰ Dictionnaire Universel de la langue française

¹¹ « Ces conflits ont atteint un pic lors de la crise sociopolitique qu'a connue le pays ces dernières années. Pour rappel, le domaine foncier rural est le nid de plusieurs types de conflit parmi lesquels l'on distingue : l'accaparement des terres par l'État et les multinationales, la vente illégale des terres par les populations autochtones et l'installation irrégulière des étrangers sur les terres du domaine foncier rural. » Koffi Justin KOUASSI, « Les conflits fonciers ruraux en Côte d'Ivoire » disponible en ligne sur <https://www.irenees.net>. Consulté le jeudi 16 mai 2024 à 23 heures 24 minutes.

procédures complexes dans la quête de l'accès à la terre. Ainsi, la majeure partie des contrats portant sur l'accès à la terre dans les zones rurales est caractérisée par des actes sous seing privés, des conventions informelles qualifiées de " petits papiers" et dans le pire des cas de conventions verbales. Dans les zones à fort potentielles agricoles, ces contrats ne cessent de se multiplier.

Sur le plan historique, l'analyse sur la contractualisation des terres coutumières au regard du droit moderne permettra de retracer la trajectoire des transformations sociales et économiques. En effet, cette étude fournit un cadre de compréhension des changements dans les relations foncières en Côte d'Ivoire, reflétant l'évolution des modes de vie et de production. Elle permettra en outre, d'élucider les interactions entre le droit coutumier et le droit moderne, car l'évolution de la contractualisation peut permettre de montrer comment les deux systèmes juridiques ont interagi et influencé les pratiques foncières. Ensuite, **sur le plan scientifique**, cette étude est une contribution à l'anthropologie juridique dans la mesure où elle étudie les interactions complexes entre les systèmes juridiques et les pratiques sociales. Elle peut être aussi utilisée comme élément d'exploration du droit foncier comparé, car l'analyse favorise la comparaison des approches de la contractualisation sur les terres coutumières dans différents contextes. Enfin, **sur le volet social**, cette étude se veut une lucarne pour la valorisation de la vulgarisation de la contractualisation, par la mise en place de contrats types aidant à la formalisation des transactions sur le domaine foncier coutumier pourrait être une piste pour la clarification des relations entre propriétaires terriens et les exploitants de même que leur ayant-droits.

Ainsi, la dynamique de la contractualisation sur les terres coutumières depuis l'avènement du droit moderne est-elle en harmonie avec les pratiques coutumières ?

La réponse à cette interrogation requiert l'analyse du processus de mise en contrat des terres coutumières depuis l'introduction du droit moderne en Côte d'Ivoire depuis la période coloniale jusqu'à la dernière révision de la loi de 1998 sur le foncier rural en 2019. Il ressort en effet de l'analyse du cadre juridique que **de la période coloniale à 1998 que le droit moderne limite les pratiques coutumières à la réalisation de la contractualisation sur les terres coutumières (I). Mais à partir de 1998, nous assistons à une contractualisation favorisée par l'harmonisation des pratiques contractuelles coutumières et le droit moderne (II).**

I- LE DROIT MODERNE COMBATTANT LA CONTRACTUALISATION COUTUMIERE FONCIERE AVANT 1998

Dire que le droit moderne combat la contractualisation coutumière foncière avant 1998, revient à dire que le droit français introduit dans la colonie de Côte d'Ivoire et continué par le législateur indépendant n'a pas été en faveur de la mise en contrat des terres appartenant aux communautés indigènes et qui ne seraient pas passés dans le moule de ce droit moderne. Ce Droit nouveau doit donc supplanter les rapports anciens que le rural entretenait avec la terre. Les modes traditionnels de mise en contrat de la terre vont donc faire place aux modes occidentaux de circulation de celle-ci. Cette exigence sera manifestée très tôt par le législateur colonial et va être continuée par le législateur indépendant. En effet, aux sorties de l'indépendance, l'État de Côte d'Ivoire axe son développement économique sur l'agriculture et décide par conséquent de réglementer l'accès à la terre en se basant sur le modèle de législation coloniale après l'échec d'une

légifération originale¹². De 1960 à 1998 on assiste à une réglementation foncière hétérogène et très stricte à l'égard pratiques coutumières de mise en contrat des terres coutumières. Ainsi, l'analyse du régime juridique de la contractualisation sur les terres coutumières en période coloniale, nous permet de voir qu'elle est guidée par les visées impérialistes et capitalistes du droit moderne (A). L'État indépendant s'est inscrit dans la même dynamique en interdisant pour sa part toute forme de transactions portant sur les terres rurales non certifiées de 1960 à 1998 afin de mieux mettre en œuvre sa nouvelle politique économique, ce qui va constituer une entrave des pratiques coutumières à la réalisation de la contractualisation sur les terres coutumières (B).

A- Un droit moderne colonial hostile à l'égard des pratiques coutumières de contractualisation

« *La domination coloniale est multiforme : juridique, économique, judiciaire, sociale et culturelle.* »¹³ Entre 1843 et 1893 dans la colonie, nombreux ont été les abus portant sur la terre et souvent entraînant des conséquences graves, à cause, soit du non-respect des clauses des contrats ou soit de la mauvaise interprétation de celles-ci¹⁴. Ainsi, dans le cadre de la terre dans la colonie de Côte d'Ivoire, mettre en place un nouveau cadre institutionnel paraît bénéfique pour le colonisateur. Ceci lui permettra d'éviter la concurrence dans l'attribution des terres et gérer efficacement les conflits qui pourraient en résulter. Telles ont été les motivations du législateur colonial. Pour parachever cette mission, le colonisateur passe au retrait du pouvoir contractuel aux rois, en rendant applicable le Code civil français dans la colonie (1) et enfin, par l'imposition d'un nouveau régime juridique de contractualisation (2).

1- Le retrait du pouvoir contractuel aux chefs indigènes.

« *La colonisation a contribué à réduire l'autorité du chef, et cela a été rendu par l'affaiblissement de sa situation économique... car chez les peuples africains, la fonction de commandement est associée à la richesse.* »¹⁵ Lui retirer donc le pouvoir de donner en contrat les terres, c'est l'affaiblir sur le plan politico-économique L'autorité coutumière des chefs est ainsi vidée de sa substance. En fait, le retrait du pouvoir contractuel des chefs indigènes motivé par la nécessité de régulariser le marché foncier informel sous-entend clairement qu'avant l'intervention du colonisateur dans la sphère foncière, il existait des situations de troubles. C'est donc l'impact de ces troubles qui a nécessité l'intervention du colonisateur. Cette intervention s'est faite par l'introduction du Code civil dans la colonie de Côte d'Ivoire. Mais, lors de la phase initiale de la colonisation française, seules les procédures du Code civil sont connues. Elles seront d'abord introduites au Sénégal et Dépendances et permettront ensuite l'organisation d'un service des hypothèques. Ce service vise à assurer la sécurité des transactions immobilières, ce qui suppose que la terre est appropriée selon les modalités de l'article 544 et suivants, c'est-à-dire privativement. Ces dispositifs ne seront donc qu'exceptionnellement appliqués, dans les

¹² Albert LEY, « La logique foncière de l'état depuis la colonisation : 2- l'expérience ivoirienne » *Enjeux fonciers en Afrique Noire*, Paris, ORSTOM/Karthala, 1982, p. 141

¹³ Roland KOMENAN ZAKPA, *Histoire du droit et des institutions négro-africaines*, Abidjan-Cocody, les Éditions ABC, 2007, p.8.

¹⁴ Albert LEY, *Le régime domaniale et foncier et le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 218.

¹⁵ Hamady Hamidou MBODJ, *L'organisation de la justice pénale en Afrique occidentale française : le cas du Sénégal de 1887 à l'aube des indépendances (1887-1960)*. Droit. Université Côte d'Azur, 2017, thèse de doctorat, p. 33.

« escales » et au profit des seules populations européennes¹⁶. Mais le cas de la colonie de Côte d'Ivoire est totalement différent.

En réalité, depuis les années 1843, la France avait déjà signé des traités d'établissement avec les chefs indigènes de Grand-Bassam et d'Assinie. Ces traités maintenaient la souveraineté interne des chefs outre le transfert de leur souveraineté externe à la France. Ce respect de la souveraineté interne des chefs indigènes est expressément stipulé dans les traités. Ces chefs indigènes maintenus dans leur autorité seront désormais la cible de planteurs européens à la recherche de lopins de terre pour leurs activités agricoles et commerciales. Aussi, s'adressent-ils à ces derniers pour l'octroi de concessions n'ayant aucun rapport avec les règles coutumières de gestion de la terre. Ces cessions de terres coutumières, en plus de violer les règles traditionnelles de disposition de la terre, ne tarderont pas à s'intensifier et finiront par devenir sources de conflits. D'ailleurs, Paul ATGER disait même que *« les problèmes fonciers ne faisaient pas l'objet d'une attention particulière de la part de l'administration qui avait d'autres soucis plus prioritaires. »*

Corrélativement, au fil du temps, les chefs coutumiers, sur demande des planteurs européens, les chefs indigènes introduisaient dans les conventions d'octroi des concessions des clauses contraires à la coutume, notamment les clauses de monopoles commerciaux heurtant directement les principes libéraux de cette époque.¹⁷ C'est dans ce sens que VERDIER obtient, le 7 avril 1880, à Élima, du roi Amatifou, de Krinjabo, une concession de terrains avec l'assurance que l'installation d'aucun planteur ne serait tolérée. Le roi ira même jusqu'à lui accorder le monopole de la culture du café *« en considération de ce que la maison VERDIER n'a pas quitté le pays depuis de longues années et nous a rendu des services importants lorsque les autres maisons sont parties et en considération de ce qu'elle représente pour nous une alliance de la France »*.¹⁸

D'ailleurs, selon Albert LEY, cette concession sera soumise plus tard à l'approbation du ministre des colonies qui refusera de l'approuver, car estimant qu'elle contient des clauses de monopole contraires aux principes applicables de la liberté du commerce.¹⁹ Plus tard, selon Paul ATGER, un autre contrat relatif à l'exploitation forestière obtenu en août 1889 de Brétignière pour le compte VERDIER dans le royaume d'Assinie est soumis à l'approbation du Résident Treich-Lapleine. Et cette concession ne sera pas elle non plus approuvée par décision du 12 février 1890, car il comporterait une clause de monopole²⁰. La clause étant qu'aucun autre européen ne serait autorisé à abattre un simple tronc dans toute l'étendue du royaume d'Assinie.

En sus, des commerçants anglais installés dans la région de Tabou éprouvent également le besoin d'approbation de leur convention de concession ou d'exploitation passées avec les chefs coutumiers auprès de l'Administration. Certains mêmes seront obligés de se déplacer à Paris pour faire approuver leurs contrats par le sous-secrétaire d'État aux colonies. Ce dernier refusera sous prétexte qu'elle comporte des clauses d'exploitation commerciale. Selon Albert LEY, *« cette clause déroge aux principes de liberté du commerce, mais pose en plus un nouveau problème, celui de droits de la France à réserver en vue de l'installation ultérieure de commerçants français. »*²¹

¹⁶ FAO ÉTUDE LÉGISLATIVE, *la réforme de la terre dans certains pays d'Afrique francophone*, p. 12.

¹⁷ Albert LEY, *Le régime domanial et foncier et le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Op.cit., p. 218.

¹⁸ Paul ATGER, *La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893*, Mémoire d'Histoire de la Faculté de Lettres de Dakar, Éditions Université de Dakar, 1962, p. 81.

¹⁹ Albert LEY, *Le régime domanial et foncier et le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 218.

²⁰ Paul ATGER, *La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893*, Op. cit. p. 81.

²¹ Albert LEY, *Le régime domanial et foncier et le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Op.cit., p. 219.

En somme, on remarque que toutes ces demandes incessantes de monopoles vont engendrer des situations de troubles dans la colonie. Ce qui va amener le sous-secrétaire d'État aux colonies à se déclarer seul compétent pour accorder des concessions rurales et forestières ou pour autoriser l'installation de factoreries sans toutefois modifier les situations des conventions antérieures. Entretemps à défaut d'autorité judiciaire dans la colonie, les parties contractantes tentent de résoudre eux-mêmes leurs conflits. Dans d'autres lieux, les concurrences en matière de concessions vont provoquer de véritables guerres de villages. L'Administration coloniale va donc décider de réagir. Cette réaction va se matérialiser par l'introduction du Code civil dans la colonie en l'érigeant en colonie autonome.

Par l'effet du décret du 10 mars 1893, la Côte d'Ivoire sera constituée en colonie autonome et dépendant directement du ministère des colonies. Ce changement de situation juridique emportera des conséquences sur le plan juridique dont la première est de lui appliquer directement les dispositions de l'ordonnance organique du 7 septembre 1840 qui était relative au « *Sénégal et dépendances* » qui introduit automatiquement les dispositions du Code civil. En substance, ce décret va accorder les pleins pouvoirs au Gouverneur de la colonie nouvelle en matière d'octroi de concessions. C'est dans ce sens que nommé Gouverneur de la colonie de Côte d'Ivoire, par un décret du 20 mars 1893, Binger décida de réglementer le régime de l'octroi des concessions. Ce changement sera opéré par le fameux arrêté Binger du 10 septembre 1893 qui rendit applicable le Code civil français dans la colonie.

L'article 1^{er} dudit arrêté dispose en effet que :

« L'Administration locale satisfera gratuitement ou de la manière la plus libérale possible à toute demande de concession de terrains qui lui sera faite un citoyen français, en vue d'établir des factoreries, comptoirs ; docks, usines, hôtels, maisons d'habitations, etc., en général tous les établissements destinés au commerce ou à l'industrie. »²²

On constate de cet article que désormais c'est le citoyen français qui sera le seul compétent à octroyer des terres dans la colonie. Les indigènes sont exclus. Quant à l'expression gratuitement dans l'énoncé de l'article, on en vient à se demander comment le colonisateur peut s'arroger le droit d'octroyer gratuitement des terres à des européens sans l'autorisation des chefs indigènes ? Dans les faits, une telle attitude a été réellement matérialisée. Par un arrêté du 7 novembre 1902²³, le Lieutenant-Gouverneur de la colonie de Côte d'Ivoire a accordé gratuitement et à titre définitif à la Compagnie française de Kong un terrain sis à Dabou²⁴. Un autre arrêté du Gouverneur général lui-même, en date du 30 novembre 1927, va concéder à titre définitif et gratuit à la société de

²² Article 1^{er} arrêté concernant mes divers concessions (arrêté Binger) in *Régime Foncier aux colonies*, Tome II, Institut colonial international, Paris, Armand Colin et Cie rue de Mézières, 5., 1899, p. 289.

²⁴ Bulletin Officiel de la Côte d'Ivoire (BOCI), année 1902, disponible sur gallica.bnf.fr. Arrêté du 07 novembre 1902 accordant à la Compagnie française de Kong, à titre définitif et gratuit, un terrain sis à Dabou. L'article 1^{er} de l'arrêté dispose que : « *est accordé à titre définitif et gratuit, à la compagnie française de Kong, le terrain qu'elle occupe à Dabou suivant arrêté du 31 juillet 1897 ; ce terrain, qui a la forme d'un quadrilatère, est situé entre l'avenue du fort et la lagune d'un côté, l'emplacement de la maison Rider son and Andrew et le torrent qui traverse le village de l'autre.* »

plantations et d'exploitations un terrain rural de 417 hectares 26 ares 32 centiares, sis à Kandjé, cercle des lagunes et formant le titre foncier n° 177 de la circonscription de Bingerville²⁵.

L'article 2 ajoute en précisant que désormais « *toute demande de concession sera adressée au Gouverneur de la colonie...* ». ²⁶ L'on se rend compte que le retrait du pouvoir d'octroi des concessions aux indigènes et la nécessité au sens de l'article 02 de l'arrêté, d'adresser toute éventuelle demande de concessions au Gouverneur tendent à mettre en mal le respect des coutumes proclamé dans les traités d'établissement et chevauche par conséquent les habitudes coutumières. Le respect du droit traditionnel se trouve donc superposé aux exigences de l'Administration coloniale.

2- L'imposition de nouvelles formes contractuelles étrangères aux pratiques coutumières

« *Quant aux contrats, le respect dû aux coutumes indigènes n'empêche pas d'appliquer les principes de notre droit civil.* » ²⁷ Ce sont là quelques mots d'Arthur GIRAULT, qui montrent les raisons pour lesquelles le colonisateur français a opté pour les contrats du Code civil en matière de gestion de la terre dans la colonie de Côte d'Ivoire. Il ne s'agira pas ici de dire que les contrats que nous allons évoquer ont été introduits dans la colonie par le biais du Code civil, mais nous les appelons contrats de droit commun issus du Code civil, car, c'est celui-ci qui par nature les définit. L'analyse de l'arsenal juridique déployé par le législateur nous donne de constater la consécration de la vente et de la location.

Le contrat de vente est défini à l'article 1582 du Code civil comme « *une convention par laquelle l'un s'oblige à livrer une chose, et l'autre à la payer. Elle peut être faite par acte authentique ou sous seing privé.* » ²⁸ Il s'agit d'une opération qui emporte transfert de propriété définitive. Inconnu dans la gestion foncière traditionnelle, la vente de terre va faire son entrée dans les échanges désormais. Mais comment alors s'est matérialisée la consécration des ventes de terres ?

Cette consécration s'est faite par le biais du régime juridique déployé pour assurer la bonne gestion des terres dans la colonie. On peut donc justifier nos propos à la lumière du régime domanial et foncier.

Au niveau de la législation domaniale, l'usage de la vente de terre est évoqué pour la première fois dans le décret de 1904 précité sur le domaine. Aux termes de l'article 10 dudit décret :

« *La vente ou la location ne peuvent avoir lieu qu'après approbation par arrêté du Gouverneur, en Conseil d'Administration. La nécessité de soumettre ainsi à l'approbation de la colonie le **contrat de vente** (...) pourra parfois éviter qu'il ne produise au profit de certains particuliers trop entreprenants de véritables dépossessions.* » ²⁹

²⁵ *Bulletin Mensuel de l'Agence économique de l'Afrique occidentale française (BMAEAOF)*, 1928, p. 76. Disponible sur gallica.bnf.fr.

²⁶ Article 2 de l'arrêté concernant les diverses concessions (arrêté Binger) in *Régime Foncier aux colonies*, *Op.cit.* p. 289.

²⁷ Arthur GIRAULT, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Librairie de la société du recueil général des lois et arrêts, Tome 1, Paris, 1904, p. 566.

²⁸ Article 1582 du Code civil ivoirien.

²⁹ Article 10 du décret de 1904.

Cet article est donc clair, les ventes sont autorisées désormais sur les terres coutumières. Et cette disposition sera confirmée par le décret domanial de 1935. Le décret de 1935 viendra confirmer la consécration des ventes de terres coutumières. Néanmoins, ce décret n'évoque pas expressément la vente, mais évoque la cession, comme en témoigne l'article 01 : *« les terres sur lesquelles les collectivités indigènes ou les chefs qui les représentent exercent un droit de jouissance collective ne peuvent être **cédées** ou louées qu'après approbation par arrêté du Lieutenant-Gouverneur en Conseil. »*³⁰ Quid de la consécration dans le régime foncier ?

Dans le régime foncier, la consécration des ventes de terres coutumières se déduit de l'interprétation de l'article 05 du décret de 1906, du même article 05 du décret de 1932 et de l'article 6 du décret de 1955. Les deux premiers décrets dans leurs articles 05 respectifs emploient cette formule :

« Dans le cas où` un immeuble, détenu jusque-là dans les formes admises par les coutumes indigènes, doit faire pour la première fois, l'objet d'un contrat écrit, rédigé en conformité des principes du droit français. Dans ces deux cas, la formalité doit précéder la passation de l'acte qui consacre l'accord définitif des parties, à peine de nullité dudit acte. »

L'emploi de l'expression *« objet d'un contrat écrit, rédigé en conformité des principes du droit français »*, peut laisser perplexe le lecteur. Mais on devrait se poser la question de savoir quels sont les contrats rédigés en conformité du droit français. Bien évidemment, si nous devons les citer alors, nous inclurons à l'intérieur de ces contrats, la vente. Car, comme définie plus haut, la vente peut être soit écrite, soit verbale.

Au niveau du décret de 1955, c'est l'article 6 qui consacre la vente. Il dispose en effet que :

« Les droits coutumiers autres que ceux définis à l'article 5 ne peuvent être immatriculés. Ils ne peuvent être transférés qu'à des individus ou collectivités susceptibles de posséder les mêmes droits en vertu de la coutume et seulement dans les conditions et limites qu'elle prévoit. Néanmoins, il peut être fait abandon de tous droits fonciers coutumiers tant en faveur des collectivités et établissements publics qu'en faveur des demandeurs de concession. »

En somme, la consécration de la vente des terres coutumières est purement et simplement une violation des coutumes indigènes. Mais d'un autre côté, cette consécration se justifie clairement à cause de la considération que le français a de la terre. Après avoir montré comment s'est faite la consécration des ventes de terres des indigènes, intéressons-nous à présent à la location.

La lecture des différents décrets fonciers et domaniaux nous donne de constater la consécration de la location avec le décret domanial du 23 octobre 1904 avant d'être continuée par les textes suivants. La première mention de la location apparaît dans le décret domanial du 23 octobre 1904. L'article 10 du décret du 23 octobre 1904 soumet la mise en location sur les terres coutumières à l'approbation du LG en vue d'éviter la dépossession massive des terres des indigènes par des entrepreneurs trop véreux. En réalité, déjà en 1893, il avait retiré le pouvoir de réalisation des cessions aux mains des chefs coutumiers, leur enlever aussi, la mise en location des terres sera trop brutale. Il va donc par touche successive aboutir à ses ambitions réelles. Aussi, dans le décret du 20 juillet 1900 : *« les biens appartenant aux indigènes sont régis par les coutumes*

³⁰ Article 1^{er} du décret de 1935.

*et usages locaux pour ce qui concerne leur acquisition, leur conservation et leur transmission. »*³¹ Ce décret n'est rien d'autre qu'une confirmation du respect des coutumes des indigènes prononcé dans les traités d'installation. Il faudra donc attendre le décret du 23 octobre 1904 pour régler pour la première fois la question des locations de terres coutumières. Ce décret vient à point nommé, car la passation des contrats dans la colonie débouchait fréquemment sur des conflits comme dans le cadre des cessions.

C'est dans ce contexte que « *l'administration a été amenée insensiblement à intervenir en matière de concession de terres par les chefs locaux, non pas en violation des traités impliquant le respect absolu des coutumes, mais parce que les traités comportaient souvent des clauses de monopole commercial incompatibles avec les principes libéraux qui prédominaient à l'époque.* »³² C'est dans ce sens qu'après avoir pris le soin de gérer les cessions de terres, l'administration évoque pour la première fois les locations dans l'article 10 du décret de 1904. L'alinéa 2° de l'article dispose en effet que : « *les terres formant la propriété collective des indigènes ou que les chefs détiennent comme représentants de collectivités indigènes ne peuvent être cédées à des particuliers par voie de vente ou location qu'après approbation par arrêté du Lieutenant-Gouverneur, en conseil d'administration.* »³³ À travers ce décret, le colonisateur évoque pour la première fois la question de la location sur les terres coutumières, mais ne prendra pas le soin de préciser de quels types de location pourraient donner lieu les terres coutumières. Est-ce des locations sur la base du Code civil ou sur le régime domanial ?

On constate que là n'étaient pas les préoccupations du colonisateur. Il était plutôt décidé à réglementer la location sur les terres coutumières en s'octroyant le monopole de leur réalisation afin contrôler efficacement toutes les spéculations foncières. Désormais, comme pour la vente de terres coutumières évoquée supra, le Lieutenant-Gouverneur est encore le seul compétent pour statuer sur la location de terres coutumières. Cette attitude, si à première vue semble violer les traités, comporte des avantages. Elle permet de gérer les terres en bon père de famille afin d'éviter que les indigènes ne soient dépossédés de leurs terres. Évoquer les locations permet aussi au colonisateur de préciser le contenu des contrats. La nécessité de soumettre donc à l'approbation de la colonie le contrat de vente ou de location pourra parfois éviter qu'il ne se produise au profit de certains particuliers trop entreprenants de véritables dépossession³⁴.

B- Un durcissement du droit moderne à l'égard des pratiques coutumières de contractualisation entre 1960 et 1998

Le droit moderne imposé après l'indépendance était dicté par la politique de gestion des terres coutumières. Une politique économique qui se veut libérale, mais qui sera tenue par des ambitions capitalistes. D'où l'ambiguïté de la gestion foncière rurale. Cette ambiguïté dérive du choix de l'orientation de la propriété foncière. En effet, le choix de la gestion de la propriété foncière aux sorties des indépendances fut chose ardue pour les nouveaux dirigeants. Et ce choix s'est orienté toujours dans le sens de libéraliser celle-ci tout en visant une rentabilité économique

³¹ Article 2 du décret du 20 juillet 1900 relatif au régime de la propriété foncière à la Côte d'Ivoire.

³² Albert LEY, *Le régime domanial et foncier et le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Op.cit., p. 217.

³³ Alinéa 2 de l'article 10 du décret du 23 octobre 1904.

³⁴ Edmond MICHELET et Jean CLÉMENT, *la Côte d'Ivoire, organisation administrative, financière, judiciaire, régime minier, domanial, forestier, foncier*, Paris, Augustin Challamel, pp. 304-305.

dans le cadre d'une gestion rationnelle. Les moyens utilisés témoignent de ce libéralisme³⁵. Le choix de l'option agricole, le retour vers la mise en valeur³⁶ comme source de la propriété foncière et la proclamation des principes libéraux contenus dans le Code civil dont la liberté contractuelle sont les fers de lance de cette nouvelle politique. Mais à côté de cette énorme libéralisation de l'accès à la terre, l'État se garde toujours une large marge de manœuvre, en s'octroyant le pouvoir de contracter sur les terres. Ce durcissement se fait par la reconduction des principes et modèles contractuels coloniaux par l'Etat moderne (1), mais aussi par l'encadrement stricte de la circulation des terres coutumières (2).

1- La reconduction des principes et modèles contractuels coloniaux par l'Etat moderne

La reconduction des principes et modèles contractuels se fait à travers la proclamation du principe de la liberté contractuelle et la consécration des baux ruraux par le Code civil.

La consécration des contrats issus du Code civil napoléonien à la Côte d'Ivoire indépendante va emporter plusieurs conséquences dont la plus immédiate est le principe de l'effet relatif des contrats. Le principe de l'effet relatif des contrats signifie que le contrat ne doit produire d'effet qu'à l'égard des cocontractants. En vertu de ce principe, les contrats ne peuvent produire d'effets qu'entre les parties, tant à l'actif qu'au passif. Ce principe ressort clairement de la lettre de l'article 1134 du Code civil aux termes duquel : « *les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. Elles ne peuvent être révoquées que de leur consentement mutuel, ou pour les causes que la loi autorise. Elles doivent être exécutées de bonne foi.* »³⁷ Il faut savoir aussi que cet article porte sur tous les types de contrats sans exception. Le principe de l'effet relatif des contrats découle du principe plus général de l'autonomie contractuelle, qui garantit aux parties la liberté de conclure des accords selon leurs propres termes et conditions. En vertu de ce principe, les parties sont libres de définir les droits et les obligations qu'elles souhaitent contracter entre elles, sans l'ingérence de tiers étrangers au contrat. Le principe de l'effet relatif des contrats a plusieurs implications pratiques. D'abord, les droits et les obligations découlant d'un contrat ne sont applicables qu'entre les parties contractantes. Par exemple, si deux personnes A et B concluent un contrat, seules ces deux personnes A et B sont tenues de respecter les termes du contrat. Les tiers ne sont pas liés par ce contrat. Ensuite, en cas de violation des termes du contrat, seules les parties contractantes ont le droit d'engager des poursuites en justice pour faire valoir leurs droits ou réclamer des dommages-intérêts. Un tiers ne peut généralement pas intenter d'action en justice basée sur un contrat auquel il n'est pas parti.

Enfin ; il existe des exceptions à ce principe, notamment lorsque le contrat contient des dispositions explicites en faveur des tiers (appelées stipulations pour autrui). Dans de tels cas, un

³⁵ Pierre KIPRE, *La Côte d'Ivoire : la formation d'un peuple*, Bayeux, SIDES IMA, p. 221.

³⁶ La Côte d'Ivoire a fondé historiquement sa politique de développement sur l'économie de plantation. En 1882 déjà, avant l'érection du territoire en colonie française, Arthur Verdier fait créer la toute première plantation de café en Côte d'Ivoire (Elima). Ainsi, les cultures caféières et cacaoyères ont connu un début d'essor remarquable dans les années 1920. Dès l'accession du pays à l'Indépendance en 1960, le premier président, Félix Houphouët-Boigny, a confirmé le rôle central de l'agriculture dans la stratégie de son développement. Il adopte une politique foncière fondée sur « la mise en valeur des terres ». Jonas Guéhi IBO et al, « Installation des complexes agro-industriels et rapports conflictuels en Côte d'Ivoire : cas de la SOGB à Grand-Bérévy dans le Sud-Ouest », *Rev. ivoir. anthropol. Social. KASA BYA KASA*, n° 35, EDUCI, 2017, p. 180.

³⁷ Article 1334 du Code civil ivoirien.

tiers peut avoir le droit de faire valoir des droits en vertu du contrat. La consécration d'un tel principe en matière contractuelle paraît répondre à plusieurs impératifs, mais pas naturellement en matière de circulation des terres coutumières. Une telle affirmation trouve sa justification dans la politique restrictive de l'État à l'égard de la circulation des terres rurales. En effet, comme évoqué supra, le Code civil consacre les baux ruraux. Mais la conclusion du bail requiert la qualité de propriétaire. Une telle qualité est déniée aux détenteurs coutumiers au sens du décret du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières. L'article 2 dudit décret ne reconnaissait que des droits d'usage incessibles aux détenteurs coutumiers. En conséquence, il en va normalement que ce grand principe qui gouverne le droit des contrats ne saurait s'appliquer en matière de circulation des terres coutumières.

Quant aux baux ruraux sont une sous-catégorie du contrat de louage prévu par le Code civil napoléonien à partir de ses articles 1708 et suivants. Leur consécration s'inscrivait dans le grand mouvement d'adaptation du Code civil à la Côte d'Ivoire indépendante. En effet, aux sorties des indépendances, presque tous les domaines de la vie civile feront l'objet d'une loi particulière, afin d'adapter le Code civil hérité de la colonisation aux réalités endogènes ; pour de ne pas choquer les ivoiriens, sauf le domaine des contrats, et par ricochet, le domaine des baux ruraux. Ici, les décideurs politiques ne trouveront pas utile d'essayer d'adapter les dispositions du Code napoléonien aux réalités des populations rurales. Une simple reconduction aura suffi. En réalité, à l'indépendance, les droits traditionnels avaient été jugés retardateurs et considérés comme frein au développement économique du pays. Donc leur prise en compte n'aurait fait que freiner le jeune État dans sa course vers le développement à l'Occidental. En fait, depuis son accession à l'indépendance, la Côte d'Ivoire, a entrepris la construction de son propre édifice juridique en se dotant d'un ensemble de textes qui tout en s'adaptant au contexte s'efforce de tenir compte des réalités nouvelles et de la nécessité de promouvoir la Nation au rang des sociétés les plus avancées. Pour atteindre cet objectif, il fallait se débarrasser de certaines pratiques traditionnelles.

C'est dans ce sens que, pour permettre aux ruraux comme ceux de la métropole de jouir de leurs terres, fut consacré le louage des choses à l'intérieur duquel on trouve les baux ruraux qui sont catégorie du contrat de louage.

Ainsi, aux termes de l'article 1708, il y a deux sortes de contrats de louage : celui des choses et celui d'ouvrage. Concrètement, le louage des choses est défini par le Code civil comme « *un contrat par lequel l'une des parties s'oblige à faire jouir l'autre d'une chose pendant un certain temps, et moyennant un certain prix que celle-ci s'oblige à lui payer.* »³⁸ Quant au louage d'ouvrage, c'est « *un contrat par lequel l'une des parties s'engage à faire quelque chose pour l'autre, moyennant un prix convenu entre elles.* »³⁹

Ces deux genres de louage vont alors se subdiviser en plusieurs espèces particulières dont : le bail à loyer, le bail à ferme, le bail à cheptel... Le bail qui nous intéresse ici est le bail à ferme, car c'est lui qui concerne les biens ruraux. Le bail rural ou en encore bail à ferme n'est pas défini par le Code civil, mais appréhendé *comme celui des héritages ruraux* aux termes de l'article 1711. Aussi, peut-on le définir comme un contrat entre un bailleur, qui est le propriétaire d'une terre ou d'un bâtiment agricole, et un preneur, qui est un exploitant agricole. En contrepartie d'un loyer, le

³⁸ Article 1709 du Code civil ivoirien.

³⁹ Article 1710 du Code civil

bailleur met à disposition des terres ou des bâtiments agricoles pour permettre à l'exploitant d'exercer son activité agricole. Ainsi, le bail rural se présente sous forme de bail de bail à métayage, où les produits de la récolte sont partagés entre le bailleur et l'exploitant⁴⁰. On se rend compte de cette définition que le bail rural est un contrat de location et qui obéit à plusieurs conditions. Ainsi, « *l'article 1713 qui permet au bailleur de passer des contrats de location portant aussi bien sur la terre que sur les plants au-dessus lorsqu'il dispose que "on peut louer tout ou partie de biens meubles ou immeubles"* »⁴¹ ». ⁴² Quant à la forme du contrat, elle est prévue par l'article suivant. Aux termes de cet article : « *on peut louer par écrit ou verbalement.* »⁴³

Comme dans tout contrat, le Code civil prend la peine de prévoir le règlement des litiges au sens des articles 1715 et 1716. Selon l'article 1715 : « *si le bail fait sans écrit n'a encore reçu aucune exécution, et que l'une des parties le nie, la preuve ne peut être reçue par témoin, quelque modique soit le prix, et quoiqu'on allègue qu'il y eu des arrhes données. Le serment peut seulement être déféré à celui qui nie le bail.* » Et l'article 1716 d'ajouter que : « *lorsqu'il y aura contestation sur le prix du bail verbal dont l'exécution a commencé, et qu'il n'existera point de quittance, le propriétaire en sera cru sur son serment ; auquel cas les frais de l'expertise restent à sa charge, si l'estimation excède le prix qu'il a déclaré.* » Ces deux articles ne devraient normalement appeler de commentaires particuliers. Mais on pourrait se demander, et si à contrario le bail oral a reçu commencement d'exécution est-ce le serment seulement qui sera valable ?

On est tenté de dire non, car en droit pur, l'argument à partir du contraire ne peut être valablement pratiqué que s'il permet de revenir d'une exception, marquée en pratique par l'emploi d'une tournure de phrase négative, à un principe. À contrario, on pourra ajouter que si le bail a reçu commencement d'exécution, il pourra aussi être prouvé par tous moyen. Toutes ces dispositions énumérées sont d'ordre général et concernent tous les baux de maisons et des biens ruraux. Aussi, le Code civil prévoit-il des dispositions particulières aux baux à ferme à partir des articles 1763.

L'article 1763 prévoit même la situation du bail avec partage des fruits dont l'une des variantes africaines est le « planter-partager », et interdit aux locataires dans les baux avec partage de fruits de sous-louer ou céder le bail si cette faculté ne leur a pas été reconnue dans le bail⁴⁴. La lecture de tous les articles concernant les baux à ferme nous permet de constater que celui qui met les biens ruraux en bail est bien évidemment le propriétaire. On est donc appelé à se demander si le Code civil considère les populations rurales comme de vrais propriétaires. Ces derniers ont-ils réellement l'usage, l'abus et le fructus des terres ? Ces questions semblent être pertinentes pour nous, car depuis les droits détenus par les ruraux sur les terres ne sont que des droits d'usage coutumiers. Ce sont ces dits droits qui auraient pu se transformer en droit de propriété par le système de la mise en valeur. Malheureusement, à cause du caractère injuste de ce procédé, il ne

⁴⁰ Cette définition est empruntée à <https://cours-de-droit.net/le-bail-rural-a-ferme/>

⁴¹ Article 1713.

⁴² Alerte Foncier et Inades-Formation, *Contractualisation des terres rurales : chefferie traditionnelle, pilier de la sécurisation foncière et de la cohésion sociale*, Atelier Siège de la Chambre Nationale des Rois et chefs Traditionnels (CNRCT) à Yamoussoukro, 15 et 16 septembre 2020, p. 6.

⁴³ Article 1714.

⁴⁴ Alerte Foncier et Inades-Formation, *Contractualisation des terres rurales : chefferie traditionnelle, pilier de la sécurisation foncière et de la cohésion sociale*, Atelier Siège de la Chambre Nationale des Rois et chefs Traditionnels (CNRCT) à Yamoussoukro, 15 et 16 septembre 2020, p. 6.

sera jamais appliqué. D'ailleurs, le législateur va quelques années plus tard s'inscrire dans la même logique que l'ex-colonisateur en qualifiant les droits détenus par les populations rurales sur les terres de droits d'usage. L'article 2 du décret du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières est très illustratif.

En somme, on retient la volonté du législateur à consacrer des baux ruraux. Cette consécration qui

2- L'encadrement strict de la circulation des terres coutumières

L'encadrement strict de la circulation des terres coutumières s'est matérialisé par Le recours à l'authenticité des actes portant transaction foncière et l'incessibilité des droits d'usage.

Au niveau du recours à l'authenticité, les décideurs politiques, à l'inverse du colonisateur auront compris que laisser les populations conclure les actes sous seing privés seraient préjudiciable à l'économie se sont évertués à imposer des conditions strictes à la passation des actes. On assistera donc à partir des années 1964 à l'institution des actes notariés obligatoires⁴⁵. Nous verrons le fondement juridique de l'intervention du notaire en Droit ivoirien après les indépendances à travers le décret n° 64-164 du 16 avril 1964 et au niveau de l'annexe fiscale de la loi des finances pour l'exercice de l'année 1970.

L'article 2 du **décret n° 64-164 du 16 avril 1964 portant interdiction des actes sous seing privé en matière immobilière** dispose que :

« Tous faits, conventions ou sentences, ayant pour objet de constituer, transmettre, déclarer, modifier ou éteindre un droit réel immobilier, d'en changer le titulaire ou les conditions d'existence, tous baux d'immeubles excédant trois années, toutes quittances, ou cessions d'une somme équivalant à plus d'une année de loyers ou fermages non déchus doivent, en vue de leur inscription, être constatés par acte authentique. »

Cette disposition dénote l'attitude du législateur à interdire les actes sous seing privés en matière immobilière. Ce décret pose le principe de l'obligation de recourir à un notaire pour tout acte portant sur le foncier. Elle pose par conséquent le principe de l'authentification des actes. L'authentification selon le Lexique des termes juridiques est une « *opération destinée à conférer à un acte le caractère authentique* ». Ainsi, un acte authentique est une attestation de l'exacte provenance d'un objet ou d'un écrit. Elle se rapproche de la certification conforme.

L'annexe fiscale de la loi des finances pour l'exercice de l'année de 1970 est le second fondement de l'institution obligatoire des actes notariés. Il s'agit en la matière de **Loi n° 70-209 du 20 mars 1970 portant loi de finances pour la gestion 1970**. En effet, l'article 8 de cette annexe fiscale dispose donc que :

«...Tous faits, conventions ou sentences ayant pour objet de constituer, transmettre, déclarer, modifier ou éteindre un droit réel immobilier, d'en changer le titulaire ou les conditions d'existence, tous baux d'immeuble excédant trois années, toutes quittances ou cessions d'une somme équivalant à plus d'une année de loyer ou fermage non échu doivent,

⁴⁵ Sosthène BONI, *Droit foncier rural en Côte d'Ivoire*, Abidjan, ABC, 2022, p. 198.

en vue de leur inscription, être constatés par actes authentiques sous peine de nullité absolue... ».

On comprend de cet article la volonté de renforcement de la politique de l'État à interdire la spéculation foncière, notamment les cessions de terres. Il prescrit la nullité absolue des transactions foncières effectuées hors intervention d'un notaire. Cette loi frappe de nullité absolue les transactions foncières effectuées au mépris de l'exigence du monopole notarial. En effet, en matière immobilière, la seule autorité compétente de certifier conforme les cessions de terre est le notaire. Ailleurs, là où existait un livre foncier, les actes sous seing privés ont entraîné tellement de litiges que les actes se devaient de revêtir la forme authentique.

Concernant l'incessibilité des droits d'usage, il est prévu par le **décret 71-74 du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières**. L'incessibilité est le caractère de ce qui n'est pas cessible. Ce caractère se perçoit dans l'article 2 du **décret 71-74 du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières** que : *« Les droits portant sur l'usage du sol, dits droits coutumiers, sont personnels à ceux qui les exercent et ne peuvent être cédés à quelque titre que ce soit. Nul ne peut se porter cessionnaire desdits droits sur l'ensemble du Territoire de la République. »* Ce décret est très novateur, car son article 1^{er} vient compléter les dispositions de l'arrêté du 9 juillet 1936 et abroge l'article 2, aliéna premier du décret n° 64-164 du 16 avril 1964. Il visait aussi à reconnaître de jure les droits fonciers ruraux coutumiers, mais malheureusement avec une portée juridique très limitée. Cette reconnaissance est donc perceptible par la définition desdits droits comme de simples droits d'usage⁴⁶.

Pour la sanction des actes sous seing privé s'est faite par le biais du décret du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières. Ainsi, quiconque se livrerait à une cession de terres coutumières pourra se voir infliger la peine prévue par l'article 7 dudit décret. Ainsi aux termes de l'article 7 :

« Les infractions aux dispositions du présent décret et des décrets n° 64-164 du 16 avril 1964 , portant interdiction d'actes sous-seings privés, n° 68-77 du 9 février 1968, relatif aux autorisations de mutation et de construction, n° 67-18 du 11 janvier 1967, relatif aux lotissements privés constituent des contraventions de 3ème classe passibles comme telles d'une amende de 2 000 à 72 000 francs d'un emprisonnement de dix jours à deux mois ou de l'une de ces peines seulement, sans préjudice des sanctions administratives qui pourront être prises à l'encontre des contrevenants. »

Séraphin NÉNÉ BI estime que ce décret ajoute aux sanctions sus mentionnées, une sanction pénale. Mais, les pouvoirs publics se verront contraints de revenir sur la condamnation sans appel des droits fonciers traditionnels, surpris qu'ils sont par la vigueur et la résistance de ces derniers. Quant à Albert LEY de dire que : *« J'ajoute qu'on n'a jamais mis personne en prison, car il y aurait aujourd'hui des milliers de personnes en prison. Là aussi, il y a une espèce de renversement de la charge de la preuve. »*⁴⁷

⁴⁶ Expression utilisée par la législation coloniale notamment le décret du 24 juillet 1906 organisant le régime de la propriété foncière dans les colonies et territoires relevant du gouvernement général de l'Afrique occidentale française en son article 58 et le décret du 26 juillet 1932 portant réorganisation de la propriété foncière en Afrique occidentale française en son article 83.

⁴⁷ Albert LEY, « La logique foncière de l'état depuis la colonisation : 2- l'expérience ivoirienne » *Enjeux fonciers en Afrique Noire, Op.cit.*, p. 141.

En somme, on peut retenir que les nouveaux dirigeants n'ont pas ménagé leurs efforts dans le processus de la bonne circulation des terres à la Côte d'Ivoire indépendante. Les actions ont été louables, contrairement à la politique mise en place par le colonisateur dans la circulation des terres. Malheureusement, ce système nouveau de régulation du marché foncier ne portera pas les fruits tant attendus. Cet échec est sans doute lié à la politique de colonisation agraire mise en place par les nouveaux dirigeants. La migration a donc été l'élément primordial dans l'échec de la régulation des actes.

II- LE DROIT MODERNE S'HARMONISANT AVEC LA CONTRACTUALISATION COUTUMIERE FONCIERE À PARTIR DE 1998

Ayant tant de fois démontré son acharnement à mettre fin à toutes les formes de transactions sur les terres non certifiées ; en soumettant leur accomplissement à des formalités aussi lourdes que solennelles ; le législateur ivoirien va à partir de 1998, revoir la politique de contractualisation. Cette nouvelle politique se matérialisera par le biais de la loi n°98-750 du 23 décembre 1998 portant Code foncier rural. Désormais, avec la loi de 1998, l'on constate la prise en compte des droits coutumiers, jusque-là combattus et cloués au pilori. La privatisation des droits fonciers coutumiers, qui avant la loi de 1998 relevait du domaine privé de l'État et dont la reconnaissance était personnelle à leurs détenteurs se retrouve au cœur de ladite loi. La reconnaissance de la détention des droits coutumiers se retrouve donc être un préalable à la clarification et à l'identification des droits fonciers ruraux. Le cas des conventions foncières ne sera pas omis, car c'est sans doute la prolifération des spéculations foncières non maîtrisée qui a été à la base de l'échec des législations foncières antérieures. Désormais, avec la loi 1998, le **législateur va reconnaître *expressis verbis* les cessions de terres en prenant le soin d'aménager un cadre juridique approprié à la réalisation des cessions de terres (A).** Mais cette reconnaissance ne se limite pas seulement aux cessions, et s'étend au-delà. Conscient que les conventions coutumières ne se limitent pas aux cessions de terres au sens stricte, et que la certification foncière tarde à se réaliser, **le législateur va reconnaître d'autres formes de contrats sur les terres non certifiées, emprunts aux pratiques coutumières : les faire-valoir indirects (B).**

A- L'aménagement d'un cadre juridique de cession de terres coutumières

Aux termes du défunt décret n° 71-74 du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières précité et analysé dans la première partie de cette étude, « *les droits sur l'usage du sol, dits droits coutumiers sont personnels à ceux qui les exercent et ne peuvent être cédés à quelque titre que ce soit.* » Le même texte allait plus loin, en prenant le soin de préciser que : *nul ne pouvait se porter cessionnaire des desdits droits sur l'ensemble du territoire de la république.* Il s'en suivait que les cessions coutumières de terres rurales étaient logiquement nulles. Mais, les populations rurales ne se sont jamais senties concernées par ladite sanction. Elles se sont senties convaincues du bien-fondé de leurs droits sur les terres et les ont en conséquence cédées. Il faudra attendre la réforme foncière du 23 décembre 1998 pour dénouer ce nœud gordien. On constate dès lors un changement radical dans la politique foncière rurale de l'État ivoirien. Aussi, l'analyse du cadre juridique de réalisation des cessions de terres coutumières se fera en deux périodes. La première phase est celle de l'admission des cessions de terres coutumières et qui court de 1998 à

2019 (1). La seconde est celle qui part de 2019, cette deuxième phase est celle à partir de laquelle, le législateur va interdire formellement tout contrat portant cession de terre coutumières non certifiées (2).

1- Un cadre juridique admettant à l'origine les cessions de terres coutumières

La lecture et l'analyse de la loi foncière rurale de 1998 nous ont permis de déceler deux grandes variétés de cessions. Sans toutefois préciser la forme de ces cessions, la loi de 1998 par son article 3, reconnaît *les droits coutumiers cédés à des tiers*. En plus de cette reconnaissance, la loi va plus loin en consacrant d'autres formes de cessions très précises ; mais dont la réalisation est subordonnée par l'acquisition au minimum d'un Certificat Foncier aux termes de son article 17.

La première forme de cession admise par la loi de 1998 est la reconnaissance des droits coutumiers cédés à des tiers. C'est ce qui ressort des lettres et de l'esprit de l'article 3 de la loi de 1998. Aux termes de l'article 3 de la loi relative au domaine foncier rural, le domaine foncier coutumier rural est constitué par l'ensemble des terres sur lesquelles s'exercent : *des droits coutumiers conformes aux traditions, des droits coutumiers cédés à des tiers*. « *L'article est la suite logique de l'article 02. Par cette disposition, le législateur donne la liste des terres du domaine foncier coutumier en tant que composante à part entière du domaine foncier rural.* »⁴⁸ Relativement aux droits coutumiers cédés à des tiers, le législateur de 1998 est clair. Il ne parle pas de droits coutumiers qui seront cédés⁴⁹ à des tiers, mais de droits coutumiers déjà cédés.⁵⁰ C'est ce qui ressort de l'article 03 de la loi de 1998. Cette reconnaissance résulte à cet effet, de la lettre même de ce texte et « *renvoie donc nécessairement aux droits conférés à des tiers suite à des cessions intervenues entre ceux-ci et les propriétaires.* »⁵¹ Mais que faut-il inclure nécessairement dans les droits coutumiers cédés à des tiers ? Cette question à l'apparence simple appelle trois sous questions. Quel est le contenu des cessions intervenues avant la loi de 1998 ? Et qui est le tiers ? L'ont-ils été en conformité avec les droits coutumiers de la localité en question ?

D'abord, on peut estimer que les droits coutumiers cédés à des tiers, de façon générale, peuvent s'entendre du transfert de droits coutumiers d'un individu ou d'une communauté à une autre partie. Les droits coutumiers sont des droits locaux basés sur les pratiques traditionnelles et les normes sociales au sein d'une communauté.

Ensuite, la cession de ces dits droits a pu se réaliser dans divers contextes. Concrètement, une communauté ou un individu peut décider de céder certains droits coutumiers à un individu, une entreprise ou à un gouvernement pour l'exploitation, soit de la terre, soit des ressources naturelles, soit pour la réalisation de projets d'infrastructures ou d'activités économiques. Dans la forme, ces cessions doivent nécessiter des négociations et des accords, puisqu'elles peuvent avoir des implications importantes sur la vie des ruraux. Mais si l'on se réfère à la définition de la cession, on pourrait dire ici que la cession peut avoir porté sur la vente desdits droits ou la donation pure et simple et même la succession. Toutefois, là où se pose le problème, c'est à qui ces terres ont été cédées.

⁴⁸ Théodore DAGROU, *Code foncier rural annoté*, Abidjan, CNDJ, 2013, p. 19.

⁴⁹ Théodore DAGROU, *Le juge et les problèmes de terres*, Abidjan, CNDJ, 2013, p. 17.

⁵⁰ Théodore DAGROU, *Code foncier rural annoté, Op.cit.*, p. 24.

⁵¹ Théodore DAGROU, *Le juge et les problèmes de terres, Op.cit.*, p. 23.

Enfin, il n'est pas inutile d'épiloguer sur l'identité du cédant ou du cessionnaire, car les droits coutumiers sont liés à la culture. Chaque peuple a des logiques propres qui sous-tendent la gestion de la terre. C'est ce que les auteurs appellent le principe d'autochtonie. Défini plus haut, ce principe est l'un des principes cardinaux qui encadrent la gestion de la terre dans la société traditionnelle. Et aucune cession de terre ne devait faire en violation de celui-ci. D'ailleurs, il semble que c'est ce principe que le législateur de 1971 a confirmé en rendant personnels les droits coutumiers et les frappant d'incessibilité.

En somme, on pourrait retenir que *les droits coutumiers cédés à des tiers constituent l'ensemble des droits détenus par les ruraux sur les terres et qui ont été cédés par ces derniers à titre onéreux ou gratuit à des ivoiriens ou non avant l'adoption de la 1998, et ce, en violation du régime juridique en vigueur*. Ainsi, les cessions onéreuses ont pu être des ventes et les cessions gratuites ont pu être des dons tout comme par voie successorale.

L'autre forme de cession de terres coutumières se fait par le biais du Certificat Foncier. Selon Aline AKA-LAMARCHE, « *concernant la Gestion du Certificat Foncier, elle est assez complexe. En effet, alors même que la nature juridique du certificat foncier a changé et que celui-ci n'est plus un droit de propriété, le titulaire du certificat foncier peut user de son certificat comme un propriétaire* ». Ainsi, Le Certificat Foncier confère à son titulaire la capacité d'ester en Justice et d'entreprendre tous les actes de gestion relatifs au bien foncier concerné. De même, il est transmissible, cessible et morcelable ; plusieurs Certificats Fonciers peuvent être aussi fusionnés. Ces actes doivent être consacrés par un acte authentifié par l'autorité administrative. Par ailleurs, dans tous ces cas où le titulaire du certificat et/ou les dimensions de la parcelle certifiée changent, de nouveaux certificats fonciers sont établis avec le nom des nouveaux titulaires et/ou les nouvelles dimensions. Dans le cas spécifique du certificat foncier collectif, ce morcèlement ne peut se faire qu'au profit des membres du groupement. Le bien foncier objet d'un Certificat foncier peut, par ailleurs, faire l'objet d'un contrat de location.

Avec la révision de la loi de 1998, nous avons assisté à la modification de la nature du Certificat Foncier, mais, il n'en demeure moins intransmissible par cession. C'est ce qui ressort de l'article 4 nouveau de la loi de 2019⁵². Mais sa valeur reste inchangée. C'est dans ce sens que dispose l'article 17 de la loi n° 2019-868 du 14 octobre 2019 en ces termes : « *Le Certificat Foncier peut être cédé, en tout ou en partie, par acte authentifié par l'autorité administrative, à un tiers ou, lorsqu'il est collectif, à un membre de la collectivité ou du groupement, dans les limites de l'article 1 ci-dessus.* »⁵³ On constate dans le fond que si la nature du Certificat Foncier a changé, il demeure toujours objet de cession. Aussi, dans le cadre des cessions, le législateur met-il un point d'honneur à insister sur les formalités à remplir pour la passation des cessions qui peuvent se faire soit dans le cadre d'une succession, soit dans le cadre d'une vente-achat, ou dans le cadre d'un don. Ces actes doivent se faire normalement par acte authentique.

Le Directeur des Opérations Techniques de l'AFOR n'a pas manqué de souligner ces actions dans sa communication lors des Assises Nationales du Foncier Rural qui se sont tenues à

⁵² Article 4 nouveau de la loi n° 2019-868 du 14 octobre 2019.

⁵³ Article 17 nouveau de la loi n° 2019-868 du 14 octobre 2019.

Abidjan du 14 au 15 décembre 2022⁵⁴. Monsieur Mathias KOFFI a évoqué trois modèles portant sur la cession définitive de la terre. Il évoque que l'AFOR aide à la formalisation de contrats de donation, cession suite à contrat de planter-partager avec partage de la terre et vente. Ces contrats se font sur la base du Certificat Foncier ou aboutissent à la délivrance du Certificat Foncier⁵⁵.

2- Un cadre juridique gelant les cessions de terres coutumières à partir de 2019

Aux termes de l'article 17 bis de la loi nouvelle de 2019 : « *Les terres coutumières dépourvues de Certificat Foncier ne peuvent faire l'objet de cession à compter de l'entrée en vigueur de la présente loi. Les conditions de réalisation de toute autre transaction sur les terres visées à l'alinéa précédent sont déterminées par décret.* »⁵⁶ La plate-forme ALERTE-Foncier alarmait en 2018 que le processus de certification et d'immatriculation demeure encore très long. De la demande d'enquête foncière rurale officielle jusqu'à l'immatriculation de la parcelle, on enregistre 6 phases d'enquête, comprenant 34 étapes. La procédure d'obtention d'un Certificat Foncier seule peut excéder largement les 6 mois. Si un litige survient au cours de la procédure, par opposition des parties, le processus peut s'étendre sur des années⁵⁷. Depuis deux décennies, le pays est lancé dans le processus de sécurisation foncière avec en prime la certification foncière, mais le nombre de demandes de Certificats fonciers paraissait encore insignifiant, voire dérisoire avant 2016. Les populations rurales ne trouvaient aucun intérêt à demander un Certificat foncier⁵⁸. Ainsi, s'étant imprégné des réalités sociales, l'État de Côte d'Ivoire incite les populations à la certification foncière depuis quelques années. Mais pour y arriver, il fallait pousser les populations à abandonner les comportements nuisibles à ce processus porteur de progrès. C'est donc, afin d'aboutir à la certification foncière, que le législateur va décider de geler les ventes de terres non encore certifiées. Ce gel des cessions de terres non certifiées va permettre à l'État de mettre véritablement en œuvre sa politique de massification de la certification foncière entamée depuis peu, et qui consiste à alléger les procédures de certification foncière par l'entremise de projets novateurs sur le foncier rural.

Pour ce faire, l'État de Côte d'Ivoire va mettre en place des projets afin de rapprocher et d'alléger les procédures de certification foncière auprès des populations cibles. Aujourd'hui, nous avons le PAMOFOR (Projet d'Amélioration et de Mise en Œuvre de la Politique Foncière Rurale) qui a été initié par l'État de Côte d'Ivoire sous la houlette de l'AFOR, et ce, après l'échec d'un premier projet. L'objet de ce projet, lancé depuis le 17 juillet 2018, est de renforcer la capacité du gouvernement ivoirien à mettre en œuvre le programme national de sécurisation foncière rurale, ainsi que d'enregistrer les droits fonciers coutumiers dans certaines zones cadres sélectionnées. Il s'agit notamment de clarifier les droits fonciers ruraux dans 659 villages, puis délimiter les territoires desdits villages ; délivrer 53 400 Certificats fonciers dans les zones du projet. Les

⁵⁴ Inades-Formation, Alerte-Foncier et Laboratoire Juridique du Foncier (LAJFO), *Assises Nationales du Foncier Rural en Côte d'Ivoire : Extrémisme violent et exploitation des terres*, 3^{ème} édition, Abidjan, 14 et 15 décembre 2022, 22 pages.

⁵⁵ Mathias KOFFI, « Formalisation et sécurisation des droits d'usage dans le Domaine Foncier Rural face à l'extrémisme violent et l'exploitation des terres », in Inades-Formation, Alerte-Foncier et Laboratoire Juridique du Foncier (LAJFO), *Assises Nationales du Foncier Rural en Côte d'Ivoire : Extrémisme violent et exploitation des terres*, 3^{ème} édition, Abidjan, 14 et 15 décembre 2022.

⁵⁶ Article 17 bis de la loi de 2019 révisant la loi de 1998 sur le foncier rural.

⁵⁷ ALERTE-Foncier, Document de prise de position sur le foncier rural, version validée en Assemblée générale le 10 décembre 2018, p. 20.

⁵⁸ En effet, à la date du 30 septembre 2016, l'on note seulement 13 663 demandes sur tout le territoire national.

bénéficiaires directs du PAMOFOR sont les populations rurales qui détiennent ou utilisent des terres agricoles et les professionnels publics et privés du secteur du foncier, qui acquerront les compétences nécessaires pour soutenir l'administration des terres rurales. Sur le long terme, les citoyens, les investisseurs privés et le pays tireront parti d'une cohésion sociale accrue de droits fonciers plus sécurisés, ce qui conduira à un environnement des affaires plus robuste et permettra des investissements dans multiples secteurs.

Le choix des zones d'intervention du projet s'est fait sur la base des principes en lien avec la recrudescence des conflits fonciers, les zones supposées être moins exposées aux conflits pour maintenir la cohésion sociale, les zones représentatives des différents contextes sociogéographiques et les zones où des interventions de sécurisation foncière sont restées inachevées. À ces principes se sont ajoutés des critères liés à l'activité agricole et aux opportunités économiques à court terme, à la densité de population et à la pression sur la terre, au niveau de pauvreté et de demande sociale pour la sécurisation foncière, à l'accessibilité pour favoriser des visites et des démonstrations, aux synergies possibles avec des projets en cours dans d'autres secteurs (environnement, agriculture ...). Sur la base de ce qui précède, six (06) régions ont été retenues : Agnéby-Tiassa, Bafing, Indénié-Djuablin, Mé, N'Zi et Sud-Comoé. Le PAMOFOR s'exécutera dans 19 Départements, 53 Sous-préfectures et 665 villages.

Aujourd'hui, la certification foncière fait son chemin. Avec le PAMOFOR, nous sommes à 24 147 certificats fonciers qui ont été délivrés dans les zones sélectionnées.

En plus du PAMOFOR, le gouvernement ivoirien a adopté le 16 juin 2023 en Conseil des ministres, la SNSFR (Stratégie Nationale de Sécurisation Foncière Rurale) et le PNSFR (Programme National de Sécurisation Foncière Rurale). La mise en œuvre de ces deux projets est estimée 620 milliards de francs CFA. Concrètement, il va s'agir d'améliorer le cadre juridique et institutionnel de la gestion du domaine foncier rural, de façon à créer les conditions favorables à la certification de l'ensemble des terres rurales d'une superficie d'environ 22,6 millions d'hectares et à l'achèvement de la délimitation des territoires villageois.

En somme, par le PAMOFOR, l'État de Côte d'Ivoire profite du gel des cessions de terres coutumières afin de rendre effectif la certification foncière entamée. Le faisant, il s'assure de la célérité des opérations et évite, par conséquent, les conflits récurrents et qui minent la gestion foncière rurale ; tout assurant la gratuité dudit document aux populations rurales dans le cadre du PAMOFOR. A côté s'est adjoint un autre Programme dénommé PRESFOR (Projet pour le Renforcement de la Sécurisation Foncière Rurale). C'est un projet quinquennal axé sur les résultats de 2024-2029. Ce projet devra bénéficier à quatre millions de personnes. Ainsi, au cours des cinq années prochaines, il permettra de délivrer 500 000 Certificats fonciers et 250 000 contrats agraires. Le programme s'appuiera sur les acquis du PAMOFOR. En substance, le PRESFOR visera à soutenir la mise en œuvre du Programme national de sécurisation du foncier rural à hauteur de deux cents millions de dollars dans 16 des 31 régions de la Côte d'Ivoire, avec l'accent mis sur l'efficacité, l'inclusivité, et la cohésion sociale⁵⁹.

⁵⁹<https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2024/07/18/lancement-nouveau-programme-transformation-foncier-rural-cote-ivoire#:~:text=Le> consulté le 18 février 2025 à 10 heures 49 minutes.

Enfin tout comme les autres projets précédents le PRESFOR vise à accélérer le programme national de sécurisation foncière rurale en aidant les populations à acquérir gratuitement des contrats agraires et des Certificats fonciers.

B- La consécration d'autres formes de transactions sur les terres coutumières non certifiées emprunts aux pratiques coutumières : les FVI (Faire-valoir indirects)

Les cessions de terres ne sont pas les seules transactions foncières qui ont retenu l'attention du législateur ivoirien. Il va s'intéresser aussi aux autres pratiques contractuelles ayant cours dans les zones rurales. À partir de 2019, face à la récurrence des conflits fonciers générés par les multiples ventes de terres, le législateur ivoirien décide de sortir de son silence en interdisant formellement la vente des terres non certifiées à travers l'article 17 bis évoqué supra. Le second aliéna de cet article consacre désormais la réalisation d'autres formes de transactions sur les terres coutumières. Un décret doit donc être pris ultérieurement, afin de fixer les conditions et les formes de mise en contrat des terres non encore certifiées. En conséquence, l'analyse du cadre juridique nous permet d'affirmer que le législateur ivoirien autorise d'autres formes de contrats sur les terres coutumières non certifiées. En attendant la promotion des faire-valoir indirects est portée à la fois par l'AFOR et la société civile (1) avec des contrats au contenu diversifiés (2).

1- Une consécration portée par l'AFOR et la société civile

Dire que l'initiative de promotion de contrats est portée conjointement par le secteur privé et public revient à dire tout simplement que les institutions qui font de la promotion des contrats formalisés sont à la fois des institutions publiques et privées. Au niveau de l'État, l'initiative est portée par l'AFOR, qui en fait l'une de ses missions principales. Tandis que dans le secteur privé, on assiste à une multiplication conjuguée des initiatives.

Selon Alassane OUATTARA « *il s'agira notamment de la création d'un organisme autonome, doté de moyens nécessaires, et ayant la responsabilité, en liaison avec l'administration préfectorale, de l'ensemble des procédures et étapes qui conduiront à la délivrance du Certificat foncier.* »⁶⁰ C'est donc dans ce canevas que va naître l'AFOR. Créée par le biais du décret n° 2016-590 du 3 août 2016 portant création, attributions, organisation et fonctionnement, l'AFOR est une agence d'exécution, personne morale dotée de l'autonomie financière, d'un patrimoine et de moyens de gestion propres⁶¹. L'AFOR a pour mission de mettre en œuvre la loi n° 98-750 du 23 décembre 1998 relative au domaine foncier rural, telle que modifiée par les lois n° 2004-412 du 14 août 2004 et n° 2013-655 du 13 septembre 2013, et tous les textes corrélés⁶². Cette agence dispose d'une structure atypique qui lui permet d'aider les populations à la formalisation de FVI.

À la lecture de l'article 5 du décret portant création de l'AFOR, on constate qu'elle dispose de larges attributions. L'AFOR est chargée d'assurer la mise des actions de sécurisation des terres du domaine foncier rural, notamment la délivrance des Certificats fonciers comme nous l'avons relevé dans la partie concernant la nouvelle procédure. Ensuite, l'AFOR est chargée de la DTV (délimitation des Territoires de Villages). Les DTV se font dans le cadre d'une mission de

⁶⁰ Extrait du message à la Nation du Président de la République le 31 décembre 2015.

⁶¹ Article 1 du décret n° 2016-590 du 3 août 2016 portant création, attributions, organisation et fonctionnement de l'Agence Foncière Rurale, dénommée AFOR.

⁶² <https://www.fao.org>

délimitation des territoires de toute la Côte d'Ivoire⁶³. En plus, l'AFOR est chargée *de promouvoir la contractualisation des rapports entre propriétaires terriens et exploitants non-propriétaires de terres rurales par la mise sur pied de contrats types*.

Enfin, elle est chargée de la consolidation des droits des concessionnaires provisoires de terres du domaine foncier rural et règlement non juridictionnel des conflits fonciers ruraux en Côte d'Ivoire en réceptionnant les plaintes foncières et en procédant au suivi de la gestion des potentielles plaintes.

Concernant le secteur privé, il faut dire que certains acteurs de la société civile jouent depuis quelques années en matière de contractualisation, un rôle très important dont l'écho ne laisse personne indifférent. Ayant compris l'avantage qu'il y a à promouvoir la contractualisation sur les terres par la formalisation de modèles de contrat, certaines plateformes de la société civile dont : Alerte Foncier et Inades-Formation, (AIA) Audace institut Afrique... ne se laissent pas prier. En nous basant sur la répercussion de leurs travaux, nous évoquerons ici que : AIA et Alerte Foncier et Inades-Formation.

AIA est une plateforme de la société civile qui a des objectifs diversifiés et d'activités multiples. AIA est un think tank indépendant à but non lucratif dont la vision est : la liberté remède contre la pauvreté. Elle est née en Côte d'Ivoire en 2010. Selon Madame Gisèle DUTHEUIL, Fondatrice de AIA, dans la vulgarisation des modèles de contrat, sa structure procède par une recherche d'action à partir de document afin d'établir et aller tester la méthodologie sur le terrain⁶⁴. D'ailleurs selon elle, en matière de contractualisation, sa structure n'intervient que « *sur la demande du Ministère de l'Agriculture ou sur demande de l'AFOR.* »⁶⁵ En effet, jouissant du statut unique d'association, elle n'a pas été investie de mission en la matière. Concrètement, AIA procède comme un acteur communautaire dans les débuts. Avant de s'intéresser à la vulgarisation des modèles de contrat, elle a procédé d'abord par l'identification des modèles de contrats présents dans les échanges communautaires. C'est donc après cette phase de détection que l'AFOR a mis sur pied ses modèles de contrat. Selon Madame Gisèle DUTHEUIL, AIA serait toujours à la phase expérimentale de la promotion des modèles de contrat de l'AFOR. À leur niveau, le seul contrat, qu'ils ont eu à formaliser, c'est un contrat de jachère. Elle a plus ajouté que la structure n'a pas vocation à faire des campagnes massives de sensibilisation, car les moyens font défaut. Actuellement « *ce que nous faisons, est une phase de formation et d'information des préfets, sous-préfets et des Rois et chefs traditionnels dans le cadre de projets.* » Ces formations portaient sur la critique des modèles de l'AFOR. Ces critiques ont consisté à voir si ces modèles de contrat sont en harmonie avec la perception des Rois et Chefs. On peut retenir de cette partie que AIA n'est qu'une structure de formation et d'information qui n'agit que sur mandat du secteur étatique. Ses moyens d'action sont donc limités aux compétences à elle dévolues.

L'autre structure qui joue un rôle non moins négligeable est la plateforme ALERTE-Foncier. ALERTE-Foncier est une plateforme de la société civile ivoirienne dédiée au foncier. Elle a été créée en janvier 2015 à l'initiative de certaines organisations de la société civile intéressées par la question foncière. Elle œuvre pour « *une politique foncière juste et équitable dans une*

⁶³ Léon Désiré ZALO, *La sécurisation des terres rurales en Côte d'Ivoire*, Abidjan, CNDJ, 2020, p 45

⁶⁴ Entretien réalisé avec Madame Gisèle DUTHEUIL le jeudi 26 octobre 2023.

⁶⁵ *Ibid.*

perspective de cohésion sociale et de développement durable ». ⁶⁶ Son champ d'action touche à la fois le domaine foncier rural et le domaine foncier urbain. Relativement à la contractualisation, ALERTE-Foncier milite pour la promotion de modèle de contrats préédigés. Pour ce faire, une conférence-débats s'est tenue le 11 août 2020 à la salle de conférence du Secrétariat Général d'Inades-Formation sur le thème « Les droits fonciers coutumiers non formalisés peuvent-ils faire l'objet d'une transaction formalisée par un contrat ? ». ⁶⁷ Cette conférence a été organisée pour répondre à sa mission d'information et de formation de ses membres et sympathisants. Cette activité qui a regroupé 37 participants et qui a été retransmise en direct sur la page Facebook d'ALERTE-Foncier, est la quatrième conférence-débats organisée dans le cadre du projet « Plateforme ALERTE-Foncier : Pour une gouvernance inclusive et durable du foncier rural en Côte d'Ivoire » financé par l'Union européenne et le CCFD Terre Solidaire et mise en œuvre en Côte d'Ivoire par Inades-Formation (IF) et Audace Institut Afrique (AIA). À la fin de la conférence, la conférencière principale, Aline AKA LAMARCHE, « a exhorté la plateforme à se saisir de cette thématique et à poursuivre le plaidoyer et la promotion de la contractualisation auprès des décideurs, notamment auprès de l'AFOR à laquelle cette étude a été présentée, ce qui a permis de la rassurer quant à la légalité des contrats d'usage sur les terres non certifiées. » ⁶⁸ Un mois plus tard, en septembre s'organisait un Atelier de Formation sur le thème : « Contractualisation des terres rurales : La chefferie traditionnelle, pilier de la sécurisation foncière et de la cohésion sociale ». En effet cette conférence-débats a été organisée en accord avec AIA ⁶⁹. La formation a alterné des informations théoriques avec des cas pratiques. Les cas pratiques ont permis aux chefs de s'approprier plus clairement le cadre de la contractualisation. Les modèles de contrats de l'AFOR ont été présentés et expliqués ⁷⁰.

En somme, « l'objectif était de rassurer la chefferie quant à la légalité des contrats d'usages sur les terres ne bénéficiant pas de certificat foncier. C'était aussi l'occasion d'éveiller l'attention des chefs sur l'interdiction de cession des terres non certifiées suite à la modification de la loi de 98 en octobre 2019. » ⁷¹

2- Une consécration des contrats au contenu diversifié

Dans les sociétés traditionnelles, certains contrats se réalisaient sur les terres. Ces contrats se réalisaient dans un esprit d'hospitalité, d'accueil des étrangers dans la communauté autochtone ⁷². Il y en avait aussi qui servaient à garantir une dette ; et même souvent des prêts de terres se réalisaient entre communautés riveraines. La caractéristique majeure des contrats d'hospitalité conclus entre les autochtones et les étrangers était le devoir de reconnaissance vis-à-vis de son tuteur. Ces prêts de terres aux étrangers ne servaient qu'à leur permettre de subvenir aux besoins de leurs familles et ne donnaient droit à aucun paiement d'une somme d'argent.

⁶⁶ [Présentation | ALERTE Foncier](#) consulté le vendredi 06 octobre 2013 à 17 heures 40 minutes.

⁶⁷ Voir ALERTE-Foncier. « Les droits fonciers coutumiers non formalisés peuvent-ils faire l'objet d'une transaction formalisée par un contrat ? » Rapport de Conférence, 11 août 2020, 9 pages.

⁶⁸ Idem, p. 5.

⁶⁹ Voir ALERTE-Foncier et AIA, « Contractualisation des terres rurales : La chefferie traditionnelle pilier de la sécurisation foncière et de la cohésion sociale », 15 & 16 septembre 2020, 12 pages.

⁷⁰ Idem, p. 2.

⁷¹ Idem, p. 3.

⁷² Papa Ogo SECK « L'évolution des pratiques contractuelles face aux coutumes en Afrique subsaharienne pendant la période de 1900-1960 », In *Revue africaine des sciences politiques et sociales*, ISBN N° : 979-10-91817-03-5, Éditions Librairie Juridique Africaine, Numéro 2 janvier-février-mars 2014, p. 225.

L'argent est rentré dans ces contrats à faveur de l'introduction des cultures arbustives aux colonies. C'est ce qui a donc favorisé à la naissance du système néo-tutorat après les indépendances. Aujourd'hui, même si ces modèles de contrats promus sont quelque peu semblables aux contrats de la société traditionnelle, ils ont évolué vers un autre modèle en incluant dorénavant des obligations pécuniaires. Tous les modèles de contrats que nous allons exposer ici ouvrent donc au paiement d'une somme d'argent de l'exploitant au donneur.

- **Le contrat de métayage**

Le contrat de métayage préredigé est promu aux populations à la fois par l'AFOR et AIA. Selon l'AFOR, le métayage est un contrat de bail par lequel un bien rural est donné à un preneur, qui s'engage à le cultiver à condition d'en partager les produits avec le bailleur. La conclusion suppose donc l'existence d'un détenteur coutumier et d'un potentiel exploitant et d'une terre rurale. Les deux parties sont appelées bailleur et métayer. En effet, le mécanisme du métayage n'est pas complexe, les parties conviennent de l'exploitation d'une terre rurale, qui est en l'occurrence la terre coutumière non certifiées. Le loyer est exigible en contrepartie de l'occupation et de l'exploitation de la terre correspond à une partie de la récolte en nature ou en espèce. Le métayer dirige l'exploitation. Néanmoins, le contrat peut reconnaître au bailleur un rôle de surveillance. Dans son exécution, le métayage repose en principe sur un partage des recettes et des dépenses entre le bailleur et le métayer selon la règle du tiercement. Concrètement, les contrats de métayage reposent sur un partage des récoltes entre le propriétaire et le locataire. Cela se réalise sur un rapport d'un tiers deux ou d'un quart trois. Ces types de contrats, nous le savons est très identiques un contrat conclu tous les jours dans la pratique par les ruraux. Le métayer est souvent considéré comme un manoeuvre et ne peut donc être astreint à aucune redevance supplémentaire, prestation ou service en nature ou en argent.

- **Le contrat de planter-partager**

C'est le deuxième modèle de contrat préredigé proposé aux populations et aux exploitants. Le planter-partager avec partage de récolte est un contrat qui porte uniquement sur la récolte. C'est un modèle de contrat qui est bien souvent sollicité par les populations⁷³. Il est question d'un partage de récolte au cours d'une année. En effet, ici, le cédant conserve son droit de propriété sur toute la terre. Le partage de la récolte exclut tout transfert de la propriété du sol ou de la partie du terrain qui sert de support à la plantation. Dans cette entente, l'exploitant non propriétaire est chargé de mettre en valeur la terre par : la création d'une plantation ; l'entretien de la plantation, la récolte.

Historiquement, le planter-partager n'est pas un contrat nouveau à la sphère rurale. Le planter-partager, dans la société traditionnelle, est l'équivalent du dômintchê ou du yômintchê en pays Agni, ditchê en pays Baoulé, Troukatlan en Dioula, ô douê ayé gblé en Guéré, plahapô en pays Bakwé... C'est un contrat issu du droit traditionnel et qui s'est répandu dans toutes les sociétés et a fini par devenir une dynamique sociale. Jean-Philippe COLIN et François RUF précisait dans les années 2011 que : « *la pratique du planter-partager croît exponentiellement. Le suivi pluriannuel de l'échantillon de 700 exploitations cacaoyères situe le début de cette phase*

⁷³ Sylvestre Boni Franck TANO, *La contractualisation des terres du domaine foncier rural dans le PAMOFOR dans la région de L'Agnéby-Tiassa*, Rapport de stage Master II professionnel Droit foncier rural et politique agricole, Université Alassane Ouattara de Bouaké, 2020, p. 31.

exponentielle à la fin des années 1990. »⁷⁴ C'est sans doute, à cause de cette croissance, que l'AFOR a inclus le planter-partager dans les contrats pré-rédigés et proposés aux populations rurales. En Côte d'Ivoire, dans les zones rurales, ce contrat s'appelle « *aboussan* ». ⁷⁵

Dans une telle convention, le bailleur perçoit un tiers maximum des revenus de l'exploitation et y contribue, en termes de dépenses, dans la même proportion. Ce type de contrat a toujours été récurrent en Côte d'Ivoire.

- **Le contrat de prêt**

Le contrat de prêt est prévu par le Code civil à partir des articles 1874 à 1914. L'article 1874 prévoit plusieurs sortes de prêt : le prêt à usage que les Romains appelaient le *commodatum* et le prêt de consommation ou simple prêt. Le prêt à usage est défini par l'article 1875 comme : « *un contrat par lequel l'une des parties livre une chose à l'autre pour s'en servir à charge par le preneur de la rendre après s'en être servi.* »⁷⁶ Dans le domaine foncier, le contrat de prêt peut se définir comme une convention par laquelle, un détenteur coutumier livre une parcelle sur laquelle il détient les droits coutumiers à une tierce personne, sans exiger le paiement d'un prix, la possession et l'usage, tout en conservant ses droits coutumiers. Ces contrats sont fréquents en droit traditionnel. Le contrat de prêt pré-rédigé est proposé par l'AFOR, mais aussi par AIA sous une autre dénomination (contrat de mise à disposition gratuite de la parcelle). L'AFOR définit le contrat de prêt comme un contrat comme « *un contrat établi entre le propriétaire de la terre (détenteur du droit foncier) et une tierce personne, pour l'exploitation de sa plantation avec ou sans contrepartie financière.* »⁷⁷

- **Le contrat de mise en garantie d'une parcelle en production contre l'obtention d'un prêt.**

En droit civil, la garantie est l'ensemble des moyens juridiques permettant de garantir le créancier contre le risque d'insolvabilité du débiteur ; en ce sens, synonyme de sureté. Elle a donc pour but de protéger le créancier garanti en cas de défaut de paiement de la part du débiteur. Aussi ; en cas de toute autre forme d'inexécution du contrat qui lie le débiteur au créancier, ce dernier pourra se faire rembourser sur la plantation. Ce contrat sera établi donc lorsque le propriétaire d'une plantation, qui n'est pas forcément le propriétaire de la terre (détenteur du droit foncier) contracte un prêt auprès d'une tierce personne. Dans ce type de contrat, le remboursement de la dette peut se faire de deux manières :

- Premier mode : le débiteur rembourse en argent la dette contractée
- Deuxième mode : le débiteur demande au créancier de se faire rembourser avec les produits issus de la plantation, jusqu'à l'épuisement de la dette.

⁷⁴ Jean-Philippe COLIN et François RUF, « Une économie de plantation devenir : l'essor des contrats de planter-partager comme innovation institutionnelle dans les rapports entre autochtones et étrangers en Côte d'Ivoire », In *Revue Tiers Monde* 201113 (N° 207), Éditions Armand Colin, septembre 2011, p. 171. (pages 169 à 187).

⁷⁵ Maxime Assi TANO, « Conflits fonciers et stratégies de sécurisation foncière au Sud-ouest ivoirien », Bulletin de l'Association de géographie française, 89^e année, 2012—3, *Terres et tensions en Afrique*, pp.486-498. Disponible sur <https://www.persee.fr/doc/bagf-0004-5322-2012-num-89-3-8287>

⁷⁶ Article 1875 du Code civil ivoirien.

⁷⁷ Définition proposée par l'AFOR du contrat de prêt de terre.

Ce mode d'engagement contractuel est inspiré du droit traditionnel. En effet, dans la société traditionnelle, il est très courant de rencontrer ce type de contrat. En pays Agni, ce type d'engagement s'appelle *awôba*. Il est né avec l'intrusion de l'économie monétaire. Les populations rurales s'adonnent à ces types de contrats pour assurer une dépense urgente (scolarisation des enfants, achat des frais médicaux, funérailles...) ou pour les frais de conclusion d'une dot.

Ce type d'engagement pose souvent des problèmes dans son exécution. C'est donc ayant compris l'impact de type de contrat que l'AFOR et AIA ont décidé de voler au secours des populations rurales en pré-rédigeant des contrats de mise en garantie d'une parcelle en production contre l'obtention d'un prêt.

CONCLUSION

En somme, nous pouvons affirmer sans ambages que les pratiques coutumières de contractualisation sur les terres coutumières n'ont toujours pas trouvé leur place véritable au sein du droit moderne. Elles continuent d'essayer « *l'influence des contingences politiques, économiques et sociales qui ont traversé le temps.* »⁷⁸ En outre, à la question de savoir si la contractualisation sur les terres coutumières depuis l'avènement du droit moderne était en harmonie avec les pratiques coutumières, une réponse nuancée s'impose. Car en prenant en considération la période de 1893 à 1998, les législateurs colonial et indépendant n'ont pas accordé de place à la mise en contrat des terres non certifiées par les propriétaires coutumiers. Mais, si l'on prend en considération la période qui commence de 1998 jusqu'à nos jours, il est facile d'affirmer que la contractualisation sur les terres coutumières se met en harmonie avec le droit moderne par la prise en compte *intra legem* des droits coutumiers comme source de la légalité foncière et les pratiques foncières coutumières. Malheureusement, depuis 2019, le décret est toujours inexistant. Cette inexistence a favorisé depuis quelques années le développement d'institutions de formalisation des arrangements contractuels. Ces institutions se sont développées à la fois de l'initiative publique que privée. Elles s'efforcent tant bien que mal de faire la publicité de modèles de contrats portant sur les droits d'usage du sol. Une fois de plus, des efforts restent encore à fournir au niveau de l'État afin de prendre le décret prévu par loi de 2019.

⁷⁸ Francis YEO, *Concessions minières et droits fonciers coutumiers en Côte d'Ivoire : de 1899 à 2019*, Op.cit., p. 321.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1- Archives

- *Bulletin Mensuel de l'Agence économique de l'Afrique occidentale française* (BMAEAOF), 1928, p. 76. Disponible sur gallica.bnf.fr.
- *Bulletin Officiel de la Côte d'Ivoire* (BOCI), année 1902, disponible sur gallica.bnf.fr.

2- Ouvrages

- AFOR, *Manuel de formation des acteurs de la sécurisation foncière rurale*, 2021, 122 pages
- AFOR, *Manuel des opérations de sécurisation foncière rurale*, version 2/ avril 2022, 78 pages
- DAGROU Théodore, *Le juge et les problèmes de terre*, Abidjan, CNDJ, 2013, 302 pages.
- DAGROU Théodore, *Code foncier rural annoté*, Abidjan, CNDJ, 2013, 151 pages.
- Gérard CORNU, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, éditions 2018, mise à jour
- GIRAULT Arthur, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris, Librairie de la société du recueil général des lois et arrêts, Tome 11904, 816 pages.
- LEY Albert, *Le régime domanial et foncier et le développement économique de la Côte d'Ivoire*, Paris, LGDJ, 1972, 746 pages.
- MICHELET Edmond et CLÉMENT Jean, *la Côte d'Ivoire, organisation administrative, financière, judiciaire, régime miner, domanial, forestier, foncier*, Paris, Augustin Challamel, 378 pages. Disponible sur gallica.bnf.fr
- ZAKPA Komenan Roland, *Histoire du droit et des institutions négro-africaines*, Abidjan-Cocody, les Éditions ABC, 2007, 242 pages.
- ZALO Léon Désiré, *La sécurisation des terres rurales en Côte d'Ivoire*, Abidjan, CNDJ, 2020, 305 pages.

3- Thèses et mémoires

- ATGER Paul, *La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893*, Mémoire d'Histoire de la Faculté de Lettres de Dakar, Éditions Université de Dakar, 1962.
- HOUENOU Emmanuel, *La contractualisation du droit des sociétés : L'ordre public à l'épreuve de la liberté contractuelle dans les sociétés commerciales de l'OHADA*, Thèse de Doctorat, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2018-2019, 489 pages.
- MBODJ Hamady Hamidou, *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 Droit. Université Côte d'Azur, 2017, 561 pages.

4- Articles

- COLIN Jean-Philippe et RUF François, « Une économie de plantation devenir : l'essor des contrats de planter-partager comme innovation institutionnelle dans les rapports entre autochtones et étrangers en Côte d'Ivoire », In *Revue Tiers Monde* 201113 (N° 207), Éditions Armand Colin, septembre 2011, p. 171. (pages 169 à 187).

- Jonas Guéhi IBO et *al*, « Installation des complexes agro-industriels et rapports conflictuels en Côte d'Ivoire : cas de la SOGB à Grand-Bérévy dans le Sud-Ouest », *Rev. ivoir. anthropol. Social. KASA BYA KASA*, n° 35, EDUCI, 2017,
- LEY Albert, « La logique foncière de l'état depuis la colonisation : 2- l'expérience ivoirienne » Enjeux fonciers en Afrique Noire, Paris, ORSTOM/Karthala, 1982, page 135 à page 141.
- KOFFI Mathias, « Formalisation et sécurisation des droits d'usage dans le Domaine Foncier Rural face à l'extrémisme violent et l'exploitation des terres », in Inades-Formation, Alerte-Foncier et Laboratoire Juridique du Foncier (LAJFO), *Assises Nationales du Foncier Rural en Côte d'Ivoire : Extrémisme violent et exploitation des terres*, 3^{ème} édition, Abidjan, 14 et 15 décembre 2022.
- KONE Mariatou, Étude menée sur « *les droits délégués d'accès à la terre et aux ressources en Afrique de l'Ouest* » en Côte d'Ivoire, disponible sur le site internet de la bibliothèque d'Alerte Foncier.
- KOUASSI, Koffi Justin « Les conflits fonciers ruraux en Côte d'Ivoire » disponible en ligne sur <https://www.irenees.net>. Consulté le jeudi 16 mai 2024 à 23 heures 24 minutes.
- SECK Papa Ogo, « L'évolution des pratiques contractuelles face aux coutumes en Afrique subsaharienne pendant la période de 1900-1960 », In *Revue africaine des sciences politiques et sociales*, ISBN N° : 979-10-91817-03-5, Éditions Librairie Juridique Africaine, Numéro 2 janvier-février-mars 2014, pp. 213-268
- TANO Maxime Assi, « Conflits fonciers et stratégies de sécurisation foncière au Sud-ouest ivoirien », Bulletin de l'Association de géographie français, 89^e année, 2012—3, *Terres et tensions en Afrique*, pp.486-498. Disponible sur <https://www.persee.fr/doc/bagf-0004-5322-2012-num-89-3-8287>

5- Rapports d'études

- ALERTE-Foncier. « Les droits fonciers coutumiers non formalisés peuvent-ils faire l'objet d'une transaction formalisée par un contrat ? » Rapport de Conférence, 11 août 2020, 9 pages
- ALERTE-Foncier et Inades-Formation, *Contractualisation des terres rurales : chefferie traditionnelle, pilier de la sécurisation foncière et de la cohésion sociale*, Abidjan, 15 et 16 septembre 2020, 12 pages,
- TANO Boni Franck Sylvestre, *La contractualisation des terres du domaine foncier rural dans le PAMOFOR dans la région de L'Agnéby-Tiassa*, Rapport de stage Master II professionnel, Droit foncier rural et politique agricole, Université Alassane Ouattara de Bouaké, 2020.

6- Textes de lois

- Loi n°98-750 du 23 décembre 1998 relative au domaine foncier rural JORCI, n°2, du 14 janvier 1999, pp. 23 – 25
- Loi N°2000 - 513 du 1^{er} août 2000 portant Constitution de la Côte d'Ivoire, JORCI, n°30 du 03 août 2000.
- Loi n° 2019-868 du 14 octobre 2019 modifiant la loi n°98-750 du 23 décembre 1998 relative au domaine foncier rural, telle que modifiée par les lois n°2004-412 du 14 aout 2004 et n°2013-655 du 13 septembre 2013 JORCI, 2 décembre 2019, pp. 1318-1319.
- Décret du 24 juillet 1906 portant organisation du régime de la propriété foncière dans les colonies et territoires relevant du gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française consulté en ligne sur gallica.bnf.fr
- Décret du 23 octobre 1904 portant organisation du domaine en Afrique occidentale française, J.O.A.O.F., 1904, p. 618.
- Décret foncier du 26 juillet 1932 régime de la propriété en AOF, JOAOF, 1933, p. 426.
- Décret du 15 novembre 1935 portant réglementation des terres domaniales en Afrique-occidentale française J.O.A.O.F., 20 novembre 1935 p. 1066
- Décret 55-580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF, JORCI, 21 mai 1955, p. 5079.
- Décret n°64 du 16 Avril 1964 portant interdiction des actes sous seing privé en matière immobilière complété par la loi de finances n°68 - 612 du 31 Décembre 1968, JO n° 24 du 30 Avril 1964, p. 566.
- [Décret 71-74 du 16 février 1971 relatif aux procédures domaniales et foncières](#)
- Décret n° 2016-590 du 3 août 2016 portant création, attributions, organisation et fonctionnement de l'AFOR

MUTATIONS COLONIALES ET RÉSISTANCE DES PRATIQUES ENDOGÈNES DE GESTION DE L'ESPACE EN CÔTE-D'IVOIRE

KOUAME Kouadio Hermann Université Alassane Ouattara de Côte-d'Ivoire

hermannkouame@gmail.com

Résumé: L'Afrique, lieu d'accueil scientifique a été le catalyseur d'un mouvement cumulatif de recherches. Dans le cadre de cette étude, nous avons choisi d'interroger le passé, non seulement parce que la Côte-d'Ivoire, dans ses dimensions territoriales et administratives, est une création de la colonisation française. Pour cette raison, l'on a toujours fait peser l'entière responsabilité du déséquilibre actuel de l'espace sur les pratiques de la conquête et des mutations de l'époque coloniale. Mais aussi et surtout parce que cette période nous a légué des documents écrits pouvant faciliter la reconstitution de la vérité historique dans ce domaine. Notre intention n'est donc pas, pour autant, de cerner l'impact des actions coloniales sur le milieu. Mais, plutôt de mettre en lumière les actions de la politique coloniale qui ont mis à mal la gestion de l'espace qui pourraient de nos jours être regroupés sous le vocable de politique publique en matière de protection de l'environnement.

Mots clés : Mutation, résistance, endogènes, gestion, espace, Côte-d'Ivoire.

Abstract: Africa, a scientific host, has been the catalyst for a cumulative movement of research. In this study, we have chosen to examine the past, not only because Côte d'Ivoire, in its territorial and administrative dimensions, is a creation of French colonisation. For tis reason, full responsibility for the current imbalance has always been placed on the practices of the conquest and the changes of the colonial era. But also and above all because this period has left us written documents that can facilitate the reconstruction of historical truth in tis area. Our intention is not therefore to identify the impact of colonial actions on the environment, but rather to highlight the actions of colonial policy which undermined the management policy disrupted the management of space which could nowadays be grouped under the heading of policy public for the protection of the environment.

Key words: Mutation, Resistance, Endogenous, Management, Space, Ivory coast

INTRODUCTION

Comme le reste du monde, l'Afrique a connu dans les cent dernières années des mutations spectaculaires par leur ampleur et surtout par leur rapidité. On ne saurait trop insister sur la diversité du continent africain, même « réduit » à sa partie subsaharienne. Cette variété fait tout l'intérêt de notre étude et toute sa difficulté. Car tout exemple avancé pour illustrer une tendance est susceptible d'être contredit par un autre : ce qui est vrai ici ne le sera pas nécessairement ailleurs.

L'histoire de l'Afrique subsaharienne est l'un des domaines de l'historiographie qui a le plus évolué depuis plusieurs années. En effet, les premiers à rédiger des études historiques modernes sont des coloniaux. Or leur manière d'aborder le passé africain tend à nier l'histoire précoloniale, comme si l'Afrique n'était entrée dans l'histoire que par les contacts avec l'Occident. Outre que cette histoire qui privilégie le politique, elle rejette les sociétés africaines dans un temps a-historique, qui se terminerait avec la conquête coloniale.

De ce fait, la colonisation explique toute l'histoire du XX siècle africain, colonisation qui en outre est présentée comme un bienfait. Avec les indépendances émerge une nouvelle façon d'appréhender l'histoire africaine. Ce renouvellement est dû d'abord à des historiens africains, au titre desquels il faut mentionner le Sénégalais Cheikh Anta Diop ou le Burkinabé Joseph Ki-Zerbo, qui ont redécouvert des pans entiers du passé et ont souligné que la colonisation n'était qu'un moment, bref au demeurant, de l'histoire africaine¹.

Ainsi, grâce aux chercheurs historiens, nous découvrons que : *l'Afrique a été le théâtre principal de l'émergence de l'homme en tant qu'espèce royale sur la planète. C'est en Afrique que se trouvent tous les maillons de la chaîne qui nous relie aux plus anciens hominidés et préhominiens*². L'ancêtre de l'homme s'y est différencié de ses cousins, australopithèques et autres primates, il y a quelques quatre à cinq millions d'années.

En se dotant, encore instinctivement peut-être, d'armes et d'outils rudimentaires de pierre taillée, il devient, deux à trois millions d'années plus tard, homo *abilis*. « C'est parce qu'il a été *faber* que l'homme est devenu *sapiens* », soulignant ainsi que, très souvent, l'action

¹ Anne HUGON, *Introduction à l'histoire de l'Afrique contemporaine*, pp. 5-6

² Joseph KI-ZERBO, *Histoire Générale de l'Afrique, I. Méthodologie et préhistoire africaine*, 1980, Unesco/Nea, Paris., *De la nature brute à une humanité libérée* p. 771

précède, prépare l'invention, que l'empirisme est le ferment de la création et l'indispensable préalable à la recherche³.

Puis le feu, bien maîtrisé, devient « foyer, nouvelle base de structuration sociale ». Mais la maîtrise du feu reste cause d'équilibres fragiles des milieux naturels que l'homme conquiert et détruit. Et ainsi, il y a plusieurs dizaines de milliers d'années, peut-être quelques centaines de milliers, commencent les raffinements : l'ancêtre découvre l'éclairage, le chauffage, la cuisson pour ses aliments : « La cuisine nous permet de mesurer le bond qualitatif accompli depuis l'*homo habilis* et sa diète de feuilles, de racines et de chair pantelante, bref son économie de proie ». Pour vivre en société, il apprend à parler, à communiquer et peut ainsi, rapidement, développer son savoir-faire : « Le verbe est créateur. La parole, c'est aussi le vecteur du progrès, la transmission des connaissances, la tradition ou l'héritage des oreilles » la capitalisation du savoir, laquelle hisse l'homme définitivement au-dessus de l'éternelle mécanique close de l'instinct. La parole, ce fut enfin l'aube de l'autorité sociale, c'est-à-dire du leadership et du pouvoir. »⁴.

De même, l'histoire de la domination impérialiste et coloniale de la France en Afrique mais en particulier sur le sol ivoirien doit être replacée dans une longue durée car, lorsque débute le programme au moment de la conférence de Berlin en 1884-1885, la France possède déjà plusieurs millions de km² de colonies à travers le continent africain. Elle y est aussi présente depuis des décennies par une forme d'impérialisme « *informel* », lié au commerce et aux activités financières, enjeux économiques essentiels qui ne disparaîtront jamais⁵. C'est donc cette présence officielle avec la colonisation qui va fortement impacter les habitudes et l'espace de vie.

C'est pourquoi, il est important de s'interroger sur les différentes mutations coloniales qui sont intervenues dans l'usage de l'environnement ainsi que la résistance des communautés traditionnelles à travers leurs pratiques endogènes de gestion de l'espace en Côte d'Ivoire. En effet, comprendre cette multiformité des mutations survenues, c'est envisager la problématique de la protection de l'environnement dans ce que le fait colonial a pu engendrer

³ René TOURTE, *Histoire de la recherche agricole en Afrique tropicale francophone volume I aux sources de l'agriculture africaine : de la préhistoire au moyen âge*, p. 1

⁴ Joseph KI-ZERBO, *Histoire Générale de l'Afrique, I. Méthodologie et préhistoire africaine*, 1980, Unesco/Nea, Paris., *De la nature brute à une humanité libérée*, p. 776

⁵ Yannick CLAVE, *L'empire colonial français en Afrique, métropole et colonies, sociétés coloniales, de la conférence de Berlin (1884-1885), aux accords d'EVIAN de 1962*, p. 09

de plus complexe afin de favoriser des solutions adéquates relatives aux comportements endogènes perpétués à nos jours.

Ainsi, l'analyse des mutations opérées dans la gestion de l'espace en Côte-d'Ivoire dévoile une résistance certaine des pratiques communautaires endogènes entre la règlementation métropolitaine et la pratique. Ces mutations opérées ressortent aussi bien de l'étude de la pluralité de la législation d'accès et à l'usage de l'espace **(I)** que de celle la résistance appréciable des pratiques endogènes de gestion de l'espace face aux mutations coloniales **(II)**.

I) LE DROIT, INSTRUMENT ESSENTIEL DES MUTATIONS COLONIALES DE GESTION DE LA NATURE

La loi fut un instrument essentiel du pouvoir colonial en Afrique. Le droit était au centre de l'organisation coloniale française : il déterminait dans chaque colonie le système administratif et judiciaire ; il précisait le régime des personnes et la place des institutions et des coutumes locales. Cette architecture juridique devait à la fois maintenir la domination coloniale sur les « sujets », respecter les coutumes locales comme le mentionnaient les traités de colonisation et permettre l'émancipation de l'individu selon l'idéal universaliste révolutionnaire. Pour s'allier le pouvoir traditionnel et asseoir son propre pouvoir, l'administration décida de faire du respect des « coutumes indigènes » le pivot de sa politique de domination. Le pouvoir colonial chercha ainsi à « fixer » le droit supposé précolonial, dit « coutumier », pour mieux pouvoir l'utiliser. Ce fut, en Afrique occidentale française, l'origine des « Grands Coutumiers » publiés en trois volumes à la fin des années 1930. Ces recueils étaient destinés à servir de base juridique aux « tribunaux indigènes ». Mais cet essai de codification de la coutume, en niant sa possible évolution, mena en réalité à une certaine « invention de la tradition » : il transforma des idées juridiques et culturelles fluides, fruits d'adaptations continues à un environnement changeant et de compromis liés aux conflits internes propres à chaque société, en des lois immuables⁶. Cet ensemble de transformation va conduire à la relégation au second plan des règles traditionnelles élémentaires de gestion de la nature **(A)** ainsi qu'au recule des règles sacrées de protection dû à la réforme du système foncier traditionnel et l'avènement de la science **(B)**

⁶ Marie RODET, « Genre, coutumes et droit colonial au Soudan français (1918-1939) », Cahiers d'études africaines, p. 1

A- La législation métropolitaine, véritable source des mutations de gestion de l'espace

La gestion conservatrice du milieu, si elle doit s'effectuer dans le cadre d'une approche intégrée, nécessite une base juridique reconnue et admise par tous. Dès l'Indépendance, les États de l'A.O. F en général et en particulier celui de la Côte-d'Ivoire ont tenté d'imposer un modèle confortant leur pouvoir sur les hommes. Cette logique du pouvoir aboutit à une impasse déroutante due à la superposition d'un droit étatique sur des droits traditionnels. Elle génère des conduites marquées par le tiraillement entre des enjeux prédominants et un droit écrit qui n'est pas légitimé socialement⁷.

Bien des cas, ces conflits trouvent leur origine dans un phénomène commun : l'imposition des règles occidentales et le pluralisme juridique ou plutôt le chevauchement normatif⁸ inopérant **(1)**. Cette situation conflictuelle nous conduit à analyser les incidences de l'introduction du pluralisme juridique dans la gestion des espaces de vie **(b)**.

1- L'imposition des règles occidentales et le pluralisme juridique inopérant

Le droit de gestion de l'environnement se trouve très souvent confronté à des espaces multifonctionnels, se définissant par une juxtaposition ou une superposition d'exploitations et d'usages du milieu naturel. Il s'en dégage une organisation spécifique au contexte locale donnant lieu à un amenuisement des règles traditionnelles de protection des ressources naturelles. Le paradigme du pluralisme juridique, un paradigme restant à penser.

L'histoire de la codification en Afrique est indissociable de celle de la colonisation. Sans conteste, le Code civil Français a influencé et influence encore les droits africains. Devant le dualisme juridique produit par l'importation de ce code, se pose néanmoins la question du choix à opérer soit pour la connaissance effective, l'acceptation et le respect des droits africains, soit pour l'écart criant entre la loi et les pratiques sociales⁹.

a- Une ineffectivité du mimétisme juridique occidental

Une des principales difficultés rencontrées par les juridictions de droit local fut de déterminer avec précision la coutume applicable. Le recours à des assesseurs ou à des sachants

⁷ Olivier BARRIERE, *Gestions des ressources naturelles renouvelables et conservation des écosystèmes au sahel : le foncier- environnement*, 1996, p.25

⁸ Aline AKA Lamarche, L'accès à la terre en Côte d'Ivoire : diversité et variabilité des pluralismes, *La Revue des droits de l'homme*, 16 | 2019, p.1

⁹ Vincent Kangulumba MBAMBI, *les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne*, 2005, p. 315

n'était qu'un pis-aller. Aux yeux des autorités coloniales, rien ne valait la mise par écrit des droits traditionnels. Réflexe d'occidental valorisant l'écrit sur l'oralité. Dans les colonies françaises d'Afrique Noire, l'entreprise de rédaction des coutumes juridiques a été lancée officiellement en 1905 par le gouverneur général Roume, en liaison avec la mise en place des juridictions indigènes. Elle avait été précédée par des entreprises individuelles émanant d'administrateurs curieux des « mœurs et traditions » de leurs administrés. Le lieutenant-gouverneur du Soudan, le colonel de Trintinian fit réaliser en 1897 des études sur diverses populations de son territoire, dont les Khassomké. En 1901, le gouverneur Clozel nomma une commission chargée de lancer une enquête auprès des ethnies 20 21 animistes de Côte-d'Ivoire, dans le but de faire contrepoids à l'influence de l'Islam. Le travail réalisé à partir d'un questionnaire donnera lieu à la fameuse étude de Villamur et Delafosse sur les coutumes des Agni. Le gouverneur général Roume s'est inspiré de ces initiatives mais à l'échelon de toute la fédération. Ses instructions du 25 avril 1905 traçaient un vaste plan de collecte d'informations destinées à servir de base à la rédaction d'un coutumier général¹⁰.

b- D'une absence de droit présumée traditionnelle à une domination de pensée juridique occidentale

Toute société humaine a son droit car « *il n'y a pas de société humaine sans droit ; un droit minimal va ainsi de pair avec la vie de l'homme en société (...). L'absence de droit présumée chez les peuples sauvages ne fait que traduire la prétention universaliste et civilisatrice d'une société dominante se pensant libérée de ses attaches historiques et culturelles et tenant ses notions et catégories particulières pour des outils et concepts généraux* ».

Le droit dans sa conception matérielle est, avant tout, *un fait social*¹¹, caractérisé par un dispositif normatif et un ordre de contrainte. Le droit émane du groupe social. Il est l'expression de ses rapports sociaux : « le droit est l'ensemble des règles obligatoires, déterminant les rapports sociaux imposés, à tout moment, par le groupe auquel on appartient ».

Le droit est une structure sociale vivante, à la fois normative et factuelle, qui se présente sous forme de norme de conduite sociale et d'acte social, dans lequel la norme se réalise. De

¹⁰ Jacques POUMAREDE, *Exploitation coloniale et droits traditionnels*, Presses universitaires du Midi, Itinéraire(s) d'un historien du Droit, p. 9

¹¹ Olivier BARRIERE, Est considéré comme fait social « *toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure* » (Gilles FERREOL -Editeur Scientifique-, Dictionnaire de sociologie, Ed. Armand Colin, Paris, 1995, page 91). P.28

plus, c'est le droit qui institutionnalise la réalité sociale, la structure de la société dans le souci de réaliser l'intérêt général.

L'objectif du droit est d'aboutir à une morale sociale et un ordre politique. Petev qualifie le droit de socio-éthique : « sa finalité est politique et sa fonction régulatrice, parce qu'il crée et modèle l'ordre de la société, d'après les idées dominantes à un moment donné (...) je vois le droit essentiellement lié à la morale sociale prédominante ». Alors que R. Verdier considère que le droit est un phénomène socioculturel spécifique avec une logique propre et un système ayant sa dynamique particulière, ce qui justifie la nécessité d'une approche anthropologique : « *le droit est un ensemble de normes renvoyant à un ensemble de faits et d'actes ; il reflète une culture, il exprime une société* ». Le droit étant un ordre normatif général, sa force d'intégration et d'organisation sociale le rend nécessaire à toute société.

La norme juridique ne se limite pas à la règle de droit. Selon le Doyen Carbonnier, le droit est plus grand que la règle de droit, car tous les phénomènes d'autorité peuvent donner lieu à des phénomènes de droit. De plus, la jurisprudence ne représente qu'une partie du droit : le "droit.

L'entreprise d'assimilation des populations colonisées à travers la méconnaissance des spécificités socioculturelles qui structurent leurs rapports juridiques au foncier conduit ainsi à une discrimination. Il a été souligné qu'« *une des principales manifestations de la discrimination à l'encontre des peuples autochtones est le manque de reconnaissance de leur relation particulière à la terre.* » Or, les populations locales sont attachées aux règles endogènes de gestion de la terre et des ressources. Ces règles sont des pratiques locales qui bénéficient d'une légitimité auprès desdites populations, car issues de leurs schèmes socio-culturels ; lesquels schèmes désignant, dans le cadre de cette étude, le paradigme des populations locales du rapport de l'homme à la terre. La notion de schème peut être saisie à travers les pensées d'Emmanuel KANT et d'Henri BERGSON. En effet, « *pour Kant, le schème se définissait clairement comme une représentation.* » Chez Bergson, *le schème n'est plus qu'un ensemble d'images ou de sensations kinesthésiques* ».

2- Les incidences de l'introduction du pluralisme juridique

L'étude des incidences juridiques de la colonisation n'a pas une simple valeur historique car le passé a laissé une marque profonde en matière juridique et la réglementation issue de cette période constitue encore pour une bonne part le droit positif des pays africains. Il est remarquable de relever un parallélisme presque parfait entre l'attitude du colonisateur britannique et celle du colonisateur français. Dans l'un et l'autre cas, la colonisation a engendré un dualisme juridique ; d'une part, la puissance colonisatrice a introduit un droit de type occidental issu du sien propre, d'autre part, elle a entendu respecter le droit coutumier existant. Comme le relève M. VERDIER, le régime foncier colonial est fondé sur une contradiction : d'un côté, on entendait respecter les coutumes qui ne portaient pas atteinte aux bonnes mœurs et à l'ordre public ; de l'autre, on instaurait un régime de droit écrit de type occidental qui devait prendre la relève des systèmes coutumiers. Plusieurs rapports développent ce double aspect¹⁹⁶¹².

a- Le mythe de la transposition de la propriété privée

Si certains analystes peu au courant des structures des économies sous-développées songent à organiser une propriété foncière à l'image de celle des pays occidentaux, l'expérience récente prouve qu'il est dangereux d'instaurer un tel droit ; avec elle on risque de voir naître de nouvelles entraves au développement futur.

Il a été constaté dans divers territoires de l'Afrique que le risque d'accaparement des terres est menaçant dans les zones où la notion de propriété privée n'a pénétré que chez quelques individus entrepreneurs sans qu'il en soit de même à l'égard de la grande masse de la population. Il convient de tenir dûment compte des effets néfastes que l'individualisation de la propriété foncière peut avoir. La concentration et l'accumulation des propriétés entre les mains de quelques-uns seront favorisées par les transferts de terres que l'enregistrement des titres facilite quand il n'est pas contrôlé. Les individus ayant peu de scrupules seront tentés de s'approprier des surfaces plus grandes qu'ils n'auraient le droit de le faire. La- propriété individuelle étant une notion très neuve pour la majorité des Africains, il y aurait intérêt à interdire l'aliénation de la terre à des personnes étrangères à la tribu ; l'expérience prouve que le plus sûr moyen de

¹² Association internationale des sciences juridiques, *le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara)*, études préparées à la requête de l'Unesco, paris éditions g.-p. Maisonneuve et Larose, 1971, pp. 14-15

priver un paysan de sa terre est de lui donner un titre indiscutable et librement négociable.

En deuxième lieu, la propriété privée, parce qu'elle permet la constitution d'hypothèques, peut renforcer l'endettement de l'agriculteur et la pratique de l'usure, les fonctions d'usurier et de collecteur de produits agricoles étant souvent couplées dans les activités d'une même personne. Le paysan n'ayant pas l'habitude des transactions commerciales et financières, la propriété privée renforce le risque que ces transactions se fassent à son détriment.

En troisième lieu, la propriété individuelle renforce l'esprit de chicane et il n'est pas sûr que les autochtones d'Afrique ne le possèdent pas plus que les Européens. Dans les pays où la propriété privée a été introduite, les contestations judiciaires se sont multipliées pour atteindre certaines années le quart de la valeur des nouvelles récoltes des plantes introduites que sont le café et le cacao¹⁹⁷.

En quatrième lieu, la propriété privée implique l'établissement d'un cadastre. Cette opération serait particulièrement coûteuse en Afrique ; de plus, la pénurie de géomètres rendrait la tâche impossible, ceux-ci d'ailleurs ne seraient-ils pas mieux utilisés à des travaux d'infrastructure ? Enfin, l'expérience montre que la propriété privée du sol entraîne souvent la spéculation foncière et détourne des sommes importantes qui, auraient pu être consacrées à l'effort productif. Comme l'écrit René Dumont : « *L'exemple de l'Amérique latine nous montre à quel point la spéculation foncière peut retarder tout le développement d'un continent*¹⁹⁸ ».

Pour toutes ces raisons, la propriété pleine et entière du sol ne doit pas être considérée comme universellement souhaitable, d'autres régimes d'utilisation des terres paraissent plus indiqués¹⁹⁹.

a- L'institution de nouveaux types de tenures et la coexistence nécessaire de plusieurs statuts juridiques

¹⁹⁷ René GENDARME, « droit de la terre et développement », Association internationale des sciences juridiques, *le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara)*, études préparées à la requête de l'Unesco, paris éditions g.-p. Maisonneuve et Larose, 1971, pp. 32-33

¹⁹⁸ René DUMONT : « *Développement agricole africain* ». Collection Tiers Monde, P.U.F., 1965, p. 6

¹⁹⁹ ¹⁵ René GENDARME, « droit de la terre et développement », Association internationale des sciences juridiques, *le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara)*, études préparées à la requête de l'Unesco, paris éditions g.-p. Maisonneuve et Larose, 1971, pp. 32-33

Le dualisme juridique issu de la colonisation a sclérosé la coutume, l'empêchant ainsi d'évoluer. À cette « *in actualisation* » de la coutume répondait à une « *ineffectivité de la législation coloniale* ». Ainsi se trouvait posé, au moment de l'indépendance, le problème de la réforme non seulement du droit foncier mais aussi du droit de la protection des ressources naturelles²⁰⁰.

En effet, Ce qui caractérise l'Afrique dans son ensemble et la Côte-d'Ivoire en particulier, c'est sa diversité ; diversité géographique, diversité des cultures, diversité des idées

sur la propriété, diversité dans ses traditions et règles. Tous ces éléments s'opposent à l'adoption d'un régime foncier uniforme. Si l'on veut stimuler la productivité agricole comme l'exigent les nécessités du développement, il convient non seulement d'adopter les systèmes fonciers au particularisme local, mais encore d'admettre la coexistence de plusieurs types de régimes fonciers.

Le processus d'individualisation des terres a pénétré inégalement l'Afrique. Dans certaines régions, le régime communautaire prédomine et il nous semble que la plupart des tribus n'aient jamais conçu la possibilité d'une propriété individuelle. De même, dans d'autres zones, les autochtones estiment que la terre peut faire l'objet de droits individuels : ce qui est la règle dans une contrée est l'exception dans l'autre. Dans certains pays où l'idée de droits individuels est suffisamment mûre, on a reconnu officiellement les droits fonciers individuels ; par exemple, en Ouganda, dans les zones entièrement colonisées. Il est d'ailleurs parfaitement possible d'assortir ces droits individuels de conditions, quant à la réglementation de la vente, quant à la transmission par héritage et quant à la constitution d'hypothèque. Dans le cas où des titres individuels sont accordés, il semble nécessaire de protéger l'agriculteur africain contre le risque de transactions qui se feraient à son détriment²⁰¹.

²⁰⁰ ¹⁶Association internationale des sciences juridiques, *le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara)*, études préparées à la requête de l'Unesco, paris éditions g.-p. Maisonneuve et Larose, 1971, p. 17

²⁰¹ René GENDARME, « *droit de la terre et développement* », Association internationale des sciences juridiques, *le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara)*, études préparées à la requête de l'Unesco, paris éditions g.-p. Maisonneuve et Larose, 1971, pp. 33-34

B- LA RÉFORME DU SYSTÈME DE GESTION DE L'ESPACE TRADITIONNEL ET L'AVÈNEMENT DE LA SCIENCE

Il n'est pas besoin d'insister longuement sur le fossé qui sépare le système juridique colonial français et les systèmes coutumiers africains. Le système colonial repose sur un droit très largement légiféré et codifié qui accorde la primauté à l'individu, au concept de personne juridique, garantit sa liberté dans le cadre de la famille, reconnaît au propriétaire des droits exclusifs et absolus sur sa chose, et protège l'autonomie de la volonté dans les contrats et les obligations.

Quant aux systèmes coutumiers traditionnels africains concernent, tout au contraire, des sociétés profondément holistes, c'est-à-dire où l'individu se fond dans le groupe, et se trouve enserré dans des réseaux complexes de solidarité : classes d'âge, structures claniques, communautés villageoises, confréries d'initiés ou religieuses qui déterminent, avec les droits et les devoirs de chacun, les rangs et les hiérarchies. Dans ces sociétés les droits fonciers ne sont jamais exclusifs et individuels mais s'expriment sous forme de maîtrises combinées sur l'usage ou sur les produits du sol, dans le respect des puissances surnaturelles qui règnent sur l'accès à la terre. Le contrat est fondé sur la réciprocité, le *do ut des*, et la régulation des conflits fait une grande place à la parole et à l'irrationnel²⁰².

1- Naissance et gestion du l'espace traditionnel

On ne peut comprendre le système de l'immatriculation foncière qu'en le resituant dans le cadre de la politique de « *mise en valeur* » des territoires par l'Administration coloniale. La « *mise en valeur* » des territoires coloniaux nécessitait l'intervention coordonnée tant de l'Administration coloniale que des compagnies coloniales. Très vite, la question de gestion de l'espace en particulier la gestion foncière se révèle être une contrainte majeure. Comment en effet assurer aux compagnies coloniales une sécurité foncière suffisante, leur permettant de tirer pleinement les bénéfices des investissements réalisés ?

Aucune reconnaissance des droits fonciers coutumiers. Les droits fonciers traditionnels

²⁰² Jacques POUMAREDE, *Exploitation coloniale et droits traditionnels*, Presses universitaires du Midi, Itinéraire(s) d'un historien du Droit,

naissent par un acte fondateur : la prise de contact effectuée par le chef de terre et les conséquences engendrées par la prise de contact. Le régime qui a été organisé à la Côte d'Ivoire par le décret du 20 juillet 1900 n'est pas une innovation. C'est une imitation un peu affaiblie du Real Property Act, du système Torrens ; c'est la continuation de la loi foncière Tunisienne de 1885 et de la loi foncière de Madagascar de 1897²⁰³.

a- L'état de la législation de la protection de l'espace en Côte-d'Ivoire

C'est l'Acte Torrens qui fournira le modèle de sécurisation foncière permettant de répondre à l'ambitieux programme d'introduction et de généralisation de la propriété foncière dans les colonies. L'Acte Torrens (1858) instituait en Australie un système de « création administrative » de la propriété privée de la terre, en procédant d'une part à la purge des droits fonciers coutumiers et en créant un véritable « état civil » des terres, les « livres fonciers ».

Au terme d'une procédure complexe d'individualisation physique (délimitation et bornage) et juridique (affectation d'un numéro unique rattachant à un propriétaire) de la terre, un titre foncier conférant le droit de propriété était créé par l'État au profit du demandeur. Le système de l'Acte Torrens, dit système de l'immatriculation foncière, fut adapté aux conditions des territoires coloniaux français. En Afrique de l'Ouest notamment en Côte-d'Ivoire, le système fut institué en 1900, perfectionné en 1906 et révisé par un décret en 1932. Les États africains à leur indépendance ont tous nationalisé le décret de 1932, l'adaptant à leur situation nationale particulière par divers textes nationaux. En général, la procédure de l'immatriculation foncière comprend les cinq principales étapes ci-après :

- La demande d'immatriculation ;
- La publication de la demande et le recueil des éventuelles réclamations ;
- La délimitation et le bornage du terrain ;
- Le règlement des éventuels contentieux ;

²⁰³ Michellet EDMOND, Jean CLÉMENT, *La Cote d'Ivoire, organisation administrative, financière, judiciaire, régime minier, domanial, forestier, foncier*, 1906, p. 233

- La formalité de l'immatriculation proprement dite.

Chaque étape comprend un ensemble de pièces à fournir, de formalités à accomplir et de coûts à supporter par le demandeur.

Le choix de ce système effectué par les administrations coloniales, puis les États de l'ère post-indépendance, repose sur un certain nombre de mythes liés à ses effets supposés. D'abord, l'immatriculation foncière est considérée comme la source unique de toute légitimité foncière et, par conséquent, les droits coutumiers ne peuvent accéder au statut de propriété qu'à travers cette formalité. Ensuite, le titre foncier est réputé intangible : c'est-à-dire définitif et inattaquable (toute action visant à remettre en cause le titre foncier est irrecevable par la justice)²⁰.

b- La révolution des modes de gestion de l'espace

Le droit de gestion de l'espace ou du foncier traditionnel, était conçu pour une société traditionnelle ou les intérêts collectifs correspondaient à ceux des chefs politiques qui connaissaient bien les limites de leur pouvoir. Ainsi la présence des autorités coloniales qui ne voyaient pas les problèmes fonciers de la même façon que les Africains, étaient propres à créer des difficultés. Le pouvoir colonial cherchait à étendre ses droits au préjudice des Africains qui entendaient garder leur terre selon les règles traditionnelles²¹.

Les vastes étendues de terres inexploitées et apparemment considérées comme sans maître, ont attiré dès le début de la colonisation, l'attention du pouvoir colonial, qui voulait non

²⁰ Hubert OUEDRAOGO, *Mythes, impasses de l'immatriculation foncière et nécessité d'approches alternatives*, p. 1

²¹ K. OPOKU, *l'évolution du droit foncier en Afrique occidentale*, p. 194

seulement accroître son contrôle sur toute l'étendue des territoires, mais aussi assurer la mise en valeur de ces territoires. Pour ce faire, on eut recours à la théorie du domaine éminent et aussi à la notion de biens vacants et sans maître. La théorie du domaine éminent comporte deux propositions : que les chefs africains avaient, avant la colonisation, la propriété éminente des terres qui se trouvaient dans leur région, et que ce droit a été transféré, par suite de conquête ou par traite, au pouvoir colonial qui leur a succédé. Cette théorie a été employée par les Britanniques aussi bien que les Français au cours de leur longue histoire de colonisation. Mais en ce qui concerne l'Afrique de l'Ouest, les Français l'ont utilisée davantage que les Britanniques²².

Le régime foncier de l'immatriculation est l'une des premières évolutions du code Napoléon de 1804. Ce système, qui semble plus fiable, est promulgué par le décret du 20 juillet 1906 portant organisation du régime de la propriété foncière en Afrique occidentale française. En 1925, un décret est adopté, qui reconnaît les droits coutumiers des populations indigènes qui sont tenues d'entreprendre des démarches pour les faire reconnaître. Cependant, compte tenu du niveau d'instruction de ces dernières et au regard de la culture de non-déclaration liée à la tradition, autant dire que les choses étaient vouées à rester en l'état, consacrant ainsi, de fait, la vacance sur les terres coutumières. Par la suite, le code Napoléon a été remplacé par le décret du 26 juillet 1932 portant réorganisation du régime de la propriété foncière en Afrique Occidentale Française (AOF).

À l'indépendance de la Côte d'Ivoire en 1960, la nouvelle administration ivoirienne a d'abord reconduit le système foncier de 1932 hérité du colonisateur. Mais ce décret avait pour vocation de régir toutes les terres des colonies de l'AOF. Pour avoir des textes mieux adaptés au contexte spécifique de la Côte d'Ivoire, le législateur ivoirien a adopté la loi du 20 mars 1963, qui a été votée à l'unanimité des députés présents à l'Assemblée nationale de l'époque. Ce texte qui favorisait l'accaparement des terres par l'administration, n'a jamais été promulgué ; il aurait en effet pu engendrer de nombreux conflits sociaux et politiques comme nous le voyons aujourd'hui même après celle de 1998.

2- Une dialectique environnementale entre sujet et objet de droit

D'un statut de sujet en droit traditionnel africain, l'espace de vie s'objective progressivement pour devenir un environnement-objet d'exploitation²⁰⁴ grâce à la révolution scientifique (a) et à la révolution industrielle (b).

a- L'avènement de la science

Instituées par Kepler, Galilée et Newton, les sciences expérimentales, qui placent la connaissance physico-mathématique au cœur de leur démarche, se développent au XVII^{ème} siècle. L'avènement de la science mécaniste marque selon Robert Lenoble « le début de la conquête effective de la nature ». Il situe le coup d'envoi de cette révolution en 1632, date de la publication du Dialogue sur les deux grands systèmes du monde par Galilée qui veut découvrir le « vrai système du monde » et qui octroie à l'ingénieur la dignité du savant. Le questionnement et l'utilisation de la nature, et non plus son observation, deviennent ainsi la fin de la connaissance. En remplaçant les mythes par des lois physiques et en la vidant de toute finalité, les sciences contribuent ainsi à une désacralisation de la nature. En conséquence, les hymnes à la nature, tels qu'on en trouvait souvent chez les savants antérieurs de Platon à Dante et aux naturalistes de la Renaissance disparaissent à cette époque. La nature devient pour l'Europe savante du XVII^{ème} siècle une machine utile et amusante à comprendre, dont il faut découvrir les ressorts grâce à la science, pour fabriquer des modèles mécaniques qui produiraient les mêmes résultats. Ce que les Allemands appellent la « mécanisation de l'image du monde » (Mechanisierung des Weltbildes) caractérise ce siècle²⁴.

b- La nature : un bien au service de la révolution industrielle

Dès le début de la colonisation la question de l'autofinancement des entreprises de production sur les nouveaux territoires s'est posée avec acuité. Cette question est par la suite devenue le principal enjeu de l'aventure coloniale. Il en résulte des débats d'idées et des

²⁰⁴ Op cit, p. 194

courants idéologiques avec des acteurs dont les doctrines jalonnent les relations entre la métropole française et ses possessions.

D'où une première question : La mise en œuvre coloniale se déroulait-elle en usant de la technique ? Il est certainement vrai que les pionniers et autres administrateurs qui se sont rendus dans la colonie et ensuite qui s'y sont installés proviennent de sociétés européennes

²³ Olivier BARRIÈRE, *De l'émergence d'un droit africain de l'environnement face au pluralisme juridique*, la quête anthropologique du droit

: autour de la démarche d'Etienne Le Roy. Paris : Karthala, 2006, pp. 161-162

²⁴ Céline CARO, *Le développement de la conscience environnementale et l'émergence de l'écologie politique dans l'espace public en France et en Allemagne, 1960-1990*, pp.31-32

techniciennes. L'usage du bateau qui traverse les mers pour atteindre les côtes des colonies ouest-africaines atteste d'une époque où la technique connaît un essor remarquable. L'usage des canonnières et autres navires marchands démontrent du niveau technique atteint par les sociétés d'où proviennent les coloniaux. Cependant, il faut développer une science coloniale et des techniques coloniales²⁵.

Le régime de la technique devint le propre de l'ingénieur », aussi à partir du XVIII^e siècle s'est développé un autre régime de pensée opératoire en Europe, le régime de la technologie, qui « conjugue une approche raisonnée de la technique, une volonté de la transformer en une science de la production et de l'industrie ». Les régimes de la technique et de la technologie « sont liés à l'écrit. » La technique a glissé vers l'ingénierie pour ce qui concerne les colonies. Rapidement les techniques d'exploitation du bois en Afrique, première ressource exploitée a occasionné l'arrivée de spécialistes.

De même, la croissance économique devient, le « maître-mot » de la révolution industrielle²⁶. Les ressources naturelles exploitables interviennent de diverses manières dans les activités économiques. Notamment les minéraux, le bois ou les pêcheries représentent une large part de la production économique dans beaucoup de pays. Les ressources en sols et en eau sont aussi au cœur des activités agricoles, dont le rôle est déterminant dans l'économie de bien des pays. En outre, les ressources naturelles fournissent à un grand nombre de personnes les produits de subsistance : fruits, champignons ou plantes aromatiques sauvages, pêche artisanale, petit gibier, palmes, produits ligneux et non ligneux, entre autres.

La révolution industrielle va donc se présenter comme la plus profonde mutation qui ait affecté les hommes depuis le néolithique. Le concept de révolution industrielle a été utilisé pour la première fois par Adolphe Blanqui pour désigner un phénomène majeur de l'histoire du développement qui se caractérise par le passage d'une société à dominante agraire et artisanale à une société à dominante commerciale et industrielle, dont l'idéologie est technicienne et rationaliste. Cette transformation a profondément affecté la société et l'environnement contemporains²⁷ à travers mise en valeur des espaces.

La « *mise en valeur coloniale* » est un concept développé par les colons pour définir leur politique en Afrique ou dans leurs colonies. Derrière ce concept paraissant assez simple, la

²⁵ Koffi Innocent DIEZOU, *Forêt et industrie en Côte d'Ivoire de 1910 à 1980 : une histoire entre techniques et sociétés*, 2015, pp. 203-204

²⁶ Guy Marcel NONO, *l'effectivité des normes du développement durable dans le processus d'intégration en Afrique*, 2019, p.76

²⁷ Op cit, p.76

notion de « *progrès dans les colonies* » donne tout un autre sens à la notion de « *mise en valeur* ». Le progrès implique normalement l'évolution des techniques et leur usage pour accroître la production. Il faut par conséquent passer à une société technicienne pour pouvoir mettre en route le progrès. Cette option requiert l'organisation de services agricoles « convenables » en métropole et dans chaque colonie, et « la création, dans la colonie de laboratoire de recherche et de jardins d'essais bien spécialisés », ainsi que la modernisation des pratiques culturelles « indigènes » en l'absence de plantations métropolitaines, bien que Verdier en soit un des principaux pionniers²⁸.

Les premières activités de recherche traduites par la création des « *jardins d'essai* » en Côte d'Ivoire, se concrétisent par le « jardin d'essai de Dabou » créé en 1893. Ensuite celui de Bingerville créé en 1900. Toutefois l'organisation des activités scientifiques s'effectue à l'échelle de la fédération de l'A.O.F. Ces jardins dépendent donc de celui du pôle de décision de l'A.O.F. Il s'agit du jardin d'essai de Dakar, créé plus tard, en 1903 à Hann. Des acteurs, tels que Chailley entre autres, sont les véritables promoteurs d'une « colonisation par l'agriculture coloniale ».

II- LA RÉSISTANCE APPRÉCIABLE DES PRATIQUES ENDOGÈNES DE GESTION DE L'ESPACE FACE AUX MUTATIONS COLONIALES

« Systèmes sociaux traditionnels en Afrique Noire », le seul énoncé de ce titre commande la réflexion. Il existe donc en Afrique des sociétés indigènes suffisamment évoluées qui ont élaboré leurs cadres, possèdent leurs institutions, cadres et institutions différents de ce que nous connaissons dans la société occidentale dont néanmoins l'observation peut être riche en enseignements sur ces peuples eux-mêmes en même temps qu'elle apportera une contribution aux études en général ?²⁹.

En effet, de tous les crimes du colonialisme, il n'en est pas de pire que celui de vouloir faire croire que l'Afrique n'avait pas de culture indigène propre ou que celle que qu'elle possède était sans valeur qu'elle doit en avoir honte au lieu d'en être fier. On ne peut lire sans fascination des études de certains auteurs et au travers de nos enquêtes de terrain, la description du complexe social qui montre par l'analyse de plusieurs cultures africaines combien ces sociétés sont ingénieuses et pleines de ressources.

²⁸ Koffi Innocent DIEZOU, *Forêt et industrie en Côte d'Ivoire de 1910 à 1980 : une histoire entre techniques et sociétés*, 2015, p. 207

²⁹ Denise PAULME, *Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire*, In : Cahiers d'études africaines, vol. 1, n°1, 1960. p. 15

Des fouilles archéologiques conduites par des savants renommés, comme le Dr Leaky, témoignent de la contribution culturelle incontestée de l'Afrique au progrès humain et ce, depuis ses origines les plus lointaines. Ces études de communautés africaines, menées à petite échelle mais de façon détaillée, ont mis en lumière la complexité des communautés soi-disant primaires ou pré-alphabètes, et soulevé un intérêt considérable pour "l'art de survivre" de ces sociétés au sein d'un environnement hostile, en butte à la rapacité humaine à l'époque du commerce des esclaves et de la domination coloniale qui a suivi³⁰.

Notre analyse ici, nous permettra de mettre en lumière d'une part la revitalisation des structures immatérielles un moyen d'affirmation des connaissances et pratiques locales (A) et d'autre part la transmission intergénérationnelle du savoir matériel, un moyen de conservation des systèmes traditionnels de protection (B)

A- LA PERMANENCE DES RELIGIONS TRADITIONNELLES

La relation première qui lie l'homme à son univers immédiat est celle qu'établit naturellement la quête de l'ordre cosmique, social et moral. À travers ces trois ordres, la nature apparaît comme la quête de l'ordre des ordres ou ordre suprême. Dans l'imaginaire de l'Africain la nature représente l'habitat des forces visibles et invisibles, le siège de l'énergie primordiale³¹. À l'image de presque tous les peuples d'Afrique traditionnelles, les peuples traditionnels de Côte-d'Ivoire dans leur pratique quotidienne font usages de la religion traditionnelle. Dans cette quête de religiosité, l'homme africain intègre dans ses faits et gestes le monde des esprits à travers la reconnaissance factuelle des pratiques ancestrales (a), qui se matérialise par l'usage continu du principe de l'intermédialité entre l'homme et la nature (b).

a- La reconnaissance factuelle des pratiques ancestrales de préservation

Dans la préface du livre Textes sacrés d'Afrique noire, Amadou Hampaté Bâ présente comme suit la place des religions traditionnelles : « *Essayer de comprendre l'Afrique et l'Africain sans l'apport des religions traditionnelles serait ouvrir une gigantesque armoire vidée de son contenu le plus précieux* » ou encore « *La religion, en Afrique, ne consiste pas seulement à respecter les dogmes établis pour rendre hommage à un Dieu unique ou à des dieux multiformes. Elle est l'armature de la vie. Elle charpente toutes les actions publiques et*

³⁰ Fr. D. MBUNDA, *Valeurs culturelles, tradition et modernité*, Problèmes de la culture et des valeurs culturelles dans le monde contemporain, Unesco, 1983, p. 11

³¹ Paul-Emile LATOKI, « *La religion comme quête de l'ordre dans la société africaine traditionnelle* », Les cahiers psychologie politique [En ligne], numéro 16, Janvier 2010.

privées de l'homme ; ceux qui se disent incroyants, s'ils vivaient en Afrique, verraient leur conviction ébranlée ». À titre d'exemple, font également objet d'analyse les religions traditionnelles par un religieux catholique, le père Bruno Chenu³².

Concernant ces "religions traditionnelles" anciennes, "on n'insistera jamais assez sur la perspective globalisante de la religion africaine, elle pénètre les dimensions de la vie sans instaurer des coupures entre le sacré et le profane dont nous sommes familiers en Occident et

éventuellement victimes. Nous avons un système de relation et de correspondance qui va donner cohérence à l'univers entier. On peut dire que la religion africaine est une religion de la vie, et que la vie est un tout organisé avec un dégradé de puissances spécialisées. Une harmonie universelle existe par la participation de toutes choses à l'énergie vitale du monde.

Cette énergie, cette puissance qui vient de Dieu est distribuée selon un ordre descendant d'abord aux divinités moindres, aux chefs de famille et à tous les membres de la famille. Cette religion africaine n'est pas d'abord centrée sur Dieu ou le cosmos, ou les forces du mal, mais sur les hommes et les femmes, sur les humains du côté des vivants et sur les ancêtres du côté des morts. Les dieux existent pour les humains et les humains existent en tant que tel pour une communauté de vie. La tâche des humains consiste à endiguer au maximum le mal, la maladie, l'échec, tout doit concourir à la célébration et à l'explosion de la vie d'où le culte de la fécondité. On cherche un bonheur ici-bas et non pas dans l'au-delà. Un spécialiste anglais a utilisé cinq termes pour une approche des religions africaines : le pouvoir de la vie, le souci de l'homme, la recherche de plénitude, la continuité du temps et la santé"³³.

La croyance religieuse en Afrique de l'Ouest préexiste aux deux grandes religions importées que sont chronologiquement l'islam et le christianisme et par ailleurs les "métissages" en la matière sont nombreux. Il convient également de noter la diversité de ces religions traditionnelles, qui ne sauraient se résumer à une référence à un « fond traditionnel animiste ». Comme le note Christian Coulon : « cette référence est même susceptible de fausser l'analyse : qu'il y a par exemple de vraiment commun entre la cosmologie et les cultes des Mossi du Burkina Faso centrés sur le nam, c'est-à-dire la force, qui autorise certains hommes à en dominer d'autres, et ceux des Diola du Sénégal ou des Maka du Cameroun qui participent plutôt d'une vision éclatée de la société et d'une certaine méfiance envers le pouvoir fort ? » ou encore : « le concept d'animisme a tendance à figer les sociétés africaines dans une tradition éternelle, immuable (« les religions du terroir », les seules « authentiques »), alors que les analyses²⁰⁵

²⁰⁵ ³² Rapport Afrique de l'Ouest, Décembre 2008, *RELIGIONS ET LANGUES*, pp. 120-121

³³ Bruno CHENU, *Religions en Afrique, Mouvements religieux actuels*, SMA, décembre 2006

historiques et anthropologiques les plus sérieuses soulignent le caractère mouvant de ces religions dites « traditionnelles ». Face à la mondialisation et au foisonnement d'initiatives religieuses, certains seraient tentés d'envisager le déclin de ces systèmes religieux issus du passé. L'observation fine des réalités montre que cela ne correspond pas à la réalité quotidienne. Ces « religions du terroir » continuent à nourrir de leur sève populaire les religions révélées (christianisme, islam) qui ne pourraient subsister sans elles. Par ailleurs, ces religions « traditionnelles », issues du terroir, évoluent et s'adaptent aux religions importées, non seulement dans le monde rural, mais également dans les sociétés urbaines.

b- L'existence et l'emploi ininterrompu des sites sacrés, véritables mystères méritant révérence

Le droit d'une socio-écologie peut être défini comme le droit des relations entre les individus, les groupes et leurs milieux de vie. Ce lien relationnel est amplement construit par une dimension juridique dont l'objet est une mise en forme de la pacification sociale, s'exprimant dans la notion d'ordre public. Les dynamiques de droit qui se situent au sein des relations sociétés et nature vont dépendre à la fois du jeu des rapports sociaux entre groupes et entre individus ainsi que des valeurs environnementales reconnues dans le champ de la reproduction sociale. L'ordre juridique établi prendra en charge d'autant plus une dimension socio-écologique que l'intérêt général englobera des préoccupations environnementales³⁴.

Poursuivant notre analyse relative à la résistance des pratiques endogènes qui permettent la protection continue des ressources naturelles, il s'agit de démontrer l'existence prolifique de la sacralisation de certains lieux par la tradition. En effet, en Afrique et particulièrement en Côte d'Ivoire, la plupart des villages ont leurs lieux sacrés. Ces lieux sont parfois des endroits de rencontre entre les vivants et les morts, entre les vivants et les fétiches ou Amoui, mais aussi et surtout entre les humains et les divinités protectrices.

Les lieux sacrés sont des endroits de culte pour toute la communauté villageoise. Lors de leur adoration, tout le monde prend des dispositions pour y participer.³⁵ Les forêts sacrées existent dans tous les pays d'Afrique. Ce sont des lieux mythiques et mystérieux ou sont gardés de grands secrets d'initiation, des objets sacrés et immémoriaux ainsi que des totems. Par conséquent personne ne doit y pénétrer sans y avoir été autorisé et encore moins en exploiter

³⁴ Olivier BARRIÈRE, *L'intégration du droit dans la dialectique sociétés-écosystèmes, le droit d'une « socio-écologie »*, p. 39

³⁵ Alexis Lékpéa DEA, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique*, L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982, pp. 234-235

les ressources qu'elles contiennent. Pourtant avec la vie moderne, les choses en prennent une autre tournure et les gouvernements s'efforcent de légiférer pour concilier protection et exploitation des richesses.



L'accès à la majorité de ces forêts sacrées reste interdit aux personnes non initiées ou non originaires des villages voisins. Il s'agit en fait, pour les villageois, des lieux de résidence des ancêtres ou des génies protecteurs. Ainsi, les croyances des populations sont telles que toute entrée non autorisée ou destruction de ce lieu entraînerait des malédictions (maladies, sécheresse, infertilité) sur la communauté³⁶.

Ce sont des lieux mythiques et mystérieux ou sont gardés de grands secrets d'initiation, des objets sacrés et immémoriaux ainsi que des totems. Par conséquent personne ne doit y pénétrer sans y avoir été autorisé et encore moins en exploiter les ressources qu'elles contiennent. Pourtant avec la vie moderne, les choses sont en train de changer³⁷. De façon générale en Côte-d'Ivoire et chez les baoulé en particulier, les fragments de forêts qui subsistent dans de nombreuses localités villageoises sont essentiellement des forêts sacrées, de faible superficie, dispersées, mais très variées en termes de typologie et d'affectation culturelle. Les forêts sacrées abritent une part non négligeable de la biodiversité. Du fait de leur caractère sacré, elles constituent dans leur ensemble des espaces dont la gestion est durable.

Enfin, le cimetière, lieu de repos des ancêtres fondateurs du village est l'objet d'une attention particulière. Le cimetière ou assiéliè³⁸ (lieu où on garde les morts) se trouve en général à une courte distance du village, fréquemment à proximité du chemin menant à la piste principale. Pour les africains, un village ne devient véritablement un village lorsque celui-ci possède son lieu d'ensevelissement.

C'est une zone sacrée où chaque membre de la communauté ne peut à aucun moment retirer le moindre élément car un tel acte serait profaner et déranger la quiétude des résidents. Même le bois mort à la quiétude de se décomposer et de se recycler au gré de la nature. Les cimetières constituent de ce fait un réservoir assez riche où plusieurs espèces de la nature

³⁶ Adou YAO, C.Y., KPANGUI, K.B., Kouao, K.J., Adou, L.M.D., Vroh, B.T.A., N'Guessan et K.E., « *Diversité floristique et valeur de la forêt sacrée Bokasso (Est de la Côte d'Ivoire) pour la conservation* », Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement [En ligne], Volume 13 Numéro 1 | avril 2013, mis en ligne le 16 avril 2013, p.2

³⁷ *La protection et l'exploitation des forêts sacrées au Cameroun et en Côte d'Ivoire*, interview réalisé par Donfack et Boni Kabié

³⁸ Assiéliè : lieu de conservation ou encore lieu où on garde les morts

arrivent à trouver un microclimat idéal à leur survie. Le cimetière a donc toujours été une forme de conservation de la biodiversité et toute autre ressource affiliée.

B- LA TRANSMISSION INTERGENERATIONNELLE DU SAVOIR MATERIEL, UN MOYEN DE CONSERVATION DE L'ESPACE DE VIE

Comme l'affirmait Joseph Ki-Zerbo : « *Sans passé, nous sommes sans avenir ; sans présent nous sommes sans passé* » ; *car même s'il y a un fil qui se brise parfois, il finit toujours par se reformer, c'est ça l'histoire* »³⁹. En effet, lorsqu'un groupe humain puissant envahit un territoire et soumet la population indigène, la culture du groupe conquis disparaît d'ordinaire et celle du groupe dominant devient la culture de la nouvelle entité sociale. Selon l'expression de Bourdieu, il existe une espèce de "violence symbolique" dans le fait que la classe dominante (les conquérants) s'impose à l'autre.

Leur mode d'existence est présenté comme la seule manière valable, universelle et raisonnable d'aborder la vie. Le groupe subordonné n'a plus comme solution "raisonnable" que de faire siennes ces valeurs et de légitimer ce nouveau mode de vie en l'acceptant comme "sa culture". Cependant, la culture dominante qui en résulte doit elle-même continuer à négocier sa légitimité face à des conceptions qui rivalisent avec elles, en vue de parvenir à un compromis⁴⁰.

Une compromission qui se matérialise très souvent par des fortes résistances des pratiques existantes (a) voire une adaptation aux réalités des communautés indigènes afin d'une cohabitation (b).

a- Une résistance par la passation continue des pratiques et connaissances traditionnelles

La passation continue des pratiques et connaissances traditionnelles étant le moyen par excellence d'éducation pour les générations actuelles et futures. Or nous estimons que

³⁹Propos tiré de Benoît BEUCHER, *Contribution des royautés dites traditionnelles à l'émergence de l'État en Afrique : le cas des souverains moosé du Burkina Faso (1880-1990)*, DEA, Université de Paris IV- Sorbonne, UFR d'histoire, 2005, p. 80.

⁴⁰ Fr. D. MBUNDA, *Valeurs culturelles, tradition et modernité*, Problèmes de la culture et des valeurs culturelles dans le monde contemporain, Unesco, 1983, p. 12

l'éducation est le mécanisme par lequel une société produit les connaissances nécessaires à sa survie et à sa subsistance et les transmet d'une génération à l'autre, essentiellement par l'instruction des jeunes. Cette éducation peut avoir lieu, de manière non institutionnalisée, à la maison, au champ ou sur le terrain de jeu. Mais plus généralement, elle se déroule dans un contexte d'enseignement organisé, dans des lieux et des structures spécialement conçus pour l'orientation des jeunes et la formation des générations plus âgées, cela à travers des contes, les sociétés d'initiations secrètes, les danses. Les jeunes sont formés pour acquérir les connaissances, les compétences et les aptitudes dont ils auront besoin, tant pour préserver et défendre les institutions et les valeurs fondamentales de la société que pour les adapter en fonction de l'évolution des circonstances et de l'apparition de nouveaux défis⁴¹.

Dans l'Afrique précoloniale, comme nous l'avons montré précédemment, ces tâches étaient assurées par des systèmes d'éducation différents selon les régions. Aussi, la **perpétuité des pratiques et connaissances traditionnelles**, dont nous illustrons ici, on le trouve déjà à l'origine de la pensée africaine traditionnelle et occidentale matérialisée par les propos de Heraclite qui affirme que : « *On ne se baigne jamais dans la même rivière* ». Pascal a donné une définition majestueuse du problème : « *Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences ; rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient* ». Plus récemment, Valéry a parlé pour tous ceux qui se réveillent un matin et s'aperçoivent que leurs valeurs traditionnelles ne sont plus acceptables : « *Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles* ».

D'un côté, se trouvent les mécanismes de la socialisation et des contrôles sur les membres de la société par lesquels ces derniers apprennent à respecter et à obéir aux normes et aux valeurs de leur société, et à craindre les punitions s'ils enfreignent ses règles, les pratiques et connaissances traditionnelles. Plus le processus de socialisation et de contrôle est efficace et bien intégré, plus il existe une tendance à l'accepter comme inchangeable, comme permanent, comme un absolu qu'il ne faut pas discuter.

D'un autre côté, on doit tenir compte de l'instabilité sociale intrinsèque, créée par l'impossibilité d'obtenir l'intégration parfaite de la société. Non seulement les générations sont en conflit, mais chaque homme est unique, et donc différent. Toutes les sociétés sont donc des systèmes formés de diverses parties ayant des buts ou des valeurs dont les fins sont certes souvent mutuellement incompatibles⁴² mais à perpétuer. Tout ceci se matérialise

⁴¹ P. C. LLOYD, *Africa in social change : changing traditional societies in the modern world*, Harmondsworth, Penguin Books, p. 160

⁴² Philippe GARIGUE, *les changements sociaux et les valeurs culturelles*, Volume 34, numéro 3, octobre-décembre 1958, p. 427

par un travail des anciens et leaders à faire respecter les traditions ancestrales au sein de la communauté

En premier lieu, nous voudrions indiquer l'essentiel de la question. Le premier trait commun à toutes les valeurs, c'est qu'il existe une résistance particulière de l'esprit à les abandonner lorsqu'elles ont été acceptées. Le deuxième est que l'esprit a toujours résisté à la nouveauté : nous pouvons admettre le nouveau sans toujours le comprendre, mais il est très difficile que celui qui l'admet repense ses valeurs en fonction du nouveau.

Le problème pratique auquel a abouti aujourd'hui cette constatation est qu'il ne peut y avoir de transformation importante des valeurs traditionnelles africaines que par la succession des générations. Chaque génération se créant un monde spécifique de valeurs, il y a donc conflit entre les pratiques et connaissances traditionnelles de chaque génération ; conflit qui se résout et renaît avec chaque génération, mais conflit qui est un élément intrinsèque de la vie humaine, car il existe dans le fonctionnement de toutes les sociétés un phénomène constant de déséquilibre⁴³.

En somme, les sociétés africaines, comme bien d'autres, avaient jadis leurs systèmes locaux d'éducation chargés de transmettre les valeurs, les compétences et les attitudes d'une génération à l'autre. Avec le temps, ces systèmes autochtones ont reçu l'apport de formes islamiques et chrétiennes. Relativement nouveau, le modèle européen, sous ses formes religieuses aussi bien que laïques, est devenu prépondérant pendant l'ère coloniale et a survécu au départ des Européens. Au cours des trois dernières décennies, les États indépendants d'Afrique ont déployé des efforts concertés pour étendre le bénéfice de ce type d'éducation à un aussi grand nombre de gens que le permettent les ressources, sans réussir à en modifier vraiment le caractère étranger. Les pratiques et connaissances traditionnelles continuent de se perpétuer dans nos communautés.

b- Le maintien de la spiritualité traditionnelle : une source continue de gestion de l'espace

De façon générale, les sites sacrés africains remplissent plusieurs fonctions dont les plus importantes sont les fonctions religieuses, socioculturelles, militaires et écologiques. Chez les

⁴³ Philippe GARIGUE, *les changements sociaux et les valeurs culturelles*, Volume 34, numéro 3, octobre-décembre 1958, pp. 426-427

baoulés, la fonction religieuse est la plus importante à tel point que l'accès et la gestion de ces lieux sont réglementés par les pouvoirs religieux.

Les cultures de l'Afrique noire tirent en grande partie leur vitalité, leur richesse spirituelle et non matérielle, de la relation qu'elles entretiennent avec la nature et en particulier avec les lieux sacrés. Les lieux sacrés remplissent plusieurs fonctions : espaces de méditation pour les populations autochtones, lieux de réunions des notables où se prennent des grandes décisions qui concernent la Communauté, lieux de cultes et d'initiation, cimetières des ancêtres, lieu de recueillement, lieux de rencontre avec les génies, lieux d'adoration et de demandes en vue de sa réalisation sociale. La biodiversité dans les lieux sacrés représente pour les communautés autochtones, des lieux permettant de maintenir la solidarité intra et intergénérationnelle, dimension importante du développement durable⁴⁴.

Essentiellement constitués par les forêts sacrées, les bosquets se rencontrent un peu partout dans le pays baoulé. Ils sont partis composantes de l'identité locale. L'implantation des sanctuaires et les rites qui s'y déroulent dans les rares forêts, sur les rochers, au pied des arbres et les plans d'eau ont permis la survie des ressources naturelles dans maintes régions.

De même, les forêts villageoises sont conservées comme cimetières, sanctuaires pour les amouï, lieux de culte ou d'initiation (jeunes filles ayant atteint l'âge de la puberté). Tous ces endroits conservés par la tradition consistent de véritables sanctuaires de biodiversité renfermant des espèces végétales et animales pouvant être utilisées à des fins alimentaires, médicinales, artisanales, etc... Les lieux sacrés, interdits d'accès sont donc devenus des conservatoires de la faune et de la flore. Et les villageois savent en tirer profit avec beaucoup de modération en cas de besoin⁴⁵.

Certaines sanctions peuvent être infligées directement par la communauté elle-même. Dans d'autres cas le fautif est laissé au châtement des divinités offensées. Elles sont souvent prononcées par les garants des us et coutumes, les prêtres et prêtresses au nom de la communauté. Les personnes reconnues coupables d'avoir transgressé les traditions peuvent être condamnées à vivre en quarantaine hors de la communauté, pour ne pas la souiller, et interdiction est faite d'approcher ces personnes sous peine de subir le même sort.

⁴⁴ Esoh Elamé, Plaidoyer pour une protection des bois sacrés en Afrique noire, mémoire soumis au XIII^e congrès forestier mondial, Québec city, Canada

⁴⁵ Rio + 20 Conférence des Nations Unies sur le développement durable, *les services culturels, sociaux et spirituels de la forêt*, p.25

Les sanctions immatérielles regroupent les sanctions d'origine non-humaines, relevant du surnaturel, interprétées comme telles dans le cadre de la coutume. Ces sanctions peuvent être foudroyantes, mort sur le coup, du fait de la foudre par exemple, ou lente : maladie de longue durée. Selon la nature de l'offense il peut arriver que la repentance demeure possible, dans le cas contraire l'issue est inéluctable. Les signes de la sanction spirituelle, surtout pour les sanctions lentes conduisant parfois à la mort, permettront à la communauté de savoir qu'une personne a été frappée par une divinité et même de deviner quelle offense elle aurait commise⁴⁶.

En somme, ces lieux sacrés sont des merveilles ! Il y a des ressources naturelles inespérées : il y a des plantes, il y a des espèces endémiques, il y a des espèces rares, il y a des espèces en voie de disparition mais il y a aussi la culture traditionnelle qui accompagne la protection de ces espèces-là. Il y a la connaissance des tradi-praticiens liée aux plantes médicinales. Alors c'est un sanctuaire⁴⁷.

Ces quelques développements auront permis de démontrer comment les croyances et traditions africaines contribuent implicitement à la protection des forêts, véritable enjeu du XXI^e siècle. La sauvegarde des êtres y vivant, en l'occurrence les arbres et les animaux, est donc intrinsèquement liée aux règles régissant le comportement du groupe social qui s'en sert. Il importe donc pour les autorités de s'appuyer sur ces dernières pour une gestion rationnelle des forêts. Toutefois, le dilemme se situera au niveau du contrôle des sanctions qui, selon le droit positif en vigueur dans la plupart des États africains, appartient à l'autorité centrale : l'État.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, si l'on peut retenir à juste titre que le droit traditionnel contribue inconsciemment à la protection de l'espace de vie, car il est indéniable que les normes de comportements secrétées n'aient pas principalement cette visée, il est possible de dire que le droit traditionnel africain est « malgré lui » garant de la sauvegarde de la nature et cela malgré les nombreuses mutations opérées par le fait colonial.

Nos recherches ici, nous ont permis de comprendre que l'idéologie civilisatrice du 19^e siècle, par ses constructions de pensée négatives sur l'Afrique et par l'échelle des valeurs

⁴⁶ Dessa-nin Ewèdew Awesso, *le droit coutumier africain garant de la sauvegarde des forêts*, c.anno 26 juillet 2017, Droit de l'environnement, p.6

⁴⁷ CTA Rural Radio, *la protection et l'exploitation des forêts sacrées au Cameroun et en Côte d'Ivoire*, 2002, p.1

Pour les sociétés noires traditionnelles organisées de manière à lutter de leur mieux contre l'hostilité de l'ambiance, elles exploitent les moindres possibilités de la nature. Elles sont d'une texture serrée. L'individu n'est point abandonné au hasard. Il appartient à un clan hiérarchisé. Il obéit à la coutume établie par ses aïeux pour s'adapter aux luttes et aux nécessités de la brousse, comprendre ses exigences, prévoir et éviter l'événement fortuit. Il ne s'élève point contre la fatalité qui gouverne la vie, mais contre le fait qui survient et interrompt cette fatalité. Il voit l'effet et cherche à connaître la cause ; dans cette connaissance est le remède des maux subits qui l'accablent. C'est bien pourquoi, une tendance évidente de l'esprit lui porte à individualiser, à humaniser les forces de la nature. Nous penchons à considérer chacune d'elles comme autonome, et estimer qu'elle agit dans un but particulier. Bref, nous introduisons dans sa manifestation un élément de volonté ; nous y intercalons un esprit⁴⁹.

En définitif, le noir africain n'adore en aucune, façon l'objet, l'arbre, le rocher, la montagne, la grotte, etc., où sont enfermées les influences qu'il a l'intention de détourner à son profit. Il existe un lien personnel entre lui et la nature.

⁴⁸ Ibo Jonas GUÉHI, *Perceptions et pratiques environnementales en milieu traditionnel africain : l'exemple des sociétés ivoiriennes anciennes*, 1994, p. 16

⁴⁹ Dim DELOBSOM A. A., *les secrets des sorciers noirs*, Édition Librairie Émile Noury, Paris. 1934, pp. 6-7

BIBLIOGRAPHIE

- ✓ AKA Aline Lamarche, l'accès à la terre en Côte d'Ivoire : diversité et variabilité des pluralismes, La Revue des droits de l'homme, 16 | 2019, 26.p ;
- ✓ Association internationale des sciences juridiques, le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara), études préparées à la requête de l'Unesco, paris éditions g.-p. Maisonneuve et Larose, 1971 ;
- ✓ AWESSO Dessa-nin Ewèdew, le droit coutumier africain garant de la sauvegarde des forêts, c.anno 26 juillet 2017, Droit de l'environnement, 7 P ;
- ✓ BARRIÈRE Olivier, L'intégration du droit dans la dialectique sociétés-écosystèmes, le droit d'une « socio-écologie », 39-128 pp ;
- ✓ BARRIÈRE Olivier, De l'émergence d'un droit africain de l'environnement face au pluralisme juridique, [In : Eberhard C. (ed.), Vernicos G. (ed.). La quête anthropologique du droit : autour de la démarche d'Etienne Le Roy. Paris : Karthala, 2006, p. 147-172. (Cahiers d'Anthropologie du Droit). ISSN 1639-9455] ;
- ✓ BEUCHER Benoît, Contribution des royautés dites traditionnelles à l'émergence de l'État en Afrique : le cas des souverains moosé du Burkina Faso (1880-1990), D.E.A, Université de Paris IV- Sorbonne, U.F.R. d'histoire, 2005, 226 p ;
- ✓ CARO Céline, Le développement de la conscience environnementale et l'émergence de l'écologie politique dans l'espace public en France et en Allemagne, 1960-1990, 542 p ;
- ✓ CHENU Bruno, Religions en Afrique, Mouvements religieux actuels, SMA, décembre 2006 ;
- ✓ CLAVE Yannick, l'empire colonial français en Afrique, métropole et colonies, sociétés coloniales, de la conférence de Berlin (1884-1885), aux accords d'EVIAN de 1962, 11 p ;

- ✓ CONTAMIN Bernard et MEMEL-FOTÊ Harris, (ÉDS), Le modèle ivoirien en questions, 804 p ;
- ✓ CTA Rural Radio, la protection et l'exploitation des forêts sacrées au Cameroun et en Côte d'Ivoire, 2002 ;
- ✓ DEA Alexis Lékpéa, Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique, L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982, 589. P,
- ✓ DELOBSOM A. A. Dim, *les secrets des sorciers noirs*, Édition Librairie Émile Noury, Paris. 1934, 305. P ;
- ✓ DIEZOU Koffi Innocent, Forêt et industrie en Côte d'Ivoire de 1910 à 1980 : une histoire entre techniques et sociétés, Histoire, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2015, 506 p
- ✓ DONFACK et KABIÉ Boni, la protection et l'exploitation des forêts sacrées au Cameroun et en Côte d'Ivoire, interview, durée de la bande 11'10 Studio, SD Gomé Gnohité Hilaire, président de l'ONG ivoirienne, la Croix Verte, 2018
- ✓ EDMOND Michellet, CLEMENT Jean, La Cote d'Ivoire, organisation administrative, financière, judiciaire, régime minier, domanial, forestier, foncier, 1906, 378. P
- ✓ ESOH Elamé, Plaider pour une protection des bois sacrés en Afrique noire, mémoire soumis au XIIe congrès forestier mondial, Québec city, Canada, 83 P ;
- ✓ GARIGUE Philippe, les changements sociaux et les valeurs culturelles, Volume 34, numéro 3, octobre–décembre 1958, 427- 435. P ;
- ✓ GENDARME René, « droit de la terre et développement », Association internationale des sciences juridiques, le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara), études préparées à la requête de l'Unesco, paris éditions g.-p. Maisonneuve et Larose, 1971, 27-41 p ;

- ✓ HUGON Anne, Introduction à l'histoire de l'Afrique contemporaine, 96. P ;
- ✓ IBO Guéhi Jonas, Perceptions et pratiques environnementales en milieu traditionnel africain : l'exemple des sociétés ivoiriennes anciennes, Mars 1994, 18 P ;
- ✓ IBO Guéhi Jonas, la politique coloniale de protection de la nature en Côte-d'Ivoire (1900-1958), In: Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 80, n°298, 1er trimestre 1993, 83-104 pp ;
- ✓ KI-ZERBO Joseph, Histoire Générale de l'Afrique, I. Méthodologie et préhistoire africaine, Unesco/Nea, Paris, 1980.
- ✓ LATOKI Paul-Emile, « *La religion comme quête de l'ordre dans la société africaine traditionnelle* », Les cahiers psychologie politique [En ligne], numéro 16, Janvier 2010.
- ✓ LLOYD P. C, Africa in social change : changing traditional societies in the modern world, Harmondsworth, Penguin Books, 1967, 390. P
- ✓ MBAMBI Vincent Kangulumba (2005), Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne, Les Cahiers de droit, 46(1-2), 315–338. P
- ✓ MBUNDA Fr. D, Valeurs culturelles, tradition et modernité, Problèmes de la culture et des valeurs culturelles dans le monde contemporain, Unesco, 1983, 79. P ;
- ✓ NONO Guy Marcel, l'effectivité des normes du développement durable dans le processus d'intégration en Afrique, 2019, 564. P ;
- ✓ OPOKU K, l'évolution du droit foncier en Afrique occidentale, pp. 385-405
- ✓ OUEDRAOGO Hubert, Mythes, impasses de l'immatriculation foncière et nécessité d'approches alternatives, 4. P,
- ✓ PAULME Denise, Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire, In : Cahiers d'études africaines, vol. 1, n°1, 1960, pp. 15- 27 ;

- ✓ POUMAREDE Jacques, Exploitation coloniale et droits traditionnels, Presses universitaires du Midi, Itinéraire(s) d'un historien du Droit, 13. p
- ✓ Rio + 20 Conférence des Nations Unies sur le développement durable, les services culturels, sociaux et spirituels de la forêt, p.25 ;
- ✓ RODET Marie, « Genre, coutumes et droit colonial au Soudan français (1918-1939) », Cahiers d'études africaines, 19. P ;
- ✓ TOURTE René, Histoire de la recherche agricole en Afrique tropicale francophone volume I aux sources de l'agriculture africaine : de la préhistoire au moyen âge, 148. P
- ✓ YAO Adou, C.Y., KPANGUI, K.B., Kouao, K.J., Adou, L.M.D., Vroh, B.T.A., N'Guessan et K.E., « Diversité floristique et valeur de la forêt sacrée Bokasso (Est de la Côte d'Ivoire) pour la conservation », Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement [En ligne], Volume 13 Numéro 1 | avril 2013, mis en ligne le 16 avril 2013 ;
- ✓ Rapport Afrique de l'Ouest, Décembre 2008, *RELIGIONS ET LANGUES*,

L'ÉVOLUTION DES INSURRECTIONS INTRAFAMILIALES DE SUCCESSION LÉGITIME AU TRÔNE EN AFRIQUE OCCIDENTALE

TRAORE Daouda, Université Alassane Ouattara (UAO), (Bouaké/Côte d'Ivoire)

E-mail : daouda.traore2013@gmail.com / Cell : +225 07 57 58 20 22

RÉSUMÉ

Les insurrections intrafamiliales restent une pratique des traditions africaines. S'observant traditionnellement et en majorité lors des compétitions de succession héréditaire au trône dans les familles royales, elles sont aujourd'hui le quotidien des familles dites politiques. Ces dernières sont fondées sur une communauté d'idéologie, contrairement aux précédentes qui sont établies suivant les liens de sang ; les unes comme les autres restent enclines à ces insurrections pour de multiples raisons. Parmi ces raisons, celles qui ont trait au juridique sont les plus cruciales et laissent bien transparaître une certaine évolution au niveau des différentes insurrections. En effet, pour les traditionnelles, l'insurrection est bien fondée lorsqu'elle requiert le respect des pratiques héréditaires ou d'autres pratiques fondant la paix sociale ; quant aux familles modernes, elles s'appesantissent sur le respect des normes idéologiques ainsi que des Droits de l'Homme actuels. Toutefois, quelque soient les motifs, les insurrections restent des violences funestes qu'il importe d'encadrer juridiquement pour plus de paix dans le monde aujourd'hui comme souhaitée hier. Pour ce faire, en interprétant les faits observés à la lumière des normes en vigueur, selon les Tarikhs, les épopées et d'autres ouvrages, nous essayerons d'abord d'aborder les motifs d'illégitimité et d'injustice dans le cadre de la légitimité des insurrections royales traditionnelles avant de souligner les causes d'oppression et d'illégalité justifiant ou incriminant les insurrections politiques modernes.

Mots-clés : évolution-insurrection-intrafamiliale-légitime-succession-trône

ABSTRACT :

Intrafamily insurrections stay a practice of african traditions. Observed traditionally and in the majority during the hereditary succession competitions for the throne in royal families, they are today the quotidian of the families called political. The latters are founded on a community of ideology, contrary to the previous ones which are established according to the blood ties; One like the other remain enclosed to these insurrections for multiple reasons. Among these reasons, those which relate to the legal are the most crucial and show a certain evolution concerning the different insurrections. In fact, for the traditional, the insurrection is well founded when it requires respect for hereditary practices or other practices founding the social peace; As for modern families, they dwell on the respect of ideological standards as well as the current human rights. However, whatever the reasons, the insurrections remain disastrous violence that it is important to supervise more for more peace in the world today as desired yesterday. To do this, by interpreting the facts observed in the light of the norms in force, according to tarikhs, epics and other books, we will first try to approach the reasons for illegitimacy and injustice in the context of the legitimacy of traditional royal insurrections before underline the causes of oppression and illegality justifying or incriminating modern political insurrections.

Key Words : evolution-insurrection-intrafamily-legitimate-succession-throne

INTRODUCTION

« *La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat* »²⁰⁶. Cette disposition de l'article de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, marquant la reconnaissance de la famille, montre amplement sa valeur juridique et précieuse dans le fonctionnement de l'État. État qui est une institution politique et formelle englobant une agrégation de famille avec un rôle similaire à celui des parents. L'État peut donc être considérée comme une grande famille avec un dirigeant agissant en père protecteur et les citoyens en membres de la famille. L'idée de famille reste donc consubstantielle à l'État et nous pouvons même parler aujourd'hui de famille politique, substitut de la famille royale en Afrique occidentale précoloniale. Ces deux types de familles ont toutes connu une difficulté commune, la violence insurrectionnelle. Cette violence vise, selon la doctrine Hogard de la contre insurrection, la conquête du pouvoir ou l'entrave de son action par des moyens non conventionnels, c'est-à-dire la prise d'arme allant jusqu'au crime de sang. La répétition intempestive d'une telle violence interpelle inévitablement à s'interroger sur ses motivations, sa légitimité et ses conséquences juridiques.

Ainsi, une analyse évolutive trouve tout son sens en ce que, selon l'Ecclésiaste 1, 9, « *il n'y a rien de nouveau sous le soleil, ce qui s'est fait se refera* »²⁰⁷ et le présent étant la victime du passé et le coupable du futur²⁰⁸. Il est fort probable qu'un manque de réflexion sérieuse prenant solidement appui sur le passé, puisse entraver aux solutions idoines pour le bonheur de la famille. Cette famille qui « *désigne le groupement de ceux qui sont liés par une parenté biologique, une parenté qui pourra se dilater à la taille d'un village* »²⁰⁹ en constituant un ensemble juridique qui ne meurt pas et dont la personnalité l'emporte sur ses membres²¹⁰. Et tout membre de la famille doit avoir une certaine légitimité pour accéder au trône ou pour revendiquer un droit. Il existe plusieurs formes de légitimité, notamment la légitimité traditionnelle, basée sur des coutumes et des pratiques héritées du passé ; la légitimité rationnelle-légale, fondée sur des lois, des règles et des réglementations formelles ; et la légitimité charismatique, liée à des leaders qui inspirent la confiance et le respect pour une succession réussie au trône. Une succession qui fait référence au processus par lequel un nouveau monarque est désigné pour remplacer le monarque actuel. Il existe différentes formes de succession au trône qui peuvent varier en fonction de la monarchie et de ses traditions spécifiques. Ses formes courantes sont les successions héréditaires, électives et par nomination.

Il s'agira donc d'analyser à travers notre sujet intitulé « *l'évolution des insurrections intrafamiliales de succession légitime au trône en Afrique occidentale* », les événements passés pour comprendre la légitimité des facteurs qui ont contribué aux insurrections intrafamiliales et leur évolution dans le temps jusqu'aujourd'hui. Cette étude se veut donc une lucarne favorisant la maîtrise juridique de la violence armée de renversement des autorités, pour l'instauration d'une paix durable. Elle permet de comprendre les moyens et les stratégies utilisées pour contester l'autorité au sein des familles africaines, tout de même aussi, qu'une insurrection

²⁰⁶ Article 16 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948.

²⁰⁷ La Sainte Bible, Ecclésiaste 1, verset 9

²⁰⁸ Franck Dhumes, *Le monde d'aujourd'hui*, édition la Galipote.

²⁰⁹ BINET Jacques, *Nature et limites de la famille en Afrique noire*, p. 5

²¹⁰ BADJI Mamadou, *Introduction historique à l'étude des institutions publiques et privées de l'Afrique au sud du Sahara (VIII e siècle- XX e siècle)*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, volume XLV , 2021, p.269.

légitime est à l'État ce qu'est l'enfer aux croyants, une arme effrayante qui nous oblige à bien faire.

De ce qui précède, il importe de s'interroger comment peut-on appréhender l'évolution des insurrections intrafamiliales de succession légitime au trône en Afrique occidentale ?

Cette question principale nous conduit à s'interroger si ces nombreuses insurrections ont remis en question ou pas, les règles sociales et de succession établies dans les familles royales en Afrique précoloniale ? Quelles sont les avancées ou les reculs qu'on pourrait noter aujourd'hui dans les nouvelles familles politiques ?

La question de la légitimité de l'insurrection étant d'une sensibilité extrême, il importe de trouver des réponses pertinentes à travers une étude approfondie de ses appréhensions juridiques dans les familles royales précoloniales (I) et celles politiques postcoloniales (II).

I-DE LA LÉGITIMITÉ DES INSURRECTIONS DANS LES FAMILLES ROYALES D'AFRIQUE OCCIDENTALE PRÉCOLONIALE

Avant l'arrivée des colons européens en Afrique noire, les familles royales, prospères et bien organisées, ont contribué à façonner son histoire. Ces familles dirigeaient des dynasties et des royaumes à l'instar des empires du Ghana, du Sosso, du Mali, du Songhay, des Toucouleurs, du Dahomey et du Wassoulou. Ces familles royales bien que reconnues pour leur richesse, leur honorabilité, ne manquaient point d'être troublées par de nombreuses insurrections. En effet, le pouvoir était souvent distribué entre plusieurs lignées royales ou nobles, ce qui pouvait entraîner des tensions et des conflits internes pour le contrôle du trône. Dans ce contexte, si les insurrections étaient engagées sans véritable légitimité au regard des traditions et des lois coutumières en vigueur, elles étaient considérées comme illégitimes et perturbatrices de l'ordre social. Cependant, la plupart du temps, les insurrections pouvaient être motivées par des injustices sociales ou économiques, telles que l'exploitation excessive des populations par les dirigeants, l'imposition de taxes excessivement lourdes et la violation des lois coutumières. Dans de tels cas, les soulèvements en revendication pouvaient être considérés, pour une faction ou un individu, comme des réponses légitimes à des abus de pouvoir et des violations des droits des citoyens. Parmi toutes ces nombreuses causes, nous retrouvons deux qui étaient le plus souvent au cœur des revendications, dont la première est l'injustice du souverain (A) d'un peuple qui se voulait intègre et fidèle, comme se fut le cas de Soumahoro, roi du Sosso, entraînant ainsi la révolte de son neveu Fakoly. Quant à la seconde, c'est l'illégitimité du souverain (B), ce qui le rendait indigne du pouvoir et de respect de la part de ses sujets. C'est l'exemple de Sony Baro qui se vit alors renversé par Askia Mohammed.

A-L 'injustice fondant l'insurrection de Fakoly Koroma contre Soumahoro Kanté

La justice est la plus parfaite des vertus, elle garantit l'ordre et l'harmonie au sein de la cité²¹¹. Elle est, d'ailleurs, la source de toutes les autres vertus. Elle est la plus haute exigence qu'il faut prendre l'habitude d'assurer avec foi et intégrité. Et pour y parvenir il est préférable d'être imperméables aux tentations de haine et de désir. N'est-ce pas pourquoi la justice est souvent

²¹¹ SAINT-ARNAUD Jocelyne, *Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité*, Société de philosophie du Québec, vol 11, numéro 1, Avril 1984, pp. 3-4

représentée par une personne qui tient en équilibre les plateaux d'une balance, sans prêter la moindre attention aux éléments qui pourraient la détourner de la poursuite d'un résultat qui est juste et équitable²¹². Cependant, ce n'est pas toujours le cas pour la plupart des dirigeants, et spécifiquement ici, les dirigeants africains noirs. Nous allons vous relater, à juste titre l'histoire de l'injustice du roi sosso, Soumahoro Kanté.

Elle commence en 1235, dans ce royaume du Sosso situé entre les fleuves Sénégal et Niger, le pouvoir de Soumahoro Kanté, son roi, est menacé par la révolte de son neveu Fakoly Koroma²¹³. Les causes immédiates de cette opposition sont connues. Selon la tradition, Soumahoro Kanté, aveuglé ou rendu téméraire par sa fulgurante hégémonie en Afrique de l'Ouest en vint à s'en prendre aux intérêts majeurs de ses proches. Ainsi, il aurait enlevé de force Kéléya²¹⁴, l'épouse de Fakoly, son neveu et principal chef militaire, pour en faire sa femme. En conséquence, « *Fakoly entra dans une colère épouvantable et vint trouver son oncle. (...) Je serai désormais du côté de tes ennemis, à mes troupes je vais joindre les Malinkés révoltés et je vais te faire la guerre* »²¹⁵. À la colère de son neveu, le roi du Sosso répondit en décrétant son expulsion de son armée et de son territoire. Un conflit, une opposition et un rapport de force voient ainsi le jour au Sosso. Cependant, il est possible que l'enlèvement de Kéléya fut très loin d'être un inceste car les griots à qui nous devons cette information n'ont jamais dit que Soumahoro a mis Kéléya dans son lit. Au contraire, pour éloigner Fakoly du trône, afin d'empêcher qu'il devienne un rival pour son fils ou frère Sosso Balla, moins courageux et moins populaire. Il est plausible que Soumahoro ait provoqué son neveu pour le pousser à la révolte et à quitter le pays.

Partant, la guerre que Fakoly promet de faire à son oncle avait désormais un but : le renverser du pouvoir et régner à sa place sur le Sosso. Le projet de Fakoly est donc subversif. Mais il sera soutenu et porté par une opposition formée des soldats de la tribu de Fakoly et des royaumes hostiles à l'hégémonie de Soumahoro Kanté dans la région. Pour obtenir ce résultat, Fakoly et les opposants lancent un appel à la révolte et à la lutte contre le Sosso, auquel appel répondent tous ceux qui avaient à se plaindre de Soumahoro. Ainsi, la décision de Fakoly de combattre Soumahoro fut comme un signal ; toutes les haines, toutes les rancœurs si longuement comprimées, éclatèrent ; de partout, on répondit à l'appel de Fakoly.

C'est ainsi qu'aux côtés de Soundjata, il assurera sa vengeance en allant rejoindre Soundjata et se plaindre à lui en disant que « *je te salue Soundjata, je suis Fakoly Koroma, j'ai pris les armes contre mon oncle, car Soumahoro m'a outragé. Toi tu viens reconquérir le royaume de tes pères, tu combats Soumahoro, nous avons le même but et je viens me mettre sous tes ordres* »²¹⁶. À cette demande, Soundjata répondra favorablement en ces termes, « *je défends le faible, je défends l'innocent, Fakoly, tu as subi une injustice, je te rendrai justice* »²¹⁷. L'union faisant la force, les deux victimes obtiendront gain de cause par la disparition

²¹² NENE Bi Boti Séraphin, « Structures et mécanismes de l'organisation de la justice dans les sociétés traditionnelles de Côte d'Ivoire : Aspects anthropologiques », Actes de la journée d'étude sur la réforme juridictionnelle, La réforme de l'organisation juridictionnelle en Côte d'Ivoire : Bilan, enjeux et perspectives, édité en Novembre 2021, p. 11

²¹³ Fakoly Koroma était le général en chef, le fils de la sœur Kassia de Soumahoro Kanté.

²¹⁴ Kéléya était une femme extraordinaire, une grande sorcière tout comme son mari. Elle savait faire la cuisine mieux que les trois cents femmes de Soumahoro Kanté.

²¹⁵ NIANE Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée manding*, p.80

²¹⁶ *Ibidem*, p.113

²¹⁷ *Idem*

mystérieuse de Soumahoro dans la falaise de Bandiagara en 1236 après avoir été atteint par la flèche mortelle minutieusement préparée par Soundjata.

Si l'insurrection de Soundjata a bien été accueillie par la population et eut un succès incontestable, du fait de l'injustice du roi Soumahoro, il est intéressant de souligner l'illégitimité, qui dans bien des cas, fonde l'insurrection et favorise son succès. C'est donc à juste titre que nous présenterons ici l'insurrection de l'Askia Mohammed contre Sony Baro.

B-L'illégitimité fondant l'insurrection de l'Askia Mohammed contre Sony Baro

Selon Dominique Darbon, la légitimité se définit comme « *l'acceptation du caractère moralement juste et nécessaire des institutions constitutives du pouvoir* »²¹⁸. En d'autres termes, c'est « *le fait qu'un pouvoir soit exercé de manière satisfaisante aux yeux du plus grand nombre* »²¹⁹ ou encore, c'est la qualité particulière reconnue à une entité sociale et politique par ses sujets et ses parties, et qui lui confère son autorité. Soulignons que la légitimité contient aussi la légalité, d'où il est clair qu'un pouvoir illégitime n'est pas nécessairement illégal. Ainsi, un pouvoir peut être légal et rester illégitime. Pour dire que la légitimité est absolument la somme de la morale et de la loi.

Dans l'empire Songhay, cette réalité s'observe bien et entraîna la chute de l'héritier de Sony Ali Ber, Sony Baro. En effet, dans la nuit du 19 Février 1492, Askia Mohammed²²⁰ alla attaquer la ville de Donogha où le fils de Sony Ali Ber fut proclamé souverain²²¹. Ce fait est le point de départ d'un changement décisif dans l'histoire songhay. Il marque la rupture entre un ordre nouveau et un ordre ancien. Une rupture tant remarquable qu'on s'interroge si quelles ont été les motivations et les réalités de cette attaque insurrectionnelle de l'Askia Mohammed ?

En ce qui concerne les motivations, elles s'identifient bien au niveau de Sony Baro qu'au niveau de l'Askia Mohammed. En effet, Baro est le fils légitime de Sony Ali Ber et le petit-fils de Sony Mahmoud Daou, et contre toute attente, Sony Ali Ber dont le règne repose essentiellement sur les expéditions, mourut en 1492. Lorsque Askia eut appris cette nouvelle, il conçut le dessein de s'emparer du pouvoir souverain et, dans ce but, il combina de nombreux moyens d'action. Assurément, pour se donner une bonne conscience, Askia exige de Baro, une adhésion plus franche à l'Islam.

Heureusement, cette demande sera absolument refusée par le Chi Baro. En effet, Sony Ali avait su garder une neutralité vigilante, parfois généreuse, ce qui permit le libre épanouissement des spiritualités. Et s'était là le sens de l'État chez les Songhays traditionnalistes. C'est pour cette raison que dès la mort de Sony Ali, son fils fut désigné pour le remplacer. Ainsi, Sony Baro représentait la continuité, l'ordre traditionnel et sa tolérance²²². Il est clair que Sony Baro avait des craintes pour sa souveraineté, comme s'était naturel de la part d'un roi.

²¹⁸ DARBON Dominique, *Gouvernance et fabrique de l'ordre politique : la réinvention de la légitimité et le retour des classes moyennes*, 2010, <http://www.institut-gouvernance.org/docs/chro2010-gouvernance-et-fabrique-de-lordre-politique.pdf>

²¹⁹ CALAME Pierre, *Essai sur l'Économie*, Éditions Charles Léopold Mayer, Mars 2009, p. 15

²²⁰ Son nom entier serait Mohammed Ben Aboubacar Touré.

²²¹ ES-SADI Abderrahmane, *Tarikh es-Soudan*, coll. Unesco, Paris, 1964, p. 116-117

²²² HAMA Boubou, *Askia Mohammed Aboubacar ; l'el hadj et le khalife, à travers la tradition et le Fettach*, Celhto, Niamey, 1980, p. 19

Désormais, il avait une charge d'honorer la mémoire et l'héritage de son père. Les propositions de l'Askia ne pouvaient que le détourner de cette voie. Alors, Sony Baro, fort de son droit, ne put tolérer, et avec lui tous les Songhays traditionnalistes, l'intrusion de l'Askia Mohammed dans les affaires de l'empire. Si Sony Baro était donc motivé par ses raisons évoquées, il n'en était pas de même pour Askia Mohammed.

Askia, en fait, avait une triple motivation selon nos recherches. D'abord, son lien avec Sony Ali. Si Askia est né vers 1443 de dame Kassay, les traditions de ce peuple en font un neveu de Chi Ali²²³. Selon ces mêmes traditions, le Chi Ali, son oncle avait sur lui, droit de vie et de mort²²⁴. Sony Ali, par le lait, sans doute, devait avoir un lien qui explique la confiance sans limite qu'il avait mis en lui pour l'avoir nommé *Tondifarma*²²⁵, et pour en faire son *Jinakoy*²²⁶. Cette position favorisant largement Askia, n'était pas sa seule motivation.

Askia était ensuite motivé par sa position islamique rigide. Désormais ce que recherchaient les musulmans, c'était sa réforme donc sa radicalisation sur des bases plus orthodoxes. Pour atteindre leur objectif, les Ulémas groupés autour de l'Askia, enverront successivement trois émissaires au Chi Baro. Cela pour le convaincre à rejoindre l'Islam, bon gré mal gré. À cette idée islamique, s'ajoute enfin l'ambition politique d'Askia Mohammed.

Politiquement, Askia occupe une place de choix dans l'Administration. Cependant, le choix des traditionnalistes n'étant porté sur lui, il sait désormais que le pouvoir ne peut lui revenir que par la force. Au demeurant, toutes ces motivations vont entraîner une course au pouvoir. Cette course donnera finalement lieu à une sanglante bataille d'insurrection entre Sony Baro et Askia Mohammed.

Ainsi, la rencontre pour cette bataille meurtrière eut lieu le lundi 2 avril 1493, et le combat s'engagea évidemment avec une grande violence ; la lutte fut si terrible et l'action si meurtrière que tous faillirent y succomber et croyaient leur dernière heure arrivée. Le Chi Baro se saisit de toutes ses forces, « *cependant, Dieu donna la victoire à l'Askia Mohammed* »²²⁷. Ainsi, lorsque les troupes du Chi Baro furent mis en déroute, « *celui-ci s'enfuit seul jusqu'à Ayorou* »²²⁸. C'est ainsi que l'Askia Mohammed hérita de tout le territoire du Chi Baro.

Au demeurant, Sony Baro avait clairement obtenu la légalité après la mort de Sony Ali en tant que son fils. Il était d'ailleurs bien investi au pouvoir. Mais, la majorité musulmane ne le supportait pas et le considère comme un potentiel sanguinaire et ennemi, du fait de sa fidélité à la tradition de son père, jugé très hostile à l'islam et sans pitié envers les musulmans. Cela entacha absolument sa légitimité et finit par le renverser du trône.

²²³ HAMA Boubou, *Askia Mohammed Aboubacar ; l'el hadj et le khalife, à travers la tradition et le Fettach*, Celhto, Niamey, 1980, p. 27

²²⁴ Au Songhay, quand un oncle était fait prisonnier au cours d'une guerre, il avait le droit incontesté de se faire racheter en donnant, à son ravisseur, son neveu, fils de sa sœur désigné sous le nom familial de Bangna- Keyna. Remarquons aussi à la même référence que, *Keyna, le petit nom, Sony Ali Ber l'aurait donné à Mohammed Ben Aboubakar*.

²²⁵ Gouverneur du Hombori, une province bien difficile qui donnait sur les falaises de Bandiagara.

²²⁶ Général en chef de son armée.

²²⁷ KATI Mahmoud, *Tarik el Fettach*, trad. Houdas et Delafosse, Paris, 1913, p. 102

²²⁸ *Ibidem*, p. 106 (Ayorou se trouve sur le Niger à hauteur de l'embouchure du Gorouol, entre Koukiya et Tillabéry. Un autre passage montre que le Chi Baro s'était réfugié à Diaga, ce qui est moins vraisemblable. Il se peut que Diaga soit une localité voisine d'Ayorou.)

Après l'analyse de ces deux fondements, parmi tant d'autres, de l'insurrection dans les familles royales en Afrique occidentale précoloniale, il importe de passer en revue deux autres fondements, parmi une multitude, de l'insurrection dans les familles politiques en Afrique occidentale postcoloniale.

II-DE LA LÉGITIMITÉ DES INSURRECTIONS DANS LES FAMILLES

POLITIQUES D'AFRIQUE OCCIDENTALE POSTCOLONIALE

En Afrique occidentale, la famille politique est un ensemble de personnes unies et partageant des convictions politiques et morales. Ces personnes s'engageant ainsi dans une lutte de transformation sociale et de promotion de la justice, ont une identité qui peut transcender les liens de parenté et de sang. C'est bien la position des auteurs africains comme Achille Mbembe et Wolé Soyinka, pour qui la famille politique renvoie à un groupe de personnes partageant une vision politique commune, des objectifs et des valeurs communes. Par ailleurs, cette entité dynamique et en constante évolution, qui est un espace de débat, de réflexion et d'expression d'opinions divergentes, connaît bien des limites assez poignantes. Notamment en ce qui concerne la question des dérives autoritaires, clientélistes et discriminatoires ; tout comme la représentativité et la légitimité des leaders politiques.

Abordant le point des dérives autoritaires, nous faisons ici cas de l'oppression qui peut se présenter comme un fondement légitime de l'insurrection comme l'exemple de celle de Teodoro NGUEMA contre Macias NGUEMA (A). À côté des dérives, il n'est point inopportun de souligner la situation d'illégalité du leader politique qui pourrait même être abordée avec l'insurrection de Blaise COMPAORE contre son ami intime politique, Thomas SANKARA (B).

A-L 'oppression fondant l'insurrection de Teodoro NGUEMA contre son oncle Macias NGUEMA

L'oppression, en matière politique, est un état de contrainte ou de domination exercé par un régime politique ses citoyens dans le but de les contrôler, de restreindre leurs libertés et de maintenir son pouvoir. Pour atteindre ses buts, le pouvoir se saisit de pratiques autoritaires, répressives et coercitives. Ces buts qui ne peuvent que donner un qualificatif de gouvernance injuste du pouvoir, méritent d'être combattus en toute légitimité, car visant la garantie de l'intérêt commun, la liberté. *« Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé »*²²⁹.

C'est bien dans cette quête que Soundjata, alors héritier du trône du Manding, initia l'offensive contre Soumahoro pour aller lui arracher la dignité du Manding qu'il piétinait désormais. Comme Soundjata, Teodoro NGUEMA, en Guinée équatoriale ne laissera pas continuer les assassinats systématiques de son oncle. Il mettra tout en place, et le 03 août 1979, des militaires annoncent avoir renversé le président à vie de la Guinée, Francisco Macias NGUEMA. À Malabo, la capitale, évidemment la population descend dans la rue pour célébrer la fin de son régime sanguinaire.

Dans la joie de tous, dès 20 heures, Radio Malabo diffuse un communiqué militaire signé par un seul officier : le lieutenant-colonel Teodoro NGUEMA, numéro deux du régime déchu.

²²⁹ Article 34 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793.

L'officier reproche au président qu'il vient de renverser, d'ailleurs un cousin éloigné qu'il considère comme un oncle, ses violations systématiques des droits de l'Homme. L'officier annonce, à cet instant, une nouvelle ère de droits et de libertés. Néanmoins, face à ce succès, ne manquons pas de remarquer qu'on « ne débarque pas du néant pour réclamer le trône. On ne quitte pas la cuisine pour le fauteuil présidentiel ! »²³⁰. Pour dire que Teodoro NGUEMA étant le numéro deux du pour, était aussi l'homme à tout faire du président et avait donc l'expérience du pouvoir et des combats en tant qu'officier.

Fin de parcours, Francisco Macias NGUEMA, père de l'indépendance de la Guinée Équatoriale, une indépendance devenue effective en 1968, le premier président élu est en fuite. Évidemment, l'armée lui reste loyale, et le coup d'État de la liberté, comme le disent les partisans de la nouvelle junte, provoque des scènes de liesse dans la capitale. Si les militaires quadrillent la ville, les gens manifestent bruyamment leur joie dans la rue en lacérant les portraits du désormais ex-président.

En effet, sous l'ex-chef d'État, une personne sur cinq cents a été exécutée. Des garçons de douze ans ont été enrôlés dans l'armée. Sur une population d'environ trois cents quatre-vingt mille personnes, un quart s'est exilé, notamment en Espagne, l'ex-puissance coloniale. Pire, Francisco Macias, capable de tous les excès, est allé jusqu'à interdire le Catholicisme. Le régime de Macias est officiellement athée, mais dans les faits, la Guinée Équatoriale est sous le joug du culte de son président. Le peuple se sent forcément trahi et « si seulement la politique satisfait ou remboursé marchait pour ces démagogues que nous portons à la tête de nos pays »²³¹, le peuple se serait déclaré insatisfait et aurait demandé remboursement. Ainsi, le coup d'État est présenté à tort comme un putsch sans effusion de sang, car les affrontements entre loyalistes et putschiste feront de deux cents à trois cents morts.

C'est suite à tout cela que le procès pour génocide et égoïsme de l'ex-président sera tenu et Teodoro Obiang fera juger son prédécesseur par un tribunal militaire qui siégera dans un cinéma de Malabo. Macias inculpé dans un premier temps de génocide, notamment pour l'assassinat de quatre cent quarante-un prisonniers dans les prisons de Bata et de Malabo, et d'appropriation de fonds publics à des fins égoïste. Il sera également accusé d'autres crimes au fil du procès et décidément l'acte d'accusation ne cessera point de varier. Cependant, pour déstabiliser l'accusation, la défense démontre que les exécutions sommaires étaient inférieures au chiffre avancé par le procureur et qu'elles étaient le fait d'agents subalternes qui ont agi de leur propre chef.

Malheureusement, la tentative est sans succès et le président déchu est reconnu coupable de génocide, haute trahison et assassinats massifs puis condamné à mort. C'est sans surprise que la salle a éclaté en applaudissements prolongés lorsque l'audience a été levée. La sentence sera effective et l'ex-président sera bien exécuté le même soir par des soldats de la Garde royale marocaine. Néanmoins, le choix de ses soldats est quand même curieux. Mais on en passe pour simplement conclure que l'oppression exercée par l'ex-président n'a pu être une source d'affermissement de son pouvoir comme l'aurait certainement planifié. Elle a plutôt suscité et justifié la révolte populaire, portée par son propre compagnon politique, et la rigueur de la loi qu'il a subie. Si l'assistance au procès peut tant applaudir pour sa condamnation, il y a lieu de

²³⁰ DANON Charlène, *Il y a un Dieu pour les cons*, roman, Espérance Éditions, Abidjan, 2024, p. 271

²³¹ DANON Charlène, *Il y a un Dieu pour les cons*, roman, Espérance Éditions, Abidjan, 2024, p. 79

comprendre qu'il n'était plus dans les cœurs et que l'insurrection à son encontre est bien reçue par le peuple et la justice. C'est assurément une preuve de la légitimité de l'insurrection de Teodoro NGUEMA contre son oncle.

En marquant une pause sur ce point, il est utile d'ajouter le dernier point sur quatre des raisons fondamentales que nous avons voulu aborder dans ce travail. Des raisons qui accordent inévitablement une légitimité à l'acte insurrectionnel, c'est-à-dire, ici, l'illégalité que nous tenterons d'analyser à travers l'insurrection de Blaise COMPAORE contre son ami intime Thomas SANKARA.

B-L 'illégalité incriminant l'insurrection Blaise COMPAORE contre Thomas SANKARA

L'illégalité est ce qui est contraire aux dispositions de la loi, c'est l'interdit. Qualifier donc l'insurrection de Compaoré d'illégale, c'est dire qu'il est contrevenu à la loi dans la mise en œuvre de cette insurrection. En effet, c'est l'acte commis, l'assassinat des révolutionnaires, durant l'insurrection qui retiendra plus notre attention ici, quand on sait le lien affectif et familial qui se trouvait entre Compaoré et Sankara. Nous nous interrogeons sur cette boucherie en cherchant à comprendre ses motivations, les faits, la loi violée, et la condamnation des coupables.

Pour les motivations, il est difficile de comprendre en profondeur les réelles raisons qui ont conduit à cette hécatombe. Ainsi, nous nous en tiendrons à certains propos édifiants. C'est l'exemple du discours de Compaoré après l'assassinat, où il exprime qu' « *une révolution qui se refuse au débat, se fascise, chavire ; Ce dénouement brutal nous choque tous en tant qu'être humain, et moi plus que quiconque pour avoir été son compagnon d'arme, mieux son ami. Aussi, pour nous il reste un camarade révolutionnaire qui s'est trompé* »²³². De là, on peut percevoir que le refus de Sankara d'aller au débat dans ses décisions politiques fut considéré par son frère d'arme, Compaoré, comme une attitude politique totalitaire qui pourrait susciter l'indignation du peuple et donc l'échec de la révolution. Sankara s'éloigne, pour lui, des principes de la mission, il s'est trompé et mérite ainsi le renversement. Pourquoi toutes ces pensées de Compaoré ?

En amont, rappelons que dans les années 80, Nous sommes alors encore en pleine guerre froide. Thomas Sankara parle haut et fort, s'opposant à une éventuelle neutralité des non-alignés, appelant à refuser de rembourser la dette multilatérale qui est instrumentalisée comme moyen de soumission. La popularité de la révolution déborde alors largement les frontières du pays et les jeunes d'Afrique de l'Ouest admirent clairement le Burkina Faso et son leader, le jeune et charismatique Thomas Sankara. Cependant, les succès économiques, le dynamisme dont il fait preuve dans son développement et la mobilisation de la population sont vécus comme un danger pour la plupart des dirigeants des États de la région. En fait, le plus souvent très proche de la France, dans ce qu'on appelle le pré-carré, ils craignent la contagion. D'autant que Sankara n'en finit pas de dénoncer l'impérialisme, le néocolonialisme²³³. D'ailleurs, il ira jusqu'à faire campagne au sein de l'ONU pour l'indépendance de la Nouvelle Calédonie, une ligne rouge à ne pas dépasser. Et bien, les impérialistes ne peuvent accepter de voir remettre en cause leur

²³² Extrait du discours de Blaise Compaoré 4 jours après l'assassinat de Thomas Sankara, Vidéo YouTube du 28 octobre 2021, consulté le jeudi 30 novembre 2023.

²³³ « *À bas l'impérialisme ! le néo-colonialisme ! Honneur au peuple ! Gloire au peuple ! La patrie ou la mort, nous vaincrons* », voir ZIEGLER Jean et RAPP Jean-Philippe, *Thomas SANKARA Un nouveau pouvoir africain*, Les Classiques des sciences sociales, Chicoutimi, 1986, p. 34

mainmise sur les anciennes colonies qui cherchent à présent à se libérer du giron français. Sankara devient gênant et indésirable. Tous, comme Compaoré souhaite sa disparition. C'est bien ce qu'il en sera à Ouagadougou.

En effet, douze personnes ont été assassinées le 15 octobre 1987 dans les locaux du Conseil de l'Entente : Thomas Sankara, 5 collaborateurs, 5 gardes du corps, mais aussi un gendarme et le chauffeur de Thomas Sankara²³⁴. Un réel massacre qui ne restera point impuni par la justice burkinabè. Tout sera mis en œuvre et 34 ans après les faits, le 11 octobre 2021, le procès sera bien ouvert. Un procès pour rendre justice à un homme de conviction qui « *porte en lui les valeurs irrépressibles de tout homme humilié, de tout homme cherchant sa liberté. Valeurs de dignité, de tolérance, de justice sociale, de réciprocité, de complémentarité entre les hommes* »²³⁵. D'ailleurs, il sera prouvé que « *la vraie base du pouvoir de Thomas Sankara est son immense popularité personnelle, le crédit presque désespéré que lui font les plus humbles, la force mobilisatrice de sa parole, son honnêteté* »²³⁶. Pour Sankara, la révolution a pour premier objectif de faire passer le pouvoir des mains de la bourgeoisie voltaïque alliée à l'impérialisme aux mains de l'alliance des classes populaires constituant le peuple. Ce qui veut dire qu'à la dictature antidémocratique des classes sociales favorables à l'impérialisme, le peuple au pouvoir devra désormais opposer son pouvoir démocratique²³⁷. Il estime que « *le révolutionnaire, c'est celui qui sait être modeste tout en étant des plus déterminés dans les tâches qui lui sont confiées. Il s'en acquitte sans vantardise et n'attend aucune récompense* »²³⁸.

Il est donc judicieux que les responsabilités soient situées et que les sanctions soient appliquées comme le présente bien le code pénal. Selon ce code, « *Est coupable de trahison et puni de l'emprisonnement à vie, tout burkinabè qui porte les armes contre l'État* »²³⁹. De même il dispose qu'« *il y a complot dès que la résolution d'agir est concertée entre deux ou plusieurs personnes en vue de changer par la violence le régime légal. La peine applicable est l'emprisonnement de onze ans à vingt et un ans* »²⁴⁰.

De part toutes ses lois et vertus exposées, il n'est pas surprenant qu'à l'issue du procès, le verdict donné ce mercredi 6 avril 2022, Les trois principaux accusés de l'assassinat de l'ex-président Sankara, Blaise Compaoré, Gilbert Diendéré et Hyacinthe Kafando, aient été condamnés à la prison à vie pour attentat à la sûreté de l'État et complicité d'assassinat, par le tribunal militaire de Ouagadougou.

²³⁴ Nous avons 5 collaborateurs, Bonaventure Compaoré, Christophe Saba, secrétaire permanent du Conseil national de la Révolution, Frédéric Kiemdé, conseiller juridique à la présidence, Patrice Zagré, professeur de philosophie, Paulin Babou Bamouni, directeur de la presse présidentielle, 5 gardes du corps Abdoulaye Gouem, Emmanuel Bationo, Hamado Sawadogo, Noufou Sawadogo, Wallilaye Ouédraogo, mais aussi Paténéma Soré, gendarme, et Der Somda le chauffeur de Thomas Sankara. Le lieutenant Michel Koama, proche de Thomas Sankara sera exécuté chez lui.

²³⁵ ZIEGLER Jean et RAPP Jean-Philippe, Thomas SANKARA Un nouveau pouvoir africain, Les Classiques des sciences sociales, Chicoutimi, 1986, p. 28

²³⁶ *Ibidem*, p. 32

²³⁷ *Ibidem*, p. 148

²³⁸ *Ibidem*, p. 152

²³⁹ Article 311-1 de la loi n°025-2018/AN du 25 mai 2018, portant code pénal du Burkina Faso.

²⁴⁰ Article 313-1, *Ibidem*.

CONCLUSION

En somme, il convient de retenir que les insurrections intrafamiliales ont bien connu une évolution en ce qu'elles ont d'abord eu une forte présence dans les familles royales avant la colonisation. Dans ces familles, elles s'exerçaient plus suivant pour des motifs tels que l'injustice et l'illégitimité. Cela, parce que la morale et la vertu avaient une grande place dans la gestion du pouvoir. C'est ce qui indignait très souvent et immédiatement l'entourage du pouvoir. S'il en était ainsi hier, avant la colonisation, aujourd'hui, nous pouvons observer que les insurrections ont trouvé de nouvelles familles. Il ne s'agit plus forcément de familles biologiques mais de familles politique. Celle qui est construite suivant les convictions politiques et les intérêts du moment. Cette famille est porteuse de loyauté et de liberté. Ainsi, pourrait-elle être confrontée à des conflits internes qui peuvent majoritairement aboutir à une insurrection du fait de plusieurs raisons. Entre autres, nous avons l'oppression et l'illégalité. Pour avoir entretenu une gestion oppressive du pouvoir ou pour avoir agi illégalement contre le pouvoir en place, le dirigeant pouvaient être jugé renversable ou jugé et condamné à perpétuité.

Cela montre bien que l'insurrection intrafamiliale trouve une légitimité suivant des motifs qui touchent à la sensibilité africaine noire. Retenons que le monopole de la violence de l'État ne lui confère pas le droit de nuire aux intérêts du peuple dont le plus important est la liberté procédée du droit à la vie. Puisque c'est pour garantir cet intérêt commun que l'État fut fondé, c'est donc sa raison d'être. Alors, si aujourd'hui le peuple gouverne par la démocratie, il est judicieux que le peuple, par le pouvoir de cette même démocratie, use de toutes ses capacités, la force si nécessaire, pour restituer la raison d'existence de l'État, l'intérêt commun. N'est-ce pas au nom de la garantie cet intérêt commun que l'État a lui-même bénéficié du monopole de la violence ? Pourquoi devrait-il alors faillir délibérément et impunément à cette mission ? La raison d'être d'un pouvoir ne l'emporterait-elle pas sur la sacralité de celui-ci ? Il y a sûrement là une bonne raison de méditer encore sur les lois encadrant les insurrections en Afrique ; car nul n'est infaillible, les insurgés comme les États.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I-OUVRAGES

BADJI Mamadou, *Introduction historique à l'étude des institutions publiques et privées de l'Afrique au sud du Sahara (VIII e siècle- XX e siècle)*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, volume XLV , 2021, 792 pages

CALAME Pierre, *Essai sur l'Économie*, Éditions Charles Léopold Mayer, Mars 2009, ISBN 978-2-84377-146-0, 587 pages

CISSE Youssouf Tata et WA Kamissoko, *La grande geste du Mali*, T.1 : des origines à la fondation de l'empire, Paris, Karthala et ARSAN, 1988, 426 pages

CISSE Youssouf Tata et WA Kamissoko, *La grande geste du Mali*, T. 2 : Soundjata, la gloire du Mali, Paris, Karthala et ARSAN, 1990, 305 pages

CISSOKO Sékéné Mody, *Histoire de l'Afrique occidentale : Moyen Âge et Temps modernes*, Présence africaine, Paris, 1966, 334 pages

DANON Charlene, *Il y a un Dieu pour les cons*, roman, Espérance Éditions, Abidjan, 2024, 280 pages

DARBON Dominique, *Gouvernance et fabrique de l'ordre politique : la réinvention de la légitimité et le retour des classes moyennes*, Editions Charles Léopold Mayer, Paris 2010, 287 pages

DELAFOSSSE Maurice, *Haut-Sénégal-Niger*, T.2 : L'histoire, Maisonneuve et Larose, Paris, 1972, 428 pages

DIOP Cheikh Anta, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Collection présence africaine, 1960, 256 pages

ES-SADI Abderrahmane, *Tarikh es-Soudan*, coll. Unesco, Paris, 1964, 534 pages

HAMA Boubou, *Askia Mohammed Aboubacar ; l'el hadj et le khalife, à travers la tradition et le Fettach*, Celhto, Niamey, 1980, 97 pages

KATI Mahmoud, *Tarik el Fettach*, trad. Houdas et Delafosse, Paris, 1913, 364 pages

KI-ZERBO Joseph, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, 731 pages

NENE Bi Boti Séraphin, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines. Des origines à la fin du Moyen-âge européen*, Les éditions ABC, Abidjan, 2025, 624 pages

NIANE Djibril Tamsir, *Recherche sur l'empire du Mali au Moyen Age*, Présence africaine, Paris, 1975, 111 pages

SAINT-ARNAUD Jocelyne, *Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité*, Société de philosophie du Québec, vol 11, numéro 1, Avril 1984, pp. 3-4

NIANE Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée manding*, Paris, Présence africaine, 1960, 157 pages

ZIEGLER Jean et RAPP Jean-Philippe, *Thomas SANKARA Un nouveau pouvoir africain*, Les Classiques des sciences sociales, Chicoutimi, 1986, 192 pages

II-THÈSES

KOSSONOU Komoé Guy-Roland, *L'Eglise Catholique et la gestion des conflits en Afrique subsaharienne de 1990 à aujourd'hui : cas du Benin, de la Côte d'Ivoire, du*

Mozambique et de la République Démocratique du Congo (RDC), Thèse unique de

Doctorat, Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody, 05 mai 2017, 398 pages

NENE Bi Boti Séraphin, *La terre et les institutions traditionnelles africaines : le cas des Gouro de Côte d'Ivoire*, Thèse de doctorat, Université de Cocody-Abidjan, 15 avril 2005, 730 pages

SANGARE Souleymane, *Contribution à l'étude des armées au Soudan occidental du VIII^e à la fin du XVI^e siècle*, Thèse de doctorat (nouveau régime), Université de Cocody-Abidjan, 2007, 450 pages.

III-MÉMOIRES

SANGARE Souleymane, *Le cheval dans les sociétés ouest africaines au Moyen-Âge*, Mémoire de maîtrise, Abidjan, Université de Cocody, 1997, 118 pages

TRAORE Daouda, *Le droit d'insurrection dans les grands empires d'Afrique occidentale à la période médiévale*, Mémoire de Master 2, Bouaké, Université Alassane Ouattara, 2020, 114 pages

IV-ARTICLES

BA KONARE Adame, « Gouvernance et expérience démocratique en Afrique : l'éclairage de la culture et de l'histoire » dans Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy (sous la dir. Adame Ba Konaré), Paris, La Découverte, 2008, pp. 305-320

BINET Jacques, « Nature et limites de la famille en Afrique noire », Etudes Scientifiques, 1979, sep.-déc., p. 5-10

DIAKITE Drissa, « Universalité des valeurs et idéal d'humanité en Afrique : témoignages d'explorateurs », dans Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy (sous la dir. Adame Ba Konaré), Paris, La Découverte, 2008, pp. 71-82

IBN BATTUTA DANS CUOQ Joseph, « Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle (Bilad al Sudan) », CNRS, Paris, 1975, pp. 289-323

LY-TALL Madina, « Le déclin de l'empire du Mali » dans Histoire générale de l'Afrique, T.4 : l'Afrique du XII^e au XVI^e siècle », Paris, Jeune Afrique-Stock-Unesco, 1980, pp.127-136.

NENE Bi Boti Séraphin, « Structures et mécanismes de l'organisation de la justice dans les sociétés traditionnelles de Côte d'Ivoire : Aspects anthropologiques », Actes de la journée d'étude sur la réforme juridictionnelle, La réforme de l'organisation juridictionnelle en Côte d'Ivoire : Bilan, enjeux et perspectives, édité en Novembre 2021, pp. 10-24

V-TEXTES DE LOIS

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948, résolution 217 (III) A.

Loi n°025-2018/AN du 25 mai 2018, portant Code Pénal du Burkina Faso

SUJET : LE "MÈNÔH" INTRA-DIDA : UNE ALLIANCE SUI GENERIS

DROUGBA Brigitte Léhi Clémence, Université Alassane Ouattara (UAO)

(Bouaké Côte d'Ivoire), E-mail : clemencelehi@gmail.com /

Tél. : 07 08 71 96 23

RESUMÉ

Le *mènôh* intra-Dida est une alliance traditionnelle d'origine divine et ancestrale, propre au peuple Dida (Lakota, Divo), qui sert à réprimer les situations de crise jugées irrémédiables par les forces humaines. Elle diffère des alliances à plaisanterie (*toupkê*) par sa sévérité, son caractère sacré et sa finalité punitive. Elle s'active face à un désordre grave non réparé, et peut entraîner des sanctions surnaturelles : catastrophes naturelles, maladies, mort, etc.

Le *mènôh* se déroule en deux phases : une phase de médiation, au cours de laquelle un *mènôh-gnon* tente une résolution pacifique ; puis, en cas d'échec, une phase contentieuse, marquée par un "état de siège" dans le village fautif. L'intervention des *mènôh-wouan* suspend l'autorité locale et impose des règles strictes : restriction des libertés publiques et droits humains fondamentaux, la mort, etc. Le *mènôh* intra-Dida ne tolère aucun compromis, et la réparation symbolique ne suffit pas.

Le *mènôh* intra-Dida, bien qu'ancien, reste vivant et redouté. Il maintient l'ordre social par la peur des sanctions divines, et continue à s'imposer comme un dispositif juridique et spirituel fondamental dans les communautés Dida.

Mots clés : *mènôh* intra-Dida – juridiction – état de siège – interdiction – violation – réparation – médiation – conciliation – répression – représailles.

ABSTRACT

Mènôh Intra-Dida is a traditional alliance of spiritual origin, specific to the Dida people (Lakota, Divo), established to suppress crisis situations deemed beyond human resolution. It differs from joking alliances (*toupkê*) by its severity, sacred nature, and punitive purpose. It is activated in the face of a serious and unresolved disorder and may lead to supernatural sanctions such as natural disasters, illness, or death.

The *mènôh* unfolds in two phases : a mediation phase, during which one *mènôh-gnon* seeks a peaceful resolution; and, in case of failure, a contentious phase, marked by a "state of siege" imposed on the offending village. The intervention of *mènôh-wouan* suspends local authority and enforces strict rules: restriction of public freedoms and fundamental human rights, death, etc. *Mènôh* Intra-Dida allows for no compromise. Symbolic reparation is not sufficient.

Although ancient, the intra-Dida *mènôh* remains alive and feared. It maintains social order through the fear of divine punishment and continues to function as a fundamental legal and spiritual mechanism within Dida communities.

Keywords: intra-Dida *mènôh* – jurisdiction – state of siege – prohibition – violation – reparation – mediation – conciliation – repression – retaliation.

INTRODUCTION

« Pendant tout un temps considérable et dans un nombre considérable de sociétés, les hommes se sont abordés dans un curieux état d'esprit, de crainte et d'hostilité exagérées, et de générosité également exagérée [...] »²⁴¹.

Dès lors, la nécessité de contenir les conflits qui naissaient des contacts humains, et de normaliser les relations et rapprocher les parties a-t-elle conduit à la conclusion de diverses alliances politiques entre les peuples. C'est de cette façon que le peuple Dida s'est lié aux peuples du littoral, par une alliance de paix et de non-agression, appelée *toukpê*.

Cette alliance, qui serait originellement conclue entre Dida et Abbey, ou Dida et Abidji²⁴², est caractérisée par une dynamique spirituelle. Sa mise en œuvre commence avec l'accomplissement de ses aspects spirituels : le sacrifice d'une femme aux dieux et aux ancêtres²⁴³. Et, « *Quelles que soient les circonstances qui précèdent l'alliance, la cérémonie qui la consacre se déroule de la façon suivante : les deux villages se réunissent sur leur frontière commune. En premier temps se produit un simulacre de combat entre les deux villages, puis on procède au sacrifice de victimes animales – cabris ou moutons – ou d'une victime humaine. En ce cas, il s'agit d'un captif ou d'une captive* »²⁴⁴.

Toutefois, le *toukpê* que nous aurions pu désigner sous les vocables de "ménôh intra-Dida", n'est pas moins important, mais nous voulons, ici, nous focaliser sur un type particulier d'alliance sous les termes "ménôh intra-Dida"²⁴⁵.

Le "ménôh intra-Dida" est un mécanisme répressif particulier dont l'institution est attribuée à des forces surnaturelles : les dieux et les ancêtres. Elle existe, principalement, dans le Département de Lakota, où il lie les cinq villages de la tribu Djidji - Zikisso - avec les villages des cantons Oparéhoïn,

²⁴¹ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Cie/Maison des sciences de l'homme, 1971, 580 pages. (Réédition de l'ouvrage de 1967, 591 pages, lui-même réédition, avec seconde préface de l'auteur, de l'ouvrage de 1949), <https://api.pageplace.de>, consulté le 03 octobre 2018.

²⁴² Cette alliance *toukpê* serait principalement conclue entre Dida et Abbey, ou Dida et Abidji, selon que l'interlocuteur avec qui nous avons eu l'honneur d'échanger était Abbey ou Abidji. Avec l'approfondissement de nos recherches, nous découvrons qu'à l'origine, les Abbey et les Dida étaient des peuples frères, qui se sont séparés pour éviter que des tensions qui s'étaient exacerbées entre eux provoquent une guerre fratricide. C'est ainsi que cette alliance fut conclue sur la base d'un sacrifice humain, celui d'une femme. De ce fait, les Abbey sont les alliés originaires des Dida. Les autres peuples du littoral ont donc adhéré à cette alliance pour se mettre à l'abri de guerres avec les Dida et les Abbey.

²⁴³ En général, selon nos sources ainsi que les auteurs lus, les victimes sont des esclaves, comme le souligne Emmanuel TERRAY. Il précise : « *En ce cas, il s'agit d'un captif ou d'une captive* ». In : *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire : Essai sur un village dida de la région de Lakota*, Annales de l'Université d'Abidjan, 1969, 374 pages, (d'après une thèse de 3^e cycle soutenue à l'Université de Paris en 1966) – SERIE F – TOME 1 – FASCICULE 2, p. 310.

²⁴⁴ Emmanuel TERRAY, *idem*.

²⁴⁵ Le terme « *mênôh* », dans son sens général, désigne tout simplement une alliance, ou un pacte d'alliance.

Néko, Tigrou, Dahiri. On l'aperçoit aussi dans le département de Divo, liant les gens de Djidji aux Ziki Diès.

Comme dans nombreuses sociétés traditionnelles, le *ménôh* intra-Dida a été scellé par le sacrifice d'une personne humaine.

Dans ces sociétés, le monde visible et le monde invisible étant étroitement liés, le sacrifice humain était un acte sacré, un don ultime, la vie humaine étant le bien le plus précieux. C'est un don de très grande valeur fait aux puissances spirituelles pour bénir ou légitimer une alliance, et renforcer son caractère sacré. En ce sens, le sacrifice humain serait un contre-don.

Le sang versé, et surtout celui d'une personne humaine, était une sorte de contrat sacré scellé dans la chair, qui vise à sanctifier l'accord entre les groupes humains. Il un sceau symbolique qui fait du *ménôh* intra-Dida un pacte éternel, et le rend inviolable aux yeux des dieux ou des ancêtres.

Cette alliance est évoquée dans des cas d'impossibilité de réparation des situations périlleuses. En effet, sa mise en mouvement est déclenchée lorsqu'une situation dommageable perdure, dont la solution paraît impossible. Devant toutes les difficultés qui traduisent l'impuissance de la société à faire face à la situation dommageable et son incapacité à y remédier, cette alliance est actionnée. Elle peut être conduite par des alliés, ou se passer de l'intervention des hommes et être conduit par les forces spirituelles.

Ce qui fait son originalité est qu'elle a des règles et une nature juridique propres qui le différencient des autres formes d'alliances, notamment les alliances à plaisanteries. Elle n'entre dans aucune catégorie déjà répertoriée. Sa nature juridique en fait, à la fois, un régime d'exception²⁴⁶ et

²⁴⁶ Un régime d'exception désigne, de façon générale, des situations où le droit commun est suspendu, dans le but de faire face, temporairement et localement, à une circonstance exceptionnelle, voire une crise. C'est le cas du *ménôh* intra-Dida que nous considérons comme un type particulier d'état de siège constitutionnel. Les facteurs qui le rapprochent de l'état de siège constitutionnel tiennent tant aux conditions de leur mise en œuvre, qu'à leurs effets.

S'agissant d'abord des conditions de leur mise en œuvre, comme pour l'état de siège constitutionnel, la mise en œuvre du *ménôh* intra-Dida est justifiée par une situation de péril imminent. Aux termes de l'article 2121-1 du code de la défense, l'état de siège ne peut être déclaré « *qu'en cas de péril imminent résultant d'une guerre étrangère ou d'une insurrection armée* ».

En droit traditionnel, le péril imminent ne résulte pas toujours d'une guerre étrangère ou une insurrection armée, il peut s'agir d'une guerre interne, mais surtout de tout événement qui trouble l'ordre public. Ainsi, y a-t-il péril lorsque se produisent des actions « *blessant les états forts de la conscience collective*²⁴⁶ », c'est-à-dire tout ce qui est crime au sens du droit traditionnel, et qui menace la société dans ses fondements.

Concernant ensuite leurs effets, les régimes d'exception ont tous en commun de substituer à la légalité normale une légalité de crise. L'effet le plus notable de la légalité de crise, c'est la remise en cause de la garantie normale des libertés publiques, ou plus simplement la restriction des libertés publiques, dans la mesure où, *en présence d'un péril grave*, une société, pour assurer sa sauvegarde, ne peut agir *qu'en méconnaissant les règles qui régissent normalement son organisation et ses pouvoirs*.

Ainsi, comme tout régime d'exception, le *ménôh* intra-Dida, dans son fonctionnement, déroge à la normalité. Là où, en temps normal, un tribunal communautaire est seul habilité à prendre les décisions et apporter des solutions, lorsque le *ménôh* intra-Dida est évoqué, c'est une juridiction extra communautaire qui siège et prend

une justice des dieux et des ancêtres. Mais c'est seulement sous son aspect de justice exercée par les forces invisibles que nous voulons, ici, l'analyser, notamment en tant qu'instrument de répression des dieux (I). En tant que tel, il exerce des effets particulièrement dévastateurs (II).

I. Le *mènôh* intra-Dida, un instrument de répression des forces surnaturelles

En général, dans les sociétés traditionnelles, une situation de crise à laquelle la communauté n'a pas porté remède crée une occasion de vulnérabilité de la société tout-entière, mais surtout un état d'insatisfaction permanente des puissances surnaturelles. De fait, chez les Dida impliqués dans cette alliance, dans certaines situations échappant aux hommes, le sacré se sert de ce mécanisme pour réprimer la communauté, afin de l'obliger à trouver une solution au préjudice causé et non réparé.

En effet, une situation de crise à laquelle la communauté n'a pas veillé à porter remède peut donner lieu à la mise en œuvre du dispositif juridique traditionnel, le *mènôh* intra-Dida, comme solution à la situation périlleuse.

Le *mènôh* intra-Dida fait appel à des entités spirituelles – les dieux et les ancêtres, qui peuvent agir soit par elles-mêmes, soit par le canal d'un *mènôh-gnon* ou celui de la juridiction spéciale des *mènôh-wouan*.

La juridiction des *mènôh-wouan* agit au nom et pour le compte des entités surnaturelles dont l'intervention est, sans aucun doute, fatale, donc redoutée (A). Ce qui attribue à cette juridiction un caractère sacré. Son objectif en utilisant les hommes est de donner à la société le temps et la chance de s'amender par elle-même, de parvenir à mettre fin à la situation périlleuse à tout moment de la procédure, et d'échapper à ses conséquences d'autant plus néfastes qu'elles sont dévastatrices (B).

A-Un moyen de répression redouté au pays Dida

Tout comme l'alliance à plaisanterie, le *mènôh* intra-Dida est un mécanisme de prévention et de règlement de conflits, indispensables aux différentes communautés qu'elles lient. Il a aussi pour but de supprimer les causes de guerre entre les communautés, d'autant plus qu'il est institué pour

les décisions. Et comme l'état de siège constitutionnel, le *mènôh* intra-Dida a pour caractéristiques principales le dessaisissement de l'autorité locale et l'attribution de pouvoirs exceptionnels qu'appelle la situation, à une autorité ad hoc avec un mandat spécial de gestion de crise : le *mènôh* intra-Dida institue une juridiction spéciale qui dessaisit la juridiction locale normalement compétente, pour donner compétence aux alliés.

parer à des troubles à l'ordre public. On y recourt, en effet, pour réparer le désordre créé, et surtout, pour que soient réparés les torts faits aux puissances surnaturelles et rétablir la justice divine.

Toutefois, conclu sur le fondement d'un sacrifice sanglant, humain ou animal, et de la parole sacramentelle qui rend l'engagement des parties contractantes justiciable des dieux et des ancêtres, le *mènôh* intra-Dida est sacré. Son institution, attribuée à des forces surnaturelles, fait de lui une puissance redoutée, crainte, par les communautés qui s'y sont impliquées. Une fois mis en œuvre, il entraîne le désastre.

Son caractère sacré rend compte de larges divergences entre ces deux types d'alliances. D'abord, du point de vue de leur nature, le *mènôh* intra-Dida est un dispositif répressif distinct de l'inversion sociale (1). Ensuite, au niveau de leur conséquence commune relative, notamment, à l'interdiction d'effusion du sang de l'allié, le *mènôh* intra-Dida n'est pas tolérant à l'égard de quiconque viole cette interdiction (2).

1- Le *mènôh* intra-Dida, une modalité répressive distincte de l'inversion sociale

À la différence du *toukpê*, qui est pour les divinités un simple moyen de réparation et de restitution de l'ordre, et pour la société une inversion sociale, le *mènôh* intra-Dida est un moyen de répression fatale. C'est pourquoi, il n'utilise pas la parole cathartique²⁴⁷ comme moyen d'action propre au *toukpê*. La guerre de mots, le défoulement, la plaisanterie, utilisés dans le cadre du *toukpê*, comme une arme, mais qui, au lieu de diviser, réunit deux communautés en conflit, celles-ci n'étant engagées que dans une guerre verbale, n'opèrent pas dans le cadre du *mènôh* intra-Dida.

Tuer par les mots n'est pas vraiment tuer, ce n'est que perpétrer une mort symbolique. Ainsi, tout en réduisant les tensions, la parole ressoude les peuples. La force et le pouvoir de la parole, et précisément de la plaisanterie, sont créateurs, constructeurs, réunificateurs. Mais ce n'est que de la dérision. De fait, les conséquences de l'infraction, dans le cadre de l'alliance à plaisanterie, sont atténuées, voire pacifiques.

Au contraire de l'alliance à plaisanterie, le *mènôh* intra-Dida n'utilise pas la dérision. Il répare l'ordre en y ajoutant du désordre²⁴⁸ au sens propre et non au sens d'une inversion sociale. Ses conséquences ne sont pas pacifiques comme c'est le cas dans le cadre de l'alliance à plaisanterie. Sa sanction est sans commune mesure : catastrophes naturelles, événements inexplicables et inexplicables, situations qui ne se justifient pas et qui ne peuvent se justifier.

²⁴⁷ La parole cathartique consiste à s'adresser des insultes afin de nier les personnalités des belligérants.

²⁴⁸ Néné Bi, *op. cit.*, 3^{ème} édition 2019, p. 166 : « La sanction surnaturelle répare l'ordre en y ajoutant du désordre (maladie, décès, échec) ; un désordre qui peut être cumulatif et mortel si personne n'intervient ».

Le *mènôh* intra-Dida n'est pas une inversion sociale, il est une juridiction des êtres invisibles, conduite par des alliés ou non. Il exige, dans la plupart des cas, qu'un tribunal traditionnel siège, et fait appel à la fois aux vivants, aux morts et aux dieux. Les dieux et les mânes des ancêtres, ébranlés par la rupture d'interdits, réagissent en se servant des alliés. C'est une véritable juridiction qui dit le droit, rétablit la justice des dieux et l'équilibre cosmique.

Il y a, donc, une divergence très nette avec l'alliance à plaisanterie. Le *mènôh* intra-Dida est d'une autre catégorie juridique. C'est une alliance dont le recourt traduit l'impuissance de la société à faire face au péril qui l'accable. Ainsi, à travers sa mise en œuvre, la communauté porte l'affaire devant les autorités surnaturelles qui, seules, peuvent y remédier.

Cependant, le *mènôh* intra-Dida n'est requis que rarement, quand l'urgence l'exige. Ce n'est, d'ailleurs, pas dans tous les cas, à cause de son caractère intransigeant et dangereux pour la société,

2- Le *mènôh* intra-Dida, un dispositif juridique intransigeant et dangereux

La conséquence première de toute alliance, celle qui détermine toutes les autres conséquences, est l'interdiction de verser le sang de l'allié. « *Ainsi, toute agression physique contre un allié, fut-elle une gifle, est un sacrilège passible de sanctions avec lesquelles on ne badine pas impunément*²⁴⁹ ».

Toutefois, si cela est vrai dans le cadre du *mènôh* intra-Dida, dans le cadre de l'alliance à plaisanterie ou *toukpê*, alors que l'on devrait s'attendre à des conséquences désastreuses en cas de la violation de l'alliance, le *toukpê* intervient pour réparer le désordre produit, afin que l'acte d'un individu ne trouble pas le climat familial créé. Une étude de cas relatif à la réparation symbolique d'un cas de viol nous permettra d'étayer nos allégations (Cas 1).

Cas 1 : La réparation symbolique d'un cas de viol

S'il arrivait, malgré l'interdiction de verser le sang de l'allié, que les alliés se querellent, dans le cadre de l'alliance à plaisanterie, il suffirait à l'un des antagonistes d'invoquer le nom de l'homme ou de l'animal sacrifié lors de la conclusion de l'alliance pour que le conflit s'apaise²⁵⁰.

²⁴⁹ Fodjo Kadjo Abo, *op. cit.*, p. 37.

²⁵⁰ Emmanuel TERRAY, *op.cit.*, p. 311.

Aussi, les alliances à plaisanterie sont-elles invoquées pour contenir les querelles qui naissent ou pourraient naître des différentes violations qui troublent l'ordre public, et qui sont souvent susceptibles de conduire à la guerre. Le remède procède, dans ces cas, d'une réparation symbolique. Ce qui ressort des faits suivants.

Les faits

Un jeune Dida a violé une jeune fille Abidji, originaire de Sikensi. Nous avons été personnellement témoin d'une réparation symbolique de ce cas de viol. Alors que nous nous attendions à des poursuites judiciaires devant les tribunaux de droit commun, la famille de la victime a demandé au victimaire et à sa famille de réparer sa mauvaise action en donnant un œuf, en lieu et place d'un poulet²⁵¹, et un pagne ou le prix du pagne pour la jeune fille déshonorée.

L'analyse du cas

A la réflexion, les parents de la jeune alliée redoutaient la réaction des puissances supérieures garantes de l'alliance, en cas de troubles de leur part. Ce qui, nous pensons, explique l'exigence d'une réparation aussi négligeable. Peut-être auraient-ils compris que voir le victimaire comme un ennemi et lui exiger une réparation plus importante aurait été cause de trouble si cette exigence n'était pas satisfaite dans les meilleurs délais. Or, l'objectif de cette alliance est de permettre un règlement du litige à l'amiable, voir "en famille", et rétablir, dans les plus brefs délais, un climat de cohésion, de tranquillité, d'harmonie et de bien-être social, individuel et collectif. La famille n'aurait, donc, pas voulu engager sa responsabilité vis-à-vis des dieux, et vis-à-vis des ancêtres en causant des troubles par l'exigence d'une plus grande réparation qui n'aurait pas été obtenue dans les meilleurs délais.

Cette réparation symbolique ne s'applique pas au *mènôh* intra-Dida.

Une autre conséquence de l'alliance, découlant de celle de verser le sang de l'allié, est l'interdiction du mariage entre alliés.

Nous allons, à travers l'étude d'autres cas, relatifs à la sanction de la violation de cette interdiction, saisir toute la différence entre le *mènôh* intra-Dida et le *toukpê*. Tandis que des mécanismes peuvent être mis en place pour obtenir une réparation symbolique dans le cadre de l'alliance à plaisanterie tolérant le mariage entre alliés (Cas 2), le mariage est formellement interdit dans le cadre du *mènôh* intra-Dida. Cette alliance est tellement redoutée que même les enfants nés

²⁵¹ L'œuf est un sacrifice complet. Le poulet ne se consomme pas, par exemple, avec ses plumes, ni ses ongles, ni sa crête, même pas son sang, etc. Toutes ces choses se trouvent réunies dans l'œuf et, de ce fait, en font un sacrifice complet.

des filles et de géniteurs étrangers à l'alliance, qui, selon nos sources, ne sont pas concernés par l'alliance, en paient le prix (Cas 3).

Cas 2 : La violation de l'interdiction du mariage entre alliés tolérée dans le cadre du toukpê

Il est dangereux pour des alliés de s'unir, le mariage violant la loi interdisant de verser le sang de l'allié, à cause de la procréation qui provoque la plus importante effusion de sang chez la femme. Emmanuel Terray rapporte avec justesse que « *lorsque la femme accouche, elle verse son sang ; l'interdiction de répandre le sang de l'allié est donc violée, et l'enfant risque d'en subir les conséquences*²⁵² ». Ainsi, alors que tout traité de paix entre les peuples est souvent assorti d'un mariage croisé, dans le cas de cette alliance intra-Dida, il est fait défense aux uns de contracter mariage avec les autres.

Cependant, Emmanuel TERRAY écrit, par la suite : « *... le mariage entre alliés, s'il n'est pas interdit, est au moins déconseillé*²⁵³ ».

Au regard de cela, il faut retenir que l'interdiction du mariage entre alliés, qui découle de celle de verser le sang de l'allié, peut être atténuée²⁵⁴ dans le cadre de l'alliance à plaisanterie. En effet, s'il est déconseillé parce que l'enfant qui pourrait naître de cette union risquerait de subir les conséquences de la violation de l'interdiction, il est, néanmoins, toléré. On le voit, dans la pratique, le mariage est courant dans le cadre de l'alliance à plaisanterie qui lie les Dida avec leurs alliés du littoral ivoirien, avec toutefois, des possibilités d'accommodement.

L'intérêt du sujet nous a amenée à recueillir le témoignage d'une jeune femme Dida de Lakota, mariée avec un Abidji.

Le témoignage recueilli

La femme Dida nous a confié qu'à chacun de ses accouchements, son mari lui a fait une offrande sacrificielle pour avoir provoqué l'effusion de son sang.

²⁵² Emmanuel TERRAY, *op. cit.*, p. 310.

²⁵³ *Idem.*

²⁵⁴ Dans cette organisation sociale des Dida, Emmanuel Terray fait la distinction parmi les alliances créées par les traités instaurant la paix et la non-agression, entre, d'une part les alliances faibles fondées sur le sacrifice d'un animal et qui n'excluent ni mariages ni possibilité de guerre, et, d'autre part les alliances fortes, fondées sur le sacrifice d'un être humain et qui excluent les mariages et les guerres (Harris Memel-Fotê, p. 358). En effet, si le mariage entre alliés n'est pas interdit, il est évident que le pacte qui les lie n'est pas un pacte de paix fort.

L'analyse du cas

La loi interdisant de répandre le sang de l'allié ayant été violée par le mariage et l'accouchement, les enfants qui naissent de cette union risquent d'être réclamés par l'esprit des ancêtres, témoins de l'alliance. Les offrandes que lui fait son mari à chaque enfantement sont des sacrifices que l'on peut qualifier de propitiatoires. Ils sont faits afin de maintenir les enfants parmi les vivants et de les soustraire des conséquences néfastes de la violation de la loi par leurs parents.

Si dans ce cas du *toukpê*, des sacrifices expiatoires peuvent atténuer des effets qui auraient pu être dévastateurs, dans celui du *mènôh* intra-Dida, il n'existe aucun rituel pouvant permettre de passer outre cette interdiction pour autoriser le mariage. Pour cause, le mariage est la plus grande source d'effusion de sang et la plus sûre.

De fait, si le mariage est toléré dans le cadre de l'alliance à plaisanterie, compte tenu du caractère sacré de l'alliance intra-Dida et de l'interdiction de verser le sang de l'allié, il est formellement interdit dans le cadre du *mènôh* intra-Dida.

Le *mènôh* intra-Dida est tellement craint dans les communautés qui y sont impliquées, – la tribu Djidji et les villages susmentionnés, notamment, les villages des cantons Oparéhoïn, Néko, Tigrou, Dahiri et les Ziki Diès – qu'aucune union maritale n'a, jusqu'à ce jour, été admise entre leurs membres. Toutes les tentatives se sont soldées par des échecs, et le plus souvent par la mort. Cette alliance est redoutée à telle enseigne que même les enfants nés des filles et de géniteurs étrangers à l'alliance, se voient, parfois, appliquer cette alliance.

En effet, par crainte ou par précaution, certains étendent cette interdiction à la descendance des alliés.

Cas 3 : L'interdiction du mariage étendue aux descendants des alliés

Les faits

Au cours de l'an 2020, nous avons assisté à une situation dans laquelle a été impliquée la fille d'une femme originaire de Djidji. Elle avait été mise enceinte par un jeune homme de parents natifs de Néko. Les parents du jeune homme ont préconisé l'interruption de la grossesse et la rupture des liens entre les jeunes gens, à cause de l'alliance liant la mère aux gens de Néko. Pourtant, cette alliance ne concerne pas les enfants des filles de Djidji qui sont d'ailleurs. Mais les parents du jeune homme ont renié l'enfant qui n'était encore qu'un embryon.

Selon eux, ils ont reçu de leurs parents une interdiction formelle de s'unir, non seulement avec les ressortissants de Djidji, mais aussi avec les enfants nés des filles de Djidji, même s'ils sont d'"un pays lointain". Et ils auraient à charge de transmettre cette instruction aux générations successives pour leur éviter le châtimement des dieux et des ancêtres. Pire, le père du jeune homme a déclaré que l'enfant qui allait naître ne sera jamais le bienvenu ni chez lui ni chez la mère de son fils, encore moins à Néko, ajoutant que cet enfant est destiné à errer.

L'analyse du cas

En clair, le père du jeune homme a renié son propre "sang" par crainte des effets dévastateurs d'une alliance dans laquelle la jeune fille n'est pas personnellement impliquée, et a maudit cet enfant simplement conçu en le condamnant à l'errance pour la vie. Et pourtant, aucun désordre n'a été créé qu'il aurait fallu réparer dans l'absolu, d'autant plus que la jeune fille ne partage pas la même origine avec sa mère.

Cet homme a, sans cause, invoqué une institution dangereuse tant pour les deux parties. Mais comment lui reprocher son attitude de soumission aux dieux de ses aïeux et sa foi dans les commandements laissés par ses ancêtres ? Ce que nous pouvons, tout simplement, retenir de son attitude, c'est la place importante d'une telle institution dans la tradition commune des peuples de ces cantons avec Djidji, dans laquelle s'enracinent les générations successives.

Ce mécanisme juridique, d'autant plus craint que sa simple évocation suffise à renier un enfant, ne dévoile ses effets que dès sa mise en œuvre effective, qui fait de lui une juridiction du Sacré conduite par des acteurs humains : les alliés.

B- Une juridiction spéciale conduite par des alliés

Lorsque, devant l'impuissance de la société à faire face à une situation de crise, et devant son incapacité à y remédier, l'affaire est portée devant le juge divin à travers le *mènôh*, la réaction du sacré devient inévitable et sans appel.

Cependant, le *mènôh* intra-Dida autorise un mode opératoire qui impose de passer par l'absolue médiation et la conciliation propres aux systèmes juridiques des sociétés traditionnelles. L'objectif du Sacré à travers cette procédure est de laisser la possibilité aux hommes de procéder, par eux-mêmes, à la réparation afin d'être à l'abri de la sanction surnaturelle, conséquence négative de la réaction des dieux contre les actions humaines ; car quand les actions des hommes restent sans être réparées, la réparation procède directement des puissances surnaturelles. Et dans ce cas, les hommes risquent d'en souffrir intensément et durablement. Pour cause, dans pareille situation, parfois,

l'étendue de la réparation de l'ordre ébranlé n'a aucune commune mesure avec le préjudice causé, car, comme le relève Néné Bi, « *la sanction surnaturelle répare l'ordre en y ajoutant du désordre (maladie, décès, échec, et.) ; un désordre qui peut être cumulatif et mortel si personne n'intervient*²⁵⁵ ».

La saisine du juge divin peut se faire par convocation directe. C'est l'hypothèse où l'allié s'adresse directement à Dieu et lui présente la situation qui lui est préjudiciable, et dont la solution exige son intervention. Alors se manifestent, dans l'immédiat, tous les *signes, toutes les manifestations de souffrance énigmatique circonstancielle ou prolongée que subit une personne après la commission d'une infraction, ou qui nourrit la volonté de la réaliser*²⁵⁶.

Toutefois, le *mènôh* est activé suivant un mode opératoire qui débute par la saisine d'un *mènôh-gnon*, et s'ouvre par une étape de médiation (1). Au cours de cette étape, le Sacré reste longanime vis-à-vis de la société, lui laissant le temps d'aboutir, par elle-même, à la résolution du conflit et de mettre fin à la situation dommageable. A défaut d'une issue heureuse de la médiation, s'ouvrira inévitablement une phase contentieuse (2).

1- L'étape de la médiation

L'étape de la médiation, ouverte par la saisine d'un *mènôh-gnon* ou de plusieurs *mènôh-wouan*, vise à remédier à l'amiable à une situation désastreuse.

Il faut retenir qu'à ce début de la procédure, ce n'est pas une juridiction qui se réunit, mais simplement un *mènôh-gnon*, c'est-à-dire un allié, qui est saisi en qualité de médiateur.

Le *mènôh-gnon* est un membre du groupe social impliqué avec un autre dans l'alliance ou le *mènôh*.

Il est saisi par quiconque réclame réparation d'un dommage à lui causé par un individu ou groupe impliqués dans le mécanisme, lorsqu'aucune solution ne semble être possible à la situation de crise qui perdure.

La saisine du *mènôh-gnon* se fera sur requête de la victime et/ou de sa famille, autochtone, ou étrangère au groupe, ou de la communauté villageoise concernée par la faute génératrice du dommage.

Le *mènôh-gnon* a une fonction de médiateur et de conciliateur. Il règle les conflits à l'amiable. Il intervient en tant que juge, statuant en premier et dernier ressort.

²⁵⁵ Elisabeth Copet-Rogier, « Catégories d'ordres et réponses aux désordres chez les M'Kako du Cameroun », in *Droit et Culture*, N° 11, 1986, p. 86, cité par Séraphin Néné Bi, *op cit*, 3^{ème} édition 2019, p. 166.

²⁵⁶ Séraphin Néné Bi, *op cit*, Édition 2019, pp. 164-165.

Dans un entretien, du samedi 08 juillet 2019, Noël Akanou, un membre de la notabilité de notre village, ayant déjà été médiateur dans un conflit de cette nature, nous a dévoilé des aspects du *mènôh* intra-Dida qui nous ont éclairée sur le déroulement de la procédure de mise en œuvre du *mènôh*.

Ainsi, selon qu'il ressort de cet entretien, la mise en mouvement du *mènôh* débute par le transport du *mènôh-gnon* dans le village mis en cause, pour porter la situation préoccupante à la connaissance dudit village, et solliciter qu'il y soit remédié. Mais à ce niveau, ce n'est encore qu'une phase de conciliation obligatoire qui a lieu à huis-clos²⁵⁷.

La première démarche du *mènôh-gnon*, à son arrivée dans le village mis en cause, est nécessairement de prendre attache avec le chef du village en sa qualité de propriétaire du village, et juge. Et il lui expose discrètement la situation qui a nécessité sa venue dans ledit village. Il reviendra, dès lors, au chef du village, en tant que premier juge, d'autoriser la mise en action immédiate du *mènôh*. Il peut aussi décider de se donner le temps d'entendre le mis en cause. Par cela-même, il évitera à la communauté tout entière, une procédure lourde de conséquences, susceptible, notamment, de mettre en souffrance l'ordre public ou les bonnes mœurs.

Si le chef opte pour la conciliation, il convoquera, en toute discrétion, le mis en cause avec sa famille pour confronter ses dires à ceux du plaignant. Il lui présente l'affaire ainsi qu'il suit : « *Vois-tu, cet homme ici présent est venu dire des mensonges à ton sujet en te déclarant coupable de tel ou tel fait. Qu'en est-il ? Que dis-tu pour ta défense ?* »²⁵⁸.

L'étape du huis-clos n'aboutira pas nécessairement à l'ouverture d'un contentieux, car la procédure peut prendre fin à ce niveau, s'il y a conciliation. Ce qui évitera au village mis en cause les conséquences désastreuses d'une procédure judiciaire impliquant l'intervention des forces surnaturelles. Ainsi, si le mis en cause reconnaît les faits qui lui sont reprochés, il prendra, avec sa famille, l'engagement de la réparation, selon un mode et dans un délai consensuellement convenus. Le *mènôh-gnon*, en sa qualité de médiateur, veillera sur chaque étape de la réparation jusqu'à épuisement total. Cette phase de conciliation met fin à la procédure sans autres dommages.

Le témoignage d'une médiation recueilli nous a été précieux pour la compréhension de ce mécanisme. Nous voulons en rapporter, ici, les faits (a) et essayer de les analyser pour en comprendre la portée (b).

²⁵⁷ Exception au principe de la publicité des débats judiciaires en raison de laquelle une juridiction peut interdire au public l'accès du prétoire par une décision motivée, lorsque l'ordre public ou les bonnes mœurs risquent de souffrir de la publicité. Lexique des termes juridiques, Éditions Dalloz, 12^e édition, 1999, V. Huis-clos.

²⁵⁸ Extrait de notre entretien avec Noël Akanou, notre interlocuteur. Entretien du samedi 08 juillet 2019, précité.

a- Les faits relatés d'une médiation assurée par un juge saisi

Une affaire opposant un allochtone Baoulé, du nom de Kouakou Pierre, contre son débiteur Dida de Gbélié, un village de Lakota, a été portée par-devant notre informateur, Noël Akanou, en sa qualité d'allié dudit village pour être juge dans l'affaire.

Les faits indiquent que l'homme contre qui la plainte a été portée a vendu au plaignant un champ à hauteur de quatre millions (4 000 000) de Francs CFA. En réalité, cette transaction était une arnaque, et le vendeur n'a pas restitué l'argent reçu sans cause. Pendant trois ans, de nombreuses tractations ont été menées sans aucune d'elles ne permette à l'acquéreur de recouvrer son dû. Dès lors, cet allochtone, Kouakou Pierre, qui résidait à Soubré, est venu saisir notre interlocuteur en qualité de médiateur pour activer le *ménôh* contre le vendeur indélicat.

À son arrivée dans le village, Noël Akanou s'adressa directement au chef du village. Dès cet instant, le débiteur, qui négligeait de s'acquitter de la dette malgré le fait qu'un mandat de justice courait contre lui, comprit le danger qu'il ferait courir, non seulement à sa famille et à lui-même, mais à la communauté tout entière, par sa mauvaise foi ou par son insolvabilité. Conscient de cette situation, son frère aîné prit l'engagement du remboursement. Ce qui évita au village les conséquences désastreuses d'une procédure judiciaire impliquant l'intervention des forces surnaturelles.

b- L'analyse du cas

Le *mènôh* intra-Dida est un dispositif intolérant, intransigeant et suffisamment dangereux pour être affronté. Ce qui explique l'empressement de la famille du débiteur à réparer le plutôt le désordre causé par lui.

Toutefois, une chose reste fondamentale dans cette action du frère. C'est cette pratique d'un principe fondamental de droit traditionnel, le principe de la solidarité du groupe, ou plus exactement, le principe de la responsabilité collective qui, en matière de réparation, est propre aux sociétés traditionnelles.

En effet, en droit traditionnel, *« L'individu étant confondu avec le groupe, celui-ci est responsable collectivement des dommages causés par l'un de ses membres à des étrangers. Le groupe répare tous les torts imputables à l'individu et répond de toutes ses infractions à l'ordre public ; tel est le principe de la solidarité du groupe²⁵⁹ »*.

Cependant, et il faut le préciser, en droit traditionnel, si la responsabilité est collective, elle n'engage pas pour autant toute la communauté. De fait, ne sera engagée que la responsabilité de l'auteur matériel et de sa famille. En effet, *« Ce que l'on appelle "l'unité du clan" ne peut expliquer que le clan paie pour les méfaits commis par l'un de ses membres [...] Le groupe payeur se ramène le plus*

²⁵⁹ Elias Taslim Olawale, *La nature du Droit coutumier africain*, France, Éditions Présence Africaine, 1998, p. 107.

*souvent à la famille du délinquant, prise au sens étroit ou large, et ne comprend jamais les centaines ou les milliers de personnes qui sont apparentées de très loin au coupable*²⁶⁰ ».

Il s'agit donc, plus exactement, d'une responsabilité familiale. Par conséquent, si seul le coupable est légalement responsable, son insolvabilité obligera ses proches, que l'opinion publique considère comme moralement tenus, à le secourir et à répondre de son méfait. Voici la raison pour laquelle, dans le cas d'espèce, c'est le frère aîné du débiteur qui a pris l'engagement du remboursement.

Autrement dit, si personne ne s'engageait pour le débiteur, sa défaillance aurait fait ouvrir impérativement la phase contentieuse, cadre par excellence de la mise en œuvre du *mênôh*.

2- La phase contentieuse

Le contentieux s'ouvre à défaut d'une entente pendant le huis-clos. Quand le chef du village fait le constat de la fourberie, ou d'une mauvaise foi manifeste du victimaire et/ou de sa famille, il tranchera en faveur du plaignant, sur le prononcé de la parole suivante : « *Je m'en lave les mains, fais comme bon te semble* ». Dès lors, s'impose l'impérieuse ouverture du contentieux.

En outre, en dehors de la mauvaise foi, une trop grande complexité de la situation peut nécessiter un recours au contentieux, afin que l'affaire fasse l'objet de débats contradictoires, et qu'une solution adéquate en jaillisse.

La phase contentieuse consacre l'ouverture des hostilités (a), qui se déroulent en plusieurs étapes et s'achèvent avec la fin du procès (b).

a- L'ouverture des hostilités

Avant d'ouvrir les hostilités, la première démarche du *mênôh-gnon* sera de replier. Il ne peut pas demeurer sur le territoire qu'il va faire juger tant par les hommes que par les divinités et les ancêtres.

À cette étape de la procédure, le *mênôh-gnon* n'agit plus seul, mais de façon collégiale. Il retourne dans son village pour porter l'information, et revient dans le village mis en cause, adjoint de deux assistants. Dès lors, les *mênôh-wouan* formeront-ils une juridiction spécialisée qui investira le village. Dans cette organisation, le premier *mênôh-gnon* saisi est le chef, seul titulaire du droit de parole.

Si le village mis en cause est éloigné de celui duquel est venue la mission des alliés, ceux-ci élisent domicile, pour la circonstance, dans un village avoisinant, qui n'est pas concerné par la faute.

²⁶⁰ *Idem*, pp. 108-109.

Ainsi, c'est de ce village que partiront les *mènôh-wouan* au cours de la dernière veille de la nuit, pour déclarer le *mènôh*.

Notons que la compétence pour déclarer le *mènôh* est reconnue à un organe spécial, la juridiction des *mènôh-wouan*, prenant la place des autorités locales. Ainsi, constatons-nous que le mode de déclaration du *mènôh* intra-Dida le rapproche de l'état de siège constitutionnel²⁶¹.

Quant au moment de la déclaration du *mènôh*, on le situe avant le lever du jour, aux environs de cinq (05) heures du matin, quand le village est encore endormi, et peut se poursuivre jusqu'au lever du soleil aux environs de sept (07) heures du matin.

Les *mènôh-wouan* investissent le village, portant des objets-symbole²⁶², font le tour du village autant de fois que nécessaires, et déclarent l'état de siège, par l'annonce suivante : « " *Mènôh oh !*" " *Mènôh oh !*" *Que personne ne boive, que personne ne mange, même pas les malades ni les enfants, même les nourrissons ne soient allaités, que personne ne sorte du village, qu'aucun homme n'aille au champ, qu'aucune femme n'aille au marigot pour prendre l'eau, etc.*²⁶³ ». Ainsi, est-il porté à la connaissance du village et de tous les villages impliqués dans l'alliance que la communauté tout entière est en état de siège, état de siège confirmé par le dépôt de rameaux à toutes les entrées ou sorties du village, et dans les lieux stratégiques.

En général, les *mènôh-wouan* se retirent aussitôt du village pour se rendre à leur lieu d'élection où ils attendront d'être convoqués.

Au réveil du village, à la convocation du chef, les hommes convergent tous vers la place publique. Puis, arrivent, en dernier lieu, les *mènôh-wouan*, pour que commence le jugement.

Cependant, dans des cas plus difficiles, les *mènôh-wouan* ne quittent pas le village comme il est de principe. En fonction de l'ampleur de la difficulté à laquelle ils font face, ils établissent leur siège directement sur la place du village. Le chef reste assis au milieu de la place, et ses deux assistants font à nouveau le tour du village pour annoncer qu'un *mènôh-gnon* est assis à la place du village. Ainsi, seront-ils rejoints par la communauté villageoise inquiétée, saisie automatiquement par cette annonce.

S'il arrive, cependant, que la population reste indifférente à la situation et ne se presse pas à rallier la place du village, le *mènôh-gnon* en chef maintient son siège, et les deux autres s'adonnent à des représailles en tuant, à travers le village, tout animal domestique qu'ils peuvent rencontrer. Il en est ainsi, afin d'inciter les hommes à les rejoindre pour le règlement de la question de leur présence

²⁶¹ Comme pour la déclaration de l'état de siège constitutionnel, pour laquelle, à la compétence traditionnelle du Parlement, l'article 36 de la Constitution de 1958 a substitué celle du Conseil des ministres. Toutefois, sa prorogation au-delà de douze jours doit être autorisée par le Parlement.

²⁶² Des rameaux de palmier à huile, appelés en langue Dida « *glô na gbélé* », et une termitière miniature, ou plutôt un minuscule monticule de terre durcie, ayant la forme d'un champignon, que nous appelons « *natié* »

²⁶³ Extrait de l'entretien du samedi 08 juillet 2019, précité.

dans le village. Tant qu'ils seront ignorés, les *mènôh-wouan* continueront à tuer les animaux domestiques et à s'en nourrir pendant que la communauté tout-entière est paralysée et cesse littéralement de vivre.

Dès que les *mènôh-wouan* sont rejoints par la population mise en cause, l'audience s'ouvre.

De façon générale, la configuration du tribunal traditionnel est toujours conflictuelle. Dans celle du tribunal spécial du *mènôh*, on voit apparaître entre le village mis en cause et les *mènôh-wouan*, un symbole important matérialisé par un tronc de bois ou de banbou, et parfois même par un œuf. Par ce symbole, le village mis en cause est en train de dire : « *Vous êtes nos alliés, il ne devrait y avoir aucun motif de querelle qui nous mette en confrontation avec vous* ». La présence de ce symbole est pour rappeler aux uns et aux autres le souvenir de l'alliance, afin que, quoi qu'il se soit passé, la situation ne dégénère.

Cependant, à ce niveau de la procédure, ce n'est encore que la palabre, une seconde phase de conciliation. Rappelons que le droit traditionnel est soucieux de la préservation de l'ordre social et cosmogonique, qui se trouve toujours gravement ébranlé par la mise en mouvement de la procédure des représailles. Pour cette raison, avant même de donner cours aux hostilités, on passe d'abord et nécessairement par une seconde phase de conciliation, dont le but est d'éviter à la communauté les effets dévastateurs et irréversibles du redoutable état de siège traditionnel, une procédure susceptible d'ébranler l'ordre public. C'est pourquoi la procédure des représailles n'est que le dernier recours, et ne sera déclenchée qu'en cas de la rébellion ou de l'insubordination du mis en cause.

En tant que phase de débats contradictoires, la procédure judiciaire s'ouvre par la distribution de la parole, d'abord, au chef des *mènôh-wouan* qui expose les faits à la cour, ensuite à l'accusé qui, à son tour, présente son plaidoyer.

Notons qu'au vu des implications du *mènôh*, l'accusé, en général, n'hésite pas reconnaître les griefs portés contre lui, et à plaider coupable. Dès lors, acceptera-t-il la sanction qui sera prise à son encontre. Il aura, toutefois, la possibilité de négocier, avec la cour, le taux et le mode de réparation, qui doit nécessairement intervenir sans délai, et même séance tenante. Mais, si, compte tenu de certaines circonstances liées à l'insolvabilité ou à la défaillance du coupable, la réparation ne peut être entière, un commencement d'exécution dans la réparation du dommage permettra, toutefois, de suspendre les effets du *mènôh*, mais aussi de mettre fin au conflit et aboutir à la réconciliation entre les deux parties. Dès lors, procédera-t-on à l'enlèvement du mur de séparation qui matérialisait le conflit, et les parties pourront se serrer la main.

b- La fin du procès

Dès lors que la réparation intervient, la levée du *mènôh* devient impérative. Mais encore faut-il nécessairement qu'un rituel²⁶⁴ soit accompli par le sacrifice d'animaux domestiques, en vue de restaurer l'équilibre rompu et réconcilier le village avec ses ancêtres.

Chaque partie, notamment le coupable du dommage et la victime à travers le *mènôh-gnon*, offrira une chèvre et un poulet, dont le sang servira à abreuver et purifier la terre, et à renouer l'alliance avec les forces telluriques.

Le rituel va consister à fendre les animaux par le milieu, chacun en deux parts égales, et à les recomposer en assemblant les morceaux des animaux tués par un groupe avec les morceaux correspondants de ceux tués par l'autre groupe. Et les intestins des chèvres seront vidés de leurs excréments sur le prononcé des paroles suivantes : *« Je prends, ici, à témoin les ancêtres de ce village, je lève ici même le mènôh que j'avais déclaré contre cette communauté sous l'effet de la colère provoquée par le dommage qui m'avait été causé. Après moi, quiconque, habité par un esprit malin, voudrait profiter de mon action intentée devant vous, pour semer le chaos dans ce village, sera le seul coupable de son fait, cela ne viendra pas de moi, vous le voyez. Ma cause a été payée, je ne laisse derrière moi aucune autre cause de conflit »*.

Les animaux sacrifiés sont consommés par tous les protagonistes. C'est le repas commun, symbolisant le retour de la paix et restauration de l'ordre ébranlé. Il convient, donc, de noter que, même si l'alliance intra-Dida fut conclue sur la base d'un sacrifice humain, son souvenir est rappelé par le sacrifice d'animaux, car un sacrifice humain, établissant une paix forte, ne se fait qu'une fois pour toutes.

Par ailleurs, si l'enjeu de la réparation est tellement important que l'accusé n'a pu s'en décharger totalement, et qu'il a été amené à s'engager pour le reste en fonction d'un échéancier consensuellement convenu, l'état de siège est néanmoins levé, mais seulement en théorie. En pratique, le symbole du *mènôh*, notamment le rameau, n'est pas retiré des différentes issues du village où il maintient la vigueur de ce dispositif.

Néanmoins, un rituel d'apaisement provisoire des ancêtres est effectué sur la base d'une offrande d'œufs. Chaque partie en apporte un, et le chef des *mènôh-wouan* prononce des paroles à l'attention des ancêtres en leur présentant les deux œufs. Il dit, en substance : *« A vous mes ancêtres, ce village est aussi le mien. J'ai sollicité votre intervention sous l'effet de la colère provoquée par le dommage qui m'avait été causé. Maintenant ma cause est reconnue, je m'en vais, sans laisser d'autres*

²⁶⁴ Le rituel est, aux yeux du Négro-africain, fait appel à des techniques pour utiliser certaines forces de l'univers et du monde physique, afin de résoudre des problèmes de survivance : unir le groupe, résoudre les conflits, régénérer la collectivité, maîtriser les aléas du temps. Il juge ces moyens naturels, voire rationnels. Il admet que toutes les techniques reposent sur la causalité ; les effets obtenus lui apparaissent naturels, même s'il n'arrive pas à les expliquer. (Néné Bi, 3^{ème} édition 2019, p. 166, note N° 177).

causes de conflit dans ce village, et je souhaite qu'il n'y en ait pas d'autres. Quiconque, habité d'un esprit malin, voudrait profiter de mon action après moi, pour semer le chaos dans ce village, sera le seul coupable de son fait, cela ne viendra pas de moi, vous le voyez. Ainsi, comme preuve de mon renoncement, voici, je casse ces œufs pour vous apaiser ».

Dès cet instant, la mission du *mènôh-gnon* se résumera à veiller au respect de l'engagement pris par le débiteur de l'obligation, jusqu'à la totale réparation du dommage. Ce qui justifiera une autre venue de celui-ci dans le village pour l'accomplissement du rituel final libérateur afin que le *mènôh* soit totalement levé.

Cependant, l'on constate souvent le désintérêt du mis en cause quant à l'impérieuse nécessité de la réparation. Dès lors, l'alliance entre dans sa phase pratique et active de répression, et fait subir à la communauté ses effets particulièrement dévastateurs et redoutés.

II. Les effets du *mènôh* intra-Dida

Les effets dévastateurs du *mènôh* intra-Dida se dévoilent lorsque celui-ci entre dans sa phase de répression, avec, notamment, l'intervention du Sacré. C'est au cours de cette procédure, déclenchée par la désobéissance, l'insubordination et le refus du débiteur matériel de l'obligation de réparer, que ce dispositif retrouve toute sa valeur de juridiction des dieux. En effet, le refus du coupable de satisfaire les exigences imposées par la cour, et sa désinvolture vis-à-vis des *mènôh-wouan*, justifieront l'auto-saisine du Sacré²⁶⁵.

Mais il faut rappeler que des effets ordinaires, moins dévastateurs, découlent de la juridiction des *mènôh-wouan* (A). C'est la méta-sanction consécutive à la réaction effective du Sacré qui produit les effets dévastateurs redoutés (B).

A- Les effets ordinaires du *mènôh*

Nous tenons à souligner que cette alliance des Dida entre eux a une nature juridique qui en fait, non seulement un instrument des dieux, mais aussi une situation d'exception. En tant que tel, il a des effets propres à tous les régimes d'exception, et notamment propres à l'état de siège constitutionnel auquel il s'apparente (1). En outre, génère-t-il des représailles économiques (2).

²⁶⁵Néné Bi, *op. cit.*, 3^{ème} édition 2019, pp. 164-165. L'auto-saisine du sacré s'entend de « *Tous les signes, toutes les manifestations de souffrance énigmatique circonstancielle ou prolongée que subit une personne après la commission d'une infraction, ou qui nourrit la volonté de la réaliser [...]. Il en découle que l'auto-saisine du sacré fonctionne comme une méta-sanction* ».

1- Des effets proches de ceux d'un état de siège constitutionnel

Le *mènôh* intra-Dida, en tant que régime d'exception, s'apparente à l'état de siège constitutionnel. Ainsi, comme dans le cas de l'état de siège constitutionnel, le *mènôh* intra-Dida entraîne la substitution de l'autorité de l'alliance à l'autorité normalement compétente, et la restriction des libertés publiques.

Cela s'explique par le fait que la principale caractéristique du *mènôh* intra-Dida est d'établir la mainmise de la juridiction spéciale des *mènôh-wouan* sur la communauté villageoise tout-entière où il est déclaré. Ce qui implique une substitution de l'autorité de l'alliance à l'autorité des chefs et de leurs notables. On assiste, par conséquent, au dessaisissement des chefs et à la reconnaissance d'une compétence exceptionnelle aux alliés présents dans le village. En d'autres mots, les pouvoirs dont les chefs des villages étaient investis pour l'administration de leur village sont transférés aux alliés constituant une juridiction spéciale, la seule compétente pour prendre des décisions pendant cette période de crise, tout comme pour l'état de siège constitutionnel.

En effet, l'état de siège entraîne l'extension des pouvoirs de police, le transfert de certains pouvoirs à une autorité militaire, ainsi que la création de juridictions militaires. Ainsi, les pouvoirs, dont l'autorité civile est en principe investie pour le maintien de l'ordre, sont transférés à l'autorité militaire. Ce qui accroît donc la compétence des juridictions militaires dans cette période²⁶⁶.

Du point de vue de leurs attributions, les *mènôh-wouan*, dans le contenu de leur déclaration, décrètent la paralysie presque totale du village. Et l'on assiste à une restriction drastique des libertés publiques et des droits fondamentaux, comme dans le cas de l'état de siège constitutionnel. La liberté de réunions en dehors de celles qui doivent se tenir sur la place publique sur ordre des alliés, la liberté d'aller et venir, la liberté ou du moins le droit de faire cuire des aliments, le droit de se nourrir, de nourrir et apporter les soins aux malades, même le droit d'allaiter les nourrissons, sont interdits pendant tout le temps que durera cet état de siège.

La restriction des libertés et des droits s'accompagne parfois de représailles économiques.

²⁶⁶ L'autorité militaire peut procéder à des perquisitions domiciliaires de jour et de nuit, éloigner toute personne ayant fait l'objet d'une condamnation devenue définitive pour crime ou délit et les individus qui n'ont pas leur domicile dans les lieux soumis à l'état de siège, ordonner la remise des armes et munitions et procéder à leur recherche et à leur enlèvement, enfin, interdire les publications et les réunions susceptibles de menacer l'ordre public. Les juridictions militaires peuvent juger les crimes et délits contre la sûreté de l'État, ceux portant atteinte à la défense nationale, qu'ils soient perpétrés par des militaires ou des civils. Ce type de norme juridique est comparable, dans une certaine mesure, à la loi martiale.

2- Des représailles économiques

Les représailles économiques visent essentiellement à détruire le nerf des guerres, et surtout les moyens d'interventions rituelles dans les cérémonies traditionnelles²⁶⁷.

La tentative d'appauvrissement des communautés concernées se manifeste de deux façons :

- L'arrêt de toutes les activités économiques, consécutive à la déclaration du *mènôh*. En effet, la déclaration du *mènôh* empêche systématiquement tous les membres de la communauté d'entreprendre des travaux champêtres ;
- Le massacre des animaux domestiques : ce fait répond, souvent, au refus de la communauté de satisfaire à certaines exigences imposées par les *mènôh-wouan*.

Notons que des représailles économiques peuvent s'exercer même en l'absence d'un état de siège, et cela à l'occasion des funérailles²⁶⁸.

Les effets du *mènôh* ne sont pas seulement physiques. La mise en œuvre du *mènôh* donne lieu, également, à des effets métaphysiques désastreux, voire tragiques, quand la défaillance des hommes, ou l'absence de réparation, impose l'intervention du juge divin.

B- Les effets dévastateurs du *mènôh* intra-Dida : des cas d'intervention du sacré dans le village de Déblé

Dans l'ordre établi par Dieu, chaque chose a son importance, son rôle et son utilité. Tout ce qui se fait en violation de cet ordre et qui bouleverse l'ordre divin ou cosmique est source d'anomie. Pour ces infractions constituant la violation d'un ordre divin, le Sacré n'attend pas d'être requis. Il s'autosaisit²⁶⁹.

²⁶⁷ Séraphin Néné Bi, *op. cit.*, 2^{ème} édition 2016, pp. 72-73.

²⁶⁸ Les alliés ne sont pas systématiquement conviés aux funérailles. Nous même, faisant partie d'une délégation qui accompagnait le corps d'une collègue dans le canton Oparéko, à Lakota, avons été suppliée de nous tenir loin de la place des funérailles. Pour cause, lorsqu'un allié se trouve dans un village pendant que des funérailles s'y déroulent, il a le droit de s'emparer de tout animal domestique qu'il a pu saisir sans que personne ne songe à protester. Il peut même bloquer le déroulement normal des obsèques, déposer une pièce d'argent sur le cercueil pour empêcher que le corps soit inhumé, car « ... Les villageois, en perdant l'un d'entre eux, ont fait du tort à leur allié et lui doivent réparation ». Cependant, « l'allié ne pourrait tuer qu'un animal de même espèce que celui qui a été sacrifié lors de la conclusion de l'alliance. Si c'est un homme qui a été sacrifié, on lui substitue alors un poulet ». (Emmanuel TERRAY, *op. cit.*, p. 312).

²⁶⁹ Pourrait-il en résulter que, pour une certaine catégorie d'actes, le sacré peut être requis ? Est-ce peut-être ce qui se produit lorsqu'une personne, qui a subi un préjudice n'ayant pas été réparé, en appelle à Dieu et aux forces surnaturelles subordonnées, leur demandant d'être juges entre elle et le coupable ou la société ?

La juridiction du Sacré, lorsqu'elle entre en mouvement effectif, met la nature à contribution pour punir les défaillances de la société. Ce sont toutes les calamités naturelles qui se déchaînent à l'improviste sur la société : les morts en cascade, causées par des accidents domestiques, champêtres, des accidents de la circulation, par des avalanches, des arbres qui se déracinent et des maisons qui s'écroulent sous l'effet de vents violents ; des biens détruits, notamment, des cultures inondées par des pluies violentes et subites, ou ravagées par des incendies ; etc. C'est tout le sens de l'auto-saisine du sacré, qui s'entend de « *Tous les signes, toutes les manifestations de souffrance énigmatique circonstancielle ou prolongée que subit une personne après la commission d'une infraction, ou qui nourrit la volonté de la réaliser ...*²⁷⁰ ».

Nous avons eu l'occasion de constater plusieurs cas de non-respect de grands interdits, garde-fous de nos sociétés. Et notre attention s'est trouvée cristallisée par le caractère particulièrement sévère et redoutable des sanctions appliquées à ces violations.

Une étude de certains cas retenus relativement aux modes d'intervention du sacré va nous permettre de saisir toute la portée de ces sanctions qui, dans un cas comme dans l'autre, restent désastreuses. Le premier cas d'intervention du sacré que nous voulons exposer, ici, fait suite à une convocation directe (1). Le deuxième cas s'observe à travers la saisine des alliés. (2).

Cas 1 : L'intervention du sacré sur une convocation directe

Ce premier cas de convocation directe du sacré à être juge entre le requérant et la communauté villageoise a suscité une intervention immédiate du sacré.

Au cours de l'année 1988, notre village a été ébranlé inexplicablement, mystérieusement par un vent violent qui souffla depuis la forêt sacrée, sur tous les cinq villages qui composaient, à l'époque, la tribu de Djidji.

Les faits

Un ancien de notre village, A. Mathurin., avait pour épouse une femme originaire de Dahiri, un village de Lakota, impliqué avec le nôtre dans l'alliance aux conséquences désastreuses. Déjà, par son mariage, il avait causé une rupture d'interdit. Sous une pression incessante du village, il dut se séparer de la femme, avec laquelle il réalisa de grandes richesses seulement en quelques années. Quand, en 1988, il la répudia, il ne lui alloua pas la moindre indemnité. C'est ainsi, qu'avant de quitter le village,

²⁷⁰ Séraphin Néné Bi, *op cit.*, édition 2019, pp. 164-165.

cette femme, se sentant lésée, sollicita l'intervention du sacré dans la gestion du conflit que son mari avait provoqué, et qui l'opposait, dès lors, à lui, et partant, à toute la tribu de Djidji²⁷¹.

D'autant plus qu'elle était, elle-même, alliée à la tribu, nul besoin pour elle de solliciter une juridiction collégiale. Sa seule parole fut une adresse spéciale directement faite aux dieux et aux ancêtres de la région qui, dès lors, prirent fait et cause pour elle, et devinrent juges entre la communauté villageoise et elle.

Sanction et analyse de la situation

✓ La sanction

Dans ce premier cas, le châtiment fut sans mesure, mais n'a porté que sur des dégâts matériels, et quelque fois corporels : des maisons écroulées, des toits envolés causant nombreuses blessures aux personnes sur qui ils tombaient et divers dommages matériels, et aussi des maladies²⁷².

Pour y porter remède, les hommes du village, le coupable y compris, ont dû effectuer l'indispensable incursion sur le territoire allié de Dahiri pour faire face aux exigences qu'imposait la situation. Ainsi, fut arrêtée la vigueur de cette alliance et prirent fin ses effets dévastateurs.

Cependant, quelques années plus tard, le plus grand champ de la culture cacaoyère qui faisait le plus gros de la richesse du nommé A. Mathurin fut ravagé par un incendie, et celui-ci ne s'est plus relevé financièrement jusqu'à sa mort. Était-ce encore l'effet du *mènôh* qui avait pourtant été levé ? Si le *mènôh* n'était plus en vigueur, pourquoi en a-t-il été ainsi ?

✓ L'analyse de la situation

Réparer signifie rétablir aussi exactement que possible l'équilibre détruit par le dommage, et replacer la victime dans la situation où elle se serait trouvée si l'acte dommageable ne s'était pas produit. Ce qui est quasi-impossible, d'autant plus que le chaos créé ne se répare presque jamais. En effet, l'ordre cosmique, une fois ébranlé, est quasi-irréparable. Ce qui génère une situation d'insatisfaction permanente des divinités. Dans pareille situation, il n'est pas impossible que l'on assiste à une pérennisation des sanctions divines contre la communauté, ou peut-être contre l'auteur

²⁷¹ En Droit traditionnel, l'individu n'est pas celui-là qui symbolise le mal, il n'est que l'expression réduite de sa communauté. Son crime est donc le crime de sa communauté.

²⁷² On voit qu'il y a une certaine catégorie d'actions ou de situations pour lesquelles le sacré peut être ou doit être requis pour agir. Cette femme a subi un préjudice, elle en a appelé à Dieu et aux forces surnaturelles subordonnées, leur demandant d'être juges entre elle et notre communauté tout-entière. Il est vrai qu'une injustice lui avait été faite, mais la question que nous nous posons est la suivante : si la femme n'avait pas adressé une requête à Dieu et aux entités subordonnées, le village aurait-il été frappé de la sorte ? La réaction des puissances surnaturelles ne se serait-elle pas limitée à ne punir que la maison de son mari pour sa méchanceté ?

matériel du fait dommageable. Et ce serait une succession d'évènements malheureux, tels que maladies, décès, échecs, etc., comme dans le cas précis de A. Mathurin.

Il en résulte que, contrairement au droit moderne où le régime exceptionnel cesse de plein droit à la signature de la paix, en droit traditionnel, le sacré ne sera dessaisi qu'après l'accomplissement de certains rituels qui concernent à la fois la réparation des fautes connues ou inconnues et la neutralisation de la sanction²⁷³.

Cas 2 : L'intervention du Sacré suite à la saisine d'un allié

L'intervention du Sacré suite à la saisine d'un *mènoh-gnon* sera différée, l'objectif de l'allié étant dans un premier temps de négocier une conciliation. Le cas que nous voulons présenter, ici, concerne un crime aux conséquences dévastatrices, un crime de viol qui a ébranlé notre village, en 1999, provoquant un chaos dans l'ordre cosmique.

Les faits

Une alliée, mariée, a été violée par l'un des fils du village. Craignant pour sa vie ou l'humiliation, celui-ci a pris la fuite, laissant son crime impuni et exposant, de ce fait, la communauté à la colère des dieux. La méchanceté de la communauté villageoise a laissé libre cours à l'établissement du redoutable état de siège traditionnel dans le village, un matin de vendredi noir, avant le lever du jour, avant qu'aucune activité n'ait été entreprise.

Les sanctions y consécutives

Les sanctions qui en ont découlé allaient de la restriction des libertés publiques et droits humains fondamentaux à la mort mystérieuse d'une jeune femme.

✓ ***La restriction des libertés publiques et droits humains fondamentaux***

A l'annonce de la présence des *mènôh-wouan* dans le village, tout le village fut paralysé, tout ce qui pouvait se faire et devait avoir lieu ce jour-là était neutralisé. Aucune activité n'a pu être entreprise. Les femmes n'étaient nullement autorisées à se rendre au marigot, à balayer, à faire du feu, à faire à manger, même allaiter les enfants encore au lait. Pendant cette journée, nul n'a mangé, nul n'a bu, nul n'est allé au champ, les enfants pleuraient de faim et de soif, les malades gémissaient de toutes leurs forces. Ce fut un jour sombre pour toute la communauté villageoise. Il n'y eut pas de

²⁷³ S. Néné Bi, *op cit*, 3^{ème} édition 2019, p. 166.

soleil comme si Dieu lui-même voulait exercer son jugement. Il ne serait pas inexact, incongru de le dire, car, en effet, ce chaos non réparé avait suscité la colère des divinités qui s'étaient, dès lors, saisies de la situation pour rétablir l'ordre et la justice.

Aucun animal domestique n'a été tué ni emporté, cependant, des paroles fortes furent prononcées par les alliés avant leur retrait du village.

Il n'y eut aucune riposte, c'était partout le silence. Dès lors, tous dans le village avaient compris que le tribunal qui avait ainsi siégé avait statué en premier et dernier ressort, et que sa décision était sans appel : la mort mystérieuse d'une jeune femme.

✓ *La mort mystérieuse d'une jeune femme.*

En dehors de la restriction des libertés et droits humains fondamentaux, le rétablissement de l'ordre cosmique ébranlé intervint par une sévère répression, la mort mystérieuse de la jeune sœur du coupable irresponsable. L'origine de cette mort fut attribuée à une action des puissances surnaturelles, comme c'est toujours le cas en Droit traditionnel. En effet, comme le rapporte KADI Dago, « *l'origine première de la mort demeure mystérieuse. Très souvent, les mythes font allusion à une faute de l'homme²⁷⁴ qui expliquerait également l'éloignement du ciel de la terre, ou bien encore à une sorte de fatalité, d'engrenage maudit [...]* Dans les deux cas, Dieu reste la raison permissive fondamentale, les causes magico-religieuses plus encore que les causes naturelles, seulement conditionnantes (vieillesse, maladie, accident, vengeance) expliquent le décès de telle ou telle personne²⁷⁵ ».

L'analyse de la situation

Ce viol qui avait été jugé ce jour-là, c'était le viol de l'alliance elle-même. La nature de ce crime amènera toujours le divin à entrer en action pour exercer son jugement. La suite d'un tel cas de viol, particulièrement dans le cas de l'alliance intra-Dida, sera toujours plus tragique que tous les autres cas de viol.

²⁷⁴KADI Dago, « L'Institution traditionnelle du FÊWAH ou comment faire semblant d'ignorer l'inéluctable mort », In Revue malienne des Sciences juridiques, politiques et économiques de Bamako, Numéro 1, mars 2015., pp.2-3 : Au sujet de la faute de l'homme, le Docteur KADI Dago souligne que, « *Ici encore on ne peut s'empêcher de faire allusion au péché originel des Saintes Écritures, suivant lesquelles l'homme placé dans le jardin d'Éden avait l'autorisation de manger de tous les fruits, y compris le fruit de la vie, excepté celui de la connaissance du bien et du mal (ici mort éternelle) ; malheureusement, il consomma le fruit défendu au lieu de celui de la vie et condamna l'humanité à jamais* » (Ge. 3, 1-24).

²⁷⁵ L.V. THOMAS et R. LUNEAU, dans *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1975, p. 247, cité par D. KADI, article précité, pp. 2-3.

Et, le fait que la défaillance du coupable soit sanctionnée par la mort de sa sœur cadette répond au principe fondamental de droit traditionnel susmentionné, celui de la responsabilité collective, ou plutôt familiale. En application de ce principe, l'acte du coupable fut imputé à sa famille comme source de dédommagement, et précisément à sa sœur cadette que le conseil du village avait tenue pour responsable à la place de son frère qui avait fui le village²⁷⁶. Ainsi, la mort de cette jeune femme était la sanction imposée par les mânes des ancêtres, pour réparer une injustice.

Nous y voyons, bien plus, un acte de vengeance de la part des ancêtres. Nous pensons qu'ils se sont érigés en "vengeurs de sang" en faveur de la victime dont la cause n'aurait pas été défendue autrement.

Notons que dans les temps plus reculés, le plus proche parent de la victime avait le droit de la venger en tuant le meurtrier. La victime du viol, en l'espèce, n'étant pas de notre village, n'y avait aucun proche parent qui pouvait défendre sa cause. La juridiction des *mênôh-wouan*, qui s'est tenue dans le village, a été le cadre de la défense des droits violés. Ainsi, les ancêtres auraient-ils joué le rôle de proches parents de cette femme étrangère, mais alliée. Les ancêtres ont rétabli la justice par la vengeance exercée contre la communauté, ou plus exactement contre la famille du coupable.

Nous pouvons conclure sur ce sujet en retenant que, du fait de son fondement basé sur un sacrifice humain et sur la parole sacramentelle qui rendent l'engagement des parties contractantes justiciable des dieux et des ancêtres, ce mécanisme de gestion de crise auquel il est fait appel dans des situations qui échappent aux hommes, a toute son importance pour les communautés Dida qu'il lie. Sa violation constitue un crime extrêmement grave, voire un sacrilège, qui fait intervenir le juge divin pour rétablir l'ordre cosmique rompu, pour que l'ordre social demeure.

Qu'il soit activé par convocation directe du Sacré ou par intervention préalable des hommes, le *mênôh* intra-Dida fait subir aux communautés Dida des sanctions particulièrement dévastatrices et, pour cela, redoutées par elles. En effet, quand l'absence de réparation impose l'intervention du juge divin, l'on assiste à la manifestation d'une méta-sanction dont les effets sont particulièrement dévastateurs.

Pour éviter la mise en mouvement d'un tel dispositif, et d'en subir la rigueur, il faut procéder à l'absolue réparation de ses fautes, éviter de "déplacer les bornes" antiques de la société et de

²⁷⁶ « Ce que l'on appelle "l'unité du clan" ne peut expliquer que le clan paie pour les méfaits commis par l'un de ses membres [...] Le groupe payeur se ramène le plus souvent à la famille du délinquant, prise au sens étroit ou large, et ne comprend jamais les centaines ou les milliers de personnes qui sont apparentées de très loin au coupable²⁷⁶ ». Elias Taslim OLAWALE, *op. cit.*, pp. 108-109.

renverser les fondements ancestraux. Et quand bien même des faits dommageables n'auraient pas été réparés à temps, donnant lieu à l'ouverture dudit dispositif, il serait conseillé d'y mettre fin assez tôt, par la conciliation. Ce qui éviterait à la communauté tout entière, une procédure lourde de conséquences, susceptible, notamment, de mettre en souffrance l'ordre public qu'il est sensé sauvegarder et restaurer. Mais, malgré l'extrême sévérité des sanctions qu'il subit, l'homme n'est pas toujours attentif aux appels à l'ordre des forces de la nature. Tel est notre constat devant les nombreux cas de violations de l'ordre public dans notre village.

CONCLUSION

Nous retiendrons, au total, que parmi les dispositifs juridiques traditionnels des sociétés traditionnelles que nous connaissons, le *mènôh* intra-Dida reste, par définition, le cadre d'intervention du juge divin, ou plus exactement le cadre de la réaction répressive du Sacré. La répression divine s'exprime le mieux à travers lui, d'autant plus qu'il s'impose aux communautés : il les oblige à mettre fin aux situations conflictuelles et à conclure la paix.

La crainte de le subir encadre les conduites sociales, amène les hommes à se soumettre plus facilement à l'obligation de réparer qui pèse sur eux, ou à assurer la sauvegarde de l'ordre. À ce titre, le *mènôh* intra-Dida est le mécanisme qui garantit le mieux l'ordre public dans les sociétés traditionnelles qui s'y impliquent. Mieux, il l'impose.

De fait, malgré l'influence du droit moderne, le dispositif juridique traditionnel *mènôh* intra-Dida reste en vigueur dans les sociétés Dida qui y sont impliquées. Tant que l'on peut y recourir, nul besoin de porter son affaire devant les juridictions de droit commun. Les communautés qu'il lie sont pleinement conscientes qu'il exerce une compétence au-dessus de celle des juridictions de droit moderne.

Ainsi, malgré la vigueur des règles de droit moderne hostiles aux mécanismes traditionnels de protection, le *mènôh* intra-Dida reste une institution fondamentale dans la gestion des relations humaines en matière de règlement de conflit. Il est vrai que la protection administrative a pris le pas sur la protection traditionnelle au point de l'évincer dans la plupart des cas, il est vrai que les règles traditionnelles se sont vues absorbées par les principes de l'unité nationale et de la laïcité prônée par nos actuels gouvernants, mais la protection traditionnelle, à travers le *mènôh* intra-Dida, est encore en vigueur.

Les actes produits suite à l'application du *mènôh* intra-Dida ne sont pas vus comme une violation des règles de droit. Pour cela, ils ne sont pas dénoncés devant les autorités judiciaires modernes. Il ne viendrait à l'idée de personne de se soustraire de la vigueur du *mènôh* intra-Dida pour porter une affaire devant les tribunaux de droit moderne, pour avoir subi un préjudice de quelque nature que ce soit, de la part d'un allié.

RÉFÉRENCES

BIBLIOGRAPHIE :

FODJO Kadjo Abo, *Au secours des alliances interethniques*, Abidjan, l'Harmattan Côte d'Ivoire, 2019, 144 pages.

MÉMEL-FOTE Harris, *L'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne (XVIIe-XXe siècle)*, Edition établie par Joseph Brunet-Jailly, les Editions du CERAP, 2007, 1010 pages.

NÉNÉ BI Botti Séraphin, *Histoire du droit et des institutions méditerranéennes et africaines*, Des origines à la fin du Moyen-Âge européen, 3^{ème} Edition 2019 revue, actualisée et augmentée, Abidjan, ABC, 2019, 550 pages.

OLAWALE Taslim Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1961, 327 pages.

TERRAY Emmanuel, *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire : Essai sur un village dida de la région de Lakota*, Annales de l'Université d'Abidjan, 1969, 374 pages, (d'après une thèse de 3^e cycle soutenue à l'Université de Paris en 1966) – SERIE F – TOME 1 – FASCICULE 2.

THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris, Larousse, 1975, 336 pages

KADI Dago, « L'Institution traditionnelle du FÉWAH ou comment faire semblant d'ignorer l'inéluctable mort », In Revue malienne des Sciences juridiques, politiques et économiques de Bamako, Numéro 1-215, Presse de l'Université de Toulouse 1 Capitole, mars 2015, pp. 41-67.

COPET-ROGIER Elisabeth, « Catégories d'ordres et réponses aux désordres chez les M'Kako du Cameroun », in Droit et Culture, N° 11, 1986.

WEBGRAPHIE :

LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Cie/Maison des sciences de l'homme, 1971, 580 pages. (Réédition de l'ouvrage de 1967, 591 pages, lui-même réédition, avec seconde préface de l'auteur, de l'ouvrage de 1949), <https://api.pageplace.de>, consulté le 03 octobre 2018.

SOURCE : AKANOU Noël, entretien du samedi 08 juillet 2019.

