REVUE IVOIRIENNE
DES SCIENCES
HISTORIQUES

Décembre 2022
Numéro 12

Site : www.histoire-univdaloa.net

ISSN 2520-9310

REVUE IVOIRIENNE DES SCIENCES HISTORIQUES NUMÉRO 12 DÉCEMBRE 2022

REVUE IVOIRIENNE DES SCIENCES HISTORIQUES

UNIVERSITÉ JEAN LOROUGNON GUÉDÉ

DALOA, CÔTE D'IVOIRE

Décembre 2022
Numéro 12

ISSN 2520-9310

Revue Ivoirienne d'Histoire, D'Art et Archéologie

NUMÉRO 12

REVUE IVOIRIENNE DES SCIENCES HISTORIQUES

(RISH)

Revue d'Histoire, d'Art et d'Archéologie de l'Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa

Revue électronique

ISSN 2520-9310

Directeur de publication

ALLOU Kouamé Réné, Professeur des Universités, Professeur titulaire d'histoire africaine, Université Félix Houphouët-Boigny.

Directeur de rédaction

YAO-BI GNAGORAN Ernest, Maître de conférences d'histoire religieuse, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan- Cocody ;

Comité Scientifique

Pr. KONÉ Issiaka, Professeur des Universités, Professeur titulaire, Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa ;

Pr. MOEGLIN Jean Marie, Professeur des Universités, Professeur titulaire d'histoire médiévale, École Pratique des Hautes Études, Université Paris Sorbonne ;

Pr PAVIOT Jacques, Professeur des Universités, Professeur titulaire d'histoire médiévale, Université de Paris -Est Créteil ;

Pr. EKANZA Simon Pierre, Professeur des Universités, Professeur titulaire d'histoire ;

Pr. OUATTARA Tiona Ferdinand, Directeur de recherches d'histoire africaine, Institut d'Histoire d'Art et d'Archéologie Africains d'Abidjan ;

Pr. LATTE Euge Jean Michel, Professeur des Universités, Professeur titulaire d'histoire économique , Université Alassane Ouattara

Pr. KOUAME Aka, Professeur des Universités, Professeur titulaire d'histoire moderne, Université Félix Houphouët-Boigny.

Pr. KOFFIE-BIPKO Céline Yolande, Professeur des Universités, Professeur titulaire de Géographie, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr. SETTIÉ Louis Édouard, Professeur des Universités, Professeur titulaire d'histoire économique, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody ;

Pr. GOMGNINBOU Moustapha, Directeur de recherches, Université de Ouagadougou (Burkina –Faso)

Pr. YAO-BI GNAGORAN Ernest, Maître de conférences d'histoire religieuse, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody.

Pr. PARE Moussa, Maître de conférences d'histoire médiévale, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan- Cocody ;

Pr. KOUADIO Guessan, Maître de conférences d'histoire contemporaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Comité de Lecture Scientifique

Pr Allou Kouamé René
Pr KOFFI-BIKPO Céline Yollande
Pr GOMGNINBI Moustapha
Pr KOUAME aka
Pr LATTE euge Jean-Michel
Pr MOEGLIN Jean-Marie
Pr PAVIOT Jacques
Pr YAO BI Gnagoran

Recommandations aux auteurs

L'article à soumettre à la revue doit être inédit et n'avoir pas été publié nulle partailleurs (ni en ligne, ni sur papier). Tout texte proposé doit donc être inédit et impérativement transmis ou envoyé au secrétariat et/ou au rédacteur en chef de larevue. Il sera soumis au comité de lecture pour avis. Le texte ne doit pas comporter des emprunts de quelque nature que ce soit qui seraient susceptibles d'engager laresponsabilité du département.

Les thématiques sont variées et essentiellement constituées d'articles. Peuvent être publiés les articles :

- qui ont fait préalablement objet d'une pré-expertise par le comité de rédaction. Cela suppose que l'article répond à l'appel à contribution ;
- Dont la rigueur scientifique est suffisante (maitrise et pertinence du thème, dela problématique, la méthodologie, la qualité de la langue et le respect des normes de rédaction) ;
- Dont l'exactitude des informations, l'originalité du contenu et la vérification del'absence du plagiat ont été évaluées ;
- qui reçoit au moins trois (3) avis favorables. Toutefois, en cas de divergencesd'avis, le comité de lecture sollicite d'autres avis.
- Les articles sont transmis à des instructeurs sous le sceau de l'anonymat. Lorsqu'un article est refusé, la direction de la revue en informe l'auteur et luitransmet le manuscrit dans les deux mois qui suivent ainsi que les rapports d'évaluation. Pour un article accepté sous réserve de certaines corrections, l'auteur doit tenir compte des remarques des instructeurs et doit impérativement le modifier dans le délai prescrit. La seconde mouture est vérifiée par un membre du comité de lecture. Une fois validée, la version finale de l'article est transmise à son auteur pour approbation.

Afin de traiter de la meilleure façon les articles envoyés à notre revue, quelques règles sont à suivre par les auteurs dans la présentation et les formats des fichiers. Ces préconisations (recommandations) permettent de gagner du temps sur la mise enforme et la correction des textes.

Règles de base de présentation

Les textes à soumettre doivent être fournis sous Word, au format doc ou rtf, en pièce jointe à un courriel. La dimension maximale du fichier : entre 30 000 et 60 000 signes (espaces résumés, corps du texte et bibliographie compris). L'auteur doit proposer un résumé de l'article en français et en anglais (respectivement 600 signes maximum) et cinq « mots-clés ». Il doit mentionner son nom et prénom, son titre académique ou professionnel.

Typographie

Pour le corps du texte, la série de caractère à adopter est la police « Arial Narrow »,style « Normal », taille 12.
L'italique est réservé aux mots, locutions et citations empruntés aux langues anciennes ou autres que le français (ex. : *ad valorem, a priori, de facto, brain storming, Kru boy, Sikefwe*) et aux titres d'ouvrages (ex. : Jean Noel Loucou publie *La Côte d'Ivoire coloniale 1893-1960.*
Les citations courtes sont intégrées au texte et placées entre guillemets (choisir les guillemets « à la française »). Les citations longues (plus de trois lignes) sont à indiquer dans le corps du texte par un retrait avec tabulation 1,25 et le texte mis en taille 11, entre guillemets. Toute suppression ou coupure dans une citation doit être signalée par des crochets. Toute citation doit faire l'objet d'une note en précisant la source. Les majuscules sont accentuées.

Recommandations aux auteurs

L'article à soumettre à la revue doit être inédit et n'avoir pas été publié nulle partailleurs (ni en ligne, ni sur papier). Tout texte proposé doit donc être inédit et impérativement transmis ou envoyé au secrétariat et/ou au rédacteur en chef de la revue. Il sera soumis au comité de lecture pour avis. Le texte ne doit pas comporter des emprunts de quelque nature que ce soit qui seraient susceptibles d'engager la responsabilité du département.
Les thématiques sont variées et essentiellement constituées d'articles. Peuvent être publiés les articles :

- qui ont fait préalablement objet d'une pré-expertise par le comité de rédaction. Cela suppose que l'article répond à l'appel à contribution ;
- Dont la rigueur scientifique est suffisante (maitrise et pertinence du thème, de la problématique, la méthodologie, la qualité de la langue et

le respect des normes de rédaction) ;

- Dont l'exactitude des informations, l'originalité du contenu et la vérification del'absence du plagiat ont été évaluées ;
- qui reçoivent au moins trois (3) avis favorables. Toutefois, en cas de divergences d'avis, le comité de lecture sollicite d'autres avis.
- Les articles sont transmis à des instructeurs sous le sceau de l'anonymat. Lorsqu'un article est refusé, la direction de la revue en informe l'auteur et luitransmet le manuscrit dans les deux mois qui suivent ainsi que les rapports d'évaluation. Pour un article accepté sous réserve de certaines corrections, l'auteur doit tenir compte des remarques des instructeurs et doit impérativement le modifier dans le délai prescrit. La seconde mouture est vérifiée par un membre du comité de lecture. Une fois validée, la version finale de l'article est transmise à son auteur pour approbation.

Afin de traiter de la meilleure façon les articles envoyés à notre revue, quelques règles sont à suivre par les auteurs dans la présentation et les formats des fichiers. Ces préconisations (recommandations) permettent de gagner du temps sur la mise enforme et la correction des textes.

Règles de base de présentation

Les textes à soumettre doivent être fournis sous Word, au format doc ou rtf, en pièce jointe à un courriel. La dimension maximale du fichier : entre 30 000 et 60 000 signes (espaces résumés, corps du texte et bibliographie compris). L'auteur doit proposer un résumé de l'article en français et en anglais (respectivement 600 signes maximum) et cinq « mots-clés ». Il doit mentionner son nom et prénom, son titreacadémique ou professionnel.

Typographie

Pour le corps du texte, la série de caractère à adopter est la police « Arial Narrow »,style « Normal », taille 12.

L'italique est réservée aux mots, locutions et citations empruntés aux langues anciennes ou autre que le français (ex. : *ad valorem, a priori, de facto, brain storming, Kru boy, Sikefwe*) et aux titres d'ouvrages (ex. : Jean Noel Loucou publie *La Côte d'Ivoire coloniale 1893-1960.*

Les citations courtes sont intégrées au texte et placées entre guillemets (choisir les guillemets « à la française »). Les citations longues (plus de trois lignes) sont à indiquer dans le corps du texte par un retrait avec tabulation 1,25 et le texte mis en

taille 11, entre guillemets. Toute suppression ou coupure dans une citation doit être signalée par des crochets. Toute citation doit faire l'objet d'une note en précisant la source. Les majuscules sont accentuées

Références et citations

Les références et citations sont intégrées au texte citant, selon les cas, des façons suivantes : (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, année de publication, pages citées) ; Exemples :

-Faisant une mise au point sur des questions de méthodes S.P. Ekanza (2015, p. 7), note que « l'histoire est une pratique professionnelle »

-Malgré sa brièveté, la colonisation est caractérisée par des changements importants,souvent brutaux qui affectèrent les populations africaines, leurs structures et leurs institutions politiques, économiques, sociales et culturelles. Ces changements ontdes conséquences qui pèsent encore aussi bien sur les anciens pays colonisateursque sur les ex- pays colonisés. C'est pourquoi l'histoire de la colonisation oscille entre deux tendances : l'apologie du système colonial et sa condamnation (J.N Loucou, 2012, p.5).

Les envois dans le texte se présentent en notes en bas de page en numérotation continue.

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicativessont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

Les illustrations

Les illustrations (cartes, photos, schémas, tableaux, graphiques) doivent être présentées en numérotation continue) en chiffres arabes selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre concis, placé au-dessus de l'élément d'illustration (centré). La source est indiquée (centrée) au-dessous de l'élément (taille 10). Il est important que ces éléments d'illustration soient d'abord annoncés, ensuite insérés, et enfin commentés dans le corps du texte.

Références bibliographiques

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit :

NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, titre, lieu de publication,éditeur, les pages (p.) des articles pour une revue.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets,celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'unjournal est présenté en italique. Dans la zone éditeur, on indique la Maison d'édition(pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au

cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après letitre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2nde éd.).

Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des nomsd'auteur. Par exemple: AMEGBO Joseph ; LIGIER Françoise, 1976, *Ossei TUTU, fondateur de la Confédération ashanti, XVIIe siècle,* Abidjan ; Dakar, NEA, Paris, ABC, 112 p.

CANGAH Guy ; EKANZA Simon- pierre, 1978, *La Côte d'Ivoire par les textes. De l'aube de la colonisation à nos jours,* Abidjan ; Dakar, NEA ,237 p.

MIAKA Oureto, 1982, « Quelques réflexions sur l'usage de la monnaie en Afrique noire à la place du troc traditionnel », *Annales de l'Université d'Abidjan,* série K (sciences économiques), tome V, pp. 59-68.
1871, Paris, La Haye, Mouton et Co, 286p.

SURET-CANALE Jean, 1977, *Afrique Noire Occidentale et Centrale, L'ère coloniale (1900-1945),* Paris, Éditions Sociales, 636 p.

ZINSOU-DERLIN Lionel, 1976, « La banque de l'Afrique occidentale dans la crise », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 63, n° 232-233, « L'Afrique et la crise de 1930 (1924-1938), p.506-518.

Pour les ressources électroniques et les travaux en ligne ajouter l'adresse électronique (URL) et la date de consultation.

Soumissions d'articles : contact
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa, Côte d'Ivoire revuerish.univdaloa@gmail.com
(+225) 07 57 19 57 80

SOMMAIRE

Les trésors de Constantinople : regards et représentations chez les chevaliers Villehardouin et Clari
DIAMIDIA Marie-Cécile…….. 13-34

La communauté musulmane de Grand Bassam (Côte d'Ivoire) à l'épreuve du « vivre ensemble » pendant la colonisation française
OUATTARA Diakaridja…….. 35-53

La confrérie des chasseurs traditionnels dozo à l'épreuve de l'islamisation dans les sociétés malinké de Côte d'Ivoire
Fatoumata BAMBA…….. 54 -72

Les réseaux sociaux comme nouvelles arènes de propagande des groupes cultuels : enjeux et impacts de cette présence sur le numérique
Thierry Hugues ADOUBI Alexis Lékpéa DEA…… 73-95

La théorie de l'implacable hérédité du sang dans les rapports descendants d'esclaves et descendants de maitres dans le baoulé postcolonial
KRA Yao Séverin…….. 96-113

Dabakala, capitale du deuxième empire de Samori toure 1894-1898 toure gnelnaguitcha
TOURE Gnelnaguitcha……. 114-131

Rapports aux soins et rétention des patients VIH/SIDA à la prise en charge ARV en Côte d'Ivoire : cas du centre de santé urbain communautaire de la riviera palmeraie et de la formation sanitaire urbaine d'Affery **LATHE You Jeannine, TRAORE Tiamba, TOH Alain**…….. 132-167

Rapport à la « maternité » et persistance de la navigation thérapeutique dans le parcours de gestion de la grossesse chez les femmes à Abidjan (Côte d'Ivoire)
Kando Amédée SOUMAHORO……. ……. 168-190

Connaissances, attitudes et pratiques face à l'insuffisance rénale chez la population rurale de Tagoura dans le district sanitaire de Daloa . **GUEI Kadé, Judith ADJET Affouda Abel , LOHI Paul et Al**…….. 191-215

Déterminants psychosociaux du travail des enfants dans l'orpaillage : cas de la sous-préfecture de Grand-Zattry (sud-ouest, côte d'ivoire)
Jean- Claude N'GUIA…… 216-228

Migrations et mise en valeur agricole de la région du sud-ouest de la Côte d'Ivoire (1960 - 1990)
TANO Kassi Pascal , Romuald Blah KOUADIO…… .. 229- 250

La dynamique de la filière mangue dans la localité de 0uollo au nord de la Côte d'Ivoire (1990-2003)
Doyakang Fousseny SORO…… 251- 267

Bouaké au cœur de la crise sociopolitique en Côte d'Ivoire de 2002 à 2011
DJIGBE Sidjè Françoise Edwige…… 268-287

Sols et culture de l'igname dans la sous-préfecture de Djebonoua (centre de la Côte d'Ivoire)
Boris Aubin Kouassi KOUADIO, Laurent Kouassi KOUAKOU et Amédée Bosson KOUAME, Nambegue SORO et Al……. 288- 315

Les intermédiaires dans le commerce entre la côte et les populations de l'hinterland forestier (pays krou) XVIII-début XXème siècle
GNETO Gbakré Jean-Patrice……... 316- 333

LES TRÉSORS DE CONSTANTINOPLE : REGARDS ET REPRÉSENTATIONS CHEZ LES CHEVALIERS DE VILLEHARDOUIN ET CLARI

THE TREASURES OF CONSTANTINOPLE: PERSPECTIVES AND REPRESENTATION SAT THE KNIGHTS OF VILLEHARDOUIN AND CLARI

DIAMIDIA Marie-Cécile
Assistante
Département d'Histoire/ Université Félix Houphouët-Boigny
Diamidiamarie9@gmail.com

Résumé

Byzance, territoire situé entre l'Europe et l'Asie est d'obédience orthodoxe. Constantinople est connue par les voyageurs en général en raison de ses activités commerciales et de ses richesses profanes et religieuses inestimables pour certains. Les croisés de la quatrième croisade pour des raisons politiques se retrouvent à Byzance et non à Jérusalem. Devenus maitres de la ville, les chevaliers francs s'emparent des biens de la ville chrétienne. Les trésors profanes et religieux de Byzance deviennent leur butin de guerre. Cette ville aiguise leur convoitise.
Mots- clés : Constantinople- Chevaliers- Richesses- Guerre- Butin.

Abstract

Byzantium, a territory located between Europe and Asia, is Orthodox. Constantinople is known to travellers in general because of its commercial activities and its secular and religious riches, which were invaluable to some. The crusaders of the Fourth Crusade, for political reasons, ended up in Constantinople and not in Jerusalem. Having become masters of the city, the

Frankish knights seized the goods of the Christian city. The profane and religious treasures of Byzantium became their war booty. This city whets their appetite.
Keywords : Constantinople- Knights- Wealth- War- Booly.

Introduction

Constantinople, ville fondée par Constantin le Grand empereur romain (280-337) en 330 est située au carrefour de l'Europe et de l'Asie[1]. De par sa position géographique, la cité chrétienne de Constantinople a servi de lieu de ravitaillement aux Croisés en partance pour Jérusalem. Lors de la première croisade, les Croisés choisirent de se rendre en Palestine par la voie terrestre. Présents aux portes de Constantinople, les pèlerins ont bénéficié d'un laissez-passer et d'une collaboration de l'empereur byzantin Alexis Comnène. Rappelons-nous également que l'une des causes de la première croisade fut l'apport d'aides militaires à Byzance pour la reprise de Nicée aux mains des Turcs. C'est dans cette continuité d'apports d'aides politiques et militaires que les croisés de la quatrième croisade vont dévier l'expédition sur le Bosphore en 1203[2]. Au regard de cette affirmation, la question qui ressort est la suivante : quel regard et quelle représentation les guerriers occidentaux portent-ils sur les richesses profanes et les reliques de Byzance ?

Le dessein de ce travail est de montrer le double regard du chevalier et du pèlerin franc sur les richesses de Constantinople. Autrement dit, le regard de l'homme de guerre et de celui du pèlerin qui seront mis en relief. Le second but de cet article est la présentation du trésor à Constantinople comme butin de guerre, dans un souci de taire les critiques venant de

[1] La ville chrétienne de Constantinople est située plus précisément au niveau du Bosphore. C'est le bras de mer qui relie la mer noire à la mer de Marmara et qui sépare l'Europe de l'Asie.

[2] Les chevaliers francs présents à Constantinople après avoir rétablir l'empereur Isaac II et son fils sur le trône byzantin en 1203, se retrouvent maitres de la ville grecque en avril 1204 et propriétaires de l'ensemble des biens de la ville byzantine.

l'Occident contre l'attaque d'une ville chrétienne.

Pour mener à bien cette démarche, nous nous sommes intéressées à l'analyse des sources primaires de la quatrième croisade. Notre choix s'est porté sur deux chroniqueurs francs de Geoffroy de Villehardouin et de Robert de Clari[3], témoins oculaires de la création de l'État latin de Constantinople par les Francs en mai 1204. À partir d'une méthode comparée, l'analyse des arguments de deux chevaliers de rang social différent sur cet événement qui a marqué l'histoire de la chrétienté est faite. Notre étude s'articule autour de deux parties. Dans la première partie, l'accent est mis sur la typologie des trésors de Constantinople et le regard des pèlerins. La deuxième partie est consacrée au sort réservé aux trésors de Byzance par les Francs.

1. Regard croisé du chevalier et du pèlerin sur les trésors de Constantinople

Constantinople, capitale du monde byzantin, reste pour les gens du Moyen Âge, la ville de toutes les richesses. Les chevaliers avant d'atteindre cette cité avaient connaissance des richesses, mais, sans l'avoir vue de près. À la suite de leur victoire sur l'armée byzantine, l'ensemble des pèlerins a la possibilité de voir ce trésor dont on parle tant. À la conquête de Constantinople en avril 1204, ils ont eu l'occasion de pénétrer au sein des

[3] Geoffroy de Villehardouin (1150-1212) était maréchal de Champagne lorsqu'il prit la croix à la suite de son suzerain, le comte Thibaud III de Champagne (1179-1201). C'est un homme de lettres et de culture dont la chronique *La Conquête de Constantinople* est inscrite au nombre des premiers textes en prose française (Voir G. de Villehardouin, *La conquête de Constantinople…,* pp. 9-10.) Au sein de l'armée des pèlerins, il joua plusieurs rôles, dont celui de capitaine d'armée et d'ambassadeur et de conseiller. Robert de Clari (1170-1216) est originaire de la Somme. Il prit la croix en compagnie de son suzerain Pierre d'Amiens (1053-1115), en 1200. À la différence de Geoffroy de Villehardouin, il officiait au rang des simples chevaliers, sans aucun pouvoir de décision. Jugé ou qualifié de « petit chevalier picard », Robert de Clari était considéré a priori par la critique comme un homme peu cultivé. Voir S. Menegaldo, « Robert de Clari, La conquête de Constantinople », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [en ligne], 2004, consulté le 22 janvier 2016. URL : http:/ crm.revues.org./157.

édifices. Deux chevaliers témoins oculaires Villehardouin et Robert de Clari transcrivent l'image des trésors perçus en ces lieux.

1.1. Le regard du chevalier sur les richesses de Constantinople

Le 13 avril 1204, après trois jours de combats intenses contre les Byzantins, les chevaliers francs s'emparent de la ville de Constantinople. Cette victoire militaire permet aux chevaliers francs de mettre la main sur les richesses présentes dans les palais impériaux, les églises, les monastères et les sanctuaires. De ces richesses trouvées en ces lieux, les deux chroniqueurs portent une attention particulière à ceux présents à l'intérieur des deux grands palais impériaux. Ce regard particulier sur ce trésor trouve son explication dans le nombre et la qualité de ce trésor, car ces lieux qui représentent la demeure des empereurs sont décorés avec beaucoup de délicatesse et de luxe. Dans l'inventaire des trésors, ils s'intéressent à ceux présents dans les palais impériaux. Cet intérêt est perçu dans le discours de Geoffroy de Villehardouin, suite à leur victoire sur l'armée byzantine, les Croisés découvrent dans les palais un trésor inestimable :

> « […] Dou tresor qui estoit en cel palés en convient il mie parler, car tant en y avoit que ce n'iert fins ne merveille. […] furenduz cil de Blasquerne[…]. La refu le tresor si grant qu'il n'en y ot mie mains que en celui de Bouche-de-Lyon. […]. Et si granz li gaainz que nus n'en sauroit dire la fin, d'or et d'argent et de vesselement, de pierres precieuses, de samiz et de dras de soie, et de robes veres et grises et ermines, et de touz les chiers avoirs qui onques fussent trouvez en terre. Et bien tesmoigne Josfroi de Vileharduyn, li mareschaus de Champaigne, en son escrit par vérité, que, puis que le siecle fu estoré, ne fu tant gaaingnié en nule vile. » (G. de Villehardouin, 2004, p.172-173).

L'exposé du chevalier Villehardouin fait ressortir deux tableaux. La première description concerne la quantité du trésor. Dans la seconde, il s'attèle à l'énumération des éléments importants de cette richesse. La différence établie entre le groupe or/argent et les pierres précieuses montre le caractère lettré du chevalier Villehardouin. En plus, il termine cette

description par sa présentation personnelle. Il profite pour révéler son identité et sa présence effective en ce lieu. Aussi, Geoffroy de Villehardouin soutient avoir vu et touché ce trésor, il le signifie, en ces termes : « Josfroi *de Vileharduyn, li mareschaus de Champaigne, en son escrit par vérité ».*

En plus de Geoffroy de Villehardouin, Robert de Clari présente également les richesses :

> « […]Li palais furent pris, si trova on tant de riqueches es palais que trop. En chel palais de Blakerne trova on molt grant tresor et molt rike, qui on i trova les rikes corones qui avoient esté as empereeurs qui par devant i furent, et les riques joiaus d'or, et les rikes dras de soie a or, et les rikes robes emperiaus, et les riques pierres precieuses, et tant d'autres riqueches que on ne saroit mie nombrer le grant tresor d'or et d'argent que on trova es palais es molt de lieus ailleurs en le chité. » R. de Clari, 2004, p. 90-93).

Selon les deux chevaliers, les richesses du palais de Boucoléon et de celui des Blachernes[4] se valent en quantité et en qualité. Le chroniqueur Villehardouin le souligne avec l'expression « *si grant* » à chaque fois qu'il se prononce sur les richesses des deux palais. Avec l'adverbe « si », il accentue l'idée de trésors immenses des deux palais impériaux. Contrairement à Villehardouin, Clari, en plus de décrire l'impressionnante richesse des palais, porte une attention particulière sur le trésor du palais des Blachernes. La valeur inestimable des trésors de ce palais est soutenue par le groupe de mots : *« molt grant tresor et molt rike* ». L'accentuation de l'image du luxe est soulignée avec l'usage de l'adverbe « molt » précédant les adjectifs « *grant* » et « *rike* ». Les chroniqueurs de Villehardouin et de Clari sont tous deux détaillants pour les vêtements impériaux luxueux[5]. Concernant ceux-ci, leur

[4] Le palais de Boucoleon est un ensemble artificiel construit au Ive siècle et de plusieurs palais construits par Nicephore II Phocas. C'est la résidence maritime des empereurs. Quant au palais de Blachernes, il est situé dans la partie nord-ouest de la ville de Constantinople.

[5] C'est l'ensemble de différentes robes d'apparat de l'empereur et des dignitaires. Selon Jean Ebersolt, cet amour pour le luxe et l'apparat, les Byzantins l'ont reçu des monarques asiatiques. Voir, J. Marquet de Vasselot, « Jean Ebersolt : les arts somptuaires de Byzance. Étude sur l'art impérial de Constantinople », dans *Syria*, 1924, vol. 5, n°5-1, p. 71.

beauté se trouve dans « la qualité de l'étoffe, des teintures comme celle des broderies fines d'or et d'argent (B.C. Caseau , 2007, p.58). Ces robes impériales et les trésors du palais n'appartiennent pas à un empereur en particulier. Ils se transmettent d'un empereur à un autre. Autrement dit, ce sont des costumes de cérémonie. Face aux divers types de richesses profanes, le regard des deux chroniqueurs francs est celui de chevaliers devant le butin de guerre. Ils soutiennent exagérément que c'est le trésor le plus important emporté par une armée dans le monde. Dans un discours emphatique, ils mettent l'accent sur l'opulence et la quantité du butin de guerre qui rend cette conquête glorieuse.

En somme, les deux chevaliers mettent un accent sur les richesses profanes découvertes dans les bâtisses luxueuses de Constantinople, en première position. En qualité de chevalier, l'homme de guerre attiré par le gain montre au lecteur l'importance du trésor et sa qualité. Cette démarche est une manière pour eux de mettre la conquête de la cité schismatique en valeur. En plus de leur intérêt pour les trésors profanes, leur regard s'est également porté sur les trésors religieux ou les reliques.

1 .2. Le regard du pèlerin franc sur les reliques de Constantinople

Les richesses de type liturgique sont constituées des reliques (en latin : reliquae, restes), c'est le reste de ce qui reste d'un corps d'un martyr, d'un saint personnage, ou d'un objet relatif à son histoire conservée dans un dessein de vénération. Le discours de Geoffroy de Villehardouin à ce sujet est le suivant : « *[Les reliques de Constantinople] […] ne covient il mie parler, car autant en avoit il en jour en la vile conme ou remenant dou monde. […]* » (G. de Villehardouin, 2004, pp. 138-139). Il est moins détaillant par rapport à son sujet relatif aux richesses profanes. De ce constat, nous pouvons soutenir que Villehardouin est plus dans le rôle de l'homme de guerre à la recherche de gain. Sa présence à Constantinople n'entre pas dans le cadre d'un pèlerinage des lieux saints de Byzance.

En somme, Geoffroy de Villehardouin est précisément en cité grecque pour une intervention politique et militaire. À la différence de Villehardouin, Robert de Clari transcrit le regard du pèlerin dans ce discours concernant les

objets sacrés trouvés dans la capitale grecque. En qualité de chevalier moins nanti, impressionné par le merveilleux. Il en parle à travers deux chapitres. Selon lui, les reliques se trouvent dans une pièce du palais du Boucoléon :

> « […] Dedens chele capele, si trova on de molt rikes saintuaires, que on i trova deus pieches de la Vraie Crois aussi groses comme le gambe a un homme et aussi longes commme demie toie, et si i trova on le fer de le lanche dont Nostre Sires eut le costé perchié, et les deus cleus qu'il eut fichiés par mi les mains et par les piès ; et si trova on en une fiole de cristal grant partie de sen sanc ; et si i trova on le tunike qu'il avoit vestue, que on li despulla quant on l'eut mené au mont de Cauvaire ; et si trova on le beneoite corone dont fu coronés […] Et si i trova on de le vesture Nostre Dame, et le kiel monseigneur saint Jehan Baptistre, et tant d'autres rikes saintuaires illuec, ne le vous porroie mie aconter ne dire la vérité.[…] » (R. de Clari, 2004, p.170-173).

Cela est perceptible dans son discours sur les reliques relatives à la Passion du Christ et à Marie, la mère de Jésus. Les objets ayant été en contact avec la personne de Jésus sont nombreux dans son discours. Le chroniqueur de Clari nous présente des éléments qui ont servi à la crucifixion de Jésus. Aussi, le pèlerin franc définit-il le rôle joué par chaque objet nommé. Les trésors sacrés évoqués dans son discours font allusion à des scènes du Nouveau Testament. Dans sa présentation de ces restes ou objets ayant appartenu à de saints personnages, il détermine leur localisation. Selon le pèlerin de Clari, les objets sacrés nommés se trouvent à l'intérieur d'un sanctuaire appelé « la Sainte-Chapelle ». Or au sein du palais de Boucoléon, il n'y a pas de petite église qui porte ce nom (A. Pauphilet, « sur Robert de Clari »…, p. 305). En réalité, la pièce qui abrite ces richesses est appelée « l'église de la Vierge Theotokos du phare », un oratoire du palais[6]. Robert de

[6] P. Magdalino, « L'église du phare et les reliques de la passion à Constantinople (VII^{e}/ VII^{e}-XIII^{e} siècles) », dans *Byzance et les reliques du Christ*, édité par Jannic Durand et Bernard Flusin, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2004, pp. 15-16. Les deux reliques de la Passion du Christ se trouvent dans cette église depuis le VII^{e} siècle. Ces reliques et bien d'autres sont ramenés à Byzance suite aux expéditions des empereurs grecs en Orient au VI^{e} siècle. Les Byzantins les ont prises aux communautés

Clari nomme cet édifice religieux la Sainte-Chapelle, car elle contient des objets se rattachant à la vie et à la passion du Christ et d'autres saints personnages de l'église. Après la présentation des reliques de cette église, il porte son attention sur une autre relique, « la plus sacrée du christianisme »[7]. Celle-ci se trouve dans l'église Notre-Dame Sainte-Marie de Blachernes : c'est le suaire de Turin ou linceul. C'est un drap de lin jauni de 4,42 mètres de long sur 1,13mètres de large montrant l'image floue d'un homme présentant les traces de blessures compatibles à un crucifiement. Les objets ayant été en contact avec le Christ se trouvent dans des églises situées dans les cours palatines. La présence de cette catégorie de reliques dans les lieux de résidence de l'empereur s'explique par la relation qu'il entretient avec ces objets sacrés. Le morceau de la vraie croix qui est la propriété de l'empereur a aussi une fonction militaire. Cette relique se superpose à la Croix céleste de la vision de Constantin et devient le signe et le garant des succès de l'empereur. Les empereurs byzantins ont confiance en cet objet pieux à cause du contact qu'il aurait eu avec le Christ. Cette relique et bien d'autres sont à l'intérieur des palais impériaux auprès de l'empereur.

En dehors des deux palais, des objets sacrés sont aussi présents dans les églises. Le pèlerin Antoine de Novgorod, contemporain de la quatrième Croisade, fait l'inventaire des reliques éparpillées dans la ville de Constantinople. Il décrit celles présentes dans l'église Sainte-Sophie lors de son passage dans la ville en 1200. Entre autres, il souligne la présence dans cette église de reliques de la vie de Jésus, de la Vierge et d'autres Saints de l'Église :

> « Avant tout nous avons vénéré Sainte-Sophie et nous avons baisé deux dalles du très saint tombeau du Seigneur, et les sceaux du tombeau et l'icône de la très sainte mère de Dieu tenant le Christ[…]

chrétiennes persécutées par les musulmans. Au sujet du transfert des reliques de la Palestine à Constantinople voir aussi P. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae,* Paris, Éditions du CTHS, 2004, p. xxxix.

[7] B. Flusin, « Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople », dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2001, p. 21. La confiance de l'empereur byzantin envers cet « objet sacré » débute avec Constantin.

Et le sang du Seigneur qui a coulé de l'icône nous l'avons baisé dans le petit chœur. […] et des reliques d'autres saints […] »[8] .

Robert de Clari qui a sans doute vu ces autres reliques et les lieux qui les renferment préfère mettre l'accent sur celles des palais impériaux. Les trésors relatifs à la passion du Christ l'ont plus fasciné que les autres objets sacrés. Voir les objets ou les vêtements qui ont été en contact avec le Christ peut être considéré comme un privilège ; une sorte de « pèlerinage », un signe de conversion pour le fidèle chrétien. Robert de Clari, qui a eu la chance d'être au contact des reliques de la foi chrétienne, ne peut s'empêcher de les mettre en évidence dans son exposé. Le récit anecdotique du chroniqueur pourrait légitimer, à lui tout seul, le caractère providentiel de la présence des Croisés en ce lieu. Ce témoignage est le compte-rendu de son pèlerinage effectué dans la ville byzantine.

Le trésor religieux intéresse les chroniqueurs à cause du phénomène du culte des reliques dont la naissance remonterait au IV^{e} siècle. La vénération des reliques est approuvée par le concile de Constantinople en 1084. Ces objets sacrés jouent un rôle important dans la vie des hommes du Moyen Âge. Le comte Paul Riant parle d'une double importance. Il fait allusion à la valeur religieuse des reliques et l'intérêt naturel attaché à la possession de ces objets. C'est un élément indispensable dans la vie quotidienne des gens du Moyen Âge. Le lieu prisé par les chrétiens est Constantinople en raison de la présence en son sein de reliques relatives à la vie et à la passion du Christ, c'est-à-dire celles concernant le Nouveau Testament (Magdalino, 2004, p.xlij). En plus des pèlerinages, un autre événement contribue à l'essor du culte des reliques, il s'agit de la Croisade. L'apport de cette expédition militaire concerne le transfert de ces « objets sacrés » en Occident.

[8] M. Ehrhard, « Le livre du pèlerin d'Antoine de Novgorod »…, p. 49 et 57. Au sein même du grand palais, il énumère, en plus des reliques citées par Robert de Clari, d'autres reliques dans des églises différentes. Le pèlerin russe présente le trésor religieux qui se trouve dans une église appelée Saint-Michel. Dans cette église du palais se trouvent des objets appartenant aux prophètes de l'Ancien Testament tels que Moïse et Samuel et des rois, dont David.

Au cours de ces expéditions en Orient, la possession de reliques est d'autant plus importante que la conquête de territoires (M. Balard, p.249)[9]. L'acquisition des richesses religieuses par les Croisés constitue aussi une victoire sur l'adversaire. Le trésor religieux de Constantinople devient ainsi, la propriété des Latins après la bataille du 12 avril 1204 remportée par les Croisés. Malgré la mise en cause de leur authenticité, elles font l'objet d'une vénération témoignant d'un attachement des chrétiens aux signes de la souffrance du Christ. En outre, les chroniqueurs abordent le sujet des richesses religieuses de Constantinople, sans pour autant évoquer leur lieu de provenance. En effet, la cité byzantine à la différence de Jérusalem n'est pas le lieu de la naissance et de la vie de Jésus-Christ et du Christianisme. Aucun mot sur ce sujet, sans doute cet aspect les intéresse peu et en qualité de chrétiens, ils savent le lieu d'origine des reliques de la passion du Christ.

Les reliques présentes dans les palais impériaux pour la plupart proviennent de Jérusalem. En effet, à la suite de la création de la ville de Constantinople par Constantin en 330, il se rend à Jérusalem, lieu de la naissance du christianisme. Ce voyage est présenté par le théologien Eusèbe de Césarée comme un pèlerinage politique, la propagande de la politique de christianisation de son fils. Selon la légende, il serait à l'origine de la fondation des églises de Pater et la Basilique de la Nativité[10]. Au début du IV^{e} siècle, Sainte Hélène de Constantinople[11] a pu rassembler un nombre important de reliques liées à la vie de Jésus lors de son pèlerinage en Terre

[9] Les fidèles chrétiens croient au pouvoir d'intercession des Saints à travers des prières faites sur leurs reliques. Ces objets considérés comme pieux permettent aux fidèles chrétiens d'entretenir leur foi. Pendant la première Croisade, le comte Raymond de Saint Gilles et ses hommes se sont emparées « des reliques du sang de la Vierge et de plusieurs saints » au sein de l'église Saint-Leontios d'Antioche. Ilger Bigod, un chevalier de Tancrède, est retourné en Occident avec la pelote de cheveux de la Vierge. Voir M. Balard, pp. 49-50.

[10] La première nommée l'église Pater Nostre est située sur le mont de l'Ascension, à Jérusalem. Celle de la Nativité est considérée comme l'une des plus vielle église chrétienté située à Bethléem. Cette basilique a été construite sur le lieu présumé de la naissance de Jésus de Nazareth en IV^{e} siècle.

[11] H.A. Klein, « Constantine, Helena, and the cult of the true cross in Constantinople, », dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2001, p. 34.

sainte selon la tradition légendaire[12]. Selon les sources, elle put ramener les reliques telles que : la couronne d'épines, la lance et trois morceaux de la vraie croix qui a servi à la crucifixion de Jésus-Christ. Toujours pour cette légende, la sainte relique de la Passion du Christ a donné une impulsion importante aux pèlerinages en Terre sainte et à l'aménagement des lieux[13].
Pour conclure, les chevaliers (les chroniqueurs francs) en aventure guerrière à Constantinople ont un regard impressionnant sur les richesses de la cité grecque subdivisées en deux catégories. Ils font allusion aux richesses profanes et à celles dites religieuses.

Chaque chroniqueur par son rang social et ses motivations personnelles porte un regard particulier (plus poussé ou plus détaillé) sur un type de trésor particulier. Néanmoins, l'ensemble des chroniqueurs de cette expédition comme les prédécesseurs Foucher de Chartres et Eudes de Deuil sont unanimes sur la quantité et la qualité des richesses vénales et religieuses observées dans les cours palatines de la cité de Constantinople. Par ailleurs, après les avoir répertoriés et rassemblés, que représente l'ensemble de ces richesses pour les guerriers croisés.

2. Le trésor de Constantinople aux mains des chevaliers d'Occident

Les Francs, les nouveaux maitres de Byzance ont à leur possession le trésor de la ville grecque. L'inventaire terminé, les chefs croisés décident de

[12] Sur le transfert des reliques à Constantinople, le nom de l'initiateur reste un point de discussion. Cependant, celles-ci étaient présentes à Constantinople au VIIe siècle. Selon Paul Magdalion, le bois de la vraie croix , la sainte lance et l'éponge se trouvaient déjà à Byzance VIIe siècle. En 691-692, l'empereur Justinien II frappe une monnaie d'or avec l'image du Christ. Extrait de « l'Église du phare et les reliques de la passion à Constantinople », dans *Byzance et les reliques du Christ*, Jannic, Durand et Bernard Flusin éd., Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2004, pp. 15-30.

[13] J.W. Drijvers, « Helena Augusta, the Mother of Constantine the Great and the Legend of her finding of the cross », dans Revue de *L'histoire des religions*, tome 211, n°4, 1994, pp. 477-478. Helena a été canonisée, elle est considérée comme sainte par les églises catholiques et orthodoxes. Elle est fêtée le 18 aout.

partager les richesses profanes entre vainqueurs. Les chefs francs instaurent un système de partage qui tient compte du rang social. En plus, le sort des reliques n'est pas évoqué par les chroniqueurs Villehardouin et Clari. Cependant, les lectures d'ouvrages historiques affirment la présence de la plupart de ces objets saints en Occident. Dans cette partie, nous allons nous intéresser au mode de partage du butin de guerre entre vainqueurs vénitiens et francs. Dans une seconde partie, nous mettrons l'accent sur le transfert des trésors de Constantinople en Occident par des croisés.

2 .1. Le partage des richesses de Constantinople entre Vénitiens et Francs

Selon les chroniqueurs de croisade, les richesses emportées par les guerriers ont été rassemblées sous la surveillance des religieux de l'ost pour un partage futur. Les deux chroniqueurs, seul Geoffroy de Villehardouin, évoque cette décision sur cet épisode de son récit. Cependant, tous deux parlent de la sécurisation des biens acquis. À la différence de Villehardouin, Clari nomme le lieu de rassemblement des biens. Le chroniqueur parle d'un « abaïe » sans plus de détail sur son identité et sa localisation. Par ailleurs, le butin rassemblé, le partage est effectué entre les vainqueurs venus de l'Occident. Concernant le mode de partage, le chroniqueur Villehardouin parle d'un partage équitable et en fonction du rang social et de l'action militaire. L'extrait de son discours à ce sujet est le suivant :

> « […] Asamblez fu et departiz des Frans et des Veniciens par moitié, si conme devisé estoit et juré. […]Et savez coment ? .II. sejanz a pié contre .I. serjant a cheval. Et sachiez que onques hom n' en ot plus pour hautesce ne pour proesce qu'il eüst, se ainsint non conme li ordenement fu fez, se emblez ne fu.[…] Einsint fu departiz li avoirs de Costentinoble conme vous avez oï.» (G. de Villehardouin,2004, p. 172-175).

Robert de Clari qui évoque aussi ce sujet, dans son discours, met en évidence la distribution des biens de moindre valeur aux combattants. Selon lui :

> *« Aprés si kemanda on que vous tous li avoirs des waains fust aportés a une abeïe qui en la cité estoit. […] Aprés avint jours que li baron s'asanlerent et disent entre'ax que on partesist l'avoir. Si*

n'en departi on fors le gros argent qui i estoit, les paieles d'argent seulement que les dames de la chité portoient ; si en dona on cascun chevalier, a cascun serjant a cheval et a totes les autres menues gens de l'ost, as femmes et a enfans, cascun, tant que Aliaumes de Clari » (R. de Clari, 2004, p.192-193).

Ils expriment leur désaccord sur le mode de répartition du trésor et la nature de celui des barons. Selon le mode de partage soutenu par Geoffroy de Villehardouin, chaque chevalier reçoit deux fois plus qu'un sergent à cheval. Le sergent à cheval à son tour reçoit deux fois plus qu'un sergent à pied, ce qui donne une proportion de 4, 2 et 1. Ce mode de partage est attesté par un autre chroniqueur en la personne de Bernard le Trésorier. Selon lui : « Li chevaliers que. XX. mars et li prestres et li serjans à cheval .X. mars, et li hom pié .V. mars. » (Ernoul et Le Tresorier , 2010, p.376). Tous les deux parlent d'un partage des biens en fonction du rang social et de la prouesse au sein de l'armée. Présenté comme tel, dans le groupe de chevaliers sont réunis les barons et leurs grands vassaux. Parmi ceux-ci, nous avons et pouvons nommer les barons du royaume de France et de Lombardie, Pierre d'Amiens y compris Geoffroy de Villehardouin. Les Frères Robert et Aleaume de Clari se trouvent en dessous des chevaliers, c'est-à-dire des sergents à cheval, avec d'autres combattants tels qu'André Dureboise et Pierre de Bracheux.

Quant à Robert de Clari, il ne donne aucun détail sur le mode de partage. Cependant, il parle d'injustice, car il favorise un groupe de croisés en particulier les chefs de l'armée et leurs vassaux directs. Il le fait dire par son frère qui revendique une meilleure récompense en raison de ses prouesses militaires. À travers lui, Robert de Clari exprime la colère des petits chevaliers vaillants qui ont été victimes de l'injustice des chefs croisés. Cet incident lors de la distribution des trésors rapportés par Robert de Clari n'est pas évoqué par Geoffroy de Villehardouin. Cependant, dans son texte, il y a des éléments qui amènent à croire qu'il avait cette information. Selon lui, les deux critères pris en compte au cours du partage sont : « hautesce » et «proesce », c'est-à-dire du rang social et de la prouesse chevaleresque. Or, le clerc Aleaume de Clari a insisté pour que la prouesse militaire soit insérée dans le critère de partage. Sans doute, une discussion a eu lieu au sein de l'armée sur le mode de partage. Cependant, Geoffroy de Villehardouin a préféré se prononcer sur

celui adopté par tous, contrairement à Robert de Clari qui a voulu signifier au public les discussions internes sur la mise en place des critères de celui-ci. En dépit de leur différence de point de vue sur le partage des trésors grecs, tout au long de leurs discours sur les richesses acquises, le terme pillage n'est pas employé par les chroniqueurs latins. Pour eux, le pillage et la possession des trésors de Constantinople ne constituent pas un délit.

L'infidélité des Grecs à l'égard de Rome fait d'eux des schismatiques, des ennemis de la foi de Dieu. La guerre étant légitime, le trésor ramassé dans la ville grecque n'est pas un vol, mais un butin de guerre. En outre, dans la capitale byzantine, deux types de trésors sont recensés par les chevaliers Villehardouin et Clari. Ils identifient les richesses vénales et les reliques de la foi chrétienne. L'inventaire de ces objets « sacrés » montre que Constantinople est un lieu de pèlerinage. Ces deux catégories de richesses ont été dérobées par les pèlerins. S'ils se prononcent sur le partage du trésor vénal, ils restent silencieux sur le devenir des richesses religieuses. Les auteurs latins justifient cependant l'acquisition des biens de la ville grecque par le droit de la guerre. Leur acquisition du trésor de Constantinople est légitime, car les Byzantins sont des infidèles à l'égard de l'Église romaine. Ainsi, la guerre étant une guerre juste, les richesses deviennent le butin de guerre.

2.2. Le « devenir » des trésors religieux

L'acquisition des richesses religieuses par les Croisés constitue aussi une victoire sur l'adversaire. Le trésor religieux de Constantinople devient propriété latine après la bataille du 12 avril 1204 remportée par les Croisés. Cet ensemble de trésors sacrés a été placé sous la protection successive des évêques Garnier de Trainel et Nivélon de Soissons (P-E D.Riant, 2004, p.22). Des reliques de Constantinople ont bel et bien été partagées entre les vainqueurs à l'exception de celles présentes dans l'église du Phare, trésor personnel de l'empereur latin de Constantinople (J. Durand, 2001, p. 38). Au cours du partage, le huitième du trésor sacré est devenu la propriété du clergé de l'armée. Certains leaders religieux, tels que l'évêque de Soissons Nivelon,

le légat Pierre Capoue et l'abbé Martin de Pairis[14], ont transféré des objets sacrés en Occident. Les chroniqueurs religieux relatent le vol et le transfert de reliques byzantines en Occident sans état d'âme.

En effet, pour les chroniqueurs religieux, le vol d'objets sacrés ou de corps de martyrs n'est pas vu comme un péché. C'est un acte légitime qui permet d'acquérir des objets saints en raison de sa valeur religieuse pour la communauté chrétienne. Il transcrit ce fait sans état d'âme, avec beaucoup de fierté, sans regret. La raison avancée par le religieux allemand est la séparation des Byzantins à l'autorité de l'Église de Rome. Ce vol de reliques est qualifié de sacré et connu sous l'expression de *furta sacra.* Pour les auteurs religieux, plusieurs raisons peuvent justifier la légitimation de vol d'objets ou de corps de saints. À ce propos, Patrick J. Geary parle entre autres de la citation de passages empruntés à l'Ancien Testament, de cas où la volonté divine s'accomplissait à travers le mensonge, le vol, la supercherie ou autres moyens semblables (P.J. Geary, 1993, p 162-163.). De même, la sécurité de l'objet saint pouvait justifier ce vol sacré. Dans le contexte du conflit religieux entre les Byzantins et les Latins, la protection de reliques de Constantinople est évoquée par les auteurs religieux de la quatrième croisade.

Pour eux, les Grecs schismatiques ne sont pas dignes de posséder les reliques de la foi chrétienne, car leur séparation de l'Église de Rome est considérée comme un acte de désobéissance envers Dieu. Par conséquent, le vol de reliques effectué par le supérieur du Gunther de Pairis, l'abbé Martin de Pairis n'est pas perçu comme un vol. Le chroniqueur allemand dans son récit nomme les reliques dérobées par son supérieur sur deux pages (G. de Pairis, 1997, pp.126-127). En outre, les religieux ne sont pas les seuls à avoir dérobé et transféré des objets sacrés en Occident. Des laïcs en ont fait pareil. Certains hauts cadres de l'armée n'ont reçu que quelques objets sacrés de la

[14] À Soissons, l'évêque Nivelon de Chérisy a fait don de morceaux de la vraie croix à l'abbaye féminine de Notre-Dame de Soissons (« The Anonymous of Soisson », dans *Contemporary for the fourth crusade*…, pp. 225-227 et p. 235). De même, le légat de la croisade Pierre de Capoue a rapporté des reliques de Constantinople à Naples, sa ville natale (Paul E-D. Riant, « Trois inscriptions relatives à des reliques rapportées de Constantinople par des croisés allemands », *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France, tome XI*, Paris, 1880, p. 6).

part de l'empereur Baudouin de Constantinople (P-E.D. Riant, 2004, p. xliij.). Parmi les heureux bénéficiaires des richesses sacrées de la ville se trouve également Villehardouin, mais aucune source consultée n'aborde ce sujet. Quant à Robert de Clari, malgré son rang dans l'armée, a même eu en sa possession quelques reliques[15].

Les deux chroniqueurs à la différence des auteurs religieux gardent le silence sur le vol et le transfert de reliques de Byzance en Occident. Contrairement aux religieux, ils ne maîtrisent nullement la notion de « vol sacré ». Outre, les chevaliers, les Vénitiens ont également bénéficié du partage des reliques. L'église Saint-Marc de Venise grâce au doge Enrico Dandolo a bénéficié des reliques constantinopolitaines (C. Maltezou, 2005, p. 153). Le comte Riant, dans son étude sur les reliques de la quatrième croisade, a porté une attention particulière sur celles transférées en Italie, plus précisément dans la ville de Vicence et à l'église Saint-Marc en Italie (P- E.D. Riant, 1880, p. 6).

Par ailleurs, les trésors religieux présents en Occident sont arrivés par deux voies. La première est celle des prêtres latins de Flandre, de France et d'Italie qui desservaient les églises de Constantinople. Dans leur fonction, ils trouvaient normal de transférer les reliques de Constantinople dans leurs églises, car c'est un acte légitime.

[15] Voir P-V. Claverie, « Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades », dans *Le Moyen Âge*, 2008 /3, tome CXIV, p. 597. Concernant Robert de Clari, Hector G. Quignon avance le chiffre de « cent cinquante reliques ». À l'abbaye bénédictine de Corbie en 1200, on dénombrait cinquante reliques. En 1283, le nombre de reliques de ce couvent de Corbie passe à deux cent huit reliques. Dans ce nombre d'objets sacrés se trouvent certaines reliques transférées par Robert de Clari. Voir G. H. Quignon, *Un historien de la quatrième Croisade : Robert de Clari*. Conférence faite à la Séance du 3 août 1906, Cayeux-sur-mer, imprimerie P. Olivier, 1907, p. 14. Dom Waroquot souligne que la présence de certaines reliques à Corbie est l'œuvre de Robert de Clari : « *Ce sachent tot cil qui ces letres lirunt et croient fermement que ces saintes reliques qui ci sunt en cest vaissel enselées furent aportées de Costantinople et que eles furent prises en la Sainte Capelle à Busche de liun et palais de l'Empereur et que Robilard de Clari les aporta en cel tans que le cuens Baudouins de Flandres en fut empereres, des caveaux Jesu Crist, etc*. », cité par G.H. Quignon dans *Un historien de la quatrième Croisade : Robert de Clari*…, p. 14.

La seconde voie est commerciale et sera sanctionnée au quatrième concile de Latran[16]. Dans ce lot de reliques importées en Occident, certains bénéficient du statut d'envoi officiel. Ces objets pour la plupart proviennent des chapelles des palais de Blachernes et de Boucoléon. Avant d'être mises à la disposition du public pour une vénération, les reliques ont besoin d'une trace de leur authenticité. Celles-ci sont scellées dans des châsses spéciales, elles sont confiées à des envoyés, munis chacun d'un passeport général et d'autant de certificats d'origine revêtus de la bulle d'or. En dehors de celles-ci, il y a les envois privés de prélats de l'armée dans leur pays. Outre certaines des reliques qu'ils gardent, les autres objets de don doivent être accompagnés de chartes de légitimations (P-E D. Riant, 2004, p.xxxviij).

Soulignons également la présence de trésors religieux par le biais de la transaction. En effet, quelques années après la création de l'État latin de Constantinople, l'empereur Baudouin II de Courtenay se trouve dans une situation de crise économique. Pour remplir le trésor de l'Empire, il propose à son cousin Saint-Louis, roi du royaume de France l'achat de certains objets ayant appartenu à Jésus-Christ : la couronne d'épines, un fragment de la croix et les quatre clous. Pour cette transaction, l'empereur latin de Constantinople propose la somme de 130.000 livres tournois (cette dépense équivaut à la moitié du budget d'alors). Pour vérifier l'authenticité des reliques, la négociation dure deux ans.

La couronne d'épines et le bois de la croix proviennent de la Sainte-Chapelle, quant aux reliques des trois clous, leur lieu d'origine est le Saint-Sépulcre de Jérusalem. Ils arrivent sur le territoire du royaume de France en 1241 (A. Frolow,1963, p.307-308). Ces objets sont conservés dans la Cathédrale Notre-Dame de Paris et vénérés par les fidèles. La Cathédrale devenue grand centre de pèlerinage en raison de la présence des reliques de

[16] Le concile est convoqué et présidé par le pape Innocent III. Il réunit en novembre 1215 environ deux cents prélats. Les textes engageant son autorité en ce domaine sont très rares. À cette rencontre, le canon 62 du IV^{e} siècle concile œcuménique de Latran (1215) interdit la vendre de reliques et commerce interdit aux religieux (H. Silvestre, Commerce et vol de reliques au Moyen Âge, dans Revue *belge de philologie et l'histoire*, Tome 30, fasc.3-4, 1952, pp. 721-739.

la passion du Christ[17]. Ces vols et transferts de reliques étaient de l'entourage du pape Innocent III. Son biographe nous confirme la transmission de la réaction du pontife de Rome. Ce dernier ayant été informé du sac et du pillage de la ville chrétienne de Constantinople avait ordonné leur retour au propriétaire byzantin. Hélas, aucun croisé ne mit cet ordre en exécution. Ce refus de l'ordre d'Innocent III répond au conflit de leaderships entre les chefs de l'armée et le clergé sous la conduite du prélat mis à l'écart au cours de ces expéditions militaires lancées par l'Église. En plus du pape, certains chrétiens et chroniqueurs ont critiqué l'attitude atroce et violente des chrétiens d'Occident sur leurs frères de l'Orient (M. Aurell, 2013, p.15). En somme, si la présence des reliques en Occident a permis l'essor du pèlerinage dans cette partie du monde surtout dans le Royaume de France, le mode d'acquisition reste un goût amer dans l'histoire de la chrétienté. Les pillages et sacs ont eu pour conséquence la rupture entre les catholiques et les orthodoxes.

Conclusion

Les chevaliers de la quatrième croisade à la suite de la conquête de Constantinople, ville chrétienne découvrent un trésor « gigantesque » aussi bien profane que religieux. À travers leur regard qui est celui de Villehardouin et Clari, nous avons affaire à une fortune difficile à évaluer, à décrire dans sa totalité. Leur description de cette richesse est exagérée. La valeur et l'importance qu'ils donnent à ce trésor, leur permet de rendre glorieux et grandiose la conquête de la ville chrétienne de Constantinople. Car la

[17] Notre-Dame de Paris est depuis 1991 classée au patrimoine mondial en 1991. La raison, elle est devenue un haut lieu du culte chrétien et le monument le plus visité de France. Notre-Dame de Paris, lieu de pèlerinage en raison de la présence des reliques de la passion du Christ. La vénération de la sainte couronne d'épines a lieu chaque Vendredi saint au sein de ladite cathédrale. Ces reliques au sein de Notre Dame ou à l'essor du pèlerinage dans cette église de Paris en mémoire de la crucifixion du christ. En 2018, la cathédrale est un haut lieu du culte chrétien et le monument le plus visité de France en cette année. Face à l'incendie de mars 2019, les reliques sauvées ont été transférées à Louvre pour plus de sécurité. Présente à Louvre[17], elle n'est pas inactive, durant le temps de la pandémie, l'Archevêque de Paris entouré de quelques prélats et prêtre procèdent à l'ostension.

conquête et le sac de la capitale grecque ont été critiqués par certains de leurs contemporains restés en Occident. De même, malgré l'exagération dans le discours, ce trésor tant convoité est devenu le leur. Ce bien dérobé ou enlevé par la guerre sur l'armée byzantine représente le butin de guerre. La grande partie de cette richesse est repartie entre les chevaliers occidentaux. De même, certaines reliques telles que la couronne d'épines ont pu atteindre la France grâce à une transaction comme bon nombre. Cependant, d'autres se sont retrouvées en Europe grâce à un vol organisé et reconnu. Ainsi cette guerre et ce pillage de la capitale byzantine ont conduit à la faiblesse de celle-ci et à son occupation en 1453 par les Turcs ottomans. Le transfert de la relique en Occident par vol ou achat a contribué à l'essor du pèlerinage chrétien en Occident.

Sources et références bibliographiques

Sources

ANONYMOUS OF SOISSONS, 2000, *Contemporary sources for the fourth crusade*, édité par Andrea.J Alfred et Whalen.E. Brett Boston, Brill, pp. 223-238.

FOUCHER de CHARTRES, 2009, *Dieu le veut ! Récit de la première Croisade* (1095-1106), transcription moderne de Jeanne Ménard, Paris, Cosmopole, 206 p.

Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier, 2010, publiée pour la première fois, d'après les manuscrits de Bruxelles, de Paris et de Berne, avec un essai de classification des continuations de Guillaume de Tyr pour la Société de l'Histoire de France, réédition Nabu Press, 646 p.

GUNTHER de PAIRIS, 1979, *The capture of Constantinople: the hystoria Constantinopolitana*, traduit par Alfred J. Andrea, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 233 p.

GEOFFROY de VILLEHARDOUIN, 2004, *La conquête de Constantinople, édition bilingue (français médiéval- français)* de Jean Dufournet, Paris, GF

Flammarion,426 p.

ROBERT de CLARI, 2004, *La conquête de Constantinople*, édition bilingue français-français médiévale de Jean Dufournet, Genève, Honoré Champion, 335 p.

Références bibliographiques

AURELL Martin, 2013, *Des chrétiens contre les Croisades (XII^e- XIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 407p.

BALARD. Michel, 2003, *Croisades et Orient latin 11^e- 14^e siècle*, Paris Armand Colin, 272 p.

CASEAU-CHEVALIER. Beatrice, 2007, *Byzance : économie et société du milieu du VIIIe siècle à 1204*, Paris, Sedes, 373 p.

CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE ET DE CIVILISATION DE BYZANCE : *Byzance et les reliques du Christ*, 2004, édition de DURAND, Jannic et FLUSIN Bernard, Paris, 258 p.

CLAVERIE. Paul-Valerie, 2008, « Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades », dans *Le Moyen Âge*, 3, Bruxelles, De Boeck Université, tome CXIV, pp. 589 - 602.

DRIJVERS. Jam.Willen, 1994, Helena Augusta, the Mother of Constantine the Great and the Legend of her finding of the cross, dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 211, n°4, pp. 477-478.

EBERSOLT. Jean, 1910, *Le grand palais de Constantinople et le livre des cérémonies*,Paris, E. Leroux, 240 p.

EHRHARD. Marcelle, 1932, « Le livre du pèlerin d'Antoine Novgorod », dans *Romania*, 1932, tome LVIII, pp. 48-60.

FLUSIN.Bernard, 2001, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, dans Le trésor de la Sainte-Chapelle*, J. Durand et M.-P, Laffitte éd, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, pp. 20-33.

FROLOW Anatole, 1963, « La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte. Institut Français d'Études Byzantines », dans *Revue des Études Grecques*, tome 76, fascicule 359-360, janvier-juin, pp.307-308.

GEARY Patrick. J, 1993, *Le vol des reliques au Moyen Âge (ou Furta sacra)*, traduit de l'anglais par P-E. Dauzat, France, Aubier, 256 p.

KLEIN Holger A., 2001, *Constantine, Helena, and the cult of the true cross in Constantinople, dans Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, p. 34.

MAGDALINO Paul, 2004, « L'église du phare et les reliques de la passion à Constantinople (VII^{e}/ VII^{e}- XIII^{e} siècles*) », dans Byzance et les reliques du Christ*, Jannic, Durand et Bernard, Flusin éd., Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, pp. 15-30.

MALTEZOU Chryssa, 2005, «The greek version of the fourth crusade: from Niketas Choniates to the history of the greek nation*», dans Urbs capta: the fourth crusade and its consequences*,sous la direction A. Laiou, Paris, Lethielleux, Buchet-Chastel, pp. 151-159.

MENEGALDO Silvère, 2004, Robert de Clari, La conquête de Constantinople, dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [en ligne].

PAUPHILET Albert, 1975, « Sur Robert de Clari », dans *Romania*,t. LVII, pp. 289-299.

QUIGNON. G.Hector, 1906-1907, *Un historien de la quatrième Croisade : Robert de Clari.* Conférence faite à la Séance du 3 août, Cayeux-sur-mer, imprimerie P. Olivier, p. 14.

RIANT Paul-Edouard-D, 1880 *Trois inscriptions relatives à des reliques rapportées de Constantinople par des croisés allemands*, extrait des Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France, Paris,tome XI, 22 p.

RIANT Paul-Edouard-D, 2004, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae,* Paris, Éditions du CTHS, 399 p.

SILVESTRE. Hubert, 1952, « Commerce et vol de reliques au Moyen Âge », dans *Revue belge de philologie et l'histoire*,Tome 30, fasc.3-4, pp. 721-739.

LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE DE GRAND BASSAM (CÔTE D'IVOIRE) À L'ÉPREUVE DU « VIVRE ENSEMBLE » PENDANT LA COLONISATION FRANÇAISE

THE MUSLIM COMMUNITY OF GRAND BASSAM (CÔTE D'IVOIRE) HAS THE TEST OF "LIVING TOGETHER" DURING THE FRENCH COLONIZATION

OUATTARA Diakaridja
UFR : Sciences de l'Homme et de la Société / Institut d'Histoire, d'Arts et d'Archéologie Africains (IHAAA)
Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)
ouattdiakaridja@gmail.com

Résumé

Grand Bassam devient la première capitale administrative de la colonie de la Côte d'Ivoire en 1893. L'administration coloniale y encourage l'installation de populations pour la mise en valeur de la colonie. Celles-ci comptaient des musulmans d'origines diverses dans cet environnement de diversité sociale et culturelle, cette communauté musulmane hétéroclite s'engage dans un processus du « vivre ensemble » favorable à la paix et à une cohésion sociale. Nous sommes donc tenté de nous interroger sur les actions qu'elle y a menées dans le cadre de ce processus. L'objectif de cette étude est de présenter les initiatives prises par les musulmans pendant la période coloniale pour faciliter une cohabitation harmonieuse entre les différents groupes vivant dans la société coloniale de Grand Bassam. La démarche méthodologique adoptée pour conduire cette étude, a consisté en l'utilisation de sources écrites et de sources orales. Les sources orales ont fourni l'essentiel des informations sur l'installation des musulmans à Grand Bassam, leur diversité et les dissensions qui minent la communauté. Elles permettent

également de mieux appréhender les actions qu'elle y a entreprises dans le cadre du « vivre ensemble ». Le croisement des sources écrites et des orales permet d'attester que les musulmans de Grand Bassam ont opté pour une attitude de tolérance pour faciliter une coexistence pacifique entre les différentes communautés qui vivent dans ce milieu.

Mots- clés : Autochtones-Cohabitation-Grand Bassam-Islam-*Umma*.

Abstract

Grand Bassam became the first administrative capital of the Ivory Coast colony in 1893. The colonial administration encouraged the installation of populations for the development of the colony. In this environment of social and cultural diversity, this heterogeneous Muslim community engaged in a process of "living together" that was favorable to peace and social cohesion. We are therefore tempted to question the actions it has taken in this process. The objective of this study is to present the initiatives taken by Muslims during the colonial period to facilitate harmonious cohabitation between the different groups living in the colonial society of Grand Bassam. The methodological approach adopted to conduct this study consisted of the use of written and oral sources. The oral sources provided most of the information on the settlement of Muslims in Grand Bassam, their diversity and the dissensions that undermined the community. They also allow for a better understanding of the actions undertaken by the community in the context of "living together". The cross-referencing of written and oral sources makes it possible to attest that the Muslims of Grand Bassam have opted for an attitude of tolerance to facilitate peaceful coexistence between the different communities living in this area.

Keywords : Aboriginal-Cohabitation-Grand Bassam-Islam-Umma.

Introduction

Grand-Bassam[1]devint la capitale de la colonie de la Côte d'Ivoire entre 1893 et 1920. Le colonisateur français y encouragea l'installation de nombreuses populations pour la mise en valeur de la colonie. Des musulmans d'origines diverses l'investirent et y portèrent l'islam. Il s'y développa et se consolida pour en faire progressivement un foyer islamique. Dans cet environnement peuplé d'Abouré, d'Ehotilé et de N'Zima généralement attachés à leurs croyances et pratiques ancestrales, les musulmans avaient tout intérêt à faire rayonner la paix autour d'eux. Ils s'engagèrent dans le « vivre ensemble », une expression d'actualité qui désigne de plus en plus, la fraternité religieuse entre les musulmans et les chrétiens et «[…] prône le respect mutuel, la reconnaissance réciproque, le bon voisinage « (H. Adama, D.Koné, 2009, p. 8) favorable à la paix et à la cohésion sociale. Dans le cadre de cette étude, le « vivre ensemble » ne se limite pas seulement à l'entente entre musulmans et chrétiens, mais à l'attitude de tolérance des musulmans afin de taire les rivalités qui existaient au sein de la *Umma*[2], de faciliter une coexistence pacifique avec les autochtones et les chrétiens de Grand-Bassam. Dans ce milieu dont la culture des autochtones était différente de la leur, les musulmans de Grand-Bassam minés par des dissensions s'engagèrent dans une politique de normalisation des rapports en leur sein et avec leurs hôtes dans un cadre de vie apaisé.

Comment la *Umma* de Grand-Bassam s'y prit-elle pour faciliter une cohabitation harmonieuse dans ce milieu de diversité sociale et culturelle pendant la colonisation ? L'objectif de cette étude est de présenter les initiatives prises par les musulmans pendant la période coloniale pour faciliter une cohabitation harmonieuse entre les différents groupes vivant dans la société coloniale de Grand-Bassam. Nous avons utilisé des sources orales et écrites

[1] Nous faisons allusion à la commune mixte de Grand-Bassam.

[2] La communauté musulmane.

[3]pour conduire cette réflexion. Les sources écrites ont fourni une masse importante d'informations sur la prédominance des ressortissants sénégalais au sein de la *Umm*a de Grand-Bassam, l'absence de prosélytisme religieux des musulmans dans la société coloniale et les relations cordiales entre l'administration coloniale et Seydou Nourou Tall. Les Archives privées de la famille d'El Hadj Abdoulaye Dieng consultées chez un de ses petits-fils, Dieng Abdoulaye à Bingerville ont permis une meilleure appréhension de l'accommodation des musulmans aux croyances traditionnelles, les festivités islamiques, des moments de fraternité eu sein de la *Umma* de Grand-Bassam. Les sources orales portent sur l'installation des musulmans à Grand-Bassam, leur diversité, les dissensions qui minent la *Umma* et les actions qui y sont entreprises dans le cadre du « vivre ensemble ».

Les résultats de la présente étude sont restitués à travers un plan à trois parties. La première consiste à montrer que la communauté musulmane de Grand-Bassam est hétéroclite et divisée. La deuxième est consacrée aux actions entreprises par les musulmans pour la cohésion au sein de la *Umma*. La troisième aborde le rapprochement des musulmans des populations autochtones et des chrétiens de cette ville.

1. Une *Umma* composite et divisée

La communauté musulmane de la ville Grand-Bassam était d'origines diverses. Elle était également minée par des dissensions.

1.1. Des musulmans d'origines diverses

La *Umma* de Grand-Bassam était composée entre autres, de ressortissants des colonies du Sénégal, du Soudan français, du nord de la colonie de la Côte d'Ivoire. Les ressortissants de la colonie du Sénégal furent les premiers agents de l'islamisation de Grand-Bassam. Ils s'y installèrent en même temps que la pénétration française en Côte d'Ivoire. Ils se répartissaient en plusieurs

[3] Archives Nationales de la Côte d'Ivoire (ANCI), Archives Nationales du Sénégal (ANS) et Archives privées de la famille d'El Hadj Abdoulaye Dieng, consultées le 22 février 2022 à Bingerville chez Dieng Abdoulaye, petit-fils d'El Hadj Dieng Abdoulaye.

catégories ; les militaires[4], les auxiliaires administratifs, les agents des grandes entreprises commerciales et les guides religieux. On y trouvait également des artisans comme les Ouolof[5], des agriculteurs et des commerçants comme les Toucouleur. La communauté sénégalaise comptait des guides religieux dont les plus influents étaient entre autres, El Hadj Abdoulaye Dieng, El Hadj Massamba Falla, M'back N'Diaye, Lamine Touré, Abdou Basse, Moussa Diop et Médoune Cissé[6]. La communauté musulmane originaire de la colonie du Sénégal était la plus forte à Grand-Bassam au début du XXe siècle. Mademba Gueye, son porte-parole, adressa une demande au gouverneur en 1913 dans laquelle il sollicitait l'autorisation de la construction d'une mosquée pour ses 300 membres[7]. Considérés comme des « ilots de civilisation plus avancée » (P. Marty, 1922, p.28), les Sénégalais qui étaient majoritairement des musulmans[8], bénéficiaient d'un statut particulier[9] auprès de l'administration coloniale et purent pratiquer librement leur foi.

Grand-Bassam abritait des Soudanais constitués de militaires, d'agents de l'administration coloniale et de commerçants. Le contingent de soldats comprenait des musulmans au nombre desquels figuraient entre autres, Noumouké Sissoko, Koné Ibrahim, Diarra Moussa, Tangara Mamadou[10]. Cette communauté comptait des guides spirituels comme El Hadj Yacouba N'diaye, Cheikh Tall, Sory Traoré et Bramandjan Camara. Ils étaient originaires des régions de Kayes en pays Soninké, du pays Bambara et de Sikasso dans le Kénédougou[11]. El Hadj Yacouba N'diaye était la personnalité musulmane la plus influente de la communauté des musulmans

[4] Les soldats eurent pour mission de pacifier les régions hostiles à la présence française.

[5] Ils pratiquaient la maçonnerie, la menuiserie et la boulangerie.

[6]Dieng Abdoulaye, entretien réalisé à Bingerville le 18 février 2022.

[7] ANCI 3EE 4 (1) IV-44-6 : Correspondance relative à la construction d'une mosquée, 1913-1916.

[8]ANCI 1EE 123 (3) : Côte d'Ivoire. Cercle de Grand-Bassam. Rapports sur l'état d'esprit des populations indigènes.

[9] Des personnalités sénégalaises musulmanes furent nommées dans l'administration coloniale comme assesseurs. On pourrait citer les exemples d'El Hadj Abdoulaye Dieng, de Mamadou Beng, de M'backé N'diaye et de Moussa Diop. Cf ANCI 1EE 123 (3) : Côte d'Ivoire. Cercle de Grand-Bassam. Rapports sur l'état d'esprit des populations indigènes.

[10]Dieng Ibrahim, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

[11]Dieng Ibrahim, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

originaires du Soudan. Il était issu d'une famille d'érudits musulmans. Les Haoussa[12], généralement des musulmans, s'établirent à Grand-Bassam au début du XXe siècle pour pratiquer le commerce ou pour servir l'administration coloniale. Cette communauté était constituée de Mohamadou Chouar, Ali de Sokoto et Tidiane Touré (P. Marty, 1922, p. 57). Jusqu'en 1921, on y dénombrait plus de 78 Haoussa[13]. Par ailleurs, des Haoussa originaires du Niger, s'y installèrent et s'adonnèrent pour la plupart au commerce du bois. Grand-Bassam comptait également des musulmans originaires du nord de la colonie de la Côte d'Ivoire. Les premières familles qui s'y installèrent étaient les Cissé, les Dembélé, les Diarra, les Sanogo, les Ouattara et les Koné. Ils étaient originaires des régions de Boundiali, d'Odienné et de Kong[14]. Les Sanogo et les Ouattara de Kong avaient une parfaite connaissance du Coran. Les Cissé, les Diarra et les Dembélé originaires d'Odienné, s'implantèrent au quartier impérial et pratiquaient le commerce de la kola. Cette communauté musulmane comptait des *karamogho* (marabouts) comme Dembélé Badara, Diaby Moustapha et Koné Mohammed[15]. En définitive, nous constatons que la communauté musulmane de la ville de Grand-Bassam était composite. Elle était toutefois divisée par des dissensions.

1.2. Une *Umma* divisée

Pour une meilleure appréhension des rivalités entre les ordres confériques qui mirent à mal la cohésion au sein de la *Umma* de Grand-Bassam pendant la période coloniale, il importe de rappeler quelques-unes qui y existaient.On y trouvait la *quadriyya.* Elle fut créée au XI^{e} siècle en Irak par Sidi Abd El Qâdir Al Jilani, pénétra au Soudan occidental à partir du XVe

[12]Les Haoussa qui s'établissent dans la région de Grand-Bassam viennent respectivement du Nigéria septentrional et du Niger méridional.

[13] ANCI, 2 DD 218. Dossier relatif à la commune mixte de Grand-Bassam (1911 ; 1913 ; 1925)

[14] Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

[15] Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

siècle et se propagea dans les autres territoires de l'Afrique de l'ouest[16]. La pénétration française favorisa son implantation dans la région de Grand-Bassam vers 1900[17]. El Hadj Yacouba N'diaye fut investi par le *cheikh* Sidi de Bou Kounta au Soudan français vers la fin du XIX^{è} siècle, il y devint son promoteur. Il eut comme autres fidèles, Sory Traoré, Cheikh Tall et Bramandjan Camara[18].

La *tijanyya* fut créée vers 1765 en Algérie par Abdoul Abbas Ahmed Ibn Mohamed Al Mokhtar-At-Tidjani[19]. Après sa mort, la ville de Fez devint la *zawiya*[20]-mère de la *tarîqa*[21]d'où elle se diffusa en Afrique occidentale dans la première moitié du XXe siècle grâce El Hadj Oumar Tall (M. Mané, 2012, p. 12). Dès 1900, elle fut introduite dans la région de Grand-Bassam par El Hadj Abdoulaye Dieng. Il était un membre actif de cette confrérie depuis le Sénégal avant de s'installer en Côte d'Ivoire. Il comptait par ailleurs, plusieurs fidèles dont Lamine Touré, M'backé N'diaye, Mademba Guèye, Abdou Basse et Samba Thierno[22]. Le mouridisme était également représenté à Grand-Bassam depuis le passage de cheickh Amadou Bamba en 1895 dans cette ville. Cet ordre confrérique était moins populaire et comptait des fidèles à Treichville qui tentaient de le promouvoir à Grand-Bassam.

Les ordres confrériques permirent de propager l'islam à Grand-

[16] Elle s'est d'abord répandue à Oualata, ensuite à Tombouctou et enfin dans les zones savanicoles et forestières.

[17] Dieng Ibrahim, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

[18] Dieng Abdoulaye, entretien réalisé à Bingerville le 18 février 2022.

[19] Le Prophète Muhammad lui serait apparu et l'aurait autorisé à fonder une nouvelle voie.

[20] La définition de ce mot a varié depuis des siècles. À l'origine, il désigne un emplacement ou un local réservé à l'intérieur d'une structure plus vaste où les mystiques pouvaient effectuer leur retraite spirituelle. Par la suite, ce terme va désigner un complexe religieux comportant une mosquée et des salles pour les adeptes. Maison ou centre spirituel d'une confrérie. Enfin son érection en siège d'une confrérie, devient le lieu privilégié pour la réunion des adeptes pour faire leurs dévotions islamiques sous la direction d'un maître spirituel.

[21]Désigne à l'origine la ''voie'' accès à la connaissance de Dieu. Néanmoins ce terme désigne généralement les institutions particulières du soufisme qui ont été fondées par des personnages mystiques ayant découvert une manière particulière de se rapprocher de Dieu.

[22]Archives privées de la famille d'El Hadj Abdoulaye Dieng, consultées le 22 février 2022 à Bingerville chez Dieng Abdoulaye, petit-fils d'El Hadj Dieng Abdoulaye.

Bassam, une zone dominée par des croyances et cultes ancestraux des autochtones et en firent un foyer islamique dans le sud forestier de la Côte d'Ivoire. Mais des rivalités ne tardèrent pas à naître entre eux et fragilisèrent la cohésion au sein de la *Umma*. Chaque ordre confrérique voulait s'y imposer. Les *tijani* importaient des ouvrages en Arabe, les « diffusaient à Grand-Bassam, à Aboisso, à Abidjan ou à Bouaké »[23]. Ils conseillèrent à leurs fidèles de prier à part et tenaient des propos désobligeants à l'égard des autres confréries et confessions religieuses. Par exemple, ils accusaient les mourides et les *quadri* de ne pas respecter l'orthodoxie de l'islam[24]. El Hadj Abdoulaye Dieng, la première autorité religieuse de cet ordre confrérique, mena des actions dans le sud forestier de la colonie pour le promouvoir. Il propagea l'islam à Aboisso en 1925 en y créant une mosquée, créa des mosquées à Cocody, au Plateau, à Treichville et y affecta des imams pour enseigner et encadrer les fidèles.

El Hadj Yacouba N'Diaye le chef de file des *quadri*, parcourait également les quartiers de Grand-Bassam pour diffuser sa *dahira* [25]»[26]. L'administration coloniale s'invita indirectement dans ces rivalités entre les différentes confréries. Elle apporta son soutien à la *tijaniyya* dans le but d'isoler les autres composantes de la communauté musulmane afin de mieux la contrôler. Cette sympathie pour la *tijaniyya* s'explique par le fait que celle-ci n'hésitait pas à se mettre au service de l'administration coloniale. Par exemple, El Hadj Abdoulaye Dieng recrutait les membres de sa *dahira* pour les travaux publics et d'autres activités des autorités coloniales[27]. L'administration coloniale intervenait aussi dans l'organisation du pèlerinage à la Mecque en accordant des facilités aux *tijani*. El Hadj Yacouba N'Diaye dénonça cette alliance et s'allia à la confrérie mouride de cheickh Amadou Bamba pour contrecarrer l'influence de la *tijaniyya*. Les rivalités entre les confréries à Grand Bassam, ne donnèrent toutefois pas lieu à des batailles

[23]Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.
[24] Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.
[25]Cadre de regroupement entre affiliés d'une même confrérie partageant les mêmes lieux de travail et d'habitation.
[26] Dieng Ibrahim, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.
[27] Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

rangées entre fidèles musulmans, mais plutôt à des invectives[28]. Les quadri constitués majoritairement de mandé-dioula et de Soudanais ne reconnurent plus El Hadj Abdoulaye Dieng comme l'interlocuteur de la *Umma* avec l'administration coloniale, se replièrent sur eux. Ils se retrouvaient les vendredis à la mosquée du quartier Impérial pour leurs prières et y organisaient leurs réunions. Ils décidèrent également de ne plus fréquenter les magasins et les boutiques tenus par les *tijani*. En réalité, l'opposition des *quadri* et leurs alliés mourides aux *tijani* n'étaient que la transposition à Grand-Bassam des rivalités entre cheickh Amadou Bamba et Malick Sy au Sénégal (R.L Moreau, 1982, p.178). Ces rivalités entre les deux ordres confrériques ; la *tijaniyya* et la *quadriyya* montrent bien l'existence d'un profond malaise au sein de la *Umma* de Grand-Bassam. Toutefois, les musulmans comprirent qu'ils avaient intérêt à taire leurs rivalités dans cet environnement « étranger » marqué par des croyances et pratiques traditionnelles pour espérer vivre sereinement leur foi.

2. Des tentatives de *renforcement de la cohésion sociale* au sein de la *Umma*

Le colonisateur français et les guides religieux de Grand-Bassam entreprirent diverses actions pour maintenir un climat de paix au sein de la *Umma* de la ville.

2.1. Les actions de l'administration coloniale française

> « Il y a au moins deux tendances pour créer ou recréer du lien social et du politique entre les individus. La première procède d'une conception juridico-politique du lien social où c'est l'appareil étatique qui a pour mandat de formuler des initiatives pour favoriser le bon déroulement des interactions sociales ou à défaut de pouvoir le faire, à tout le moins d'encadrer et de limiter les débordements. Dans ce cas, l'appareil étatique prend toutefois vite un rôle régulateur des conflits et se pose en juge ou arbitre. Il n'a pas,

[28]Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

> finalement, le mandat de favoriser l'épanouissement du vivre-ensemble dans la différence, mais plutôt celui de régler les différends entre individus différents dans une perspective prédéterminée (…) dans le but d'apaiser le *polémos*, le conflit, la violence» (M. Plante, 2013, p. 157).

Dans ce texte, Maxime Plante donne son point de vue sur le rôle qu'un État pourrait jouer dans le maintien du « vivre ensemble » dans une société. Selon lui, l'harmonie au sein d'une société ne va pas de soi, elle n'est jamais un acquis définitif. Elle doit être suscitée et inculquée aux populations. Il revient à l'État, la responsabilité de créer les conditions nécessaires pour que règnent l'harmonie, la cohésion au sein d'une société. Dans le cadre de notre étude, le colonisateur français eut recours à Seydou Nourou Tall, un *karamogho* toucouleur dirigeant de la confrérie *tijaniyya* et petit-fils d'El Hadj Omar Tall pour résoudre les problèmes internes à la communauté musulmane dans ses colonies afin de la tenir à l'écart de l'islam agité d'Asie[29]. Il n'était pas à sa première expérience de médiation entre musulmans. En effet, il était intervenu avec succès pour ramener la paix entre les enfants de la famille Tall divisée et dispersée avec Mountaga (fils d'Amadou Sheku) à Ségou, Madani Ben Amadou (fils du frère d'Umar) au Hedzaz (G. Fall 2008, p.17). « Cet apôtre de la cause française dont la bonne parole et les conseils autorisés ne manqueront d'être écoutés jusqu'au fin fond de la brousse », se rendit à Grand-Bassam pour le compte de l'administration coloniale en 1920 et en 1938 pour certes légitimer la domination coloniale, mais régler les conflits entre les musulmans. Il put ramener la paix entre les deux ordres confrériques si l'on s'en tient à ces propos de cheickh Amadou Bamba en 1939, l'un des protagonistes, que rapporte ce traditionniste : « *quadri, tijani*, mouride ou hamallistes, c'est la même chose, nous sommes tous des musulmans»[30]. Par ailleurs, des guides religieux musulmans s'impliquèrent dans le renforcement de la cohésion sociale au sein de la *Umma* à la faveur des festivités islamiques.

[29]ANCI-848/XI-50-17. Colonie de la Côte d'Ivoire. Affaire politique, administrative et économique confidentielle. Divers comptes rendus par le Cercle a/s du voyage du grand marabout Nourou Tall (1938)

[30] Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022.

2.2. Les festivités islamiques, des moments de renforcement de la fraternité entre fidèles

Les musulmans de Grand-Bassam étaient conscients que « le vivre ensemble » n'allait pas de soi et qu'il leur fallait d'une manière ou d'une autre créer eux-mêmes « (…) les conditions de sa réalisation effective » (M. Plante, 2013, p. 152). Ils entreprirent donc diverses actions pour ramener la paix au sein de la *Umma* en créant des conditions de fraternité et de rapprochement, notamment lors de la commémoration des fêtes islamiques rendue officielle par l'administration coloniale[31]. En 1955, l'imam El Hadj Amadou Dieng[32]de la *tijaniyya*, invita tous les fidèles musulmans de la ville à se mobiliser pour la célébration du *Mahouloud* [33] : « nous portons à la connaissance de tous les musulmans de notre ville que la fête de l'anniversaire de notre Prophète (*Mahouloud*), sera célébrée le samedi 31 Décembre 1955. Pour nous permettre de mieux l'organiser, nous vous invitons tous à nous aider »[34]. Son appel fut entendu et les fidèles de toutes les obédiences religieuses contribuèrent au financement pour la réussite de cet évènement religieux. Les fidèles musulmans de toutes les obédiences religieuses de la ville ainsi que ceux de Treichville et de Bingerville, convergèrent vers le quartier France pour prier et chanter en l'honneur du Prophète Muhammad. Les fêtes islamiques offraient donc l'opportunité pour la consolidation des relations entre les musulmans dans la ville de Grand-Bassam. Les musulmans se rapprochèrent également des autochtones et des chrétiens de la ville.

[31]Armelle le CHARTELIER, « Populations urbaines et calendriers festifs coloniaux », Dakar , AN, 1929 p.819

[32] Fils aîné d'El Hadj Abdoulaye Dieng qu'il remplaça comme imam après le décès de ce dernier en 1929.

[33] Commémoration de la naissance du Prophète.

[34] Archives privées de la famille d'El Hadj Abdoulaye Dieng, consultées le 22 février 2022 à Bingerville chez Dieng Abdoulaye, petit-fils d'El Hadj Dieng Abdoulaye.

3. Le rapprochement des populations autochtones et des chrétiens de Grand-Bassam

Le rapprochement des populations autochtones et des chrétiens de Grand-Bassam se traduit par la cohabitation harmonieuse et l'établissement de relations de confiance avec eux.

3. 1. Accommodation aux croyances traditionnelles des autochtones et au christianisme

Le « vivre ensemble » suppose « respecter toutes formes de diversité, lutter contre la discrimination (…) » pour faciliter une cohabitation harmonieuse (Commission permanente sur le Vivre ensemble (AIMF, 2018). Dans un tel environnement marqué par des croyances et pratiques traditionnelles, les musulmans de Grand-Bassam ne cherchèrent pas à bouleverser l'équilibre religieux des autochtones en les invitant à se convertir à l'islam. Ils « (…) vivent de leur vie propre sans chercher à élargir leur cercle d'influence ni se soucier de prosélytisme[35] » pour éviter tout malentendu avec les autochtones. Par exemple, les Abouré, les N'Zima et les Eotilé ne voyaient pas d'un bon œil le rituel de l'*Aïd El Kébir*.

Cette pratique ressemblait étrangement à leurs libations et aux sacrifices d'animaux en honneur des ancêtres. En effet, chez les N'Zima, l'immolation d'un bélier avait un caractère sacré, car c'est au génie '' Bouakeh ''qu'on l'offrait en sacrifice[36]. Les autochtones virent en l'immolation des béliers par les musulmans du quartier France pendant la tabaski, une pratique qui pourrait provoquer la colère de leurs ancêtres et les interpelèrent. Pour éviter tout malentendu, El Hadj Abdoulaye Dieng, le porte-parole de la communauté musulmane de la ville, dépêcha Samba Thierno et Moussa Diop auprès de la royauté des N'Zima pour la rassurer et lui expliquer le sens de ce rituel. « Nous ne sommes pas venus pour souiller votre terre. L'*Aïd El Kébir* perpétue le sacrifice d'Abraham. Ce rituel revêt

[35] ANCI-9087/XV-12-8- Rapport politique annuel 1937.

[36]Djouka Angèle, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 20 février 2022.

un caractère sacré pour les fidèles musulmans »[37]. Par ailleurs, pour se montrer proches des autochtones, des fidèles musulmans assistaient volontairement aux fêtes traditionnelles auxquelles ils étaient conviés.

Des liens cordiaux existaient également entre les familles musulmanes et chrétiennes[38]. Les deux groupes s'assistaient en cas d'évènements heureux et malheureux. Les musulmans répondaient favorablement aux invitations à eux adressées lors des fêtes de fin d'années organisées par les missionnaires catholiques. Des cadeaux y étaient distribués à tous les enfants y compris ceux des musulmans dans les paroisses du quartier France[39]. Lors des évènements malheureux notamment des cas de décès, les musulmans manifestaient leur solidarité à l'égard de leurs frères et voisins chrétiens en dépit de la différence religieuse, en participant à toutes les étapes du deuil comme les veillées et l'inhumation.Des musulmans ne se montrèrent pas totalement opposés à l'éducation occidentale. Ils acceptèrent d'inscrire leurs enfants dans les écoles catholiques, leur permettant ainsi de bénéficier d'une double éducation[40]. En respectant les croyances traditionnelles des peuples autochtones et des chrétiens, les musulmans de Grand-Bassam purent éviter des malentendus avec eux et vivre leur foi dans un environnement apaisé. Ils purent ainsi établir des relations de confiance avec leurs hôtes.

3.2. Des relations de confiance avec les autochtones

Les musulmans ne vivaient pas en autarcie dans la société coloniale de Grand-Bassam. Ils côtoyaient les autochtones dans la vie quotidienne. Les commerçants, généralement des musulmans, sillonnaient les quartiers de la ville pour proposer leurs produits aux autochtones, leurs principaux partenaires commerciaux[41] et finirent par établir des relations de confiance

[37]Archives privées de la famille d'El Hadj Abdoulaye Dieng, consultées le 22 février 2022 à Bingerville chez Dieng Habib, petit fils d'El Hadj Dieng Abdoulaye.

[38] Djouka Angèle, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 20 février 2022.

[39] Ces fêtes de fin d'années sont la Noël et la Saint-Sylvestre.

[40]Des musulmans bénéficiaient d'une éducation occidentale dans les écoles catholiques. Ils disposaient d'une éducation arabe dans les écoles coraniques.

[41] A.N.C.I 1 EE 124 (4). Cercle de Grand-Bassam. Rapports trimestriels (1921-1924)

avec eux. Elles se traduisaient par la contraction de mariages mixtes avec des femmes autochtones, des conversions à l'islam de certains autochtones.Les bons rapports des musulmans avec les autochtones permirent la contraction de mariages mixtes. Selon Dieng Abiba, son père « qui est Wolof musulman, s'est marié à ma mère, une N'Zima »[42]. Ce mariage à une femme N'Zima, n'était pas exceptionnel. Plusieurs musulmans épousèrent des femmes autochtones dans la ville de Grand-Bassam. Nous constatons donc que des Sénégalais, pionniers de l'islamisation de Grand-Bassam, tissèrent des liens matrimoniaux avec des femmes du terroir. La question de mariages entre Sénégalais musulmans et femmes autochtones a été abordée par des auteurs. À ce propos, P. Kipré (1992, p.259) a écrit : « La majorité des musulmans sénégalais des premières générations ont tous pris en mariage des ressortissantes en particulier des régions de leur résidence. Ces liens de mariage ont été en quelque sorte le résultat de bons rapports entre la communauté sénégalaise et ses hôtes ».

Les Sénégalais n'étaient pas les seuls musulmans à contracter des mariages mixtes à Grand-Bassam. En réalité, ce sont les musulmans de tous horizons, qui y épousèrent des femmes autochtones comme le confirment ces propos de ce traditionniste dont les parents étaient originaires du Soudan français : « mon grand-père s'est marié à une N'Zima. De cette union sont nés cinq enfants »[43]. Les mariages mixtes faisaient partie des moyens de diffusion de l'islam au sein des populations de la Côte d'Ivoire forestière pendant la colonisation. Les femmes qui épousèrent des musulmans abandonnèrent leurs pratiques et croyances ancestrales pour adopter l'islam. « Les enfants issus de ces mariages seront éventuellement des musulmans » (J.L Triaud, 1974, p. 259) et permettront d'agrandir sans heurts la *Umma* de Grand-Bassam.

« Les excellentes relations que les populations autochtones entretenaient avec les Sénégalais au quartier France favorisèrent la conversion à l'islam de certaines familles N'Zima. Elles trouvèrent en islam,

[42] Dieng Abiba, entretien réalisé le 21 février 2022 à Grand Bassam.

[43] Traoré Moussa, entretien réalisé à Grand-Bassam, le 21 février 2022. Ces enfants sont Traoré Yssouf, Traoré Aicha, Traoré Moussa, Traoré Ali, Traoré Salif.

une religion susceptible de leur permettre de mieux s'épanouir dans la société coloniale »[44] . Les bons rapports entre les musulmans et les populations autochtones de Grand-Bassam permirent donc la conversion à l'islam d'Abouré, d'Eotilé, de N'Zima. Selon Dieng Abiba, petite fille d'El Hadj Abdoulaye Dieng, Ezoua, une jeune fille Abouré, finit par devenir musulmane à force de côtoyer sa famille[45]. Un traditionniste a tenté de donner des raisons qui poussèrent des autochtones de Grand-Bassam à adopter sans contraintes l'islam : « sur le plan social, se convertir à l'islam, permet de s'insérer au sein de la *Umma*, de recouvrir une identité acceptable dans son entourage »[46]. En effet, la politique coloniale française avait créé un déséquilibre social au sein des populations colonisées par les exactions, les impositions. Cette politique favorisa la misère et leur appauvrissement. L'islam apparaissait comme un refuge pour ces populations, il les « rassemblait, leur offrait un statut social »[47] et leur faisait profiter de la solidarité de la *Umma*. Par ailleurs, pour les autochtones, se convertir à l'islam leur apporterait « d'autres moyens de se protéger contre les forces invisibles, de lire dans l'avenir et de conjurer le mauvais sort qui plane sur lui, bref d'espérer l'existence heureuse et paisible»[48].

En définitive, nous retiendrons que les musulmans choisirent d'entretenir des relations cordiales avec les populations autochtones de Grand-Bassam afin de vivre leur foi dans un environnement apaisé.

Conclusion

Grand-Bassam devint la capitale de la colonie de la Côte d'Ivoire en 1893. Le colonisateur français y encouragea l'installation de nombreuses populations pour la mise en valeur de la colonie. Au nombre de celles-ci figuraient des musulmans d'origines diverses qui y portèrent leur foi et leur culture. Dans un tel environnement marqué par des croyances traditionnelles,

[44] Dieng Abiba, entretien réalisé le 21 février 2022 à Grand Bassam.
[45] Dieng Abiba, entretien réalisé le 21 février 2022 à Grand Bassam.
[46] Imam Sawadogo Salif, entretien réalisé à Bingerville le 3 mars 2022.
[47] Imam Sawadogo Salif, entretien réalisé à Bingerville le 3 mars 2022.
[48] Imam Sawadogo Salif, entretien réalisé à Bingerville le 3 mars 2022.

les musulmans comprirent qu'ils avaient intérêt à taire les divergences entre eux et à adopter une attitude réaliste, celle du « vivre ensemble » pour y faciliter leur intégration par la coexistence pacifique entre les différents groupes qui y vivaient. Cette attitude de tolérance vis-à-vis des autochtones trouvés sur place et les chrétiens de la ville leur permit de vivre leur foi dans un milieu apaisé. Ils purent ainsi non seulement vivre sans heurts leur foi et firent progressivement de Grand-Bassam un foyer musulman dont le nombre de fidèles passa de 300 en 1913 à 9300 en 1949 contre 11 000 à Abidjan[49]. Cette localité servit de point de départ à la diffusion de l'islam dans le sud forestier de la Côte d'Ivoire pendant la colonisation. Le « vivre ensemble » notamment avec les autochtones et les chrétiens était le résultat d'une appréciation réaliste de l'environnement social et religieux dans lequel les musulmans vivaient. L'administration coloniale présentait les musulmans en général comme de « commis-voyageur en religion » qui gagnaient le « ciel en gagnant leur existence »[50]. Cette attitude leur permit donc de mieux s'intégrer dans la société coloniale et surtout de mener sans heurts leurs activités économiques. Certains purent investirent l'économie de plantation dont ils ne tardèrent pas à devenir rapidement des acteurs incontournables (L.Harding, P. Kipré, 1992, p.197). Une fois leur intégration réussie dans la société coloniale de Grand-Bassam, quelles furent les actions que les musulmans, notamment les Sénégalais, menèrent pour propager l'islam dans le sud forestier de la Côte d'Ivoire coloniale ?

Sources et références bibliographiques

Sources

Sources orales

Numéro d'ordre	Nom et prénom de l'enquêté	Qualité et fonction de l'enquêté	Date et lieu de l'enquête	Thème de l'enquête	Âge de l'enquêté
01	Dieng Abiba	Musulmane et petite fille d'El Hadj	21 février 2022 à Grand-	-Mariages d'autochtones avec des	62 ans

[49]ANS.2 G49112.Côte d'Ivoire. Rapport politique. Année 1949.Réligions et Missions.
[50]ANCI, 3 EE 7 (4), cercle de Korhogo, situation de l'Islam dans le cercle (1908-1911).

		Abdoulaye Dieng	Bassam.	musulmans --conversion d'autochtones à l'islam	
02	Dieng Abdoulaye	Musulman originaire du Sénégal, petit-fils d'El hadj Dieng Abdoulaye	Le 18 février 2022 à Grand-Bassam	-Musulmans sénégalais à Grand-Bassam -Guides religieux de la Quadriyya à Grand-Bassam.	58 ans
03	Dieng Ibrahim	Musulman originaire du Sénégal	Le 18 février 2022 à Bingerville	-Sympathie de l'administration coloniale pour la *tijaniyya*. -musulmans originaires du Soudan français	65 ans
04	Djouka Angèle	Abouré de Grand-Bassam	20 février 2022 à Grand-Bassam	Accommodation aux croyances traditionnelles	57 ans
05	Sawadogo Salif	Imam de la mosquée Firdaws de Bingerville	Bingerville le 3 mars 2022.	-conversion d'autochtones à l'islam	56 ans
06	Traoré Moussa	Musulman originaire de Kong	21 février 2022 à Grand-Bassam	-Paix au sein de la *Umma* -Luttes pour l'hégémonie des confréries à Grand Bassam -Dissensions entre les confréries à Grand Bassam. -Les musulmans originaires du nord de la Côte d'Ivoire	60 ans

Sources écrites

ANCI, 3 EE 7 (4), cercle de Korhogo, situation de l'Islam dans le cercle (1908-1911).

ANCI 1EE 123 (3) : Côte d'Ivoire. Cercle de Grand-Bassam. Rapports sur l'état d'esprit des populations indigènes (1913-1928).

ANCI 3EE 4 (1) IV-44-6 : Correspondance relative à la construction d'une mosquée, 1913-1916.

ANCI, 2DD 218. Dossier relatif à la commune mixte de Grand-Bassam (1911 ; 1913 ; 1925)

A.N.C.I 1 EE 124 (4). Cercle de Grand-Bassam. Rapports trimestriels (1921-1924).

ANCI-9087/XV-12-8- Rapport politique annuel 1937.

ANS. 2 G 49112.Côte d'Ivoire. Rapport politique. Année 1949. Religions et Missions.

Archives privées de la famille d'El Hadj Abdoulaye Dieng, consultées le 22 février 2022 à Bingerville chez Dieng Abdoulaye, petit-fils d'El Hadj Dieng Abdoulaye.

Références bibliographiques

ADAMA Hamadou ; KONE Drissa (dir), 2019, *L'islam et le vivre ensemble en Afrique subsaharienne*, Paris, Études africaines, L'Harmattan, 278 p.

FALL Gana, 2008, « Les marabouts Sénégalais et le pouvoir colonial de 1858-1945 » https://www.yumpu.com/fr/document/view/17322782/, pp.1-19, consulté le 20 mars 2022.

GBAZAH Vrih ; GNATO Zié, 1992, « Les commerçants sénégalais en Côte d'Ivoire, 1880 à 1970 », in HARDING Léonard ; KIPRE Pierre (dir), *Commerce et commerçants en Afrique de l'ouest*, Paris, L'Harmattan, pp.234-271.

MANE Mamadou, 2012, *Les valeurs culturelles des confréries musulmanes au Sénégal*, Dakar, UNESCO Bureau régional pour l'éducation en Afrique, 60 p.

MARTY Paul, 1922, *Études sur l'islam en Côte d'Ivoire, Paris*, Editions Ernest Leroux, 487 p.

MOREAU René Luc, 1982, *Africains musulmans*, Paris, Présence Africaine, 313 p.

PLANTE Maxime, 2013, « Peut-on enseigner le vivre-ensemble ? » Mc Gill Journal of Education/Revue des sciences de l'éducation de Mc Gill, 48(1), p.157. https://doi.org/10.7202/1018406ar, consulté le 2 mars 2022.

TRIAUD Jean Louis, 1974, « La question musulmane en Côte d'Ivoire (1893-1939) », in *Revue française d'Outre-Mer*, tome LXI, Paris, Geuthner, pp.542-571.

LA CONFRÉRIE DES CHASSEURS TRADITIONNELS DOZO A L'ÉPREUVE DE L'ISLAMISATION DANS LES SOCIÉTÉS MALINKÉ DE CÔTE D'IVOIRE

THE BROTHERHOOD OF TRADITIONAL DOZO HUNTERS FACED BY ISLAMIZATION IN MALINKE SOCIETIES IN CÔTE D'IVOIRE

Fatoumata BAMBA
Enseignant-chercheur, Maître -Assistant CAMES
Université Jean Lorougnon Guédé Daloa
fatoubamba@gmail.com

Résumé

L'introduction de l'islam en Afrique subsaharienne a affecté les traditions des peuples qui pratiquaient des religions traditionnelles. Néanmoins, malgré l'islamisation, certaines traditions sont restées vivaces, entre autres, la confrérie des chasseurs traditionnels appelés dozos chez les peuples malinké. Cette confrérie est apparue en Afrique de l'ouest, au XIIIe siècle, avec la création de l'empire du Mali. À partir du XIVe siècle, suite à la chute de cet empire, les migrations malinké s'étendent vers le sud. Ils s'installent dans le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire, sans toutefois abandonner les pratiques traditionnelles, le dozoya y faisant partie intégrante. En dépit d'une forte islamisation de leur zone d'influence, cette confrérie régulièrement utilisée dans le cadre des conflits sociopolitiques contemporains, semble conserver toutes ses valeurs initiales. À travers cette communication, nous voulons montrer le rapport entre la pratique du dozoya et les principes de l'islam. Cette étude a nécessité, en plus de la littérature existante, l'interrogation de personnes ressources notamment les dozos, les parents de dozos et de guides religieux comme sources orales. Il ressort de

l'étude que bien que pratiqué par des personnes majoritairement musulmanes, le dozoya reste, selon certaines personnes, une pratique purement animiste. De ce fait, elle ne semblerait pas compatible avec les principes de l'islam.

Mots -clés : Islam- Cultures- Dozoya- Chasseurs- Malinké- Islamisation.

Abstract

The introduction of Islam in sub-Saharan Africa affected the traditions of peoples who practiced traditional religions. Nevertheless, despite Islamization, certain traditions have remained alive, among others, the brotherhood of traditional hunters called dozos among the Malinké peoples. This brotherhood appeared in West Africa in the 13th century, with the creation of the Mali Empire. From the 14th century, following the fall of this empire, the Malinke migrations extended southwards. They settled in the north of present-day Côte d'Ivoire, without however abandoning traditional practices, the dozoya being an integral part of it. Despite a strong Islamization of their area of influence, this brotherhood regularly used in the context of contemporary socio-political conflicts, seems to retain all its initial values. Through this communication, we want to show the relationship between the practice of dozoya and the principles of Islam. This study required, in addition to the existing literature, the questioning of resource persons, in particular dozos, parents of dozos and religious guides as oral sources. It appears from the study that although practiced by predominantly Muslim people, the dozoya remains, according to some people, a purely animist practice. Therefore, it would not seem compatible with the principles of Islam.

Keywords: Islam- Cultures- Dozoya- Hunters- Malinke- Islamization.

Introduction

Les dozo sont issus de la grande communauté mandingue. On les retrouve dans de nombreux pays d'Afrique occidentale, entre autres, au Sénégal, en Guinée, au Mali, au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire. En Côte d'Ivoire, les Mandings sont représentés par les groupes Malinké, Dioula, Bambara et Samogo, qui occupent la partie nord du pays (Korhogo, Boundiali, Kong, Bondoukou, Bouna, Odiénné, Touba, Séguéla…). Ils ont

conservé cette institution traditionnelle qu'est le dozoya, basé sur les pratiques culturelles et religieuses qui semblent contraires aux préceptes de l'islam.

Lorsque l'islam pénètre en Afrique de l'ouest, les peuples sont fortement attachés à leurs cultures. La vie politique, sociale et surtout religieuse est déjà très structurée. Les premiers États manding de la boucle du Niger, malgré le contact avec l'islam, ont pu conserver la culture de la chasse traditionnelle, qui est restée vivace jusqu'à une époque récente. La confrérie des chasseurs traditionnels dozo, qui a été une institution très importante dans ces sociétés, a survécu aux pressions de l'islam jusqu'à nos jours. Elle serait, selon O. N. Datro (2015, p.24), à l'origine de la naissance du premier royaume bambara de Ségou, au XVIIIe siècle (1712), sous la conduite de Biton Coulibaly qui faisait lui-même partie de cette confrérie. Selon Jean Sellier, cité par Okobé Noël Datro (2015, p.53), « Biton prend le pouvoir grâce à son "ton" qui est une association composée de personnes de même classe d'âge ». Il a surtout bénéficié des dozos pour la consolidation de son royaume.

Plusieurs travaux ont été consacrés à la confrérie dozo en Afrique et en Côte d'Ivoire. Ils abordent plusieurs aspects de la vie de ceux-ci, depuis les origines jusqu'à leur implication dans certains conflits politiques. Cependant, la question du rapport de cette institution traditionnelle avec l'islam, religion pratiquée par le peuple malinké, n'est pas mise en exergue. Les dozos sont des chasseurs traditionnels qui utilisent des pratiques religieuses condamnées par les principes de l'islam. Pourtant, cette pratique semble restée vivace depuis les origines jusqu'à nos jours, alors que de

nombreuses traditions malinké ont disparu suite à l'islamisation. On serait alors tenté de se poser la question de savoir comment les dozo arrivent à concilier cette pratique avec les principes de l'islam ? Notre objectif est de montrer, à travers cette étude, le rapport entre l'islam et la pratique du dozoya. Pour y parvenir, nous avons eu recours, en plus de la littérature existante, à des entretiens oraux auprès des personnes-ressources, notamment les dozos eux-mêmes, leurs parents et surtout auprès de guides religieux musulmans. Les informations obtenues nous ont permis de présenter ce travail en trois points. D'abord, le premier point a consisté à mettre en évidence l'organisation et le fonctionnement de la confrérie dozo de Côte d'Ivoire, ensuite, le deuxième montre le rapport entre l'islam et la pratique du dozoya et enfin la troisième partie traite de l'impact de l'islam sur cette pratique traditionnelle.

1. Origine et organisation de la confrérie dozo de Côte d'Ivoire

La confrérie des chasseurs traditionnels dozo existe dans le nord de la Côte d'Ivoire depuis les migrations malinké dans cette zone. L'institution a pu se maintenir jusqu'aujourd'hui grâce à une organisation bien structurée qui lui permet d'intervenir dans certaines situations.

1.1. Origine et fonction des Dozos dans la société malinké

La tradition orale malinké fait remonter l'existence de la confrérie des chasseurs traditionnels à deux chasseurs mythiques qui sont Sanin et Kontron. Quant à la période de formation de cette confrérie, cette tradition ne donne pas de précision. Néanmoins, leur présence est signifiée pendant toute l'Afrique médiévale avec l'émergence des grands empires. Ces chasseurs dozos sont à l'origine de la formation de certains royaumes. En effet, ils sont, selon Cheick Anta Diop, cité par O. K. Datro (2015, p.27), à l'origine de la fondation des royaumes de Ségou et de Karta. La vie quotidienne dans ces royaumes reposait sur la chasse et le souci des rois d'agrandir leur territoire pour assoir un royaume fort économiquement, politiquement et surtout sur le

plan militaire. Les dozo y occupaient donc une place importante. Il leur était reconnu une mission sécuritaire. Ce rôle est signalé par Y. Cissé (1994, p 189) qui note que « défenseurs des villages contre les ennemis de dehors : guerriers, brigands, fauves, et les sorciers du dedans, les chasseurs constituaient l'élite de l'armée, et on se devait de compter avec eux pendant les conflits armés plus qu'à tout autre moment ».Pour ce qui concerne leur présence en Côte d'Ivoire, les dozos y sont signalés depuis les migrations malinké vers le nord du pays suite à la chute de l'empire du Mali (F.R. Koné, 2018, p12). Le malinké n'est pas dozo d'office, mais il accède à la confrérie à la suite d'une initiation comprenant plusieurs étapes. Considérée comme une école de vie, les jeunes adolescents y étaient intégrés pour leur formation. Ils étaient alors confiés à un maître qui les suivait durant toute leur initiation aux valeurs de la confrérie.

À l'origine, les dozos avaient pour rôle de protéger les royaumes sahéliens des bêtes féroces et les envahisseurs et de soigner les populations par la médecine des plantes. Ils avaient également pour rôle de veiller à ce que la famine ne sévisse pas dans le royaume. Ceci est clairement exprimé dans le serment des chasseurs qui dit que

> « tant que nous détiendrons le carquois et l'arc, la faim ne tuera plus personne dans le Manden, si d'aventure la famine venait à sévir. La guerre ne détruira plus jamais de village pour y prélever des esclaves » (Cissé Y., Kamissoko W., 2000).

Il est ainsi reconnu aux dozos une mission sécuritaire. Ce rôle politico-militaire est signalé par Y. Cissé (1994, p.189) qui note qu'ils sont les

> « défenseurs des villages contre les ennemis de dehors : guerriers, brigands, fauves et les sorciers du dedans, les chasseurs constituaient l'élite de toute armée, et on se devait de compter avec eux pendant les conflits armés plus qu'à tout autre moment ». Ce rôle fait partie de l'identité du dozo.

Le dozoya est donc une institution traditionnelle qui a pour fonction de veiller à la sécurité physique et alimentaire de la population, cela à travers une organisation et un système de fonctionnement bien définis.

1.2. L'organisation et le fonctionnement de la confrérie

Les dozos sont organisés en *ton*, c'est-à-dire en association (dozoton). Chaque village est autonome avec à sa tête un doyen (le dozoba). Ce dernier confie la formation des nouveaux initiés à des maîtres dozos qui décident de la durée de celle-ci. Au sein de ce ton, la fraternité est de mise, car tous les chasseurs sont les enfants de sanin et kontron. Ils sont ainsi hiérarchisés en aînés et cadets sans distinction de classe sociale ni de religion. Cela se fait en fonction de l'ancienneté dans le métier de la chasse. La chefferie revient ainsi à l'aîné, car selon Y. Cissé (1994, p186), « le droit d'aînesse revient même en faveur des chasseurs étrangers qui sont d'emblée portés à la tête des associations villageoises, s'il est prouvé qu'ils ont commencé à chasser avant les autres chasseurs ». Ainsi, après les dieux (le kontron et sanin) et les ancêtres de la chasse (les capenfolo ou chef de guerre), viennent les grands chasseurs encore en vie (les dozoba). Ce sont les chefs de société, c'est-à-dire les plus anciens et les plus âgés des chasseurs. Ensuite viennent les *dozodew* qui sont les plus jeunes qui ne sont pas forcément les moins âgés, car c'est l'ancienneté qui fait l'aîné ou le cadet et non l'âge. Cette vertu qui prône le respect des ainés est universelle, car elle est pratiquée dans toutes les cultures y compris les religions.

En plus, les dozos ont généralement un guérisseur qui a reçu les pouvoirs de guérison après l'initiation au dozoya. Selon Adama Konaté[1], c'est lui qui prépare spirituellement les chasseurs avant toute expédition et soigne ceux qui ont été blessés pendant celle-ci. Il organise les rituels pour protéger les dozos des forces du mal et leur permettre de faire une chasse fructueuse. Avec l'urbanisation galopante et la raréfaction du gibier, les dozo sont amenés à se reconvertir en guérisseurs ou en vigiles pour des sociétés de gardiennage. Ils assurent souvent la sécurité des biens et des hommes dans certaines régions du pays. Cette fonction peut être liée à la fonction sécuritaire qu'ils assuraient à l'origine.

[1] KONATE Adama, membre de la confrérie dozo, 68 ans, entretien réalisé le 30 juin 2022 à Tiassalé.

À partir des années 1990, les dozo de la Côte d'Ivoire s'organisent en associations formelles reconnues par les autorités étatiques. L'association Benkadi est alors créée en 1990 pour lutter contre la criminalité en Côte d'Ivoire. À partir de cette date, les membres assurent la sécurité sur les routes et dans certaines villes du nord du pays (F.R. Koné, 2018, p.31). Les dozos sortent ainsi de leur cadre naturel et les missions sont galvaudées. Certains deviennent des vigiles, d'autres se muent en agents d'encadrement des meetings politiques au point qu'on ne sait plus à quel chef hiérarchique ils obéissent.

Trois autres structures sont créées respectivement en 2010, 2021 et 2022. En effet, la Coordination des dozo de Côte d'Ivoire en 2010, la Fédération Nationale des Confréries Dozo de Côte d'Ivoire (FENACODOCI) en 2021 et la Confrérie des Dozo de Côte d'Ivoire en 2022 (F.R. Koné, 2018, p.31). Ces associations permettent de réunir les dozo qui sont sortis de leur aire géographique initiale qui est le nord de la Côte d'Ivoire pour se retrouver dans toutes les régions du pays, en raison des migrations causées par la recherche de bien-être et les crises socio-politiques. Ce qui ne les empêche pas de respecter leurs valeurs même si quelquefois on note des débordements de la part de certains membres. La religion musulmane, dont certains principes sont communs à quelques vertus prônées par les dozo, permet de faciliter l'harmonie au sein du groupe. Le dozoya et l'islam pourraient donc être compatibles en certains points.

2. Les principes de l'islam et la pratique du dozoya

En dépit de l'islamisation, les sociétés malinké ont réussi à pérenniser cette institution traditionnelle qu'est la confrérie des dozos. Son code moral semble épouser certains principes de l'islam. Cependant, que dire des valeurs spirituelles qui semblent souvent aller à l'encontre des enseignements de l'islam ?

2.1. Le code moral des dozos et les principes de l'islam

Le code moral des dozos est consigné dans ce que les auteurs comme Y. Cissé et W. Kamissoko (2000, p215) appellent "le serment des chasseurs" associé en annexe à la charte de Kouroukanfuga qui fonde le Mandé après la victoire de Soundjata Kéïta sur les troupes de Soumangourou Kanté au XIIe siècle (Y. Cissé, W. Kaamissoko, 2000, p.215). Ce serment met l'accent sur l'universalité, l'égalité de toute vie humaine, la soumission et des principes tels que la solidarité, la fraternité et la loyauté, qui sont surtout prônés par la religion musulmane. L'islam recommande vivement d'être solidaires les uns envers les autres. Ceci à travers le puissant instrument de solidarité qu'est la *zakhat* ou l'aumône légale. Cet acte permet de venir en aide aux plus vulnérables, car « ce ne sont pas seulement la ferveur de la foi et la piété qui cimentent l'unité de la communauté, les actes de solidarité envers autrui sont des obligations sociales quasi-religieuses, nécessaires à l'harmonie collective » (A. Lamchichi, p,154). Les dozos n'en disent pas moins, car le " serment des chasseurs" le mentionne bien dans ses articles 3 et 4 :

> « […], que chacun veille sur son prochain, que chacun « entretienne », pourvoie aux besoins des membres de sa famille, que chacun veille sur le pays de ses pères, par pays ou patrie, faso, il faut entendre aussi et surtout les hommes… Tant que nous détiendrons le carquois et l'arc, la fin ne tuera personne au Manden » (N. Sanou, 2021, p98-99).

Le dozo chasse pour se nourrir et nourrir sa famille, mais il faut mentionner qu'il prône avec honneur le respect de l'environnement et la protection de la faune. Selon Koné Yacouba, membre de la confrérie des dozos, cela peut paraître paradoxal, mais une recommandation de la confrérie interdit formellement aux chasseurs dozo d'abattre une gazelle femelle enceinte ou en état d'allaitement. En outre, la solidarité est une vertu qui fait partie des principes du dozoya. L'islam aussi prône cette solidarité. Ainsi, plusieurs versets du Coran insistent sur le fait d'être solidaire et juste envers les autres. La sourate 2 nous donne une idée :

> « La ferveur ne consiste pas à orienter vos faces en direction de

> l'orient ou de l'occident. La ferveur pour qui adhère à Allah, au Jour ultime, aux Messagers, aux Nabis, c'est donner ses biens, malgré l'amour qu'on leur porte, aux proches, aux orphelins, aux pauvres, aux pèlerins, aux mendiants et pour le rachat des esclaves… » (Coran, S2.V177).

Cette solidarité vient compléter le principe d'universalité et d'égalité prôné aussi bien par la religion musulmane que par le dozoya. La soumission à l'autorité du maître, la loyauté et la fraternité sont toutes consignées dans le mythe de Sanin et Kontron, qui sont les divinités de la chasse auxquelles les dozos vouent un culte. Ce mythe dit que les dozos ne sont d'aucun clan, ni d'aucune race. Tous sont les enfants de sanin et kontron et frères les uns des autres. Ce principe d'universalité et d'égalité est prôné par l'islam sur le fait que les hommes sont tous semblables et égaux. Aucune différence originelle ne les sépare à part le discernement, le degré de piété, la profondeur de la foi, la connaissance de Dieu et les bonnes œuvres.Que ce soit en islam ou dans le dozoya, les principes sont au-delà de toutes considérations politique, raciale ou sociale. Ce message égalitaire est mentionné dans le "serment d'adieu" du Prophète Muhammad :

> « O gens ! votre Seigneur est Unique, et votre ancêtre est un. Tous vous descendez d'Adam, et d'Adam est née la terre. Le plus noble d'entre vous aux yeux d'Allah est le plus pieu… Un Arabe n'a pas de supériorité sur un non-Arabe que la piété. Eh bien ! ai-je bien transmis le message ! Mon Dieu ! soit témoin ! » (A. Lamchichi, p.153).

Ce rapprochement entre les principes du dozoya et l'islam nous amène à noter que l'organisation des chasseurs a certainement été influencée par les textes coraniques, dans la mesure où au moment de son institutionnalisation, l'islam était déjà introduit en Afrique de l'ouest à travers le contact avec les commerçants arabo-berbères. Certains souverains n'hésitaient pas à associer des textes du Coran à leurs pratiques religieuses qui étaient plus proches des traditions africaines (A. Lamchichi, p153). En dépit de ces principes en commun, le dozoya reste un fait traditionnel avec de nombreuses pratiques qui seraient contraires à l'éthique de l'islam.

2.2. Des valeurs spirituelles condamnées par l'islam

Selon l'imam Abdoul Hakim Doumbia, l'imam de la mosquée *An Nour* de Tazibouo (Daloa), le dozoya reste une pratique animiste qui n'a rien à voir avec la religion musulmane. Pour ce faire, toute personne qui se proclame dozo n'a rien à voir avec l'islam. L'on pourrait lui donner raison si on se réfère à certains principes de l'islam. En effet, l'adhésion à la confrérie des dozo implique l'adoption de croyances et de pratiques magico-religieuses purement animistes, le plus souvent contraires aux prescriptions de l'islam[2]. Ce sont entre autres, le culte des divinités de la chasse sanin et kontron, l'adoration des fétiches, les bains rituels et l'utilisation des amulettes.

Pour le chasseur traditionnel malinké, on ne pourrait parler de confrérie dozo sans l'invocation des deux divinités de la chasse, car elles sont à l'origine de celle-ci. La société des chasseurs malinké repose sur le mythe de sanin et kontron qui selon Y. Cissé (1964, p.176), sert à la fois de constitution et de code moral. Tout chasseur doit respecter ce mythe et y croire. Pourtant la religion musulmane nous recommande de ne croire uniquement qu'en Allah, aux Prophètes, aux Anges et au jugement dernier. Toute personne qui associe une autre croyance à celle-ci est qualifiée de mécréant et de non- musulmane. Pendant son initiation, le chasseur doit exprimer sa soumission et sa foi en sanin et kontron (Y. Cissé, 1964, p.182), ce qui est contraire au premier pilier de l'islam, la profession de foi, c'est-à-dire croire qu'il n'y a de Divinité qu'Allah et que Muhammad est son messager.

L'initiation se termine par un bain rituel qui est le plus souvent accompagné de l'immolation de poulets sur l'autel des chasseurs. En effet, le processus d'initiation au dozoya est en lui-même condamné par l'islam (sacrifices aux dieux de la brousse, bains rituels suivis de sacrifice d'animaux…). Pourtant, c'est ce rite initiatique qui est la quintessence même du dozoya et c'est ce qui différencie le dozo d'un simple chasseur ou un

[2] Abdoul Hakim DOUMBIA, 39 ans, guide religieux, entretien réalisé le 24/09/2022 à la mosquée An Nour de Tazibouo Daloa.

“tueur de gibier“. Le dozo n'est donc pas un simple chasseur, mais il fait partie d’une institution traditionnelle bien structurée qui fait de lui un chasseur, mais également un guerrier, un protecteur, un guérisseur et un thaumaturge. C’est pour cette raison que J. Hellweg (2012, p.166) écrit que « ce serait une erreur de traduire définitivement “dozo“ par “chasseur“ ». L’utilisation des amulettes qui est une pratique récurrente chez les dozo est apprécié différemment par les intellectuels musulmans, car elle dépend de la façon dont ces amulettes sont confectionnées. Ces amulettes occupent une place prépondérante dans la vie du dozo. O.N. Datro (2015, p.99) met cela en évidence en notant que :

> « La dimension spirituelle du dozoya est mise en relief à travers les amulettes de toute nature que nous remarquons sur la tenue du dozo. Les amulettes sont composées de cauris, de petites cornes, de plumes et des os de gibiers et de formules sacrées soigneusement cousues dans des peaux d’animaux. Ces objets occultes jouent un rôle capital dans la vie quotidienne du dozo. Elles expliquent le fonctionnement de la confrérie du point de vue de la croyance aux divinités surnaturelles et de l’omniprésence du sacré. Le mysticisme et la spiritualité sont le ciment du dozoya. Ces amulettes ont un rôle de protection et de guide pour le dozo dans sa vie ».

Toutes ces caractéristiques liées à la pratique du dozoya annulent leurs bonnes actions, comme nous l’explique l’imam Abdoul Hakim Doumbia[3]. Pour lui, si cette pratique ne se limitait qu’à la chasse, il serait compatible avec l’islam. Cependant, il est accompagné faits tels que l’adoration des dieux de la brousse et des fétiches, de bains rituels accompagnés de sacrifices d’animaux et de l’utilisation d’amulettes. Ce qui l’éloigne des principes de l’islam. Vu sous cet angle, un dozo ne donc pas se considérer comme un musulman, car cela devient de l’associationnisme condamné par la religion musulmane, car seule la protection d’Allah est valable. Il étaye cela à travers le verset 48 de la sourate 4 du Coran qui dit que « certes Allah ne pardonne pas qu’on lui donne quel qu’associé. À part cela, Il pardonne à qui Il veut.

[3] Abdoul Hakim DOUMBIA, 39 ans, guide religieux, entretien réalisé le 24/09/2022 à la mosquée An Nour de Tazibouo Daloa.

Mais quiconque donne à Allah quel qu'associé commet un énorme péché[4] ».

Abou Koné[5] va dans le même sens pour dire que la chasse a été réglementée par l'islam. Celle-ci peut être effectuée avec un fusil, une lance, une flèche, un chien… Mais avant de tirer sur l'animal, il faudra que le chasseur prononce d'abord la formule islamique "*Bissimillah Allah akbar"*. Si l'animal est capturé par un chien et que celui-ci n'a pas mangé le tiers, le chasseur peut le consommer même s'il est mort. Ainsi toutes les actions humaines doivent être confiées uniquement à Dieu. Pratiquée ainsi, la chasse ne perd pas son essence, elle ne subit que l'influence de l'islam. Ce qui permettrait au dozo de vivre sa culture en étant musulman.

3. L'influence de l'islam sur la pratique du dozoya

Avec l'islamisation, le dozoya a subi quelques influences, surtout au niveau des dozos qui ont embrassé l'islam. S'il est possible que certaines pratiques traditionnelles des dozo ont été considérées comme des pratiques islamiques, d'autres auraient été abandonnées du fait de l'islam.

3.1. L'islamisation de certains faits traditionnels

Les gris-gris et les amulettes ont été adaptés à la pratique de l'islam à travers l'utilisation des versets et des sourates du Coran. Un dozo musulman n'est différent physiquement d'un dozo non musulman lorsqu'ils sont dans leurs tenues. Certains auteurs musulmans pensent que lorsque les amulettes sont faites à partir de versets coraniques, elles sont autorisées par l'islam. De nombreux musulmans utilisent des amulettes pour soi-disant se protéger des forces néfastes qui se trouveraient dans le monde invisible. C'est dans ce contexte que Constant Hamès (2008, p .90) mentionne Al Bûnî. Celui-ci note dans son ouvrage publié en 1962 qu'après que quelqu'un ait fait les ablutions,

[4] Idem.

[5] Abou KONE, Théologien pédagogue, guide religieux et conférencier, entretien réalisé le 28/09/2022 à Dabou.

puis une prière de quatre *rakats* en récitant les sourates *fatiha* et *iklass*, les inscrits dans un carré sur :

> « une peau non souillée et s'il le porte en amulette, alors, Allah augmentera sa compréhension, sa mémoire, sa "sagesse" et embellira sa destinée parmi les gens, dans le monde supérieur et inférieur…Celui qui le porte en amulette vaincra son adversaire, par la volonté d'Allah très Haut ».

Il existerait donc des "amulettes musulmanes", approuvées par l'islam, à moins qu'elles soient confectionnées en suivant une méthode particulière propre à l'islam. C'est certainement dans ce sens qu'Al-Qayrawânî signifie que :

> « Il n'y a pas de mal à se préserver par des charmes contre le mauvais œil et autres choses de ce genre, ni à utiliser des formules de préservation ou de guérison, ni à boire des remèdes [ ] pas de mal à faire des incantations au moyen du livre d'Allah et de formules pieuses et pas de mal à accrocher en amulette des talismans tirés du Coran » (C. Hamès 2008, p. 90).

Vu sous cet angle, le fait d'appartenir à la confrérie des dozos n'empêche pas le fait d'être musulman. Les anciennes pratiques concernant le port des gris-gris ont été "islamisées" et ne seraient pas condamnés par l'islam. Selon C. Hamès (2008, p. 94), l'utilisation du talisman est commune à l'ensemble du monde musulman avec des variations culturelles et sociales. Dans le cas des dozos, on pourrait se trouver face à une magie d'« inspiration islamique passe obligatoirement par le canal de la langue arabe, surtout écrite » (C. Hamès,2008, p94). Cette pratique n'est donc pas typique à l'Afrique en général et particulièrement à la confrérie dozo.

Pour ce qui concerne les formules prononcées par les chasseurs dans la préparation des potions qui servent protection en brousse et pour l'efficacité de la chasse, elles auraient été remplacées par des expressions ou des versets islamiques. En effet le chasseur s'adresse toujours à Dieu lors de ses incantations. Pour les chasseurs musulmans surtout, ces formules commencent toujours par l'expression arabe " tou bissimillah" qui signifie « au nom de Dieu » (Kedzierska-Manzon. A, 2009), alors qu'avant c'était les noms de sanin et kontron qui sont les divinités de la chasse qui étaient toujours

cités.

Il est vrai que la confrérie des dozo est une institution traditionnelle qui fait partie intégrante de la culture du peuple malinké et qu'il faut impérativement sauvegarder. Néanmoins, il faut veiller à ce qu'elle soit d'abord débarrassée de tout ce qui est religieux, dans la mesure où l'islam condamne la pratique d'une autre religion par les musulmans. Ainsi les rituels d'initiation tels que présentés par O. N. Datro (2015, p.11), peuvent correspondre aux principes de l'islam si les offrandes sont offertes au maître et non aux fétiches et aux génies.

> « Pour devenir "doso", il faut obligatoirement être initié auprès d'un maître "doso". Le postulant doit informer sa famille de son désir d'entrer dans la confrérie des "doso". Il postule auprès d'un grand maître des dozo. Cette démarche s'exprime en une offrande de 12 noix de cola et une poule. Une fois ces offrandes acceptées par les fétiches et les génies, le candidat à l'initiation du dozoya prend un bain rituel qui le consacre élève dozo ».

Cette initiation pourrait correspondre à une inscription à n'importe quelle structure d'éducation ou de formation. Débarrassé de son aspect religieux, le dozoya ne peut aller contre les principes de l'islam. Il fait donc partie des connaissances endogènes du peuple malinké.En plus, certaines traditions du peuple arabe ont pu être adaptées à la pratique de l'islam et continuent d'être pratiquées de nos jours par les musulmans. En effet, la course entre Safa et Marwa à la Mecque, pendant le pèlerinage, fut longtemps une pratique païenne avant l'introduction de l'islam dans cette ville. Aujourd'hui, elle est devenue une course sanctifiée par Allah et pratiquée par tous les musulmans qui font le pèlerinage. Aussi, le baiser de la pierre noire, incrustée à la Kaaba, était également une pratique païenne qui a été intégrée à l'islam par le Prophète Muhammad[6]. Ainsi, l'adaptation ou l'abandon de certains rituels liés au fait religieux, dans la confrérie des dozo, pourrait permettre aux dozo d'y appartenir aisément sans être taxés de fétichistes ou d'animistes.

[6] Mamadou TRAORE, « L'islam et le poro… », https://chancesoro.wordpress.com consulté le 17 novembre 2022.

3.1. Abandon de certaines pratiques

Pour certains membres musulmans, l'invocation de sanin et kontron, les dieux tutélaires de la confrérie n'est plus pratiquée. Selon Yaya Sanogo, « nous ne pratiquons plus le culte de sanin et kontron parce que nous somme musulmans et l'islam ne permet pas cela[7] ». Que devient la confrérie sans l'invocation de ces divinités qui sont l'essence même de la pratique du dozoya ? Dans tous les cas, la religion musulmane est majoritairement représentée au sein de la confrérie des chasseurs traditionnels de Côte d'Ivoire. Les dozos musulmans pratiquent toutes les recommandations prescrites par l'islam[8]. Ce qui ne les empêche pas d'être également actifs dans la confrérie qui ne tient compte ni de la religion, ni de la classe sociale dans le recrutement de ses membres.

L'adoration des fétiches est contraire aux principes de l'islam et les dozos prétendent ne plus avoir recours à cette pratique. Le fétiche est un élément important dans la pratique du dozoya, car c'est lui qui protège le chasseur et l'aide dans la réussite de la chasse. Selon nos interlocuteurs, il y a parmi les dozos des animistes. Ce sont ces derniers qui continuent certaines pratiques interdites par l'islam. Il possède également de nombreuses amulettes accrochées à sa tenue de chasse.

Le bois sacré (réservé uniquement à l'initiation au dozoya et qui est un espace sacré, inviolable, une zone où on ne dit que la vérité pour ne pas s'attirer la colère des dieux de la brousse. C'est un espace exclusivement réservé aux seuls dozos) était le lieu de culte par excellence des chasseurs traditionnels dozo depuis le mandé. Cet endroit servait pour l'initiation des nouveaux venus et aussi pour certains rituels. Le bois sacré a été abandonné pour plusieurs raisons y compris l'adhésion à l'islam. Un musulman ne se rendrait pas dans le bois sacré dans l'intention d'y effectuer des rituels, car sa religion ne le lui permet pas. « Nous sommes des dozo mais il y a beaucoup de choses que nous ne faisons pas parce que nous sommes musulmans et le

[7] Yaya SANOGO, 81 ans, planteur et forgeron, dozoba de la sous-préfecture de Taabo. Entretien réalisé le 06 mars 2022 à Ahondo (Taabo)

[8] KONE Yacouba, 49 ans, membre de la confrérie des dozo, entretien réalisé le12 septembre 2022 à Daloa

bois sacré en fait partie[9]». Cette affirmation est contredite par Koné Yacouba qui mentionne le fait que des musulmans et des non musulmans y participent pleinement. Cependant,

> « le dozo musulman intervient au moment de l'immolation d'une bête. Ce privilège leur est accordé pour mettre à l'aise les musulmans lors de la consommation et aussi renforcer la cohésion. Lors du partage de la boisson ou du cola par exemple, le dozo musulman offre sa part avec respect à un dozo non musulman[10] ».

Si les musulmans et les non-musulmans participent pleinement à toutes les étapes de l'initiation et de la pratique du dozoya, il est clair que les premiers, majoritaires au sein de la confrérie essayent de concilier les deux pratiques qui selon les religieux musulmans semblent incompatibles. Ce rapprochement entre la pratique du dozoya et l'islam est exprimé par J. Hellweg (2012, p.163) qui note que « la plupart d'entre eux pratiquent l'islam, mais ils sont en même temps des fervents de cultes locaux qui font des sacrifices à un esprit qui règne, selon les dozos, sur la chasse, la savane arborée et la forêt ». Ainsi, un dozo qui décide de se consacrer entièrement à l'islam et de suivre ses principes à la lettre, se verra obligé d'abandonner la pratique du dozoya ou ne sera plus considéré comme un musulman.

Conclusion

La question de la compatibilité entre l'islam et l'initiation à la confrérie des chasseurs traditionnels divise les acteurs des deux institutions. Pendant que certains dozos pensent que le fait d'être musulman n'empêche pas l'appartenance à la confrérie des dozos, des guident religieux musulmans affirment le contraire. Pour ces derniers, concilier les deux, équivaut à faire de l'associationnisme, interdit par Dieu, car les dozos vouent des cultes à d'autres divinités et mènent de nombreuses actions condamnées par les

[9] Yaya SANOGO, 81 ans, planteur et forgeron, dozoba de la sous-préfecture de Taabo. Entretien réalisé le 06 mars 2022 à Ahondo (Taabo)

[10] KONE Yacouba, 49 ans, membre de la confrérie des dozo, entretien réalisé le12 septembre 2022 à Daloa

principes de l'islam. Malgré le fait que ces Malinké sont fortement islamisés, leurs cultures ne sont pas abandonnées. Ainsi la confrérie des dozo a été perpétuée dans cette société au point que son organisation et ses principes se confondent souvent à ceux de l'islam. Pourtant, à y voir de près, plusieurs pratiques des dozo sont interdites par l'islam. Certaines de ces pratiques ont peut-être été abandonnées par les dozos musulmans mais il ne faut pas omettre le fait que beaucoup d'autres ont été adaptés aux prescriptions de l'islam au point où l'on se demande si elles émanent de la tradition malinké ou de l'islam.

Sources orales et références bibliographiques

Sources orales

N°	Nom et Prénoms	Profession/statut	Age	Thème abordé	Dates et lieu d'entretien
1	DOUMBIA Abdoul Hakim	Imam principal de la mosquée An Nour de Tazibouo	39 ans	Le rapport entre islam et dozoya	Le 24/09/2022 à la mosquée An Nour de Tazibouo Daloa
2	KONATE Adama	Membre de la confrérie des dozos	68 ans	Le fonctionnement de la confrérie	Le 30/06/2022 à Tiassalé
3	KONE Yacouba	Membre de la confrérie des dozos	49 ans	Comment il concilie l'islam et le dozoya	Le 12/09/2022 à Daloa
4	Oustaz KONE Abou	Théologien pédagogue, guide religieux et conférencier		Le rapport entre l'islam et le dozoya	Dabou le 28/09/2022 à Dabou
5	SANOGO Yaya	Planteur et forgeron à Ahondo Dozoba de la sous-préfecture de Taabo	81 ans	Origine et processus d'initiation à la confrérie	Le 06/03/2022 à Ahondo

Références bibliographiques

CISSE Youssouf, (1964), « Notes sur les sociétés de chasseurs malinké », in *Journal de la Société des Africanistes*, tome 34, fascicule 2, pp 175-226.

CISSE Youssouf, KAMISSOKO Wâ, (2000), *Soundjata la gloire du Mali : La grande geste du Mali*, tome 2, Paris, Karthala, 300p.

DATRO Okobé Noël (2015), *La confrérie de chasseurs traditionnels dozo en Afrique de l'Ouest. De la fondation des royaumes bambara aux crises du Libéria et de la Sierra Léone (XVIIIe-XXe siècles)*, Thèse unique de Doctorat, Université Félix Houphouët Boigny (Abidjan), 334 p.

HAMES Constant, (2008), « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », in *cahiers d'études africaines*, n°189-190, pp.81-99.

HELLWEG Joseph (2012), « La chasse à l'instabilité : les dozos, l'Etat et la tentation de l'extralégalité en Côte d'Ivoire », in *Migrations et Société*, n°144, pp.163-182.

KEDZIERSKA-MANZON Agnès, (2009), « L'amour de la Brousse : le rôle de l'espace dans la construction de l'identité du chasseur malinké », in *Journal des Africanistes*, 79-2, pp 65-81, http://journal.openedition.org/africanistes/2892 consulté le 12 mai 2022

KONE Fahiramane Rodrigue (2018), *La confrérie des chasseurs traditionnels dozo en Côte d'Ivoire : Enjeux socio-culturels et dynamiques sécuritaires*, Rapport de recherche, Centre Franco Paix en résolution de conflits et mission de paix, Chaire Raoul-Dandurand en Etudes Stratégiques et Diplomatiques, Université du Québec à Montréal (UQUAM).

LAMCHICHI Abderrahim (s.d.), « Le concept de solidarité en islam », in *Revues Curapp*, n°26, pp.147-173, https://www.u-picardie.fr consulté le 24 mai 2022.

SANOU Noël (2021), « La charte du Mandé : Reconfigurations textuelles et mémorielles », in *Afroglobe*, vol.1, n°1, pp 70-105.

LES RÉSEAUX SOCIAUX COMME NOUVELLES ARÈNES DE PROPAGANDE DES GROUPES CULTUELS : ENJEUX ET IMPACTS DE CETTE PRÉSENCE SUR LE NUMÉRIQUE

Thierry Hugues ADOUBI
Département d'histoire, Université Alassane Ouattara – Bouaké (Côte d'Ivoire)
adoubilegrand@yahoo.fr

Alexis Lékpéa DEA
Département d'histoire, Université Jean Lorougnon Guédé – Daloa (Côte d'Ivoire)
dea.alexis@yahoo.fr

Résumé

Depuis quelques décennies, les réseaux sociaux aguichent toutes les couches socio-professionnelles en Côte d'Ivoire. Cet attrait est une aubaine pour les groupes cultuels qui y ont trouvé un espace propice pour publiciser leurs activités et se rendre plus visibles en se taillant la posture de meilleure offre religieuse. Cependant, cette campagne de propagande fait resurgir l'intolérance entre les différentes communautés religieuses en place et développe des attitudes démesurées lors des cultes. L'objectif poursuivi à travers cette étude est donc d'identifier les tenants, mais aussi les aboutissants du choix des réseaux sociaux par les communautés religieuses en Côte d'Ivoire comme moyen de propagande.

Notre méthodologie combine recherche documentaire et observation directe suivant les centres d'intérêt de notre étude. Elle nous a permis d'expliquer les raisons justifiant l'attrait des populations ivoiriennes pour les réseaux sociaux, comprendre les enjeux de l'intrusion des communautés religieuses dans cet espace numérique et d'identifier l'impact de cette intrusion.

Mots-clés : Réseaux sociaux - Groupes cultuels - Propagande - Intolérance, Folklore démesuré.

ISSUES AND IMPACTS OF THE CHOICE OF SOCIAL NETWORKS AS NEW PROPAGANDA ARENA FOR CULTURAL GROUPS IN CÔTE D'IVOIRE

Summary

For several decades, social networks have enticed all socio-professional strata in Côte d'Ivoire. This attraction is a godsend for worship groups who have found a suitable space there to publicize their activities and make themselves more visible by carving out the posture of the best religious offer. However, this propaganda campaign rekindles intolerance between the different religious communities in place and develops disproportionate attitudes during worship. The objective pursued through this study is therefore to identify the ins and outs of the choice of social networks by religious communities in Côte d'Ivoire as a means of propaganda.

Our methodology combines documentary research and direct observation according to the areas of interest of our study. It allowed us to explain the reasons justifying the attraction of the Ivorian populations for social networks, to understand the stakes of the intrusion of religious communities in this digital space and to identify the impact of this intrusion.

Keywords : Social networks - Religious groups- propaganda - Intolerance, excessive folklore.

Introduction

Dans la nouvelle vague du prosélytisme qui a gagné le marché du sacré en Côte d'Ivoire, l'internet demeure une option très prisée par les groupes cultuels qui se partagent l'espace religieux ivoirien. Dans cette nouvelle odyssée, les réseaux sociaux constituent l'épine dorsale des actions de ces groupes. Si les communautés religieuses ont transformé les réseaux sociaux en arènes de propagande religieuse, c'est grâce au caractère attrayant de ses espaces numériques. Aujourd'hui c'est une évidence, les réseaux sociaux aguichent les Ivoiriens. Les groupes cultuels étant conscients de cet état de fait s'y rendent. Et il est aujourd'hui difficile de trouver une communauté religieuse sans espace sur les réseaux sociaux. Ainsi, Instagram, Facebook, Whatsapp, constituent désormais les principaux espaces de communication et de propagande de la foi religieuse en Côte d'Ivoire. Partant de ce constat nous nous interrogeons, dans cette contribution sur les fins de l'utilisation des réseaux sociaux par les cultes en Côte d'Ivoire. Autrement dit quels sont les tenants et les aboutissants de l'utilisation des réseaux sociaux par les groupes cultuels en Côte d'Ivoire ?

Pour répondre à cette question nodale, nous avons adopté une méthodologie combinant recherche documentaire et observation directe du phénomène étudié. La recherche documentaire a consisté à collecter des données bibliographiques se rapportant à notre thématique. Cette phase nous a permis de répondre à certaines questions. Cet acquis a été complété par des sources écrites et des informations recueillies sur la toile à travers les blogs officiels des communautés religieuses. L'église catholique et ses différents services, les églises évangéliques traditionnelles comme l'UEESO-CI et la CMA, le ministère des pasteurs Makosso et Gédéon ont constitué les échantillons pour cette investigation. C'est un échantillonnage raisonné qui prend en compte les différentes tendances dominantes du christianisme en Côte d'Ivoire. Le principal réseau qui a été consulté à cause de l'aisance de son accessibilité est Facebook. Aussi, en tant qu'observateur extérieur du fait religieux nous avons été témoin, de *visu* et de *auditu*, des principaux événements du champ religieux en Côte d'Ivoire. Les différents éléments de

cette collecte documentaire nous ont permis de mieux cerner les contours du sujet et de construire notre raisonnement.

Cette contribution s'articule autour de trois parties essentielles : la première partie montre les facteurs sous-tendant l'attrait pour le numérique des populations et des groupes cultuels ; la seconde partie souligne les enjeux du recourt à cet outil dans les stratégies de visibilité et de communication ; la troisième partie met en exergue les aspects corrosifs engendrés par la poursuite démesurée des enjeux sous-tendant l'utilisation de ces outils de communication.

1. L'internet comme opportunité d'accès des groupes cultuels à un capital de fidèles

Selon un adage populaire ivoirien, "On ne lance pas caillou où il n'y a pas d'oiseaux." C'est un secret de polichinelle, toutes les couches et catégories socio-professionnelles sont gagnées par la boulimie de l'internet. Elles y consacrent de longues heures dans l'utilisation de ces nouvelles technologies et surtout les réseaux sociaux qui sont utilisés à plusieurs fins : faire des recherches, s'informer, vendre, acheter, se faire de nouvelles connaissances, se rendre plus visible, etc. Avec cette panoplie de services offerts, ils sont devenus des espaces indispensables à l'épanouissement des populations qui ne boudent pas leur plaisir à y rester des heures durant. Ces réseaux sociaux sont constitués pour l'essentiel de Facebook, Twitter, LinkedIn, Instagram, Pinterest, YouTube, SnapChat, WhatsApp, TikTok, pour ne citer que les plus utilisés en Côte d'Ivoire.

Deux faits majeurs ont contribué à faire de ces espaces numériques des pôles d'attraction des populations. Il s'agit dans un premier temps de l'explosion de la vente des téléphones mobiles mettant à la disposition des populations un outil d'accès à internet plus commode. Ensuite, le développement de la fibre optique permettant aux populations d'avoir accès à internet à moindre coût.

1.1. Le boom de la téléphonie mobile comme mise à disponibilité d'un outil facilitant la navigation

Depuis le début des années 2000, le marché de la téléphonie mobile cellulaire connait en Côte d'Ivoire un boom phénoménal grâce à la chute des coûts d'achat provoquée par son invasion des produits chinois à bas prix (A. Loukou, 2012, p. 308). Le téléphone mobile cellulaire perd son statut de bien de luxe, accessible à une élite, pour devenir un bien de nécessité désormais accessible à toutes les escarcelles. Avec la baisse des coûts d'achat, le secteur de la téléphonie mobile en Côte d'Ivoire a enregistré 18,1 millions de cartes SIM en 2012 ; 19,3 millions en 2013 et 22,271 millions en 2014, soit une croissance de 6,8 % avec un taux de pénétration des mobiles atteignant 97,5% de la population en 2015 (ARTCI, 2015). Le tableau ci-dessous nous donne une lecture rapide de l'évolution de la téléphonie mobile.

Tableau 1 : Croissance moyenne annuelle de nouveaux abonnés à la téléphonie mobile par année (en million)

Année	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Nombre	15.60	17.34	18.06	19.37	22.10	25.41	27.45	31.75	33.81

Source : tableau réalisé à partir des données de : ARTCI, *Panorama des Télécommunications/TIC en Côte d'Ivoire*, 2019

Les données du tableau montrent clairement l'essor de l'utilisation du téléphone mobile. Avec cette évolution d'utilisateurs, on peut aisément conclure que cet outil fait désormais partie intégrante des habitudes des populations.

Aujourd'hui le téléphone mobile est un produit qui tient une place honorable dans le secteur de la vente. Pour s'en convaincre, il n'est que de se référer à *Jumia,* entreprise spécialisée dans le *E-commerce*. En effet, de mai 2014 à avril 2015, la téléphonie a représenté 27% du chiffre d'affaires de cette entreprise. Les smartphones et Android sont les plus demandés représentant

74% des ventes totales : Samsung 30% des ventes, Alcatel 14% et la nouvelle marque Infinix 13% sont les plus prisés. En une année cette entreprise a enregistré une croissance de 96 % sur la vente des téléphones mobiles[1].

Ce boom est paru comme une révolution pour les populations pour au moins deux raisons. D'abord, avec peu de moyens, elles pouvaient s'offrir un téléphone mobile avec quasiment les mêmes fonctionnalités que les téléphones de luxe. Même si la qualité laissait à désirer, peu importe, l'essentiel c'était d'avoir un téléphone Android à moindre coût. Ensuite, il a procuré aux populations un accès facile à internet : plus nécessairement besoin d'aller dans un cyber, on avait l'internet à portée de main. Au-delà, le téléphone mobile est un outil précieux pour avoir accès à internet, et les populations pouvaient désormais en disposer à moindre coût.

1.2. La libéralisation de l'internet et son adoption par les populations ivoiriennes

Le développement de l'internet a favorisé l'émergence et le développement des réseaux sociaux. Internet a connu quasiment le même parcours que la téléphonie mobile. Longtemps inaccessible à la grande majorité de la population à cause de la situation « De monopole de l'opérateur historique pour le seul câble international à fibre optique sous-marin au service du pays [2] », l'accès à internet va se généraliser grâce à la diversification des opérateurs, mais surtout à l'introduction de la 3G en mars 2012[3]. Cette nouvelle technologie permet d'avoir un débit atteignant les 42 Mbit par seconde. Aujourd'hui, la couverture géographique étendue des réseaux mobiles a rendu cet outil accessible à une grande majorité de la population ivoirienne. À la fin de l'année 2014, on enregistre 5.108.718 qui ont accès à internet mobile 3G, soit 97,63% de la population[4]. En 2018, l'accès à internet dominé par le mode mobile, enregistre 13.428.112 abonnés

[1] JUMIA « la croissance du marché du smartphone en Afrique – Côte d'Ivoire » 2015, p. 11

[2] Idem

[3] Idem

[4] Source: Ministère de la Poste et des Technologies de l'Information et de la Communication, Côte d'Ivoire

dont 70 % utilisent la 3G et 55 % la 4G[5]. Le tableau ci-dessous nous donne un rapide aperçu de la situation de l'internet mobile en 2019.

Tableau 2 : Indicateurs du marché de l'internet mobile au 3e trimestre 2019

Opérateurs	Orange	MTN	Moov
Nombre d'abonnés	7 714 667	4 654 797	2 884 623
Part du marché (en %)	51	30	19

Source : ARTCI, *Statistiques du marché des télécommunications en Côte d'Ivoire*, 3e trim. 2019

L'opérateur Orange se taille la part du lion avec 51 % du marché ivoirien. Cependant, les deux autres, avec leurs parts du marché cumulé représentent un potentiel adversaire pour Orange. Cette situation engendre une grande concurrence entre les différents opérateurs qui se partagent l'espace ivoirien. Cela fait baisser drastiquement les coûts d'accès internet par le développement des *Pass* sociaux. Aujourd'hui avec seulement 100 FCFA, 150 FCFA ou 200 FCFA, on peut avoir un forfait internet permettant de naviguer sur la toile. Des bonus internet allant jusqu'à 100 % sont offerts aux clients soit en guise de récompense pour la consommation mensuelle, soit comme récompense pour avoir eu recours à un service. Avec toutes ces facilités, en 2021, on dénombre 12,5 millions d'internautes pour un taux de pénétration d'internet de 46,8%[6]. Le progrès et le décloisonnement de l'accès à internet ne pouvaient que rendre les Ivoiriens très actifs sur les réseaux sociaux.

On estime à 37,16 millions de téléphones mobiles connectés aujourd'hui en Côte d'Ivoire. Le ratio donne un nombre de mobiles connectés supérieur au nombre d'habitants qui oscille autour des 28.000.000 d'habitants, soit 139%[7]. Les chiffres du cabinet de conseil et formation en Marketing digital *E2Business Consulting and training* viennent corroborer

[5] JUMIA « la croissance du marché du smartphone en Afrique – Côte d'Ivoire » 2015, p. 5
[6]Données disponibles à partir du lien https://www.e2b-consulting.com/wp-content/uploads/2021/07/copie-cote-divoire-.png
[7] Idem

nos propos : « En juin 2021, Facebook : 5,8 millions d'utilisateurs ; WhatsApp : 5,1 millions d'utilisateurs ; Instagram : 960 000 utilisateurs ; LinkedIn : 890 000 utilisateurs[8] ». Tous ces utilisateurs sont des potentiels fidèles dont il va falloir recruter.

L'attrait des Ivoiriens pour les réseaux sociaux est l'une des raisons qui justifie la présence des cultes sur la toile. Deux faits majeurs ont favorisé la présence massive des Ivoiriens sur les réseaux sociaux. Il y a d'abord le boom de la téléphonie mobile qui a ouvert l'accès à internet à une grande frange de la population. Ensuite, il y a la baisse des coûts de navigation engendrée par la libéralisation du secteur des télécommunications. Ces deux faits combinés vont augmenter de façon exponentielle le nombre d'utilisateurs des réseaux sociaux. Tous ces chiffres et réalités ne pouvaient qu'attirer les cultes sur la toile d'où ils ont l'assurance d'avoir une plus grande visibilité.

2. La boulimie religieuse sur les réseaux sociaux et ses enjeux en Côte d'Ivoire

Divers groupes sont impliqués dans la boulimie propagandiste sur les réseaux sociaux. Les obédiences du christianisme et l'islam sont les principaux acteurs de cette boulimie. Les églises syncrétiques et les groupes taxés de sectes n'ont que faire de cette nouvelle forme d'activisme religieux. Principaux enjeux maintiennent les groupes cultuels sur le numérique.

2.1. L'invasion religieuse des réseaux sociaux en Côte d'Ivoire : esquisse d'un état des lieux

La consultation de quelques moteurs de recherches sur des communautés religieuses en Côte d'Ivoire permet de comprendre à quel point les réseaux sociaux constituent un outil primordial et de plus en plus incontournable pour ces entités religieuses. D'abord au niveau de l'Église

[8] Idem

catholique et des Églises évangéliques traditionnelles, de la hiérarchie aux différents groupes constitués, chaque entité dispose d'au moins une page Facebook et d'un groupe WhatsApp. À titre d'illustrations, plusieurs groupes Facebook sont identifiés au niveau de l'Église catholique depuis le sommet jusqu'aux démembrements. Ainsi, l'on a un groupe dédié à la communauté catholique[9], un autre au groupe CVAV[10], un autre au renouveau charismatique[11], sans oublier les groupes dédiés aux différentes paroisses et aux congrégations. Il en est de même pour les églises évangéliques telles que l'Église CMA[12], l'UEESO-CI[13], les Assemblées de Dieu ou l'Église de Réveil.

Que l'on soit donc du côté des Églises évangéliques traditionnelles ou des églises pentecôtistes plus récentes, il suffit d'insérer le nom d'une de ces communautés dans une fenêtre de recherche Facebook pour voir les innombrables groupes développés autour de celle-ci. Aussi, les nombreux ministères charismatiques et cette nouvelle forme de messianisme développée autour des prophètes locaux n'ont pour véritable vecteur d'expression que les réseaux sociaux. Pour s'en convaincre, il suffit d'interroger les moteurs de recherche sur les noms de certains leaders religieux comme le Général Makosso[14] ou le Pasteur Gédéon de la Tchétchouvah[15] pour voir les nombreuses pages Facebook consacrées à leurs activités religieuses. Du côté de l'islam, la situation est pareille. De la plus haute autorité nationale[16] aux petites associations[17] en passant par les mosquées, chaque entité a ses pages Facebook et ses groupes WhatsApp.

[9] https://www.facebook.com/groups/1680263068907804
[10] https://www.facebook.com/bncvav
[11] https://www.facebook.com/groups/309385482530110/
[12] Christian and Missionnary Alliance.
[13] Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire.
[14] https://www.facebook.com/search/top?q=makosso%20camille
[15] https://www.facebook.com/groups/443968450505954
[16] https://www.facebook.com/cosimci
[17] https://www.facebook.com/groups/1685776711709315

En définitive, les réseaux sociaux constituent désormais le moyen d'expression par excellence des groupes religieux. Et, loin de constituer de simples instruments de communication interne, ils sont devenus de véritables armes de concurrence entre certaines communautés et d'incontournables moyens de propagande.

2.2. L'usage des réseaux sociaux ; un moyen pour être vu comme le véritable dépositaire de la révélation divine

L'un des enjeux majeurs pour les groupes cultuels, dans cet environnement concurrentiel, est de se tailler la posture de dépositaire de la révélation divine. Cette reconnaissance leur octroie *de facto* la légitimité pour interpréter la Parole contenue dans les livres sacrés : bible et coran. Cette légitimité acquise les élève au rang de meilleure offre religieuse dans le paysage religieux ivoirien. La poursuite de cet enjeu et ses répercussions se manifestent sous diverses formes. D'abord, il y a les affrontements entre les groupes cultuels d'une même obédience. Cette stratégie est plus observable dans le christianisme. Ensuite, il y a les critiques d'une obédience à une autre. Ici, l'objectif est de parvenir à montrer où se trouve le Dieu véritable. Ce type de critique met généralement en scène les chrétiens et les musulmans.

Penchons-nous d'abord, sur les critiques au sein de l'obédience du christianisme. Dans ce groupe, nous mettons tous les cultes qui professent la mort et la résurrection de Jésus Christ considéré comme le rédempteur de l'humanité. Ce groupe est constitué par plusieurs sous-ensembles dont les plus significatifs sont les pentecôtistes et le catholicisme. Si tous reconnaissent la divinité de Jésus, tous n'ont cependant pas la même lecture ou interprétation de sa parole contenue dans le livre sacré du christianisme, la bible.

On parle alors d'interprétation anagogique. À titre d'exemple, référons-nous à l'épisode des noces de Cana (Jean 2, 1-12) où, selon la bible, Jésus opère son premier miracle. Pour le catholicisme, ce miracle a été possible grâce à la médiation de Marie : c'est donc l'un des fondements scripturaires du rôle d'intercession accordé à celle-ci. Par contre le protestantisme et le pentecôtisme se fondent sur cet épisode pour dénier ce

rôle à lui accordé par le catholicisme. Pour ces derniers, les propos de Jésus : « Femme que me veux-tu ? » est la preuve que Marie devrait se tenir loin du ministère de Jésus. Pour un même passage, deux interprétations diamétralement opposées. Là se trouve le véritable point d'achoppement entre les groupes cultuels du christianisme. Sur sa page officielle Facebook, *"Gédéon De la Tchetchouvah officiel",* Gédéon de la Tchétchouvah, leader du ministère Zobel Agodio, annonce déjà les couleurs en déclinant clairement sa perception des autres groupes cultuels d'obédience du christianisme :

> « De même que l'Église catholique romaine, l'Église baptiste, l'Église des Assemblées de Dieu, les Foursquare et toutes ces religions ont réussi à imposer leur courant de croyance, au mépris visible de la Parole de Christ, en violation flagrante de la doctrine du Seigneur Jésus-Christ léguée à nos pères les Apôtres, et ce avec l'appui et le soutien de cette bande mafieuse d'ouvriers d'iniquité et le silence de cette masse (fidèles) victime du délire schizophrénique de leurs leaders ».

Pour ce leader religieux, les autres groupes sont dans l'erreur, ils ont dévoyé la parole contenue dans la bible. La seule église capable d'interpréter donc dépositaire de la révélation évangélique demeure le *Ministère Zobel Agodio,* dont il est le pasteur principal. C'est pourquoi dans ses prêches il ne manque pas de tirer à boulets rouges sur tous les groupes cultuels se réclamant de Jésus. Que dire du prophète Kacou Philippe, qui dans une vidéo postée sur les réseaux, a brulé la bible. Il estime que ce livre n'est pas la parole véritable de Jésus, mais plutôt le condensé de la pensée judéo-chrétienne. C'est pourquoi il a procédé à la réécriture de la "vrai parole de Dieu" consigné dans *Le livre du prophète Kacou Philippe,* un opus de 124 chapitres réparti en 3 tomes.

L'Église catholique revendique, elle aussi, ce droit de dépositaire de la révélation et l'interprétation de la parole divine. Ce droit est d'ailleurs proclamé dans l'une des prières fondamentales de la doctrine catholique, le *Credo,* en ses termes : « L'Église est Une, Sainte, Catholique et Apostolique » : *Une* traduit la communion des évêques autour du pape, *Sainte* parce qu'elle a fondée par Jésus lui-même, *Sainte* parce ce qu'elle est le corps

de Jésus, *Catholique* car elle œuvre pour tout le genre humain, *Apostolique* car elle a reçu ses enseignements des apôtres donc gardienne de cette tradition. Telles sont les explications qu'on en donne, dans le catholicisme, à ses quatre caractéristiques. Dans cette quête de leadership, on essaie autant que se peut de déconstruire les fondements d'existence des autres, leurs pratiques, croyances et rites contenus dans les doctrines. Fort de cette mission, le catholicisme s'arroge le droit de corriger les erreurs et les dérives évangéliques tous à azimuts diffuser sur les réseaux sociaux. Sa principale mission est de rétablir la vérité là où elle a été dévoyée. On comprend aisément cette déclaration du Père Blaise Kanda postée sur sa page Facebook le 15 septembre 2022 :

> « Présent sur ces réseaux pour d'autres raisons. De temps en temps, pour rire et faire sourire. Mais surtout pour l'Évangile, ce qui n'est pas chose facile. Témoin du Christ et de son Église, je condamne certaines méprises au nom de ma foi catholique. Mais pour des raisons pédagogiques, je proclame la vérité pour inviter à l'humilité afin que nous cherchions l'essentiel qui nous conduira un jour au ciel ».

La plupart de ses vidéos postées sur les réseaux sociaux visent à atteindre cet idéal, rétablir la vérité évangélique proclamée par le catholicisme. On peut aussi citer le Père Marius Hervé Djadji, docteur en théologie dogmatique. Très actif sur les réseaux sociaux, il a pour particularité de donner une explication, à la lumière des textes fondamentaux du catholicisme, aux événements qui défraient la chronique sur la toile. À l'épisode de la résurrection d'un mort par un pasteur, en 2019, en Afrique du Sud, il a invité les chrétiens catholiques « À la prudence face aux faits merveilleux dans les séances de prières parce que Satan lui-même qui est Lucifer, l'ange de lumière déchu, peut par la ruse agir de manière miraculeuse pour tromper les enfants de Dieu » (M. Djadji, 2019). Pour ne citer que ces quelques exemples à titre illustratif à nos propos. L'objectif est bien défini : déconstruire autant que se peut pour paraître plus légitime et s'attirer les faveurs des internautes. Si les actions et discours des groupes cultuels du christianisme sont polarisés par la vraie interprétation du message biblique, les adeptes de l'islam, quant à eux, sont préoccupés par la divinité de Jésus.

Lors de sa mémorable conférence en 1975 à Niamey, devant la commission épiscopale des relations avec l'islam, Amadou Hampâté Ba (1975, p. 29) soutenait qu'il était inopportun « De continuer à épiloguer sur nos controverses, mais plutôt de prendre pour base les points sur lesquels nous sommes d'accord afin de partir ensemble vers la Vérité qui dépasse notre entendement actuel et individuel ». C'est, selon lui, le fondement d'une saine cohabitation entre chrétiens et musulmans. Ce principe a longtemps conditionné les relations entre ces deux communautés en témoigne la création, en 1968, de la commission épiscopale en charge des relations avec les musulmans (E. Yao Bi, 2009, p. 144), du groupe "Islamo-Chrétien", en 1970 (E. Yao B, 2009, p. 144) et bien d'autres actes. Cependant, à l'occasion du regain du prosélytisme qui a gagné le paysage religieux ivoirien, ce principe a volé en éclats faisant place aux discours sur les points de divergences, notamment la question de la divinité de Jésus. Cette question est l'un des principaux points sur lequel les adeptes du culte musulman axent leurs critiques contre le christianisme.

Le but est de déconstruire autant que se peut l'un des dogmes fondamentaux qui élève Jésus au rang de « Vrai Dieu et Vrai Homme » (cf. credo Nicée-Constantinople 381). La finalité de cette action est de « Faire la promotion de l'islam en la présentant comme meilleure offre religieuse en Côte d'Ivoire » (T. H. Adoubi, 2021, p. 81). Cette campagne de positionnement de l'islam dans le paysage religieux ivoirien est menée d'abord, par le mouvement islamique dénommé "*Da'wa Dans la Rue"* ou DDR. La *da'wa* est un terme arabe qui « Signifie littéralement "appel" et, dans la théologie islamique, une "invitation à l'islam" : c'est une notion qui en est venue à désigner explicitement une idéologie de propagande et de prosélytisme islamique » (M.-Miran Guyon, 2000, p. 139).

Ce phénomène prend de plus en plus de l'ampleur en Côte d'Ivoire. Les têtes de proue en sont « Ismaël Aka, fils de pasteur nouvellement converti à l'islam et l'oustaz Diané » (T. H. Adoubi, 2021, p. 81). Aujourd'hui, ce mouvement est représenté par des sous-sections à l'intérieur du pays. Ensuite, on peut souligner l'activisme du Docteur Abdoul Madjid qui est très impliqué

dans ce vaste mouvement propagandiste qui vise à présenter l'islam comme la "vrai religion révélée dépositaire de la révélation divine". Il en existe d'autres qui œuvrent à hisser l'islam au-devant de la scène religieuse ivoirienne. Cependant, dans le cadre de cette contribution nous ne retenons que ceux-ci, car ce sont les plus actifs et les plus suivis sur la toile. La quasi-totalité des vidéos postées sur leurs différentes pages internet aborde la question de la divinité de Jésus qui est devenue une véritable obsession pour ces groupes islamiques. Cette propension à mettre cette question aux centres des débats incline à croire qu'elle est la préoccupation première des groupes propagandistes islamiques. La connaissance et l'apologie de l'islam sont rarement abordées dans les prêches et les débats publics. Par cette stratégie communicationnelle, ils aboutissent souvent à des conversions qui sont largement diffusées sur les réseaux sociaux.

Être reconnu comme le dépositaire de la révélation divine est une hantise des groupes cultuels en Côte d'Ivoire. La poursuite de cet objectif justifie les critiques des différentes pratiques et croyances des groupes religieux engagés dans cette boulimie qui enflamme les réseaux sociaux.

2.3. La recherche d'une plus grande visibilité

Les activités des groupes cultuels ont pour cible première leurs fidèles certes, mais au-delà, ils caressent l'insigne secret de débaucher d'autres fidèles.

> « Une religion qui s'implante sur un territoire n'importe pas ses fidèles, elle les recrute sur place. Par ses moyens, stratégies et discours, elle parvient à piocher ses fidèles dans les autres religions, surtout dans les confessions de même obédience : c'est le phénomène de la transhumance religieuse » (T. Adoubi, 2020, p. 246).

Les réseaux sociaux au vu du taux élevé d'internautes qui s'y trouvent, demeurent l'espace propice pour atteindre cet idéal. En effet, les réseaux sociaux sont des espaces qui « Permettent de mettre en relation des individus dont les centres d'intérêt sont communs, en les amenant à coopérer en ligne,

voire hors ligne. Ils offrent la possibilité à chacun d'exprimer son opinion, dans une conversation ou un débat, de participer à un projet commun » (CICERT, 2018, p. 6). Ces espaces, nous l'avons vu plus haut, ont gagné l'intérêt du grand public, c'est pourquoi ils sont intégrés dans les stratégies de communication et de visibilité des groupes cultuels en Côte d'Ivoire. En publicisant leurs activités sur les réseaux sociaux, les cultes ont ainsi l'assurance d'une plus grande visibilité aussi bien par leurs adeptes que par les internautes lambda. Dans cette stratégie communicationnelle et de Visibilité, certains réseaux, en fonction des options qu'ils offrent, sont privilégiés au détriment d'autres. Le plus connu, facile d'accès et le plus utilisé en Côte d'Ivoire est incontestablement Facebook. Créé en 2004, ce réseau social permet prioritairement d'être en contact avec ses proches. Il offre la possibilité de poster des informations, exprimer ses opinions, mettre en ligne des photos, vidéos, et bien d'autres. L'un des points attrayants, c'est qu'il permet l'échange des messages, intègre ou crée des groupes, organise des événements et des rencontres.

Ce réseau social compte aujourd'hui 5,8 millions d'utilisateurs dont 63% d'hommes et 37% de femmes. On retrouve de plus en plus les cultes sur Instagram, un avatar de Facebook. Créé en 2010 et racheté par Facebook en 2012, il est une application et un service de partage de photos et de vidéos disponibles sur smartphones et tablettes. Les photos et vidéos partagées sur Instagram se caractérisent par une esthétique soignée et inspirante (CICERT, 2018, p. 6). 960.000 utilisent ce réseau social dont 63.5% d'hommes et 36.5% de femmes. Ces deux plateformes mobilisent plus de 6.700.000 d'utilisateurs, un véritable réservoir de fidèles, mais aussi une grande lucarne de visibilité.

Une activité partagée sur ces réseaux sociaux a plus de vue que si elle se limitait aux portes strictes du lieu de culte. Par le système des relations et amis, les informations sont relayées plus vite et touchent un grand public. Pour appuyer nos propos, prenons l'exemple de la page Facebook *Papa Emmanuel officiel* du fondateur et leader de la "Mission Internationale en Jésus Christ, le Terminus". Une vidéo postée sur cette page au premier niveau est vue par ses 390 456 abonnés ; ces derniers, au deuxième niveau vont aussi diffuser cette vidéo dans leurs réseaux d'amis.

Au troisième niveau, leurs amis, à leur tour la diffuseront dans leurs réseaux, et ainsi de suite. On le constate, avec deux ou trois clics, cette vidéo fait le tour de la toile en un laps de temps ; glanant au passage des adeptes. Dans l'une des vidéos postées le 6 septembre 2021, sur cette page Facebook, on pouvait entendre une fidèle témoigner : « Papa, je viens du Togo, c'est la première fois que je viens ici. C'est sur Facebook et YouTube que je t'ai vu ». À ces deux réseaux sociaux, on peut citer YouTube qui semble aguicher de plus en plus l'intérêt des différents groupes cultuels en Côte d'Ivoire. Créé en 2005 et racheté par Google en 2006, il est une plateforme d'hébergement de vidéos sur lequel les utilisateurs peuvent envoyer, évaluer, regarder, commenter et partager des vidéos. Pour les cultes, ce réseau social est perçu comme une bibliothèque numérique où est stockée la quintessence de leurs activités. Ils peuvent y recourir chaque fois que le besoin se fait sentir. Les autres réseaux sociaux sont certes utilisés, mais n'offrent pas les mêmes visibilités que Facebook ou Instagram. Leur impact étant moindre, on les réserve pour une catégorie de fidèles privilégiés. L'animation des comptes où blogs des leaders religieux publicisant les activités des groupes cultuels attirent les internautes. À titre d'illustration référons-nous à ces données :

> « La page de la communauté catholique Sacerdoce Royal est suivie par 93 604 personnes, celle du Pasteur Mohamed Sanogo, Leader de l'église Vase d'Honneur recueille 389 018 abonnées, la page du pasteur Gédéon de la Tchétchouvah est suivie par 257 317 abonnées, Moustapha Sonta, à la tête de la Zawiya d'Abobo PK18, est suivi par 4.600 internautes en 2017, etc. » (T. Adoubi, 2021, p. 78).

Pour ne citer que ceux-ci. Sur ces comptes ou blogs, sont diffusées des séances de prières au cours desquelles des miracles sont opérés, des enseignements à visées propagandistes pour ensemencer l'esprit des internautes (T. H. Adoubi, 2021, p 79). L'attrait des Ivoiriens pour les réseaux sociaux et la quête d'une grande plus grande ont contraint les groupes cultuels à être présent sur la toile. Dans cette nouvelle aventure sur la toile, les cultes ont opté pour les réseaux qui sont faciles d'accès.

Dans leurs nouvelles stratégies communicationnelles et de visibilité, les groupes cultuels vont mettre à contribution les nouvelles formes d'activisme religieux, au nombre desquels les réseaux sociaux. Cette intrusion sur le numérique répond à deux enjeux principaux. D'abord, il s'agit pour les groupes cultuels de se construire une légitimité en se taillant la posture de dépositaire de la révélation divine. Cette légitimité leur octroie ainsi le droit exclusif de fidèle interprète de la parole divine. Ensuite, par le recourt au numérique, les groupes religieux ambitionnent, par le système des relations et amis, en un clic relayer leurs informations plus vite et toucher un grand public. Cependant la poursuite de ses objectifs présente, dans bien des cas, des éléments qui viennent obscurcir le bienfondé de l'utilisation des réseaux sociaux, le revers de la médaille.

3. Regard sur les nouveaux comportements engendrés par la présence des groupes cultuels sur les réseaux sociaux

La quête démesurée de leadership dans le paysage religieux ivoirien occasion des déviations qui mettent soit à mal la cohésion des religions, soit alimentent des critiques et railleries des groupes cultuels. Au nombre de ces déviations, deux principales polarisent notre attention. Il s'agit du développement de l'intolérance entre les groupes et l'avènement de la religion du folklore et de la dérive.

3.1. La résurgence de l'intolérance dans le paysage religieux ivoirien

Par intolérance religieuse nous entendons le refus d'admettre des croyances, valeurs religieuses, notion de sacré et comportements différents des siens. Partant de cette acception, nous estimons l'intolérance comme une déviation grave qui détériore l'atmosphère religieuse ivoirienne. Cette forme corrosive de cohabitation

> « Ne date pas d'aujourd'hui. Elle est de tous les temps et de tous les lieux. Quel pays, quelle religion constituée, quelle idéologie ne l'ont pas connue à un moment ou à un autre ? Pour moi, intolérance et tolérance sont aussi inséparables de la nature humaine que le

bien et le mal » (Amadou Hampâté Ba 2020, p. 86).

Certes, l'intolérance est inhérente à toute pratique religieuse ou idéologique, mais en Côte d'Ivoire depuis la proclamation de l'indépendance les différentes communautés religieuses n'ont ménagé aucun effort pour une cohabitation intelligente et saine dans un pays laïc, c'était l'ère de l'enthousiasme dans le vivre ensemble des cultes (T. H. Adoubi, 2022, p. 38). Cette cohésion va s'effriter avec la notion d'ivoirité introduite par Henri Konan Bédié et s'exacerber à partir de 2002 avec le déclenchement de la crise militaro-politique ivoirienne. La capacité de résilience des autorités religieuses et politiques a permis de circonscrire et juguler cette crise de cohabitation (T. H. Adoubi, 2022, p. 37). Cependant, avec le regain du prosélytisme en Côte d'Ivoire, on assiste à la résurgence de l'intolérance entre les communautés religieuses. Cette résurgence est plus virulente, violente, agressive et haineuse.

L'intolérance religieuse en Côte d'Ivoire se manifeste sous plusieurs formes. La première forme consiste à insulter publiquement les autres cultes, à critiquer les pratiques des autres communautés sans eu égard des principes de cohabitation sociale. Les groupes cultuels profèrent des propos inamicaux sans être inquiétés par l'autorité en charge de la régulation du secteur. À titre d'exemple, référons à ces quelques déclarations de certains leaders religieux. En janvier 2021, dans une vidéo postée sur les réseaux sociaux on pouvait entendre le Pasteur Marcello Tunasi dit : « L'Église catholique est une salle d'attente de l'enfer ». Au-delà de cette affirmation, c'est l'image de cette institution séculaire qui est écornée.

L'objectif est de vider cette église de ses fidèles, comme lui-même l'a fait auparavant : on croirait à un règlement de compte d'un défroqué. Que dire de Gédéon de la Tchétchouvah, qui met en garde « Tous ceux qui vont à l'Église catholique je vous informe cet après-midi, ne croyez pas que c'est Dieu vous partez adorer là-bas ; parce que c'est même fétiche qui est en brousse qui est là-bas » (Tchétchouvah, 2020). Même son de cloche avec Kacou Philippe qui prétend que le catholicisme est le haut lieu de l'homosexualité et du lesbianisme. Dès fois ce sont les croyances fondamentales qui sont remises en cause. C'est le cas de Dr Abdoul Madjid

qui, lors d'une conférence, rejetait la divinité de Jésus. Il est soutenu dans cette démarche par l'oustaz Diané et Ismaël Aka de la DDR : « Jésus n'est pas Dieu, c'est un prophète ». Cette affirmation est un parjure pour le christianisme dont toute la substance trouve son sens dans la divinité de Jésus. Comme le faire remarquer Amadou Hampâté Ba (2020, p. 86-87) « Il ne faudrait pas juger les religions, quelles qu'elles soient à travers les hommes qui les appliquent ou qui, parfois les utilisent pour des fins tout autres que réellement religieuses ». Les acteurs religieux n'en ont cure de cette sentence de Hampâté Ba. Les propos et les critiques contre les autres frises des règlements de compte, la frustration et sont empreints de mépris. Tous ces propos discourtois attisent la haine des populations et débouchent inéluctablement sur une autre manifestation de l'intolérance : la destruction des objets de piété. C'est les cas de la destruction des statues de Marie de la Cathédrale Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus de Bouaké, en 2011 ; de la paroisse Saint Joseph Charpentier, en 2018 ; de la paroisse Notre Dame de Lourdes de Grand-Yapo etc.

On assiste souvent à des destructions de temples : « Des mosquées ont été brûlées. Des églises ont été attaquées. À l'époque, j'étais curé, Mon église a été brulée. C'était en 2002 » (Institut Afrique Monde, 2018). La pire déviation de cette intolérance est l'élimination physique de certains guides religieux. En témoigne l'assassinat de plusieurs imams à Abidjan ou Duékoué dans l'Ouest (Institut Monde Afrique, 2018, p. 15). L'un des dangers de cette intolérance c'est la citadelle de méfiance qui se dresse entre les différentes communautés, la suspicion réciproque entre les cultes au point où une situation anodine peut conduire à un affrontement généralisé.

La frénésie religieuse qui s'est emparée des réseaux sociaux a occasion une résurgence de l'intolérance entre les groupes cultuels. Ce comportement nouveau est perceptible sous plusieurs formes : verbalement, par la destruction des objets sacrés et des temples, souvent par l'élimination physique de certains guides religieux.

3.2. L'avènement du "folklore de la démesure"

Le décloisonnement des esprits et l'augmentation des appartenances religieuses, intervenus à partir de 1990, ont rendu le marché ivoirien du sacré farouchement concurrentiel (L. Lado, 2016, p. 229) par la multiplication des lieux de cultes. La direction des cultes a recensé et localisé 5890 édifices religieux, toutes obédiences confondues, seulement pour la ville d'Abidjan. Cela montre la dynamique d'occupation spatiale des cultes en Côte d'Ivoire. « Dans ce contexte nouveau de profusion religieuse, la bataille du terrain religieux bat son plein. Il faut avoir des arguments solides pour convaincre et se faire des fidèles » (A. Déa, 2020, p. 76). C'est dans cette optique que situe désormais la publicisation des activités des cultes sur le numérique. Et comme arguments solides, certains groupes n'ont rien trouvé autre que de se livrer à des scènes ridicules et inimaginables lors des cultes ou des rassemblements religieux ; des mises en scènes risibles voire théâtrales qui frisent la raillerie et suscitent des critiques des populations. C'est cette attitude nouvelle développée par les groupes cultuels que nous qualifions de "folklore de la démesure".

Pour ces pasteurs, il est primordial de servir le sensationnel, l'extraordinaire pour gagner l'adhésion des populations. Cette raison justifie toutes ces scènes risibles des cultes qui circulent sur les réseaux sociaux. En guise d'exemple, référons-nous à ces quelques cas. Dans une vidéo postée sur sa page, on pouvait voir le révérend Camille Makosso, sur des pas de danse, provoquant des transes des fidèles à l'aide d'un mouchoir qu'il leur tendait. C'est aussi le cas d'une autre vidéo qui circule sur les réseaux sociaux dans laquelle, le pasteur à l'aide d'un ballon football faisait tomber en transe tous les fidèles qu'il parvenait à dribbler. Que dire de cette église où les fidèles, machettes en main découpent le diable, invisible, responsable de tous les problèmes. Pour ne citer que ceux-ci, ce sont de telles attitudes qui sont offertes aux internautes. Ces mises en scène sont plus observables dans les cultes d'obédience du christianisme. Ces comportements nouveaux n'ont autre objectif que de susciter les « Dimensions affective, émotionnelle et pragmatique de la foi » (L. Lado, 2016, p. 249).

De telles pratiques détournent les cultes de leur but : hommage, louange et vénération de la divinité. Cet aspect folklorique suscite des critiques, des moqueries et interprétations de tout genre. La présence des cultes sur les réseaux sociaux a engendré des comportements nouveaux des guides et des fidèles. Dans cette étude nous avons mis l'accent sur deux principaux comportements. Comme premier comportement, nous avons trouvé la résurgence de l'intolérance entre les cultes qui se manifeste par des propos inamicaux, la destruction des objets sacrés, la destruction des temples et bien souvent par l'élimination physique. Quant au deuxième, il se manifeste par des scènes qui frisent une mise en scène théâtrale des pasteurs et de leurs fidèles.

Conclusion

C'est une évidence aujourd'hui, les réseaux sociaux sont devenus de véritables arènes de propagandes des groupes cultuels en Côte d'Ivoire. La présence sur cet espace numérique n'est plus une alternative, mais une nécessité pour plus de visibilité. Comme le dit l'adage populaire ivoirien "on ne lance pas caillou où il n'y a pas d'oiseaux", l'attrait des populations pour les réseaux sociaux a conditionné la présence des cultes sur ces espaces numériques qui sont les creusets leur permettant de relever deux défis majeurs : se tailler la posture de dépositaire de la révélation divine et être mieux visible par la publicisation des activités. Cependant, la poursuite de ces enjeux va favoriser un comportement niveau des guides et des fidèles. Cette course effrénée de légitimité et de visibilité occasion la résurgence de l'intolérance religieuse polluant ainsi l'environnement socioreligieux de la Côte d'Ivoire : on profère des paroles méprisantes, on détruit objets sacrés et temples, dans des cas extrêmes, on assassine. À ce comportement, nous avons décelé une autre manière de faire, une attitude nouvelle, ce que nous appelons "folklore démesuré" qui consiste à théâtraliser les cultes afin de s'attirer les regards et susciter l'admiration des populations.

Références bibliographiques

ADOUBI Thierry Hugues, 2020, « La réponse catholique à la percée du pentecôtisme en Côte d'Ivoire : l'exemple des mouvements charismatiques de 1980 à nos jours », In s/d VIDO Arthur et *al. L'essor de l'humanité à travers la recherche scientifique Apports de l'histoire, de l'archéologie, du cinéma et de la tradition orale à la restauration des identités africaine et européenne*, Edilivre, France, pp 243-267.

ADOUBI Thierry Hugues, 2021, « Religions et conquête spatiale en Côte d'Ivoire : regain du prosélytisme dans le christianisme et l'islam (1990 à nos jours) », *Annales de l'Université de Parakou : Série Langue, Art et Sciences Humaines*, Vol. 4 *;* n° 1, Juin 2021, pp. 75-85

ADOUBI Thierry Hugues, 2022, « Regard sur le vivre ensemble des religions en Côte d'Ivoire : la cohabitation des catholiques et des musulmans (1960-2011), *IJO-International Journal of Social Science and Humanities Research*, Vol. 5, août, pp. 37-81

ARTCI, 2019 « Panorama des Télécommunications/TIC en Côte d'Ivoire »

ARTCI, 2020, « Statistiques du marché des télécommunications en Côte d'Ivoire, 3e trimestre 2019 »

CI-CERT, 2018 « sécurité sur les réseaux sociaux », 12 p

DEA Lékpéa Alexis, 2020, « Le devenir postcolonial des messianismes indigènes en Côte d'Ivoire : cas du Déhima 1974 à aujourd'hui », in *Revue Ivoirienne des Sciences Historiques (RISH)*, N° 7, juin, pp 71-81

HAMPÂTÉ Ba Amadou, 2020, Jésus *vu par un musulman*,NEI-CEDA 122p

INSTITUT AFRIQUE MONDE, (2018), *Contribution du dialogue interreligieux à la pacification en Afrique de l'Ouest. Côte d'Ivoire, Sénégal, Bénin*, Étude réalisée par le groupe de recherche Institut Afrique Monde, 57 p.

JUMIA « La croissance du marché du smartphone en Afrique – Côte d'Ivoire » 2015, 15 p

LADO Ludovic, 2016 « Les nouveaux défis œcuméniques et interreligieux » pp. 229-247, in s/d LADO Ludovic, *Le catholicisme en Afrique centrale et occidentale au XXe siècle. Regards croisés, défis et perspectives,* Ed. CERAP/Karthala, 258 p.

LOUKOU Alain François, 2012, « La diffusion de l'internet en Côte d'Ivoire. Obstacles et implications », *Netcom,* N° 26-3/4, pp, 307-328.

MIRAN-GUYON Marie, 2000, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire : une révolution discrète », in *Autrepart* n° 16, pp. 139-160

YAO BI Gnagoran Ernest., 2009, *Côte d'Ivoire : un siècle de catholicisme*, Abidjan, Ed. CERAP, 176 p

LA THÉORIE DE L'IMPLACABLE HÉRÉDITÉ DU SANG DANS LES RAPPORTS DESCENDANTS D'ESCLAVES ET DESCENDANTS DE MAITRES DANS LE BAOULÉ POSTCOLONIAL

THE THEORY OF THE IMPLACABLE HEREDITY OF BLOOD IN THE RELATIONS OF DESCENDANTS OF SLAVES AND DESCENDANTS OF MASTERS IN POSTCOLONIAL BAOULÉ

KRA Yao Séverin

Maître-Assistant en Histoire à l'Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa (Côte d'Ivoire)
yaoseverinkra@yahoo.fr

Résumé

L'histoire de l'esclavage traditionnel en Afrique noire précoloniale reste à écrire malgré les efforts des historiens à faire évoluer les connaissances sur cette pratique ancienne. Dans le Baoulé précolonial, l'esclave était perçu comme un sous-homme. Il pouvait être immolé aux obsèques de son maître. Ce statut d'esclave, selon la théorie de l'implacable hérédité du sang ventilée et entretenue par les maîtres, ne peut se dissiper totalement ni par l'affranchissement, ni par la mésalliance, ni par la fortune. Cet article se propose donc d'examiner les causes et les conséquences de ce dogme « intarissable » de l'esclavage dans les rapports descendants de maîtres et descendants d'esclaves dans la période postcoloniale. Pour y parvenir, le recours aux sources écrites et orales a été nécessaire. L'exploitation conjointe de ces deux catégories de source a permis de comprendre que les stigmates de l'esclavage sont encore vivaces dans la société baoulé. Elles se traduisent par le rejet de l'autre, ou par une tension sourde entre ces deux groupes sociaux dans les familles.

Mots- clés : Hérédité – Esclaves – Baoulé – Sang – Regard.

Summary

The history of traditional slavery in pre-colonial black Africa remains to be written despite the efforts of historians to develop knowledge of this ancient practice. In pre-colonial Baoulé, the slave was perceived as a sub-human who could be immolated at the funeral of his master. This status of slave, according to the theory of the implacable heredity of blood ventilated and maintained by the masters, cannot be totally dissipated either by emancipation, or by misalliance, or by fortune. This article therefore proposes to examine the causes and the impact of this "inexhaustible" dogma of slavery in the descendant relationships of masters and descendants of slaves in the postcolonial period. To achieve this, recourse to written and oral sources was necessary. The joint exploitation of these two categories of sources has made it possible to understand that the stigmata of slavery are still alive in Baoulé society. They result in the rejection of the other, or in a muted tension between these two social groups in families.

Keywords: Heredity – slaves – Baoulé – blood – gaze.

Introduction

Du XVIe au XIXe siècle, des millions d'Africains ont été déportés en Amérique durant la traite négrière pour être exploités comme esclaves dans les plantations et mines européennes. Cet esclavage déshumanisant vécu par les Africains en Amérique durant plus de quatre cent ans a quasiment voilé celui pratiqué dans les sociétés traditionnelles africaines.

L'esclavage faisait partie intégrante de la culture de la plupart des sociétés africaines précoloniales notamment celle partageant la langue twi. Chez les Akan du Centre du territoire ivoirien actuel par exemple, les esclaves occupaient une place de choix dans le fonctionnement de la société même s'ils sont logés au bas de l'échelle. On décèle leur présence au sein du futur peuple baoulé bien avant l'installation de ce sous-groupe akan sur le territoire ivoirien au XVIIIe siècle. En effet, lors des migrations allanguira et Assabou

qui constituent les deux principaux mouvements migratoires de ce peuple de la Gold Coast à l'actuelle Côte d'Ivoire, Fabio Viti (1999, p.57) note la présence d'esclaves au sein des deux contingents fugitifs. Gros consommateurs de main-d'œuvre servile, les Baoulé adoptèrent plusieurs moyens pour se procurer des esclaves dès leur arrivée.

Cependant, après la soumission de ce peuple par la France, l'esclavage intérieur fut officiellement proscrit conformément au décret du 12 décembre 1905 abolissant la traite en Afrique Occidentale Française (AOF) (M. F. Harris ,1988, p. 412). Mais malgré cette abolition, l'esclavage traditionnel en pays baoulé est loin d'être rangé dans le catalogue des faits passés. Il s'accommode au temps, malgré les nombreuses mutations sociopolitiques et économiques liées à la colonisation française, sous de nouvelles formes. Dans cette société postcoloniale, les stigmates de l'esclavage continuent de résister au temps bien qu'il fut combattu et aboli par l'administration coloniale. Et comme le dit Ibrahima Tihoub (2012 , p.7),

> Les pratiques sociales liées à la captivité, se manifestent sous des formes (…) allant de la servitude réelle à la transmission du statut servile par hérédité biologique, en passant par la résurgence de stéréotypes en rapport avec un esclavage social vivace, reste observable dans nombre de sociétés contemporaines de l'Afrique de l'Ouest.

Chez les Baoulé, tout individu portant la moindre goutte de « sang esclave » est instinctivement perçu comme un esclave. En effet, selon cette théorie, la qualité du sang est indissociable du statut social. Autrement dit, le statut d'esclave se transmet de génération en génération par le lien de sang. Une telle réalité nous amène à nous interroger sur les causes de la perpétuation de ce dogme séculaire et ses conséquences dans la société baoulé actuelle.

L'objectif visé en posant un tel problème, c'est de comprendre les motivations de la survivance du culte du sang malgré l'abolition de l'esclavage, et d'examiner ses conséquences dans les rapports descendants d'esclaves et descendants de maîtres dans la société actuelle. Pour le faire, le recours aux documents écrits et oraux a été nécessaire. Ainsi, le recoupement des informations collectées de ces deux catégories de sources a permis de

bâtir le travail autour de deux axes : d'une part les causes du culte du lien de sang et ses conséquences, de l'autre.

1. Les raisons de la survivance de la théorie de l'hérédité sanguine

Le culte du sang de l'ascendant auquel se livrent les descendants de maîtres dans le Baoulé postcolonial trouve sa justification dans la volonté sans fin de marquer leur domination sur les descendants d'esclaves. Cette volonté perpétuelle de rappeler leur supériorité sur les descendants d'esclaves trouve ses origines dans le passé.

1.1. Le mépris de la liberté du descendant d'esclaves sur fond de raillerie liée au mode d'acquisition de ses ascendants

L'esclave n'avait aucune valeur sociale aux yeux des nobles dans le baoulé précolonial. Il n'était qu'un bien meuble qui n'avait pas droit à la liberté. Ses descendants, « intégrés » soient-ils dans la famille du maître ne pouvaient, du moins ne peuvent revendiquer le droit à la succession à cause « du sang esclave » qui coule dans leurs veines. La convocation du passé esclave des ascendants des descendants d'esclaves est l'une des stratégies des descendants de nobles pour dénier la liberté des premiers sur la base que le statut se transmet par le lien du sang. L'une des raisons de ce mépris de la liberté est la facilité avec laquelle les Baoulé entraient en possession de l'esclave. Le système d'acquisition de l'esclave le plus fréquent dans le Baoulé précolonial fut l'achat. L'esclave s'échangeait contre des produits de peu de valeur. Cela a convaincu les Baoulé de l'infériorité infinie et du statut irréversible des esclaves et leurs descendants.

Dans la zone ouest du Baoulé par exemple, les Ayaou et les Kodè, achetaient aux Gouro des esclaves contre du *kon-ngodé*[1] en période de

[1] Le *kon-ngodè* est un dérivé du manioc. Il désigne le manioc débarrassé de sa robe des champs, découpé en petits morceaux puis séché au soleil pendant plusieurs jours. C'est donc un fragment de manioc dépourvu de sa serve. Le *ko-ndé* désigne également le plat obtenu de ces fragments secs, après avoir été réduit en poudre dans un mortier et bien tamisé avec un tamis aux mailles fines. Ce plat se présente sous la forme d'une pâte flexible obtenue après

famine. Ces échanges basés sur le troc mettaient en exergue le déséquilibre qualitatif entre les produits échangés. En effet, le *Kon-ngodé* est un repas peu prisé en pays baoulé. Il est généralement consommé juste pour assouvir une envie. Le *kon-ngodé* n'avait de valeur qu'en période de disette (Y. S. Kra, 2016 , p.39). C'est donc contre un produit de peu de valeur que les Gouro allaient échanger leurs captifs ou « enfants » dans cette zone. Au cours de ces transactions, le *kon-ngodé* n'avait pas la valeur de biens précieux. Au contraire l'individu vendu était ravalé au rang du produit vendu. Si Valère Somè (1999, p.81) tant à présenter les avantages circonstanciels que ces ventes procuraient à la famille de la victime en ces périodes de famine, c'est certainement parce qu'il sous-estime le sort de l'individu vendu dans la famille d'accueil.

Chez certains sous-groupes baoulé comme les Ayaou, ils étaient surnommés *kon-ngodé ngbô noù-ba*. Ce qui signifie les descendants de *kon-ngodé*. Les esclaves étaient ainsi considérés comme des descendants d'un aliment de peu de valeur. Ce discours à la fois ironique et méprisant rabaissait davantage les esclaves. La convocation de la triste et honteuse mémoire de ce système d'acquisition de l'esclave par les descendants de nobles, des années après l'abolition de cette institution, montre qu'elle demeure une puissante arme de domination psychologique. Dans l'imaginaire des maîtres, cette marque d'infériorité reste indélébile et se transmettrait de génération en génération par le lien du sang.

Dans le dernier tiers du XIXe siècle, les incursions de Mory Touré et de Samory dans le nord de la Côte d'Ivoire firent de cette zone un véritable vivier de captifs que ces conquérants étrangers échangeaient également contre des vivres dans le Baoulé (M. Menalque ; 1933 , p.4-7). Les premières transactions commerciales entre Mory Touré et les Baoulé ont commencé véritablement en 1886 avec la prise de Katiola (T. Ouattara , p. 65). La majorité des captifs qu'il faisait dans le Taguana était vendue aux Goli, Satikran, Fahri et Fahafouè. Ceux-ci furent les principaux partenaires du

avoir malaxée la poudre de manioc dans de l'eau bouillante à l'aide d'un bois bien sculpté (*plo waka*), dans une marmite maintenue au feu pendant plusieurs minutes.

conquérant Zerma en raison de leur proximité avec le quartier général de celui-ci, mais surtout à cause de l'alliance de non-agression qui les liait (M. Bamba ; 2011 ; p.144). Chaque fois que Mory Touré réussissait à conquérir une cité, il envoyait ses hommes pour échanger ses prisonniers de guerre contre des vivres ou de la poudre dans le Baoulé (K. K. D. Assièhoussou ; 2015, p.53).

Quant à la conquête samorienne, elle fut celle qui bouleversa le paysage socioéconomique du pays baoulé. Le nombre d'esclaves en provenance du Nord ivoirien en direction du Baoulé allait crescendo de 1893 à 1898 (Kra , 2021 , p.38). En effet, traqué par les Français, Samory appliquait la politique de la « terre brulée ». La famine qui s'en suivit poussa les hommes du guerrier manding, *les sofas,* à brader les nombreux captifs en leur possession contre des vivres (F. Viti, 1999, p.58). Ainsi, dans les localités du Nord-Baoulé proches des installations du conquérant ou sur les marchés d'esclaves de Kotia-Koffikro, ou Mlabo, contre six poulets, les *sofas* cédaient aux Baoulé un esclave. Aussi, un mouton fourni par les Baoulé leur donnait droit à trois (3) esclaves et un (1) bœuf dix (10) esclaves (Y. S. Kra , 2016 , p.74).

En outre, certaines populations fuyant la fureur du conquérant mandingue se donnaient gracieusement comme esclaves aux Baoulé, comme au temps de Mory Touré. Ainsi, dans le subconscient des Baoulé, le captif obtenu à vil prix et qui ne pouvait s'affranchir par ses propres efforts devait demeurer éternellement esclave. Cette volonté de domination perpétuelle des maîtres les amène à avoir recours à la thèse de la transmission du statut social par le sang. En d'autres termes ces individus anciennement achetés « sans valeur marchande » ne peuvent se débarrasser de leur costume d'infériorité.
La volonté de perpétuer la peur chez les descendants d'esclaves est également à l'origine de la survivance du dogme de l'hérédité du statut par le lien de sang.

1.2 La volonté de perpétuer la frayeur chez les descendants d'esclaves

À l'époque précoloniale, l'introduction de l'esclave nouvellement acheté dans la famille du maître nécessitait un ensemble de rituels visant à le placer dans un état de servitude perpétuel. Selon les croyances liées à ces rituels, l'esclave serait condamné à demeurer dans la famille du maître, car toute tentative de désertion pouvait être frappée de mort mystérieuse par les divinités familiales. C'était un moment plus ou moins solennel qui consistait à le désocialiser et à brouiller toutes ses possibilités de retour dans sa région natale (A. Ehouman, 2015 , p. 50). Tôt le matin, on fait raser la tête de l'esclave acheté. Ensuite, le torse vêtu d'un tissu blanc après son dernier bain d'homme libre, il est présenté aux membres de sa famille comme un nouveau « fils »[2] de l'acquéreur (Y. S. Kra , 2016 , p.103). Ce rituel, du point de vue de la tradition, traduisait son retrait du monde des personnes libres et son entrée dans la famille en tant qu'esclave. Ainsi, il était relégué au bas de l'échelle dans l'ordre de la hiérarchie sociale familiale et du village. Un nouveau nom lui était attribué pour gommer ses origines ; l'objectif étant son maintien définitif dans sa famille d'accueil[3]. L'esclave a le devoir de se soumettre aux différents membres de sa nouvelle famille au risque de subir le rituel de l'immolation à la mort de son maître. De toute évidence, ces immolations rituelles créaient la peur et l'angoisse permanentes chez les esclaves qui devaient renoncer à leur dignité pour échapper à cette fin tragique.

Après le départ du colonisateur français qui mit fin à ces sacrifices humains, une croyance selon laquelle un descendant de nobles pouvait ôter la vie à un fils d'esclaves insoumis par une simple libation aux ancêtres, vit le jour. Cette rhétorique à laquelle des descendants d'esclaves croyaient également sur la base du lien du sang transmis, fait encore autorité dans

[2] Le mot fils employé pour désigner l'esclave est juste un mot à résonnance affective, sinon dans la réalité il reste un inférieur dans la famille.

[3] Kouakou Kouadio Zaouli , entretien réalisé le 09/08/2014 à Pakouabo.

certains villages baoulé. Ainsi, la thèse de la mort mystérieuse de l'esclave récalcitrant vient relayer l'immolation rituelle qui obligeait les esclaves à se plier aux desiderata des maîtres. Mais dans la thèse de la mort mystérieuse, selon la pensée collective, les maîtres d'ouvrage sont les divinités qui, une fois invoquées par les descendants de maîtres, déversent leur colère sur l'esclave fautif[4]. En 2014, une situation confuse qui avait l'ère d'une coïncidence a créé la polémique dans un village baoulé. En effet, aux obsèques d'un descendant de noble, le fils d'un esclave a proféré des paroles moins courtoises à l'endroit des fils du défunt. Il leur aurait reproché d'avoir organisé « des funérailles incompatibles au pseudo statut de noble qu'ils revendiquent vainement ». Autrement dit, le statut de noble ne se résume pas qu'en de vaines paroles, mais par la démonstration du poids économique à travers des fêtes funéraires grandioses. Deux jours après ces propos, un des fils du descendant d'esclaves est mort brutalement lors d'un accident de circulation dans la capitale économique du pays[5]. Selon des amis de la victime, la libation punitive aurait été faite par les fils du défunt patriarche noble. Pour eux, le fils du descendant d'esclaves est mort en lieu et place de son père à cause du lien de sang qui les lie. Selon les mêmes informateurs, les divinités ont choisi le fils pour mieux faire mal au père (Y. S. Kra, 2016 , p.278). Les bouleversements socioéconomiques au lendemain de la colonisation faisant des descendants de maîtres de grands frustrés sont aussi à la base de la perpétuation de la thèse de l'hérédité du sang dans les rapports descendants d'esclaves/descendants de maîtres.

1.3 La frustration économique des descendants de nobles au lendemain de la colonisation

Partout où la colonisation européenne a existé, les rapports entre maîtres et esclaves ont subi des changements en faveur des seconds[6]. Pendant la conquête en territoire baoulé, bon nombre d'esclaves se sont évadés ou

[4] Manh Allangba, 69 ans, Entretien réalisé le 15 juin 2022 à Aka N'Guessankro/Bouaflé

[5] Les propos ont été tenus un samedi et l'accident a eu lieu le lundi qui a suivi.

[6] Voir les travaux de Mamadou Baldé, « Esclavage et guerre sainte au Fuuta-jalon », in *l'esclavage en Afrique précoloniale : dix-sept études présentées par Claude Meillassoux*, François Maspero, 1975, p183-220. Voir aussi les travaux de Martin Klein, *Esclavage et pouvoir colonial en Afrique Occidentale Française*, Paris, Karthala, 2021, 564 p.

soustraits de la dépendance de leurs maîtres pour regagner leur village d'origine ou les villages dits de liberté (Y. S. Kra , 2021 , p.46). Ceux qui restaient avec leurs maîtres entretenaient toujours des relations de maîtres et serviteurs, qui plus tard ont été bénéfiques pour certains esclaves. En effet, ils étaient choisis par les maîtres pour accomplir les lourds travaux exigés par les colons au point qu'ils s'en sont habitué et sont devenus des paysans aguerris après la colonisation. Pendant ce temps, des fils de nobles fuyaient leurs lieux d'habitation pour se retrancher dans des campements pour éviter les travaux forcés (B.G Konan, 2014, p.88). En plus, pendant la Première Guerre mondiale, la même attitude de fuite pour éviter le service militaire s'observait dans le rang des enfants de nobles. Pourtant, les fils d'esclaves étaient vite cédés aux recruteurs par le chef de la cour. Il en est de même de la situation des enfants en âge d'aller à l'école. Il serait inexact d'affirmer que tous les nobles redoutaient la scolarisation de leurs enfants, mais la plupart d'entre eux en avait la crainte et les en épargnaient. Certains par des procédés mystiques empêchaient la réussite de leurs enfants à l'école pour leur éviter un voyage de non-retour en Europe[7].

Mais la fin de la deuxième guerre mondiale en 1945 et l'abolition des travaux forcés en 1946 a favorisé l'amélioration des conditions de vie des esclaves restés loyaux à leurs maîtres. D'abord ceux qui avaient été envoyés comme soldats pendant les deux guerres bénéficiaient pour certains de leur pension trimestrielle qui leur permettait de vivre décemment[8]. En plus, leurs tenues militaires imposaient le respect dans la société. Les obligations champêtres vis-à-vis de leurs maîtres n'étaient qu'un lointain souvenir. Ceux qui ne furent pas enrôlés reçurent de leurs maîtres des parcelles cultivables qu'ils mettaient en valeur sans difficulté[9]. La nouvelle situation sociale des esclaves semble être la même un peu partout en Afrique de l'Ouest. Mamadou Saliou Baldé (1975 , p.215) en a fait un long récit sur le cas des esclaves du *Fouta Djalon* qui ont réussi à s'imposer économiquement dans la société.

[7] Kouassi Aya N'Go, 77 ans, Entretien réalisé le 15 Juin 2022 à Aka N'Guessankro/Bouaflé.

[8] Moya Fitéfoua, Centenaire, Entretien réalisé le 15 Juin 2022 à Aka N'Guessankro/Bouaflé

[9] Tchan Kouakou Bâ, 62 ans, Entretien réalisé le 24 Juillet 2022 à Aka N'Guessankro

Dans le Baoulé, les maîtres perdaient progressivement le contrôle de leurs esclaves au fur et à mesure que le temps passait. Des descendants d'esclaves tout en restant attachés à leurs « anciens » maîtres se dirigeaient dans les villes pour faire fortune dans le commerce, l'artisanat, et autres activités urbaines. Ceux-ci une fois au village étaient admirés de tous. L'ancien maître bénéficiait d'eux de quelques présents qu'il se glorifiait de l'obtenir de droit[10]. Tant qu'il bénéficiait de ces présents, l'ancien maître se croyait toujours possesseur d'esclaves. Après l'indépendance de la Côte d'Ivoire, ceux qui avaient été envoyés à l'école du blanc en lieu et place des fils de nobles sont devenus des fonctionnaires ou des employés dans le secteur privé. À l'opposé, certains nobles peinant à s'adapter au nouveau paysage social et économique, ne tardent pas à juger les descendants d'esclaves trop condescendants ou orgueilleux. D'où le recours à la thèse de l'hérédité du statut par le sang pour dénier leur liberté. Pour d'autres les descendants d'esclaves demeurent des esclaves. Ainsi, disent les nobles, « glorieuse soit votre nouvelle situation économique, elle ne pourra jamais gommer votre statut d'esclave »[11].

Il ressort de cette partie que la volonté de domination sans fin des descendants de nobles est l'un des facteurs de reconduction de la thèse de l'hérédité du statut par le sang. Au-delà de cette volonté dominatrice se trouvent les frustrations de la classe noble qui perçoit l'émancipation des esclaves de l'après-colonisation comme une émancipation de façade. Ce dogme de l'hérédité entretenu par les maîtres et leurs descendants a des conséquences sur les rapports descendants d'esclaves et descendants de nobles.

2. L'impact de la théorie de l'hérédité du statut par le sang sur la cohésion sociale

Le culte du sang entretenu par les maîtres et leurs descendants depuis l'époque précoloniale perpétue les barrières entre ces deux classes.

[10] Dans la pensée des maîtres ou de leurs descendants, les descendants allaient en ville pour leur procurer les produits de la ville.

[11] Gblo Zamblé, Entretien réalisé en Avril 2022 à Blè/Bouaflé.

2.1 La persistance des barrières matrimoniales à certains endroits

L'un des principes qui gouvernait l'idéologie esclavagiste en pays baoulé est la thèse de l'incompatibilité du sang esclave à celui du noble. C'est pourquoi l'endogamie était répandue dans cette société. Les nobles s'unissaient entre eux et pareil pour les esclaves. Dans cette société précoloniale, le statut s'hérite par le sang. Accepter la mésalliance est supposé accepter la transmission du « sang esclave » aux enfants via le/la partenaire esclave.

Si cette barrière résiste au temps dans certaines localités ou dans certaines familles, c'est parce qu'à l'époque précoloniale, le système de reproduction imposé par les maîtres aux esclaves était similaire à celui des animaux. En effet, les enfants issus de l'union de deux esclaves appartenaient au propriétaire de la femme esclave comme c'est le cas des animaux domestiques élevés traditionnellement dans les villages (Y. S. Kra , 2016 , p.110). Cette tradition accentuait le rejet de la mésalliance perçue de certaines familles comme une union homme animale. Dans cette société, les nobles et leurs descendants craignaient d'épouser des esclaves de peur de souiller le sang « potable »[12]. Les cas de mésalliances observées dans l'Ayaou par exemple, avant l'indépendance de la Côte d'Ivoire, exigeaient l'affranchissement de l'esclave à travers une cérémonie expiatoire[13] du statut d'esclave (Y. S. Kra, 2016 , p.222.).

[12] Mais chez les kodè et bien d'autres peuples le maître pouvait tomber sous le charme de son esclave bien faite. Il l'épousait sans grandes difficultés sous prétexte de conserver une esclave de bonne race juste après quelques rituels. Informations obtenues de Monsieur Yao Emile (Un Kodè), 72 ans, planteurs à Daloa, de Dr Koffi Serge (un Kodè), Enseignant-Chercheur au Département d'Histoire de l'Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa.

[13] Cette cérémonie était appelée en Ayaou « lavage de l'esclavage ». Tôt le matin, les cheveux de l'esclave étaient rasés. Ensuite, elle prenait une douche ordinaire, la dernière en tant qu'esclave bien entendu. Après le bain, elle était parée de beaux pagnes sur un beau corps aspergé de poudre d'or préalablement malaxée avec du kaolin et des plantes médicinales. Ensuite, du vin de palme était versé aux ancêtres par le chef de l'Awlo qui pouvait être le prétendant. Il leur demandait de bénir cette double cérémonie d'affranchissement et de mariage. Cette libation avait un sens de supplication en vue d'échapper à la colère des ancêtres qui n'auraient certainement pas toléré une telle union.

Aujourd'hui encore, cette tradition de préservation du sang noble par le rejet de la mésalliance se perpétue dans certaines familles. Ces familles restent foncièrement attachées à ce culte du sang noble en entretenant le vocabulaire de la condescendance. Selon cette tradition, le sang noble ne se dénature pas. Il ne s'altère pas et ne doit se corrompre. Il ne doit fléchir devant la fortune des descendants d'esclaves, car selon cette tradition, la fortune n'est pas forcément synonyme de noblesse[14]. On naît noble, mais on devient riche. À l'époque précoloniale, les enfants nés des unions descendants de libres et descendants d'esclaves étaient appelées ironiquement « *ticlè-bo-wouho* » c'est-à-dire des êtres à têtes de crapauds et au postérieur de serpents. Pour éviter ce genre de railleries, des familles d'origine noble se gardent de s'unir aux descendants d'esclaves. Même ceux qui semblent être flexibles vis-à-vis de cette théorie de l'hérédité du sang craignent le regard de la société, principalement celui des autres familles nobles[15]. C'est l'une des raisons pour laquelle la question « notre beau vient de quelle famille ? », pendant les démarches nuptiales en pays baoulé, revient le plus souvent.

Par contre, chez les Agba Sakiaré, des unions d'hommes libres ordinaires et esclaves se tissaient pour des questions d'équilibres numériques démographiques en vue des luttes pour le contrôle territorial. Dans cette société, les hommes n'hésitaient pas à s'attacher aux femmes esclaves vu que les femmes nobles étaient très capricieuses. En plus, le coût de la dot de la femme noble était jugé beaucoup trop élevé. Ce qui n'était pas le cas pour les femmes esclaves[16]. Il faut donc retenir que la survivance du culte du sang dans le Baoulé est une question de choix familial qui n'est nullement inhérente à toute la société. Il s'agit des résidus d'une conception ancienne qui tend à disparaître sous la pression de la modernité et de la religion chrétienne qui prône l'unité et la cohésion sociale. Cependant, le rejet et le vocabulaire du rejet dont sont victimes certains descendants d'esclaves créent souvent des tensions dans les villages.

[14] Mme feu Tom-mli Aka, né Gbaklo yobouè, Entretien réalisé à Kpakpabo en Mai 2022
[15] Konan Gossé, Entretien réalisé à Kpakpabo en Mai 2022
[16] Assièhoussou Donatien, Entretien effectué le 18 juillet 2022 à Daloa.

2.2 Rejet, résistance au vocabulaire du rejet et tensions sourdes dans les villages

La cohabitation entre descendants de libres ou nobles et descendants d'esclaves est souvent teintée de frustrations, de bourdes et parfois de tensions. De loin, la société baoulé paraît un ensemble homogène voire monoxyle. Mais il suffit de piétiner la première marche de l'escalier politique villageois pour que la thèse des origines et de l'hérédité du sang refasse surface.

Dans les villages, les populations dans leur ensemble vivent généralement dans la convivialité. Ils se soutiennent mutuellement dans les moments de deuil et dans les moments de grands travaux champêtres. Mais pour les questions de chefferies du village ou des quartiers, chacun devrait connaitre sa place. Et la moindre maladresse de la part des individus d'origine servile enflamme les étincelles du vocabulaire des origines. En général, les questions de succession à la chefferie du village créent moins de problèmes en la matière. Car le successeur est connu d'avance. Les tumultes observés sont pour la plupart au sein des familles régnantes[17].

Toutefois, pour les questions liées à la gestion des groupements associatifs qui concerne le village, des frustrations apparaissent le plus souvent. Nous disions plus haut qu'à l'époque précoloniale bon nombre de descendants d'esclaves ont été envoyés à l'école des Blancs. Leurs progénitures sont devenues des cadres de l'administration ivoirienne ou exercent dans le secteur privé. Ces derniers contribuent au développement de leur village par des dons ou constructions de grandes maisons de retraite. Mais quand il s'agit de diriger des associations du village, des griefs apparaissent. Un candidat d'origine servile qui se présente comme candidat à la présidence d'une mutuelle de développement n'est généralement pas à l'abri des attaques verbales.

[17] Les exemples sont légion dans le Baoulé. À Aka N'Guessankro, dans l'Ayaou, il n'y a pas encore un consensus sur le choix du chef qui est lutté entre les familles d'un oncle et la famille du neveu (2022).

Contrairement aux descendants d'esclaves de la société haalpulaar de la Mauritanie qui sont bombardés publiquement de toutes sortes de stéréotypes pour être exclus de l'exercice des droits politiques (O. Levoisier , 2008), les descendants d'esclaves du Baoulé sont boudés dans le silence. En général, ce sont des notables du village qui invitent les descendants de libres à se désolidariser de ce dernier. Pour marquer leur opposition à la candidature d'un descendant d'esclave par exemple, des paroles de sous-estimation sont prononcées à son encontre. Il s'agit d'arguments qui gravitent autour du statut et de l'origine étrangère de ce dernier : *n'nè kan ti ? (c'est vrai que les temps ont changé mais…)* A*h olè sran lè hi hè a ba eh sié lèw ?* (Est-il/elle compté(e) parmi les humains pour désirer diriger des humains ?)[18] Pourtant, aucune loi coutumière n'écarte le descendant d'esclaves à la présidence de ces associations. Ce déni d'humanité du descendant d'esclaves au nom du lien de sang esclave, pousse certains d'entre eux à investir en ville et à y fixer définitivement domicile afin d'éviter les humiliations. Aussi, des travaux de construction ou des aides au développement de la part des descendants d'esclaves ont simplement été stoppés pour avoir été traité d'esclaves[19]. En dehors des humiliations subies par des cadres d'ascendance servile, des tensions plus ou moins fréquentes règnent dans les *awlo* (cour) où les deux classes sont représentées[20]. Dans ces *awlo*, c'est le discours tenu lors des querelles qui est le baromètre qui permet de mesurer l'ampleur des préjugés et des résistances.

La plupart des querelles, qu'elle soit autour d'un problème foncier ou d'un fait banal, soulève toujours la question du statut et de l'origine[21]. En 2015, lors d'un procès à Aka N'Guessankro, un descendant d'esclaves se plaignait, d'avoir été traité d'étranger et d'instrument[22] par l'épouse d'un descendant de nobles. Dans les discours des descendants de maîtres, la nostalgie de la domination totale sur les esclaves est apparente. Certains vont

[18] K. C., 41 ans, Chercheur, Entretien réalisé le 16 juillet 2022 à Bouaké.

[19] Djè N'Dri Faustin, 48 ans, Entretien réalisé le 24 Juillet 2022 à Aka N'Guessankro

[20] Il faut souligner que chez certains sous-groupes Baoulé, *l'awlo* abrite à la fois la famille descendante d'esclave et la famille du maître.

[21] Kouakou Lomé, 65 ans, Entretien réalisé le 15 juin 2022 à Aka N'Guessankro/Bouaflé

[22] D. K. C, propos entendus lors d'un procès en famille à Aka N'Guessankro en juin 2015

jusqu'à regretter la fin des immolations rituelles qui tenaient les esclaves et leurs descendants en respect dans les *awlo*. Comme quoi, le spectre de l'esclave plane toujours sur la société baoulé actuelle, même si elle ne se vit pas comme par le passé.

Conclusion

Au total, retenons qu'il n'existe pas de formes extrêmes d'esclavage dans le Baoulé postcolonial. Il ne reste que des résidus de cette pratique ancienne, notamment le culte de l'hérédité du statut par le lien du sang. Le but principal de ce dogme séculaire de l'esclavage entretenu par les descendants de nobles est la perpétuation de la domination de leur classe sur les descendants d'esclaves. La convocation sans fin de la théorie de l'hérédité du statut par le sang transmis trouve ses origines dans le mépris de la liberté des descendants d'esclaves en rappelant les circonstances honteuses de vente de leurs ascendants à l'époque précoloniale. Ce qui a développé la croyance en l'irréversibilité du statut d'esclave chez les nobles et leurs descendants. À cela s'ajoute la frustration de la classe noble qui voit au lendemain de l'indépendance du pays, l'émancipation socioéconomique des descendants d'esclaves à leur détriment.

L'attachement au culte du sang pour marquer la supériorité et la domination des nobles a inévitablement des inconvénients sur la cohabitation entre tous les fils des villages baoulé. Ce qui constitue un frein au développement sociopolitique dans le Baoulé. Il est temps que les descendants de nobles se débarrassent de ces habits anciens de l'esclavage traditionnel pour travailler en synergie avec les opprimés d'hier afin de bâtir un pays baoulé plus moderne.

Sources et références bibliographiques

Sources orales

Nº	Nom et prénoms	Age	Profession	Date et lieu d'entretien
1	Assiéhoussou Koffi Donatien	38 ans	Doctorant, spécialiste de l'esclavage Agba	Entretien réalisé le 18/07/2022 à Abidjan
2	Diby K. C	54 ans	Agriculteur	Enquête circonstancielle réalisée en Juin 2015 à Aka N'Guessankro
3	Djè N'Dri Faustin	48 ans	Agriculteur	Entretien réalisé le 24 Juillet 2022 à Aka N'Guessankro
3	Gbaklo Yobouè	69 ans	Ménagère	Entretien réalisé en Mai 2022 à Kpakpabo
4	Gblo Zamblé	69 ans	Agriculteur	Entretien réalisé en Avril 2022 à Blè/Bouaflé
4	Koffi Camille	41 ans	Chercheur en Biosciences	Entretien réalisé le 16 Juillet 2022 à Bouaké
5	Konan Gossè (Femme)	68 ans	Ménagère	Entretien réalisé en Mai 2022 à Kpakpabo
6	Kouakou Lomé	65 ans	Ménagère	Entretien réalisé le 15 Juin 2022 à Aka N'Guessankro
7	Kouassi Aya N'Go	77 ans	Ménagère	Entretien réalisé le 15 Juin 2022 à Aka N'Guessankro/Bouaflé.
8	Manh Allangba	68 ans	Ménagère	Entretien réalisé le 15 juin 2022 à Aka N'Guessankro/Bouaflé
9	Moya Fitéfoua	Environ 115 ans	Plus en activité	Entretien réalisé le 15 Juin 2022 à Aka N'Guessankro/Bouaflé
10	Kouakou Kouadio Zaouli	Décédé	Plus en activité	Entretien réalisé le 09/08/2014 à Pakouabo.

Références bibliographiques

ASSIEHOUSSOU Koffi Kan Donatien, 2015, *Esclavage et dépendance dans le Baoulé précolonial : cas de la tribu agba Sakiaré,* Mémoire de Master II, soutenu à l'Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan, 138 p.

BALDE Saliou Mamadou, « Esclavage et guerre sainte au Fuuta-jalon », in *l'esclavage en Afrique précoloniale : dix-sept études présentées par Claude Meillassoux*, François Maspero, 1975, p183-220.

BAMBA Mamadou, 2011, *Mory Touré et la fondation de Marabadiassa*, Mémoire de Maîtrise, Abidjan, Université de Cocody, 375 p.

EHOUMAN Annabelle, 2015, L'esclavage dans la société Akouè précoloniale et des débuts de l'ère coloniale, Mémoire de Master II, soutenu à l'Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan, 135 p.

ELMALEH Eliane & AJI Helene, « Usage et contre-usage du stéréotype chez les Afro-américains » « Stereotypes and Counter-Stereotypes in African American Art and Literature", in Revue Lisa

LEVOISIER Olivier, 2008, « Les héritages de l'esclavage *dans la société haalpulaar de Mauritanie »/ «* The heritage of slavery *in the Haalpulaar society of Mauritania, Etudes et Recherches,* p. 247-267, https://doi.org/10.4000/africanistes.2685

KONAN Brou Grégoire, *Les faces cachées de l'histoire du peuple baoulé et sa civilisation,* Abidjan, Les Classiques Ivoiriens, 2014, 245 p.

KRA Yao Séverin, 2016, *L'esclavage dans la société ayaou de Côte d'Ivoire : des origines à nos jours*, Thèse Unique de Doctorat, soutenue le 09/12/2016 à l'Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan, 135 p.

KRA Yao Séverin, 2021, « Les esclaves domestiques dans la guerre entre Français et Baoulé de 1893 à 1911 », in Histoire et Analyses des relations Internationales et Stratégiques (HARIS), Revues des Spécialistes des Relations Internationales et des Etudes (ASRISEA), n°004, Décembre 2021.

MEMEL-FOTE Harris, 1988, L'esclavage dans les sociétés lignagères d'Afrique noire. L'exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale : 1700-1920, Thèse de Doctorat d'Etat Es-Lettres et Sciences Humaines, soutenue le 30 juin 1988 à Paris, 992 p.

MENALQUE Marc, Administrateur adjoint des colonies, Colonie de la Côte d'Ivoire, cercle du N'Zi Comoé, Coutumes civiles des Baoulés de la région de Dimbokro, 1933, ANCI,

N'DIAYE Sidi , « Des « restes » résistants en milieu soninké : esclavage, sens de l'honneur et mécanismes d'émancipation » in *Critique internationale* 2016/3 (N° 72), p. 113-125.

OUATTARA Tiona Ferdinand, 1998, *Côte d'Ivoire, Katiola des origines à nos jours*, Abidjan, NEI, 222 p.

SOME Valère Naciele, « Les Dagara sous le soleil de l'esclavage », *in Cahiers du CERLESHS, 1er numéro spécial 2001, séminaire sur les sociétés du Burkina Faso au temps de l'esclavage Ouagadougou, 15-16 janvier 1999*, p. 57-97.

SY Yaya, « L'esclavage chez les Soninkés : du village à Paris », in *Journal des africanistes*. 2000, tome 70 fascicule 1-2. pp. 43-69

TIHOUB Ibrahima, « Stigmates et mémoires de l'esclavage en Afrique de l'Ouest : le sang et la couleur de peau comme lignes de fracture » in *FMSH-WP*, N°23, octobre 2012 p.1-16

VITI Fabio, « L'esclavage au Baoulé précolonial », in *L'Homme*, 1999, tome 39 n°152. Esclaves et « sauvages ». pp. 53-88.

DABAKALA, CAPITALE DU DEUXIÈME EMPIRE DE SAMORI TOURE 1894-1898

TOURE Gnelnaguitcha

Département d'Histoire à l'Université Félix Houphouët Boigny
E-mail : gnelnaguitcha@gmail.com

Résumé

Situé au Centre-Nord de la Côte d'Ivoire, Dabakala est un village fondé par un cultivateur djimini vers le XVIIe siècle. Des familles d'artisans mandé-dioula venus du Mali à la suite de la décadence de cet empire s'y installèrent. Autochtones djimini et émigrés mandé-dioula vécurent en parfaite harmonie dans le village qui devint un lieu prospère. Mais en 1894, Samori Touré, l'empereur du ''Wassoulou'' délogé de son premier empire par les troupes coloniales françaises, s'établit à Dabakala et en fit la capitale de son nouvel empire. Sa présence à Dabakala occasionna de nombreuses conséquences notamment économiques, culturelles, démographiques, sociales et politiques.

Mots-clés : Dabakala-Deuxième empire-Samori Touré.

Abstract

Located in the center-north of Ivory Coast, Dabakala is a village founded by a Djimini farmer near seventeenth century. Some Mandigo craften families from Mali settled there as a result of the decay of this empire. The Djimini natives and Mandigo emigrants lived in perfect harmony in this village that became a thriving place. But in 1894, once evicted from his first empire by the colonial forces, Samori Touré the ''Wassoulou'' emperor settled in Dabakala which became his headquarter. His presence in Dabakala brought about many consequences, especially economic, cultural, demographic, social and political ones.

Keywords : Dabakala- Second empire- Samori Touré.

Introduction

Dabakala, de nos jours, est une ville située à l'est de la région du Hambol, elle-même située au Centre-Nord de la République de Côte d'Ivoire. Sa fondation remonte au XVIIe siècle. Village à cette époque, Dabakala connut une prospérité grâce à sa situation sur la piste caravanière qui partait de Djénné au Mali actuel à la région colatière de l'Anno[1] en Côte d'Ivoire en passant par Bobo-Dioulasso et la ville commerciale de Kong. En 1894, Dabakala devient la capitale du deuxième empire de Samori Touré après la destruction par les Français du premier nommé le ''Wassoulou''. Lancés aux trousses de l'empereur du ''Wassoulou'', les Français affrontèrent les troupes de celui-ci en plusieurs endroits, dont Dabakala. Ces différents affrontements se soldèrent par l'arrestation de Samori Touré à Guélemou près de Man en septembre 1898 et les conséquences pour sa capitale Dabakala, furent incalculables. Pourquoi Samori Touré a-t-il choisi Dabakala comme sa nouvelle capitale ?

Les études sur Dabakala sont quasi-inexistantes. Celles qui existent mettent l'accent sur l'histoire du peuplement de cette localité. Le présent travail vient montrer les origines de cette cité ensuite les raisons qui ont poussé Samori Touré à la choisir comme son nouveau quartier général et enfin les conséquences pour celle-ci et ses habitants liés au séjour de celui-ci. Il s'appuie sur une enquête orale auprès de Djimini, de Mandé-Dioula de Dabakala mais aussi sur des ouvrages d'historiens ivoiriens. Le plan dégagé repose sur trois axes dont le premier est intitulé, Dabakala : de la fondation au rayonnement socio-économique. Le second axe évoque les raisons de la présence de Samori Touré dans le Nord ivoirien et du choix de Dabakala comme la capitale de son nouvel empire tandis que le dernier axe montre les conséquences du séjour de ce redoutable guerrier dans le Djimini et singulièrement à Dabakala.

[1] Anno : région située au sud de Dabakala correspondant aujourd'hui aux localités de Prikro, M'Bahiakro, Groumania, autrefois riches en kola.

1. Dabakala : De la fondation au rayonnement socio-économique

Les Djimini, sont un sous-groupe sénoufo installés au centre-nord de la Côte d'Ivoire. Ils fondèrent plusieurs villages, dont Dabakala qui de nos jours est la plus importante ville de ce peuple. L'occupation de cette zone par d'autres peuples entraîna son rayonnement multiforme.

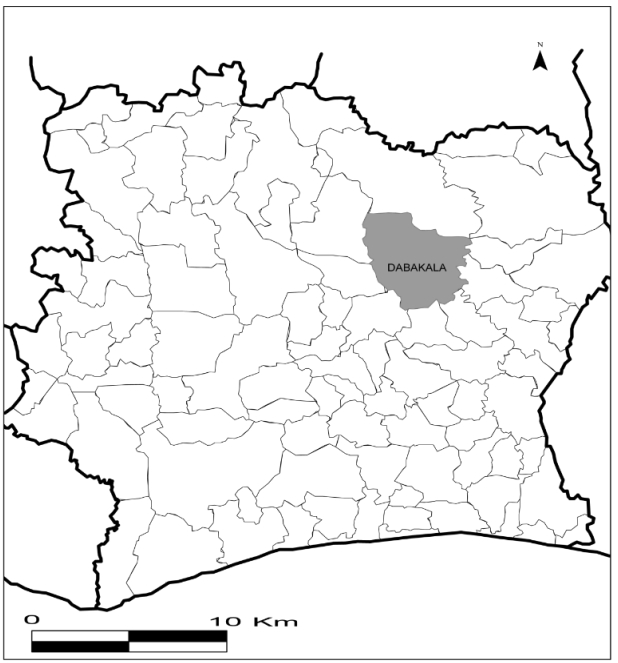
1.1.Un village fondé par les Djimini au XVIIe siècle

Selon le Professeur Tiona Ouattara (1998, p. 49), spécialiste du peuplement sénoufo : « Les Sénoufo semblent s'être formés dans les savanes du nord de la Côte d'Ivoire, d'Odienné à Kong, peut-être dès le premier millénaire de l'ère chrétienne. ». Les différentes branches de ce groupe ethnique, environ une trentaine en Côte d'Ivoire étaient alors déjà bien distinctes au XVIe siècle. Les principaux centres anciens de ces sous-groupes furent constitués également pendant cette époque. Concernant la branche des Djimini, les plus anciens villages fondés, furent Kapélé-Sokoro qui est considéré comme le berceau de la coutume et de la puissance du peuple djimini. Ensuite ce fut au tour de Kafoudougou d'être fondé. Joseph M'Lanhoro Koné (1985, p. 4), situe la fondation de Kafoudougou en 1600. Après Kafoudougou, Dabakala est fondé au XVIIe siècle. Selon la tradition orale, Dabakala, à sa fondation s'appelait N'Gbanan[2] qui signifie en Djimini

[2] Entretien avec le Vénéré Abdoulaye Ouattara, Chef du village de Dabakala le 16 avril 2019 à son domicile à Dabakala au quartier Bambarasso de 14h à 15h55 minutes. Selon le Chef du village, le changement de dénomination de N'Gbanan, est intervenu des suites d'une conversation entre des explorateurs blancs et un forgeron qui était dans sa forge située à la lisière du village. Les Blancs demandèrent au forgeron le nom du village le plus proche. Celui-ci ne comprenant pas la langue de ces Blancs crut que ceux-ci lui demandaient ce qu'il faisait. Alors, il répondit en ces termes : M'bé daba kara le kéra. Ce qui signifie en Malinké : Je fabrique le manche d'une daba. Les explorateurs notèrent alors dans leur carnet de notes Dabakala. C'est ainsi que le nom N'Gbanan disparut au profit de Dabakala. »

‘’Les hommes forts ou les hommes braves’’ en référence au courage et à la bravoure des paysans qu’on y trouvait. Le fondateur Nongbôgô Ouattara, était un cultivateur et un chasseur djimini, originaire de Kafoudougou. À la recherche de terres fertiles propices à l’agriculture et d’une zone giboyeuse, il trouva de vastes terres inoccupées à l’emplacement actuel de Dabakala. C’est ainsi qu’il fonda Dabakala et s’y établit avec les siens venus de Kafoudougou pour la mise en valeur des terres nouvellement découvertes. (**Voir la carte 1).**

Carte 1 : Situation géographique de Dabakala



Légende

Limite d'Etat
Limite de Département
Zone d'étude

Source: CNTIG, 2010

Réalisation: Gnelnaguitcha TOURÉ et Landry ZAMBLÉ,2020.

2.2. Le rayonnement socio-économique de Dabakala

Les habitants de Dabakala sont d'origines diverses et peuvent être regroupés en deux composantes sociolinguistiques et socioreligieuses à savoir : les Sénoufo-Djimini encore appelés les Djimini-Bambara, un sous-groupe sénoufo, animistes et qui sont les autochtones et les Djimini-Dioula[3] , des musulmans qui sont des populations mandé venues du Mali actuel.

La provenance et la signification du nom Djimini sont sujettes à controverse chez les traditionalistes et dans les milieux intellectuels. Les uns à l'instar du Professeur Henriette Diabaté (1987, p. 89) affirment que Djimini signifie « Soyons unis pour mieux nous défendre ». Les autres tels que Abdoulaye Ouattara, avancent que Djimini signifie « construisons une barrière de sécurité autour de nous ». À la lecture de ces différentes versions, l'on remarque qu'elles font toutes les deux, allusion à une même idée, celle de la défense, de la sécurité. La région a connu le déferlement de plusieurs populations surtout d'origine mandé qui assurément ont eu peut-être à affronter les premiers à savoir les Djimini. Se sentant en danger, l'idée de s'unir pour faire barrière aux nouveaux venus, aurait fini par donner le nom au peuple djimini.

À l'instar des autres sous-groupes sénoufo, les Djimini, ont pour activité principale l'agriculture. Ils pratiquaient une agriculture d'autoconsommation capable de surplus qui était destiné aux échanges. Les cultures dominantes étaient les suivantes : l'igname, le maïs, l'arachide, le mil, le manioc, le sorgho, le riz et le coton. À côté de l'agriculture qui était l'activité essentielle, les Djimini pratiquaient aussi d'autres activités d'appoint telles que la chasse, la cueillette, l'élevage et l'artisanat.

[3] Les Djimini-Bambara ou Sénoufo-Djimini parlent le Sénoufo et partiellement le dioula. Ce sont les autochtones. Les Djimini-Bambara ont une vie religieuse reposant sur l'adoration des objets sacrés, auquel se superpose l'islam et le christianisme, qui ne concerne qu'une infime partie de la population. L'adjectif bamana qui signifie ceux qui refusent la religion musulmane ou qui ne prient pas, et qui par déformation linguistique est devenu Bambara, est employé par l'autre fraction à savoir les Djimini-Dioula pour désigner les populations autochtones de Dabakala et de tout le pays djimini. Quant aux Djimini-Dioula, ils se caractérisent par l'usage exclusif du dioula et ne pratiquent que l'Islam.

D'autres peuples s'installèrent à Dabakala entre le XVIIIe et le XIXe siècle. Ce sont des Mandé-Dioula originaires du Mali actuel à savoir les Noumou, les Dieri et les Samassôgô. Selon Jean Claude Arnaud (1987, T1, p. 174), l'expansion de ces populations vers le Sud correspond à la décadence de l'empire du Mali à partir du milieu du XIVe siècle au début XVe siècle. Ainsi, par vagues successives, ces Mandé-Dioula infiltrèrent le septentrion ivoirien, déjà occupé par les Sénoufo. À Dabakala, s'installèrent les Noumou, les Dieri et les Samassôgô. Ces Mandé-Dioula installés à Dabakala reconnaissent d'ailleurs les Djimini-Bambara ou Sénoufo-Djimini comme leurs tuteurs. C'est ce qu'affirme Sarabana Noumoutchê[4], chef des forgerons de Dabakala :

> « Les Djimini-Bambara sont nos tuteurs comme l'a toujours dit nos vieillards. Ils ont été les premiers à occuper cet espace et quant à nous, nous sommes venus du Mali. Ils ont accepté de nous accueillir et nous vivons en parfaite harmonie avec eux depuis longtemps ».

Ces différents peuples Mandé-Dioula constituent une société de castes ou d'artisans. Ils pratiquent l'endogamie et l'Islam comme religion. Chaque groupe a une spécialisation. C'est ainsi que les Noumou encore appelés les *''forgerons''* fabriquaient à l'aide du fer qu'ils travaillaient dans des forges situées aux abords des villages, des outils aratoires notamment les dabas, les pièges, les fusils de chasse, les couteaux, etc. Les Dieri, spécialisés dans la tannerie et les métiers du cuir fabriquaient les gibecières, les étuis, etc. Quant aux Samassôgô, ils pratiquaient la chasse comme d'ailleurs l'indique leur nom ''perceurs ou tueurs d'éléphants''.

Les Djimini-Bambara ou Sénoufo-Djimini qui sont les fondateurs, accueillirent les nouveaux venus et leur permirent de s'installer auprès d'eux d'autant plus que les activités que menaient ces Mandé-Dioula arrangeaient les autochtones qui n'étaient pas des artisans professionnels. Autochtones et Mandé-Dioula firent de Dabakala un lieu prospère et un centre commercial actif dans la Côte d'Ivoire précoloniale comme l'affirma Louis Gustave Binger (1892, p.256) lors de son passage à Dabakala en 1889. Mais en 1894,

[4] Entretien avec Sarabana Noumoutchê, Chef des forgerons de Dabakala dans sa forge à Dabakala le 18 avril 2019 de 10h10 à 12h15 minutes.

Samori Touré, l'empereur du ''Wassoulou'', délogé de son premier empire, fit de Dabakala la capitale de son nouvel empire.

2.2. Les raisons de la présence de Samori Touré dans le Nord ivoirien et du choix de Dabakala comme la capitale de son deuxième empire (1894-1898)

Elles sont liées d'abord à la destruction du premier empire de Samori Touré par les Français et sa volonté de se reconstituer un deuxième empire qui regrouperait le nord de la Côte d'Ivoire actuelle. Ensuite à la situation géostratégique et économique de Dabakala et à la présence de forgerons dans cette cité ainsi que dans tout le pays des Djimini.

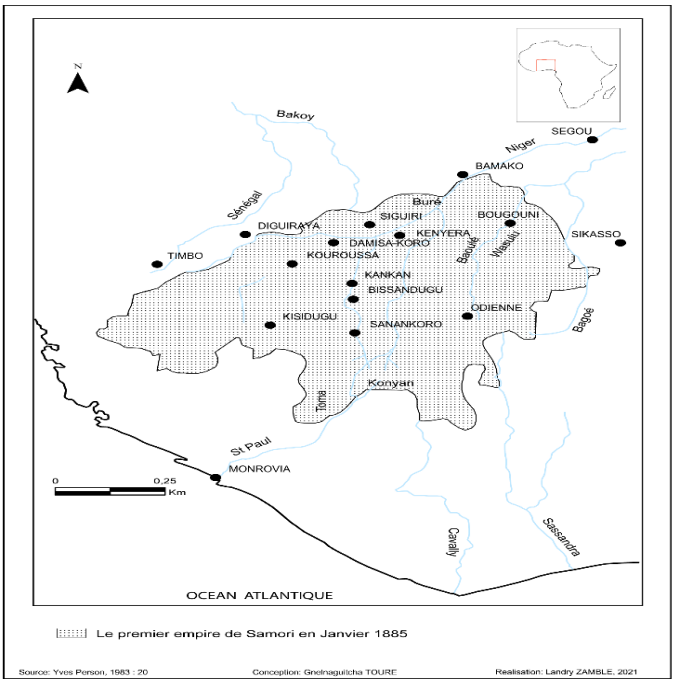
2.2.1. La destruction du premier empire de Samori Touré le ''Wassoulou'' par les Français en 1893 et sa volonté de reconstituer un deuxième

Le contact de Samori Touré avec le pays des Djimini s'est fait dans le cadre de la formation du deuxième empire de celui-ci. Ce deuxième empire selon l'empereur du ''Wassoulou'' devait regrouper tout le nord de la Côte d'Ivoire au sein d'une organisation politique bien centralisée à l'image du premier empire qui venait d'être détruit par les troupes françaises à la fin de l'année 1893. Le premier empire de Samori, le ''Wassoulou'' était un vaste domaine dont le noyau était Sanankoro. Avec l'annexion de plusieurs territoires, celui-ci s'agrandit et Samori transféra la capitale de son empire à Bissandougou. « Déjà en 1875, Samori Touré se trouva le maître d'un Etat de plus de 20.000 km2 et gouverna un peuple de 75.000 personnes ». (Yves Person, 1983, p. 45). Malgré cette puissance, Samori décida d'agrandir davantage son empire. Il conquit plusieurs autres territoires dont Kankan, ville prestigieuse, haut lieu du commerce dioula et grand centre de culture islamique en 1881. Cette dernière annexion lui offrait le contrôle de plusieurs routes commerciales. « En 1882, Samori possédait maintenant un vaste territoire de 80.000 km2 comprenant 300.000 habitants ». (Yves Person, 1983, p.50). L'empire de Samori Touré ainsi que la présence de son armée représentaient un obstacle pour la France qui avait pour ambition de faire la

jonction de ses établissements du Soudan sénégalo-nigérien au nord d'avec ceux de la côte située au Sud. Pour ce faire, il fallait donc comme l'affirmait le Général Galliéni l'éliminer purement et simplement. C'est ainsi qu'intervint en 1882, le premier affrontement militaire entre Samori et les troupes militaires françaises. C'est d'ailleurs l'épilogue d'une série d'affrontements incessants qui dura de 1882 à 1898 à l'issue de laquelle en juin 1892, Bissandougou, la capitale du premier empire fut prise par les Français. En octobre 1893, les campagnes menées par les colonels Humbert et Combes détruisirent le premier empire de Samori Touré qui selon Person : « était l'un des États les plus puissants et les mieux organisés de l'Afrique. » (Yves Person, 1983, p. 124).

Samori Touré n'avait pas trouvé le pays de son rêve. Il comprit qu'il fallait porter son attention sur le Bandama qui lui permettrait de contrôler le Sud des grands axes commerciaux auxquels il avait donné le nom de « *mèka-sira* », c'est-à-dire « *les routes de la Mecque* ». C'est ainsi qu'il se dirigea à l'Est, la seule direction qui s'offrait d'ailleurs à lui, le Nord étant barré par l'avancée des Français et l'Ouest, à l'accès devenu difficile était occupé par les possessions anglaises et libériennes. Quant au Sud, il était dominé par la forêt. « C'est un véritable exode d'une armée et même de tout un peuple sur près de mille kilomètres ». (Jean Noël Loucou, 2007, p.52).Samori décida dans ce contexte de transférer son royaume dans le nord de la Côte d'Ivoire. Tous les peuples ainsi que les royaumes de cette partie, furent conquis notamment le Kabadougou, le Koyaradougou, le royaume du Bounkani, Kong et les Sénoufo, etc.

Carte 2 : Le premier empire de samoti toure ‘’le wassoulou’’



2. Les raisons du choix de Dabakala comme la capitale du deuxième empire

Plusieurs raisons ont poussé Samori Touré à choisir Dabakala comme le quartier général de son nouvel empire. Il y a d’abord la raison économique et géostratégique qui par ailleurs fut la principale. Dabakala occupait une position très stratégique. En effet, le village se trouvait sur la voie caravanière Djenné, Bobo-Dioulasso, Kong, Anno et se situait également dans l’interfluve Bandama-Comoé à l’est de la Côte d’Ivoire, qui était un axe commercial très important dans la Côte d’Ivoire précoloniale et coloniale. La route du Bandama était une voie qui reliait plusieurs régions riches. Cette richesse est mise en exergue par Georges Niamkey Kodjo (1991, p. 56) à travers ce passage :

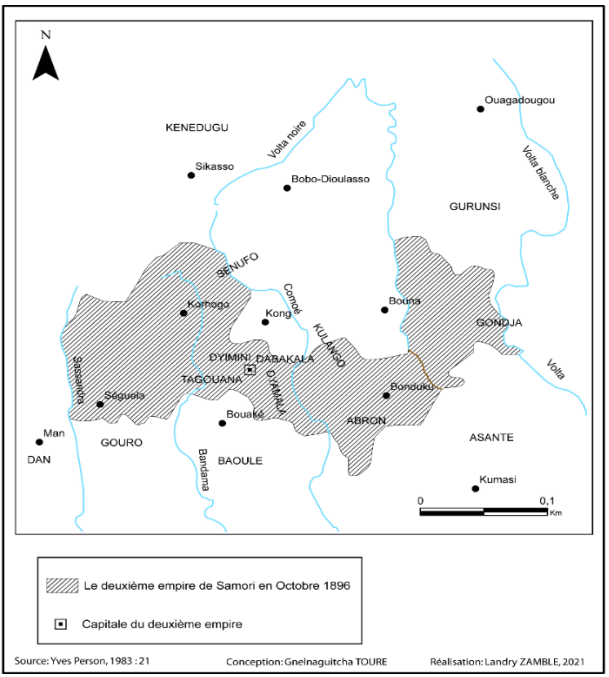
« La véritable et la première voie de la colonie vers le Soudan, celle qui appelle les plus grands sacrifices, celle qui est la plus directe, la plus

rapide et qui sera la plus rémunératrice, celle qui est la vraie voie centrale, celle qui desservira le mieux à la fois Sakala (Salagha) et les marchés du Worodougou, Kong et les marchés marrhaba, cette route –là c'est celle du Bandama. ». Ainsi, de Dabakala, situé à proximité de l'incontournable cité marchande dioula de Kong, Samori contrôlait facilement les mouvements sur ces différents axes commerciaux. Cette position lui permettait alors de percevoir des droits de redevance et de péage sur les produits qui transitaient dans le sens Nord-Sud / Sud-Nord et Est-Ouest/ Ouest-Est et de demander des efforts de guerre aux autorités de la capitale de l'empire dioula située non loin de Dabakala. Toutes choses qui lui permettaient d'avoir des revenus substantiels pour le financement de ses guerres de conquête. À partir de Dabakala qui était à la jonction de la savane au Nord et de la forêt au Sud, Samori se trouvait dans une position stratégique qui lui permettait également de contrôler les mouvements commerciaux des produits de la forêt à savoir la noix de kola qui provenait de l'Anno et qui donnait lieu à un important trafic et l'or du Baoulé. Cette position, lui facilitait aussi l'approvisionnent en armes à feu et en munitions qui venaient de la côte et les chevaux qu'il importait du mossi situé au Nord.

Ensuite, il y a le besoin du ravitaillement en vivres et en armes à feu des sofas qui a motivé Samori à choisir Dabakala. En effet, le pays des Djimini, était l'un des greniers du Nord. Ils produisaient en abondance plusieurs cultures vivrières notamment du riz, du mil, du maïs, des arachides et surtout des ignames nécessaires pour l'entretien de ses troupes. Dabakala, facilitait ainsi, la tâche à Samori pour demander et recevoir le ravitaillement en vivres qu'il demandait régulièrement au chef *des* Sénoufo Tchimbara de Korhogo, le patriarche Péléforo Gbon Coulibaly. De Dabakala, les troupes de Samori trouvaient également à portée de main chez les Baoulé, les ignames dont ceux-ci étaient de gros producteurs. Une autre raison qui milita en faveur de Dabakala fut la végétation du pays des Djimini qui était dominée par une savane herbeuse, semblable à celle au cœur de son premier empire dans la Guinée-Conakry actuelle. En effet, elle était d'un grand avantage pour lui, car elle facilitait le pâturage des chevaux avec lesquels certains sofas combattaient.

Enfin la présence de la caste des forgerons communément appelés les Noumou a été un élément important dans le choix de Dabakala. Partageant la même religion que Samori et spécialisés dans le travail du fer, les forgerons furent les alliés de Samori depuis le premier empire d'où une étroite collaboration avec ces derniers. En effet, ces forgerons étaient capables de fabriquer les armes à feu appelées les ‘’calibre 12’’ utilisés par certains sofas. Aussi, l'aidaient-ils à réparer celles qui étaient abîmées. Leur habilité dans cette spécialité était vantée à l'époque dans toutes les régions du nord de la Côte d'Ivoire et même au-delà. Ceux-ci étaient capables de reproduire les armes (fusils) à tirs rapides utilisées par les troupes françaises. (Yves Person, 1983, T1, p. 217). De Dabakala, les troupes samoriennes entreprirent de nombreuses conquêtes jusqu'aux frontières de la Gold Coast (actuel Ghana) notamment le royaume du Bounkani, Bondoukou, etc. Pendant près de trois ans soit de 1895 à 1898, d'âpres affrontements opposèrent sofas et Français. Dabakala la capitale du deuxième empire fut détruite des suites de ces batailles.

Carte 3 : Le deuxième empire de Samori Touré



Quelles ont été les conséquences de la présence de Samori Touré dans le Djimini et à Dabakala ?

3. Les conséquences de la présence de Samori Touré à Dabakala

Le séjour de Samori Touré et de son armée à Dabakala de 1894 à 1898 engendra de nombreuses conséquences tant pour Dabakala que pour tout le Djimini.

3.1.La désorganisation économique et sociale de Dabakala et du djimini

La conquête du pays djimini débuta en juillet 1894 en pleine période de soudure. Les cultivateurs djimini attendaient les récoltes du maïs, des ignames et de l'arachide et c'est à ce moment précis que les troupes samoriennes conduites par Sékouba-Kourouma, un des hommes sûrs de celui-ci, envahirent le pays des Djimini qu'ils dévastèrent en pillant les récoltes. Les réserves de vivres dans les greniers furent également saisies et le bétail abattu. Yves Person (1983, p. 188) décrit ces actes de vandalisme en ces termes : « Champs ravagés, villages détruits et encore fumants d'où s'élève une épouvantable odeur de charnier sous les arbres. Quelques varioleux achevant de mourir et geignant leur dernière plainte ».

Les habitants de Dabakala fuirent leur village pour éviter ce redoutable guerrier. Cette situation entraina une raréfaction de la main-d'œuvre préjudiciable à l'agriculture, activité principale des Djimini. Les champs abandonnés furent envahis par la brousse et la famine gagna le djimini. Samori se retrouva lui-même aux prises avec la famine. Pays essentiellement agricole dont la population tirait en grande partie sa subsistance, les attaques des troupes de Samori sapèrent les fondamentaux économiques des Djimini. C'est ce que révèle le Professeur Pierre Kipré (1985, p. 98) :

> « Cet épisode samorien laisse toute la zone exsangue tant au plan humain, avec de nombreuses populations mises en esclavage et dispersées en pays baoulé, gouro et dan, qu'au plan économique avec déstructuration immédiate des circuits commerciaux et la baisse drastique de la production alimentaire ; celle-ci se traduit après 1894 par une série de disettes et surtout la grande famine de 1896-1897. Dans leurs traditions, les populations soumises ont gardé du passage de Samori Touré le souvenir d'un des plus pénibles moments de leur histoire ».

La fuite des populations djimini vers d'autres territoires plus paisibles, porta un sérieux coup à l'activité économique et commerciale dans cette région autrefois prospère. Là, où Binger en 1888-1889 lors de son passage : « avait trouvé une région prospère et cultivée, il ne restait que ruines, jachères et broussailles ». (Duprey Pierre, 1962, p. 70). Le commerce traditionnel et les échanges avec la riche cité commerciale de Kong avaient cessé. Le passage des sofas occasionna la destruction de plusieurs localités dans le Djimini dont Dabakala. En effet, les troupes de Samori, ferventes pratiquantes de la stratégie militaire de ''la terre brûlée''[5], détruisirent Dabakala à l'approche des troupes françaises sous le commandement de Monteil qui avaient été envoyées pour porter secours à cette localité en mars 1895[6]. Mais, par faute de vivres et d'effectifs suffisants, la troupe de Monteil fut battue par les sofas. Ce qui permit à Samori de reprendre son camp.

Le séjour de Samori Touré dans le djimini poussa également de nombreux Djimini à se réfugier dans les territoires voisins. Mais leur présence dans ces nouveaux territoires ne leur épargna pas pour autant des souffrances

[5] La tactique de la terre brûlée consistait en l'évacuation de toute la population sur une distance de 100 km en deçà des postes français, les populations devant amener avec elles le bétail et les grains tandis que les sofas détruisaient toutes les constructions de la zone condamnée.

[6] Les autorités coloniales envoyèrent des troupes pour libérer Dabakala des sofas, car le Djimini depuis 1889 était placé sous protectorat français après la signature entre la Chef des Djimini Domba Ouattara et Louis-Gustave Binger le 26 janvier 1889.

qui les avaient poussées à fuir leur pays d'origine. Pensant avoir un abri dans le royaume de Kong, plusieurs réfugiés djimini furent réduits à la servitude. Des chefs de ces pays où ils allaient se réfugier les utilisaient dans leurs armées et dans leurs plantations. C'est le cas de Badyula, roi de Kong qui se constitua une armée de jeunes guerriers composés principalement de Djimini.

Le passage de Samori à Dabakala affecta psychologiquement les populations djimini. En effet, compte tenu des atrocités effroyables commises par les sofas surtout la décapitation de plusieurs Chefs djimini qui avaient tenté de résister, celui-ci laissa les Djimini dans la hantise de la guerre et la peur de l'Almami demeura pendant longtemps dans les esprits des habitants de Dabakala et du Djimini. De même, de nombreuses familles furent disloquées. Après le retour au calme dû à l'arrestation de celui-ci par les troupes françaises, elles ne retrouvèrent plus les siens. Ceux-ci étaient soit morts ou soit exilés dans d'autres contrées. Rien ne pouvait ainsi remplacer le vide laissé par les esclaves, les morts, les fugitifs, les porteurs de marchandises et les guerriers incorporés de force dans les troupes samoriennes. De nombreux réfugiés djimini ne retournèrent plus dans leur pays d'origine. C'est ce que révèle le patriarche Touré Sié N'dession :

> « Samori a fait fuir plusieurs Djimini loin d'ici. Avant lui, une partie des Djimini a souffert des guerres de Mori Touré. De peur de revivre un épisode similaire aux guerres de Mori Touré et de Samori Touré, de nombreux Djimini réfugiés ailleurs, ont préféré ne plus retourner chez eux ».[7]

Pierre Kipré (1985, t1, p.203) abondant dans le même sens affirme :

> « Dans cette partie de la Côte d'Ivoire, les troupes des conquérants ravagèrent presque tout en poussant les populations à quitter leurs terres pour des terres étrangères. Cette situation favorisa l'installation de colonies djimini dans le baoulé, l'Ano, à Kong et Bondoukou où un quartier porte le nom de ce peuple. Le quartier dit Djiminisso qui près de la résidence est occupée par des esclaves de Samori venus s'y installer après la défaite de 1897 face aux Anglais. On compte parmi eux des Tagbana, des Sénoufo et surtout des Djimini et Djamala. »

[7] Entretien réalisé avec Touré Sié N'Dession, patriarche le 18 avril 2019 à son domicile au quartier Bamabarasso de Dabakala de 16h15 à 18h30 minutes.

3.2.La saignée démographique et l'aggravation du phénomène de vente des captifs djimini

Les guerres de conquête menées par les troupes de Samori Touré dans le pays djimini occasionnèrent d'importantes pertes humaines. Les nombreuses expéditions punitives des sofas dues à la farouche résistance opposée par les Djimini, entrainèrent des massacres et la capture de milliers d'entre eux. Ceux qui arrivaient à s'échapper se réfugiaient soit dans le djamala, soit à Kong ou soit chez les Baoulé. Selon Georges Niamkey Kodjo (1986, p.1036) : « plus de 6000 personnes réfugiées du djimini et du djamala s'exilèrent dans le pays baoulé ». Les Djimini capturés ou razziés étaient scindés en deux groupes. Les uns intégraient les troupes de Samori comme des guerriers ou porteurs de bagages. Les autres quant à eux, étaient vendus comme des esclaves aux Baoulé. En effet, les Baoulé avaient besoin de main-d'œuvre pour les travaux champêtres, les travaux domestiques et dans les mines d'or. Samori échangeait donc ces captifs djimini contre les produits dont ils avaient besoin pour continuer la guerre contre les Français à savoir : les armes à feu, la poudre à canon, les ignames et autres vivres et de la poudre d'or.

En ce qui concerne Samori Touré, son élan pour le commerce des esclaves, relevait de l'approvisionnement de ses troupes en armes. Il lui fallait vendre les esclaves pour doter ses sofas d'armes performantes. Harris Memel Foté (2006, p. 186) cité par Tiégbé Touré (2014, p. 176) le signifie en ces termes :

> « Pendant tout le XIXe siècle, la demande de fusils va croissante, elle est même renforcée par les guerres d'expansion qui, dans la savane, nécessitent une importation massive d'armes à feu et déclenchent une offre sans précédent d'esclaves destinée aux sociétés forestières. Guerres du kabadugu sous Moktar Touré (1876) du Worodugu sous Fakuru Bamba (1880-1892) guerres de Mori Touré (1890), guerres de l'empereur du Wasulu, Samory Touré (1888-1899) ».

D'après Knops (1980, p. 37) cité également par Tiégbé Touré (2014, p. 168), sur les marchés d'esclaves en 1895, l'échange se faisait comme suit :

-6 poulets contre 1 esclave
-1 mouton contre 3 esclaves
-1 bœuf contre dix esclaves
-1 tas de 52 g de poudre d'or contre 1 esclave.

Cette propension de Samori Touré à vendre de nombreux captifs s'explique selon Désiré M'Brah Kouakou (2010, p. 241) par les raisons qui suivent :

> « Dans sa course vers la Gold Coast l'Almami, n'avait pas eu le temps de s'adonner à des activités agricoles semblables à celles de Bissandougou. Le pays sénoufo, agricole, se prêtait parfaitement à une telle politique de survie, à travers les réquisitions de vivres. Malgré, l'effort des Sénoufo en ravitaillement, les vivres ne suffisaient pas au bon fonctionnement de l'armée de Samori. Celui-ci fut alors amené à en acheter. Par conséquent, Samori s'adonna à de nombreuses ventes de captifs sénoufo ».

La vente de captifs, très juteuse pour les deux parties à savoir les Baoulé et les sofas, ces derniers intensifièrent les razzias de djimini au point de provoquer dans le pays djimini une hémorragie humaine. Le Commandant Lartigue, Commandant du Cercle des Tagbana en 1903: « dénombrait 10.000 djimini esclaves abandonnés par Samori Touré à Séguéla au moment de sa retraite vers l'ouest [8]». Ce n'était là qu'un « stock d'invendus », car des dizaines de milliers d'hommes voire plus avaient été déjà monnayé partout. Vers 1900 quand l'administration française commença à s'occuper de recensement et d'études démographiques, on trouva des « quantités » de Djimini et de Tagbana à Grand-Bassam, Alépé, Dabou, Grand-Lahou et surtout Sassandra. Vendus, cédés, revendus ; échangés ; ces captifs étaient arrivés jusqu'à la côte. Ce trafic humain composé d'hommes et de femmes valides dépeupla de manière considérable le pays djimini. Ainsi, là où Binger avait estimé la densité de la population à 12 habitants au km2, on n'en trouvait que 2 à 3[9]. Dans la relation d'un voyage de Katiola à Dabakala et à Kong en

[8] ANCI, 1903,2 EE 12. *Cercle de Kong, Rapport sur les familles indigènes qui ont quitté le pays de Kong après le passage de Samori Touré.*

[9] ANCI, 1903,2 EE 12. *Cercle de Kong, Rapport sur les familles indigènes qui ont quitté le pays de Kong après le passage de Samori Touré.*

1908, le père Moury cité par Tiégbé Touré (2014 , p. 170) affirmait : « qu'il a traversé un nouveau désert et où des ossements humains souvent brisés par les fauves devant les décombres qui avaient été des villages. ». Samori Touré et ses troupes semèrent ainsi à Dabakala le chaos et le désespoir. Leur passage freina le développement économique, social et culturel de Dabakala.

Conclusion

En définitive, Dabakala, est un village fondé par les Djimini au XVIIe siècle. Du fait de sa position géographique stratégique entre la forêt au Sud et la savane au Nord et sa proximité d'avec la riche cité commerciale de Kong, Dabakala devient un village très important dans la Côte d'Ivoire précoloniale. Au XVIIIe siècle, des familles d'artisans Mandé-Dioula notamment des Noumou, des Diéri et des Samassôgô venus de l'ancien empire du Mali s'y installèrent. En 1894, l'empereur du Wassoulou, chassé par les troupes françaises de son premier empire en fit la capitale de son nouvel empire qui regroupait tout le Nord ivoirien. Mais sa présence à Dabakala occasionna de nombreuses conséquences, tant humaines et matérielles et aussi la destruction de la ville en 1895 à l'approche des troupes françaises dans le Nord.

Sources et références bibliographiques

Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI)

ANCI, 1903,2 EE 12. Cercle de Kong, Rapport sur les familles indigènes qui ont quitté le pays de Kong après le passage de Samori Touré.

Références bibliographiques

-Jean Claude ARNAUD, *Le pays malinké de Côte d'Ivoire, Tome 1 : Aire ethnique et expansion migratoire* [Thèse pour le Doctorat d'Etat, Université de Rouen-Haute-Normandie] Institut de Géographie, 1987, 940p.

-Henriette DIABATE, (dir.) *Mémorial de la Côte d'Ivoire les fondements de*

la nation ivoirienne, Tome 1, Abidjan, Editions AMI, 1987, 290p.

-Pierre KIPRE, Villes *de Côte d'Ivoire 1893-1940, Tome 1 : Fondation des villes coloniales en Côte d'Ivoire*, Abidjan-Dakar-Lomé, NEA, 1985, 283p.

-Niamkey Georges KODJO, *Le royaume de Kong, Tome 1 : Des origines à 1897* [Thèse pour le Doctorat d'Etat, Aix-en-Provence], 1986,346 p.

-Niamkey Georges KODJO, *Côte d'Ivoire 1894-1895, la ville de Kong et Samory d'après le journal inédit de Georges Bailly,* Paris, L'Harmattan, 1991, 143p.

-M'Lanhoro Joseph KONE, *Phonologie et morphologie verbale du djimini* [Thèse pour le Doctorat 3ème cycle, Université de Paris VII], 1985, 199p.

-Jean Noël LOUCOU, *Côte d'Ivoire : les résistances à la conquête coloniale*, Abidjan, CERAP, 2007, 115p.

-Kouakou Désiré M'BRAH, (2010). *Histoire des Niarafolo de Côte d'Ivoire des origines à l'indépendance, 1711-1960,*2010, 567p.

-Tiona Ferdinand OUATTARA, *Histoire de Katiola : Des origines à nos jours*, Abidjan, NEI, 1998,222p**.**

-Yves PERSON, *Samori, la renaissance de l'empire mandingue*, Abidjan, NEA, 1983, 171p.

-Tiégbé TOURE, *Les Tagbana et le monde extérieur XVème siècle à 1960* : *Mutations et résistances* [Thèse de Doctorat unique, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody] UFR : Sciences de l'Homme et de la Société, 2014,387p.

RAPPORTS AUX SOINS ET RETENTION DES PATIENTS VIH/SIDA A LA PRISE EN CHARGE ARV EN COTE D'IVOIRE : CAS DU CENTRE DE SANTE URBAIN COMMUNAUTAIRE DE LA RIVIERA PALMERAIE ET DE LA FORMATION SANITAIRE URBAINE D'AFFERY

RELATIONSHIPS TO CARE AND RETENTION IN ARV TREATMENT IN CÔTE D'IVOIRE: CASE OF THE COMMUNITY URBAN HEALTH CENTER OF THE RIVIERA PALMERAIE AND THE URBAN HEALTH TRAINING OF AFFÉRY

LATHE You Jeannine[1]
Email : ninilathe@gmail.com
TRAORE Tiamba[2]
Email : tiambtraore@gmail.com
TOH Alain[3]
Email: alain.toh.1@gmail.com
Laboratoire d'Etude et de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Sociales et Humaines (LERISS)
Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan)

Résumé

Malgré la démocratisation du traitement contre le VIH au cours des dernières années, des personnes séropositives absentes ou disparaissent souvent de la chaine de soins antirétrovirale (ONUSIDA, 2020). Ce qui pose le problème de la rétention des Personnes Vivantes avec le VIH (PVVIH) aux soins ARV. La présente étude s'inscrit dans une approche quantitative et qualitative. Elle vise à appréhender les logiques sociales de la rétention des

[1] Doctorante en Sociologie de la Santé.
[2] Docteur en Sociologie de la Famille et de l'Éducation.
[3] Maître de Conférences de Sociologie.

PVVIH aux soins ARV dans le CSUCOM Palmeraie et à la FSU d'Affery. Elle prend pour appui la recherche documentaire et l'entretien. Les données de l'étude montrent que la rétention des PVVIH est le produit d'une diversité de rapports aux soins. Ces rapports aux soins sont d'ordre spatial, biologique, culturel et économique. Ils se manifestent par l'actualisation de la culture thérapeutique du patient VIH pour sa survie dans son environnement, social, familial et professionnel. Ainsi, les centres de santé tiennent compte des particularités de chaque PVVIH dans leurs approches de prise en charge et du maintien aux soins. Cela passe par la flexibilité de l'accès aux soins en tenant compte de la vulnérabilité et de l'environnement social de chaque PVVIH.

Mots-clés : Rétention- PVVIH- Soins ARV- Culture thérapeutique- médicalisation individualisée

ABSTRACT

Despite the democratization of HIV treatment in recent years, HIV-positive people are often absent or disappear from the antiretroviral care chain (UNAIDS, 2020). This poses the problem of retaining People Living with HIV (PLHIV) in ARV care. This study takes a quantitative and qualitative approach. It aims to understand the social logic of the retention of PLHIV in ARV care in the CSUCOM Palmeraie and at the FSU of Affery. It relies on documentary research and interviews. The data from the study show that the retention of PLHIV is the product of a diversity of relationships to care. These relationships are spatial, biological, cultural, and economic. They are manifested by the updating of the therapeutic culture of the HIV patient for his survival in his environment, social, family, and professional. Thus, health centers consider the particularities of each PLHIV in their approaches to care and retention in care. This requires flexible access to care, considering the vulnerability and social environment of each PLHIV.

Keywords: Retention- PLHIV- ARV care - therapeutic culture- andindividualized medicalization

Introduction

Depuis son apparition dans les années 1980, le VIH est considéré comme un véritable révélateur social, déclencheur de nombreuses interrogations au niveau médical, éthique et humain (K. Duclos, 2000). Cette épidémie constitue une menace à l'encontre de la paix et de la sécurité dans le monde. En effet, elle participe à l'accroissement de la pression sociale sur les ressources financières, les institutions publiques et les systèmes sociaux qui permettent aux individus de faire face à l'adversité (ONU, 2001).

À cet effet, la question de la lutte contre le VIH/Sida est un sujet qui a intéressé et qui intéresse davantage divers chercheurs en sciences sociales et humaines. Les auteurs qui s'y intéressent, l'abordent sous divers angles. Les auteurs comme G. Bibeau (1991) et G. Rémy (1995) s'intéressent aux stéréotypes associés à la pandémie du VIH/Sida, sa géographie et sa transmission. Sous cet angle, ces auteurs soutiennent que le VIH/Sida, par sa forme épidémique, mais aussi par ses modes de transmission apparait comme un événement social majeur, un « désastre » qui révèle et active des dynamiques sociales intenses (C. Raynaut, 1997). C'est une pandémie qui produit des changements sociaux et politiques majeurs en Afrique avec l'accroissement de l'écart entre ce continent et le reste du monde (J-M. Amat-Roze, 2000). Aussi, les auteurs comme L.Vidal (1993), L. Aventin (1996), L. Bentz (2002), K. Delaunay et L. Vidal (2002), S. Guennif et C. Mfuka (2003) et A. Bekelynck (2014) se penchent sur les principes éthiques de la politique de santé publique en matière de soins thérapeutiques des patients du VIH.

Avec la connaissance des conditions d'accès aux traitements antirétroviraux et le dispositif mis en place en 1999 en Côte d'Ivoire, ces auteurs trouvent encourageant la priorité accordée à l'observance conçue comme un domaine d'évaluation pour l'amenuisement de cette pandémie (Bentz, 2002). Les positions et attitudes des patients VIH, des soignants et du système de santé lorsqu'il s'agit de permettre et d'améliorer l'observance d'un traitement complexe et porteur d'espoir, la question du coût des traitements apparaît centrale, en ce sens qu'il constitue une préoccupation importante des patients VIH (K. Delaunay et L. Vidal, 2002). Par ailleurs, M-J. Mayaux

(2004), Gobatto et Lafaye (2005), I. Gobatto et F. Lafaye (2007), orientent leur analyse sur la production de la différenciation sociale de la maladie. Ils estiment que les femmes sont les cibles privilégiées de l'épidémie, de l'infection du VIH en Afrique (V. Leroy, 2004). Ainsi, la maladie pousse les femmes à chercher divers soins avec son cortège d'événements inattendus (S. Lingani et G. Korbéogo, 2015).

Pour ONUSIDA (2020), malgré la démocratisation du traitement contre le VIH au cours de ces dernières années, plusieurs personnes vivantes avec le VIH (PVVIH) abandonnent ou disparaissent dans la chaine de soins antirétrovirale. Au niveau mondial, le nombre de personnes vivantes avec le VIH est passé de 26 millions en 2000 à 38,4 millions en 2021 et le nombre de personnes ayant accès au traitement antirétroviral est passé de 560 000 à 28,7 millions (ONUSIDA, 2022., p. 4). En Afrique de l'Ouest et du Centre, le nombre de personnes vivantes avec le VIH est estimé à 5 millions avec 3,9 millions de personnes qui ont accès au traitement en 2021 avec un taux de couverture régionale de 78% supérieur aux taux de couverture mondiale qui est de 75% (ONUSIDA, op.cit., p.5-6).

En Côte d'Ivoire en général et particulièrement dans le Centre de Santé Urbain Communautaire de la Riviera Palmeraie et à la Formation Sanitaire Urbaine d'Affery, l'application des directives nationales en matière d'offre de dépistage et de prise en charge des personnes infectées par le VIH est effective. Cette effectivité est visible à travers la gratuité des soins et de la thérapie ARV, l'offre de services de soins et le soutien aux PVVIH pour les maintenir dans le circuit de soins.En dépit de tous ces efforts visant à améliorer la prise en charge des PVVIH, force est de constater que des PVVIH éligibles au traitement ARV sont irrégulières a leur consultation clinique et biologique dans le Centre de Santé Urbain à base Communautaire (CSUCOM) de la Palmeraie et celui de la Formation Sanitaire Urbain (FSU) d'Affery au regard des répertoires de prise en charge dans ces aires sanitaires.

Au CSUCOM de la Riviera Palmerais, 56% des 565 patients VIH se sont retirés des soins thérapeutiques en 2019 ; en 2020, sur les 562 patients du VIH, 65% se sont retirés ; en 2021, sur les 578 patients du VIH, 57% se

sont retirés. Aussi le FSU d'Affery a- il enregistré 305 patients VIH en 2019, 324 patients VIH en 2020 et 326 patients VIH en 2021 avec respectivement 98%, 95% et 100% d'abandon.

Ce qui pose le problème de maintien des patients VIH dans le système de prise en charge médicale dans ces structures sanitaires. De ce qui précède, l'on peut se poser la question suivante : quelle est la logique sociale de l'irrégularité des patients VIH dans le système de prise en charge médicale dans le Centre de Santé Urbain de la Riviera Palmeraie et à la Formation Sanitaire Urbaine d'Affery?Par ailleurs, la nature des rapports aux soins ARV explique-t-elle l'irrégularité des patients VIH dans le système de prise en charge médicale au CSUCOM Palmeraie et à la FSU d'Affery ?

L'objectif de cette étude est d'analyser le lien entre la construction sociale de la non-observance des soins thérapeutiques et l'émergence de nouvelles trajectoires thérapeutiques culturellement appréciées. Cela participe à la compréhension des logiques sociales qui légitiment l'abandon des soins thérapeutiques du VIH dans des structures sanitaires en Côte d'Ivoire. Aussi s'agit-il de présenter la nature des rapports aux soins ARV comme déterminant de l'abandon de la chaine de prise en charge des PVVIH du CSUCOM de la Riviera Palmeraie et de la FSU d'Afféry.

1. Méthodologie

La méthodologie mise en œuvre a consisté à conduire une enquête de terrain au CSUCOM de la Riviera Palmeraie et à la FSU d'Afféry. Le choix de ces institutions s'explique par le fait que nous nous sommes inscrits dans un projet de lutte contre le VIH. Cela nous a permis d'avoir un accès aux PVVIH, aux acteurs de la chaine de soins et de la documentation sur le suivi des patients. Plusieurs missions effectuées dans ces aires sanitaires dans le cadre de la lutte contre le VIH, nous ont permis d'avoir des contacts et des relations pouvant faciliter l'accès aux personnes-ressources. La collecte des données s'est faite en deux (2) phases. La première s'est déroulée dans la période de juin à août 2019 et la seconde de février à septembre 2022.

Cette étude s'inscrit dans une approche mixte qui mobilise à la fois des données qualitatives et quantitatives.

Répartition de l'échantillon quantitatif désiré (100 PVVIH) par strates de structures sanitaires						
Structures sanitaires	CSUCOM Palmeraie		FSU Affery		Total	
Nombre (N)	N	%	N	%	N	%
Pourcentage (%)	63	63	37	37	100	100
Homme (H)/ Femme (F)	H	F	H	F	H	F
Nombre (N)	14	49	9	28	23	77
Pourcentage (%)	14%	49%	9%	28%	23%	77%

Ainsi, l'approche non probabiliste de l'échantillonnage a permis de construire un échantillon quantitatif composé de 100 PVVIH, avec 23% d'hommes et 77% de femmes, réparties entre le FSU Affery (37 PVVIH) et CSUCOM de la Riviera Palmeraie (63 PVVIH). L'administration du questionnaire s'est faite après le passage des patients chez l'assistant social ou après leur passage à la pharmacie pour la prise de leurs médicaments ARV. Ces personnes se sont délibérément prêtées au questionnaire. Aussi, le choix s'est porté sur des entretiens semi-directifs pour compléter les informations relatives à l'abandon des PVVIH aux soins ARV au CSUCOM de la Riviera Palmeraie et à la FSU d'Affery.

Répartition de l'échantillon qualitatif désiré par catégories d'acteurs			
	Nombre d'entretiens par type d'entretien		Nombre de personne interrogé
Catégories d'acteurs	Individuel	Collectif (6 participants)	
PVVIH	13	3	19
Conseillers communautaires (CC) et assistants sociaux	4	2	12
Sages-femmes, Infirmiers et Médecins	6	2	12
Total	**23**	**7**	**43**
	30		

Ce choix méthodologique est lié à la flexibilité de cette technique de collecte des données puisqu'elle n'est ni entièrement libre ni entièrement dirigée. Les entretiens menés selon la technique centrée sur des thèmes, ont été administrés auprès 19 PVVIH, 12 personnels communautaires (conseiller communautaire (CC) et assistants sociaux (AS)), et 12 personnels soignants (aux Sages-femmes (SFDE), Infirmiers (IDE) et Médecins).

Deux types d'entretiens ont été réalisés. Il s'agit d'entretien de groupe et d'entretiens individuels. Chaque entretien de groupe a regroupé 6 participants. Les mêmes ont également été soumis à l'entretien individuel, a l'exception d'un PVVIH absent à l'entretien de groupe. Au total, vingt et trois (23) entretiens individuels et sept (7) entretiens collectifs ont été administrés sur les quarante et trois (43) personnes, constituées en des catégories d'acteurs à l'étude.

2. Résultats

Les résultats de l'étude montrent que le rapport à l'espace et les rapports socio-économiques sont les principaux déterminants de l'abandon de la chaine de prise en charge des PVVIH du CSUCOM de la Riviera Palmeraie et de la FSU d'Afféry.

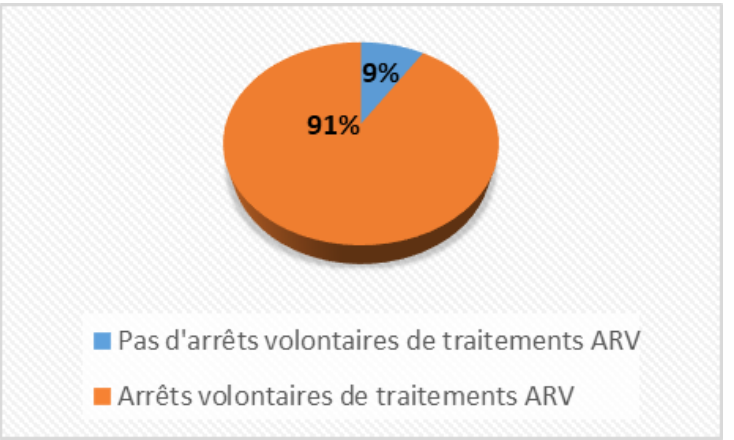
II-1. Rapport à l'espace comme marqueur de la rétention des PVVIH aux soins ARV

Le rapport à l'espace se présente comme un marqueur de la rétention des PVVIH aux soins ARV à plusieurs niveaux. Il s'agit de l'arrêt du traitement ARV, des rapports sociobiologiques et socio-culturels qui influencent le maintien des PVVIH dans la chaine de soins.

2.1.1. L'arrêt du traitement ARV comme marqueur des rapports aux soins

Dans la chaine de prise en charge, la trajectoire aux soins ARV a été régulièrement marquée par des arrêts de traitement (voir figure 1 ci-dessous).

Figure 1 : Distribution des enquêtés suivant l'arrêt volontaire ou pas du traitement ARV



Source : notre étude, février à juillet 2022

L'analyse des données de terrain montre que 91,3% [20/23] des PVVIH hommes interviewés contre 9% [70/77] des PVVIH femmes interrogées, déclarent que leur trajectoire aux soins ARV a été fréquemment marquée par des arrêts. Cependant, ils justifient différemment leur désalignement partiel aux soins ARV, comme le précise le tableau n°1 en dessous.

Tableau 1 : Répartition des enquêtés suivant les raisons de l'arrêt temporaire aux soins ARV et le sexe

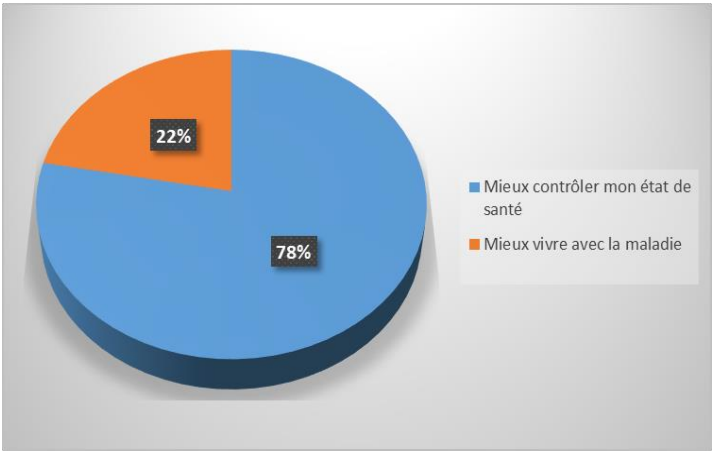
	Genre					
	Masculin		Féminin		Total	
Raisons évoquées	N	%	N	%	N	%
Difficile accès aux soins	1	1%	10	10%	11	11%
Absentéisme au travail	0	0%	21	21%	21	21%
Environnement familial	22	22%	46	46%	68	68%
Total	23	23%	77	77%	100	100%

Source : notre étude, février à juillet 2022

La lecture du tableau n°1 laisse entrevoir que l'environnement familial (68%), l'absentéisme au travail (21%) et le difficile accès aux soins (11%) sont les raisons de l'arrêt temporaire aux soins ARV évoquées par les enquêtés. Ainsi, l'environnement familial et l'absentéisme au travail sont les plus représentatifs parmi les raisons évoquées par les PVVIH interviewées. L'environnement familial fait référence à l'accompagnement de la famille dans la gestion de la maladie et de la prise correcte du traitement, le stigma-social, la perception de la maladie par l'entourage.

Aussi, les motivations du retour aux soins sont principalement associées à un meilleur contrôle de l'état de santé des PVVIH [78/100 PVVIH] soit (78%) de l'ensemble des enquêtés (Voir figure 2).

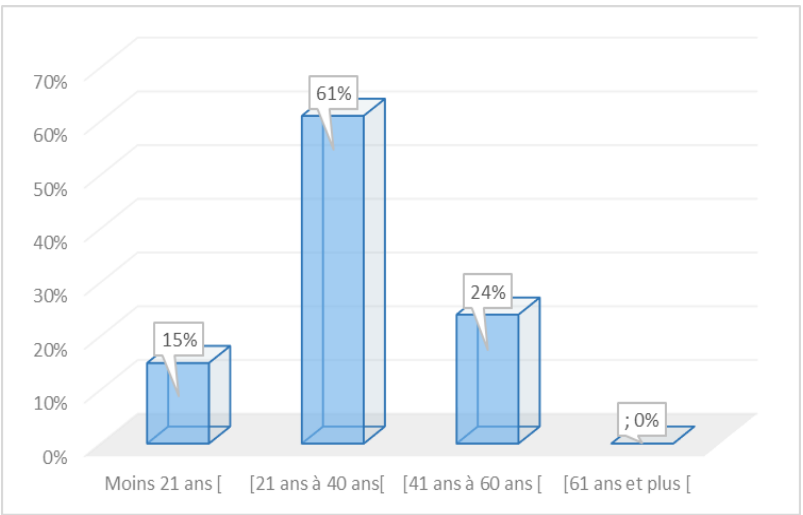
Figure 2 : Distribution des enquêtés suivant les raisons du retour volontaire aux soins ARV



Source : notre étude, février à juillet 2022

Les PVVIH hommes interviewés estiment pour la plupart que leur retour aux soins ARV est dû au fait qu'ils acceptent de vire avec le VIH ; [14/23 PVVIH] soit 60,9% des PVVIH hommes interviewés. Cependant, le retour des PVVIH femmes [69/77 PVVIH] soit 89,6%, est plus associé au fait qu'elles veulent se rendre autonomes de leur état de santé.2.1.2. Rapports socio-biologiques comme reflet de la rétention des PVVIH aux soins ARV

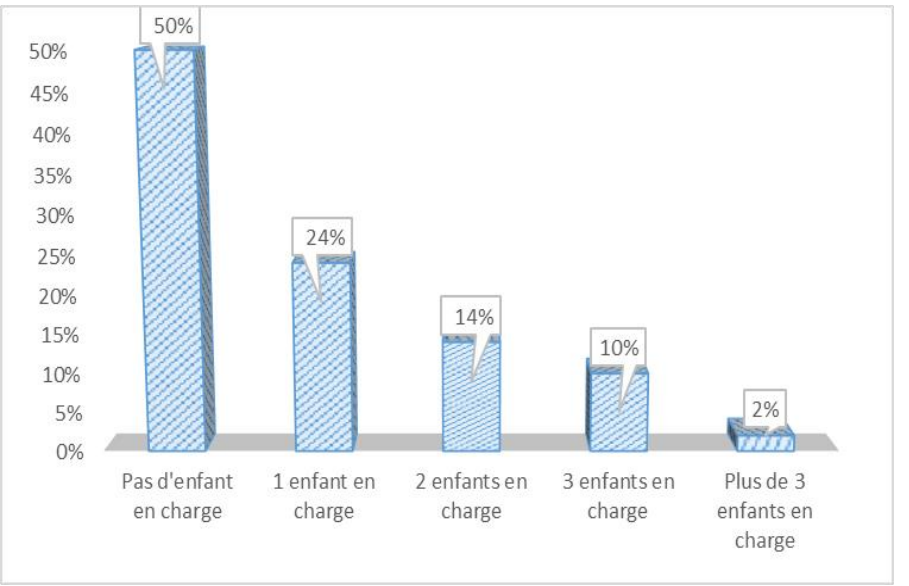
Figure 3 : Distribution des enquêtés suivant les groupes d'âge pendant l'enquête



Source : notre étude, février à juillet 2022

Cette figure indique que 85% des PVVIH sortis des soins ont entre 21ans- 40 ans et un faible taux chez les moins de 21 ans, soit 15%. Aussi, 69,6% [16/23 PVVIH] des hommes interviewés ont moins de 41 ans contre 77,9% soit [60/77 PVVIH] des femmes interrogées. On pourrait dire que la prédominance des adules de 21 ans et plus parmi les patients sortis des soins s'explique par le fait que ces malades faisant partie de cette tranche d'âge craignent d'être stigmatisés et exclut par les autres membres de la société.

Figure 4 : Distribution des enquêtés suivant le nombre d'enfants en charge pendant l'enquête



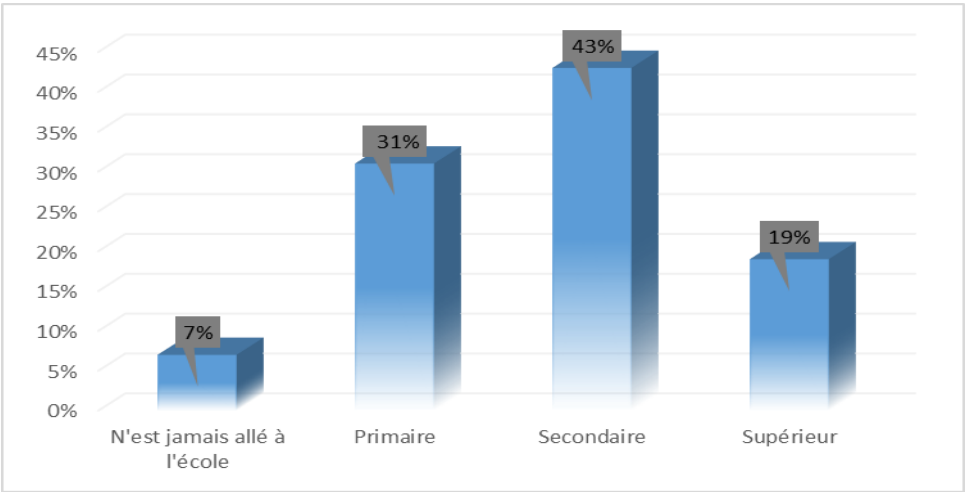
Source : notre étude, février à juillet 2022

Relativement aux nombres d'enfants à charge par les enquêtes, la moitié de l'ensemble des PVVIH interrogées déclare n'avoir pas d'enfants à charge, soit 50%, 48% ont entre 1 et 3 enfants à charge. De plus, 52,2% [12/23 PVVIH] des PVVIH hommes contre 50,6% [39/77 PVVIH] des femmes interviewées déclarent n'avoir pas d'enfant en charge pendant l'enquête.

2.1.3. Rapports socio-culturels au cœur de la rétention des PVVIH aux soins ARV

La figure 5 indique le niveau de scolarisation des PVVIH interviewées.

Figure 5 : Distribution des enquêtés suivant le niveau de scolarisation



Source : notre étude, février à juillet 2022

Concernant le niveau de scolarisation, les PVVIH qui ont un niveau secondaire sont majoritaires. On note [43/100 PVVIH] 43% qui ont un niveau secondaire, [31/100 PVVIH] 31% ont le niveau primaire, [19/100 PVVIH], 19% ont le niveau supérieur et [7/ 100 PVVIH] ne sont jamais allés à l'école. Le fort taux de patients sortis des soins qui ont un niveau primaire et secondaire s'explique par le fait que ces malades appartenant à cette catégorie ont une faible connaissance du VIH/ SIDA et ne croit pas en leur statut VIH positif. Dans les deux structures de santé, champ de l'étude ces malades prennent à la légère les prescriptions des médecins et ne respectent pas les

rendez- vous clinique et biologique qui leur sont données.

Aussi, la majorité des enquêtés qui ont au moins le niveau secondaire 62% [62/100 PVVIH], 56,5% [13/23 PVVIH] sont des PVVIH hommes et 63,6% [49/77 PVVIH] sont des PVVIH femmes. La faible représentation des malades n'ayant pas eu accès à l'école 7% parmi les personnes sortis des soins ARV se traduit par le fait que ceux- ci ne sachant ni lire ni écrire se font accompagner par des aidants qui sont leurs enfants, leurs époux ou concubins (quand ces derniers sont informes et ils acceptent de les aider dans leur suivi) ou une personne de soutien. Quant aux malades ayant le niveau supérieur sortis des soins ARV, leur faible représentativité 19% est due à leur connaissance sur le VIH/SIDA et sur la prise en charge médicale du VIH. C'est pourquoi ils sont assidus aux rendez médicaux et biologiques et suivent les prescriptions des médecins.

Se référant à la situation matrimoniale, nous constatons qu'il y a sensiblement autant de PVVIH mariées (45%) que de célibataires (43%). Les veufs.ves représentent 10% et les divorcés 2% comme l'indique le tableau 2.

Tableau 2 : Répartition des enquêtés suivant la situation matrimoniale et le sexe

Situation matrimoniale	Genre				Total	
	Masculin		Féminin			
	N	%	N	%	N	%
Célibataire	3	3%	40	40%	43	43%
Marié.e	16	16%	29	29%	45	45%
Divorcé.e	1	1%	1	1%	2	2%
Veuf.ve	3	3%	7	7%	10	10%
Total	23	23%	77	77%	100	100%

Source : notre étude, février à juillet 2022

Du tableau 2, il ressort que 69,6% [16/23 PVVIH] des PVVIH hommes sont mariées contre 58,4% [45/77 PVVIH] des PVVIH femmes interrogées. Nous avons été intéressés par deux entretiens sur le sujet qui ont

montré que l'observance au traitement est déterminée par le statut matrimonial, car faisant intervenir la question du partage du statut sérologique.

> « Moi j'ai arrêté de venir au centre pour prendre mes médicaments parce que non seulement je dois demander la permission au travail avant de venir, mais aussi à la maison, je me cache pour prendre mes médicaments. Un jour, je me suis caché pour venir à mon RDV, mon petit à mi s'est caché pour voir où j'allais. Il a constaté que je disparaissais sans lui dire. Alors il a menacé de me quitter si cela se reproduit ». (Propos Enq.20, PVVIH, 2 ans de prise en charge au CSUCOM Palmeraie).

Un autre discours, recueilli auprès d'un conseiller communautaire nous fait savoir que

> « Nos patients qui respectent leur RDV, sont généralement les veufs ou veuves, les divorcés et les mariés qui ont fait le partage de leur statut au partenaire. Lorsqu'on échange avec eux, ils nous disent que ce qui importe pour eux être en bonne santé afin de pouvoir s'occuper de leurs enfants et ne pas les laisser orphelin. » (Propos Enq.2, Conseiller communautaire, 2 ans dans le suivi des malades VIH au FSU Affery).

Au vu, des informations recueillies, on pourrait dire la situation matrimoniale des patients VIH semble être un élément de leur sortie des soins VIH. En effet, les PVVIH hommes vivant maritalement ont moins de chance de sortir des soins par rapport aux patientes femmes. Cette situation est aussi perceptible chez les célibataires. Cela pose une barrière à la vie de couple et une piste pour leur entourage d'être informé sur leur statut VIH.Aussi, le tableau ci-dessous indique que 83% des personnes interrogées pratiquent une religion.

Tableau 3 : Répartition des enquêtés suivant la religion pratiquée et le sexe

Religion pratiquée	Genre						
	Masculin		Féminin		Total		
	N	%	N	%	N	%	
Christianisme	4	4%	31	31%	35	35%	83%
Islam	7	7%	40	40%	47	47%	
Bouddhisme	1	1%	1	0%	1	1%	
Rien	11	11%	6	6%	17	17%	
Total	23	23%	77	77%	100	100%	

Source : notre étude, février à juillet 2022

L'étude montre que les musulmans et les chrétiens représentent la proportion la plus élevée parmi les malades du VIH enquêtés, soit respectivement 47% et 35%.

La forte représentation des musulmans parmi les malades VIH sortis des soins montre une transgression des règles sociales chez cette communauté avec la dynamique sociale, l'importation de la culture sexuelle de l'occident par certains membres, car l'Islam interdit la fornication. Aussi toute personne malade du VIH connu dans la communauté musulmane est considérée comme n'ayant pas respecté les règles de la religion musulmane.

Relativement aux chrétiens, cela pourrait s'expliquer par le fait que la prière constitue un moyen de guérison, notamment les maladies incurables comme le SIDA. D'où la justification de cette forte présence des chrétiens chez les PVVIH sortis des soins.

Ensuite vient les « sans religion » que nous assimilons aux animistes avec 17% des enquêtés et 1% chez les bouddhistes. Notons que pour ces catégories, la maladie et la santé dépendent des relations que l'on entretien avec les forces surnaturelles que sont les génies, les ancêtres, les représentations. Lorsqu'un individu est malade, cela sous-entend qu'il entretient de mauvais rapports avec les forces surnaturelles. De ce fait, le recours a la santé passe par des sacrifices et des rituels pour rétablir l'équilibre

rompu. C'est cet itinéraire thérapeutique que les malades animistes empruntent pour retrouver la santé. C'est ce qui pourrait traduire cette proportion parmi les PVVIH sortis des soins.

En tout, les rapports socio-culturels comme le niveau d'instruction, la situation matrimoniale et la religion influencent sur la décision des PVVIH à fréquenter du CSUCOM Palmeraie et FSU Afféry et à se maintenir dans les soins pour leur prise en charge ARV.

2.2. Rapports socio-économiques comme déterminant de la rétention aux soins ARV

2.2.1. Culture thérapeutique convoquée

Les propos recueillis auprès des PVVIH révèlent une double culture thérapeutique pouvant expliquer la rétention aux soins ARV au CSUCOM Palmeraie et CSU Afféry. Ceci est illustré à travers les propos suivants :

> « Quand, je prends les médicaments au centre, les symptômes de la maladie disparaissent de la même manière comme quand je prends les médicaments traditionnels. Ce qui fait que par moment je me demande si je suis réellement malade de cette maladie » (Propos Enq.11, PVVIH, 4 ans de prise en charge au CSUCOM Palmerais).

De par ces propos, on pourrait dire que le choix d'un double itinéraire thérapeutique pour les patients se résume en l'aspirant à un mieux-être. Les itinéraires thérapeutiques énoncés ici sont la médecine traditionnelle et la médecine moderne. La rétention des PVVIH se construit alors à partir de la perception des effets de chaque itinéraire sur leur santé. Les effets de cette adhésion à l'un autre itinéraire thérapeutique peut créer ou pas des doutes dans la conscience des PVVIH. Ce qui permet souvent aux PVVIH de changer leur rapport à la prise des soins ARV. Aussi, la trajectoire aux soins VIH convoque en plus de la prise en charge ARV, une thérapie traditionnelle faisant appel à des guérisseurs traditionnels ou des guides religieux.

C'est ce que rapporte une enquêtée que nous avons rencontré au FSU d'Affery dans le discours suivant

> « Depuis 2 ans je souffre. Alors j'ai demandé à ma sœur de m'accompagner faire une consultation chez un guérisseur traditionnel. Après la consultation, le guérisseur nous a dit que mon problème de santé est lié à la rivière qui est dans mon village. Quelqu'un de ma famille y est allé et m'a jeté un sort. Il m'a demandé d'acheter des choses pour faire le sacrifice et me libérer de la maladie » (Discours Enq.2, PVVIH, 2 ans de prise en charge au FSU Afféry).

Cette pratique thérapeutique à savoir la thérapie traditionnelle, l'automédication, peut se comprendre à partir des traditions basées sur des croyances et une vision interstellaire de la société. L'organisation de la société, tant sur le plan politique que sur celui des rapports interhumains, place le croyant dans une perspective d'obédience à la volonté divine (M. Chamoun, 1989). Dans ces thérapies, il y a une réponse aux difficultés, aux doutes et aux crises de l'individu moderne absorbé par une normativité toute prête (P. Cingolani, 1996). En somme, les données de l'étude montrent que l'intervention thérapeutique dans le domaine des traitements VIH connait une diversité d'approche en dehors des cadres des centres de santé. Cette diversité influence l'acceptabilité et l'adhésion durable aux soins ARV. Elle se présente comme une forme de médecine intermédiaire qui soumet les PVVIH à un habitus et à des valeurs souvent étrangères aux pratiques modernes de la prise en charge ARV.

2.2.2. Pérennisation de la famille envisagée

Les données de l'étude évoquent la situation matrimoniale des PVVIH comme déterminant de la rétention aux ARV comme le précisent les propos d'un agent de santé :

> « Une fois, lors d'une consultation d'aide à l'observance avec un patient vivant avec le VIH, ce dernier m'a posé une inquiétude sur sa guérison, prendre bien ses médicaments et la possibilité de se mettre avec quelqu'un. Je lui ai dit que l'on ne guérit pas du VIH, mais en continuant à bien suivre son traitement, il va bien se porter et ne tombera pas malade. Aussi pour vivre avec une femme, il doit

lui faire part de son statut sérologique. Ce monsieur je ne l'ai plus revu jusqu'à ce jour » (Témoignage Enq.4, Médecin assurant la prise en charge des PVVIH au CSUCOM Palmeraie).

Ce témoignage permet de saisir la difficulté pour le personnel soignant de mettre en œuvre les recommandations faites par les directives nationales de prise en charge concernant la prévention de l'infection au VIH. Toutefois, ce retrait aux soins ARV peut avoir une double explication. Le premier est relatif à la non-acceptation du statut de VIH et la seconde par le souci d'effacement après sa mort. Aussi, le VIH/sida est qualifié par des termes qui indiquent sa portée catastrophique et létale. C'est ainsi que le sida est considéré comme une maladie mortelle, tueuse d'amour, implacable et incurable (C. Fortin et *al*, 2003). Par ailleurs, l'annonce d'une séropositivité est une situation extrême, un événement qui induit une rupture avec une situation précédente et qui entraîne des réaménagements personnels et conjugaux (D. Pourette, 2006). Même si l'annonce de la maladie aux membres de la famille est le premier pas pour obtenir un soutien familial, elle constitue une étape difficile pour les personnes atteintes du VIH (Z. Y. Rachel et H. Sellami, 2009). Cette situation peut se comprendre à travers la contribution de J. Hermann (2010). En effet, les difficultés rencontrées au sein des couples sont étroitement liées à la culpabilisation du conjoint soupçonné d'être à l'origine de la contamination. Il s'établit alors un rapport de pouvoirs faisant intervenir les capacités financières et la culpabilité des deux partenaires et le devenir des relations conjugales. Mais, le fait que les des deux conjoints aient accès simultanément au traitement constitue un élément stabilisateur pour le couple et de maintien aux soins ARV. Cette conception se confirme par les propos suivants :

« Nos patients qui respectent leur RDV, sont généralement les veufs ou veuves, les divorcés et les mariés qui ont fait le partage de leur statut à leurs partenaires. Lorsqu'on échange avec eux, ils nous disent que ce qui importe pour eux c'est le fait d'être en bonne santé afin de pouvoir s'occuper de leurs enfants et ne pas les laisser orphelins. » (Propos Enq.5, Conseiller communautaire assurant la prise en charge des PVVIH au CSUCOM Palmeraie).

Ces données indiquent que la situation matrimoniale des patients influence le maintien ou le retrait des PVVIH aux soins ARV. À cet effet,

l'infection par le VIH au sein d'une famille revêt une dimension particulière et ne se compare à aucune autre maladie (G. Morin et J. Samson, 2004). Cette maladie s'accompagne d'importants tabous avec ses cortèges de préjugés sans compter de la discrimination, de la peur et du rejet. En plus, il est inhabituel qu'une maladie soit gardée si précieusement secrète et que son dévoilement représente des enjeux personnels, familiaux, sociaux et légaux, amenant à l'éthique de l'information et du droit à la confidentialité. On comprend aisément que tant d'efforts soient déployés pour taire le VIH et masquer les préoccupations vécues par les personnes atteintes. Mais, l'engagement au maintien aux soins ARV des mariés ou ceux qui sont sortis du mariage par le décès du conjoint peut s'expliquer par la volonté de survie de la famille, par l'acceptabilité et l'appropriation basée sur l'expérience de soins.

2.2.3. Environnement socio-professionnel incriminé

Le tableau ci-dessous indique la répartition des PVVIH sortis des soins thérapeutiques ARV suivant les catégories socio- professionnelles.

Tableau 4 : Répartition des enquêtés suivant le secteur d'activité socio-professionnelle et le sexe

Secteur d'activité socio-professionnelle	Genre				Total	
	Masculin		Féminin			
	N	%	N	%	N	%
Sans emploi/ élève et étudiant	5	5%	16	16%	21	21%
Secteur informel	4	4%	22	22%	26	26%
Secteur public	8	8%	32	32%	40	40%
Secteur privé	5	5%	7	7%	12	12%
Retraité	1	1%	0	0%	1	1%
Total	23	23%	77	77%	100	100%

Source : notre étude, février à juillet 2022

Sur les cent (100) PVVIH interviewées seuls [21/100] soit 21% ne sont pas en activité. Nous enregistrons 40% qui exercent dans le secteur

public contre 26% dans le secteur informel, 12% dans le secteur privé. 1% des enquêtés sont sortis du système professionnel. Ainsi, [6/23 PVVIH] soit 26,1% des hommes sont inactifs ou n'exercent pas d'activité socio-professionnelle contre [17/23 PVVIH] soit 73,9% qui sont en activité. Les PVVIH femmes interviewées sont également plus en activité ; [55/77 PVVIH] soit 71,4% contre [22/77 PVVIH] soit 28,6% qui ne sont pas en activité.

Aussi, les données de l'étude révèlent que, bien que la crainte de la perte d'un emploi et la stigmatisation sur le lieu du travail constitueraient souvent des facteurs de relâchement ou d'abandons aux soins comme l'indique ce discours-ci :

> « Je ne suis pas heureuse quand je manque mes RDV parce que les médicaments me font beaucoup de bien. (...). Mais il arrive quelquefois à cause de mon travail de ne pas respecter mes rendez-vous. (…). Bon, je ne peux pas trop expliquer sinon les gens connaîtront mon statut. Je suis consciente que ce n'est pas bon » (Témoignage Enq.6, PVVIH, 3 ans de prise en charge au CSU Afféry).

Cette position aux soins des PVVIH peut se comprendre à partir des caractéristiques de cette maladie qui engendrent un contexte social particulier. En effet, le sida, maladie stigmatisée associée au retour de l'épidémie et à la peur de la contagion, ne se vit pas individuellement, mais s'inscrit dans une expérience collective (J. Pierret, 1997). Le traitement de cette maladie mortelle du sida est appréhendé comme un changement structurel dans l'expérience des personnes infectées (J. Pierret, 2006). Ce changement structurel ne prend presque pas en compte la question de l'absentéisme au travail. Ce qui réduit souvent la marge de manœuvre des PVVIH à l'abandon aux soins ARV. Ainsi, les données révèlent que le pouvoir normalisateur du mécanisme de prise en charge des PVVIH ne permet pas aux personnes infectées de poursuivre dans la quiétude ce qu'elles définissent comme la vie normale et socio-professionnelle. Le témoignage suivant précise bien ce fait.

> « Moi j'ai arrêté de venir au centre pour prendre mes médicaments parce je dois toujours demander la permission au travail avant de

> venir. (…). Je risque de perdre mon emploi à cause de mes absences régulières ! Un jour, je me suis caché pour venir à mon rendez-vous. (…). Lorsque mon patron a constaté mon absence, alors il m'a dit qu'il va me renvoyer si cela se reproduit ». (Témoignage Enq.20, PVVIH, 2 ans de prise en charge au CSUCOM Palmeraie).

En effet, des PVVIH sont amenées à négocier avec leur entourage ou leur employeur la possibilité de s'absenter. Elles dissimulent souvent des raisons de leur absence en imputant à une autre origine les raisons de consulter un médecin ou en attribuant leur déplacement à une autre cause, telle qu'une urgence familiale. Ces tactiques ne sont cependant pas pérennes. En user trop régulièrement, c'est risqué d'être suspecté, voire de devoir dévoiler sa séropositivité.Par ailleurs, des PVVIH prennent des congés pour se rendre en consultation à l'insu de l'employeur. Cette solution ne s'avère cependant envisageable qu'à court terme comme l'explique cet enquêté.

> « Si, chaque mois, tu prends trois jours de permission, ils vont dire que tu n'es pas régulier au boulot. (…) Si tu n'es pas régulier dans ton contrat de travail, ça veut dire que tu n'es pas efficace. (…) tu risques de perdre ton contrat ». (Témoignage Enq.21, PVVIH, 2 ans de prise en charge au CSUCOM Palmeraie).

Ce discours montre que l'amélioration sensible de l'état de santé qu'apportent les thérapies du VIH, ne se traduit pas par un retour systématique à l'emploi des personnes atteintes. Les dispositifs d'aide à l'emploi et d'amélioration des conditions du travail n'apportent qu'un concours limité dans son articulation avec la vie au travail (G. Fabre et R. Tchobanian, 2001). Pour des travailleurs du secteur informel et des sans- emplois abandonner le travail ou une opportunité d'emploi et se rendre au centre pour le rendez-vous, est un manque à gagner. Une assistante sociale témoigne cela à travers ces propos :

> « Parmi les malades que nous recevons, les sans- emplois et les travailleurs du secteur informel sont irréguliers. On fait tout pour qu'ils reviennent, mais ils ne reviennent pas. Certains disent qu'ils ne peuvent pas laisser leur travail pour venir au centre, d'autres aussi

> disent qu'ils n'ont même pas à manger pour accompagner leur traitement ARV et disent qu'ils n'ont pas le transport pour venir chercher les médicaments » (Témoignage Enq.13, Assistante sociale, suivant la prise en charge des PVVIH au CSU Afféry).

En effet, d'un point de vue médical, les antirétroviraux nécessitent, pour être pleinement efficaces, une bonne observance aux traitements ARV (ANRS, 2001). Cette nécessité place l'observance au point de vue des préoccupations médicales et suscite la crainte chez les patients. Puisque, certains PVVIH rencontrent des difficultés d'insertion socio-professionnelles dans un contexte où le sida est toujours une maladie stigmatisée.

> « Depuis 5 ans que je prends le traitement, je n'ai jamais manqué mon rendez-vous. Je prends mes médicaments régulièrement. Je n'ai pas de problème de transport. Je prends mes médicaments sans problème. Personne ne me demande de comptes ». (Témoignage Enq.17, PVVIH, 5 ans de prise en charge au CSUCOM Palmeraie).

Le VIH étant vu comme une maladie stigmatisante et humiliante, elle n'est pas encore socialement acceptée. Les personnes vivantes avec cette maladie craignent souvent la divulgation de leur statut. Dans ce contexte de stigmatisation liée à l'infection, des PVVIH structurent leur quotidien autour du maintien du secret de la maladie. Ce qui peut expliquer la rétention de certains PVVIH, en raison de la peur de rencontrer une connaissance. Le témoignage suivant évoque ce fait.

> « À ma deuxième visite au centre, j'ai rencontré une de mes connaissances qui m'a donné un regard accusateur. Je lui ai tendu la main en signe de salutation et elle a hésité à répondre. Cela étant, je me suis senti gênée. Et à chaque visite je suis craintive de rencontrer une connaissance ». (Propos Enq.8, PVVIH, 3 ans de prise en charge au CSUCOM Palmeraie).

Alors, la proximité du lieu d'habitation et le centre de prise en charge sont incriminés dans le processus d'adhésion aux soins des PVVIH. Cela s'explique par le fait que le patient peut régulièrement rencontrer des personnes de son entourage familial ou amical pouvant suspecter ou connaitre

son statut sérologique. Le récit suivant permet de mieux cerner les stratégies mobilisées par les PVVIH pour le maintien aux soins ARV.

> « Vous savez, j'ai commencé à prendre les médicaments à Yopougon, car c'est là-bas que j'ai appris que j'avais la maladie. Quand mes amis ont su que j'étais fréquent au centre, ils ont commencé à me poser des questions et à avoir un comportement changeant avec moi. Du coup, le suivi de mon traitement a été affecté. (…). Mon frère qui habite Palmeraie, est informé de mon statut. C'est lui qui m'a proposé de me faire suivre à la Palmeraie. Cela fait 2 ans que je suis ici et je fais l'effort d'être régulier. ». (Propos Enq.10, PVVIH, 2 ans de prise en charge au CSUCOM Palmeraie).

À l'analyse, ceux qui habitent dans les alentours des aires sanitaires sont exposés au retrait de soins à cause de la crainte du dévoilement du statut sérologique. Pour un retour dans les soins, certains PVVIH préfèrent changer d'aire sanitaire ou de structure de santé de prise en charge VIH.

2.2.4. Flexibilité d'accès aux soins comme déterminant de la rétention des PVVIH

Le contact permanent avec les PVVIH permet un meilleur suivi et un retour aux soins du patient s'il s'en était écarté. Le discours suivant corrobore ce fait.

> « Les PVVIH qui ne respectent pas souvent leur RDV. Ils sont réguliers jusqu'au moment où ils sentent une amélioration de leur état de santé. Ils disparaissent de la structure de santé et nous sommes sans nouvelles parfois d'eux. Lorsque nous les contactons ou les visitons, ils rentrent à nouveau dans le circuit de soins. Mais, cela retarde souvent l'effet positif de la prise des médicaments ». (Propos Enq.18, Assistant social assurant la prise en charge des PVVIH au CSUCOM Palmeraie)

Cette situation peut se comprendre par la vulnérabilité sociale liée à la maladie. En ce sens, le « renoncement aux soins » caractérise des situations dans lesquelles des personnes n'engagent pas ou interrompent une démarche

de soins, alors même qu'elles en perçoivent le besoin, que ce besoin soit médicalement avéré ou non (C. Fatoux, 2014). Ainsi, les appels et les visites à domicile sont autant de stratégies mobilisées par les structures d'accompagnement pour le retour aux soins. Le témoignage suivant précise ce fait.

> « Nous recevons à l'unité de prise en charge plus de femmes que d'hommes. Nous nous remarquons que les hommes sont plus réguliers pour leur suivi que les femmes. Les femmes sont moins respectueuses du RDV donné. (…). Nous faisons tout notre possible pour qu'elles reviennent. (…). Des relances par appels sont faites par les assistants sociaux chargés de la gestion des RDV des malades sous traitement ARV ou même des visites à domicile entreprises par les conseillers communautaires à ceux qui se sont géolocalisés ». (Propos Enq.16, Médecin assurant la prise en charge des PVVIH au CSU Affery).

La stratégie d'inclusion des PVVIH est soutenue par une flexibilité interne dans le suivi médical des patients. L'affirmation suivante nous indique cela.

> « Mes patients qui ne me créent pas de problème ont soit une bonne connaissance de la maladie à infection à VIH et du traitement ou sont accompagnés par des personnes qui ont une parfaite connaissance de l'infection à VIH. Très souvent se sont leurs accompagnants qui suivent leur rendez- vous à leur place et suivent la prise de leur médicament. Pourtant, il n'est pas demandé aux PVVIH, d'aller à l'hôpital tous les mois. Cela n'est pas nécessairement puisque les rendez-vous sont semestriels ou annuels. Mais, ils peuvent être plus fréquents notamment au début du traitement ou lors d'un allègement thérapeutique, pour vérifier que tout se passe bien ». (Propos Enq.15, Conseiller communautaire assurant la prise en charge des PVVIH au CSU Afféry).

La plasticité dans l'attribution des médicaments encourage certains PVVIH à rester ou revenir dans la chaine de prise en charge.

3. Discussion

Deux (2) principaux résultats sont discutés dans cette partie de ce travail. Il s'agit des implications du rapport à l'espace et des rapports socio-économiques sur le comportement des patients vis-à-vis des soins.

3.1. Influence des espaces de soins sur les patients

Plusieurs auteurs font référence aux espaces de reproduction sociale dans leur approche du patient. C'est le cas de C. Alfieri et B. Taverne (2000), qui abordent la question de la santé de la mère et de l'enfant dans le contexte du VIH/sida. Pour ces auteurs, le lait maternel est considéré comme le meilleur aliment de l'enfant. Les représentations populaires lui accordent, en plus de sa fonction naturelle, le pouvoir d'apporter à l'enfant des éléments bénéfiques qui vont assurer son attachement maternel, sa force de caractère, son enracinement dans la famille, etc. Ces auteurs le considèrent comme un vecteur de transmission des pouvoirs surnaturels et même des maladies entre la mère et l'enfant. Dans ce contexte la rétention de la mère aux soins ARV peut s'inscrire dans deux (2) registres complémentaires à savoir la non-transmission de ses valeurs surnaturelles à l'enfant et la protection sociale de l'enfant contre le VIH, si elle s'est maintenue dans la chaine de traitement ARV jusqu'à l'accouchement. Pour A. Desclaux et M-L. Cadart (2008), lorsque les femmes découvrent leur séropositivité pendant la grossesse, l'interruption de grossesse va de soi si le diagnostic est établi au cours des premiers mois.

En revanche, s'il est découvert plus tardivement, certaines grossesses sont menées à terme du fait des obstacles administratifs à la pratique d'une interruption. Ces auteurs mentionnent que, dans tous les cas, le risque de transmission verticale du VIH et les incertitudes concernant l'avenir de la mère « contre-indiquent » la procréation. En ce sens, M. Levasseur (1995), affirme que la perception ou l'autoévaluation de la santé constitue un indicateur important de l'état de santé de la population. Elle reflète l'appréciation globale que l'individu fait de son propre état de santé en intégrant ses connaissances et son expérience de la santé ou de la maladie. Du

coup, l'image éternelle de la santé, disait J. Dufresne (1985b), c'est l'enfant qui court vers la mer sans se demander si son cœur peut supporter un tel effort, et qui s'arrête spontanément quand il a atteint sa limite. Pour F. Saillant (1999), l'espace thérapeutique sous-tend la question plus large de la responsabilité humaine face à la souffrance, à la maladie et à la mort. Il entend par espace thérapeutique, l'ensemble des groupes, ressources, pratiques, savoirs, représentations, et symboles dont dispose toute société pour faire face au problème de l'entretien de la vie et de son maintien dans un but implicite ou explicite de bien-être ou de santé. Pour J. M. Mélançon (2012), en éthique, la dignité, est intrinsèque à tout être humain du seul fait qu'il participe à l'humanité en tant que personne consciente et libre, à la différence des autres vivants. Ce statut lui confère le respect et l'inviolabilité dans sa décision lorsque son choix est libre, éclairé, et s'exerce dans le respect d'autrui.

En tout, ces auteurs donnent des pans de compréhension sur l'influence de l'espace culturel, institutionnel et thérapeutique sur l'itinéraire thérapeutique des patients. Cette étude montre que les rapports entre le patient et les soins ARV se construisent dans un espace thérapeutique où le sexe, la culture et les activités économiques s'imposent et orientent la rétention dans les aires sanitaires visitées.

3.2. Rapports séculaires de la santé et de la maladie

Pour A. Desclaux (2003), certaines logiques ont la maladie pour substrat. Ainsi, l'attribution de l'origine de la maladie à "l'étranger", signifie de manière prosaïque que la maladie est venue d'ailleurs, magnifiée par une représentation quasi universelle considérant l'altérité comme dangereuse, est à l'origine d'exclusions que leurs initiateurs revendiquent souvent comme protectrices pour leur propre groupe social. L'interprétation de la maladie comme une sanction consiste à tenir les personnes pour responsables et coupables de leur atteinte. Cette logique considère le sida comme la conséquence du non-respect des normes sociales, et les malades comme des coupables punis qui doivent supporter les conséquences de leur conduite. Mais, tout en se déployant dans un univers pluriel et polysémique, les soins, en tant que pratiques d'accompagnement, représentent pour une grande part

le travail de connexion entre soignant et soigné en quête d'unité (F. Saillant et E. Gagnon, 1999). J. Dufresne (1985a), a présenté la culture comme un filtre pour les agents pathogènes. Pour l'auteur, lorsqu'on aborde le phénomène de la santé et de la maladie par le biais de l'ethnomédecine, en empruntant donc le chemin de la culture, on s'attend à s'éloigner du biologique pour entrer dans la sphère du symbolique. C'est ainsi que le progrès et le développement provoquent l'internationalisation des maladies. Les conséquences culturelles et sociales d'un tel phénomène sont d'une extrême gravité. L'internationalisation des maladies infectieuses a contribué à déstabiliser les médecines traditionnelles et, par-là, à ébranler des sociétés entières. Le prestige de la médecine occidentale se trouve ainsi renforcé, elle seule disposant des prérequis pour lutter contre les fléaux. Pour M. Ferland et G. Paquet (1994), la santé et le bien-être des individus et des collectivités tiennent à un ensemble de dimensions et de facteurs sociaux qui débordent largement le système des soins de santé. Ces auteurs estiment que l'état de santé et de bien-être des collectivités est lié de près à un ensemble de facteurs extérieurs au système curatif. Ils font savoir qu'il apparaît important de considérer l'influence des facteurs sociaux sur la santé et le bien-être collectif, car, au-delà de l'existence de systèmes de soins et de services de qualité, plusieurs autres facteurs sociaux affectent continuellement l'état de santé de la collectivité.

Ainsi, la relation entre la position sociale des individus, leur milieu de vie et leur état de santé vaut pour toutes les classes sociales et non seulement pour les populations vivant dans une pauvreté extrême. Cette conception de la santé et de l'inégalité sociale est partagée par d'autres auteurs. Pour ces auteurs, même si le système socio-sanitaire garantit un accès universel aux services de santé et aux services sociaux de base, il existe toujours des inégalités socio-économiques marquées sur le plan de la santé et du bien-être. D'après A. Dumais (1982), le mythe s'est aussi introduit, d'une façon plus explicite, au cœur de la lutte sociale. Pour l'auteur, une fois que la critique des institutions sociales, comme celle qui s'adresse à l'entreprise médicale, se sera décantée et qu'elle aura rasséréné la virulence de ses propos, on découvrira probablement mieux les véritables failles de l'institution qui ont provoqué ces réactions.

On n'aura pas dénoué la dialectique des rapports qui s'établissent entre la personne et la société ou l'individu et l'institution. On aura compris, toutefois, que l'imaginaire social sait s'infiltrer dans les interstices de la société et en soutirer des mythes, tel celui de l'autonomie, qui sont tout à l'honneur de sa vitalité. Pour D. Jodelet (2006), la référence à la culture, quand on touche au champ de la santé, semble devoir s'imposer aussi comme la résultante des tendances qui se dessinent en psychologie. Une première série de problèmes liés au rapport à la santé et à la maladie a trait aux connaissances mises en jeu et à leur négociation entre usagers et professionnels. On peut les faire correspondre à une vision de la culture recouvrant les savoirs et savoir-faire. Savoirs traditionnels, connaissances scientifiques, techniques et médicales, savoirs de sens communs transmis par le milieu familial, l'école, les médias, les canaux de communication informels, mais aussi construits à partir de l'échange avec les porteurs du savoir savant (experts, médecins, etc.) ou à partir des informations dispensées par les campagnes d'éducation pour la santé. Une seconde série de phénomènes rangés dans la culture met en jeu des valeurs, des normes, des modèles de conduite et de pensée d'un groupe. Une autre vision de la culture en fait un système symbolique qui met en lien et en loi les différents ordres constituant la réalité sociale.

Par ailleurs, l'auteure considère la culture comme un cadre de l'action, un écosystème des pratiques, comme dans le cas des espaces thérapeutiques. Pour elle, la santé communautaire désigne le contexte et la manière en fonction desquels se matérialisent les transformations du champ de la santé. Elle cherche à dépasser les limitations des perspectives régissant la santé publique sur la base du modèle biomédical. La santé communautaire met les professionnels de santé au service de la communauté et de ses membres, les usagers deviennent co-responsables et assument un rôle de participation active, s'érigeant en éléments fondamentaux du système de santé, les professionnels jouant un rôle de promotion, incitation, canalisation des activités sanitaires.

Il peut s'agir d'un système ouvert qui favorise à travers des programmes d'éducation pour l'acquisition d'aptitudes pour une meilleure adhésion aux soins. M. Tousignant (1987), se demande si le rapport que tout

un chacun entretient avec son propre vécu, c'est-à-dire tout cet ensemble de sensations et de cognitions qui forme le tissu de la vie émotionnelle, peut permettre de participer aux expériences émotionnelles de n'importe quel être humain et de saisir ce qu'il ressent en court-circuitant les artéfacts de la culture. L'analyse de l'auteur montre que les transformations du vécu émotif au sein de la culture laissent présager les différences abyssales qui risquent d'exister entre les cultures. Ces observations forcent l'auteur a accepter le fait qu'une plasticité des émotions détermine la culture. Pour M-A. Tremblay (1983a), l'adaptation culturelle se traduit par l'aptitude de l'individu à s'assumer les fonctions et les responsabilités qui correspondent à son statut et par sa capacité à s'intégrer dans des groupes de différentes importances. Elle renvoie à l'appréciation des progrès réalisés par l'individu dans son processus de maturation, en quête d'autonomie et de liberté de décision et d'action. La personnalité d'un individu est en constante évolution et transformation par suite de l'accumulation de ses expériences, des perceptions différentes qui s'en dégagent, des motivations qu'elles transforment, des actions ou réactions qu'elles engendrent et des aspirations qu'elles nourrissent.

Ce progrès de la conscience se situe non seulement au niveau des expériences individuelles proprement dites, mais aussi, et surtout à celui des significations nouvelles qui se dégagent de cette culture vécue. Les intériorisations qui s'en suivent sont ainsi à la fois fondées sur des démarches concrètes et sur les représentations qu'elles inspirent. Pour M-A. Tremblay (1983b), les sociétés technologiques et bureaucratiques sont principalement gouvernées par des impératifs de rationalité, d'efficacité et de productivité. Dans ces genres de civilisation, le « vivre en santé » représente à la fois l'expression d'une ultime finalité et d'une valeur existentielle d'une importance primordiale qui acquiert de plus en plus de profondeur au fur et à mesure que se déploient des technologies qui sont à la fine pointe de la recherche expérimentale en bio-médecine et qui soutiennent une idéologie progressiste de la médecine.

En définitive, ces auteurs mettent en avant les rapports séculaires dans l'expression de la maladie et des soins. Toutefois, ils ne disent rien sur les logiques de maintiens des PVVIH aux soins ARV. Ainsi, l'étude a révélé que

les rapports socio-économiques imbriqués dans la fibre de la culture thérapeutique des PVVIH, leur environnement socio-familial et professionnel donnent l'orientation de la rétention aux soins ARV dans les aires sanitaires visitées.

Conclusion

Tout au long de cet exposé, il s'est agi d'analyser la logique sociale de l'abandon des PVVIH dans le système de prise en charge médicale au CSUCOM de la Riviera Palmeraie et à la FSU d'Afféry. L'étude s'est particulièrement penchée sur la nature des rapports aux soins ARV comme déterminant de l'abandon des PVVIH au CSUCOM Palmeraie et FSU Afféry. À l'analyse, les données montrent que la rétention des PVVIH aux soins ARV est imbriquée dans une diversité de rapports au traitement ARV. Les retraits volontaires et temporaires dans le circuit de soins marquent la relation entre des PVVIH le système de soins ARV. La temporalité de cet absentéisme se comprend mieux à travers la sexualisation de la maladie, son impact sur la famille, l'employabilité et la culture thérapeutique des patients. C'est en cela que les PVVIH construisent leur temporalité aux soins ARV en fonction de leur capacité de contrôle des informations liées à leur statut sérologique de la stabilité familiale et de la durabilité de leur activité génératrice de revenue ou leur emploi. Les discours liés à leur maintien durable dans la chaine de soins font appel à une perception différenciée de la maladie et des itinéraires variés de la thérapie développée autour de la prise des ARV.

Références bibliographiques

- ALFIERI Chiara, TAVERNE Bernard, (2000), "Perceptions de la transmission des maladies par l'allaitement maternel au Burkina Faso, In : *Alice Desclaux et Bernard Taverne, (Dir.) ALLAITEMENT ET VIH EN AFRIQUE DE L'OUEST. De l'anthropologie à la santé publique. Paris : Les Éditions Karthala*, pp. 226-243.

- ANRS, (2021), L'observance aux traitements contre le VIH/sida Mesure, déterminants, évolution, Paris : Agence Nationale de la Recherche sur le Sida, 112p.
- AVENTIN Laurent, (1996), "Appréhension du VIH/sida dans le secteur privé à Abidjan : stratégies d'entreprises et médecins du travail", In : *Journal des anthropologues-Anthropologie, entreprise, entrepreneurs, n°66-67,* pp. 211-223.
- BEKELYNCK Anne, (2014), "Le rôle des entreprises privées dans la lutte contre le VIH/sida en Côte d'Ivoire : des vecteurs d'une utopie sociale aux partenaires d'une action publique", In : *Lien social et Politiques, (72),* pp. 129-149.
- BENTZ Laurence, (2002), "Quelles conditions opératoires pour améliorer l'observance aux antirétroviraux en Côte d'Ivoire ?", In : *Sciences sociales et santé, Volume 20, n°2,* pp. 31-38.
- BIBEAU Gilles, (1991), "L'Afrique, terre imaginaire du sida. La subversion du discours scientifique par le jeu des fantasmes", In : *Anthropologie et Sociétés, 15(2-3),* pp. 125-147.
- CHAMOUN Mounir, (1989), "La forte résistance de la culture arabo-musulmane", In : *Le Monde diplomatique, Octobre 1989,* pp. 22.
- CHAMOUN Mounir, (1989), "La forte résistance de la culture arabo-musulmane", In : *Le Monde diplomatique,* Octobre 1989, pp. 22.
- CINGOLANI Patrick, (1996), "Culture thérapeutique et renouveau religieux", In : *L'Homme et la société,* n°120, pp. 41-51.
- DELAUNAY Karine et VIDAL Laurent, (2002), "Le sujet de l'observance. L'expérience de l'accès aux traitements antirétroviraux de l'infection à VIH en Côte d'Ivoire", In : *Sciences sociales et santé, Volume 20, n°2,* pp. 5-29.

- DESCAMPS Philippe, (2020), "Des conflits d'intérêts qui suscitent la défiance. Une médecine sous influence", In : *Le Monde diplomatique*, Novembre 2020, pp. 1-23.

- DESCLAUX Alice et CADART Marie-Laure, (2008), "Avoir un enfant dans le contexte du VIH : discours médicaux et liens sociaux", In : *Médecine/Sciences, vol. 24, n° 2,* pp. 53-61.
- DESCLAUX Alice, (2003), "Stigmatisation, discrimination : que peut-on attendre d'une approche culturelle ?", In : *VIH/SIDA, stigmatisation et discrimination : une approche anthropologique, Études et rapports, série spéciale n°20, Division des politiques culturelles et du dialogue interculturel, UNESCO,* pp. 1-10

- DUCLOS Karine, (2000), "Impact traumatique de l'annonce d'une séropositivité au VIH sur « l'observance thérapeutique » : approche clinique projective", In : *Psychologie clinique et projective, vol. 6, Organisation et désorganisation psychiques chez l'enfant,* pp. 279-304.

- DUFRESNE Jacques, (1985a), "Aspects culturels de la santé et de la maladie", In : Jacques Dufresne, Fernand Dumont et Yves Martin, (Dir.), *Traité d'anthropologie médicale. L'Institution de la santé et de la maladie.* Québec : PUQ, pp. 241-251.

- DUFRESNE Jacques, (1985b), "La santé", In : *Jacques Dufresne, Fernand Dumont et Yves Martin, (Dir.), Traité d'anthropologie médicale. L'Institution de la santé et de la maladie. Québec : Les Presses de l'Université du Québec, l'Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC) et les Presses universitaires de Lyon (PUL),* pp. 985-1013.

- DUMAIS Alfred, ,1982), "La santé imaginaire", In : *Fernand Dumon et Yves Martin, Imaginaire social et représentations collectives. Mélanges offerts à Jean-Charles Falardeau,* Québec : Les Presses de l'Université Laval, pp. 275-284.

- FABRE Gérard et TCHOBANIAN Robert, (2001), "Les tensions actuelles entre le VIH et l'emploi", In: *Sciences sociales et santé, Volume 19, n°3*, pp. 43-68.

- FATOUX Christiane, (2014),"Le renoncement aux soins, un enjeu pour l'assurance maladie. Éléments de réflexion issus d'une étude menée par le CPAM DU GARD", In : ENS-École Normal Supérieur de la Sécurité Sociale « Regards », n°46, pp. 107-113.
- FERLAND Marc et PAQUET Ginette, (1994), "L'influence des facteurs sociaux sur la santé et le bien-être", In : Vincent Lemieux, Pierre Bergeron, Clermont Bégin et Gérard Bélanger, LE SYSTÈME DE SANTÉ AU QUEBEC. Organisations, acteurs et enjeux. Québec : PUL, pp. 53-72.

- FORTIN Christian, PROVOST Véronique, LÉVY Joseph, (2003), "L'imaginaire de la mort associée au VIH/SIDA", In : *Agora débats/jeunesses, 34, Les jeunes face à la mort,* pp. 84-94.

- GOBATTO Isabelle et LAFAYE Françoise, (2005), "Petits arrangements avec la contrainte. Les professionnels de santé face à la prévention de la transmission mère-enfant du VIH à Abidjan (Côte d'Ivoire)", In : *Sciences sociales et santé, Volume 23, n°1,* pp. 79-108.

- GOBATTO Isabelle et LAFAYE Françoise, (2007), "De l'Art d'accommoder le modèle biomédical ou comment rendre « convenables » et « recevables » des protocoles de prévention à Abidjan (Côte d'Ivoire)", In : *Sciences sociales et santé, Volume 25, n°3,* pp. 5-29.

- GUENNIF Samira et MFUKA Claude, (2003), "La lutte contre le sida en Thaïlande : de la logique de santé publique à la logique industrielle", In : *Sciences sociales et santé, Volume 21,* n°1, pp. 75-98.

- HERMANN Judith, (2010), "Le rituel de l'eau bénite : une réponse sociale et symbolique à la pandémie du sida", In : *Annales d'Ethiopie.* Volume 25, année, pp. 229-245.

- JODELET Denise, (2006), "Culture et pratiques de santé", In : *Nouvelle Revue de Psychologie*, n°1, pp. 219-239.

- JULIEN Claude, (1987), "Des politiques malades de leur culture", In : *Le Monde diplomatique*, Juin 1987, pp. 1-22.

- LEROY Valériane, (2004), "L'inégalité des sexes face à l'infection par le VIH-sida en Afrique : un cercle vicieux anthropologique, sociologique, épidémiologique et clinique, facteur d'entretien de l'épidémie", In : *Sciences sociales et santé, Volume 22, n°3, « Genre et Santé »,* pp. 71-85.

- LEVASSEUR Madeleine, (1995), "Perception de l'état de santé", In : *Carmen Bellerose, Claudette Lavallée, Lucie Chénard et Madeleine Levasseur, Santé Québec. Et la santé, ça va en 1992-1993 ? Rapport de l'Enquête sociale et de santé 1992-1993. Volume I. Québec : Santé Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux, Gouvernement du Québec, novembre 1995,* pp. 199-209.

- LINGANI Salfo et KORBÉOGO Gabin, (2015), "Le VIH/sida comme accident au cours d'une vie : lente découverte, gestion sociale et exclusion des femmes séropositives au Burkina Faso", In : *Recherches féministes, 28(2),* pp. 243-264.

- MAÎTRE Jacques, (1975), "Remède ou consécration ?" In : Le *Monde diplomatique*, Mars 1975, p. 11.

- MAYAUX Marie-Jeanne, (2004), "Multithérapies antirétrovirales et procréation : données épidémiologiques", In : *Sciences sociales et santé, Volume 22, n°3, « Genre et Santé »,* pp. 41-44.

- MÉLANÇON Joseph Marcel, (2012), "L'euthanasie et l'aide médicale au suicide : deux nouveaux « soins de fin de vie » pour « mourir dans la dignité » au Québec", In : *Quoi de neuf ?, Le magazine de l'AREQ, l'Association des retraitées et retraités de l'éducation et des autres services publics du Québec, vol.34, n°5, juin-juillet 2012,* pp. 19-24.

- MORIN Guylaine et SAMSON Johanne, (2004), "Le suivi psychosocial des familles touchées par le VIH/sida", In : *Frontières, 17(1),* pp. 57-63.
- N'CHO Simplice Dagnan, TIEMBRE Issaka, BENIE BI Vroh Joseph, DIABY Badara, PETRONILLE Zengbe-Acray, HARVEY Attoh-Touré, DIDIER Adjoua, KOUADIO Daniel Ekra, JANINE Tagliante-Saracino, (2013), "Séroprévalence de l'infection à VIH en conseil et dépistage volontaire par stratégie mobile en Zone rurale en Côte d'Ivoire", In ; *S.F.S.P. « Santé Publique »*, Vol. 25, pp. 849-856.
- ONU, (2001), *Crise mondiale -Action mondiale. Appel du Secrétaire général en faveur de la lutte contre le VIH/sida à l'échelle mondiale,* Aide-Mémoire : Session extraordinaire des Nations Unies sur le VIH/SIDA du 25 -27 juin 2001 à New York, 3p.
- ONUSIDA, (2020), VIH et COVID-19 informations à l'intention des personnes séropositives, 4p.
- ONUSIDA, (2022), *Estimations épidémiologiques de l'ONUSIDA 2022*, ONUSIDA : Fiche d'information 2022, 6p.
- PÉPIN Michèle, (1990), "Le rituel thérapeutique dans le contexte de la massothérapie", In : *Revue internationale d'action communautaire*, (24), pp. 73-80.
- PIERRET Janine, (1997), "Un objet pour la sociologie de la maladie chronique : la situation de séropositivité au VIH ?", In : *Sciences sociales et santé, Volume 15, n°4, Sida : nouvelles perspectives en anthropologie et en sociologie ?*, pp. 97-120.
- PIERRET Janine, (2006), *Vivre avec le VIH. Enquête de longue durée auprès des personnes infectées,* Paris : PUF, coll. « le lien social », 232 p.
- POURETTE Dolorès, (2006), "Le couple migrant confronté au VIH", In : *Hommes et Migrations*, n°1262, Juillet-août 2006, pp. 88-97.

- RACHEL Zhou Yanqiu et SELLAMI Hayet, (2009), "Obligations familiales et vie avec le VIH/SIDA en Chine aujourd'hui", In : *Perspectives chinoises, n°106,* pp. 33-44.
- RAYNAUT Claude, (1997), "L'Afrique et le sida : questions à l'anthropologie, l'anthropologie en question", In : *Sciences sociales et santé, Volume 15, n°4, Sida : nouvelles perspectives en anthropologie et en sociologie?,* pp. 9-38.
- RÉMY Gérard, (1995), "Les infections par le VIH dans l'espace africain. Une mise en question géographique", In : *Espace, populations, sociétés, La géographie de la santé en question,* pp. 105-115.
- SAILLANT Francine et GAGNON Éric, (1999), "Présentation. Vers une anthropologie des soins ?", In : *Anthropologie et Sociétés,* vol. 23, n°2, pp. 5-14.
- SAILLANT Francine, (1999), "Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique", In : *Anthropologie et Sociétés, vol. 23 n°2,* pp. 15-39.
- TOUSIGNANT Michel, (1987), "La construction culturelle des émotions", In : *Regards anthropologiques en psychiatrie. Anthropological Perspectives in Psychiatry,* pp. 45-53.
- TREMBLAY Marc-Adélard, (1983a), "La santé en tant que phénomène global", In : *Purushottam Joshi et Gaston-René de Grâce, (Dir.), Conceptions contemporaines de la santé mentale,* Montréal: Décarie Éditeur, pp. 49-89.
- TREMBLAY Marc-Adélard, (1983b), "Une perspective holistique dans l'étude de la santé, In : *Mémoires de la société royale du Canada, série 4, tome 21,* pp. 3-19.
- VIDAL Laurent, (1993), "L'épreuve du sida. Une anthropologie entre éthique et terrain", In : *Journal des anthropologues, n°50-51, Hiver 1992-Printemps, Éthique professionnelle et expériences de terrain,* pp. 121-128.

RAPPORT À LA « MATERNITÉ » ET PERSISTANCE DE LA NAVIGATION THÉRAPEUTIQUE DANS LE PARCOURS DE GESTION DE LA GROSSESSE CHEZ LES FEMMES À ABIDJAN (COTE D'IVOIRE)

RELATIONSHIP TO "MOTHERHOOD" AND THE PERSISTENCE OF THERAPEUTIC NAVIGATION IN THE PREGNANCY MANAGEMENT PROCESS AMONG WOMEN IN ABIDJAN (IVORY COAST)

Kando Amédée SOUMAHORO
Maitre-Assistant, Sociologie, Institut d'Ethnosociologie
(Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan)
Email : kandoamedeesoum@gmail.com

Résumé :

La présente étude analyse la combinaison voire à la navigation des acteurs femmes entre deux traditions de thérapie dans la gestion de la grossesse à Abidjan. Elle élucide la persistance d'une catégorie d'acteurs dans des pratiques proscrites en mettant en évidence les normes subjectives et les capitaux sociaux proposés par celles-ci comme justifications. L'étude est qualitative et utilise les instruments associés tels que l'entretien individuel, les groupes de discussion, l'observation directe et l'analyse documentaire. L'usage de la théorie de l'action raisonnée présente d'abord les résultats sur l'identification des productions idéologiques des femmes enceintes sur la grossesse. Ensuite, ils montrent la médecine moderne et traditionnelle dans leur combinaison. Par ailleurs, la mise en évidence des pratiques sociales liées à l'utilisation conjointe de ces deux différents types de médecines et la typologie des interactions à l'œuvre. Enfin, les résultats sont relatifs à l'identification des enjeux qui structurent l'usage simultané de ces deux

formes de médecines. En définitive, toutes ces données permettent de conclure que les enjeux sont identitaires. Cette pratique est une stratégie de résilience identitaire, un refus d'exclusion sociale et une protection des liens forts et des liens faibles.

Mots-clés : Maternité, Navigation Thérapeutique, Résilience identitaire, Côte d'Ivoire.

Abstract:

The present study analyses the combination and even the navigation of female actors between two traditions of therapy in the management of pregnancy in Abidjan. It elucidates the persistence of a category of actors in proscribed practices by highlighting the subjective norms and social capitals offered by them as justifications. The study is qualitative and uses associated instruments such as individual interviews, focus groups, direct observation and documentary analysis. The use of the theory of reasoned action first presents the results on the identification of pregnant women's ideological productions of pregnancy. Then they show modern and traditional medicine in their combination. In addition, the social practices linked to the joint use of these two different types of medicine and the typology of interactions at work are highlighted. Finally, the results relate to the identification of the issues that structure the simultaneous use of these two forms of medicine. In the end, all these data allow us to conclude that the issues are identity-based. This practice is a strategy of identity resilience, a refusal of social exclusion and a protection of strong and weak ties.

Keywords: Maternity- Therapeutic navigation, Identity resilience- Côte d'Ivoire.

Introduction

À Abidjan, nonobstant la proscription par les acteurs institutionnels de la biomédecine de l'usage combiné de la médecine traditionnelle et de celle dite « moderne » dans le suivi des grossesses, s'il y a une chose qui donne raison aux diagnostics communautaires et à l'actualité c'est bien la « navigation » des femmes enceintes entre ces deux formes de thérapie. Pourtant en Côte-d'Ivoire, selon le Plan National de Développement Sanitaire, l'état de santé de la mère et de l'enfant demeure préoccupant, car jusqu'en 2005, la mortalité maternelle s'élevait à 543 décès pour 100 000 naissances vivantes (PNDS, 2012-2015) et l'État ivoirien a insisté sur les consultations prénatales comme recours de soins pour le suivi et la protection de la grossesse pouvant réduire le taux de mortalité maternelle et infantile (EDSCI-II, 1998-1999). Un tel positionnement tire sa source du constat selon lequel on assiste à une persistance de la combinaison de la biomédecine et de la médecine traditionnelle dans la prise en charge de la grossesse. Cela est d'autant plus avéré que M. Djah et N. Danho (2011) dans leurs études soutiennent qu'en Côte-d'Ivoire, malgré les ordonnances médicales prénatales modernes, la plupart des femmes enceintes (90,3%) a recours à la médecine traditionnelle.

Ainsi, la maternité est présentée comme un phénomène valorisant dans presque toutes les sociétés, car avoir un enfant constitue pour toutes les femmes un devoir à accomplir, un engagement à pérenniser l'espèce humaine vis-à-vis de la communauté, de la société. C'est un besoin de conformité avec le milieu social qui fait que la propriété de l'enfant va au-delà de la famille nucléaire bien que l'enfant soit avant tout la propriété de son géniteur et de sa génitrice, il est considéré aussi comme la propriété de l'entourage, du groupe ou de la communauté (L. Kabore, 2007). Sous ce rapport Il appartient au cercle de la famille étendue voire au réseau relationnel des parents, aux différents réseaux de sociabilité de liens forts ou de liens faibles (M. Guidetti, S. Lallemand, M-F. Morel, 1997). De ce point de vue, l'enfantement constitue un instrument d'intégration et de valorisation sociale pour la femme.

Bien que cela soit un évènement heureux et un opérateur de valorisation sociale, la grossesse est paradoxalement une période d'inquiétude eu égard aux risques encourus par la mère et l'enfant du fait de son caractère douloureux et déformant pour la femme et de l'exposition aux suspicions de la famille ou de la colère du compagnon en cas d'échec (F. Ouattara, K. Storeng, 2008). C'est pour cela dans cet état physiologique de la femme des mécanismes de tout genre (modernes ou traditionnels) sont développés afin de faire l'accouchement une réussite. Puisque la mortalité maternelle constitue un problème majeur de santé publique en Afrique et en Côte-d'Ivoire (Tiembré I. & al., 2010), la santé de la mère et de l'enfant est qualifiée de préoccupante, car avec un taux de mortalité infantile de 102 pour mille (Tiembré I., idem). Le continent africain détient donc le record des niveaux de mortalité maternelle et infantile.

De ce fait, la grossesse fait l'objet d'un suivi thérapeutique minutieux tant au niveau biomédical qu'au niveau communautaire depuis sa contraction jusqu'à l'accouchement. Cela insère les acteurs de sa gestion dans une navigation thérapeutique qui combine les dispositifs biomédicaux et ceux dits traditionnels en dépit du caractère jugé dangereux et néfaste pour la santé. Ladite combinaison allie les compétences construites sur des connaissances scientifiques basées sur des preuves, une approche pour la plupart du temps fragmentaire et s'attaque aux troubles fonctionnels. Elle allie se plus une compétence qui repose sur la somme totale des connaissances, compétences et pratiques qui reposent rationnellement ou non, sur les théories, croyances et expériences propres à une culture et qui sont utilisées pour maintenir les êtres humains en santé ainsi que pour prévenir, diagnostiquer, traiter et guérir des maladies physiques et mentales » (OMS, 2013). Dans cette quête d'efficacité dans le suivi de la grossesse, bien que ces deux médecines soient distinctes, les femmes abidjanaises ont un recours conjoint aux soins traditionnels et modernes, dédramatisant les risques soulevés par les professionnels de santé lors des sensibilisations.

Cette pratique expose les femmes enceintes et leurs progénitures à des malformations, des accouchements précoces, des grossesses extra-utérines, les mort-nés, etc. au vu de la méconnaissance du degré de toxicité

de certains produits traditionnels alors qu'en Afrique subsaharienne et particulièrement en Côte d'Ivoire par exemple, 85 % de la population aurait recours aux guérisseurs traditionnels.

La présente étude analyse donc le rapport à la combinaison voire à la navigation des acteurs femmes entre ces deux traditions de thérapie dans la gestion de la grossesse à Abidjan. D'un point de vue sociologique, elle élucide le maintien ou la persistance d'une catégorie d'acteurs dans des pratiques proscrites en mettant en évidence les normes subjectives et des capitaux sociaux proposés par celles-ci comme justifications d'un tel positionnement thérapeutique. Il s'agit de ce fait d'abord d'identifier les productions idéologiques des femmes enceintes sur la grossesse, la médecine moderne et traditionnelle et sur leur combinaison. Ensuite il s'agit de montrer les pratiques sociales liées à l'utilisation conjointe de ces deux différents types de médecines. Par ailleurs cette étude permettra de faire une typologie des interactions à l'œuvre. Enfin cette recherche identifiera les enjeux qui structurent l'usage simultané de ces deux formes de médecines.

Du côté de la littérature, elle est assez prolixe sur la question avec les concepts de nomadisme thérapeutique, errance thérapeutique utilisés pour désigner la pratique de la « thérapie mixte ». Cette littérature est classée en travaux sur la valorisation de la maternité, en travaux sur les facteurs qui influencent le rapport aux structures sanitaires, sur les facteurs influençant l'usage des soins traditionnels et les travaux sur les facteurs liés aux choix des thérapies.

M. Guidetti, S. Lallemand, M.-F. Morel (1997) s'intéressent plutôt à la propriété de l'enfant au sein de la communauté. Selon ces auteurs, l'enfant est, au-delà de la famille nucléaire, considéré aussi comme la propriété de l'entourage, du groupe ou de la communauté. Il appartient au cercle de la famille étendue, voire au réseau relationnel des parents, aux différents membres ayant ou non des liens de sang avec l'enfant. Quant à J. Benoist (1998), il analyse les divers aspects de l'éducation de l'enfant. Il relève dans son étude que cela est lié également à la responsabilité de toute la communauté.

De son côté, L. Kaboré, (2007) présente la consultation prénatale comme un atout qui peut contribuer significativement à une réduction du taux de mortalité maternelle. Son analyse montre les trois rôles cruciaux de la consultation prénatale. Dans cette même lancée, Tiembré I., & al. (2010) renchérissent et présentent la consultation prénatale (CPN) comme étant une activité préventive dirigée vers la population cible des femmes enceintes. Selon eux, la grossesse est un événement naturel qui ne se déroule pas toujours normalement ; son suivi est alors nécessaire afin d'identifier d'éventuels risques et d'améliorer le pronostic de la grossesse. Ces auteurs mentionnent que les soins en services prénataux constituent le moyen privilégié de dépistage de grossesses à risque et éventuellement d'éviter les issues défavorables de la grossesse.

Les facteurs qui influencent la fréquentation des centres de soins prénataux dans la littérature sont manifestes à travers les travaux de M.J.R. Rwenge et T. Nguemaleu (2011) qui indiquent qu'au-delà de la pauvreté économique des familles, les barrières socioculturelles traditionnelles, la faible ouverture à la modernité constituent un des facteurs de non-recours aux services de soins prénataux. Ils identifient l'éloignement physique de formations sanitaires comme l'un des principaux facteurs freinant l'utilisation par les adolescentes camerounaises des services modernes de soins pendant la grossesse et/ou l'accouchement.

En opérant un dépassement, H. Charreire et E. Combier (2006) relèvent que, des temps d'attente longs, l'impossibilité pour les personnes ne parlant pas le français de se faire comprendre et de communiquer, des horaires de consultations inadaptés, des moyens de transport inadéquats rendent certaines structures moins accessibles que d'autres en fonction des caractéristiques sociales et culturelles des usagers. Quant à J. Benoist (1998), il relève aussi la communication comme facteur en ne parlant pas en termes d'obstacle relatif à la différence de langue, mais plutôt de la difficulté due à la présence dans l'esprit du patient d'une certaine connaissance qui lui semble évident.

J. Janzen (1995) évoque l'implication « du groupe organisateur de la thérapie » dans les facteurs qui influencent le choix des itinéraires thérapeutiques. Selon lui, à chaque fois qu'un individu ou un groupe d'individus est malade et se trouve confronté à des problèmes qui le dépassent, un groupe organisateur de la thérapie se constitue. De son côté J. Benoist (1998) va plus loin et parle de l'emprise de la culture sur la maladie. En effet, il soutient que les interprétations étiologiques orientent les itinéraires thérapeutiques et que les signes de la maladie comme la diarrhée infantile par exemple sont rattachés à des explications dans lesquels la culture tient une grande place. Selon lui, la conception de la maladie fait l'objet d'un large consensus dans la société et renvoie à un fond culturel. Dans le même sens, C. Ouédraogo (1999) révèle les perceptions du groupe social comme déterminantes dans les comportements liés aux soins. En effet, il soutient que les pratiques en vigueur dans le cadre de la maladie sont largement déterminées par la perception des maladies du réseau social dans lequel est intégrée la jeune mère et où la vieille femme conseillère occupe une place centrale dans le type de soins et le choix des traitements. G. Kaboré (2009) renchérit et souligne l'influence de l'entourage familial dans la décision de la trajectoire thérapeutique de la femme enceinte. Il relève que la plupart des adolescentes enceintes ne vont pas systématiquement au centre de santé pour confirmer leurs grossesses, mais se basent sur les dires de leurs belles-mères et mères.

S'il est vrai que ces travaux abordent des points qui concernent la présente investigation, il est tout aussi vrai que cette littérature, aussi prolixe soit-elle manque d'une approche en termes de rapport à la matrimonialité et en termes de persistance de ce qu'on dénomme ici la « navigation thérapeutique ». Elles se sont limitées en général à des analyses orientées sur les aspects cités plus haut. C'est dans la perspective théorique de la théorie l'action raisonnée avec les normes subjectives et de la mobilisation des ressources comme capital social que cette étude analyse ce phénomène selon la méthodologie qui suit.

1.Méthodologie de l'étude

Dans le cadre de cette étude, la gestion de la grossesse par la « navigation thérapeutique » des parturientes est une réalité construite à travers les savoirs ethno-médicaux locaux fondés sur l'expérience collective de la grossesse (les normes subjectives) ou des informations reçues du cadre clinique culturel d'une part et d'autre part, à travers les savoirs de la médecine. De ce fait, la méthodologie amène à opter pour une approche qualitative. Elle s'est déroulée de mars 2020 à juillet 2021 à Yopougon et Abobo auprès d'une population cible composée de dix-neuf (19) femmes enceintes soit 12 en focus group pour susciter le débat sur la pratique de gestion mixte et 07 en individuel sous forme de récit de vie. Auprès d'elles, il a été recueilli les informations sur les origines de cette pratique à leur niveau, les productions idéologiques relatives à la grossesse, à la médecine moderne et traditionnelle et à la combinaison de ces deux thérapies. Il a aussi été recueilli les informations sur les pratiques sociales liées à la combinaison de ces deux médecines ainsi que les relations sociales qui structurent cette pratique et les enjeux associés à la combinaison de ces deux formes de médecines. Une population témoin composée de dix (10) hommes conjoints des femmes enceintes, 05 matrones ou accompagnantes traditionnelles et 05 agents de santé ont fait partie de nos cibles. Nous avons interviewé au total 49 individus. Le critère d'éligibilité de ces personnes-ressources reposait sur l'expérience de l'usage conjoint de plusieurs formes de thérapie dans le suivi de la grossesse.

La détermination de l'échantillon s'est faite au moyen de la technique d'échantillonnage non probabiliste. Cette technique a consisté à identifier les personnes-ressources par réseau ou boule de neige. Cette technique a été choisie par ce qu'il n'existe pas de base de données statistiques sur les femmes qui font une combinaison des deux médecines. On peut avoir celles qui fréquentent l'hôpital, mais très souvent les femmes ne confirment pas l'usage des deux types de thérapies dans l'espace médical pour éviter les sanctions. Une base a donc été constituée de manière systématique et non probabiliste à partir des réseaux pour identifier et interroger les femmes qui articulent les deux. En dehors des focus groups, avec les autres acteurs, des entretiens semi-

structurés ont été réalisés pour comprendre les rationalités et pesanteurs sociales (les normes subjectives et des capitaux sociaux) associées à la persistance de l'usage mixte des formes de thérapie dites modernes et celles dites traditionnelles dans la gestion de la grossesse. L'évaluation de la nosologie, l'inventaire des stratégies ou des ressources disponibles et le choix optimal d'un mobile thérapeutique des acteurs) sont rendus intelligibles sur la base de l'analyse de contenu thématique. L'analyse documentaire et l'observation directe ont complété les données de cette étude dont les résultats obtenus sont présentés dans la partie qui suit.

2.Résultats de l'étude

La gestion de la grossesse par la « navigation thérapeutique » des femmes enceintes s'explique par des normes subjectives et des capitaux sociaux des acteurs et des formes de thérapie. Il s'agit des savoirs ethno-médicaux locaux fondés sur l'expérience collective de la grossesse ou des informations reçues du cadre clinique culturel.

2.1. Des subjectivités fondatrices de la « navigation thérapeutique » : entre idéologies de la maternité et de la matrimonialité et perceptions des deux formes de médecine

2.1.1. Des idéologies de la maternité et de la matrimonialité

Dans l'usage combiné de la médecine moderne et de la médecine traditionnelle que nous dénommons « navigation thérapeutique », les femmes enceintes mobilisent la matrimonialité (maternité et préservation des liens du mariage) et la légitimation du statut de la femme comme justification.

- De la subjectivité de maintien du lien matrimonial

Selon les femmes enceintes, le fait d'avoir un ou des enfants favorise le plus souvent l'intervention de la belle-famille en cas de conflits entre les conjoints. La maternité constitue un capital social la conservation des liens forts, mais aussi des liens faibles associés à l'espace conjugal. La maternité

fabrique ou renforce le positionnement au sein de la structure familiale. Ainsi une naissance ou une grossesse favorise le renforcement des liens dans le couple et ceux de la femme avec l'entourage du conjoint. C'est un facteur de rapprochement au point où des couples ne se séparent pas à cause des enfants. L'engagement des acteurs dans la diversité thérapeutique répond donc à un besoin indispensable de mettre tout en œuvre pour une gestion efficace et sans problème de la grossesse et de l'accouchement. Cela requiert qu'elles recourent aux soins qu'elles croient appropriés dans ce cadre notamment la médecine moderne et la médecine traditionnelle dont la combinaison selon elles favorise le bon déroulement de la grossesse jusqu'à terme. En illustrent les propos de cette femme enceinte :

> Mettre un enfant au monde est très important pour un couple parce que c'est un bonheur que beaucoup recherchent donc quand tu es enceinte toute la famille se mobilise... on n'oublie même les petits palabres qu'il y a eu !! Gare à toi si tu n'enfantes pas un soir en rentrant tu vas trouver tes affaires devant la porte !! Tu ne peux pas compter sur ta belle-famille aussi parce que c'est eux même qui vont remplir la tête de ton mari pour te jeter dehors !! Donc franchement quand c'est comme ça, une fois tu prends ta grossesse tout ce que tu peux faire pour accoucher tranquillement faut le faire. Et je crois que le mélange de potions des tradipraticiens avec pour l'hôpital fait l'affaire pour accoucher sereinement. Entretien avec L.Y femme enceinte, 25 ans, couturière, Yopougon, avril 2020.

- La légitimation du statut de la femme

Le statut de la femme est une norme subjective qui se construit autour de la maternité. Selon les acteurs, la maternité structure les rapports et les positionnements statutaires. Une classification profane dans la société tend à valoriser ou dévaloriser ou hiérarchiser les femmes en fonction de leur procréativité. De ce fait la grossesse constitue un opérateur qui attribue à la femme un statut, un rôle et une position sociale. Sont blâmées celles qui n'enfantent pas et valorisées celles qui donnent naissance. La combinaison de la médecine moderne et de la médecine traditionnelle constitue un moyen de mettre les chances de leur côté pour accoucher. Comme le témoigne cet acteur :

> Qu'est-ce que les gens vont dire et puis qui va te garder chez lui ? c'est quel homme qui va prendre deuxième garçon pour déposer dans son foyer(rire) !! En tout cas si tu ne fais pas enfant tu connais ta place !! !!ou moi je suis là !! on ne peut pas dire que je ne suis pas femme parce qu'actuellement j'ai quatre enfants et puis je vais faire encore !! donc quand tu prends grossesse là arrange toi pour accoucher !! quand je prends pour blanc et puis pour nous là ça me fait bien accoucher donc les deux ensembles c'est mieux pour éviter les surprises ! Entretien avec B.G. femme enceinte, 35 ans, ménagère, Abobo, mars 2020.

2.1.2. Des perceptions préventives des deux médecines comme fondement de la complémentarité dans la « navigation thérapeutique »

- La médecine moderne comme médecine préventive justifiant la navigation thérapeutique

Le rapport des femmes enceintes à la médecine moderne découle de la perception que celles-ci ont de cette médecine. En effet, la médecine moderne appelée médecine des blancs par les acteurs s'accompagne d'infrastructures et d'équipements qui permettent d'avoir des informations en avance sur plusieurs aspects de la grossesse. À l'aide de ses supports techniques, la médecine moderne a la capacité de fournir les informations objectives la grossesse. Aussi, la médecine moderne permet de connaitre la position et l'évolution de l'enfant à chaque étape de la grossesse afin de prendre les mesures qui s'imposent notamment le traitement nécessaire à la grossesse. Ainsi, la médecine moderne constitue un moyen indispensable et incontournable dans le déroulement de la grossesse. Les propos suivants témoignent de cette approche :

> « La médecine moderne est très bonne parce qu'à l'hôpital, avec les échographies tout ça, tu peux savoir si l'enfant est à sa place ou pas et puis s'il y a un problème on peut régler ça avant l'accouchement, si tu veux on peut aussi te donner le sexe de l'enfant donc même quand tu te traites avec traditionnelle, tu ne peux pas laisser tomber l'hôpital !! Les consultations là sont trop importantes !! tu ne peux pas laisser ça quand on est enceinte sinon un bon jour tu vas être surpris qu'il y a des choses ou bien des maladies que tu n'as pas vu venir et puis tu vas te retrouver avec d'autres problèmes qui vont mettre ton bébé en danger » Entretien avec M.F. conjoint de femme enceinte, 40 ans, Professeur, Abobo, mai

2020.

- La médecine traditionnelle comme "bouclier spirituel" de la grossesse justifiant son usage conjoint avec celle dite moderne

La médecine traditionnelle dans le suivi des grossesses est une médecine à laquelle sont attribuées des vertus immatérielles et surnaturelles, voire métaphysiques. Cette médecine constitue pour les femmes enceintes un moyen de protection de la grossesse contre les pratiques maléfiques, les sortilèges. La médecine traditionnelle a la capacité selon les femmes enceintes d'éloigner et de protéger la grossesse contre toute forme "d'esprits mauvais". Ainsi, la médecine traditionnelle revêt un statut de bouclier ou de protecteur spirituel de la grossesse. Le discours ci-dessous atteste cette analyse :

> « Médecine traditionnelle c'est bon parce que l'hôpital soigne ce que les yeux voient seulement alors que traditionnelle ça soigne le côté que les yeux ne voient pas(spirituel), souvent il y a des génies qui se promènent la nuit si tu es enceinte que tu sors la nuit que tu croises un, toi tu ne le vois pas, mais si lui il te voit ça ne va pas t'arranger donc si tu te protèges pas tu as eu problème et puis ce n'est pas tout le monde qui est d'accord avec ta grossesse donc faut prendre les mesures en même temps parce que c'est tout ça qui fait que souvent les femmes font fausse couche donc traditionnelle tu dois faire ça aussi !! même quand tu fais les mauvais rêves, ça peut agir sur l'enfant donc tu as besoin de médicaments traditionnels pour protéger ton enfant ». Entretien avec H.T. 65 ans, matrone, Yopougon, juin 2020.

Les fonctions de médecine préventive attribuée à la médecine moderne et celle de « bouclier ou protection spirituelle » attribuée à la médecine traditionnelle font de ces deux médecines distinctes des ‘’collaborateurs’’ qui ne peuvent pas être dissociés dans le cadre de la prise en charge des grossesses. La navigation thérapeutique est associée à des pratiques sociales en plus des perceptions et des subjectivités. Ceux-ci oscillent entre actes de soins dans la médecine traditionnelle et actes de soins dans la médecine dite moderne.

2.2. Des pratiques sociales liées à l'utilisation conjointe de la médecine moderne et traditionnelle : de la différence dans l'administration des soins de suivi de la grossesse

Les pratiques thérapeutiques auxquelles ont recours les femmes enceintes pour le suivi de leurs grossesses dépendent du champ thérapeutique dans lequel celles-ci s'inscrivent. La divergence voire la différence dans l'administration des soins de suivi de la grossesse est une source de la navigation thérapeutique chez les femmes enceintes à Yopougon et Abobo.

- Les pratiques dites objectives de la médecine moderne comme justifications de la « navigation thérapeutique »

Les actes et prestations médicaux de la médecine dite moderne dans la prise en charge de la grossesse consistent en des consultations, analyses et interventions chirurgicales. Dans leur déroulement, il est procédé à des examens physiques complets notamment la prise de pouls, du poids, de la taille, l'administration des vaccins suivie de la prescription des médicaments notamment des comprimés, des sirops, des gélules. Cette objectivité déclarée par les acteurs interrogés justifie selon eux l'usage de cette forme de thérapie. Le discours suivant illustre cette idée.

> « À l'hôpital quand tu viens pour faire les consultations, on prend ta tension, on te touche, on te fouille tout ça et puis on te prescrit les medicaments.il y a les comprimés, les sirops, il y a aussi les suppositoires, les gélules tout ça !! Souvent, l'hôpital donne certains médicaments et puis on achète d'autres » Entretien V.G., un mari de femme enceinte, Professeur, 46 ans, Abobo.

- Les pratiques magico-religieuses de la médecine traditionnelle comme justifications de la « navigation thérapeutique »

Les soins de la médecine traditionnelle dans la prise en charge des grossesses consistent à des pratiques magico-religieuses et phytosanitaires avec l'usage des plantes, des écorces d'arbres préparées ou écrasées utilisées à boire, se purger ou à se laver. Les kaolins sont appliqués sur la peau, les yeux et des interdits alimentaires sont fixés. Ces médicaments sont fournis par les thérapeutes traditionnels, les matrones et l'entourage social suite à des échanges et des partages d'expériences avec les femmes enceintes au cours desquelles celles-ci expliquent la manière dont elles vivent leurs grossesses.

Le discours suivant témoigne de cette option.

> « Les tradipraticiens nous demandent comment la grossesse se passe on explique et puis ils nous donnent les feuilles ou bien les écorces pour se purger, pour boire et puis se laver aussi, si ça fini tu t'en vas prendre encore ça dépend de toi si tu vois que tu es en bonne santé tu ne vas pas chercher médicaments, mais il y a des choses qu'on ne doit pas manger comme les œufs !!c'est avec ça les gens font les sacrifices donc les mauvais esprits ne sont pas loin quand il y œuf dans le coin, cola aussi c'est la même chose donc je me méfie» extrait d'entretien avec J.H. femme enceinte, 30 ans, ménagère, Abobo, juin 2021.

L'usage commun des produits de ces deux formes de médecine se fait de manière stratégique en faisant alterner ceux dits traditionnels et les médicaments modernes. Une chose est déterminante dans cette alternance de pratiques et qui en justifie les usages, ce sont les types de rapports.

- Des rapports comme justification de la « navigation thérapeutique » : entre collaboration, conflits, indifférence et amitié dans l'administration des soins de suivi de la grossesse

Les rapports qui justifient la « navigation thérapeutique » oscillent entre collaboration, conflits, indifférence et amitié dans l'administration des soins de suivi de la grossesse. Ce sont des relations entre femmes enceintes et personnel soignant, entre femmes enceintes et tradipraticiens, entre femmes enceintes et entourage social, entre thérapeute moderne et thérapeute traditionnel, l'entourage des parturientes, le personnel de santé moderne et traditionnel.

De la collaboration et du conflit entre femmes enceintes et personnel de santé moderne comme motifs de la « navigation thérapeutique »

Dans la gestion de la grossesse de manière moderne, les femmes enceintes entretiennent des rapports collaboratifs avec les praticiens de ce type de thérapie. Cela se matérialise par l'accueil, les consultations et le respect des rendez-vous et des prescriptions. Cependant, il arrive de constater des divergences d'opinions entre les femmes enceintes et les agents de santé moderne qui se traduisent relationnellement par des tensions et des conflits.

Ces tensions surviennent lors des consultations à l'hôpital surtout en cas de retard accusé sur rendez-vous.

Pour éviter donc d'essuyer ces formes d'humiliations selon les femmes, elles préfèrent s'adonner à la médecine traditionnelle qui pour elles, est moins rigide et moins directive. Ce verbatim en est une preuve :

> « On accueille bien à l'hôpital, les sages-femmes sont bien, on nous demande si on a quelque chose à dire sur notre grossesse, comment on gère çà à la maison tout çà, mais l'homme n'est pas parfait donc quand tu manques rendez-vous elles se fâchent et puis elles parlent sur toi quand c'est comme ça tu leur dis leurs vérités parce que tu es là pour ta santé ce n'est pas à cause d'elles » extrait d'entretien avec F. À femme enceinte, 25 ans, Étudiante, Abobo, juin 2021.

- De la proximité collaborative entre femmes enceintes et thérapeutes traditionnels

C'est un accroissement et un renforcement des liens faibles des femmes enceintes ainsi que de leur entourage social, car dans le cas de la thérapie traditionnelle, les femmes enceintes et les thérapeutes sont dans la proximité et la collaboration. Tandis que les actions de la médecine dite moderne peuvent être dominatrices, isolantes et exclusivement pratiquées dans le cadre hospitalier, les pratiques des thérapeutes traditionnels sont souvent domestiques et proches. Les consultations entre les acteurs se déroulent dans des échanges de bonne ambiance. Les acteurs collaborent dans l'administration des soins. Aussi, les thérapeutes rendent le plus souvent visite à leurs patientes à domicile où ils sont reçus par des moments de partage de repas. Il arrive que les patientes apportent à manger à leurs thérapeutes et vice versa. Le suivi traditionnel de la grossesse plonge les acteurs dans des relations plus amicales. Comme le témoigne un acteur :

> « Indigénat là on nous reçoit bien, on explique ce qui se passe avec la grossesse et puis la femme là donne les médicaments !! On peut aller à tout moment pour la voir, à n'importe quelle heure elles sont disponibles pour recevoir, moi quand je ne peux pas me déplacer j'appelle la femme là (thérapeute traditionnelle) et puis elle vient pour me soigner, on cause bien, elle redonne des conseils ! Souvent je prépare pour lui envoyer !! Elle aussi elle prépare on mange tout çà !! en tout cas c'est mon asso (associé) » Entretien avec F. À femme enceinte, 37 ans, ménagère, Abobo, juin 2021.

De la soumission des femmes enceintes à leur entourage social

La grossesse était une propriété des conjoints, mais aussi un indicateur de bon fonctionnement du couple, elle demande une attention particulière et une obéissance de la part des parturientes vis-à-vis de leur entourage social. De ce fait l'obéissance aux liens forts et parfois aux liens faibles dans le suivi de la grossesse conduit les femmes enceintes et leurs entourages dans des rapports de soumission qui exposent à la « navigation thérapeutique ». Du fait du poids de la famille, première instance de socialisation et garant des us et coutumes, les femmes enceintes pour le choix du suivi de leurs grossesses sont souvent orientées par cette cellule. Par exemple les membres de la belle-famille notamment les belles-mères et belles-sœurs demandent à leurs belles filles d'utiliser à la fois la médecine moderne et la médecine traditionnelle. De manière concomitante l'objectivité des soins de l'hôpital pour les soins traditionnels justifie son usage en plus. Du coup l'obligation des femmes enceintes de se soumettre préserve les rapports avec leurs belles familles. Le discours suivant est un témoignage de cette soumission et obéissance :

> « c'est à cause de ma belle-famille que je fais les deux, sinon moi-même les soins de l'hôpital là seulement me suffisent, mais avec ma belle-mère et puis les sœurs de mon mari si tu ne fais pas les deux tu es foutu !! c'est cette bêtise qui a fait que la femme du petit frère de mon mari est parti aujourd'hui alors qu'elle a bien accouché malgré qu'elle a refusé d'utiliser les deux ensemble !! donc faut faire ce qu'elles te disent !! De toutes les façons, je n'ai aucun problème avec ma grossesse en ce moment» Entretien avec M.K. femme enceinte, 27ans, Institutrice, Yopougon, juillet 2021.

- Les rapports entre l'entourage des parturientes et les thérapeutes traditionnels comme justifications de la « navigation thérapeutique » : entre domination des parturientes et collaboration des thérapeutes traditionnels

La domination exercée par la structure de la parenté familiale sur les femmes enceintes dans leur prescription de l'usage conjoint des deux types de thérapie amène la relation de collaboration entre thérapeutes traditionnels et entourage social. Le recours à la médecine traditionnelle effectué par les femmes enceintes introduit donc leurs entourages dans des rapports de coopération avec les thérapeutes traditionnels. Ceux-ci échangent avec

l'entourage des femmes enceintes. Les thérapeutes prennent des informations avec l'entourage des femmes enceintes et leur procurent en retour certaines informations sur la grossesse. Ces thérapeutes donnent des conseils à l'entourage sur la gestion des grossesses du point de vue traditionnel. Comme le témoigne T.D. Belle-mère d'une femme enceinte, 53 ans, ménagère, Yopougon, juin 2021.

> « Les tradipraticiens collaborent bien avec nous !! la gestion de la grossesse n'est pas facile donc ils nous associent et nous informent sur la marche à suivre, ils se renseignent aussi avec nous sur la manière dont on s'occupe de la grossesse tout çà »

3.Discussion des résultats

Les systèmes de représentation, les pratiques symboliques, les formes de relations et les significations à propos de la grossesse et de sa gestion montrent que cette pratique de navigation repose sur les enjeux identitaires. Ceux-ci se composent de l'identité personnelle et de l'appartenance sociale. En définitive, la navigation thérapeutique pendant la grossesse est une stratégie de résilience identitaire, un refus d'exclusion sociale et une protection des liens forts et des liens faibles.

3.1.La navigation thérapeutique dans la gestion de la grossesse : entre reproduction, assimilation sociale et appartenance à la communauté d'origine

L'une des motivations de la navigation des parturientes pour la gestion de la grossesse est la question identitaire de celle-ci. Surfer de manière alternée entre ces deux traditions de guérison permet d'affirmer son appartenance à la communauté d'origine. Il s'agit de prôner les valeurs de sa première instance de socialisation entre autres la famille et ses pratiques culturelles. La jonction des deux médecines permet de contenter les partisans deux formes. C'est pour elles une stratégie d'adaptation à la pression sociale de gestion de la grossesse produite par la communauté d'appartenance. Les femmes enceintes font de la résilience à la pression provenant de l'entourage social dans leur production de la protection de la grossesse.

À travers l'assimilation et la reproduction sociale des pratiques modernes et traditionnelles, l'alternance entre ces deux médecines devient le comportement « adopté » par les acteurs enceintes. En absorbant l'une ou l'autre des thérapies ou les deux en même temps, la femme enceinte concilie sa socialité primaire et sa socialité secondaire. En tant que telle la gestion des états pathologiques de la grossesse amène donc à concilier les deux thérapies. Une qui fait la part belle à l'objectivité et l'autre qui fait la part belle à la famille. La navigation devient une stratégie de prévention des éventuelles menaces et rejet en cas de soucis et donc une assimilation. De ce qui précède, la combinaison des prescriptions médicales traditionnelle et moderne de prise en charge de la grossesse est une marque d'appartenance des concernées à ses groupes de socialisation (amicale, collégiale, familiale, religieuse, associative, etc..). À ce sujet, il convient de savoir que ces différentes socialités proposent habituellement différents types de thérapies aux patients et notamment aux femmes en cas de grossesse. Et comme la société considère la grossesse comme un état délicat alors les patientes épousent les idées de leur entourage social pour ne pas se sentir exclues en cas de complications. C'est donc une manière pour ces groupes de valoriser leur tradition à travers la thérapie traditionnelle et les pratiques magico-religieuses. « Autant tu suis les conseils et propositions de tes parents en faisant traditionnelle, prière et chinois, autant tu es à l'aise avec eux. On ne te boude pas...tu es tranquille » Discours d'une femme enceinte de 33 ans, ménagère, Yopougon, juin 2021.

3.2. La navigation thérapeutique : une stratégie de résilience identitaire

Au regard de la gestion de la grossesse, la double observance thérapeutique des deux thérapies modernes et traditionnelles chez les femmes enceintes est une forme de résilience identitaire face aux implications sociales de la grossesse. Il s'agit d'une amélioration dans la perception de la femme enceinte et de son rapport à soi. La question du rapport à soi émerge généralement en lien avec des troubles pathologiques associés à un faible rapport à soi tels que la dépression, le suicide, la délinquance, les problèmes scolaires, les maladies chroniques, etc. Considérant le rapport à soi comme conscience de la valeur du moi, l'accent doit être essentiellement mis sur la

dynamique intra- personnelle (C. Dubar, 2000, p.40). Dans cette optique, l'articulation entre le moi actuel et les aspirations d'un sujet joueraient un rôle primordial. C'est le regard des autres qui renvoie des indications permettant au sujet de connaitre l'opinion qu'ils ont de lui (C. Dubar, idem). Cette opinion serait par la suite incorporée à la perception de soi, une perception qui dépendrait donc étroitement de la façon dont le sujet est perçu ou pense être perçu par les autres. Certains parlent alors d'identité pour soi et d'identité pour autrui (C. Dubar., idem). Ne pas observer les prescriptions du traitement donne une sensation pour le malade d'être « sain » comme les autres individus ordinaires de son entourage. La réflexivité étant généralement définie comme l'évaluation globale de l'identité de l'acteur par lui- même en tant que personne, c'est-à-dire le degré de satisfaction de lui-même, elle donne une tonalité affective à l'identité personnelle. Et à ce titre, elle est l'un des fondements de l'image sociale qu'on renvoie à la société ou au groupe social d'appartenance. Elle guide donc la connaissance des dimensions qui forgent l'identité d'un individu (normes, perceptions, pratiques, relations) et par la même occasion oriente l'appréciation positive ou négative que le sujet porte sur lui-même.

Cette évaluation identitaire ne se fait pas uniquement par l'intermédiaire de la connaissance des dimensions. L'important n'est pas la réalité des choses, mais la conviction que l'on a d'être porteur de qualités ou de défauts, de potentialités ou de limitations (C. André, F. Lelord, 2007, p.59). Dans ce sens, la navigation thérapeutique chez les femmes enceintes est un comportement positif envers l'aspect médicalement et socialement délicat de la grossesse et des implications pathologiques associées.

3.3.Un refus d'exclusion sociale et une protection des liens forts et des liens faibles

L'observance thérapeutique partagée entre médecine moderne et traditionnelle chez les femmes enceintes représente une initiative d'intégration aux réseaux de relations. C'est en quelque sorte un refus de l'exclusion sociale de la part de l'entourage social qui comprend les liens forts (famille) et les liens faibles (amis, collègues et autres). En parlant de ces liens,

M. Granovetter (1983) part d'une définition de la force d'un lien comme « une combinaison (probablement linéaire) de la quantité de temps, de l'intensité émotionnelle, de l'intimité (la confiance mutuelle) et des services réciproques qui caractérisent ce lien » (M. Granovetter, 1973, p.147). Il souligne que les liens forts ne sont jamais des ponts, autrement dit qu'ils ne permettent pas de relier entre eux des groupes d'individus autrement disjoints. Par conséquent, ce sont leurs liens faibles qui procurent aux individus des informations qui ne sont pas disponibles dans leur cercle restreint : « Les individus avec qui on est faiblement lié ont plus de chances d'évoluer dans des cercles différents et ont donc accès à des informations différentes de celles que l'on reçoit » (P. Mercklé, 2011, p.49). Ces liens sociaux peuvent être définis comme l'ensemble des rapports sociaux tissés entre les individus ou les groupes : le réseau, la communauté et l'identité collective. Le réseau renvoie à l'individu qui peut en effet appartenir à différents réseaux en même temps. Le spatial et le temporel sont ici étroitement imbriqués dans une immédiateté non compatible avec l'idée de continuité et de perspective. L'identité collective est constituée de liens d'appartenance, de ressemblance, de représentations ou de valeurs communes. (Mercklé P., idem).

Dans cette étude, en faisant de la navigation thérapeutique, les femmes enceintes comptent collaborer avec les acteurs de ces liens forts et faibles en vue de trouver une réponse satisfaisante à la gestion de la grossesse en termes de sécurité et de soins comme le stipule la médecine « moderne ». Il s'agit d'ajouter au traitement « moderne », le traditionnel pour répondre de manière consensuelle aux « inquiétudes sociales », aux « manques sociaux » qu'implique la maladie d'où la collaboration avec les autres de par l'application de leurs propositions en termes de soins. La violence symbolique (dans la perspective de P. Bourdieu) est utilisée comme ressource pour convaincre la parturiente du caractère avantageux de se soumettre au protocole proposé et partagé par ses liens forts et faibles.

Conclusion

La présente étude a analysé la combinaison voire la navigation des acteurs femmes entre deux traditions de thérapie dans la gestion de la grossesse à Abidjan. D'un point de vue sociologique, on a élucidé le maintien ou la persistance d'une catégorie d'acteurs dans des pratiques proscrites en mettant en évidence les normes subjectives et les capitaux sociaux proposés par celles-ci comme justifications d'un tel positionnement thérapeutique. L'identification des productions idéologiques des femmes enceintes sur la grossesse, la médecine moderne et traditionnelle et sur leur combinaison, la mise en évidence des pratiques sociales liées à l'utilisation conjointe de ces deux différents types de médecines, la typologie des interactions à l'œuvre et l'identification des enjeux qui structurent l'usage simultané de ces deux formes de médecines, permettent de conclure que les enjeux sont identitaires. D'une part c'est une stratégie de résilience identitaire, un refus d'exclusion sociale et d'autre part une protection des liens forts et des liens faibles.

Références bibliographiques

ANDRE Christophe, LELORD François., 2008, L'estime de soi – S'aimer pour mieux vivre avec les autres, Paris, Poches Odile Jacob.

BENOIST Jean, 1996, *Soigner au pluriel : essais sur le pluralisme médical.* Paris, France : Les Éditions Karthala : Collection : Médecines du monde.

BENOIST Jean, 1998, « La pédiatrie, un cheminement entre biologie et culture. », *Le pédiatre*, Vol. 34, n°169, 12-16.

BENOIST Jean, 2004, « Rencontres de médecines : s'opposer ou s'ajuster ». *in L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, Vol. 5, n° 2, 277-286.

CHARREIRE, Hélène, COMBIER Evelyne., 2006, « Équité socio-spatiale d'accès aux soins périnatals en milieu urbain : utilisation des techniques géographiques pour la planification sanitaire », *Espace, populations, sociétés*, n° 2-3, 313-327.

DJAH Malan, DANHO Neuba, 2011, « Pratiques traditionnelles et les plantes

médicinales utilisées pendant la grossesse par les femmes d'Anyi -Ndenye (Côte d'Ivoire de l'est) », *Africain Journal of Reproductive Health*, Vol.15, n° 1, 85-93.

DUBAR Claude, 2000, *La crise des identités : l'interprétation* OUEDRAOGO Christine, ADJAMAGBO Agnès, GUILLAUME Agnès, KOFFI N'guessan, ROGER PETIT JEAN Myriam, BAYA Banza, PARE Anne, ZOUNGRANA Cécile, VIRNARD Patrice, DELAUNAY Valérie, 1999, *Santé de la mère et de l'enfant : exemples africains*. Paris, France : Éditions IRD**,** Collection Colloques et séminaires.

GRANOVETTER Marc, 1983, « The strength of weak ties: A network theory revisisted », in R. Collins (dir.), Sociological theory, San Francisco, Jossey-Bass, 201-233.

GRAWITZ Madeleine, 1986, *Méthodes des Sciences Sociales*, Paris, 7e édition Dalloz.

GUIDETTI Michèle., LALLEMAND S., MOREL Marie-France,1997, *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris : Armand colin/Masson.

JANZEN John, 1995, *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris : Karthala, 287p. (Traduit de l'anglais par Gilles Bibeau, René Collignon, Ellen Corin et Claude Hamonet). Première edition anglaise: The quest for therapy in lower Zaire. University of California Press, 1978.

KABORE Gisèle, 2009, *Itinéraires thérapeutiques des adolescentes pendant la grossesse, l'accouchement et la période post-partum dans la zone d'intervention du projet,* Population Council. Burkina Faso.

KABORE Lassané, 2007, *Étude du risque de toxicité lié aux prescriptions médicamenteuses chez la femme enceinte : enquête pharmaco épidémiologique dans les formations sanitaires de la Commune Urbaine de Ouagadougou,* Thèse de Doctorat en pharmacie, Université de Ouagadougou, Burkina Faso.

KANDO Amédée Soumahoro, 2018, *« Rationalités sociales et enjeux de la non-observance thérapeutique chez les diabétiques du centre antidiabétique*

d'Abidjan (CADA) en Côte d'Ivoire », Revue Échanges, vol. 3, n° 11, décembre 2018, pp. 827 à 844

MERCKLE Pierre, 2011, Sociologie des réseaux sociaux, Paris, La Découverte, coll. Repères.

OUATTARA Fatoumata, STORENG Kateríni, 2008, « L'enchaînement de la violence familiale et conjugale. Les grossesses hors mariage et ruptures du lien social au Burkina Faso », *Bulletin de l'APAD*, n° 27-28. URL : http://apad.revues.org/3003.

QUIVY R. et Van CAMPENHOUDT L, 1995, Manuel de recherche en sciences sociales. Paris, France : 3ème édition Dunod.

RWENGE Jean-Robert Mburano, NGUEMALEU Tchamgoue, 2011, « Facteurs sociaux de l'utilisation des services de soins obstétricaux parmi les adolescentes camerounaises ». *African Journal of Reproductive Health*, vol. 15, n°3, 87-99.

TIEMBRE Issaka., BENIE Bi Vroh, TAGLIANTE-SARACINO Janine, N'CHO Simplice Dagnan, HARVEY Attoh-Touré, KOUADIO Daniel Ekra,

KONE Fahiramane Rodrigue (2018), *La confrérie des chasseurs traditionnels dozo en Côte d'Ivoire : Enjeux socio-culturels et dynamiques sécuritaires*, Rapport de recherche, Centre Franco Paix en résolution de conflits et mission de paix, Chaire Raoul-Dandurand en Etudes Stratégiques et Diplomatiques, Université du Québec à Montréal (UQUAM).

LAMCHICHI Abderrahim (s.d.), « Le concept de solidarité en islam », in *Revues Curapp*, n°26, pp.147-173, https://www.u-picardie.fr consulté le 24 mai 2022.

SANOU Noël (2021), « La charte du Mandé : Reconfigurations textuelles et mémorielles », in *Afroglobe*, vol.1, n°1, pp 70-105.

CONNAISSANCES, ATTITUDES ET PRATIQUES FACE A L'INSUFFISANCE RENALE CHEZ LA POPULATION RURALE DE TAGOURA DANS LE DISTRICT SANITAIRE DE DALOA

KNOWLEDGE, ATTITUDES AND PRACTICES REGARDING KIDNEY FAILURE IN THE RURAL POPULATION OF TAGOURA IN THE HEALTH DISTRICT OF DALOA

GUEI Kadé Judith

Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa

ADJET Affouda Abel[1]

Enseignant – Chercheur, Maître – Assistant,
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa
Centre Suisse de Recherches Scientifiques en Côte d'Ivoire

LOHI Paul

Enseignant – Chercheur, Asistant,
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa

AKPETOU Kouassi Kan Rajules

Titulaire d'un Master 2 en Sociologie du développement Communautaire
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa

YAO Yao Léopold

Enseignant – Chercheur, Maître de Conférences,
Université Félix Houphouët Boigny, Institut des Sciences Anthropologiques du développement (ISAD)

KONE Issiaka

Enseignant – Chercheur, Professeur Titulaire
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa

[1] Auteur correspondant

Résumé

L'insuffisance rénale (IR) fait partie des Maladies Non Transmissibles et constitue un problème de santé publique mondiale. En Côte d'Ivoire, des efforts sont consentis par l'État pour la prise en charge des personnes atteintes. Cependant l'observation laisse entrevoir que le projet de construction d'un centre de prise en charge à Daloa n'est pas effectif. Dès lors, en absence de néphrologue et de structure adéquate de prise en charge, la journée mondiale du rein demeure le seul canal d'information des populations dans cette localité sur cette pathologie. L'objectif de cette étude est d'évaluer les connaissances, les attitudes et les pratiques des populations dans le district sanitaire de Daloa. Une approche mixte a été mobilisée pour la réalisation de l'étude.

Un questionnaire a permis de collecter des informations auprès de 61 personnes au plan quantitatif. Trois (3) entretiens de groupe et trois (3) entretiens individuels ont eu pour cible trois (3) groupes d'acteurs du village et le personnel du centre de santé au niveau qualitatif à l'aide de guide d'entretien. Il découle des investigations de terrain que les causes de l'IR sont moins connues par la population enquêtée. 68,30% des répondants ne connaissent pas les causes de l'IR. Le recours à la médecine occidentale a été significativement noté par les enquêtés (78%) comme la première attitude à adopter en cas d'IR. Les traitements de l'IR sont méconnus par plus de la moitié de la population. 68% des enquêtés déclarent ne pas savoir le traitement approprié contre l'IR.

Mots– clés : Insuffisance rénale – Connaissances – Attitudes – Pratiques– Daloa .

Abstract

Kidney failure is one of the Non-Communicable Diseases and is a global public health problem. In Côte d'Ivoire, efforts are made by the State to relieve those affected. However, observation suggests that the project to build a care center in Daloa is not effective. Therefore, in the absence of a nephrologist and an adequate care structure, World Kidney Day remains the only channel for informing the populations in this locality about this pathology. The objective of this study is to evaluate the knowledge, attitudes and practices of the populations in the health district of Daloa. A mixed approach was used to carry out the study. A questionnaire made it possible to collect information from 61 people on a quantitative level. Three (3) group interviews and three (3) individual interviews targeted three (3) groups of village stakeholders and health center staff at the qualitative level using an interview guide. It follows from the field investigations that the causes of IR are less known by the population surveyed. 68.30% of respondents do not know the causes of IR. The use of Western medicine was significantly noted by respondents (78%) as the first attitude to adopt in the event of RI. Treatments for IR are unknown to more than half of the population. 68% of respondents say they do not know the appropriate treatment for IR

Keywords: Kidney failure– Knowledge – Attitudes– ractices – Daloa.

Introduction

Les maladies non transmissibles (MNT) sont à l'origine de 41 millions de décès chaque année, soit 74 % de l'ensemble des décès dans le monde. Chaque année, 17 millions de personnes meurent d'une MNT avant l'âge de 70 ans; 86 % de ces décès prématurés surviennent dans les pays à revenu faible ou intermédiaire[2]. Parmi ces MNT, l'on peut citer l'Insuffisance Rénale

[2] Organisation Mondiale de la Santé (OMS) : Maladies non transmissibles, Principaux faits Publication du 16 septembre 2022. Consulté le 20 Juin 2022, https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable- diseases#:

(IR). L'insuffisance rénale désigne la diminution plus ou moins importante des fonctions des reins. Elle se traduit par une augmentation de l'urée et de la créatinine dans le sang. Deux types d'insuffisance rénale peuvent être décrites : l'insuffisance rénale chronique et l'insuffisance rénale aigue[3].

Cette pathologie est un problème de santé publique à travers le monde, avec une incidence et une prévalence croissante, un coût considérable pour les systèmes de soins et malgré cela un pronostic relativement médiocre (T. Krummel et T. Hannedouche, 2013, p 45). En 2015, plus de 353 millions de personnes soit 5% de la population mondiale souffrent d'une insuffisance rénale chronique[4]. La prévalence varie d'un pays à un autre et l´accès aux traitements dépend du niveau socio-économique du pays concerné (B. Ramilitiana et al, 2016, p 2). En 2019, ce sont plus de 850 millions de personnes touchées dans le monde et l'IR est classée comme la 11ème cause de mortalité au monde[5].

En Côte d'Ivoire, l'on note une prévalence hospitalière variant entre 39 et 52% et un taux de mortalité de 39% dans le seul service de néphrologie du CHU de Yopougon qui a enregistré en 2014 et 2015, 1559 hospitalisations, parmi lesquelles l'on dénombre 87 enfants[6]. Au regard de son impact négatif sur la santé des populations ivoiriennes, des mesures ont été prises par les autorités sanitaires en vue de subventionner la dialyse dans les centres publics et faciliter l'accès au plus grand nombre de patients depuis 2010. Dans ce cadre, trois centres de dialyse ont été construits dans les trois CHU

[3] Rapport REIN (Réseau Epidémiologie et Information en Néphrologie) au 31 décembre 2019,https://www.francerein.org/vivre-avec-la-maladie/maladies-et-traitements/linsuffisance-renale/ Consulté le 12 juin 2021.

[4] Communiqué de presse. Journée Mondiale du rein. 2015. Google Scholar cité par Benja, 2016, p. 2.

[5] Journée Mondiale du Rein, 10 Mars 2022. La santé rénale pour tous - Comblons les lacunes en matière de connaissances pour un meilleur traitement des maladies rénales. https://www.worldkidneyday.org/wkd-2022-french/. Consulté le 20 juin 2022

[6] Extrait du discours du Ministre de la santé et de l'hygiène publique. Discours prononcé le 06 Mars 2016 à l'occasion de la journée mondiale du rein 2016. https://www.gouv.ci/_ministere-une.php?recordID=181&p=24 Publication du 10 Mars 2016 Consulté le 10 Mai 2021.

d'Abidjan[7]. Un programme en lien avec la dialyse et la transplantation rénale a été établi en 2011 en Côte d'Ivoire par Santelys avec des équipements du centre de Cocody[8]

En outre, pour favoriser la prise en charge médicale des personnes atteintes, huit (08) centres d'hémodialyse ont été construits de 2011 à 2017 dans certaines villes du pays. L'État ivoirien a adopté une politique de gratuité pour certains soins et médicaments et cela a favorisé une réduction du coût de la séance de dialyse qui est désormais de 1750 FCFA dans les centres de santé publique contre 2500 FCFA. Dans les villes de Daloa, San-Pedro, Aboisso, Odienné et Bondoukou, des projets de centre de dialyses sont en cours de constructions[9].

Cependant, les enquêtes exploratoires réalisées au Centre Hospitalier Régional (CHR) de Daloa révèlent que le projet de construction du centre de dialyse pour la prise en charge n'est pas encore effectif. Ainsi les malades rénaux sont-ils référés aux centres de soin de Yamoussoukro et d'Abidjan. En absence de néphrologue et de service spécialisé au CHR, la journée mondiale du rein[10] organisée chaque année demeure le seul canal de communication sur la maladie pour cette population. Celle – ci consiste à informer le grand public sur la maladie afin d'une prise de conscience de l'importance des reins,

[7]Extrait du message du Gouvernement lu par M. Eugène Aka Aouélé, ministre de la Santé et de l'Hygiène publique le jeudi 18 mars 2010 à l'occasion de la journée mondiale du rein 2010 https://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=976&d=6 Consulté le 10 mai 2021
Portail officiel du gouvernement de Côte d'Ivoire (2010). Journée mondiale du rein: voici le message du gouvernement https://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=976&d=6 Consulté le 10 mai 2021
Portail officiel du gouvernement de Côte d'Ivoire (2016). Ministre de la santé et de l'hygiène publique : journée mondiale du rein 2016 https://www.gouv.ci/_ministere-une.php?recordID=181&p=24

[8] Les générateurs et les fauteuils offerts (https://nanopdf.com/download/linsuffisance-renale-en-cote-divoire_pdf).

[9] Portail officiel du gouvernement ivoirien. Insuffisance rénale : 97 nouveaux postes de traitement rénal créés publication du 27 Novembre 2018, https://www.gouv.ci/ Consulté le 10 mai 2021

[10] La journée mondiale du rein s'est tenue le11 mars 2021 avec le thème Face aux maladies rénales, la nécessité de développer les greffes de rein, Mis à jour le 08.03.2021 Consulté le 20 Août 2022

à sensibiliser à la prévention et aux facteurs de risques ainsi qu'aux conditions de vie d'une personne atteinte[11]. Mais concrètement, quelle est la portée de cette action d'information annuelle sur les populations rurales du district sanitaire de Daloa particulièrement celle de Tagoura ? Ces actions contribuent – elles à renforcer leurs connaissances et orienter leurs attitudes et pratiques?

L'objectif de cette étude est d'évaluer les connaissances, les attitudes et les pratiques de la population rurale de Tagoura face à l'insuffisance rénale. L'étude s'appuie sur la théorie de la construction sociale de la maladie de Ridha Abdmouleh qui stipule que (…) la santé et la maladie constituent pour le sociologue des faits sociaux, une grande pertinence révélatrice de la trame de la société et de la culture. Pour pouvoir englober et rendre compte de cette complexité, l'analyse sociologique de la maladie intègre les différents paramètres impliqués dans ce processus. Dans cet élan, elle tente de prendre en compte aussi les modèles socio – culturels locaux que les normes et savoirs véhiculés par la médecine moderne (R. Abdmouley, 2017, P 91).

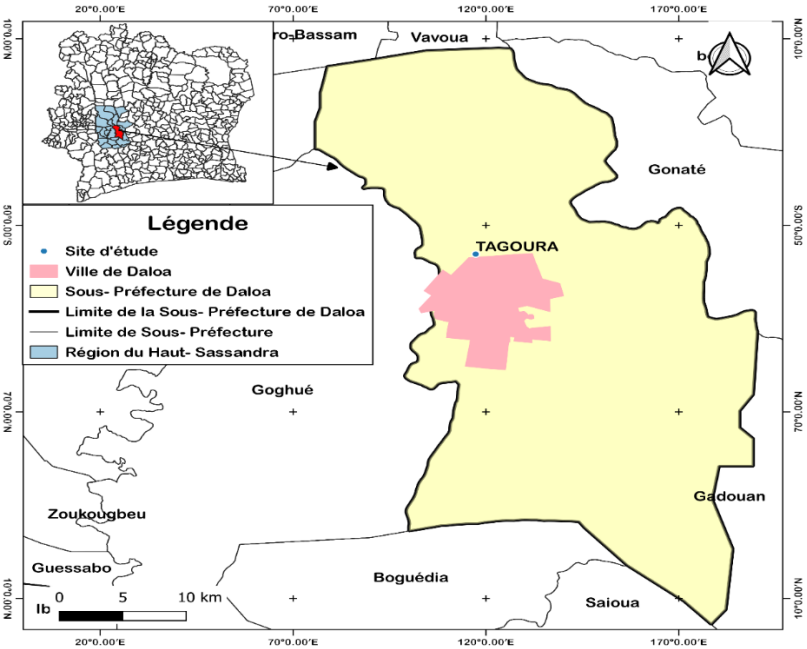
1. Méthodologie

1.1. Cadre de l'étude

L'étude s'est déroulée dans le district sanitaire de Daloa en Côte d'Ivoire. Le district sanitaire de Daloa est situé dans le Centre – Ouest de la Côte d'Ivoire. Il est limité au Nord par la ville de Daloa et la ville de Zuenoula, au sud par les villes de Sinfra et Issia, à l'ouest par celle de Zoukougbeu et à l'est par la ville de Bouaflé. Précisément, les enquêtes se sont déroulées en milieu rural dans le village de Tagoura comme le précise la figure 1.

[11]World Kidney Day Journée Mondiale du Rein, 10 Mars 2022. La santé rénale pour tous - Comblons les lacunes en matière de connaissances pour un meilleur traitement des maladies rénales. https://www.worldkidneyday.org/wkd-2022-french/ Consulté le 10 Juin 2022

Figure 1 : Lieu de l'étude



Conception : ADJET Affouda Abel Réalisation : Kra KouakouToussaint

Le village de Tagoura est situé à environ six (6) kilomètres de la ville de Daloa. C'est un village d'autochtones bété (ethnie située au centre -ouest de la Côte d'Ivoire) composé de six grandes familles. Ce sont : les familles Tagoura, Gnatibouo, Botogogoua, Botoseria, Botozêkê, Wanguia.

1.1 1. Population de l'étude

L'étude se fonde sur une approche mixte. De ce fait, notre population d'enquête est constituée d'un échantillon quantitatif et qualitatif.

Échantillonnage quantitatif

L'échantillon quantitatif de l'étude a été constitué à partir des données obtenues auprès du centre de santé de Tagoura. Dans le cadre de la politique

de distribution gratuite de moustiquaires imprégnées aux populations, le personnel du centre de santé a procédé à une activité de dénombrement des ménages du village en 2020. Cette opération a permis d'identifier 61 ménages. L'étude s'est appuyée sur cette base de données. Ainsi, la totalité des ménages identifiés à l'aide de numérotation a-t-elle été visitée. Clairement, l'ensemble des ménages a été enquêté de façon exhaustive sur une période de deux mois allant du 03 Mai 2021 au 03 Juillet 2021.

La population d'enquête au niveau de l'échantillonnage quantitatif était composée des chefs de ménages. En absence des chefs de ménages, des personnes ayant plus de 20 ans et résidant dans le ménage ont été interrogées. Au total, 61 personnes ont été enquêtées au cours de cette investigation dans le village de Tagoura.

1.1.2. Échantillonnage qualitatif

Des personnes-ressources susceptibles de nous fournir des informations sur l'IR ont constitué la population de cette étude au niveau qualitatif. Celles – ci ont été identifiées par les travaux préparatoires de l'enquête avec le chef du village. Des groupes stratégiques sociaux d'acteurs dans le village ont été identifiés à partir de leur représentativité et leur niveau d'intervention dans les actions sociales du village. Ce sont la chefferie et sa notabilité, l'association des femmes et l'association des jeunes. À ces acteurs s'ajoute le personnel soignant du centre de santé du village en ce qui concerne la dimension qualitative de cette étude.

1.3. Outils de collecte de données

Un questionnaire a été utilisé pour la collecte des données quantitatives et un guide d'entretien a permis d'obtenir des informations relatives à la dimension qualitative de l'étude. Ces outils de collecte de données ont abordé quatre (4) items. Ce sont:

- Les fonctions du rein dans l'organisme
- Les connaissances des enquêtés liées l'insuffisance rénale
- Les attitudes à adopter face à la maladie et vis-à-vis des malades
- Les pratiques de soins liées à la pathologie.

En dehors du questionnaire et du guide d'entretien, le recours à un support iconographique présentant des images du rein et une grille d'observation ont servi à collecter les données. Les images du rein présentées aux enquêtés avec pour but de recueillir des informations sur la reconnaissance de l'organe, sa nosologie et ses fonctions. Un dictaphone a été également utilisé pour les enregistrements des entretiens de groupe et individuels auprès du personnel de santé.

1.4. Entretiens réalisés

Soixante et un (61) entretiens individuels ont été réalisés auprès des ménages pour la dimension quantitative de l'étude. Sur le plan qualitatif, trois (3) entretiens de groupe avec vingt-trois (23) participants ont été menés. Trois (3) entretiens individuels ont été également conduits auprès de trois (3) agents de santé du centre de santé du village.

Le tableau suivant présente les acteurs et les différents types d'entretiens réalisés :

Tableau 1 : Tableau récapitulatif des entretiens réalisés.

Approche quantitative de l'étude		
Acteurs		
Chefs de ménages et /ou personnes de plus de 20 ans résidant dans le ménage	Nombre d'entretiens réalisés	Nombre de participants
Total	61	61
Approche qualitative de l'étude		
Entretiens de groupe		
Acteurs	Nombre d'entretiens de groupe réalisés	Nombre de participants
Chefferie et notabilité	1	8
Membres de l'association des jeunes	1	7
Membres de l'association des femmes	1	8
Total	3	23
Entretiens individuels		
Acteurs	Nombre d'entretiens	Nombre de participants
Infirmiers	2	2
Aides – soignants	1	1
Total	3	1

Source : Données de l'enquête 2021

1.5.Traitement des données

Le recours aux logiciels Word, sphinx et Excel a permis de traiter les données collectées. La saisie intégrale du texte s'est faite à l'aide du logiciel Word version 2016. Ensuite, le Microsoft Excel version 2016 et sphinx V4.5 ont contribué à faire ressortir les tableaux et leurs fréquences (Voir les Tableaux 2, 3, 4, 5), les graphiques (graphique 2) et des données statistiques

pour ce qui concerne les données quantitatives. En ce qui concerne, les données qualitatives, nous avons procédé à une analyse thématique de contenu après avoir fait la retranscription et le dépouillement des données recueillies sur le terrain**.** Ainsi avons-nous recensé les verbatims importants pour la présentation des résultats au niveau de la reconnaissance de l'organe, de la lecture étiologique de la pathologie, les attitudes.

2.Résultats

2.1. La reconnaissance de l'organe (rein) à partir de l'image présentée à l'enquêté

L'identification de l'organe concerné par la maladie rénale auprès des enquêtés à partir du support iconographique révèle que le rein est reconnu par la plupart des acteurs ciblés. 82% des enquêtés soit 50 personnes affirment reconnaître cette partie du corps. Les données des entretiens de groupe confirment ce résultat et font un éclairage sur sa nomination, les êtres vivants possédant des reins et sa localisation.

Les reins sont appelés chez les bété de Tagoura en langue locale bété *« kponhi »*. *« Kponhi »* est identifié comme un organe vital présent dans l'organisme de certains êtres vivants à travers le verbatim suivant.

> « Oui, je reconnais cette partie du corps. Il y en a chez les animaux. Quand nous avons la chance de prendre les rats, les agoutis, les lièvres, beaucoup d'animaux en tout cas. Nous voyons cette partie de leur corps quand nous les dépeçons. Il y en a aussi même chez les animaux domestiques. Les poulets, les cabris, les moutons, les bœufs ont aussi cette partie dans leur corps. Nous les hommes également en avons. Il y en a deux dans le corps des animaux. Nous les hommes aussi en avons deux dans notre corps et c'est situé dans le dos, dedans ; à la même place où se trouve pour les animaux. C'est tout ça qui nous aide à vivre et travaille dans notre corps pour notre santé. C'est comme le cœur et tout ce qu'il y a dans notre corps ou sur notre corps. Eux tous travaillent pour notre vie. » (S. M. E, 52 ans, enquêté, participant au focus group avec la chefferie et la notabilité).

Les hommes et certains animaux ont été cités comme des êtres vivants possédant des reins dans leur organisme. Sa disposition paritaire à l'image de celle des animaux et sa localisation dans la partie lombaire du corps ont été prouvées. Cependant sa fonction essentielle dans l'organisme reste vague et imprécise chez les enquêtés. Elle est rattachée à celle des autres organes du corps humain comme un des éléments assurant son fonctionnement.

Pour la population d'étude, les reins peuvent être affectés comme les autres organes du corps, mais force est de constater qu'il n'existe pas d'appellation locale d'une maladie liée particulièrement aux reins chez les bété. De ce fait, l'IR n'a pu être nommée par les enquêtés. Par contre, des douleurs lombaires sont souvent confondues ou assimilées à une affection des reins quand il s'agit d'exprimer le mal ressenti par le malade en langue française. C'est ce que traduit le chef du village en ces termes : « Généralement, on dit ici qu'on a mal aux reins quand on a des douleurs au dos ou dans la partie lombaire du corps. C'est par abus que nous le disons. Sinon les reins n'ont rien à avoir. La maladie des reins, c'est autre chose. ». Cette confusion entre les douleurs lombaires et la maladie rénale traduite par ce verbatim nous conduit à l'exposé des connaissances des populations en lien avec l'IR.

2.2. Niveau d'information de la population sur l'IR

Les réponses des enquêtés à la question avez – vous une fois (au moins) entendu parler de la maladie du nom d'insuffisance rénale montrent que l'information relative à l'existence de l'IR est parvenue à une frange importante de la population de Tagoura. Selon le tableau 2, plus de la moitié des enquêtés (41 personnes) soit 67, 22 % des enquêtés affirment avoir entendu parler de l'IR contre 20 personnes de l'effectif de la population cible (32,78%) dans ce village qui soutiennent n'avoir jamais reçu une information sur la maladie.

Tableau 2 : Répartition des connaissances liées à l'IR

	Avez - vous une fois entendu parler de l'IR?		
	Oui	Non	Total
Population de Tagoura	41	20	61
Fréquence (%)	67,22	32,78	100

Source : Données de l'enquête 2021

Pour ces enquêtés qui répondent par l'affirmative, l'IR est une maladie qui sévit partout et affecte les hommes et les femmes dans différents milieux de vie. Les canaux d'information sur l'IR cités par ceux - ci sont la télévision (48, 5%), la radio (19,50%), les réseaux sociaux (12%), la connaissance d'un parent ou un membre de la communauté atteint d'(20%).

2.3. Lecture étiologique de l'IR à Tagoura

2.3.1. Définition de l'IR par les enquêtés

Les informations reçues des différentes sources conduisent les enquêtés qui ont entendu parler de l'IR à une définition classique de la pathologie comme un dysfonctionnement des reins. Cette définition issue du champ biomédical est la réponse de 35 enquêtés qui soutiennent avoir entendu parler de la maladie et la connaître. Ils la caractérisent comme une maladie mortelle dont la prise en charge nécessite d'importantes ressources financières importantes. À l'inverse, pour 6 enquêtés, l'IR se définit comme une maladie qui affectent des personnes bourgeoises et qui résident dans les milieux urbains. Cette définition de l'IR met en exergue des représentations en lien avec cette pathologie et soutenue par ce verbatim :

> « Insuffisance rénale là, on a déjà entendu parler. On dit c'est une maladie dangereuse. D'après vous hein, vous les blancs, c'est maladie

de maux de reins. Mais que ça tue. Mais moi je dis que c'est maladie de grands types. Est-ce qu'on en guérit même. Et puis ; il faut beaucoup d'argent pour se soigner. » (L. H, 32 ans, enquêté au cours du focus group avec les jeunes).

En milieu rural, certaines représentations sont liées à l'IR. Des enquêtés la perçoivent comme une maladie des « blancs » et des personnes aisées à la lecture du verbatim précédent : Si le discours de cet enquêté confirme une attaque des reins et le danger auquel sont exposées les personnes atteintes de cette maladie selon la littérature biomédicale, la définition de l'IR en milieu rural est teintée de perceptions sociales qui pourraient avoir une influence sur les comportements et les attitudes des populations.

2.3.2. Causes de l'IR selon les enquêtés

Diverses causes de l'IR ont été identifiées chez la population de Tagoura. Les résultats obtenus sont perceptibles dans le tableau suivant.

Tableau 3 : Répartition des causes de l'IR

Causes	Effectif d'enquêtés	Fréquence (%)
Diabète	4	9;75
Hypertension artérielle	4	9;75
Alimentation	5	12;20
Ne sait pas	28	68;30
Fréquence (%)	41	100

Source : Données de l'enquête, 2021

Ces résultats montrent que les causes de l'IR sont moins connues par la population enquêtée. 68,30% des répondants affirment ne pas savoir les causes de l'IR. Sur les 41 personnes qui ont entendu parler de l'IR seulement 13 personnes soit un tiers ont évoqué le diabète (9,75%), l'hypertension (9,75%) et l'alimentation (12,20%) comme les causes de l'IR.

Au-delà des causes ci - dessus, des causes d'ordre idéologique et

comportemental ont été citées à Tagoura. L'idée du sort et de l'envoûtement a été notée en milieu rural en ce qui concerne les causes de l'IR comme l'annonce cet enquêté : « Chez nous on peut facilement te lancer un sort quand tu ne fais pas de bonne chose et tu peux rester dedans… Tu peux avoir une maladie grave comme insuffisance rénale et ça va t'emporter dans la tombe » (D. F, 50 ans, enquêté, participant au focus group organisé avec la notabilité).

La persistance des croyances à l'idée du sort comme cause des maladies demeure une actualité en milieu rural. Tirées des systèmes de pensées des communautés, les sorts et envoûtements ont une place dans le diagnostic et les modes de transmission des pathologies comme l'IR. Les modes d'interprétations de la maladie accusent les sorts d'un point de vue idéologique et des comportements tels que l'acte sexuel dans le cas de l'IR comme l'affirme un autre enquêté : « Il ne faut pas trop aller avec la femme, sinon ça va te donner çà. Si tu n'as plus de reins, tu n'es plus un homme et tu ne peux plus aller avec ta propre femme » (S. L. M, 61 ans, Enquêté intervenant pendant le focus organisé avec la chefferie et notabilité du village). Pour ces participants aux entretiens qualitatifs, l'acte sexuel pourrait être une des causes de l'IR. Ces modes de pensées sont attestés par un prestataire de soins au centre de santé du village. Il affirme : « Quand on parle de l'IR, c'est une maladie naturelle. Ces causes sont connues par la science. Mais vous savez, nous sommes dans le contexte africain. Ces maladies peuvent avoir aussi des causes mystiques. »(Infirmier, responsable du centre de santé du village)

2.3.3. Contamination de l'IR

À la question de savoir si l'IR est une pathologie contagieuse, les avis des enquêtés sont consignés dans le tableau ci-dessous

Tableau 4 : Contamination de l'IR

Modalités de réponses	OUI	NON	Ne sait pas
Populations de Tagoura	12,25%	9,75%	78%

Source : Données de l'enquête, 2021

Une proportion importante d'enquêtés (78%) n'a pu se prononcer sur la contagion de l'IR. Ils affirment ne pas savoir si l'IR est contagieuse ou pas. Par contre, 12, 25% des enquêtés de Tagoura affirment que l'IR est une maladie contagieuse et 9, 75% estiment que cette pathologie n'est pas contagieuse. À l'analyse de ces données, il convient de retenir des enquêtés de Tagoura ont des opinions et avis divers, partagés sur le caractère contagieux de l'IR quand une grande frange de la population s'abstient de se prononcer sur la question.

2.4. Attitudes des populations de Tagoura exprimées face à l'IR

2.4.1. Première attitude à adopter en cas d'IR selon les enquêtés.

Le recours à la médecine occidentale a été significativement noté par les enquêtés comme la première attitude à adopter en cas d'IR. Plus de 3/4 des enquêtés à Tagoura (78%) estiment qu'il faut se rendre au Centre Hospitalier Régional (CHR)de Daloa si un diagnostic (suite à un malaise) prouve qu'une personne souffre de l'IR en premier lieu. Ensuite, les consultations au centre de santé le plus proche ont été indiquées par 9,75 % d'enquêtés.

Enfin, pour certains enquêtés, les prêtres ou pasteurs, les guérisseurs doivent être le premier recours. Ils représentent 4,90% des réponses obtenues au niveau des prêtes ou pasteurs. Pour 7,35% le recours aux guérisseurs est la première attitude à adopter. Le recours aux religieux et aux guérisseurs justifie la dimension spirituelle que certains membres de la communauté en milieu rural attachent à la maladie et de la contribution remarquable des

guérisseurs face à certaines pathologies.

2.4.2. Nécessité d'assister des personnes atteintes de l'IR

La quasi-totalité des enquêtés (100%) évoque la nécessité d'assister une personne atteinte de l'IR. Pour eux, les personnes atteintes de cette pathologie ne doivent pas être rejetées de la famille et de la société.
À la question de savoir : Pouvez-vous rejeter une personne atteinte de l'IR, tous les enquêtés répondent par la négation. Les propos de cet enquêté à Tagoura étaye cette réalité : « On ne peut pas abandonner un malade. On ne doit pas le rejeter un malade. On doit le soutenir moralement sinon si tu le rejettes çà va s'aggraver et il va mourir » (M. G, 41 ans, Enquêtée, participante au focus group organisé avec les femmes).

L'assistance et l'interaction avec les malades est perçue par la population enquêtée comme un réconfort, un soutien, une aide afin de contribuer au rétablissement de l'état de santé de ceux-ci. L'entourage du malade et la présence des membres de sa famille peuvent contribuer à un soulagement psychologique du malade et participer à sa guérison. Cette assistance selon les enquêtés, doit être conduite à plusieurs niveaux. Les malades doivent être soutenus médicalement et financièrement.

2. 5. Pratiques de soins en lien avec l'IR

2.5.1. Traitement de l'IR au niveau de la médecine occidentale

Les traitements de l'IR sont méconnus par plus de la moitié de la population. L'indication du recours au CHR comme première attitude à adopter face à l'IR est confrontée à l'ignorance des traitements précis dont dispose la médecine occidentale. 68% des enquêtés déclarent ne pas savoir le traitement approprié contre l'IR quand 25 % affirment que la dialyse est le traitement de l'IR. Il n'y a qu'une faible proportion d'enquêtés (7%) qui ont mentionné la greffe rénale comme étant un traitement de l'IR. La méconnaissance du traitement s'explique par le fait que l'IR n'est pas une maladie à forte incidence sur cette population. Dès lors, il apparaît difficile pour les enquêtés

de se prononcer sur le traitement. Ce verbatim illustre cette réalité :

> « À vrai dire ; c'est une maladie qui n'existe pas ici. Dans ce village moi c'est une seule personne que je connais qui a cette maladie. En plus, il n'est plus ici. C'est un vieux et ses enfants l'ont envoyé à Abidjan. Vous voyez ? Nous ne savons pas le traitement qu'il faut. » (D.S, 40 ans, enquêté, participant au focus group organisé avec les jeunes du village)

2.5.2. Période de traitement

La méconnaissance des traitements de l'IR dépeint sur les réponses de la période indiquée pour le traitement d'après les résultats du tableau 6.

Tableau 5 : Période de traitement

Période du traitement de l'IR	Effectif	Fréquence (%)
Après le diagnostic	8	19,50
Apparition des symptômes	5	12,20
Etape de complication de la maladie	03	7,30
Ne sait pas	25	61
Total	41	100%

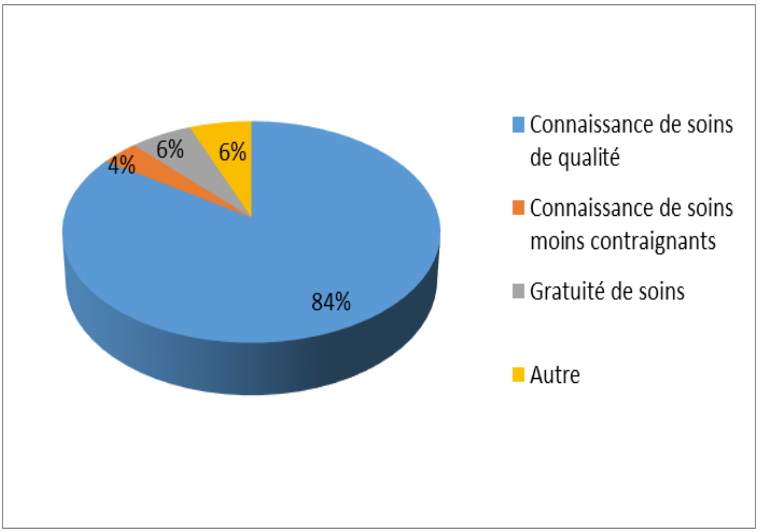
Source : Données de l'enquête, 2021

61 % de la population d'enquête qui a entendu parler de l'IR avoue ne pas savoir la période indiquée pour le traitement pour l'IR. La période après le diagnostic, l'apparition des signes si la personne en connaît et l'étape de complication ont été les réponses successives de 19,50%, 12 ;50 et 7,30% d'enquêtés.

2.5.3. Choix thérapeutique et raisons du choix

Les avis des enquêtés ont été recueillis sur leur choix thérapeutique en cas d'IR dans leur entourage. Le choix de l'hôpital est dominant parmi leurs réponses. Plus de ¾ des interviewés (84%) affirment que les hôpitaux disposent de traitement efficace, des soins de qualité contre l'IR. C'est pourquoi ils pensent que les personnes atteintes de l'IR doivent se rendre dans les structures spécialisées pour les soins. En effet, la gratuité des soins ne constitue pas une raison du choix des centres de santé et hôpitaux. Elle a été évoquée par une faible proportion d'enquêtés à Tagoura (6%). Les enquêtés mettent en exergue la prise en charge de l'IR au niveau des centres de santé. La figure suivante étaye ce résultat.

Figure 2 : Choix du traitement



Source : Données de l'enquête, 2021

Discussion

Au cours de cette étude, les reins, organes mis en cause dans l'épisode de la pathologie se référant à l'IR ont été reconnus par les enquêtés comme un organe de l'organisme de plusieurs êtres vivants du règne animal.

Cependant les enquêtés n'ont pu décrire la fonction précise des reins dans l'organisme comme C. Refa et O. Bahnes. Pour ceux – ci, les reins sont des organes vitaux dont la fonction principale est de filtrer le sang en fabriquant l'urine. Les reins permettent de purifier l'organisme des déchets qui forment la plus grande partie qui provient du métabolisme de notre alimentation, comme ils interviennent dans la synthèse de certaines hormones (C. Refa et O. Bahnes 2016, p1).

Quant aux causes de l'IR, le diabète, l'hypertension artérielle, l'alimentation ont été cités successivement par 9,75 %, 9,75% et 12, 20 % des enquêtés de la population du village Tagoura. Ce résultat relatif aux causes de la maladie rénale est superposable à ceux de VIDAL.fr[12] en France, M. B. Gharbi (2018 p 53). Selon VIDAL.fr, en France, les deux causes principales de l'insuffisance rénale chronique sont le diabète de type 1 comme le diabète de type 2 et l'hypertension artérielle. Ces deux maladies endommagent les petits vaisseaux sanguins qui amènent le sang vers les cellules du rein chargées de l'élimination de l'eau et des déchets du métabolisme. Privées d'oxygène, ces cellules meurent et leur nombre diminue progressivement, ce qui réduit la capacité de filtration globale des reins. (M. B. Gharbi, 2018 p 53) précise également deux causes principales de l'IR. Pour cet auteur, cette maladie est causée par le diabète avec un taux de 40 %, suivi par l'hypertension artérielle avec 28 % écrit – il dans les résultats d'une étude menée.

Les résultats de ces auteurs coïncident exactement avec les réponses des enquêtés hors mis l'alimentation. En plus de ces causes, D. Bême et E. Priam (2020)[13] notent que les infections urinaires, le tabagisme ; l'obésité

[12] https://www.vidal.fr VIDAL.fr est le site de référence des produits de santé (médicaments, parapharmacie, DM), et d'information médicale à destination des professionnels de santé mais aussi de l'information santé pour les patients et leurs proches.

[13] Bême,David & Priam, Estelle. (2020). Symptômes et diagnostic de l'insuffisance rénale . https://www.doctissimo.fr/html/dossiers/rein/9014-insuffisance-renale-symptomes-diagnostic.htm Mis à jour le 02/03/2020 à 15h46 Consulté le 11 Mai 2021

sont des causes de l'IR. En outre, plusieurs études ont montré que la consommation de tabac était associée à un risque accru d'apparition d'une microalbuminurie chez les sujets diabétiques et de progression de la néphropathie diabétique vers l'insuffisance rénale quel que soit le type du diabète (Stegmayr 1990 ; Chase 1991 ; Olivarius 1993; Sawicki 1994 cité par B. Stengel et al 1998, p28).

Par ailleurs, K. Aidoun et al (2016, p 57) ont montré que la maladie entrave les relations familiales, obligeant certains malades à recourir au travail afin de subvenir à leur besoin, et marquer leur indépendance financière de leur famille. Selon C. Ribeiro et C. Suter (2017, p5) le traitement produit un véritable impact sur leur vie quotidienne. Ainsi, les patients sont parfois contraints à réorganiser les différentes activités qui composent leur quotidien. Concernant les attitudes à adopter face à cette maladie selon les enquêtés les patients rénaux doivent être soutenus financièrement, moralement, physiquement et surtout médicalement.

Le sens de cette attitude est de considérer la valeur humaine du malade qui a besoin d'assistance afin d'éviter la réalité observée par (K. Aidoun et al, 2016, p 63) selon laquelle certains malades sont non seulement abandonnés par leur femme en situation, mais aussi d'autres sont en conflits avec la société qui leur jette souvent un regard désagréable, gênant. Ce regard se manifeste par l'humiliation et la discrimination, et cela entraine un rejet du malade dans la société et touche à sa personnalité et à ses sentiments. Quant à M.H. Ndiaye (2019, p 14), au Sénégal, l'incapacité de la biomédecine à trouver la guérison des maladies chroniques fait aujourd'hui que les patients victimes de celles - ci recourent massivement à différentes pratiques à travers leurs représentations sociales.

Au niveau des pratiques de soins, selon les enquêtés, le premier recours thérapeutique des malades est le centre de santé ou le CHR. Ces résultats vont dans le même sens que ceux de C. Ribeiro et C. Suter (2017, p 9) qui émettent que le fait que l'IR soit asymptomatique oblige les patients à consulter premièrement un centre de santé en vue d'un diagnostic. ANAES

(2002) partage cet avis. Pour cette agence, les patients rénaux doivent avant tout se faire diagnostiquer afin de connaître l'évolution de la maladie et si possible les facteurs de risques qui y sont liés. Toutefois, la médecine traditionnelle est un itinéraire thérapeutique indiqué par 7,35% des enquêtés. Ce résultat est en conformité avec ceux de M.H. Ndiaye (2019, p14). Pour lui, au Sénégal, 100% des patients interrogés recourent au traitement du médecin, 8,10% des malades mélangent, la première cité ici (traitement du médecin) au traitement du thérapeute traditionnel, ainsi que de la même manière 7,50% des patients le font avec le traitement du marabout et 4,40% de nos interlocuteurs l'associent avec le traitement d'un autre (M.H. Ndiaye, 2019, p14).

Conclusion

Cette investigation sociologique sur la maladie rénale montre qu'elle est peu connue par la population rurale de Tagoura. Les informations diffusées par diverses sources autour de l'IR et reçues par cette population sont vagues. Celles - ci ne les renseignent pas clairement concernant les causes, les manifestations, les traitements disponibles. Pourtant l'IR (tueur silencieux) est présent dans tous les milieux. Que pourrait – être le sort d'une communauté ignorante face à une pathologie du fait de son inexistence dans son environnement culturel et de détection souvent tardive des cas ? Pourrait-elle prendre des dispositions préventives au niveau comportemental et en cas d'atteinte. C'est pourquoi nous recommandons des actions de sensibilisation et d'information de la population rurale sur cette pathologie en milieu rural dans le district sanitaire de Daloa. Cet article qui sonne nos premiers pas au niveau des investigations sur l'IR nous encourage en perspective à mener des études sur les connaissances des populations en milieu urbain et des professionnels de la santé seront menées.

Références bibliographiques

ABDMOULEH Ridha**,** 2022 « Construction sociale de la maladie et rapport aux médecines. Une approche dynamique et intégratrice », *Insaniyat* [En ligne], 38 | 2007, mis en ligne le 06 août 2012, URL : http://journals.openedition.org/insaniyat/3239 ;DOI : https://doi.org/10.4000/insaniyat.3239. Consulté le 21 novembre 2021

AGENCE NATIONALE D'ACCREDITATION ET D'EVALUATION EN SANTE, 2002, Diagnostic de l'insuffisance rénale chronique chez l'adulte. Recommandation, Paris https://www.has-sante.fr/upload/docs/application/pdf/irc_chez_ladulte_2002-_recommandations.pdf. Consulté le 11 Mars 2021

AIDOUN Kahina ; IFFOUZAR Nabila ; BELKACEM Karima, 2016, Les représentations sociales de la douleur chez les malades atteints d'insuffisance rénale chronique : cas d'étude : service néphrologie unité hémodialyse à l'Hôpital Frantz Fanon de Bejaia http://univ-bejaia.dz/dspace/123456789/4073. Consulté le 11 Mars 2021

BEME David ; PRIAM Estelle, 2015, Symptômes et diagnostic de l'insuffisance rénale. https:// www.doctissimo.fr/html/dossiers/rein/9014-insuffisance-renale-symptomes-diagnostic.htm Mis à jour le 02/03/2020 à 15h46. Consulté le 11 Mai 2021

GHARBI Benghanem Mohammed, 2018, La situation en Afrique in *Système de santé et maladie rénale chronique : réflexions, débats et propositions* Éditions de Santé & Collection "Séminaires" Chaire santé de Sciences Po Septembre. Consulté le 19 Mai 2021

KRUMMEL Thomas ; HANNEDOUCHE Thierry, 2013, Classification en différents stades de l'insuffisance rénale : y a-t-il un intérêt ? Pourquoi ? Réalités Cardiologiques # 297_Novembre/Décembre 2013_Cahier 1 http://www.realites-cardiologiques.com/wp-content/uploads/sites/2/2013/12/10.pdf . Consulté le 11 Juin 2021

MINISTERE DE LA SANTE ET DE L'HYGIENE PUBLIQUE : Journée

mondiale du rein 2016 https://www.gouv.ci/. Consulté le 10 mai 2021

NDIAYE Hamidou Malick, 2019, Relecture des politiques de santé en Afrique, une rupture épistémologique sur les pratiques dans le traitement des maladies chroniques: le cas de l'insuffisance rénale et le diabète aux hôpitaux Aristide Le Dantec et Abass Ndao à Dakar-Sénégal, Revue Scientifique du Tchad - série B-janvier https://docplayer.fr/190735639-Revue-scientifique-du-tchad.html. Consulté le 11 Mai 2021

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2018, Maladies non transmissibles, Principaux faits**,** juin. https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable-diseases

PORTAIL OFFICIEL DU GOUVERNEMENT DE COTE D'IVOIRE, 2010, Journée mondiale du rein: voici le message du gouvernement https://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=976&d=6. Consulté le 10 mai 2021

PORTAIL OFFICIEL DU GOUVERNEMENT DE COTE D'IVOIRE, 2016, Extrait du discours du Ministre de la santé et de l'hygiène publique. Discours prononcé le 06 Mars 2016 à l'occasion de la journée mondiale du rein 2016. https://www.gouv.ci/_ministere-une.php?recordID=181&p=24. Consulté le 10 mai 2021

PORTAIL OFFICIEL DU GOUVERNEMENT DE COTE D'IVOIRE, 2018 , Insuffisance rénale : 97 nouveaux postes de traitement rénale crées. https://www.gouv.ci/_actualite-article. Consulté le 10 mai 2021

RAMILITIANA Benja ; RANIVOHARISOA Mikkelsen Eliane ; DODO Mihary ; RAZAFIMANDIMBY Evariana ; RANDRIAMAROTIA Franck Willy, 2016, Une étude rétrospective sur l'incidence de l'insuffisance rénale chronique dans le service de Médecine Interne et Néphrologie du Centre Hospitalier Universitaire d'Antananarivo. Pan African Medical Journal. 23:141. [doi: 10.11604/pamj.2016.23.141.8874] Available online https://www.panafrican-med-journal.com/content/article/23/141/fullat. Consulté le 11 Mai 2021

REFA Chahrazed ; BAHNES Ouissem, 2016, Etude clinico-biologique pour

la détermination des facteurs de risque lies à l'insuffisance rénale. URI: http://e-biblio.univ-mosta.dz/handle/123456789/3175. Consulté le 02 Janvier 2021

RIBEIRO Carla ; SUTER Christian, 2017, Vivre avec une insuffisance rénale chronique. Résultats d'une étude sociologique Institut de sociologie, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Neuchâtel, Suisse, 32 page. http://doc.rero.ch/record/278429

STENGEL Bénédicte ; LÉVY Micheline ; SIMON Pierre, 1998, Epidémiologie de l'insuffisance rénale chronique in insuffisance rénale chronique Etiologies, moyens de diagnostic précoce, prévention ? LES EDITIONS INSERM, Août 1998 Paris : INSERM, (Expertise collective) https://hal-lara.archives-ouvertes.fr/hal-01570641/document. Consulté le 02 Juillet 2021

World Kidney Day Journée Mondiale du Rein, 10 Mars 2022. La santé rénale pour tous - Comblons les lacunes en matière de connaissances pour un meilleur traitement des maladies rénales. https://www.worldkidneyday.org/wkd-2022-french/ Consulté le 02 Juillet 2022

DÉTERMINANTS PSYCHOSOCIAUX DU TRAVAIL DES ENFANTS DANS L'ORPAILLAGE : CAS DE LA SOUS-PRÉFECTURE DE GRAND-ZATTRY (SUD-OUEST, CÔTE D'IVOIRE)

Jean-Claude N'GUIA
Enseignant-Chercheur nguiajc@gmail.com
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa
nguiajc@gmail.com

Résumé

Le travail des enfants est un phénomène persistant en Côte d'Ivoire. Ce n'est pas que dans les plantations de café et cacao qu'il est observable. Nombreux sont les mineurs qui risquent leur vie dans les mines d'or. À partir d'une approche compréhensive, l'objectif de cette étude est d'appréhender les motivations psychosociales des employeurs, des enfants travailleurs migrants dans la zone de Grand-Zattry. Il s'agit spécifiquement d'arborer les perceptions sociales des enfants travailleurs migrants et ceux victimes de traite, de leurs familles et des communautés d'origine ou d'accueil. Cette étude s'inscrit dans une approche qualitative. Elle mobilise à la fois un questionnaire et des guides d'entretien pour la collecte des données. Aussi cette étude se veut explicative, car elle est arrivée à expliquer les raisons en lien avec la persistance du travail des enfants dans l'orpaillage. Il ressort de l'étude une complicité entre parents et enfants autour de ce phénomène. Les enfants sont victimes d'exploitation économique par leurs employeurs et par leurs familles pour qui ils sont de véritables sources de revenus.

Mots -clés : Travail- Enfant, Acteur, Perception, motivation, orpaillage, Grand-Zattry

Introduction

Depuis quelques années, avec l'accentuation de la crise économique en Côte d'Ivoire, le phénomène du travail des enfants est passé du cadre de socialisation à l'économie monétaire (Abou et Pokou, 2006). Les enfants n'interviennent pas comme de simples apprentis, mais comme des maillons clés dans la pratique de certaines activités (Oura et N'dri, 2016). Plusieurs enfants ont leur avenir compromis dans des « espaces de non-droit » comme les sites d'orpaillage à Grand-Zattry. Le phénomène est même récurrent. Il est généralement construit autour d'un réseau complexe, générateur inhérent de risques, et peut être atteint dans son organisation sociale, spatiale, économique par l'occurrence d'un danger, interne ou externe, naturel ou technologique. De manière générale, dans la plupart des villages aurifères de Grand-Zattry, l'exploitation artisanale clandestine de l'or regorge le travail des enfants. Les enfants sont des cibles privilégiées pour servir de main-d'œuvre bon marché dans l'exploitation minière artisanale.

Ce phénomène multidimensionnel exacerbé par la mondialisation néolibérale requiert une approche et des réponses circonstanciées. Il pourrait s'agit des motivations sociales des employeurs, des enfants travailleurs migrants. Il peut-être aussi question des perceptions sociales des enfants travailleurs migrants et ceux victimes de traite, de leurs familles et des communautés d'origine ou d'accueil.

En psychologie la motivation est considérée comme un centre de la régulation biologique, cognitive et sociale de l'individu. Pour plusieurs chercheurs, le concept de motivation représente ;

> « l'hypothétique intégrée utilisée afin de décrire les forces internes et/ou induit le déclenchement, la direction , l'intensité et la persistance du comportement » (Vallerand & Thill, 1993 ; cité par Sarrazin, 2001).
>
> « le construit hypothétique utilisé afin de décrire les puissances internes et/ou externes produisant le déclenchement, la trajectoire, l'intensité et la persistance du comportement » (Vallerand & Thill, 1993 ; cité par Sarrazin, 2001 :1).

La motivation n'est pas une réalité palpable, mais une construction hypothétique qui n'existe qu'à travers des manifestations comportementales à partir desquelles on déduit l'état de motivation d'une personne (Tatio, 2007). Le comportement humain est déterminé par de multiples facteurs en interférence, ce qui confère à la motivation un caractère éminemment dynamique. Parmi ces facteurs « en interférence » responsables de la motivation des individus, la plupart des théories contemporaines mettent l'accent sur deux types de variables : l'environnement social, et les cognitions des individus. D'où le qualificatif « sociocognitif » ou « psychosocial » qui entoure ces approches théoriques » (Sarrazin, 2001).

Aussi, de ce phénomène du travail des enfants se dégagent des préoccupations sur la perception sociale des acteurs de l'orpaillage à Grand-Zattry. Dans le cas de la perception des acteurs du travail des enfants, plusieurs facteurs ont de l'influence sur la perception. Ce sont entre autres:

> « Les attentes par truchement à la personne avec laquelle on interagit, les motivations qui font que l'homme qui perçoit rencontre chez l'autre ce qu'il aimerait rencontrer, les buts qui ont de l'influence sur la façon dont l'information est traitée, la familiarité et l'expérience. »

Il existe plusieurs effets qui changent la perception sociale des acteurs du travail des enfants :

> « En fonction de la valeur de l'impulsion, une scansion perceptive peut avoir lieu lorsque la valeur d'une impulsion est grande, celle-ci est perçue plus grande qu'elle ne l'est ou l'effet Halo. Si une personne est vue de façon positive concernant certains de ses traits, elle aura alors tendance à produire une distorsion dans la perception de soi et à se voir de façon positive ce qu'il en est de tous ses autres caractères ».
>
> « Selon la portée émotive de l'impulsion, la défense perceptive face à des impulsions menaçantes ou la perspicace perceptive face à des impulsions pouvant répondre à un besoin ou s'avérant avantageuses. »
>
> « Le stéréotype qui est l'assignation d'attributs en fonction de l'identité groupale, le préjugé qui est la façon individuelle d'établir

> des jugements sur des personnes ou des choses tout en s'éloignant de la perception sociale commune et la projection qui est l'effet des propres émotions lorsque l'on évalue des personnes ou des situations, sont également des effets modifiés de la perception ».

Se référant à ces explications, l'objectif de cette étude est d'appréhender les motivations psychosociales des employeurs, des enfants travailleurs migrants dans la zone de Grand-Zattry. Il s'agit spécifiquement d'arborer les perceptions sociales des enfants travailleurs migrants et ceux victimes de traite, de leurs familles et des communautés d'origine ou d'accueil.

1. Méthodologie

Les recherches de terrain en vue de la présente étude ont été menées entre mars et juin 2022 dans la sous-préfecture de Grand-Zattry. Les enquêtes se sont déroulées sur les sites de Pierrekro, d'Albertkro et de Zougouzoa. Dans le cadre de cette étude, la principale source de données utilisée est la revue de littérature et les données de terrain. Les méthodes utilisées pour la collecte des données sont des entretiens semi-structurés et le focus group. Des entretiens ont été réalisés auprès d'un échantillon constitué par des personnes œuvrant dans le secteur de l'orpaillage et des enfants travailleurs migrants. Dans les sites d'orpaillage, nos entretiens étaient faits avec les chefs de trous, les femmes, les propriétaires des sites et les enfants. Il y a eu également des entretiens avec une vaste palette d'autres acteurs, notamment des parents et des tuteurs d'enfants travailleurs, des orpailleurs adultes. Ces entretiens ont consisté à recueillir leur perception du travail des enfants migrants dans l'orpaillage. L'observation participative a été un facteur nécessaire dans le squelette de nos collectes de données. Le guide d'observation a porté sur les employeurs, leurs comportements, attitudes et motivations de l'utilisation des enfants dans l'exploitation minière. Plus de deux cent personnes ont été interrogées, dont cinquante enfants travaillant dans les zones minières, soit trente-quatre garçons et seize filles. Quarante-deux de ces enfants travaillaient dans l'orpaillage et les huit autres, dont cinq filles, étaient des enfants travailleurs dans d'autres

secteurs tels que la garde d'enfants, le travail domestique, l'agriculture ou des petites entreprises. Nous avons également interrogé dix jeunes majeurs âgés de dix-huit et dix-neuf ans ; sept d'entre eux travaillaient dans une mine d'or et les trois autres se livraient au commerce du sexe sur un site minier, celui de Zougouzoa. La majorité des enfants interrogés vivaient avec d'autres membres de leurs familles ou d'autres tuteurs, mais huit vivaient avec leurs parents et neuf vivaient seuls.

2 . Résultats

Les résultats de l'étude ont révélé que des enfants sont impliqués dans les activités d'orpaillage pour diverses raisons. Ils sont employés par leurs parents comme main-d'œuvre où ils interviennent particulièrement dans le processus de l'extraction du minerai. La dégradation des conditions de vie socioéconomiques due à la crise agricole que vit le monde rural à Grand-Zattry pousse les populations à la pratique de l'orpaillage qui apparait comme une solution pérenne. C'est dans ce contexte que les parents qui pratiquent cette activité suscitent l'aide de leurs enfants. En effet, les enfants sont les cibles privilégiées pour servir de main-d'œuvre bon marché dans l'exploitation minière à Grand-Zattry. Plus de la moitié des enfants ont une opinion favorable au travail des enfants filles et garçons, ils trouvent que c'est une bonne chose. Ils affirment travailler afin d'avoir de l'argent, un bien matériel ou pour un besoin de suppléer au manque d'activités dans les communautés.

2.1. Motivations psychosociales du travail des enfants

Plusieurs enfants envisagent cette entreprise afin d'avoir de l'argent, un bien matériel ou pour un besoin de suppléer au manque d'activités dans leurs communautés. La migration, le travail des enfants et la traite des enfants sont des problèmes dont les racines sont constituées par plusieurs raisons. Selon nos données d'enquête, nous avons pu ressortir cinq points majeurs :

- la pauvreté et l'absence d'alternatives crédibles au travail des enfants,

- les besoins financiers des enfants et de leur famille,
- le besoin d'affirmation de sa personnalité,
- la faiblesse du niveau d'information, d'organisation et de participation des parents et des communautés et la méconnaissance et/ou la résistance aux mesures de protection des enfants,
- l'absence de mécanisme institutionnel cohérent de suivi de l'observation des dispositions en la matière.

Les personnes qui travaillent au niveau de ces sites d'orpaillage y compris les enfants constituent de véritables soutiens pour leurs différentes familles. L'activité d'orpaillage leur donne un espoir et des moyens de contribuer aux charges de leurs familles. La vie sur les sites d'orpaillage et l'activité d'orpaillage donnent aux enfants l'occasion d'exprimer leur personnalité, de faire ce dont ils ont envie et qu'ils ne peuvent pas toujours se permettre au niveau de leur communauté. L'orpaillage est une source alternative de revenus pour les familles, et pour les enfants. Elle leur donne les moyens de participer à la vie de leur famille. Dans les localités de Grand-Zattry, l'orpaillage participe à la fixation des enfants dans le village, il agit contre la migration des enfants.

Quant aux motivations de l'immigration, elles sont multiples. Les enfants répondent être venus au site pour avoir de l'argent, pour avoir un bien matériel et par manque d'activité au village, et juste pour imiter leurs camarades. D'autres sont venus pour affirmer leur personnalité, pour faire des découvertes et ont suivi leurs parents. Les avis des parents sur les raisons pour lesquelles les enfants travaillent sur les sites d'orpaillage sont très partagés. La grande majorité des répondants évoque des raisons économiques, notamment la pauvreté des parents. Certains pensent que c'est par manque d'activité que les enfants se retrouvent sur les sites. D'autres estiment que les enfants le font pour aider leur famille. D'autres encore affirment que les enfants n'ont aucun choix, raison pour laquelle, ils sont venus au site.

2.2. Perceptions sociales du travail des enfants

2.2.1. Perception des enfants travailleurs

L'unanimité des enfants sur la question de la motivation pour le travail infantile cache de profondes différences de vues entre les enfants originaires du site et ceux migrants. Plus de la moitié des enfants ont une opinion favorable à la migration des enfants filles et garçons, ils trouvent que c'est une bonne chose. Plus du tiers des enfants affirment que l'orpaillage est une activité traditionnelle et participe à leur stratégie d'existence dans les communautés. Les engagements avec les employeurs sont plutôt souvent respectés. Le site d'orpaillage est un espace de liberté, il s'accommode mal à la contrainte et au travail forcé selon les dires d'un enquêté :

> MD : « Ici même son propre enfant, si tu le contrains d'une certaine manière, il va te quitter, il est sûr de pouvoir trouver un travail, de gagner ceux dont il a besoin et de faire ce qu'il veut ».

2.2.2. Perception des employeurs

Le travail des enfants est diversement apprécié par les différents employeurs. Elle est forcément subjective. Le travail des enfants n'est donc pas perçu comme un phénomène socialement répréhensible, pour preuve un nombre important de répondants pensent que le travail des enfants est une bonne chose, alors même que nombre des activités de l'orpaillage sont, en principe, considérées comme physiques et donc leur exercice par les enfants est socialement et religieusement répréhensible. Au cours des entretiens, les employeurs disent que les adultes sont très coûteux. C'est pourquoi ils font recours aux enfants.

2.2.3. Perception des communautés des sites d'orpaillage

Le travail des enfants n'est pas perçu comme un tabou de manière générale par les communautés, les leaders d'opinion voire par les pouvoirs publics locaux. La législation et les règlements en la matière sont méconnus en général. Les communautés pensent qu'il est normal que les enfants travaillent pour apporter leur contribution à la survie de la cellule familiale. L'employeur est perçu comme un bienfaiteur, un mécène qui nourrit et entretient son personnel avant qu'il ne trouve l'or. Il ne s'est pas établi des rapports formels de travail entre employeurs et enfants ou leurs tuteurs.
Pour ces communautés, le concept enfant reste relatif et subjectif. De façon pratique, aussi bien pour les femmes que pour les hommes, on cesse d'être enfant avec le mariage, cet événement intervient pour la fille entre 14-15 ans et 18-21 ans pour le garçon. Sur le plan de la participation aux activités de la famille, pour plusieurs, elle commence dès l'âge de 7-8 ans, elle peut être moindre en fonction de l'appréciation des capacités de l'enfant par ses parents. La participation aux activités pour l'enfant est évolutive et se fait dans une optique d'apprentissage. Elle devient totale à partir de 10-12 ans, en tous les cas, l'apprentissage et la socialisation doivent se terminer avant le mariage, où l'enfant est obligé d'assumer ses responsabilités sociales et économiques dans son ménage et envers les siens. En cela, il peut être constaté que la fille cesse d'être enfant 4 à 6 ans avant le garçon du même âge en conséquence sa formation sera plus ou moins accélérée en fonction de la contrainte de temps entre l'enfance et le mariage.

3.Discussions et analyses

Les motivations des enfants travailleurs sont multiples, indissociables et s'interpénètrent, mais elles relèvent également de différents facteurs, à la fois économiques, sociaux, politiques et culturels (Fall et Massart, 2007 ; Massart, 2009 ; TDH,8 2009 ; Imorou, 2010 ; Ndao, 2010). Toutefois, la cause première du travail infantile est à rechercher dans la pauvreté que vivent de nombreuses familles. En effet, la survie dans la plupart des zones rurales africaines dépend essentiellement des ressources

naturelles. Mais ces dernières années, la crise de ce secteur a aggravé l'insécurité alimentaire et les autres difficultés socioéconomiques dans ces zones. Les impacts des changements climatiques comme la sécheresse, l'instabilité des pluies, l'infertilité des sols dans certaines zones, la pratique rudimentaire de cette activité, entre autres, ont engendré une forte baisse, voire une stagnation, des productions agricoles, et une diminution importante des surfaces cultivables et des rendements (Ndiaye, 2007). Face à cette situation, les populations rurales tentent de trouver d'autres moyens de subsistance, parmi lesquels le travail des enfants, filles et garçons. Filles comme garçons travail généralement pour aider leur famille restée au village.

Le travail des enfants dans l'orpaillage répond donc à un besoin d'affirmer sa personnalité et de faire comme les autres enfants. Ce sont plus de la moitié des enfants qui affirment ignorer les risques et les dangers de travail infantile. Les enfants travailleurs dans les sites d'orpaillage, en majorité, affirment être libres d'arrêter le travail d'orpaillage et de s'en aller du site à leur guise. Cela peut être compris comme une perception des enfants traduisant leur degré de liberté vis-à-vis des employeurs, des parents et des tuteurs. Les employeurs perçoivent le travail des enfants comme un fait normal. Près d'un quart des employeurs trouve que le travail des enfants est une bonne chose. Leurs préférences pour eux répondent aux raisons ci-après, leur coût est moindre, ils sont plus productifs, ils sont dociles, ils sont plus adaptés à certaines tâches, ils sont plus assidus. Ces résultats concordent avec la vision de plusieurs auteurs sur la motivation sociale. À travers ces auteurs, il est aisé de comprendre la motivation des acteurs du phénomène du travail des enfants. En effet, les motivations sociales primordiales (Stevens & Fiske, 1995 ; Fiske, 2000) s'inscrivent dans la perspective de la cognition sociale. Elle s'intéresse particulièrement à la façon dont les individus se « pensent » eux-mêmes et voient les autres (Fiske & Taylor, 1991). En analysant les différents temps forts de la cognition sociale, Operario & Fiske (1999) montrent que trois perspectives se sont succédé.

> « La première conception a été celle du scientifique naïf qui formule et teste des hypothèses naïves sur le monde social qui l'entoure. »
>
> « La deuxième conception, celle de la misère cognitive, a été avancée quand les faits expérimentaux ont montré qu'au lieu de penser prudemment et en profondeur, les individus utilisent des raccourcis cognitifs (schéma, scripts, stéréotypes par exemple) pour forger leurs opinions. Grâce à ces raccourcis mentaux, les personnes préservent leurs ressources mentales et peuvent ainsi plus rapidement émettre des jugements. »

« La dernière perspective, sur laquelle est basé le cœur de la motivation sociale, fait état d'un tacticien motivé. » Le thème de la misère cognitive permet de dresser le portrait de l'acteur du travail infantile remarquablement adapté à son environnement social qui sacrifie la précision de ses jugements pour les rendre efficients, dotés d'une architecture mentale constitutionnellement biaisée. Cette approche a la particularité de contenir les deux premières perspectives au travers de la troisième perspective. L'acteur du travail infantile est vu comme un penseur pleinement engagé qui peut déployer de multiples stratégies disponibles en fonction d'un choix basé sur des buts, des motivations et des besoins. Les acteurs du travail infantile peuvent dans certaines situations traiter l'information de manière systématique et donc à la manière d'un scientifique naïf et, dans d'autres, de manière moins parcimonieuse en termes d'économie cognitive, mais toujours en gardant à l'esprit de satisfaire leurs motivations. Dans cette perspective, les systèmes dualistes dont la théorie cognitive expérientielle (Epstein, 1991) n'est qu'un exemple s'inscrivent parfaitement dans cette logique.

> « Le premier de ces sous-systèmes est généralement caractérisé par un traitement automatique, spontané et peu coûteux, tandis que le deuxième est plus contrôlé, délibératif et consommateur de ressources. »

Les acteurs du travail infantile ont, en général, tendance à utiliser plus

souvent le premier système, car il utilise moins de ressources cognitives que le deuxième. Cependant, quand les acteurs du travail des enfants sont motivés à penser de manière plus appliquée, ils utilisent alors le deuxième sous-système, qui est beaucoup plus gourmand en ressources cognitives. Les modèles dualistes réconcilient la tension qui existe entre le scientifique naïf et l'approche de la misère cognitive en suggérant que les motivations et les buts ont pour fonction d'orienter vers l'une ou l'autre de ces tendances. Les enfants travaillent surtout dans le cadre de la famille, et de ce point de vue, beaucoup de parents doivent sûrement apprendre à vivre uniquement dans le cadre qu'ils forment. Le travail comme activité d'apprentissage et de socialisation et comme participation pure et simple de l'enfant à l'activité économique, à la production, à l'économie familiale et à l'économie communautaire est à la discrétion de chaque parent et de chaque individu. Familles... La nature et la diversité de la demande de biens et de services par les différents segments de la communauté évoluent profondément. Cet état de fait est perceptible en termes d'alimentation, d'habillement, de logement, de transport, de participation/contribution à la vie sociale, de jeux et de loisirs. Les produits et services qui répondent à ce besoin sont souvent fournis par le marché et ont toujours une valeur marchande. Les activités traditionnelles des populations (agriculture, élevage, artisanat, etc.) qui servaient autrefois à leurs besoins sont désormais inefficaces.

Conclusion

L'étude n'a relevé sur aucun des sites de restrictions relatives au travail infantile. Plusieurs chefs de ménage évoquent la pauvreté et la nécessité pour les enfants d'aider les parents comme raisons qui font qu'ils laissent les enfants travailler sur les sites d'orpaillage. La perception plus ou moins positive du travail des enfants et la faible connaissance des dispositions légales et réglementaires qui encadrent le travail et en particulier celui des enfants expliquent en partie les violations des droits de l'enfant. En effet, une bonne partie des employeurs affirme ne pas connaître les textes qui régissent le travail des enfants. Car la réponse à la question sur l'âge minimum d'admission des enfants à l'emploi, les avis sont très

partagés. Ceci dénote une méconnaissance notoire des textes à fortiori les respecter. Ceux qui prétendent le connaître pensent que ces textes ne correspondent pas à leurs valeurs sociales. Ils estiment que ces textes ont été importés d'ailleurs et qu'ils ne sont pas conformes à leurs réalités. Les parents sont très peu sensibilisés sur cette problématique de même que les autorités coutumières. Quant aux enfants, leurs avis sont très partagés sur l'âge minimum d'admission à l'emploi, ce qui dénote de la méconnaissance des textes régissant le travail des enfants. L'ampleur du travail des enfants dans les mines d'or est évaluée en termes de profondeur et d'étendue, avec une évaluation du phénomène comprenant le nombre d'enfants qui travaillent, leur âge et le nombre et la nature des activités les impliquant. Sans une connaissance de base sérieuse des conditions de vie et de travail des enfants de la ruée vers l'or, l'efficacité de toute intervention en leur faveur est plus ou moins incertaine.

Références bibliographiques

IMOROU Abou-Bakari, 2009, Les mobilités des enfants et des jeunes : analyse de quelques stratégies et tactiques et implication dans la gestion de leurs trajectoires sociales. Document de travail rédigé pour l'atelier : l'enfance et à la migration des jeunes en Afrique occidentale : Progrès de la recherche et implications pour la politique. Organisé par le Centre de recherches pour le développement sur les migrations, la mondialisation et la pauvreté, de l'Université du Sussex et du Centre les études en Migration, Université du Ghana, les 9 et 10 Juin, Hôtel Alisa, Accra.

JACQUEMIN Mélanie, 2009, De jeunes travailleuses migrantes si (in)visibles : Les petites domestiques d'Afrique de l'Ouest, perspectives comparatives à partir de l'exemple des fillettes et jeunes filles au travail à Abidjan ». Document de travail rédigé pour l'atelier: l'enfance et à la migration des jeunes en Afrique occidentale: Progrès de la recherche et implications pour la politique. Organisé par le Centre de recherches pour le développement sur les migrations, la mondialisation et la pauvreté, de l'Université du Sussex et du Centre les études en Migration, Université du

Ghana, les 9 et 10 Juin, Hôtel Alisa, Accra.

MASSART Guy, 2009, Les pratiques de mobilité des enfants et des jeunes en Afrique de l'Ouest. Analyses de leurs motivations et expériences. Source : https://centrelearning.org/IMG/pdf/ article_mobilite_Massart.pdf.

NDAO Aliou, 2009, Les jeunes et les enfants balisent les voies en Afrique de l'Ouest (Ethnographie sur les axes Bénin-Togo-GhanaNigeria). Rapport de recherche du Programme de Recherche sur la Mobilité des Enfants et des Jeunes en Afrique de l'Ouest.

NDIAYE Daouda, 2007, Étude portant sur la situation actuelle de l'agriculture en Afrique de l'Ouest, analyse des filières régionales majeures : monographie du Sénégal. Source : http://www. yasni.fr/ndiaye+d/recherche+personne/Etude.

TERRE des Hommes, 2009, Étude sur le flux Akébou – Accra des jeunes filles domestiques, source : www.tdh.ch.

UNICEF, 2011, Adolescents, Youth and International Migration: Figures and Facts, http://www.unicef.org/socialpolicy/index_56722.html.

MIGRATIONS ET MISE EN VALEUR AGRICOLE DE LA RÉGION DU SUD-OUEST DE LA CÔTE D'IVOIRE (1960 - 1990)

TANO Kassi Pascal
Enseignant-Chercheur, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
Email: tanokassipascal@gmail.com

Romuald Blah KOUADIO
Doctorant au Département d'Histoire à l'Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY Cocody, Abidjan, Côte d'Ivoire.
romualdkouadio4@gmail.com

Résumé

La mise en valeur du Sud-ouest ivoirien à la fin de la première décennie après l'indépendance a été à l'initiative de l'État. En effet dès 1970, l'État de Côte d'Ivoire ayant le fait le constat d'une région potentiellement riche, mais en marge de l'économie nationale décide de son désenclavement en vue de sa mise en valeur. Il élabore par conséquent un projet d'aménagement (ARSO) dans lequel figure en bonne place l'immigration. Cette immigration rurale voulue par l'État a donc constitué la pierre angulaire dans la mise en valeur des terres de cette région du Sud-ouest. C'est grâce à la main-d'œuvre issue de cette immigration que le Sud-ouest est devenu la troisième boucle de cacao de la Côte d'Ivoire après celles de l'Est et du Centre Ouest.

Mots-clés : Économie de plantation - Main-d'œuvre - Immigration-Aménagement territorial.

Abstract

The development of the Ivorian South-West at the end of the first decade after independence was at the initiative of the State. Indeed, as early as 1970, the State of Côte d'Ivoire, having observed a potentially rich region but on the fringes of the national economy, decided to open it up with a view to its development. It therefore draws up a development project (ARSO) in which immigration figures prominently. This rural immigration on desired by the State therefore constituted the cornerstone in the development of the lands of the South-West. It is thanks to the workforce resulting from this immigration that the South-West has become the third cocoa loop of Côte d'Ivoire after those of the East and the Center-West.

Keywords: Economy of plantation-Labour-Immigration-Territorial development.

Introduction

À l'instar des forestières de la Côte d'Ivoire, le développement de l'économie de plantation de plantation dans le Sud- ouest est intimement lié à la politique d'immigration des pouvoirs publics. En effet, dès l'indépendance du pays, les autorités avaient pour ambition de faire du Sud-ouest un pôle de développement régional. Pour à cette fin, elles avaient mis en place l'Autorité pour l'Aménagement de la région du Sud-ouest (ARSO)[1] en 1969. L'objectif assigné à cette structure était de conduire le projet d'aménagement et permettre le développement de l'économie de plantation.
Ce choix volontariste des pouvoirs publics de faire de l'agriculture le moteur du développement économique de cette région a pris véritablement forme. Cette volonté s'est traduire pas l'appel de Félix HOUPHOUËT-BOIGNY à l'endroit du monde paysan à travers le slogan « la terre appartient à celui qui la met en valeur » plusieurs populations rurales du Centre, du Nord et des

[1] Le décret n°69-546 du 22 décembre portant création de l'Autorité pour l'Aménagement de la région du Sud-ouest (ARSO).

pays limitrophes (Burkina Faso, Mali et Guinée) prirent la direction du Sud-ouest. Cette population a constitué avec le temps la main-d'œuvre de premier plan dans la mise en valeur des terres cultivables de cette région. Le déferlement de population et la mise en valeur des terres en espace deux décennies après l'indépendance suscite en nous des interrogations dont la principale est celle-ci : comment cette main-d'œuvre a-t-elle impacté le développement de l'économie de plantation dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire ? Quelle est l'origine de ces migrants ? En quoi leur présence a-t-elle bouleversé l'ordre économique et social de cette région ?

Cette étude vise à situer la contribution de la main-d'œuvre rurale dans la mise en valeur du Sud-ouest ivoirien. La réflexion s'articule autour de trois principaux points. Il s'agit de présenter d'abord le contexte, les enjeux et défis de la mise en valeur de cette région, ensuite d'analyser le flux migratoire et l'organisation de cette main-d'œuvre dont a bénéficié le Sud-ouest ivoirien dans son développement et enfin mettre en exergue les conséquences de cette main-d'œuvre agricole sur le développement rural.

1. Contexte, enjeux et défis de la mise en valeur du Sud-ouest ivoirien (1960-1975)

Parlant de la politique agricole du Sud-ouest ivoirien revient à faire l'état des lieux de l'agriculture et à évoquer la nécessité de mettre en place véritable politique d'aménagement territorial de cette partie.

1. 1. La conjoncture économique particulière du Sud-ouest ivoirien en 1960

À l'indépendance de la Côte d'Ivoire, le Sud-ouest, vaste territoire d'environ 25.800 km^2 était une région sous-peuplée et pratiquement inexploitée. Au plan agricole, cette région ne produisait que des bananes, des agrumes et de faibles quantités de café et de cacao malgré ses potentialités agricoles (B. Dian, 1985, p. 430.). Autrement dit, les ressources agricoles se limitaient à une production insignifiante de café : 1400 tonnes en 1960 et de banane 5,2%. Les plantations de café et de banane étaient localisées dans le

finage de Sassandra (B. DIAN, 1985, 458p. p.430).

Carte : Le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire

Par ailleurs, le Sud-ouest était également une région sous-peuplée. Selon l'inventaire général des potentialités humaines de 1959, la densité moyenne de cette région est en dessous de 2,2 hab/km^2 (B. Dian, 1985, 458p. p.430.). Cette population en majorité autochtone se localisait le long de la Côte et sur les principales routes qui menaient jusqu'aux agglomérations comme Soubré, Taï, Grabo et Sassandra. Quant au reste du Sud-ouest, il était très peu habité du fait de la densité de la forêt. En somme, c'était un véritable « désert humain ».

Face donc aux nombreux défis économiques et sociaux du pays en général et le Sud-ouest en particulier, les pouvoirs publics ont décidé de jeter les bases d'un outil d'aménagement territorial capable de booster le

développement économique et réduire considérablement les disparités régionales entre le Sud-ouest et les régions les plus développées (R. B. KOUADIO, 2022, p.40-53). Ce projet ambitieux de l'État ivoirien a vu la signature du décret n°69-546 du 22 décembre portant création de l'Autorité pour l'Aménagement de la région du Sud-ouest (ARSO).

1.2. L'aménagement territorial du Sud-ouest, un projet volontariste et ambitieux

Dès les premières années de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, les autorités politiques ont marqué un intérêt particulier pour l'aménagement territorial du Sud-ouest ivoirien. N'ayant donc pas suffisamment de ressources financières et humaines pour amorcer son développement, l'État ivoirien se retrouvait face à de lourdes responsabilités de gestion à la fois économique et sociale (Ministère d'État, Ministère du plan et du développement, 2006, p.6-7). C'est donc dans cet environnement qu'il a été décidé l'élaboration d'une étude prospective devant définir les grandes orientations du développement du pays au cours des 10 premières années de l'indépendance. Dans cette politique d'orientation de l'État figure l'aménagement territorial du Sud-ouest ivoirien. Ce projet ambitieux reposait en grande partie sur le développement régional. Il prenait en compte la création des pôles nationaux de développement, dont celui du Sud-ouest du pays.

La création du pôle régional de développement du Sud-ouest visait d'une part à réaliser un équilibre entre l'Est et le Sud-ouest et, d'autre part, à assurer une meilleure mise en valeur des potentialités naturelles (la forêt, la mer, le sol…) de cette région. Pour réaliser ce projet, une étude a été menée en vue de la rédaction d'un document de planification décennale (1960-1970). Ce document de planification avait ciblé des secteurs comme le développement agricole et le développement des infrastructures économiques. C'est donc à partir de ces perspectives décennales que le choix volontariste de faire de l'agriculture le moteur du développement économique du Sud-ouest a pris véritablement forme.

Pour soutenir le développement économique de cette région, l'État comptait mettre l'accent sur la construction et l'amélioration des voies de communication comme les routes bitumées, les routes non bitumées et aussi des pistes. Ces voies de communication avaient pour objectif de faciliter la circulation des biens et de personnes.

Hormis ces voies de communication, l'État comptait créer des infrastructures portuaires et même aéroportuaires de manière à désenclaver la région, à diversifier les modes de transport et améliorer ainsi les échanges entre le Sud-ouest et l'hinterland.

Pour exécuter et réussir ce programme ambitieux, les autorités ivoiriennes ont décidé de le confier à l'ARSO. Pour mémoire, l'ARSO était une société de développement à compétence régionale placée sous la tutelle directe de la Présidence de la République. Elle avait pour missions essentielles de :

- désenclaver et de peupler le Sud-ouest,
- mettre en valeur les potentialités naturelles considérables de cette région,
- constituer un second pôle de développement national à partir de San Pedro et de son port.

Par ailleurs, la mise en œuvre de cette feuille de route par l'ARSO a permis d'améliorer et de mettre en place plusieurs infrastructures routières dont le bitumage des axes routiers San Pedro-Issia-Man, San Pedro-Soubré-Gagnoa (B. DIAN, 1985, p.431) et la réalisation des réseaux routiers San Pedro-Grand-Béréby (A. SCHWARTZ, 1993, p.331). Ces différents réseaux routiers ont désenclavé le Sud-ouest en l'ouvrant sur les régions de l'ouest et du Centre-ouest, sur les autres régions ivoiriennes et même sur le sahel, dans la mesure où le bitumage de la route Sud-Nord c'est-à-dire San Pedro-Odienné atteint le Mali (B. DIAN, 1985, p.432).

En d'autres termes, l'amélioration des infrastructures routières a favorisé le déplacement des populations rurales des autres vers le Sud-ouest. Ces axes routiers ont permis en quelque sorte d'établir des liaisons avec d'autres régions ivoiriennes (Centre, Nord, Ouest et Est). Ce désenclavement par le truchement des réseaux routiers a été un élément important dans la

politique de développement de l'économie de plantation. Ces immigrants ont donc constitué la main-d'œuvre paysanne dans la mise en valeur des terres cultivables de cette région du pays.

2. L'immigration et organisation de la main-d'œuvre agricole, à partir 1971

Pour mettre en œuvre tout ce projet ambitieux d'aménagement et faire du Sud-ouest un véritable pôle régional de développement, l'État a dû adopter une politique d'immigration. Cette politique a permis d'observer plusieurs formes d'immigration dont les plus remarquables sont : l'immigration spontanée et l'immigration organisée ou dirigée.

2.1. L'immigration agricole

2.1.1. L'immigration spontanée agricole

Rappelons pour mémoire qu'avant 1960, il existait déjà un mouvement d'immigration spontanée vers le Sud-ouest. En effet, les premiers migrants qui se sont installés dans cette région ont été souvent des commerçants dioulas et certains ressortissants des zones forestières qui fuyaient devant le travail forcé (Ministère du développement rural, 1985, p.49). Cependant c'est l'immigration postindépendance qui a été la plus importante. En effet, l'appel du Président Félix Houphouët-Boigny à l'endroit des populations rurales lors de son discours au Vème congrès du PDCI-RDA[2] (30 octobre 1967) qui a constitué la ''clé de voûte'' de l'immigration rurale dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire. Dans son discours Houphouët-Boigny exhortait la mobilisation de toutes les populations vivantes en Côte d'Ivoire ou hors du pays à investir dans les zones forestières. Il disait en termes : « la mobilisation de toutes les populations s'avère nécessaire ». Ce bout de phrase a été soutenu par un autre « la terre appartient à celui qui la met en valeur » (Ph. ASSALE, 2009, p.36) qui, avec le temps est devenu une sorte de loi. Ces

[2]Parti Démocratique de Côte d'Ivoire – Rassemblement Démocratique Africain est le parti politique du Président Félix HOUPHOUET-BOIGNY (1905-1993)

phrases ont incité de nombreuses populations ivoiriennes et non ivoiriennes à migrer en direction du Sud-ouest ivoirien. De plus, le démarrage de ‘’l’opération San Pedro’’ a favorisé l’intensification de l’immigration spontanée avec l’ouverture de plusieurs fronts pionniers. Autrement dit au moment du démarrage de l’opération San Pedro, cette région enregistrait au moins trois fronts pionniers par jour. Ces migrants agricoles spontanés sont venus dans le sillage des exploitants forestiers précisément dans la partie septentrionale du canton bakwé de Soubré , à l’entrée de la piste de Rapide-Grah dans l’arrière-pays bakwé de San Pedro, sur le territoire oubi de Gouléako au Sud de Taï (A. Schwartz, 1993, p.354).

C’est principalement à partir de ces fronts pionniers que va se développer une colonisation agricole du café et du cacao dont le rythme de progression a été tout au long des décennies 70 et 80. Cette progression a été possible grâce à la réalisation et l’ouverture du pont de Soubré en décembre 1970 (A. Schwartz, 1993, p.354). Un an après l’ouverture de ce pont, on a assisté l’arrivée de plusieurs vagues de migrants que l’on a qualifié de véritable raz de marée.

Cependant les données chiffrées dont nous disposons ne permettent pas de faire l’historique détaillé, année par année, de ces phases migratoires. Le moins qu’on puisse dire est qu’en janvier 1971, on dénombrait 1480 colons agricoles. En mai 1975, ce nombre s’est donc augmenté avec 9875 migrants ruraux, soit un taux d’accroissement de 567% (A. Schwartz, 1993, p.357). Cette population rurale est composée de 6986 ivoiriens (70,7% de l’effectif) et de 2889 non ivoiriens (29,3% de l’effectif) (A. Schwartz, 1993, p.357). Le tableau ci-dessous indique le nombre et provenance des migrants qui se sont installés dans le canton bakwé de Soubré en mai 1975.

Tableau 1: Origine ethno-géographie des migrants implantés dans le Canton bakwé de Soubré en mai 1975

Pays, ethnie, sous-préfecture d'origine	Effectif	
	en nombre	en %
CÔTE D'IVOIRE	**6986**	**70,7**
Boualé	5526	56
Bocanda	1720	17,4
Kouassi Kouassikro	660	6,7
Daoukro	440	4,5
Sakassou	332	3,3
Bouaké	292	2,9
Diabo	290	2,9
Béoumi	244	2,5
Botro	218	2,2
Tiébissou	205	2,1
Autres sous-préfectures	1135	11,5
Autres ivoiriens	1460	14,5
Malinké	860	8,7
Sénoufo	158	2,1
Dan	95	0,9
Bété	87	0,9
Autres ethnies	49	0,9
ÉTRANGERS	**2889**	**29,30**
Haute-Volta	1516	15,4
Mali	1148	11,6
Guinée	198	2,0
Autres pays	27	0,3
TOTAL	**9875**	**100**

Sources : Recensement national de 1975, cité par Alfred SCHWARTZ, *Sous-peuplement et développement dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire cinq siècles d'histoire économique et sociale*, ORSTOM, Coll. Études et Thèses, Paris, 1993, 489p., p.358.

Ces dynamiques sociodémographiques et socio-spatiales ont permis au Sud-ouest de faire partie des grandes régions productrices de café, de cacao, d'hévéa et du palmier à huile. Hormis l'immigration spontanée, l'on ne doit pas perdre de vue un autre type d'immigration qualifiée de ''dirigée ou organisée''. Cette immigration a eu également impact sur l'emprise spatiale et sur le développement de l'économie de plantation dans la zone San Pedro (R. B. Kouadio, 2022, p.44).

2.1.2. L'immigration dirigée ou organisée agricole

Si l'apport de l'immigration spontanée dans le peuplement du Sud-ouest a été considérable, celle-ci ne pouvait, à elle seule, combler les besoins démographiques indispensables à la volonté de mise en valeur de cette région (Ministère du développement rural, 1985, p.50). Aussi, les responsables de l'ARSO, chargés entre autres de l'opération San Pedro, ont-ils décidé de susciter d'autres courants d'immigration que l'on a qualifié de dirigée ou organisée (A. Schwartz, 1993, p.351). L'objectif de cette politique était d'amener des régions à peuplement relativement dense comme le pays baoulé, le pays sénoufo et même des pays limitrophes (Haute-Volta actuelle Burkina Faso, Mali et Guinée), la main-d'œuvre qui faisait cruellement défaut dans le Sud-ouest profond (Ministère du développement rural, 1985, p.50).

Ainsi, suite à la construction du barrage hydro-électrique de Kossou sur le fleuve Bandama, l'ARSO devait aménager des terres d'environ 1700 km^2 pour accueillir près de 75000 personnes (A. Schwartz, 1993, p.351) déguerpies de la zone de Kossou. Rappelons que les travaux du barrage de Kossou ont démarré en 1969 c'est-à-dire peu après l'opération San Pedro. Ils se sont achevés en 1971. La complémentarité entre cette opération exigeait un important départ de populations, et celle menée conjointement dans la région sous-peuplée du Sud-ouest. Autrement dit, les populations déguerpies de Kossou devaient quitter leur berceau géographique pour rejoindre le Sud-ouest qui en avait besoin pour sa mise en valeur.

Les premiers chiffres avancés faisaient état d'un transfert potentiel de Kossou à San Pedro de 20 000 à 40 000 personnes (A. SCHWARTZ, 1993, p.351). Pour les installer, deux périmètres leur ont été cédés par l'ARSO. Le premier périmètre appelé P1 était une de 42 000 hectares. Il s'étendait de part et d'autre de la route San Pedro-Sassandra, de la rivière de San Pedro à la rivière Méné. Quant au deuxième périmètre appelé P1 bis, il s'étendait sur 60 000 hectares de la part et d'autre de la même route San Pedro-Sassandra. Cette étendue de forêt partait également de la rivière Méné à la rivière Nonoua pour déboucher sur la forêt classée de Nonoua, déclassée pour la circonstance (A. Schwartz, 1993, p.352).

Rappelons pour mémoire que l'immigration de ces déguerpis s'est faites entre 1971 et 1973. Cette immigration concernait les déguerpis des villages de Nanafouè-Koriakro, de Ya-Sakassou, de Do-Sakassou, de Grobonoudan, de Lossou, de Tiéndokro, de Bourébo, de Briko, d'Agboua, de Kokofré, d'Asséyakro, de Boyakro (R. B. Kouadio, 2022, p.44). Les différentes familles déguerpies du fait de la construction du barrage hydro-électrique de Kossou étaient au nombre 143, regroupées dans deux nouveaux villages ''baptisés'' Boignikro et Do-Sakassou (A. Schwartz, 1993, p.353). Ces populations déguerpies ont permis à cette région d'accroitre le nombre d'habitants au kilomètre carré. Selon le recensement de 1975, le Sud-ouest avait une densité de 6 habitants au $km^{2.}$.Toutes ces populations déguerpies ont contribué d'une manière ou d'une autre au développement de l'économie de plantation dans le Sud-ouest ivoirien.

2.2. Typologie de la main-d'œuvre et organisation des travaux champêtres (1972-1990)

2.2.1. Typologie de la main-d'œuvre

- **La main-d'œuvre familiale**

Parler de main-d'œuvre familiale, revient à parler des travailleurs actifs familiaux et de manœuvres permanents. En effet, ces actifs familiaux appelés aide-planteurs peuvent être un frère, un beau-frère, un cousin, un

neveu ou quelqu'un avec qui, ils ne sont pas parentés.

Grâce à cette main-d'œuvre familiale que l'on qualifie de permanent, les chefs d'exploitation ont réussi à mettre en valeurs leurs parcelles de terre. Autrement dit, ces aide-planteurs ont été d'un apport capital dans le développement de l'économie de plantation dans le Sud-ouest ivoirien. Ils ont toujours été de façon pérennante aux côtés de leur employeur pour des travaux champêtres comme le défrichement, le dessouchage, le buttage, désherbage des plantations cacaoyères et caféières. Par ailleurs, ces travailleurs familiaux n'ont pas de salaires fixes. En effet, ces manœuvres familiaux n'ont jamais bénéficié d'un salaire réel, car ils sont considérés comme membre de la famille. Mais le parent qui l'engage, se doit de s'occuper de lui en lui fournissant tout ce dont il a besoin pour son épanouissement (les frais des soins médicaux, les vêtements et souvent l'argent de poche lors des fêtes de Noël, de nouvel an, de pâques…).Par ailleurs, ce sont les planteurs baoulé, maliens et burkinabé qui engagent plus d'aide-planteurs. Sur 10 planteurs baoulé, maliens et burkinabé 8 emploient des aide-planteurs selon l'entretien direct réalisé dans le village de Yogboyo (Sous-préfecture de Liliyo dans département de Soubré).

- **La main-d'œuvre rémunérée**

En ce qui concerne la main-d'œuvre rémunérée, elle est fonction de la durée du contrat, de la forme de rémunération et même du degré de spécialisation du manœuvre, par tâche ou par culture (J. Ph. COLIN, 1990, p.145). Dans le Sud-ouest ivoirien, cette main-d'œuvre a été plus engagée par les chefs d'exploitation du fait de la scolarisation des jeunes garçons. En effet, les jeunes garçons et mêmes jeunes filles devaient constituer la main-d'œuvre familiale était la plupart à l'école et donc les planteurs se tournaient vers la main-d'œuvre rémunérée pour mettre en valeur leurs différentes parcelles de terre. Cette catégorie était généralement des contractuels qui sont entre autres de journaliers, de contractuels de six-mois ou de contractuels annuels et des Aboussan ou d'Abougnon.

- **Les journaliers**

S'agissant des journaliers, ils sont des manœuvres qu'on sollicitait pour une journée de travail. Ils sont recrutés parmi les plus vaillants et travailleurs du village. Le travail commence à 08 heures pour prendre fin autour de 15 heures. La rémunération était comprise entre 1000 francs CFA et 2000 francs selon localités (P. G. Guelé, 2016, p.109). Ce sont souvent une à plusieurs journaliers qui se retrouvent sur la même parcelle. On les recrutait tant parmi les hommes que les femmes selon l'activité à exercer. Les femmes sont généralement sollicitées pour des tâches comme le cabossage de cacao, le désherbage dans les champs de riz et de maïs, les semailles du riz et du maïs, la récolte du riz, etc.Quant aux hommes, ils sont commis pour des tâches jugés pénibles (nettoyage à la machette, le buttage, la récolte du cacao, du café, du palmier à huile, d'hévéa, etc. Par ailleurs, les Burkinabé, les Maliens, Sénoufo et les Baoulé sont les plus nombreux à offrir à leur service ce type de main-d'œuvre.

- **Les contractuels (les Six-mois et Annuels)**

Concernant ces travailleurs, ils sont recrutés pour prêter main-forte aux chefs d'exploitation dans les travaux agricoles. En effet, ils prennent part à tous les travaux de la plantation pour une meilleure production. Les chefs d'exploitation les engageaient soit en début de la création de la plantation ou pendant son entretien. Quant aux rémunérations, elles se faisaient la plupart du temps à la fin de l'année pour les contractuels annuels. Cependant, les rémunérations des contractuels de six mois sont données à la fin des six mois passés auprès de son patron (chefs d'exploitation). Pour rappels le salaire cumulé des contractuels annuels se négociait entre 100 000 francs CFA à 120 000 francs CFA. Quant à la rémunération des contractuels de six mois, elle se négociait également entre 80 000 francs à 100 000 francs CFA. La plupart de ceux qui avaient recours à ces travailleurs sont généralement de grands planteurs ou des fonctionnaires qui ont décidé d'investir dans l'agriculture. Les travailleurs salariés agricoles étaient recrutés en majorité parmi les Baoulé, Sénoufo et les Lobi. À ces populations, on peut ajouter les

Burkinabés, les Malinké. Par ailleurs chez les Baoulé ces travailleurs sont recrutés dans le berceau géographique de leurs régions (Centre et le Centre-Est). Quant aux travailleurs burkinabés, ils sont recrutés depuis le Burkina Faso.

- **L'Aboussan et l'Abougnon**

L'Aboussan ou l'Abougnon est un manœuvre qu'on recrute avec pour objectif principal le partage des fruits de la récolte. En emploie généralement lorsque les plantations de cacao ou de café sont en production. Il est chargé de s'occuper de l'entretien et de la récolte des plantations. Par ailleurs la fin de la récolte, la production est soit partagée en deux (Abougnon) ou en trois (Aboussan) selon le type de contrats entre le chef d'exploitation et l'employeur. D'autres cas, c'est après la vente de la production que le partage a lieu c'est-à-dire l'argent issue de cette vente est partagé soit en deux ou en trois selon le type de contrats. Dans le cas de l'Aboussan, le chef d'exploitation prend deux tiers (2/3) et le manœuvre le tiers restant. Quant à l'Abougnon, il se partage en parts égales entre le chef d'exploitation et le manœuvre (P. G. Guelé, 2016, p.110) ; ce qui veut dire que l'Aboussan ou l'Abougnon n'a pas de salaire en tant que tel. Il est rémunéré en fonction de la production et le type de contrats.

Contrairement aux travailleurs salariés de six mois ou annuels, l'Aboussan ou l'Abougnon ne vit pas aux dépens du propriétaire de l'exploitation. Il se prend en charge. Toutefois le chef d'exploitation a un œil regardant sur ses activités agricoles. En effet, ce dernier peut l'interpeler s'il constate des irrégularités au niveau des travaux à exécuter comme le désherbage de sa plantation, la cueillette du cacao ou du café, le ramassage, etc. De plus dans ce type de contrats agricoles, on trouvait les autochtones et les migrants (ivoiriens ou non ivoiriens). Cependant ce sont les Burkinabé, les Baoulé et les Sénoufo qui s'adonnaient le plus souvent à ce type de contrat.

2.2.2. Organisation des travaux champêtres

Dans le milieu rural en général et le Sud-ouest en particulier les travaux champêtres sont repartis en fonction du sexe. Il s'agit des travaux purement masculins et des travaux purement féminins.Concernant les tâches

agricoles purement masculines, elles font appel une débauche d'énergie. En effet, les activités corporelles qui nécessitent des efforts physiques intenses sont l'affaire des hommes. On peut citer entre autres les travaux préculturaux (débroussage, abattage, dessouchage des arbres et arbustes …), le buttage de l'igname, la cueillette des cabosses, etc. Lors de ces travaux, seuls les hommes étaient en première ligne c'est-à-dire que ce sont ces derniers qui étaient les premiers acteurs agricoles dans la mise en place des nouvelles plantations cacaoyères et caféières.En plus de ces travaux susmentionnés, les hommes assuraient également l'entretien (désherbage, pulvérisation et amendement) des plantations (café, cacao, palmier à huile, hévéa, etc.) et bien d'autres tâches dites secondaires (semailles, récolte, séchage…).

Quoique réservés aux hommes, les travaux purement masculins sont aussi l'affaire des femmes. L'intervention des femmes s'est faite lors des premiers moments du front pionnier. En effet lors des premiers moments de l'ouverture des fronts pionniers dans le Sud-ouest, cette région manquait cruellement de la main-d'œuvre c'est-à-dire que les premiers planteurs ne pouvaient pas s'offrir facilement une main-d'œuvre masculine et même féminine. Les planteurs qui vivaient avec leur(s) épouse(s) étaient avantageux en ce sens que leur(s) femme(s) constituaient une main-d'œuvre de premier rang. Elles aidaient leur époux dans les différentes tâches qui étaient dévolues aux hommes. En d'autres termes, les femmes intervenaient dans le débroussage, le dessouchage, le brûlis, le buttage, les semailles, le désherbage, la cueillette, le ramassage, le cabossage et le séchage. Son intervention aux côtés des hommes a permis le développement des plantations cacaoyères et caféières dans le Sud-ouest.

Par ailleurs dans le souci de mettre en valeur leur parcelle de forêt et d'en tirer profit le plus rapidement possible, certains migrants-planteurs (ivoiriens ou non ivoiriens) se sont constitués par groupe de cinq (5), de dix(10) et voire plus pour travailler en équipe. Ces groupements traditionnels d'entraide appelés ''Soussouté[3]'', nom baoulé qui signifie littéralement en

[3] Nom Baoulé désignant un groupe de personnes. Ce groupe est composé de cinq à dix personnes. Il a pour mission d'exécuter des travaux champêtres.

français (association). Le fonctionnement de ces groupements d'entraide est régi ici par deux principes que sont la mobilisation rapide d'une importante force de travail et la réduction des dépenses pour les travaux agricoles spécifiques. En effet, cette force de travail extérieur à l'unité de production est généralement concentrée sur des travaux difficilement réalisables par une seule personne (J. Ph. A. Tanoh, 2013, p.193).

La mise en place de ces groupements d'entraide vise plusieurs objectifs. En effet en mettant en place ces groupements, les planteurs avaient une seule idée, celle de s'entraider pendant les périodes des travaux champêtres (défrichement, buttage, désherbage, récolte…). Tout ceci dans le seul but de finir le plus rapidement possible leurs travaux champêtres et limiter également les dépenses liées à ces travaux. Autrement dit, ces groupements permettent aux bénéficiaires de réduire ses dépenses affectées aux travaux agricoles.

Cependant, le repas des prestataires est offert par celui qui les a sollicités. Dans le Sud-ouest, cette forme traditionnelle de solidarité était fréquente et même pratiquée entre les unités de production. En effet, ces unités de production se prêtaient une assistance mutuelle durant d'intenses moments des travaux champêtres. Soulignons que ces groupes d'entraide sont organisés sur la base de rapports de parenté, d'appartenance au même groupe ethnique ou à la même communauté religieuse ou sociale (J. Ph. A. TANOH, 2013, p.193).

Au-delà de ce premier objectif, les planteurs comptaient occuper les parcelles qu'ils ont acquises afin d'éviter qu'un autre exploitant ne s'infiltre pour leur arracher une partie de leur terre. Étant donné que la course à la forêt devenait de plus en plus fréquente du fait de l'intensification des flux migratoires, les planteurs ont dû procéder par cette stratégie foncière (défrichement illimité) pour pouvoir occuper plus de terre. Hormis le premier groupement d'entraide ''Soussouté'', il existait une autre forme d'entraide

appelé ‘’M’gbly[4]’’. Ce type de prestation exceptionnel est une forme traditionnelle d’entraide réciproque et immédiate. Elle consiste à regrouper une force de travail composée d’hommes ou de femmes qui interviennent chez chacun des membres du groupe. C’est en quelque sorte une prestation tournante entre les membres du même groupement d’entraide. Leurs interventions visent généralement à réaliser des travaux agricoles spécifiques comme le débroussage, le désherbage, la cueillette, le cabossage etc. Soulignons que ces groupements d’entraide ne se limitaient pas aux unités de production dans la mesure où ils pouvaient s’étendre à de simples producteurs pour la réalisation de prestations réciproques (J. Ph. A. Tanoh, 2013, p.194).

Concernant le troisième objectif, il ne fait pas partie de notre étude, mais il est important de mentionner cela. Ce troisième objectif visait au rapprochement des planteurs. En effet, il a permis aux planteurs de créer la cohésion entre eux ; ce qui leur a permis non seulement de renforcer les liens de solidarité, de fraternité, mais de permettre en place des tontines appelées « parions ». Ces tontines ont permis aux planteurs de bénéficier des aides financières afin de pouvoir faire face à un certain nombre de difficultés (frais scolaires, frais de soins médicaux, funérailles, etc.).À côté des groupements d’entraide, il est important d’évoquer les types de main-d’œuvre que engagés aux côtés des chefs d’exploitation la mise en valeur des terres cultivables.

3. Impacts des migrations de la main-d’œuvre sur le développement agricole du Sud-ouest

3.1. Le développement des plantations villageoises

Qu’il s’agisse de l’immigration organisée ou de l’immigration spontanée, toutes ces populations ont fortement contribué au développement de l’économie de plantation dans le Sud-ouest ivoirien. En effet, ces populations ont ouvert plusieurs fronts pionniers dans cette région du pays.

[4] Nom baoulé désignant une prestation d’entraide trois ou voire cinq personnes. Ce type de prestation d’entraide est exceptionnel et circonstanciel, car il se met en place durant les intenses moments des travaux champêtres.

Elles ont développé des cultures comme le cacao, le café, le palmier à huile et le l'hévéa. Grâce à leur détermination, leur abnégation au travail et surtout avec l'appui de l'Etat (structures chargées d'encadrement coopératif), le Sud-ouest est devenu en espace de deux décennies l'une des plus grandes régions productrices de cacao et de café.

- **Le café**

Selon le rapport de la DSREA[5] du MINAGREF[6], le Sud-ouest totalisait 144 100 hectares de surface de caféiers plantée en juillet 1983 par rapport à l'ensemble de la caféière ivoirienne estimé à 1 179 000 hectares (Ministère du développement rural, 1985, p.165). Le Sud-ouest représentait dans ce grand ensemble ivoirien 12,2% avec 5,6% pour la sous-région de Sassandra (Ministère du développement rural, 1985, p.165). Ces données chiffrées montrent à quel point cette culture était beaucoup développée dans la zone dans la zone de Sassandra. Pour preuve, la surface moyenne par population (sur la base de la population rurale 1983) était de 0,28 à 0,29 hectare. Ces chiffres montre que le Sud-ouest était légèrement au-dessus de la moyenne de l'ensemble de la zone caféière qui était de l'ordre de 0, 27 hectare par rural (Ministère du développement rural, 1985, p.165).

Quant à la production, elle ne cessait d'augmenter. Rappelons qu'en 1966, l'une des plus grandes zones productrices du café (sous-région de Sassandra) avait une production de 2 500 tonnes. Cette production s'est donc augmentée avec l'appui technique (encadrement des planteurs) et matériel (fourniture des pépinières, pulvérisateurs, engrais…) de la SATMACI[7] et la DMC[8]. La production était estimée à plus de 13 000 tonnes lors de la campagne 1982-1983, ce qui a hissé la Sud-ouest au rang de producteur de

[5] Direction des Statistiques Rurales et des Études Agricoles.
[6]Ministère de l'Agriculture et des Eaux et Forêts.
[7] Société d'Assistance Technique pour la Modernisation Agricole de Côte d'Ivoire créée par arrêté n°35/AEP/Plan/1 du14 avril 1958 en application de la du 30 avril 1946. Cette Société devient une Société d'État de 1958 à 1980. Elle a été érigée en établissement public à caractère industriel et commercial en 1980.
[8] Direction de la mutualité et de la Coopération est créée en 1981 suite à la dissolution de l'Office Nationale de la Production Rural.

café.

Sans entrer dans les détails, l'on peut affirmer sans tromper que le Sud-ouest était devenu grâce la sous-région de Sassandra l'une plus grande zone productrice de la Côte d'Ivoire. Pour preuve, la sous-région de Sassandra présentait une production de café qui, au décorticage, donnait des rendements supérieurs en moyenne de 2 points à ceux de l'ensemble national (Ministère du développement rural, 1985, p.165).

- **Le cacao**

Comme pour le café, les surfaces plantées du cacao ont connu un développement spectaculaire du fait du nombre croissants de colons agricoles et du choix que ceux-ci ont porté sur la cacao-culture.Selon le rapport de la DSREA du MINAGREF, le Sud-ouest totalisait 268 600 hectares de surface de cacaoyers plantées en juillet 1983 par rapport à l'ensemble de la cacaoyère ivoirienne estimée à 1 293 000 hectares (Ministère du développement rural, 1985, p.174). En effet, le Sud-ouest faisait donc partie des plus grandes régions cacaoyères du pays. Il était cinquième en termes de surfaces plantées avec une moyenne de 0,53 hectare par colon agricole (planteur) contre 0,3 hectare pour le reste de la zone forestière ivoirienne. Concernant la production, elle était dans de 94 800 tonnes lors de la campagne 1981-1982 contre 38 900 tonnes pour la campagne 1974-1975 (Ministère du développement rural, 1985, p.177).

En somme cette performance tant au niveau du cacao que du café a permis au Sud-ouest de se hisser au rang de grand producteur de café et de cacao en Côte d'Ivoire. Autrement dit, l'importance prise par le café et le cacao tant au niveau spatial que de la productivité a fait de cette région la troisième boucle de cacao[9]. À côté du café et du cacao qui sont

[9] La première boucle de cacao (1955-1975) est située dans l'Est de la Côte d'Ivoire. La région Est comprend les régions administratives du N'zi Comoé, du Moronou, du Iffou, de la Mé et une partie des régions administratives de l'Agneby-Tiassa.
La deuxième boucle de cacao (1965-1985) est située dans la région du Centre-ouest. Le Centre-ouest inclut les régions administratives des lacs, de la Marahoué, du Goh, une partie du Loh-Djiboua, du Haut-Sassandra.

majoritairement cultivés par les populations villageoises, le palmier à huile, l'hévéa et cocotier ont été également développés par les villageois, mais à un degré moins que le café et le cacao. Dans le Sud-ouest le palmier à huile, l'hévéa et le cocotier sont majoritairement développés par les agro-industries.

3.2. Le développement des plantations industrielles

Après l'opération San Pedro, plusieurs sociétés d'État et privées ont pris part à la mise en valeur des terres du Sud-ouest ivoirien. Dans cette partie du pays l'on a assisté au développement de plusieurs plantations à l'échelle industrielle, dont l'hévéa, le palmier à huile et le cocotier.S'agissant de l'hévéa, les plantations industrielles sont dominées par celles du secteur d'économie mixte constitué par la Société Africaine de Plantation d'Hévéa (SAPH) et par la Société de Grand-Béréby (SOGB) (B.Dian, 1985, p.194). En effet, l'hévéa constituait le troisième élément de la politique de diversification de l'agriculture définie en 1960. Rappelons que l'opération ''hévéa'' a commencé en 1974 dans la forêt de Rapide-Grah, à quelque 80 km au nord de San Pedro, en pays bakwé. Les plantations d'hévéa couvraient à la fin de l'année 1979 une superficie totale de 30 418 hectares. Ces plantations sont reparties sur quatre secteurs : un secteur industriel d'État avec 7% des superficies, un secteur industriel d'économie mixte avec 80% des superficies, un secteur privé 9% et un secteur villageois 4% des superficies (B.Dian, 1985, p.194).

Quant aux plantations industrielles de palmier à huile et de cocotier, elles ont été plus ou moins développées dans le Sud-ouest. En effet, les opérations ''palmier à huile'' et ''cocotier'' ont démarré conjointement en 1975, dans la Sous-préfecture de Tabou (A. Schwartz, 1993, p.344). En ce qui concerne le palmier, l'objectif fixé par l'État était de réaliser 11 000 hectares de plantations industrielles. En 1975, le département de Sassandra possédait 17 107 hectares avec une production de 126 623 tonnes (B.Dian, 1985, p.431).Concernant le cocotier, il occupait généralement le mince

La troisième qui débute au milieu des années 1980 se situe dans la région du Sud-ouest. Cette région prend compte les régions administratives de San Pedro, du Gboklè, de la Nawa et une partie de la région du Cavally.

cordon littoral qui s'étend entre la frontière ghanéenne et Fresco. Dans le Sud-ouest l'objectif était la réalisation 7 500 hectares de plantations industrielles (A. Schwartz, 1993, p.344). Cette culture s'est développée dans les sous-régions de Sassandra et de Tabou grâce à l'appui technique et matériel de la SODEPALM[10].

Par ailleurs, cette performance ne peut se faire sans une main-d'œuvre active et une bonne organisation du travail agricole.

Conclusion

Avant l'aménagement territorial du Sud-ouest ivoirien, cette région était sous-peuplée et même pratiquement inexploitée. Il a donc fallu une politique volontariste des pouvoirs publics pour que cette région qualifiée de « désert humain » du fait de la faible densité démographique soit peuplée. En effet, ce peuplement du Sud-ouest se fait suite au projet d'aménagement et l'opération San Pedro qui a vu plusieurs vagues migratoires en direction de cette région. Cette immigration voulue par les autorités politiques ivoiriennes a fortement contribué à la mise en valeur des terres agricoles anciennement vacantes. Cette colonisation agricole a permis de développer une agriculture basée majoritairement sur l'économie de plantation ; ce qui a valu son appellation de dernière boucle du cacao au milieu des années 1980.

Références bibliographiques

ASSALE TINGBO Philippe, 2009, *Les dessous de la crise ivoirienne d'Houphouet à Guei*, Paris, L'Harmattan, 267p.

COLIN Jean Philippe, 1990, *La mutation d'une économie de plantation en Basse-Côte d'Ivoire*, ORSTOM, 361p.

DIAN Boni, 1985, *L'économie de plantation en Côte d'Ivoire forestière*, NEA, Abidjan, 458p.

[10] Société de Développement du Palmier à huile.

GUELE Gué Pierre, 2016, *Activités économiques et structuration de l'espace dans le département d'Oumé Centre-ouest de la Côte d'Ivoire*, Thèse unique de doctorat en Géographie, Université Félix Houphouët Boigny, 332p.

KOUADIO Blah Romuald, 2022, « Migration rurale et pression foncière dans le Sud-ouest ivoirien 1960-1980 », in *Revue des Sciences sociales du PASRES*, 10ème année-N°33, pp.40-53.

MINISTERE D'ÉTAT, MINISTERE DU PLAN ET DU DEVELOPPEMENT, 2006, *Pré bilan aménagement du territoire*, 91p.

Ministère du développement rural, 1985, *Projet de développement rural intégré de la région Sud-ouest, Bilan diagnostic, Rapport principal*, p.46-227.

SCHWARTZ Alfred, 1993, Sous-*peuplement et développement dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire cinq siècles d'histoire économique et sociale*, ORSTOM, Coll. Études et Thèses, Paris, 489p.

TANOH Jean Philippe Anicet, 2013, *Économie de plantation et occupation du sol dans un ancien front pionnier de forêt : cas de la Sous-préfecture de Bécédi-Brignan dans le Sud-Est de la Côte d'Ivoire*, Thèse de doctorat unique en Géographie rurale, Université Félix HOUPHOUET-BOIGNY, 381p.

LA DYNAMIQUE DE LA FILIÈRE MANGUE DANS LA LOCALITÉ DE OUOLLO AU NORD DE LA CÔTE D'IVOIRE (1990-2003)

Doyakang Fousseny SORO
Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa, Côte d'Ivoire
UFR Sciences Sociales et Humaines, Département d'Histoire
E.mail : doyakangsoro@yahoo.com

Résumé

Considéré comme la culture traditionnelle et commerciale par excellence des populations de la localité de Ouollo[1], au nord de la Côte d'Ivoire, le coton à pendant longtemps suscité de nombreux espoirs, malgré la baisse régulière des cours de cette culture saisonnière sur le marché international. Cette situation est d'ailleurs une des causes de l'immigration des populations des zones nord vers le Sud, à la recherche de terres fertiles afin de s'adonner à la pratique des cultures industrielles comme le café et le cacao. Au début des années 1990, la mangue connait une place importante dans le développement économique de la région nord du pays, pendant longtemps axée essentiellement sur la culture du coton. La mangue est le troisième fruit exporté par la Côte d'Ivoire après l'ananas et la banane. Ces trois cultures contribuent à hauteur de 3 à 4 % du produit intérieur brut (PIB) national et 8 à 10 % du PIB agricole. Dans cet article, il est donc question de montrer non seulement les nombreuses opportunités qu'offre la mangue aux populations de la localité de Ouollo, au nord du pays, mais aussi solliciter l'aide des décideurs publics en faveur d'une meilleure organisation des acteurs de cette filière.

Mots-clés : 0uollo- Coton- Mangue- Cultures industrielles- Décideurs publics

[1] Ouollo est une localité Sénoufo située dans la sous-préfecture de Sinématiali, au nord de la Côte d'Ivoire. La principale activité des populations est l'agriculture. Les populations cultivent principalement le coton, la mangue et l'anacarde.

Summary

Considered as the traditional and commercial crop par excellence of the populations of the northern region of the country, cotton has long raised many hopes, despite the regular decline in the prices of this seasonal crop on the international market. This situation is also one of the causes of the immigration of populations from the North to the South, in search of fertile land in order to indulge in the practice of industrial crops such as coffee and cocoa. Spearheading fruit diversification in Côte d'Ivoire in the early 1990s, the mango today holds an important place in the economic development of the northern region of the country, which for a long time was essentially focused on cotton growing. Indeed, the mango is the third fruit exported by the Ivory Coast after the pineapple and the banana. These three crops contribute 3 to 4% of the national Gross Domestic Product (GDP) and 8 to 10% of agricultural GDP.In this article, it is therefore a question of showing not only the many opportunities offered by the mango to the populations of rural areas in the North of the country, but also of seeking the help of public decision-makers in favor of a better organization of the actors of this Faculty.

Keywords: North region- cotton- mango- industrial crops- public decision-makers.

Introduction

Depuis plusieurs décennies, la culture de la mangue connait un certain engouement auprès des populations de Ouollo, localité située au nord de la Côte d'Ivoire. Fer de lance de la diversification fruitière en Côte d'Ivoire, la mangue tient une place importante dans le développement économique et social de cette localité, où pendant longtemps, les populations se sont consacrées à la culture du coton. Les nombreux travaux réalisés sur la filière mangue par des économistes et le Ministère de l'agriculture ont montré la place prépondérante qu'occupe la mangue dans le PIB national, à côté des

productions fruitières telles que l'ananas et la banane.
L'objectif de cette étude est d'éveiller la conscience des décideurs publics sur les réelles opportunités qu'offre la filière mangue en matière d'amélioration des conditions de vies des populations de Ouollo. Amener ces autorités à prendre des mesures en faveur d'une meilleure organisation et une évolution vers l'industrialisation de cette filière, source de bonheur pour ces populations des zones rurales défavorisées du nord du pays.

Pour mener à bien cette étude, une enquête de terrain s'est avérée nécessaire à Ouollo, pour nous imprégner des réalités des populations paysannes. Cette enquête de terrain permet aux populations de s'exprimer clairement sur les avantages socio-économiques liés à la culture de la mangue, mais aussi les difficultés qu'ils rencontrent au cours des différentes campagnes de mangues. Certains rapports de la mairie de Sinématiali[2] ont été d'un apport appréciable. Ces rapports nous permettent de connaitre à travers des statistiques, la production de la mangue à Ouollo, tout au long de notre période d'étude.

L'étude débute en 1990, date à laquelle plusieurs planteurs à Ouollo se lancent dans la production de la mangue au détriment du coton. Elle s'achève en 2003 avec la crise militaro-politique qui frappe la Côte d'Ivoire et principalement la région nord du pays. Cette étude permet de recenser les nombreux acquis socio-économiques engrangés par les populations de Ouollo et la transformation du paysage de leur localité en centre urbain, du fait de leur dévouement à la culture de la mangue, après les désillusions subies suite à la baisse des prix du coton sur le marché international.

Pour mieux cerner et apprécier la contribution de la mangue dans l'amélioration des conditions de vie des populations de Ouollo, notre analyse présente d'abord les conditions en faveur du développement de la mangue à Ouollo (1), ensuite, nous allons situer la dynamique impulsée par la production de la mangue dans la localité (2) et enfin, ses retombées socio-économiques sur les populations (3).

[2] La localité de Ouollo est située dans la Commune de Sinématiali. Moins de trois kilomètres séparent la Sinématiali de la localité de Ouollo.

1 . Les conditions favorables au développement de la mangue dans la localité de Ouollo

Grâce aux conditions naturelles favorables à la culture de la mangue, aux efforts consentis par les populations autochtones et l'État ivoirien, la localité de Ouollo se position comme l'une des meilleures productrices de mangue en Côte d'Ivoire.

1.1.Les facteurs naturels

Au titre des facteurs naturels, il faut noter que la région du Nord ivoirien offre des conditions naturelles favorables au développement de la mangue. La mangue se développe aisément sur les sols pauvres et dont les conditions climatiques sont assez sévères. La région du nord de la Côte d'Ivoire connait des climats tropicaux à deux saisons dont les précipitations sont comprises entre 1000-1700 mm/an (La Côte d'Ivoire en Chiffres, éditions 2019-2020) Toutes ces conditions sont propices au développement de la mangue dont l'arbre développe une résistance aux conditions naturelles assez austères comme cela est souvent le cas dans la région nord du pays.

1.2. Des qualités humaines appréciables

La population du nord du pays est dominée par les Sénoufo et les Malinké. En ce qui concerne le peuple Sénoufo, il est reconnu pour son ardeur au travail. C'est un peuple profondément attaché à la terre. C'est dans ce sens que (M. J. Veindex, 1998, p.10) affirme en parlant du peuple Sénoufo que : « celui-ci est constamment penché sur la terre ingrate qu'il travaille et remue toute l'année, c'est un rude paysan, laborieux, rustique et dur à la tâche ». Le pays Sénoufo dont fait partie la localité de Ouollo possède un capital humain important, fondé sur la réputation du peuple Sénoufo présenté comme un peuple *« courageux, laborieux, et amoureux, passionné de la terre »* (D. M'Brah, 2013). C'est un peuple de tradition agricole. Cette tradition est un atout indéniable pour le développement de toute activité agricole en général.

C'est une population qui cherche toujours à tirer des opportunités agricoles qui se présentent à elle. (H. Konan, J.Kouadio, S. Koffi, 2017, p.204). La production de la mangue dans cette partie du pays bénéficie donc de cet atout humain nécessaire, voire indispensable pour une bonne production, malgré l'existence parfois de certains aléas climatiques qui perturbent la production.

1.2.L'État, acteur majeur de la promotion du développement de la filière mangue

Depuis le début des années 1990, l'État ivoirien a mis en place une politique de développement de la mangue à travers la création de plusieurs structures d'encadrement et d'assistance telles que le Centre National de Recherche Agronomique (CNRA), la Société pour le Développement des Forêts (SODEFOR). Ces structures interviennent efficacement dans l'encadrement des paysans pour une meilleure qualité de la production de la mangue. D'autres structures telles que l'Agence Nationale de Développement Rural (ANADER), tout comme le Fonds Interprofessionnel pour la Recherche et le Conseil Agricole (FIRCA), initient plusieurs séances de formation et d'encadrement au profit des producteurs.

2. La production de la mangue à Ouollo : une dynamique régionale

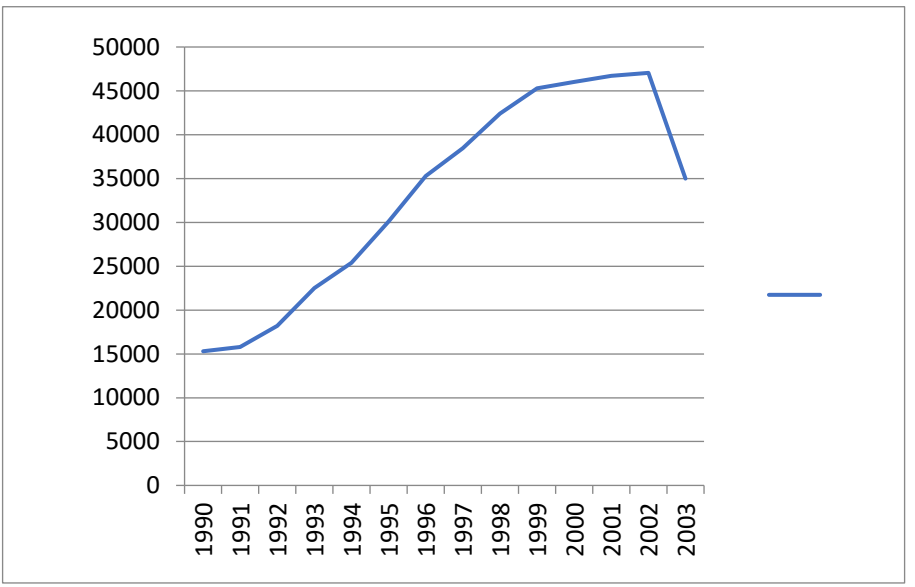
Le dynamisme qu'a impulsé la production de la mangue à Ouollo est une réalité, en témoignent la modification de l'espace rural à travers la densité de son verger de manguiers et l'accroissement du chiffre de production de mangue.

2-1- Des chiffres de productions en perpétuelle évolution

À Ouollo, plusieurs variétés de mangues sont produites par les populations. Il s'agit de la Kent, de l'Amélie, du Keitt, du Zill et du Palmer. Parmi toutes ces variétés de mangue, c'est la Kent qui est la plus appréciée par les opérateurs étrangers de la filière mangue, ce qui a engendré

l'émergence d'une production abondante de cette variété. Les plantations villageoises ont en moyenne des superficies comprises entre 2 et 3 hectares et représentent plus de 90% de l'offre locale… La variété Kent reste la plus cultivée et la plus prisée, car elle se conserve mieux (H, Konan, J. Kouadio, S. Koffi, 2017, p.205). La courbe suivante nous donne une idée de la production de mangue à Ouollo de 1990 à 2003.

Graphique 1 : Évolution de la production de mangue à Ouollo de 1990 à 2003



Source : Archives de la mairie de Sinématiali (1990-2010), p.12

La courbe d'évolution de la production de la mangue à Ouollo témoigne bien une évolution de la production croissante de mangue dans cette localité Sénoufo de 1990 à 2002. Cette situation est la conséquence de l'engouement que les populations de la région ont commencé à avoir pour la culture de la mangue. Ensuite, la courbe connait une décroissance entre 2002 et 2003. Cette décroissance est le symbole des difficultés socio-politiques et même économiques que le pays traversait à cette période

L'année 1990 est aussi une année importante dans la production de la mangue en Côte d'Ivoire. En effet, à la fin des années 1980, la production du coton connait ses premières baisses de production liées non seulement à la sécheresse, aux feux de brousse et surtout à la baisse des prix du coton sur le marché international. Cette période est difficile pour les productions de « l'or blanc », car en plus de ces difficultés liées aux aléas climatiques et à la mauvaise conjoncture sur le marché mondial, les paysans sont aussi confrontés à la cherté des intrants agricoles du coton. Les produits phytosanitaires et les engrais nécessaires à une bonne production du coton connaissent une hausse des prix. Face à cette situation, la mangue dont la culture ne nécessite pas assez de moyens financiers et dont l'arbre, dans son évolution résiste aux intempéries, devient la culture alternative pour ces paysans de la localité de Ouollo.

De 1990 à 2002, la production passe de 15300 à 46700 tonnes. Cette croissance de la production de la mangue dans la localité de Ouollo est ainsi liée à l'engouement des populations, à la jeunesse des vergers de manguiers et à l'implantation des premières usines qui offraient déjà de meilleures rémunérations à producteurs. De 2002 à 2003, la crise militaro-politique qui secoue la Côte d'Ivoire à des conséquences néfastes sur la production de mangue. Celle-ci chute de façon drastique, passant ainsi de 47050 tonnes à 35000 tonnes. En effet, pendant cette période de trouble, plusieurs vergers sont abandonnés par leurs propriétaires qui brandissent la peur de se faire agresser en brousse. Pendant cette période, plusieurs mangues pourrissent sur les arbres et les usines ferment pour manque d'approvisionnement.

2.2. Les acteurs de la filière mangue à Ouollo

Les acteurs qui animent la filière mangue à Ouollo sont divers et répartis en six catégories que sont : Les producteurs de mangues, les pisteurs, les commerçants, les transporteurs et les sociétés industrielles de mangue.

2.2.1. Les producteurs de mangues

Ce sont les paysans qui possèdent un ou plusieurs vergers de mangues soit à leur propre nom, soit au nom de leur famille. La plupart de ces paysans sont

des anciens producteurs de coton, reconvertis pour une raison ou une autre, dans la production de la mangue. Il n'est donc pas impossible d'observer qu'à Ouollo, certains anciens champs de coton ont laissé la place à des vergers de mangues. Ces paysans sont généralement propriétaires des surfaces de terre sur lesquelles sont implantés leurs vergers. Ils négocient la vente de leur production pendant les campagnes, soit avec les industriels, soit avec les pisteurs et profitent des bonnes saisons de production pour améliorer leurs chiffres d'affaires.

2.2.2. Les pisteurs ou démarcheurs

Ils sont considérés comme des négociants privés qui prennent assez de risques en s'aventurant dans des zones de production assez reculées avec d'importantes ressources financières pour l'achat de mangue. Ce sont des hommes de confiance des gros acheteurs implantés dans les grandes villes du nord du pays comme Korhogo, Sinématiali et Ferkessédougou. Inscrits dans la logique de tirer le maximum de profits, ces pisteurs, toutes catégories confondues, jouent un rôle de financiers au sein des communautés villageoises (N.F. Coulibaly, 2014, p.74).

2.2.3. Les commerçants grossistes

Ce sont des personnes ou groupes de personnes de nationalité ivoirienne ou même étrangère, qui achètent directement les mangues avec les producteurs dans les plantations. Ils reçoivent leurs fonds de la part de commerçant Libanais, installés dans les grandes villes du nord comme Korhogo, Ferkessédougou et Odienné. L'avantage pour les planteurs de traiter avec eux, est la remise main à main, en espèce de l'argent sans une autre forme de procédure. Ce qui n'est pas le cas lorsque la négociation se fait avec les sociétés d'achat et de transformation de la mangue.

2.2.4. Les transporteurs

Ce sont les propriétaires de camions-remorques ou semi-remorques de 3 à 5 tonnes qui servent à collecter non seulement les mangues, mais aussi l'anacarde dans les plantations villageoises, pour les acheminer soit à l'usine,

soit dans les grandes villes de consommation, où les prix de la mangue se négocient toujours à la hausse. Les conducteurs de ces gros camions n'en sont pas les véritables propriétaires. Les propriétaires des camions louent leurs véhicules et profitent de la campagne de mangue pour se faire de l'argent. Ils sont souvent, malheureusement victimes des tracasseries routières et du mauvais état des routes. En cas de défaillance du véhicule, c'est toute la cargaison de mangue qui risque de pourrir.

2.2.5. Les sociétés industrielles de mangue

Elles constituent les derniers maillons de la chaîne des valeurs de la filière mangue à Ouollo. Ces sociétés appartiennent généralement à des expatriés européens qui possèdent toute la logistique nécessaire pour transporter, laver, conditionner et expédier les mangues vers l'extérieur du pays. Au début des années 1990, la première Coopérative des Producteurs de Mangues (COPAM) installée à Ouollo, se chargeait d'acheter les mangues avec les paysans et ensuite de les exporter vers les pays européens, où la mangue subissait d'autres transformations avant d'être mise sur le marché européen. En février 2000, à Ouollo, une usine de production de jus de mangue (la Société de Transformation de Mangue, SOTAM) a été inaugurée en présence de Monsieur Fidèle Sarassoro, ministre, directeur de cabinet du Président de la République, fils de la région. La transformation de la mangue fraîche en sous-produits de la mangue, apporte de la valeur ajoutée et contribue non seulement à créer des emplois à l'usine, mais cela réduit surtout les pertes post-récolte estimées à environ 30 à 35% de la production totale, soit 16.500 tonnes perdues en 2001 pour l'équivalent de 3,3 milliards de FCFA/an[3].

3. L'impact socio-économique de la production et de la commercialisation de la mangue dans la localité de Ouollo

La culture de la mangue contribue à l'amélioration du quotidien des habitants de Ouollo, par la réduction de la pauvreté, l'amélioration de l'habitat, du cadre de vie sanitaire et surtout la création de plusieurs activités

[3] FILIERE MANGUE- La Chambre d'Agriculture de Côte d'Ivoire, [en ligne], https://wwwchambragri.ci, consulté le 22 juillet 2022 à 21h 45mn.

génératrices de revenus.

3.1. La réduction de la pauvreté

La mangue a transformé le mode de vie des populations en zone rurale dans la localité de Ouollo. En effet, la mangue est apparue comme une culture commerciale dans les années 1990, au moment où la filière coton principale culture de rente des populations du Nord ivoirien connaissait d'énormes difficultés liées à la baisse des cours sur le marché international. La culture de la mangue est considérée par ces populations de Ouollo comme un don du ciel, « la culture espoir » de toute une région. La commercialisation de la mangue procure à ces populations, d'énormes avantages sociaux. Selon Siriky COULIBALY[4], « plusieurs paysans de la région ne possèdent aucun autre métier que la production de la mangue. C'est la mangue qui rythme nos vies, car elle permet d'assurer le repas quotidien, de se soigner et de scolariser nos enfants ».

À Ouollo, les campagnes de mangue sont des moments d'intenses activités commerciales rythmés par des mouvements incessants de camions et de tricycles dans tous les villages de la sous-préfecture. Selon Kassoum SORO[5] :

> « C'est pendant cette période que certaines personnes profitent pour annoncer leur fiançailles ou leur mariage, d'autres par compte organisent les funérailles de leurs parents décédés au cours de l'année. Cette période est donc propice à certaines activités comme la couture des uniformes, la location des tricycles, des chaises et bâches, la maçonnerie et la menuiserie et autres».

Plusieurs paysans à Ouollo, ont abandonné la culture du coton pour plusieurs raisons. D'abord la culture du coton demande beaucoup plus de

[4] Siriky COULIBALY, producteur de mangue à Ouollo, s/p de Sinématialy. Entretien réalisé le 12/05/2022, à son domicile, de 16h à 18h.

[5] Kassoum SORO, Couturier à Ouollo, s/p de Sinématiali. Entretien réalisé le 13/05/2022, à son domicile, de 15h à 16h.

moyens financiers pour entretenir les champs. Cela nécessite de l'engrais et des produits phytosanitaires. Ensuite, dans le champ de coton, aucune autre culture ne doit être associée. Enfin, souvent, les paysans produisent le coton à perte et les différentes subventions de l'État n'arrivent pas à couvrir leurs charges. Contrairement au coton l'entretien du manguier n'exige pas assez de moyens. Le sous-bois permet au paysan ou à sa femme de développer d'autres cultures, surtout les cultures vivrières nécessaires pour garantir la nourriture quotidienne de la famille.Selon M. K. SILUE[6] :

> « La vente de la mangue me procure entre 800.000 et 1.200.000 F.CFA chaque année. Moi je n'ai que trois hectares de mangues. Avec le coton, c'était devenu difficile. Je n'arrivais plus à couvrir mes charges, ni même à scolariser mes enfants. Nous terminons régulièrement les campagnes de coton avec des dettes à payer aux fournisseurs d'engrais et de produits phytosanitaires ».

Les raisons du choix de la mangue par les paysans est motivée par sa rentabilité. Selon K. SILUE : « Un chargement de mangue en direction de l'usine rapporte entre 120.000 et 125.000 F.CFA au paysan. Pour un hectare de plantation de mangue, il faut en moyenne trois chargements, ce qui équivaut à un gain de 375.000 F.CFA. Cette somme n'a rien à voir avec le reste des mangues que l'usine rejette et que le planteur vend aux grossistes. Ces mangues appelées communément « déchets » se vendent en vrac et peuvent rapporter jusqu'à 100.000 F.CFA à l'hectare. Ces gains sont nettement meilleurs à ceux du coton, où à l'hectare, le planteur ne peut même pas espérer avoir plus de 150.000 F.CFA, sans compter les frais d'entretien de la plantation qui réduisent considérablement la part de gain du planteur ». La vente de mangues contribue donc à la lutte contre la pauvreté en ce sens qu'elle permet aussi bien aux planteurs qu'aux acteurs des différents métiers de la localité de Ouollo de se procurer de l'argent pour faire face aux nombreux besoins de la vie en zone rurale.

[6] Karim SILUE, propriétaire d'un verger de mangue à Ouollo, S/p de Sinématiali. Entretien réalisé le 25 mai 2022, dans son village. Thème abordé : Les avantages de la culture de la mangue à Ouollo.

3.2. L'amélioration de l'habitat en zone rurale

Avant l'avènement de la culture de la mangue, à Ouollo, presque toutes les maisons dans les villages se caractérisaient par leurs formes rondes ou rectangulaires avec des toitures en pailles et un mur en terre battue et crépi d'argile. Avec la vente de la mangue, les populations construisent des maisons de types modernes avec des murs construits en briques dures, peints et décorés à l'intérieur comme à l'extérieur et ensuite recouverts d'une toiture en métallique. Cela reflète une certaine beauté, car « la maison représente d'une certaine façon un signe extérieur de richesse aux yeux du paysan » (TUO, 2007, p.42).

3.3. L'amélioration du cadre de vie sanitaire des populations

À Ouollo, avant l'exploitation de la mangue, compte tenu des difficultés financières, les populations avaient régulièrement recourt à la médecine traditionnelle pour soulager leur problème de santé. Les accouchements dans les centres de santé étaient de plus en plus rares. Depuis le début des années 1990, avec l'émergence des vergers de mangues dans la localité, le nombre de paysans qui fréquentent les centres de santé ne fait que croître. 98% des accouchements se font dans les centres de santé et 2% des accouchements se font sur place à domicile. 90% de personnes se soignent elles-mêmes et 10% dans les centres de santé. (TUO, 2007, p.46).

Plusieurs centres de santé ont vu le jour dans la localité de Ouollo. Nous pouvons noter le centre de santé privé « solidarité » et l'hôpital public de la localité. L'hôpital public était construit grâce aux cotisations levées par les paysans. L'État n'a fait qu'affecter le personnel soignant qui est souvent à la charge des populations rurales, en ce qui concerne leur logement, leur fourniture en eau potable et en électricité.

3.4. La création de plusieurs emplois annexes à la culture de la mangue

Le fait que pendant longtemps, les jeunes du Nord du pays s'adonnaient à l'exode rural, est dû à la rareté d'emplois non agricoles, mais aussi du fait de la pénibilité du travail du coton essentiellement réalisé à l'aide d'instruments rudimentaires (TUO, 2007, p.35). La culture de la mangue est non seulement peu contraignante, moins couteuse contrairement au coton, mais, cette culture offre d'énormes opportunités aux jeunes des différents villages. Avec la culture de la mangue, on assiste à Ouollo, au développement de plusieurs métiers comme : le métier de « greffeur de mangue[7] », le métier de « pisteur[8] », le métier de vendeur de « déchets de mangue[9] », les vendeurs d'engrais chimique, etc.

Il faut aussi signaler que pendant la campagne de mangue, période allant généralement de mars à juin, à Ouollo comme partout dans la région du Nord du pays, ce sont plusieurs jeunes hommes et femmes qui offrent leur aide pour diverses tâches de cueillette, de ramassages et convoyage des mangues vers l'usine où les marchés de vente. Comme l'atteste Mariam SORO[10] :

> « C'est une période faste, pleine d'enthousiasme et de recherche de gain. À Ouollo, les femmes se mettent en association pour être plus efficaces dans la récolte des mangues. Une pratique est en vogue depuis plusieurs années et elle consiste pour les différentes familles,

[7] À Ouollo comme dans plusieurs régions du Nord, certaines qualités de mangues comme la kente, sont prisées par les acheteurs étrangers. Aussi plusieurs propriétaires de plantations de mangues sollicitent alors l'aide de jeunes afin de procéder au greffage de la kente sur leur verger de mangue.

[8] Le pisteur pendant la période de campagne, est celui qui repère d'abord les plantations possédant de bonne qualité de mangue, négocie avec le propriétaire et ensuite procède après à l'achat des mangues avec l'argent que son employeur lui aura remis à cet effet. C'est un acteur important dans l'acquisition des mangues dans les contrées les plus reculées de la région.

[9] Ce sont les mangues que les acheteurs européens refusent d'acheter pour diverses raisons liées à la qualité. Ces mangues sont vendues alors sur le marché local du village, ou sont transportées pour y être vendus dans les grandes localités d'Abidjan, de Bouaké ou encore de Yamoussoukro.

[10] Mariam SORO, propriétaire de vergers de mangue à Ouollo. Entretien réalisé le 10/03/2022, de 10h à 11h.

de traiter à tour de rôle le verger de chaque famille membre des différentes associations de propriétaires de vergers de mangues ».

Cette entraide crée une certaine solidarité entre les familles. Lorsque des évènements heureux (naissance d'enfant ou mariage) ou malheureux (maladie ou décès) surviennent au sein d'une des familles, celle-ci reçoit l'assistance des autres familles. Cette assistance se manifeste en dons de numéraires, de matériels divers et de la présence physique de plusieurs membres de l'association au domicile du concerné.

Selon Vidal OUATTARA[11], à Ouollo, plusieurs associations de ce genre ont vu ainsi le jour. Ce sont entre autres :

- L'association *« wolotchoh »* (les femmes de wolo), une association composée uniquement de femmes dynamiques, exerçants dans plusieurs domaines d'activités.
- L'association « *Wowedjo* » (entraidons-nous), une association composée d'hommes et de femmes et qui revendique des centaines de membres en son sein. Cette association possède plusieurs vergers de mangue à Wolo et dans d'autres villages de la sous-préfecture.
- L'association YELA[12] (association des travailleurs de l'usine de mangue YELA). C'est une association à caractère syndicale à laquelle plusieurs travailleurs de cette usine ont adhéré pour la revendication de meilleures conditions de vie et de travail. Néanmoins, les acteurs de la filière mangue (planteurs, commerçants et industriels) à Ouollo comme partout ailleurs, sont confrontés à certains défis. En effet, la concurrence avec les autres cultures d'exportation est due au caractère périssable de la mangue (H. Konan, J. Kouadio, S. Koffi, 2017, p.207). À côté de cela, on note l'existence de mouches et d'insectes qui menacent régulièrement la production, sans oublier les aléas climatiques, car les vents violents et les pluies torrentielles détruisent les vergers pendant la période de maturation des mangues.

[11] Vidal OUATTARA est le contrôleur des vergers des usines SOFA, MAJOTA et YELA. Entretien réalisé le 12/05/2022 au sein de l'usine YELA, de 09h à 10h.

[12] L'usine « YELA » de Sinématiali est la plus ancienne de la région. Elle a été créée en 2012. Plusieurs autres usines de conditionnement existent dans la commune de Sinématiali, il s'agit de : VIDALKAHA, de MAJOTA, de VDN 1 et 2, de SOFA et de ZAMBAKRO. Ces usines sont chargées de conditionner la mangue avant de les exporter vers l'Europe.

Conclusion

Grâce à ses nombreuses potentialités, la région des savanes du Nord ivoirien et particulièrement les populations de la localité de Ouolo ont réussi à développer la culture de la mangue et même à en faire la plus grande production de la région. Le commerce de la mangue à Ouollo se concentre autour de deux circuits de commercialisation : un circuit local et un autre international. Le commerce local est moins organisé et ne nécessite pas de gros moyens, tandis que le commerce international, exige de gros investissements et dont les revenus constituent l'essentiel de la filière mangue en Côte d'Ivoire.

L'industrialisation effective de la filière mangue pourra apporter davantage de bien-être aux populations de Ouollo qui bénéficient déjà de nombreux avantages socio-économiques à travers la réduction de la pauvreté, la modernisation de leur cadre de vie et l'émergence de plusieurs activités annexes à la production de la mangue. Malgré les nombreux problèmes qui entravent la filière, ses acteurs se doivent d'améliorer le secteur en y apportant de la qualité dans la production afin d'obtenir une grande part du marché international. Les gouvernants ivoiriens se doivent de mieux organiser la filière mangue. La mise en place ces dernières années de l'autorité de régulation de la filière mangue- anacarde est un bon signe afin de relever les nombreux défis qui se présentent aux opérateurs de cette filière en Côte d'Ivoire.

Sources et références bibliographiques

Sources orales

- COULIBALY Siriky, producteur de mangue à Ouollo. Entretien réalisé le 12/05/2022 à son domicile, de 16h à 17h.
- SEKONGO Dohoban, enseignant et propriétaire de plusieurs vergers de manguiers à Ouollo. Entretien réalisé le 26 mai 2022, à Ouollo.

- SILUE Karim, propriétaire d'un verger de mangue à Ouollo. Entretien réalisé le 25 mai 2022, à Ouollo.
- SORO Kassoum, couturier exerçant à Ouollo. Entretien réalisé le 13/05/2022 à son domicile de 15h à 16h.
- SORO Mariam, propriétaire de vergers de mangues à Ouollo. Entretien réalisé le 10/03/2022 de 10h à 11h à son domicile.
- OUATTARA Vidal, contrôleur des vergers des usines SOFA, MAJOTA, YELLA. Entretien réalisé le 12/05/2022 dans les locaux de l'usine SOFA de Sinématiali de 9h à 10h.

Sources écrites

- Archives de la mairie de Sinématiali (1990-2010)

Références bibliographiques

- COULIBALY Navigué F, 2004, Histoire *de la filière anacarde en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Editions Universitaires de Côte d'Ivoire, (EDUCI), 158p.
- FILIERE MANGUE- La Chambre d'Agriculture de Côte d'Ivoire, [en ligne], https://wwwchambragri.ci, consulté le 22 juillet 2022 à 21h 45mn.
- KONAN H, KOUADIO J, KOFFI S, 2017, « La culture de la mangue à Sinématiali au nord de la Côte d'Ivoire : entre essor et sous-exportation », In LONNIYA, Revue du laboratoire des Sciences Sociales et des Organisations, vol 1 – N° 1- 2017.
- M'BRAH D, 2013, « La SODESUCRE, une institution économique au service de la région de Ferkessédougou : 1971-1997 », In *Lettres d'Ivoire*, revue scientifique de littérature, langue et sciences humaines n°016, 2è semestre, pp 307-320

- TUO G, 2007, *Analyse de la filière anacarde en Côte d'Ivoire : stratégie de développement et de lutte contre la pauvreté*, Université de Bouaké (Côte d'Ivoire), Mémoire de Diplôme d'Etude Approfondie (DEA) de Science Economique, Université de Bouaké, 66p.
- VEINDEX (M, J), « Nouvel essai de monographie du pays Sénoufo », Bulletin du Comité d'Etudes historique et scientifique de l'AOF, Tome XVII, N°4, p.10

BOUAKÉ AU CŒUR DE LA CRISE SOCIOPOLITIQUE EN CÔTE D'IVOIRE DE 2002 A 2011

BOUAKÉ AT THE HEART OF THE SOCIO-POLITICAL CRISIS IN CÔTE D'IVOIRE FROM 2002 TO 2011

DJIGBE Sidjè Françoise Edwige
Assistante
Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
edwigesidje5@gmail.com

Résumé

Dans la nuit du 18 au 19 septembre 2002, un coup d'État visant le renversement du Président ivoirien Laurent Gbagbo en visite officielle au Vatican échoue et se transforme en rébellion. Cette rébellion consacre la bipolarisation de la Côte d'Ivoire avec une ligne de démarcation (Accra I, 3 octobre 2002). Le sud du pays reste sous le contrôle du Gouvernement et le Nord est dirigé par les Forces Nouvelles communément appelées « rebelles ». La ville de Bouaké étant la deuxième grande ville devint le siège de cette rébellion. Le travail vise à montrer les différents événements qui se sont déroulés dans la ville de Bouaké pendant la période de crise de 2002 à 2011. Pour la réalisation de cet article, nous avons recouru aux articles de revue, aux thèses, aux sources orales, écrites et électroniques.

Mots-clés : Bouaké- Crise socio-politique-Forces Nouvelles-Rébellion-Côte d'Ivoire.

Abstract

On the night of September 18 to 19, 2002, a coup aimed at overthrowing Ivorian president Laurent Gbagbo on an official visit to the Vatican failed and turned into a rebellion. This rebellion consecrates the bipolarization of Côte d'Ivoire with a line of demarcation (Accra I, 3rd October, 2002). The south of the country remains under the control of the

government and the north is led by the new forces commonly known as "rebels". The city of Bouaké being the second big city became the seat of this rebellion. The work aims to show the different events that took place in the city of Bouaké during the crisis period from 2002 to 2011. For the production of this article, we have review articles, theses, used oral, written and electronic sources.

Keywords : Bouaké-Socio-political crisis-New forces-Rebellion-Côte d'Ivoire

Introduction

> « Le 19 septembre 2002, un soulèvement militaire fait plusieurs centaines de victimes à Abidjan (capitale économique) et à Bouaké. En effet, dans la nuit du 18 au 19 septembre 2002, quelques centaines d'hommes armés venus du nord du pays avaient attaqué plusieurs camps de police, de gendarmerie, de l'armée, avant d'être repoussés et de se replier sur Bouaké (environ 350 km d'Abidjan) » (S. F. E. Djigbé, K. F. Yapo, 2022, p.98).

Dans la nuit du 18 au 19 septembre 2002, un groupe de soldats déserteurs venus du Nord, aidé par des civils notamment Guillaume Soro, ex-leader de la Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI), lancent une insurrection en attaquant plusieurs camps de police, de gendarmerie et de l'armée avant d'être repoussés et de se replier sur Bouaké. Cette tentative de coup d'État se transforme en rébellion. Ces combats avaient fait environ trois cents morts, dont le ministre de l'Intérieur, Boga Doudou. De ce fait, ces combats participent à la scission du pays en deux. Le Sud était dirigé par les forces gouvernementales et le Nord par les rebelles appelés par euphémisme les Forces Nouvelles. Après plusieurs tractations et l'apport de la communauté internationale qui se sont soldés par des échecs pour la sortie de crise, le Président Laurent Gbagbo exprima son désir de proposer lui-

même un plan de sortie de crise ivoiro-ivoirienne : « le dialogue direct »[1]. Cette politique aboutit à l'accord de Ouagadougou le 04 mars 2007, puis à la nomination de l'ex-chef de file de la rébellion, Guillaume Soro au poste de Premier ministre. Cet accord de Ouagadougou favorisa la mise en place de conditions minimales et crédibles pour la tenue des élections. Il s'agit entre autres de la révision des listes électorales et de la délivrance des Cartes Nationales d'Identité pour tous sans exclusion. Malgré ces conditions, les élections présidentielles plusieurs fois reportées, se tiennent finalement en octobre 2010 sans que le désarmement total des belligérants ne soit achevé. Au sortir de ces élections, les deux candidats opposés en occurrence Alassane Ouattara et Laurent Gbagbo réclament tous deux la victoire. Il s'ensuit une bataille entre les deux camps. Quant à 2011, elle marque la fin d'une décennie de conflit militaro-politique avec la prise de pouvoir par Alassane Ouattara d'où l'accalmie et la reprise du dynamisme économique à Bouaké. Eu égard à tout ce qui précède, comment la ville de Bouaké participe-t-elle à la crise socio politique de 2002 à 2011 ? L'objectif de ce travail est de montrer les différents événements qui se sont déroulés dans la ville de Bouaké durant la période de crise de 2002-2011.

En ce qui concerne la méthodologie, nous avons eu recours aux articles de revue, aux thèses, aux sources électroniques, écrites et orales. Pour ce faire, nous avons fait appel à la méthode historique qui consiste en la critique interne et externe des informations. Toujours dans notre quête de crédibilité, il était nécessaire, d'une part de croiser les sources les unes aux autres, et d'autre part de les confronter avec les résultats des enquêtes orales. Nous avons, enfin, convoqué des disciplines connexes à l'histoire telles que la sociologie et la géographie pour une analyse comparative. Ces sciences sociales nous ont permis de comprendre les raisons et l'évolution de la crise socio-politique en Côte d'Ivoire. Aussi, avons-nous la localisation de la ville de Bouaké et les différentes zones d'occupation des rebelles.

[1] Ceci marque la main tendue de Laurent Gbagbo à l'ex-rébellion pour régler deux gros problèmes laissés en suspens à savoir le désarmement et l'établissement des listes électorales.

Cette étude comporte trois parties : (1) des facteurs à la radicalisation de la crise socio-politique de 2002 à 2004, (2) la question du désarmement et le processus de paix à Bouaké de 2004 à 2007 et enfin (3) la relative paix à Bouaké et la crise post-électorale de 2007 à 2011.

1. Des facteurs à la radicalisation de la crise socio-politique de 2002 à 2004

Le concept d'ivoirité, le rejet de la candidature d'Alassane Ouattara aux élections présidentielles et la contestation de la victoire de Laurent Gbagbo comme Président sont entre autres les raisons qui expliquent la rébellion et la prise de Bouaké de 2002 à 2004.

1.1.Les facteurs explicatifs de la rébellion à Bouaké

Plusieurs facteurs sont à l'origine de cette tentative de coup d'État qui se mue en rébellion. Sous la gestion du pouvoir d'État par le général Robert Guéï en 1999, il y eut plusieurs tentatives de coups d'État. K. S. Kouassi (2013, p. 138) soutient que :

> «La période de transition militaire sera alors émaillée de plusieurs tentatives de coups d'État. Les auteurs de ces opérations sont considérés comme des proches d'Alassane Ouattara qui est constamment cité dans chacun de ces projets anti-démocratiques. L'armée est fortement marquée par la division des acteurs politiques ivoiriens : des pro-Ouattara, des pro-Gbagbo, des pro-Guéï et de moins en moins de pro-Bédié suite à la chasse aux sorcières qui suivit son éviction du palais présidentiel ».

À l'analyse, nous pouvons affirmer que ce climat de suspicion ne peut favoriser des élections justes et transparentes. Mais, c'est dans cet environnement qu'interviennent les élections présidentielles de 2000 avec l'éternelle question des conditions d'éligibilité. C'est ainsi, il décide de soumettre la nouvelle constitution au referendum avec un seul article : le futur président de la République devait-il être né de père ET de mère, ou bien de père OU de mère ivoiriens de naissance ? Le Et fut finalement inscrit dans le texte. Avec une participation de 65,05%, les résultats du référendum des 23

et 24 juillet 2000 donnèrent 86,5% de OUI pour la nouvelle constitution (K. S. Kouassi, 2013, p. 138). Pour M. Bamba (2015, p.67) : « L'attitude de Robert Guéï consiste à raviver la poudrière identitaire de "l'ivoirité" et à reprendre les théories sociales et politiques qui ont précipité la chute de Bédié ». C'est sur cette nouvelle base que la candidature d'Alassane Ouattara du Rassemblement Des Républicains (RDR), tout comme celle du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) furent rejetées. Ainsi, sur les cinq candidats, il ne reste que deux candidats : Laurent Gbagbo du Front Populaire Ivoirien (FPI), et celui de l'Union pour la Démocratie et pour la Paix en Côte d'Ivoire (UDPCI), le général Robert Guéï. Cette élection, avec un taux de participation de 37,4%, s'est soldée par la victoire de Laurent Gbagbo après une gigantesque manifestation de rue contre la tentative du Général de s'imposer. L'accession au pouvoir de Laurent Gbagbo est jugée de « calamiteuse » en 2000 à cause des nombreuses irrégularités. En somme, le rejet constant de la candidature de Alassane Ouattara, mentor du RDR, crée un sentiment d'exclusion chez les populations originaires du Nord d'où le changement demandé. Comment s'est faite cette radicalisation de la crise socio-politique ?

1.2.La radicalisation de la crise à travers la prise de Bouaké

La crise socio-politique en Côte d'Ivoire commence le 19 septembre 2002, lorsque des militaires (rebelles) tentent de prendre le contrôle des villes d'Abidjan, de Bouaké et de Korhogo. Ils échouent dans leur tentative de prise d'Abidjan, mais parviennent à occuper les deux autres villes. Ainsi, Bouaké étant la deuxième grande ville de Côte d'Ivoire à être occupée par les rebelles, devient le théâtre de combats sanglants entre forces gouvernementales[2] et rebelles. En effet, « Depuis le 19 septembre 2002, la Côte d'Ivoire est en situation de guerre. Confronté à une « rébellion » qui a réussi à prendre le contrôle d'une bonne partie du pays, le régime de Laurent Gbagbo se trouve désormais au pied du mur » (R. Banegas, B. Losh, 2002, p. 140.) Au déclenchement de la crise, des combats ont eu lieu entre rebelles et forces

[2] Les forces gouvernementales sont aussi appelées les loyalistes. Elles sont également les Forces Armées Nationales de Côte d'Ivoire (FANCI).

gouvernementales à Bouaké. Les grands combats se sont déroulés entre le 19 septembre 2002 date de la prise de Bouaké par les rebelles et le lundi 7 octobre 2002 dit lundi noir où les troupes gouvernementales avaient lancé une offensive en prenant par surprise les mutins[3]. Bouaké est sous le contrôle des rebelles dès les premières heures de la tentative de coup d'État. De plus, ces remous sociaux ont également éclaté à Abidjan et à Korhogo. Mais concernant la ville de Bouaké, elle a été attaquée à partir du siège de la 3e région militaire à savoir le 3e bataillon. Diarrassouba Oumar dit Zaga Zaga[4] coordonnait les opérations de Bouaké. Alors que commandant Kobo[5] était à Abidjan et Koné Messamba était à Korhogo. L'opération connut une réussite à Bouaké et Korhogo. Mais, elle est un échec à Abidjan. Il fallait donc que les insurgés d'Abidjan battent en retrait à Bouaké. Bouaké occupée depuis le 19 septembre 2002 devient donc alors la ville de repli.

Tour à tour, les chefs de la rébellion et autres se retrouvent à Bouaké où Zaga Zaga et ses frères d'armes désarment progressivement les camps commando de N'Dakro après les brigades villes et la légion au Commerce ainsi que le Camp Génie. C'est ainsi qu'ils sont rejoints par des supplétifs pour former un kyste qui devient plus tard la rébellion du Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI) puis des Forces nouvelles[6]. Aux premières heures, les populations s'attendaient au saut d'humeur habituelle des soldats abonnés aux coups d'État depuis 1999 avec le général Guéï Robert. Les populations pensaient que les choses entreraient dans l'ordre le plus rapidement possible . Mais, face aux actions multipliées des rebelles, les forces gouvernementales

[3] Terme pour désigner les rebelles.

[4] Zaga-Zaga, ex-caporal de l'armée ivoirienne qui dirigeait le front de rébellion à Bouaké depuis le 19 septembre.

[5] Le Commandant Ouattara Youssouf dit Kobo était le chef des opérations militaires à Abidjan, lors de l'insurrection armée du 19 septembre 2002 en Côte d'Ivoire.

[6] Il faut noter que cette rébellion est connue sous le nom de Forces nouvelles de Côte d'Ivoire en novembre 2002. En effet, elle s'est faite connaitre à la suite de la tentative de coup d'Etat perpétrée contre le régime de Laurent Gbagbo. Il s'agit de trois mouvements insurrectionnels dont le premier est le Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI) avec à sa tête un secrétaire général Guillaume Kigbafori Soro qui arrive à occuper une bonne partie du territoire ivoirien à l'exception d'Abidjan. Quant aux deux autres, ils sont apparus dans l'Ouest, à la suite et avec surtout l'aide du MPCI. Il s'agit du Mouvement pour la Justice et la Paix (MJP) et le Mouvement Patriotique Ivoirien du Grand Ouest (MPIGO).

passent à l'offensive. Ainsi, dans la nuit du 23 au 24 septembre 2002, les forces gouvernementales ont attaqué et investi une école militaire de formation de sous-officiers[7]. De cette position, dans les faubourgs de Bouaké, sont parties, dès les premières heures de la matinée, plusieurs colonnes de soldats loyalistes qui tentent de déloger les mutins. De nombreux témoignages font état de combats violents[8] dans la ville de Bouaké. La participation des populations civiles des « zones assiégées » s'est présentée comme un atout dans les stratégies de la rébellion après l'échec de l'action militaire. L'apparente collaboration des populations avec le mouvement insurrectionnel s'est traduite par des enrôlements massifs, et surtout, l'adhésion de nombreux jeunes civils (M. Fofana, 2011, p. 161-178). L'afflux de combattants a constitué la force principale de la rébellion naissante.

Cependant, depuis Yamoussoukro, les loyalistes annoncèrent un assaut imminent dans la seconde ville du pays, Bouaké qui a été déclarée "zone de guerre".

> « L'armée française évacue 1200 ressortissants étrangers (des Français, des Britanniques et des Américains) qui veulent quitter la ville. Le bilan annonce une centaine de morts à Bouaké dans les combats entre loyalistes et mutins. Le 3 octobre 2002, un comité de médiation de la CEDEAO se rend à Bouaké, sous la protection de l'armée française, avec un projet de cessez-le-feu. Les mutins acceptent le projet qu'ils doivent signer. Mais dès le 6 octobre, les combats reprennent autour de Bouaké entre les forces gouvernementales et les rebelles.»[9]

Toussaint Alain, conseiller du président ivoirien Laurent Gbagbo en France, a confirmé le début d'une vaste offensive. Au sortir de tous ces combats, le mutin l'emporte sur l'armée loyaliste à Bouaké. La rébellion suffisamment implantée dans la ville de Bouaké, dominait entièrement le nord

[7] Martial NIANGORAN, « Des insurgés rentrent à Bouaké » in fraternité matin n•11337 du 26 septembre 2002.

[8] Samson DIDIER, 2002, « Combats à Bouaké »in RFI archives, en ligne (page consultée le 23 juillet 2022) http://www1.rfi.fr/actufr/articles/033/article_17057.asp

[9] L'OBS, 2002, chronologie, en ligne,https ://www.nouvelobs.com/monde/20020926.OBS0559/chronologie.html , page consultée le 23 juillet 2022.

du pays. Bien que les accords de paix successifs aient favorisé une accalmie des hostilités, la classe politique s'est montrée incapable d'appliquer de bonne foi les engagements pris afin de résoudre efficacement le conflit. Ainsi, la période de 2002 est marquée par des flambées de violences épisodiques.

Quant à l'occupation des sites administratifs et militaires par la rébellion, il faut souligner qu'au départ les cibles de la rébellion étaient les sites militaires ou militarisés, c'est-à-dire les camps ou écoles militaires, les camps commando, les commissariats de police, les domiciles et résidences des corps habillés. Puis vinrent les institutions préfectorales, la préfecture, les administrations publiques, financières et bancaires. Les quartiers abritant les sites militaires à savoir le commerce avec la gendarmerie, Sokoura, Belleville et d'Arès Salam, avec le 3e bataillon, et N'Dakro et Ahougnanssou avec le Camp Commando et le camp Génie. Progressivement, toute la ville s'est embrassée. Pour le 3e bataillon, il y a eu moins d'adversité eu égard à la surprise de l'attaque. Les autres camps militaires comme le Camp Génie, ENSOA et EFA furent pris facilement[10].

> « Par contre, pour les camps commando et de gendarmerie au commerce, il a fallu la détermination d'un soldat nommé Diarrassouba Oumar dit Zaga Zaga pour faire fléchir l'armée gouvernementale en place. Par ailleurs, la mort de Zaga Zaga au front à Tiébissou est une énorme perte pour la rébellion. La préfecture de la ville est incendiée, ainsi que toutes les archives ont été brulées ou déchirées. Le commissariat du 3e arrondissement fut saccagé. Les différents camps de regroupement des hommes d'armes furent occupés par la rébellion. Ainsi, toute la ville de Bouaké se retrouve sous la gouvernance de la rébellion[11] ».

Naturellement, la rébellion n'a pas commencé par fonctionner comme une armée classique. Les forces militaires rebelles ont accueilli en leur sein de nombreux civils. Cependant, lorsque les combattants ont été regroupés dans les différents camps et casernes, ils ont été sommairement formés à la vie militaire. Depuis l'avènement des rebelles à Bouaké, le climat social de la ville s'est dégradé. Les populations ont connu d'énormes préjudices et

[10] Entretien avec Coulibaly Ibrahima, journaliste, 4 août 2022 à Bouaké.

[11] *Idem*

souffrances au cours de la période de crise qui a profondément déstabilisé la Côte d'Ivoire. La situation des droits de l'homme dans la localité de Bouaké s'est intensément détériorée. Les chefs rebelles imposaient brutalement leur loi aux populations civiles. En l'absence de toute structure de justice officielle, la justice était rendue selon leur bon vouloir. En effet, de graves violations de droits de l'homme ont été perpétrées pendant cette période d'instabilité sur toute l'étendue du territoire. L'éclatement de la rébellion en 2002 a entraîné un climat de crise politique généralisée, suivi d'affrontements militaires opposant les forces de l'armée régulière (FDS)[12], à celles de la rébellion.

En outre, cette situation a entraîné un exode massif de la population. Depuis la déclaration ferme des autorités gouvernementales faisant de Bouaké une « zone de guerre », l'armée avait annoncé qu'elles reprendraient le contrôle de la ville par une offensive en direction de Bouaké. Les populations se retrouvaient dans l'angoisse, tétanisées par la peur pendant plusieurs jours. Alors, le Jeudi 26 septembre 2002, les soldats français ont pu pénétrer dans le centre-ville de Bouaké, la deuxième ville du pays tenue par les insurgés. Ces derniers ont accepté un cessez-le-feu de 48 heures pour permettre l'évacuation de centaines de ressortissants étrangers qui y sont bloqués.

En témoigne un porte-parole des rebelles en ces termes : « Ce cessez-le-feu, c'est juste pour permettre l'évacuation. Nous nous sommes mis d'accord sur cela avec les Français, pas avec l'ennemi[13]». Les Français ayant sécurisé les routes qui sortent de la ville, les Ivoiriens ont profité de cette évacuation des ressortissants étrangers pour fuir la guerre. L'évacuation avait pris l'allure d'exode de masse. Qu'en est-il de la question du désarmement et le processus de paix à Bouaké de 2004 à 2007 ?

[12] Les Forces de Défense et de Sécurité (FDS) sont les forces gouvernementales ou officielles.

[13] Alistair THOMSON, 2002. « Évacuation de Bouaké vers Yamoussoukro, renforts nigérians, tentative de trêve et de médiation, offensive de l'armée loyaliste », en ligne, https : // www.sangonet.com, page consultée le 29 juillet 2022.

2. La question du désarmement et le processus de paix de 2004 à 2007

Cet axe met en exergue le refus du désarmement par les rebelles et le processus de paix à Bouaké de 2004 à 2007.

2.1.Refus du désarmement par les rebelles

Les rebelles qui ont pris le nom de Forces Nouvelles (FN) annoncent le 13 octobre 2004 leur refus de se laisser désarmer face aux achats massifs d'armes des Forces Armées Nationales de Côte d'Ivoire (FANCI). En témoigne Coulibaly Ibrahima : « Elles ont, en effet, intercepté deux camions des FANCI pleins d'armes lourdes faisant route vers la ligne de démarcation. Alors, elles décrètent l'état d'urgence dans le nord du pays[14] ». En effet, à l'invitation de Monsieur John Agyekum Kufuor, Président de la République du Ghana et Président en exercice de la CEDEAO, s'est tenue à Accra au Ghana les 29 et 30 juillet 2004 une conférence, en présence de son Excellence M. Laurent Gbagbo, Président de la République de Côte d'Ivoire, son Excellence Seydou Elimane Diarra, Premier ministre du Gouvernement de réconciliation nationale et les principales Forces politiques ivoiriennes signataires des Accords de Linas Marcoussis[15], à savoir le FPI, le MJP, le MPCI, le MPIGO, le PDCI-RDA, le PIT, le MFA, le RDR, l'UDCY, et l'UDPCI et de plusieurs chefs d'État africains. Lors de cette conférence, il a été décidé :

> « Désarmement, démobilisation, réintégration (DDR). Les parties se sont engagées à commencer le DDR au plus tard le 15 du mois d'octobre 2004. Le processus sera conduit sur la base d'un calendrier spécifique en conformité avec les dispositions pertinentes de l'Accord de Linas-Marcoussis et les décisions adoptées à cet effet à Grand-Bassam et à Yamoussoukro. Le processus de DDR concernera tous les groupes paramilitaires et de milices. Il a également été convenu que la restructuration des forces de défense

[14] Entretien avec Coulibaly Ibrahima, journaliste, 4 août 2022 à Bouaké.

[15] Les accords de Linas-Marcoussis, ou accords Kléber, se sont tenus du 15 au 26 janvier 2003 en France à Linas Marcoussis. Ces accords visaient à mettre un terme à la guerre civile de Côte d'Ivoire qui s'y déroulait depuis 2002.

> et de sécurité conformément à la feuille de route élaborée et validée à Grand-Bassam. 10. Elles demandent au Premier Ministre du Gouvernement de fixer un calendrier pour la restauration de l'administration d'État et des services publics dans l'ensemble du pays. Délégation de pouvoir au Premier Ministre »[16]

Toutefois, ce chronogramme des accords d'Accra III n'est pas respecté. Les projets de lois prévus dans le processus sont bloqués par le FPI à l'Assemblée nationale. Les conditions d'éligibilité pour le scrutin présidentiel n'étaient pas revues car Laurent Gbagbo prétendait choisir une procédure référendaire et non la voie des ordonnances, suggérée à Accra. Devant le blocage politique, le désarmement ne pouvait pas se faire après ces modifications constitutionnelles. Guillaume Soro, chef du mouvement rebelle des Forces nouvelles, annonce alors la reprise des conflits armés. Le désarmement n'est plus d'actualité car la guerre n'est pas finie. Les Forces nouvelles avaient annoncé avoir découvert un important stock d'armes et de munitions dans un camion de transport de marchandises à Bouaké. Le chef des rebelles avait accusé le président Laurent Gbagbo d'avoir introduit clandestinement des armes.

Les rebelles ont justifié leur refus du désarmement par le non-respect du calendrier des réformes à adopter et à mettre en œuvre[17]. Lors de la réunion d'Accra III du 30 juillet 2004, le Président Gbagbo, les Forces nouvelles, les partis de l'opposition et le FPI ont convenu d'un calendrier pour l'application rapide des réformes politiques et le démarrage du processus de désarmement. Mais les réformes n'ayant pas été adoptées par le parlement ivoirien à la date butoir du 30 septembre, les rebelles ont refusé de restituer leurs armes aux forces de maintien de la paix de l'ONU le 15 octobre, comme le prévoyait

[16] Accord d'Accra III sur la Côte d'Ivoire,reliefweb, en ligne sur https://reliefweb.int/report/c%C3%B4te-divoire/accord-daccra-iii-sur-la-c%C3%B4te-divoir. Consultée le 6 août 2022.

[17] The new humanitarian, 2004, « Côte d'Ivoire: Les Forces nouvelles décrètent l'état d'urgence et évoquent l'imminence d'une reprise du conflit », en ligne sur https://reliefweb.int/report/c%C3%B4te-divoire/c%C3%B4te-divoire-les-forces-nouvelles-d%C3%A9cr%C3%A8tent-l%C3%A9tat-durgence-et-%C3%A9voquent. Consultée le 12 août 2022.

l'accord d'Accra III. Pour les rebelles, leurs armes étaient la seule garantie de leur reconnaissance politique. Les nombreuses crises que le gouvernement a connues laissent craindre une reprise du conflit à Bouaké.

Par ailleurs, en novembre 2004, le Président Laurent Gbagbo, lançait l'opération César, communément connue sous le nom d'opération Dignité. Cette offensive contre les forces rebelles à Bouaké visait à rétablir l'unité du pays. Depuis la tentative de coup d'État de septembre 2002, le pays est scindé en deux, séparé par une zone dite de confiance où patrouillent les Casques bleus de l'ONUCI (Opération des Nations unies en Côte d'Ivoire), appuyés par les soldats de la force française Licorne. Malgré de multiples négociations ayant débouché sur son entrée au gouvernement, la rébellion refusait tout désarmement. Le chef d'État d'alors, fatigué d'attendre une opération militaire de la France pour désarmer les rebelles, songe alors à lancer lui-même une offensive. Et Bouaké, considéré comme capitale de la rébellion, où se trouvait le fief de la rébellion et des unités de combat, s'impose comme une cible prioritaire.

Cependant, au cours de cette opération militaire, il s'est avéré que des soldats français et un américain furent tués à Bouaké. Suite à cette information, une contre-attaque fut lancée par les militaires français stationnés en Côte d'Ivoire, contre l'armée nationale ivoirienne (I. G. Ley 2016, p.213). Le bilan fut lourd, plusieurs civils tués et d'autres blessés. L'aviation de l'armée ivoirienne fut détruite par la force Licorne. Ainsi commence l'affaire du bombardement de Bouaké. A ce jour, on ne sait toujours pas avec certitude qui a ordonné et pour quelle raison il y a eu ce bombardement à Bouaké. Mais pour N. Labonté (2006, p. 107-108), le rôle joué par la France dans cette crise ivoirienne en dit long sur ce bombardement. Elle le signifie en ces termes :

> « Entre 2002 et 2004, le rôle des forces françaises semble similaire à celui joué par les casques bleus des forces onusiennes, même si le déploiement des forces appartenant à la France n'est approuvé officiellement par l'ONU qu'en février 2003. La nature du travail des forces françaises reste, semble-t-il, assez impartiale durant cette période. Cependant, celles-ci deviennent beaucoup moins impartiales en novembre 2004. Lors du déclenchement de l'opération « Dignité » du gouvernement ivoirien visant à

reconquérir les villes aux mains des rebelles, un campement français est détruit à Bouaké. La France riposte immédiatement. »

Qu'en est-il du processus de paix dans la ville de Bouaké ?

2.2. Processus de paix à Bouaké

En 2007, le Président Gbagbo prit l'initiative d'établir un dialogue direct avec les Forces Nouvelles, processus soutenu par la communauté internationale et patronné par le gouvernement du Burkina Faso. Ces conversations étaient les premières qui se produisaient de façon exclusive entre les principaux acteurs du conflit depuis son début en 2002. Le leader des Forces Nouvelles, Guillaume Soro s'est réuni avec le nouveau Premier ministre, Charles Konan Banny, à Yamoussoukro, ville où ils ont convenu de redoubler les efforts pour la mise en route du processus d'identification, la démobilisation et réintégration (A. Caramès, 2009, p. 23)

Par ailleurs, le 4 mars 2007, le Président Laurent Gbagbo, le chef des Forces nouvelles Guillaume Soro et le Président Blaise Compaoré ont signé l'Accord de Politique de Ouagadougou (APO). Dans le nouvel accord, on prévoyait la création d'un nouveau gouvernement de transition « cinq semaines après son entrée en vigueur » avec un partage équitable du pouvoir, un commandement militaire conjoint qui aurait réussi à unifier les Forces Armées et les Forces Nouvelles, un calendrier pour le processus de désarmement. Au niveau de l'accord, il était stipulé que le retrait des troupes de maintien de la paix dans la zone de sécurité et du démantèlement progressif de la zone de confiance qui est substituée par une force impartiale qui compterait des postes de surveillance, tout en favorisant la libre circulation de personnes et marchandises dans tout le territoire ivoirien. En application du processus de paix, Laurent Gbagbo nomme Guillaume Soro Premier ministre et il signe deux décrets. Guillaume Soro réinstalle alors un préfet à Bouaké, marquant le début de redéploiement de l'administration dans la moitié nord. La cérémonie de la Flamme de la Paix[18] fut organisée, le lundi

[18] La cérémonie de « Flamme de la paix», bûcher symbolique des armes de la guerre civile a eu lieu dans le stade municipal de Bouaké, en présence des chefs d'Etat du Burkina-Faso, d'Afrique du Sud, du Mali, du Bénin, et de Guinée Bissau, ainsi que de nombreuses

30 juillet 2007 à Bouaké, pour célébrer la fin du conflit en Côte d'Ivoire. L'évènement a son importance du fait qu'il marque officiellement la fin de la crise militaro-politique que traverse le pays depuis septembre 2002.

3. La relative paix à Bouaké et la crise post-électorale de 2007 à 2011

Ce dernier axe met l'accent sur le retour mitigé de la paix et la ville de Bouaké au cours de la crise post-électorale.

3.1. Le retour mitigé de la paix

Le retour de la paix de cette ville est mitigé pour diverses raisons. D'abord, il faut mentionner une reprise timide des activités économiques. Car l'économie de la ville de Bouaké a été fortement sinistrée par ces années de crise. De plus, Bouaké constituait un carrefour commercial important du fait de sa situation géographique faisant d'elle un lieu privilégié d'échanges. La réduction des échanges avec la capitale économique et les pays voisins a entraîné le ralentissement des activités économiques. Bouaké comptait des centaines de Petites Moyennes Entreprises (PME) et un centre industriel d'une grande importance avant la Crise. Mais cette crise a entrainé la fermeture de nombreuses entreprises et la dégradation des industries.

Ensuite, l'Accord Politique de Ouagadougou (APO), signé en mars 2007 permit à Bouaké de sortir de sa léthargie et de renaître progressivement. Plusieurs entreprises privées se sont timidement redéployées dans la zone. En effet, les investisseurs étaient sceptiques sur l'avenir de la ville car à tout moment la guerre pouvait reprendre. Progressivement les banques ont rouvert à Bouaké, ce qui rassurait les investisseurs et autres opérateurs économiques qui pouvaient à nouveau sécuriser leurs avoirs et conduire en toute quiétude leurs différentes transactions financières. À Bouaké, les infrastructures socio-

délégations étrangères. Elle était présidée par le président Laurent Gbagbo, et son Premier ministre Guillaume Soro. Les deux anciens adversaires, désormais officiellement alliés, ont assisté, à une cérémonie hautement symbolique car elle marque la réunification du pays.

économiques relevaient du passé. Or, dit-on, la route précède le développement. Hormis les deux artères qui reliaient les corridors au centre-ville, tout le reste était sérieusement dégradé. L'économie ne pouvait donc pas reprendre comme auparavant à cause des commodités qui ne permettaient pas l'essor de l'économie de la ville. Enfin, la crise a engendré un désordre, l'investissement était risqué car le désarmement n'était pas effectif. Et les investisseurs craignaient une reprise des hostilités. Malgré une reprise partielle des activités, l'informel avait considérablement gagné du terrain depuis la partition du pays, en 2002. Au début de la crise, les routes étaient bloquées et les camions de bananes ne pouvaient plus arriver jusqu'à Bouaké. Alors des petites activités dérivées ont pris le relais et sont devenues des activités à part entière. Tout ceci, malgré la réunification du pays, la reprise des activités économiques n'est pas effective. Qu'en est-il du volet sécuritaire?

3.2. La ville de Bouaké durant la crise post-électorale

Le 28 novembre 2010, le peuple ivoirien se rend aux urnes pour élire un Président dans l'espoir de mettre fin à dix années de crise marquée par la division militaire et politique du pays entre le Nord et le Sud. Les deux candidats, Laurent Gbagbo, Président sortant et reconnu par le Conseil constitutionnel, et Alassane Ouattara, reconnu par la commission électorale indépendante et la communauté internationale revendiquent tous deux la victoire à ces élections présidentielles. Ainsi, au soir du 2 décembre, la Côte d'Ivoire se retrouve avec deux Présidents et deux gouvernements. La crise post-électorale, prenant au départ la forme d'une campagne de violence ciblée se transforme en un conflit armé dans lequel les forces armées des deux camps se rendent coupables de graves crimes. En l'espace de six mois, au moins 3 000 personnes sont tuées et plus de 150 femmes violées, dans le cadre de ce conflit qui se déroule en grande partie selon des critères politiques, ethniques et religieux[19].

[19] Human rights watch, 2011, en ligne, https://www.hrw.org/fr/report/2011/10/05/ils-les-ont-tués-comme-si-de-rien-netait/le-besoin-de-justice-pour-les-crimes-post , page consultée en juillet 2022.

La ville de Bouaké a été le point de départ de l'offensive contre le régime de Laurent Gbagbo. Bouaké, devenu la référence de la résistance, Chérif Ousmane (chef rebelle) et ses hommes avaient repris les entraînements tandis que la rumeur d'une intervention de l'ECOMOG (troupes de la CEDEAO) serait imminente. La descente des soldats des FAFN (Forces armées des Forces Nouvelles, rébellion) sur Abidjan a été préparée minutieusement. Il fallait attendre une tentative de marche sur Tiébissou avec des milliers de femmes, jeunes et vieux depuis Bouaké pour créer un déclic. L'aventure tourne court avec une intervention armée des mercenaires de Laurent Gbagbo en position à Tiébissou. Alors ils replient sur Bouaké. Depuis l'échec de la tentative de renversement de Laurent Gbagbo qui s'est transformée en rébellion, les hommes de Kigbafori Soro attendaient cette heure à Bouaké[20].

Pour distraire l'adversaire, un front a été ouvert à l'Ouest du côté de Toulépleu et Duékoué. Zakaria Koné en disgrâce a été appelé en renfort pour attaquer Tiébissou, il fallut ouvrir deux fronts, l'un vers M'bahiakro et l'autre vers Sakassou. Chérif Ousmane dirigeait les offensives de Tiébissou et Hervé Touré (Vetcho) était du côté de M'bahiakro. Il y a eu des mobilisations de populations à travers des marches de soutien au pouvoir Ouattara dans les zones ex CNO notamment à Bouaké. Pour aller arracher le pouvoir à Laurent Gbagbo, tout a été préparé sur le terrain militaire, social, économique et diplomatique. Au plan militaire, il a fallu trois mois pour lancer l'offensive[21]

Par ailleurs, le 28 mars 2011, après quatre mois de tensions, violences et médiations infructueuses, les Forces républicaines pro-Ouattara (FRCI, anciens rebelles) qui contrôlaient la moitié du pays lancent une offensive, prenant en quatre jours le contrôle de quasiment tout le pays. Avec une stratégie parfaitement élaborée par les Généraux Soumaila Bakayoko et Michel Gueu, les différents commandants de zones sont répartis sur quatre axes du pays. Losseni Fofana « Loss » et Dramane Traoré sur Duékoué, dans l'Ouest ; Issiaka Ouattara « Wattao » sur Daloa, au Centre-ouest ; Chérif

[20] Entretien avec Coulibaly Ibrahima, journaliste, 4 août 2022 à Bouaké.

[21] *Ibidem.*

Ousmane et Hervé Touré « Vetcho » sur Tiébissou, au centre ; et Morou Ouattara sur Bondoukou, dans l'Est. Les forces républicaines avaient auparavant pris le contrôle des villes de Toulépleu et de Bloléquin pour couper la route aux miliciens libériens recrutés par le camp Gbagbo.

Par conséquent, l'avancée rapide des FRCI vers Abidjan ne rencontre qu'une faible résistance des FDS[22], en particulier en raison des nombreuses défections dans les rangs de ces dernières. Cette fois-ci « Guillaume Soro, Premier ministre et ministre de la Défense du gouvernement Ouattara[23], a donné à ses comzones les équipements nécessaires. Avec ses deux officiers d'état-major, les généraux Soumaïla Bakayoko et Michel Gueu, il a monté une vraie logistique. Des tonnes d'armes et de munitions sont entrées par l'aéroport de Bouaké, notamment des lance-roquettes RPG-7 et RPG-9, mais aussi du matériel de combat nocturne. Le 11 avril 2011, Laurent Gbagbo a été arrêté à son domicile en compagnie de son épouse et de plusieurs proches. Quant à Bouaké, la "capitale" de l'ex-rébellion des Forces Nouvelles, les violences qui ont suivi l'élection suscitaient l'inquiétude d'un retour à la guerre. Les populations craignaient une reprise de la guerre. Un certain nombre de violations des droits de l'homme ont été signalées. La situation dans sa généralité était stable, mais des actes de vandalisme ont été répertoriés.

Conclusion

La ville de Bouaké a été le théâtre de combats sanglants et de nombreux crimes et exactions de 2002 à 2011. De 2002 à 2004, l'avènement des rebelles (Forces Nouvelles) dans la ville de Bouaké a donné lieu à de rudes combats entre rebelles et forces gouvernementales. La tentative de coup d'État contre le régime de Laurent Gbagbo se solde par un échec. Après l'échec de leur tentative, les putschistes sont repoussés et se replient sur Bouaké, étant la deuxième grande ville de Côte d'Ivoire. Bouaké devient ainsi

[22] Ce sont les Forces de Défense et de Sécurité.

[23] Il faut noter qu'à la suite des contestations des résultats des élections par les camps de Laurent Gbagbo et d'Alassane Ouattara, il y eut deux gouvernements.

le bastion des rebelles opposés au gouvernement central d'Abidjan (gouvernement de Laurent Gbagbo). De 2004 à 2007, il y eut la guerre et le processus de paix à Bouaké. Car au sortir de l'Accord Politique de Ouagadougou, des réformes ont été prises pour le retour de la paix au pays. Le non-respect de ces réformes va conduire au refus du désarmement par les rebelles. Bouaké, considéré comme capitale de la rébellion, où se trouvait le fief de la rébellion et des unités de combat, s'impose comme une cible prioritaire. Alors, la ville est bombardée, c'est l'opération dignité. Mais, on note un retour progressif à la normale avec la célébration de la « flamme de paix » en 2007. Malgré la cérémonie de la flamme de la paix qui marquait le retour de la paix dans la ville, elle était toujours sous la domination des rebelles. C'est qu'après l'élection présidentielle de 2010 que la ville de Bouaké est réellement libérée. Par ailleurs, le 11 avril 2011 marque l'arrestation de Laurent Gbagbo et la fin de la crise ivoirienne. Comment se fera la réhabilitation de la ville de Bouaké sous le régime d'Alassane Ouattara?

Sources et références bibliographiques

Source orale

COULIBALY Ibrahima Journaliste correspondant de presse de Nord Sud quotidien à Bouaké entre 2002 et 2017

Sources électroniques

Accords d'Accra III sur la Côte d'Ivoire, reliefweb, en ligne sur https://reliefweb.int/report/c%C3%B4te-divoire/accord-daccra-iii-sur-la-c%C3%B4te-divoir. Consultée le 6 août 2022.

DIDIER Samson, 2002, « Combats à Bouaké » in RFI archives, en ligne sur http://www1.rfi.fr/actufr/articles/033/article_17057.asp. Consultée le 23 juillet 2022.

BAMBA Mamadou, 2015, « Instabilité politique en Côte d'Ivoire », en ligne sur http : //publication. lecames.org, consultée en novembre 2022

JALABERT Pascal, 2002, « À Bouaké, l'exode et la guerre », en ligne sur https://www.ladepeche.fr/amp/article/2002/10/07/400028-a-bouake-l-exode-et-la-guerre.html. Consultée le 23 juillet 2022.

LEY Ikpo Grégoire, 2016, Côte d'Ivoire enjeux démocratiques : acteurs politiques et leurs actions au sein de la société ivoirienne de 1940 à 2010, en ligne sur http://www.theses.fr. Consultée le 28 décembre 2021.

The new humanitarian, 2004, « Côte d'Ivoire : Les Forces nouvelles décrètent l'état d'urgence et évoquent l'imminence d'une reprise du conflit », , https://reliefweb.int/report/c%C3%B4te-divoire/c%C3%B4te-divoire-les-forces-nouvelles-d%C3%A9cr%C3%A8tent-l%C3%A9tat-durgence-et-%C3%A9voquent. Consultée le 12 août 2022.

THOMSON Alistair, 2002, « Évacuation de Bouaké vers Yamoussoukro, renforts nigérians, tentative de trêve et de médiation, offensive de l'armée loyaliste », en ligne sur https : // www.sangonet.com. Consultée le 29 juillet 2022.

Références Bibliographiques

BANEGAS Richard, BRUNI Losh, 2002, « La Côte d'Ivoire au bord de l'implosion » in *politique africaine*, N°8, p. 139-161.

DJIGBÉ Sidjè Françoise Edwige, YAPO Kambo Fabrice, 2022, « Le FPI et la vie politique en Côte d'Ivoire de 1988 à 2011 » in *revue Le Caïlcédrat*, N°13, éditions Différance Pérenne, Canada, p.92-101.

FOFANA Moussa, 2011, « Des Forces nouvelles aux Forces républicaines de Côte d'Ivoire Comment une rébellion devient républicaine » in *politique africaine*, N° 122, p. 161 -178.

LABONTÉ Nathalie, 2006, *La guerre civile en Côte d'Ivoire : L'influence des facteurs économiques, politiques et identitaires*, mémoire de maîtrise en études internationales, Université LAVAL, Québec.

KOUASSI Kouamé Sylvestre, 2013, « Regard retro-prospectif sur les crises ivoiriennes de 1993-2011 » in *Cinq Continents*, Vol 3, N° 8, p.127-149.

YAO Kouassi, 2013, « la vie politique en Côte d'Ivoire : de l'instauration du multipartisme à l'Accord de Marcoussis (mai 1990 à janvier) », in *Revue ivoirienne d'histoire,* p.7-2.

SOLS ET CULTURE DE L'IGNAME DANS LA SOUS-PREFECTURE DE DJEBONOUA (CENTRE DE LA COTE D'IVOIRE)

SOILS AND YAM CULTIVATION IN THE SUB-PREFECTURE OF DJEBONOUA (CENTRAL IVORY COAST)

Boris Aubin Kouassi **KOUADIO**[1], Laurent Kouassi **KOUAKOU**[1] et Amédée Bosson **KOUAME**[1], Nambegue **SORO**[2]

1.Doctorant, Université Alassane Ouattara de Bouaké, UFR-CMS, Laboratoire d'Hydro-Climatologie, Télédétection et d'Environnement (LHCTE), kouadiokouassiborisaubin@gmail.com

1.Doctorant, Université Alassane Ouattara de Bouaké, UFR-CMS, Laboratoire d'Hydro-Climatologie, Télédétection et d'Environnement (LHCTE), kouakoulaurentkoua@gmail.com

1.Doctorant, Université Alassane Ouattara de Bouaké, UFR-CMS, Laboratoire d'Hydro-Climatologie, Télédétection et d'Environnement (LHCTE), acohi87@gmail.com

2. Maître de conférences, Université Alassane Ouattara de Bouaké, UFR-CMS, Laboratoire d'Hydro-Climatologie, Télédétection et d'Environnement (LHCTE), Nambeguesoro@yahoo.fr

Résumé

L'igname est une plante à tubercule qui contribue à la sécurité alimentaire d'environ 300 millions de personnes (FAO 1999). Ce tubercule constitue l'une des plantes alimentaires de premier plan en Afrique de l'Ouest et les populations qui ne la consomment pas régulièrement connaissent souvent la famine. Dès lors la baisse continue de cette production est un facteur d'insécurité alimentaire à la fois au niveau national qu'au niveau des ménages. Cependant le développement de la culture de l'igname est étroitement lié au sol et au mode d'exploitation des sols de culture. Pour cela

cette étude se propose d'analyser l'influence de ceux-ci dans le développement de la culture de l'igname précisément en Côte d'Ivoire et particulièrement dans la sous-préfecture de Djebonoua. Les résultats auxquelles nous parvenons montrent que les sols à texture argileuse et sablo-argileuse et profond se prêtent significativement à la production de ladite culture. Par contre le mode d'exploitation des sols par les agriculteurs constitue l'une des causes majeures du retard de développement et de la dégradation des terres cultivables dans ce département. Pour cela nous recommandons la mise en place de politiques d'encadrement des producteurs d'igname comme cela se fait au niveau des producteurs des cultures de rentes.

Mots- clés : Famine, Insécurité alimentaire, Mode d'exploitation, Sols

Abstract:

Yam is a root cropthat contributes to the food security of about 300 million people (FAO 1999). This tuber is one of the leading food plants in West Africa and people who do not eatit regularly face starvation. Also, the continuous decline in this production is a factor of food insecurity bothat the national level and at the house holdlevel. In addition, the development of yam cultivation is close lylinked to the soil and the mode of exploitation of the cultivation soils. For this, this article has set it self the main objective of analyzing the influence of the soil and its mode of exploitation in the development of yam cultivation, particularly in the sub-prefecture of Djebonoua in the center north of the Côte d'Azur. 'Ivory. The results wereach show that soils withaclayey and sandy-clayey and deep texture lend themselves significantly to the production of the saidcrop. On the other hand, the method of land use by farmersis one of the major causes of the delay in the development and degradation of arable land in this department. For this, were command the establishment of management policies for yam producers as isdoneat the level of cash crop producers.

Keywords : Starvation, food insecurity, mode of exploitation, soils

Introduction

L'igname constitue l'une des plantes alimentaires de première importance en Asie, en Amérique du sud et particulièrement en Afrique de l'Ouest. Environ 92% de la production mondiale provient de la zone s'étendant du Cameroun à la Côte d'Ivoire (Mahyao, 2007, p.219). La zone ouest africaine est appelée ceinture de l'igname ou « yam belt », car elle est la zone de forte production avec pour principaux producteurs le Nigeria (65 %), le Ghana (10 %), la Côte d'Ivoire (8%), le Bénin (5 %) et de façon moins importante les pays voisins de la Côte d'Ivoire (Burkina Faso, Guinée, Liberia, Mali, Mauritanie) (FAO, 2003). En effet, l'igname est l'une des premières cultures vivrières en Côte d'Ivoire avec une production annuelle qui varie entre 2,8 à 3 millions de tonnes. (FAO, 2003).

D'après les statistiques de la production de l'igname en Afrique, cette production a connu une stagnation et un déclin depuis le début des années 1990, (FAO, 2003) Il est certain que le taux d'accroissement de la production (4,3) a été très inférieure à celui de la croissance démographique (5,6) ce qui a aggravé l'insécurité alimentaire dans l'ensemble du pays, et en particulier en zone urbaine, (Doumbia et Touré, 2016, p58). La production de l'igname est insuffisante, avec des rendements nationaux de l'ordre de 7 à 12t/ha. Cela a engendré un accroissement considérable des importations alimentaires comme le riz, maïs, (FAO,2015). Les raisons de ce déclin sont largement les mêmes dans tous les cas et pourraient être dues à de nombreuses contraintes telles que la fertilité des sols, le mode d'exploitation des sols.Cela nous pousse à étudier la relation sol et culture de l'igname dans la sous-préfecture de Djebonoua, dans le centre de la Cote d'Ivoire. Car le sol est avant tous la base de toute activité agricole.

L'objectif principal visé par cette recherche est d'analyser l'influence de la typologie du sol sur la production de l'igname et d'évaluer le mode d'exploitation des sols par les agriculteurs. De cet objectif principal, se décline les objectifs spécifiques à savoir :

-Identifier et présenter les caractéristiques physiques des sols de culture à Djebonoua ;

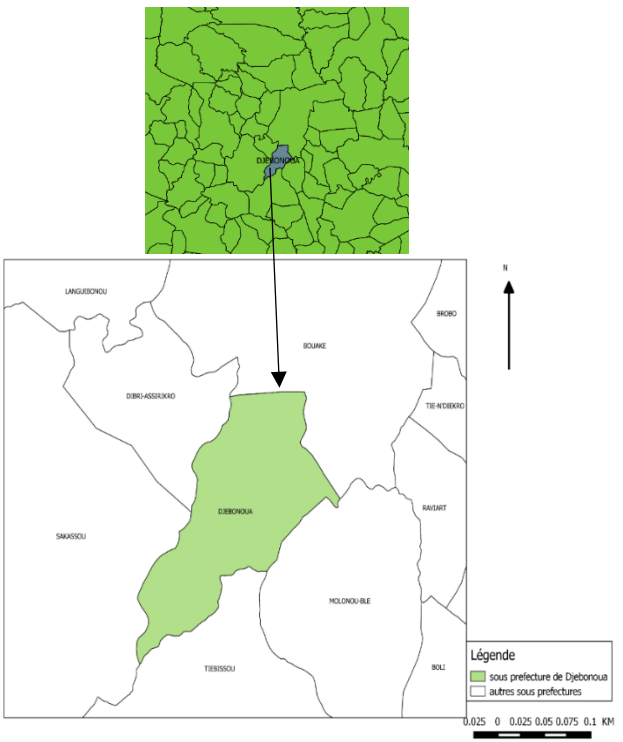
-Analyser les facteurs de dégradation des sols

✓ Analyser le mode d'exploitation des sols par les agriculteurs

Présentation de la zone d'étude

La sous-préfecture de Djebonoua est située en Côte d'Ivoire exactement dans le département de Bouaké à 365 km d'Abidjan. Elle est située à la limite sud du "V Baoulé" entre les méridiens 5°7'00'' et 4°58'00''de longitude ouest et les parallèles 7°'45'00''et 7°38'00'' de latitude nord. L'altitude moyenne est d'environ 295 mètres au-dessus du niveau de la mer. Elle est limitée à l'Ouest par Sakassou, au Nord par Bouaké, à l'Est par la Sous-préfecture de Molonou Blé et au Sud par Tiébissou.

Figure 1 : Présentation de la zone d'étude



Source **:** BNETD, 2015Auteur : Kouadio Boris

1. Matériels et méthodes

1.1. Matériels d'étude

À l'aide d'un ruban mètre, les mesures de distance et de hauteur ont été effectuées. Des machettes, pelles, pioches, dabas et bêches ont servi à l'ouverture des fosses pédologiques ainsi que des tubes cylindriques pour le prélèvement des échantillons de sols. Un GPS (Garmin version 5.0), a été utilisé pour des levées de terrain. À l'aide d'une étuve à 105°C les échantillons de sol ont été séchés pour la détermination poids sec et aussi le taux d'humidité avant la pesée. Des papiers millimétrés et calques ont servi à la représentation schématique de la texture du sol. Les informations recueillies auprès des cultivateurs ont été saisies sur le tableur Excel 2007 sur la base d'une fiche d'enquête. Les données ainsi recueillies ont été enregistrées sur le tableur, enfin des analyses statistiques ont été réalisées respectivement avec les logiciels XLSTAT 2012 et SPSS 2013.

1.2. Méthode d'analyse et collecte des données

Dans un premier temps, nous avons fait le choix des localités afin de collecter les informations administrées par le questionnaire. Ensuite, nous avons procédé à la collecte des données naturelles sur le sol, par une prospection systématique.

1.3. Choix des localités

Trois villages ont été choisis pour notre étude (tableau 1). Il s'agit de Djebonoua village, Konzo, et Koffikro qui figurent parmi les villages les plus productifs d'igname dans la sous-préfecture. Ces villages ont été choisis sur la base de leur grand volume de population et leurs grands nombres de cultivateurs d'igname (INS, 2016). Les personnes interrogées ont été choisies sur la base de la méthode de quota.

Tableau 1 : villages enquêtés

Villages	Effectif total (population)	Effectifs des personnes interrogées
Djebonoua village	1700	51
Konzo	1409	43
Koffikro	689	21

Source : RGPH 2014 et données d'enquête, 2017

1.4. Collecte des données naturelles

La première phase a consisté à l'exploitation des documents internes et travaux des pédologues en côte d'ivoire. La deuxième phase, a consisté à l'analyse de la littérature scientifique existante, notamment des documents écrits, site web, mais aussi des bases de données existantes et des documents audiovisuels (présentations, rapports, articles, support de séminaires).
La seconde phase consiste à une étude directe sur le terrain en vue de collecter des données sur le sol. Cette phase se déroule selon les étapes suivantes.

- **L'observation directe du terrain**

La méthode globale et intégrée (méthode transdisciplinaire et globale qui considère le paysage comme un tout ayant un contenu et qui permet une modélisation de l'organisation fondamentale du milieu suivant la base de regroupement des éléments du milieu naturel) a été utilisée comme la base dans l'observation directe du terrain en vue d'aboutir à deux types de prospections que sont : la prospection systématique et la prospection basée sur des toposéquences. Cette observation directe du terrain a nécessité notre présence physique. Nous avons visité les parcelles et fait un dessin du champ. La superficie de chaque parcelle a été mesurée avec un mètre-ruban après le semis ou la plantation. Aussi la position topographique des parcelles a été

enregistrée grâce au GPS

- **Prélèvement des échantillons de sols avec le tube cylindrique**

Sur le champ, 4 prélèvements ont été faits sur chaque facette topographique, à 10 mètres d'intervalle. Ces échantillons ainsi prélevés sont mélangés pour obtenir un échantillon composite de chaque facette. Le sol prélevé sur chaque facette est séché à l'air libre dans un endroit suffisamment aéré. Ces prélèvements ont été faits sur chaque facette topographique, c'est-à-dire du sommet jusqu'au bas-fond à l'aide du tube cylindrique. Après séchage, le sol est tamisé à 2mm pour déterminer la composition granulométrique.

2. Détermination de la composition granulométrique des sols

Elle renseigne sur la taille prédominante des particules de sol. C'est donc une analyse granulométrique qui a pour but la détermination de la composition granulométrique du sol. Cela se fait par la séparation des particules par groupes de taille qui s'opère par tamisage pour les particules grossières et par sédimentation pour les plus fines. Ainsi les éléments sont classés selon les tableaux suivants :

Diamètre des éléments en (mm)	Terminologie
< 0.002	Argile
0.002 à 0.02	Limon
0.02 à 0.2	Sable fin
0.2 à 2	Sable grossier
2 à 20	Gravier
Plus de 20	Caillou

2.1. Déterminations de la texture du sol

L'application de la méthode de boudin a permis de déterminer 5 classes texturales. Ce sont :

1- La texture sableuse, le boudin ne se forme pas, tous les éléments se dispersent dans la main. Un sol de telle texture a une capacité de rétention en eau.
2- La texture limono-sableuse, le boudin se forme difficilement dans la main.
3- La texture sablo-argileuse, le boudin se forme, mais se casse déjà en morceaux dans la main.
4- La texture argilo-sableuse, le boudin se forme dans la main, mais il se casse lorsqu'on le plie.
5- La texture argileuse, le boudin se forme et se plie comme une pâte à modeler. Un tel sol a une capacité de rétention en eau.

2.2. Détermination de l'humidité du sol

1. La litière grossière est dégagée et on insère le cylindre de volume **V** doucement dans le sol pour prélever le niveau 0-10 cm ;
2. la terre autour du cylindre est creusée et on coupe le sol au-dessous de la tarière ;
3. on procède ensuite à l'enlèvement du sol dans le cylindre à l'aide d'un couteau il est mis dans un sachet plastique qui est immédiatement fermé ;
4. Sur le site de conditionnement, le sol frais est pesé afin d'obtenir le poids frais (**W1**) ; ensuite le sol est séché à l'étuve à 105°C pendant 48 heures pour obtenir le poids sec (**W2**) ;
5. On calcule alors la **densité apparente** du sol (**Da**):

Da = W2/V (g/cm3) et **l'humidité pondérale est obtenue par : Hp = (W1-W2)/W2 (%)**

2.3. Détermination de la profondeur du sol

La longueur du tube cylindrique est de 50 cm pour les prélèvements des horizons supérieurs et de 150 cm pour les prélèvements de profondeur. Les deux types de cylindres sont donc utilisés l'un après l'autre au même point de sondage. Le tube est gradué tous les 10 cm. Le prélèvement d'échantillons de sol à l'aide du tube cylindrique de prospection pédologique se fait par couches de 20 centimètres jusqu'à 120 centimètres de profondeur s'il n'y a pas d'obstacle.

La profondeur utile est détectée en se servant de la résistance du tube cylindrique sur les 4 facettes topographiques (sommet, versant, mi-versant et bas fond). Cette technique permet d'apprécier la compaction du sol et la profondeur d'apparition de l'induration. Cette dernière permet de montrer si un sol peut être planté en igname ou non. Par exemple, un sol qui a une profondeur de 50 cm ne convient pas réellement à la culture de l'igname .Cette méthode d'analyse de la profondeur du sol est fondamentale pour la culture d'igname.

2.4. Collecte des données humaines

L'enquête de terrain s'est déroulée en deux phases. La première a porté sur une observation directe, technique consistant à recueillir des informations uniquement par une observation de visu (un contact direct avec les acteurs et les éléments relatifs aux activités agricoles sans s'adresser à un tiers, durant la période de juin à juillet 2017.

La deuxième a concerné l'enquête par questionnaire, pour collecter des données qualitatives et quantitatives auprès des agriculteurs, durant la période de juin à juillet 2017. Il s'agissait essentiellement de questions à choix multiples ou questions fermées pour des réponses précises. Mais des questions ouvertes ont été posées. Le nombre de personnes interrogées était fonction de la taille de population par village. C'est la méthode de quotas. Au total, l'enquête a concerné 115 paysans possédant au moins un champ d'igname, sans distinction de sexe et d'âge issu de Konzo, de Djebonoua

village et de Koffikro. Les entretiens ont été faits suivant les trois langues les plus couramment parlées à savoir le Baoulé (1ere langue vernaculaire du département), Malinké (2e langue vernaculaire) et en Français (langue nationale). Le questionnaire comporte deux rubriques qui sont : le caractère sociodémographique ; le caractère agronomique des parcelles.

3. Caractéristiques générales de la zone d'étude

3.1. Climat et végétation

La sous-préfecture de Djebonoua est une zone de transition forêt-savane en Côte d'Ivoire caractérisée par une végétation de savane comportant des îlots localisés de forêts sèches, Avenard(1972, p.20-22). La végétation est celle des savanes préforestière et composée essentiellement de savanes herbeuse et arborée Kassin (2011, p.31-46) et Stessens, (2002, p.105-145). C'est une zone de contraste climatique et située dans la zone de transition climatique qui baigne tantôt dans le climat subtropical à quatre saisons (deux saisons sèches alternant avec deux saisons des pluies) Coulibaly (2009, p.16-35). Le régime pluviométrique y est bimodal, avec une température et une pluviométrie moyennes annuelles respectives de 28°C et 1200 mm Koné et al(2000, p.331-342). Le déficit hydrique annuel cumulé varie entre 700 et 800 mm et se fait ressentir sur sept à huit mois. La pluviosité oscille entre 1 000 et 1 600 mm d'eau (Bakayoko et al.2017).

Cependant, ces dernières années l'on assiste à des variations climatiques tant au niveau national que dans cette zone d'étude qui n'influencent pas le comportement des producteurs d'ignames, car ils maintiennent toujours les mêmes étapes et période de la production (préparation du sol, semis, l'entretien et récolte).

3.2. Relief et sols

Le relief se présente sous la forme d'un plateau légèrement incliné vers l'est, dont l'altitude moyenne varie entre les côtes 300 et 385 mètres, avec une ligne de crête principale est-ouest. Les plateaux sont formés de collines peu

élevées, aux sommets aplanis et aux pentes faibles (1 à 4%) sauf, parfois au raccordement avec les bas-fonds qui, eux sont très plats Dugue et al(2007, p.2-12).On distingue dans cette région deux types de surfaces telles que les surfaces quasi tabulaires composées des interfluves, de collines et de vallons ainsi que les surfaces subhorizontales. Ce relief est marqué par des sols ferrallitiques, des sols ferrugineux et des sols hydromorphes qui jouent un grand rôle dans le développement de l'activité agricole.

3.3. Hydrographie

À côté du climat, de la végétation et du relief composant la zone d'étude, l'on dénombre d'une part un réseau hydrographique quasi-totalement dominé par le Bandama , le fleuve le plus important de la région et le Kan, un affluent du Bandama, il existe aussi des ruisseaux et des lacs pouvant jouer un important rôle dans le développement des activités agricoles dans région du Gbeke en générale et dans les localités de Djebonoua en particulier.

3.4. Contexte socio-économique

La sous-préfecture de Djebonoua est composée de 30821 habitants, dont 14066 hommes et 16755 femmes (RGPH, 2014) avec 19450 habitants de cette population qui vivent dans la zone rurale. En ce qui concerne l'économie, les principales sources de revenus des ménages de la sous-préfecture sont constituées de la vente de produits agricoles avec en tête les cultures vivrières telles que : le manioc, le riz pluvial, le maïs et l'arachide. Ces paysans vivent également des revenus des produits d'exportations tels que, l'anacarde.

4. Résultats

Tableau 1 : types de sols et leurs caractéristiques physiques générales

caractéristiques	Sols ferrugineux avec recouvrement	Sols ferrugineux remanie modaux	Sols ferrugineux remanie rajeunis	Sols hydromorphes de bas-fond	moyenne
Pourcentage argile	16,39	20,36	24,38	22,82	19,60
Pourcentage limon fin	8,90	10,83	10,21	18,18	10,67
Pourcentage limon gros	22,80	21,17	22,50	32,24	2,75
Pourcentage sable fin	37,60	32,89	31	20,12	33,33
Pourcentage sable gros	13,65	14,20	11,59	5,88	13,05
Texture	Sableuse ou limono argileux	Argilo-sableux	argileux	Argilo-sableux	
Gravillons	Non	oui	Peu	Non	
Couleurs	Blanc, noir	Ocre-rouge ou ocre-jaune	Rouge	Jaune, gris, beige	
Positions Topographiques	versant et sommet	versant ou sommet	Moyen versant ou sommet	Bas fond	
Fertilité	Excellente à moyenne	bonne	moyenne	Bonne	
Valeur agronomique d'après les agriculteurs	Très bonne aptitude pour l'igname	Facile à labourer, bien drainé	Relativement riche et compact	Très fertile et lourd	

4.*1. Caractéristiques physiques des sols de sommet*

Tableau 2 : caractéristiques physiques des sols de sommet

Niveau d'observation	Profondeur horizons (Cm)	Argile (%)	Limon (%)	Sable (%)	Couleur	Texture
Sommet	0-22	18	9	73	Gris foncé	Sableuse
	22-35	40	13	47	Jaunâtre	Argilo-sableuse
	35-60	37	15	48	Jaunâtre	Sableuse
	60-90	53	12	35	Brun-rougeâtre	Argileuse

Source : Donnée d'enquête, 2017

La profondeur des sols du sommet de 0 à 90 cm montre que sur cette portion topographique la compaction et l'induration apparaissent à partir de 90 cm (tableau 2). Ce qui révèle que ces sols sont épais . Cette caractéristique convient à la culture de l'igname, car cette plante a besoin de sols profonds pour son développement. Par contre la texture sableuse alternée avec la texture argileuse laisse un doute au sujet de la capacité de rétention en eau de ces sols donc de l'humidité du sol. La texture sableuse prouve généralement que le sol a une faible capacité de rétention en eau et la texture argileuse montre le contraire ; mais la combinaison de ces deux textures dans la couche de 22 à 35 cm ici nous permet de dire que ce sol dispose d'une capacité de rétention relativement élevée en eau suivie d'un phénomène de lixiviation qui entraine les particules les plus fines comme l'argile en profondeur vue la quantité d'argile croissante. De plus la couleur qui varie du gris au brun rougeâtre montre que le drainage interne du sol est mauvais, car l'eau circule difficilement. Ces caractéristiques montrent que sur ces sols seule l'humidité du sol est le défaut majeur vu la couleur hétérogène des sols. Dès lors, nous pouvons conclure que de durabilité de l'exploitation de ces sols en igname n'est pas garantie. L'aptitude culturale de ces sols en igname est acceptable, mais pas garantie, car toutes les caractéristiques ne sont pas réunies.

4.2. Caractéristiques physiques des sols du bas versant

Tableau 3 : caractéristiques physiques des sols du bas de versant

Niveau d'observation	Profondeur (cm)	Argile (%)	Limon (%)	Sable (%)	Couleur	Texture
BAS DE VERSANTS	0-15	10	7	83	Rougeâtre	Sableuse
	15-40	35	21	43	Jaunâtre	Sableuse
	40-50	7	5	88	Jaunâtre	Sableuse

Source : Enquête de terrain, 2017

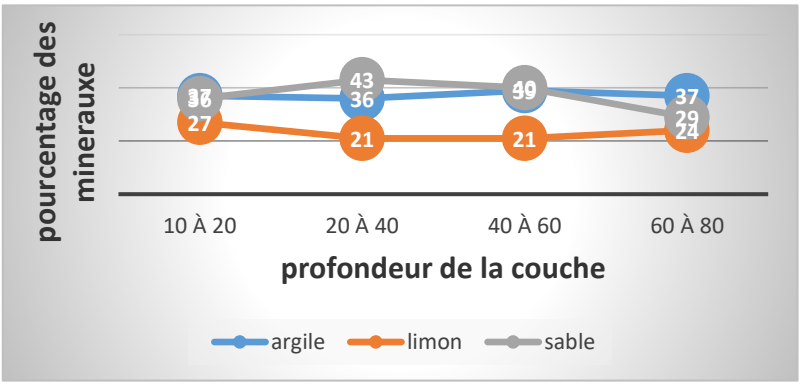
Les sols du bas de versant sont peu profonds de 0-50 cm (tableau 3). Ce qui montre que la compaction du sol et l'induration du sol apparaissent dès une profondeur de 50 cm. Cette caractéristique montre que sur cet espace topographique les sols ne sont pas profonds. Aussi la texture est dominée par des couches sableuses cela démontre une quantité plus importante d'éléments grossiers sur cette facette topographique or une grande quantité d'éléments grossiers dans un sol réduit la réserve utile en eau du sol alors que l'igname est une plante qui a besoin d'un sol profond capable de retenir l'eau pour sa croissance donc un tel sol n'est pas favorable à la culture de l'igname. Encore, les couleurs hétérogènes allant du rouge au jaune révèlent que ce sol ne présente pas un bon drainage interne or, ce facteur est souvent source d'asphyxie pour la plante. Sur les sols de bas de versant, aucun caractère n'est satisfait pour la culture d'igname. Par conséquent, de tels sols ne sont pas favorables à la culture d'igname.

4.3. Caractéristiques physiques des sols du bas fond

Tableau des caractéristiques physiques des sols de bas fond

Niveau d'observation	Profondeur	Argile(%)	Limon(%)	Sable(%)	Couleur	Texture
BAS FOND	0-20	37	27	36	Brun-rougeâtre	Sablo-argileuse
	20-40	36	21	43	Rougeâtre	Sableuse
	40-60	39	21	40	Rougeâtre	Argilo-sableuse
	60-80	37	24	29	Brun	Sablo-argileuse

Les sols du bas fond sont des sols plus profonds (80 cm) que ceux des autres facettes topographiques. Ce qui montre que la compaction du sol et l'induration du sol apparaissent dès une profondeur de 80 cm donc selon la méthode d'analyse des sols, ce caractère est satisfaisant pour la culture de l'igname. La texture argilo-sableuse dominante que présente ce sol montre qu'il contient moins d'éléments grossiers vu le pourcentage d'argile élevé, donc la réserve utile en eau n'est pas considérablement réduite par conséquent il dispose d'une grande capacité de rétention en eau, ce qui est très favorable à la culture d'igname. De plus les couleurs plus ou moins homogène rougeâtre révèlent que ce sol présente un meilleur drainage interne. Ce facteur est profitable pour le développement de l'igname. Ces différents résultats présentent des caractères du sol satisfaisant pour la culture de l'igname sur cette facette topographique. Par conséquent les sols de bas fond favorisent un bon développement de la culture, ce qui garantit donc l'exploitation de ces sols en igname.



4.4. Manifestation de la dégradation des sols

Elle se manifeste par décroissance rapide, puis plus lente, des taux de matières organiques accompagnées d'une évolution qualitative suite à la diminution des apports de résidus végétaux soit une chute continue de 8 12 t/ha/an de litière. I1 s'en suit une détérioration de toutes les propriétés étroitement liées à la matière organique : dégradation de la stabilité structurale, de la capacité d'infiltration et de la microporosité, augmentation de la densité apparente, de la compaction et de la cohésion des horizons supérieurs (sur 30 à 50 cm). En ce qui concerne la compaction ou le tassement du sol, elle est le plus souvent accompagnée de l'apparition d'une semelle de labour dans le cas des sols labourés. Le tassement induit une baisse de la porosité naturelle du sol ce qui n'est pas bénéfique pour la culture d'igname. De plus nous constatons un appauvrissement en particules fines des horizons superficiels par érosion sélective. Le phénomène, bien mesuré sur parcelles d'érosion est détecté au bout de 10 à 2 0 ans sur les champs nouvellement défrichés et mis en culture.

Lorsque le sol est nu, cela favorise l'érosion par l'eau et le vent. Ce qui entraîne une diminution de la fertilité des terres cultivées, et par conséquent une baisse de la production agricole. Ce qui amène à augmenter de nouveau les superficies cultivées, ainsi de suite, et le cycle de dégradation continue. On constate ainsi que, chaque élément est la conséquence d'un autre et aussi cause d'un autre élément.

4.5. Conséquences de la dégradation des sols sur la production d'igname

Les sols devenus presque nus sont exposés à l'érosion par les eaux de pluie et le vent. Ils s'appauvrissent à cause de l'érosion et à cause du manque d'apport de matière organique. Ce qui entraîne une baisse des récoltes, la faible production entraîne une insuffisance alimentaire et une baisse des revenus. D'où la pauvreté et donc les mauvaises conditions de vie. On constate aussi, des déplacements de populations, ce qui peut entraîner des conflits sociaux. Ces problèmes constituent une perte d'équilibre du sol antérieurement stable.

4.6. Quelques méthodes et actions pour faire face à la dégradation des sols

Pour protéger et enrichir les sols dégradés, les populations ont trouvé elles-mêmes des solutions. On peut citer par exemple :

- La confection des diguettes antiérosives,
- La confection de digues filtrantes,
- Le tapis herbacé,
- L'utilisation des herbes pour protéger les diguettes,
- La fabrication et l'utilisation du compost pour enrichir les champs,
- L'utilisation des herbes et des arbres pour reverdir les sols totalement nus.

5. Caractéristiques liées aux producteurs

5.1. Âges des producteurs

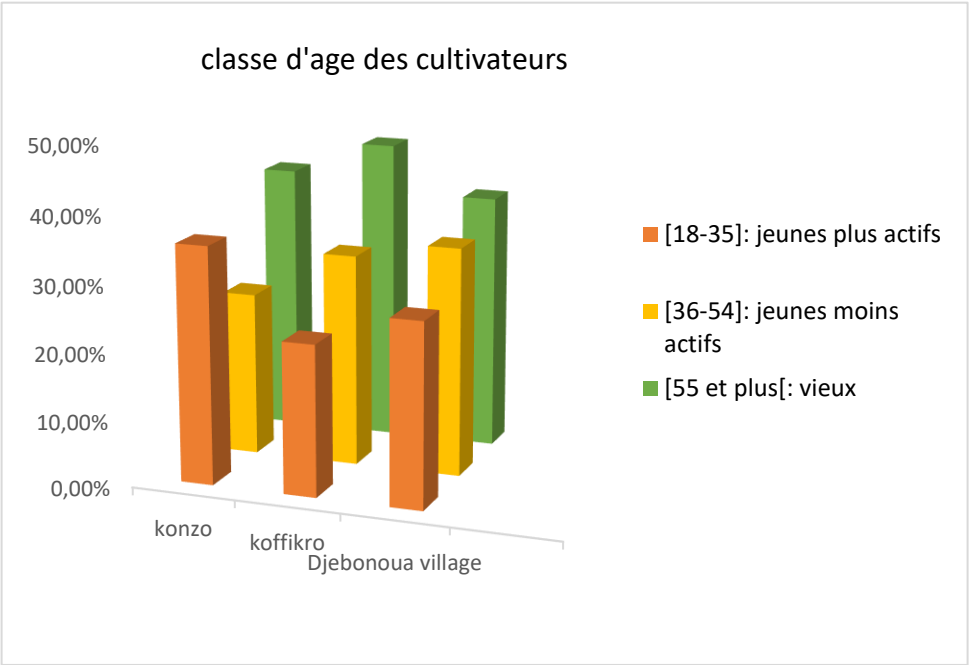
L'âge des producteurs de l'igname au niveau des trois villages enquêtés, varie entre 18 et 77 ans (figure 2). Cette tranche d'âge a été subdivisée en différentes classes dont :

[18 à 35] la classe des cultivateurs jeunes plus actifs.

[36 à 54] la classe des cultivateurs jeunes moins actifs
[55 et plus [la classe des cultivateurs vieux

En effet, dans l'ensemble des localités, l'âge des cultivateurs se situe majoritairement dans la tranche de 35 à 65 ans soit 41,33%. Les producteurs adultes dont l'âge varie entre 41 et 60 ans représentent 44%. La plus faible proportion de producteurs 14,67% rassemble les personnes dont l'âge varie de 18 à 35 ans. Cette répartition générale des classes d'âges varie suivant les localités enquêtées.

Figure 2 : Répartition des classes d'âge en fonction des localités



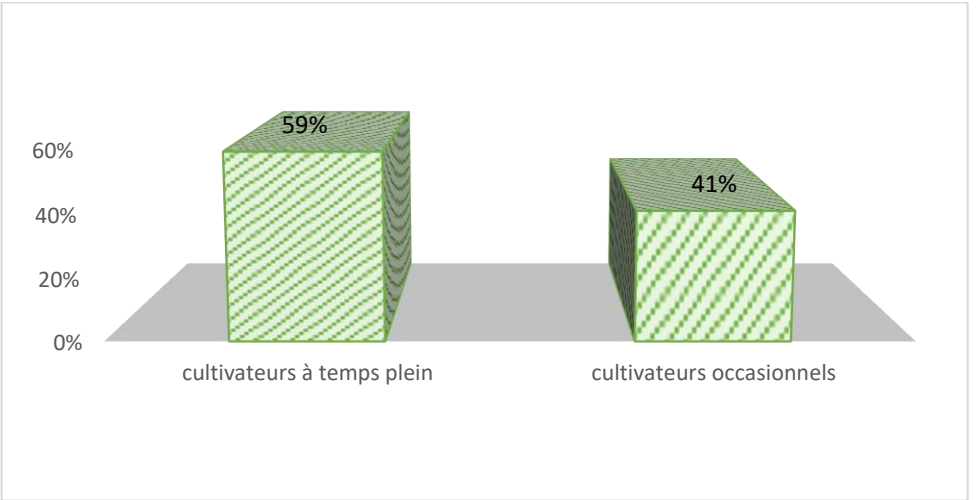
Source : Données d'enquête, 2017

5.2. Typologie des cultivateurs

L'analyse des conditions sociales des cultivateurs enquêtés montre deux types de cultivateurs qui s'adonnent à la pratique de la culture de l'igname dans la sous-préfecture de Djebonoua (figure 3). Il s'agit entre autres

des cultivateurs à temps partiel ou occasionnels et des cultivateurs à plein temps. Il n'y a pas de grande différence de proportion entre les deux types d'agriculteurs, car les cultivateurs en plein temps sont les plus représentés avec 57,10 % contre 42,9% pour les cultivateurs à temps partiel.

Figure 3 : Typologie des agriculteurs



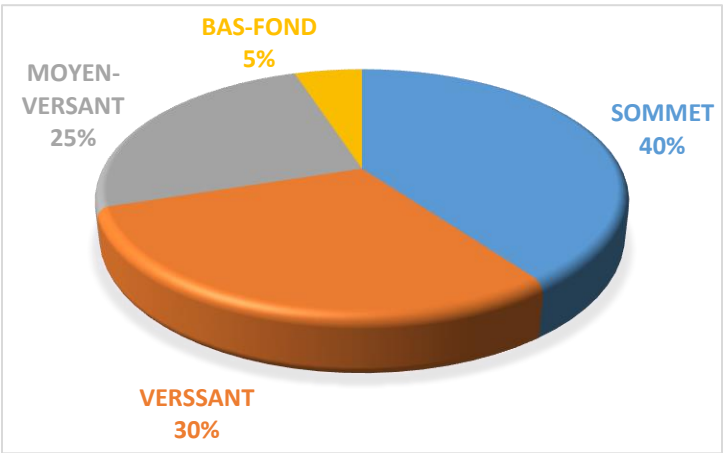
Source : Données d'enquête, 2017

5.3. Occupation du sol en fonction de la topographie

Les agriculteurs de la localité de Djebonoua ont une préférence nette pour les parcelles de sommet de plateau ou de haut de pente (mi-versant) pour la mise en place de la culture d'igname (figure 4). Cette préférence est significative, car sur ces espaces topographiques on a des sols généralement moins lourds, avec un horizon superficiel très humifère et plus faciles à labourer. Pourtant l'analyse des caractéristiques physiques de ces sols à révéler que le sommet et le versant comptaient des sols qui ne réunissent par tous les critères pour un meilleur développement de la culture d'igname et que seul le bas fond avait des caractéristiques satisfaisantes pour la pratique de la culture de l'igname. D'après notre étude sur l'occupation des sols en fonction de la topographie nous pouvons dire que les cultivateurs

d'igname font un mauvais choix des sols quant à la mise en place de la culture d'igname. Cette situation justifie en partie la faible production d'igname dans cette localité. Le taux d'occupation des sols en fonction de la topographie est mis en relief parle graphique suivant.

Figure 4 : Répartition des producteurs selon le sol



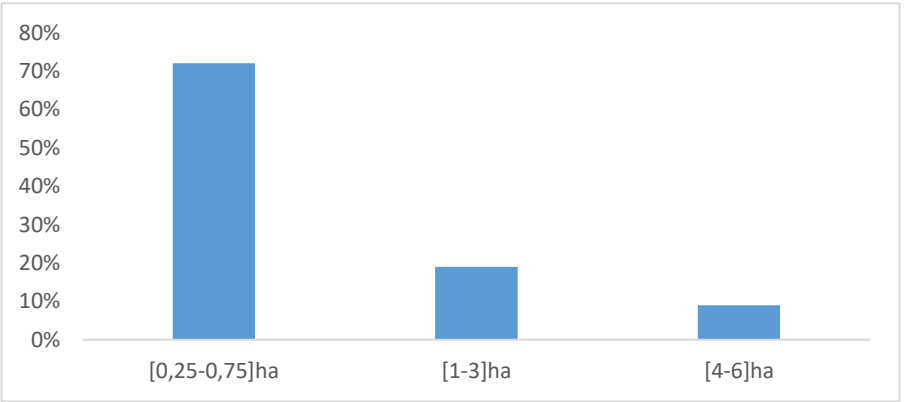
Source **:** Données d'enquête, 2017

5.4. Surfaces occupées pour la production de l'igname

Nous notons que les superficies mesurées sont de trois ordres et sont classées dans l'ordre de majorité croissante (figure 5). La première classe est celle de 0,25 à 0,75 ha soit environ 82% des surfaces occupées. La deuxième classe est celle comprise entre 1 et 3 ha qui représentent 12% des occupations. La troisième classe est celle de 4 à 6 ha avec environ 6% des surfaces occupées. Une approche spécifique montre que la localité de Konzo regroupe à elle seule la présence des trois classes de superficie (0,25 à 0,75 ; 1 à 3 et 4 à 6 ha). Koffikro et Djebonoua village quant à eux recensent uniquement la présence de deux classes de superficie (0,25 à 0,75 ha et 1à 3ha). Aussi, à Djebonoua village l'on enregistre le plus de champs de superficie comprise entre 1 et 3 ha soit 44%. On note en général un taux élevé des superficies de moins d'un hectare de culture d'igname, ce qui influence la production

générale de la localité. Ces faibles surfaces de culture d'igname sont dues à la pratique de certaines cultures de rente, dont l'anacarde, qui actionne le délaissement des cultures vivrières comme l'igname au profit des cultures rente. D'où une production faible d'igname. Cela témoigne que les sols dans cette localité ne sont pas exploités véritablement pour la culture d'igname, mais plus tôt à d'autres fins.

Figure 5 : Classe des parcelles d'igname



Source : Données d'enquête, 2017

5.5. Typologie des champs

Les informations recueillies auprès des cultivateurs d'igname et l'observation directe des parcelles révèlent que les champs d'ignames de la zone d'étude se présentent sous deux aspects à savoir la culture pure d'igname et la polyculture. Les champs à polyculture sont cités par 91,33% des cultivateurs. La culture pure quant à elle est pratiquée par 8,67% des personnes interrogées. Cette culture pure d'igname est cultivée par association de plusieurs variétés d'igname : douze variétés d'ignames sont cultivées dans notre zone d'étude.

6. Discussion

Il ressort de notre étude que les sols argileux, les sols limoneux, et les sols limono argileux améliorent significativement la production de l'igname. Nos résultats rejoignent les travaux de Stessens(2002, p.105-145) ; Maliki (2006, p.312) ; Kouakou et al (2009, p.26-36) et Mahyao (2007, p.219),Bakayoko et al (2017, p.10701-10712), qui ont remarqué dans leur analyse sur les systèmes de production en Côte d'Ivoire que les sols ferrugineux argileux, les sols remaniés limoneux et les sols hydromorphes de bas fond sont les plus propices au développement de la culture de l'igname. L'analyse des sols de notre étude révèle trois catégories de sols qui justifient leur aptitude culturale par l'ensemble d'éléments dépendant principalement de sa profondeur. Dans ce cas il faut plus de 60 centimètres de sol cultivable, vu l'importance de l'induration et des gravillons. Dans ce cas les cultures sont possibles quand la teneur en gravillons est inférieure à 40%. Se basant sur les cultures précédentes et la position topographique nos remarques sont concordantes avec les études menées par Bricas (2009, p.298-309), qui estime que la culture d'igname a besoin de sol profond pour son développement.

La forte proportion des champs dont la superficie est comprise entre 0,25 et 0,75 ha dans les localités de Konzo, Koffikro et de Djebonoua village s'expliquerait par le fait que les cultivateurs de ces localités hormis la production de l'igname s'adonnent à la culture du riz et d'autres cultures vivrières telles que l'arachide et certaines cultures de rente comme l'anacarde. Cette multiplicité de champs impliquerait une réduction des superficies pour une meilleure efficacité dans les travaux surtout que la mise en place de toutes ces cultures débute en saison pluvieuse comme le montre le calendrier agricole des cultivateurs. Contrairement aux deux premières localités, Konzo compte une forte proportion de champs dont la superficie varie entre 1 et 3 ha. En effet la situation de cette localité en savane, zone propice à la culture de l'igname motive plus d'allochtones qui cultivent cette variété sur de très grandes superficies.

Le système de polyculture des ignames quant à lui représente 91,33% des terres cultivées dans la localité. Ce résultat est proche des 80% trouvés par Babo (2006, p.279-283) ; Maliki (2006, p.312). Ils affirment que dans ces pays, l'igname est associée à plusieurs plantes alimentaires. Cette pratique culturale se justifie par le fait que chaque année, les feux de brousse dévastent une grande partie des terres, les rendant ainsi infertiles. Le manque de terres cultivables et de jachères de longues durées serait également une raison.

Les enquêtes ont montré plusieurs contraintes liées à la culture d'igname dont les plus indicatives sont des contraintes pédologiques. Mais il faut souligner que ces contraintes pédologiques sont causées par des phénomènes naturels d'une part et d'autre part par l'action anthropique surtout. Tout ceci a été signalé en vue du bon développement de ladite culture. L'analyse des échantillons de sol a montré que la litière est peu abondante par conséquent une faible épaisseur de l'humus. Car la jachère de courte durée produit moins de litière au sol à cause de la végétation moins abondante. En effet, la litière brulée par les feux saisonniers devient faible et la destruction des microorganismes décomposeurs qui a lieu au cours de la destruction de la litière empêche une production importante des Microorganismes décomposeurs d'où peu d'humus. Cela fait que la litière n'atteint pas souvent sa phase de décomposition afin de fournir au sol l'humus nécessaire à la fertilisation. Une telle situation est décriée par Dossou (1993, p.31) dans ses études sur l'évaluation des pratiques culturales relatives à la production des semences et aux tubercules d'igname en Afrique de l'Ouest.

Les actions telles qu'une agriculture extensive avec la pratique de la culture itinérante sur brulis, des feux de brousse et l'élevage ainsi que le compactage des sols sont qualifiés d'actions anthropiques. Celles-ci constituent la cause principale de la dégradation des terres cultivables dans notre espace d'étude. De plus nos résultats ont confirmé que les sols étudiés sont soumis aux systèmes traditionnels d'exploitation et de la culture itinérante. Trois à quatre années répétées d'exploitation de la terre avant de penser l'année suivante à la jachère à cause de l'association et rotation des cultures. Les actions anthropiques sont la principale cause de dégradation des terres cultivables dans la sous-préfecture de Djebonoua. En somme,les sols

de savane se caractérisent par un lessivage moins prononcé des éléments colloïdaux et par des accumulations ferrugineuses sous forme de tâches, concrétions, carapaces allant jusqu'aux cuirasses. Ce qui laisse place aux problèmes : induration persistante des sols. Cette remarque n'est pas en marge de celui de Dumont (2012, p.31-40), Cornet (2005, p.2-8) et Dugue et al (2007, p.2-12) quand ils parlaient des systèmes de culture associés à base d'igname et de gestion des plantes adventices. Pour lui suivant l'état de dégradation du sol, pendant la période de culture, la régression des sols et érosions détruisent la réserve d'humus évolué, qui ne laissant subsister que la matière organique brute. En pratiquant des cultures en bandes suivant les courbes de niveau ou même de terrasses, cela pourrait se substituer à la jachère naturelle en utilisant une plante de couverture qui sera enfouie comme engrais vert au lieu d'être consumée par les feux de brousse. Ce fait a été évoqué dans les recherches de Dabin et al (1960, p.39 et 1972, p.70-74) ; Riou (1966, p.177) et Perraud (1971, p.26-39) pour protéger le sol contre l'érosion.

Conclusion

Au terme de notre étude, il ressort que le développement de la culture de l'igname en Côte d'Ivoire principalement dans la sous-préfecture de Djebonoua est étroitement lié aux caractéristiques de sols et aux modes d'exploitation des sols. De façon spécifique, il ressort de notre étude que dans la localité de Djebonoua les sols de sommet et de versant sont généralement sableux, et argilo-sableux par endroit, plus ou moins profond avec un mauvais drainage interne en générale et ne remplissent pas les critères d'aptitude culturale en igname. Par contre les sols de bas fond sont aptes à la culture de l'igname. Ce résultat tend à confirmer la première hypothèse formulée en début de cette étude. Quant à la problématique des sols, il a relevé les phénomènes de dégradation et de régression des sols qui contribuent à la faible productivité des sols. Ensuite, le mode traditionnel d'exploitation mis en relief par des caractères sociodémographiques des cultivateurs et les caractéristiques agronomiques des champs a confirmé une faible production de la culture de l'igname. Enfin, il faut souligner que les contraintes pédologiques sont causées par des phénomènes naturels d'une part et d'autre part par l'action anthropique. Les actions anthropiques constituent la cause

principale de la dégradation des terres cultivables dans la sous-préfecture de Djebonoua. Les systèmes de cultures se manifestent dans le développement de la culture d'igname par ses effets néfastes qui viennent accentuer le phénomène de dégradation et de régression des sols qui sont les problèmes majeurs rencontrés par les sols dans la zone tropicale. Le mode traditionnel d'exploitation des sols constitue une force antagoniste dans le développement de la culture de l'igname. Du fait de l'intérêt économique et culturel de l'igname, à partir de l'implication de politique, nous recommandons :

i) Le paillage qui consiste à recouvrir avant ou après plantation, la butte ou le billon de paille ou d'herbes sèches. Cette opération favorise la levée parce qu'elle réduit la température du sol et l'évaporation, en même temps qu'elle limite l'érosion et l'enherbement. Le paillage est donc nécessaire à la survie de la semence et à son développement ultérieur.
ii) Lorsque le sol s'appauvrit, il faut un apport de matières minérales et organiques sous forme d'engrais chimiques ou organiques (résidus de récolte, compost, fumier, etc.).
iii) Dans le but d'accroître le revenu des producteurs de pratiquer la culture du Dioscorea rotundata qui est récoltée deux fois par an.

Références bibliographiques

AVENARD Jean-Michel, 1972, Aspect de la géomorphologie dans le milieu naturel de la Côte d'Ivoire, Mémoire ORSTROM, N°5, pp 20-22.

BABOAlfred, 2006, « Opportunité sociale et économique et développement du vivrier marchand à Bouaké (Côte d'Ivoire) », Cahier agriculture vol. 15 n°3, pp 279-283.

BAKAYOKOGone Anatole, KOUAME Kra Fréderic, BORAUD N'takpé Kama Maximes, 2017,« Culture de l'igname au centre-Est de la cote d'ivoire : contraintes, caractéristiques socio démographiques et agronomiques », Journal of Applied Biosciences 110 : 10701-10713 ISSN 1997-5902,P10701-10712.

BRICAS Nicolas, 2009,« La consommation alimentaire des ignames. Synthèse des connaissances et enjeux par la recherche », Cirad-Agritrop, Article, pp298-309

CORNET Antoine, 2005, Intérêt des légumineuses herbacées pour une production durable d'igname en Afrique de l'Ouest, p2-8

DABIN Bernard, 1972, Les sols tropicaux acides pédologies, ORSTOM, pp70-74

DABIN Bernard, LENEUF Noël, RIOU Gérard, 1960, Carte pédologique de la Côte d'Ivoire aux 1/200000. Notices explicative publie par le secrétariat d'état à l'agriculture direction des sols Abidjan 1960,pp39

DOSSOU Robert, 1993, « Importance des ignames au Bénin. Assemblée générale constitutive et premier symposium du réseau igname », p31
DOUMBIA Sékou., Touré M. et Mahyao Adolphe, 2006, « Commercialisation de l'igname en Côte d'Ivoire : état actuel et perspectives d'évolution », Cahiers Agricultures, Vol. 15, n° 3, p 273-276

DUGUE Patrick, KONE Fahiraman Rodrigueet KONE Gnagadjomon, 2007, Gestion des ressources naturelles et évolution des systèmes de production agricoles des savanes de Côte d'Ivoire : conséquences pour l'élaboration des politiques agricoles, Actes du colloque, 27-31 mai, (Garoua), Cameroun, pp2-12

DUMONT, 2012, Production de l'igname, Notes techniques, fiches culturales. IDESSA/DCV, Bouaké, Côte d'Ivoire, 1987, p.31-40

FAO, 2003, Statistiques agricoles de la FAO, 2003, « http //www.fao.org ».

KASSIN Koffi Emmanuel, 2011, Système agricoles en danger actions prioritaires pour l'adaptation au changement climatique besoin et priorité en matière de gestion durable des sols en Côte d'Ivoire, pp31-46.

KONE Brama, 2000,« Estimation de la fertilité potentielle des ferrisols par la couleur usage de la couleur en morpho pédologie », Canadian journal of soil science 89(3) pp331-342

KOUAKOU Amani Michel, ZOHOURIGoli Pierre, ETTIEN Jean Baptiste, DOUMBIA Sékou, GNAORE Yapi, 2009, « Facteurs déterminant l'adoption de nouvelles variétés d'ignames (Dioscorea sp.) dans la région centre de la Côte d'Ivoire. In Securing Livelihoods through yams. Edition, pp26-36.

KOUAME Konan Firmin, 2012, Diagnostique d'un sol de bas fond secondaire développé sur un matériau granito gneissique en région centre de la cote d'ivoire essai comportemental de riziculture irrigue,Université Félix Houphouët Boigny de Cocody, Mémoire de master 2 en sciences de la terre, Option pédologie, p.16-24.

MAHYAO Adolphe Germain, 2007, Étude de l'efficacité du système d'approvisionnement et de distribution des ignames précoces Kponan à travers le circuit Bouna – Bondoukou – Abidjan en Côte d'Ivoire, Thèse de Doctorat Université de Cocody – Abidjan UFR SEG pp-219.

MALIKIRaphiou, 2006, « Sédentarisation de la culture d'igname et gestion durable des ressources naturelles dans la région centre du bénin »,p 312.

N'GUE Bissa Thomas, MBAIRANODJI André, NJUALEM Dominic, 2007,« Guide des techniques de production et de conservation d'ignames (Dioscorea spp) », Programme National de développement des racines et tubercules Cameroun, pp7-28.

PERRAUD Alain, 1971, Le milieu naturel de Côte d'Ivoire, Mémoire ORSTOM, p26-39

RGPH, 2014, Répertoire des localités : Région du Gbêkê, INS, p.1-32.

RIOUGérard, 1966, Les sols en pays baoulé, utilisation, possibilité de mise en valeur, Thèse de 3è Cycle à l'université de Strasbourg, p177.

STESSEN Johan, 2002, Analyse technique et économique de systèmes de production agricoles au nord de la Côte d'Ivoire, Thèse de Doctorat n°530 à la faculté des sciences biologiques appliquées, p105-145.

VERNIER Philippe, COULIBALY Ousmane, 2009,« Production durable d'igname dans un système de culture de semis direct sur couverture végétale (SCV) de Pueraria. Cotonou : INRAB,53P.(Référentiel Technico-Economique de la production agricole : INRAP) ISBN978-99919-328-2-8, P16-35.

LES INTERMÉDIAIRES DANS LE COMMERCE ENTRE LA CÔTE ET LES POPULATIONS DE L'HINTERLAND FORESTIER (PAYS KROU) XVIII-DÉBUT XXEME SIÈCLE

Auteur : Dr GNETO Gbakré Jean-Patrice
Chargé de recherches
Institut d'Histoire, d'Art et d'Archéologie Africains (IHAAA)
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody
dobezohi@gmail.com

Résumé :

Les krou en général ne sont pas un peuple de commerçants. En claire, ils n'ont pas la culture du négoce. Cependant, pour se procurer les produits nécessaires à leur survie, c'est-à-dire des fusils, de la poudre à canon, des pierres à fusil, des machettes, des perles, du sel, des spiritueux et autres marchandises, ils s'adressent aux populations de la côte, qui les premiers sont entrés en contact avec l'homme blanc, avec qui, ils entretenaient déjà des relations commerciales. Ces besoins sont exprimés depuis la présence européenne sur les côtes ivoiriennes. Depuis cette date, la zone a subi des bouleversements significatifs. Elle est devenue une zone de traite avec les Européens. Akan et Krou fixés dans la zone forestière, vont à la fois commercer avec leurs voisins Mandé au Nord, mais plus particulièrement avec les populations du littoral. Ces derniers vont naturellement occupe une place prépondérante dans le commerce côtier, naissant. Ce sont eux les premiers acteurs dans les transactions commerciales entre la métropole et les populations de l'arrière-pays forestier. Bien évidemment, les profits importants tirés de ce trafic feront d'elles, des puissances économiques de l'époque. Les populations de l'arrière-pays se contentant des seconds rôles. Pour y participer pleinement et jouer aussi les premiers rôles, certaines populations du continent vont s'établir dans les localités du littoral.

Mots-clés : Pays côtiers- Pays krou- Populations du continent, Intermédiaires- Commerce.

Abstract: The krou in general are not a people of traders. Clearly, they don't have the culture of trading. However, in order to obtain the products necessary for their survival, that is to say, guns, gunpowder, gunstones, machetes, pearls, salt, spirits and other goods, they 'address the populations of the coast, who were the first to come into contact with the white man, with whom they already had commercial relations. These needs are expressed from the European presence on the Ivorian coast. Since that date, the area has undergone significant upheavals. It has become a trading zone with Europeans. Akan and Krou, settled in the forest zone, will both trade with their neighbors Mandé in the North, but more particularly with the populations of the coast. The latter will naturally occupy a preponderant place in the nascent coastal trade. They are the primary players in commercial transactions between the metropolis and the populations of the forest hinterland. Obviously, the large profits from this traffic will make them economic powers of the time. The people of the hinterland contenting themselves with supporting roles. To participate fully and also play the leading roles, certain populations of the continent will settle in the localities of the coast.

Keyword : Coastal countries, Krou countries, Mainland populations, Intermediaries, trade.

Introduction

Les krou en général ne sont pas un peuple de commerçants, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas une culture du négoce. Cependant, pour se procurer les produits nécessaires à leur survie, c'est-à-dire des fusils, de la poudre à canon, des pierres à fusil, des machettes, des perles, du sel, des spiritueux et autres marchandises, ils s'adressent aux populations de la côte, qui les premiers sont entrés en contact avec l'homme blanc, avec qui, ils entretenaient déjà des relations commerciales.

.

Ces besoins sont exprimés depuis la présence européenne sur les côtes ivoiriennes (C. WONDJI, 1985). Depuis cette date, la zone a subi des bouleversements significatifs. Elle est devenue une zone de traite avec les Européens. Akan et Krou, fixés dans la zone forestière, vont à la fois commercer avec leurs voisins Mandé au Nord, mais plus particulièrement avec les pays lagunaires au Sud. Quels sont les principaux acteurs de ce commerce, les circuits commerciaux empruntés et les produits en compétition dans cet espace que constitue le Sud - ouest forestier ivoirien ?

Cette étude pose le problème de l'identité des groupes de populations qui ont animé le commerce entre la côte et le continent. L'objectif de cette communication est de montrer que l'activité commerciale entre les peuples côtiers et les populations forestières était bien réelle pour la fourniture en besoins vitaux des derniers cités.Pour le montrer, notre démarche méthodologique va s'appuyer essentiellement sur les sources orales disponibles dans les villages intermédiaires du Gôh, du Lôh-Djiboua, et du Gboklê et sur les récits de voyages des navigateurs présents sur la côte des dents, avant la colonisation. Deux grands axes vont conduire notre démarche :
1- Les acteurs du commerce côtier
2-Les circuits commerciaux importants

1. Les acteurs du commerce côtier

Le commerce du pays krou était-il exclusivement tourné vers la côte. Les Dida par exemple n'avaient d'yeux que pour les peuples lagunaires. Mais pourquoi les Dida faisaient-ils la part belle aux gens de la côte pour leurs échanges commerciaux ? Deux raisons essentielles expliquent cette situation : la richesse des peuples côtiers et le besoin de main-d'œuvre.

1.1. Les peuples lagunaires, acteurs clés de ce commerce

Les informations recueillies auprès des anciens, dans les villages dida nous apprennent qu'une frange importante de leurs actions commerciales était tournée vers la côte, parce que ces populations disposaient de nouveaux produits tels que les fusils et la poudre à canon dont les Dida ont besoin. Aussi, avaient-ils les moyens d'acquérir les produits en provenance de

l'intérieur, grâce au commerce avec les puissances européennes : « Nous donnions nos enfants à marier à ceux de la côte parce que c'était eux qui avaient de l'argent, les manilles appelées "*Dagbê"* en dida. Ici, nous n'avions rien»[1].

En effet, les peuples côtiers sont devenus très riches grâce au commerce européen. De par leur position qui ouvrait sur l'océan Atlantique, les pays côtiers très tôt, s'engagent dans le commerce international. Avec cette activité, ils font de grands profits sur les taxes prélevées. Les bénéfices faisaient d'eux, des personnes fortunées de l'époque. Les Allandjan par exemple, situés à la limite des Krou et des autres peuples lagunaires, vont prélever des taxes de traversée en nature comme l'huile de palme[2], aux voisins. Ceux situés sur la côte, ne permettaient pas aux autres peuples d'avoir accès aux navires européens. Ils étaient des intermédiaires obligés des autres peuples.

Cette domination économique reposait aussi sur la traite de produits tels que le poisson, le sel mais aussi sur les captifs venus de l'arrière-pays côtier, c'est-à-dire du pays Krou forestier. Leur puissance économique venait aussi du fait que ces traitants Allandjan, Ebrié, Akouri, Ahizi, et Adjoukrou, bénéficiaient de facilités de crédits de la part des capitaines au long cours (O. Dapper, 1686).Cette intensification du commerce va au - delà de la côte pour atteindre le pays baoulé comme Tiassalé, tout proche du pays dida. Là, les traitants échangeaient le sel contre de l'or. Les plus actifs dans ce domaine étaient les Allandjan. Ce qui a fait dire à Atger que « les Jack- Jack passaient pour le peuple le plus riche de la Côte d'Ivoire, qui accumulait l'or pour l'enterrer » (P. ATGER, 1962). Cette puissance économique se ressentait surtout dans leur mode de vie, comme en témoigne l'existence de riches demeures construites dans le style occidental, qui jalonnaient les villages proches de la côte[3]. Cependant, si les populations dida, pour des besoins

[1] ATTEBI Serikpa David 80 ans, chef central de Gragba, Op. Cit

[2] La quantité perçue était le krou, d'une valeur de 28 à 30 litres.

[3] Si l'urbanisation en Côte d'Ivoire est attribuée à la colonisation, et prit de l'ampleur avec la prospérité économique sur le littoral, l'architecture occidentale dans cette zone est bien antérieure à la période coloniale, comme l'atteste les palais de riches traitants Avikam et Allandjan construits entre 1850 et 1890.

d'argent envoyaient leurs enfants à la côte, à l'inverse, les traitants ou les familles de la côte avaient un besoin accru de main-d'œuvre.

L'utilisation de main-d'œuvre extérieure apparaît comme un signe palpable de l'insuffisance démographique dans les pays côtiers, eu égard aux diverses activités économiques qu'ils exerçaient et qui exigeaient de nombreux bras valides. C'est pourquoi, l'utilisation « d'esclaves »[4] s'avérait donc plus qu'une nécessité pour le transport des produits, ou pour exercer l'une de leurs principales activités économiques, la pêche qui nécessitait également une main-d'œuvre importante, de même que la production de l'huile de palme[5].

Cette dernière activité exigeait une main-d'œuvre plus importante et employée à plein temps, pour le ramassage des graines de palme, le transport par voie lagunaire dans de grandes pirogues, le stockage des graines de palme, etc. C'est aussi cette insuffisance démographique qui va les amener à prendre des femmes dida, reconnues pour leur ardeur au travail et considérées comme plus prolifiques ; elles pouvaient leur donner une nombreuse progéniture. À propos des acteurs clés de ce commerce, citons en priorité les Avikam de Grand Lahou, les Aïzi et les Alladjan de Jacqueville. Viennent ensuite les Ebrié d'Abidjan et même les Dida de Yocoboué et Lozoua[6] qui étaient les

[4] Ce terme d'esclave est un peu exagéré. Il faudrait plutôt lui donner un sens péjoratif. Il aurait été plus correct de parler de travailleurs. Nous le disons, parce que nombre d'entre eux y étaient pour un besoin d'argent, c'est-à-dire de leur propre gré et non par contrainte .Mais d'autres encore s'y étaient établis pour échapper au travail forcé qui était plus rude à l'intérieur, pendant la colonisation.A la fin de la traite, la plupart sont restés parce qu'ils étaient favorables à la vie qu'ils menaient là-bas. Ils sont pris comme biens de production et non plus comme marchandise exportable, rôle qu'ils ont joués du temps de la traite négrière.

[5] Cette activité économique était une affaire de tout le lignage. Et les jeunes, membres de la cour ne suffisaient plus pour accomplir les nombreuses tâches qu'exigeait la production de l'huile de palme, d'où le recours aux travailleurs de *l'hinterland* pour pallier cette insuffisance démographique.

[6] Les Dida côtiers, ceux de Lozoua et de Yocoboué en particulier auraient joué un rôle important de transitaire dans les échanges avec les populations de l'intérieur, ce qui expliquerait la diffusion de ce dialecte compris dans tout le pays dida. De même que la configuration des aires matrimoniales et la dissymétrie qui les caractérise (les femmes viennent du nord et les sœurs vont se marier au sud).

grands animateurs de ce commerce nouveau, entre la côte et l'intérieur du pays. Ils sont à la fois la courroie de transmission et l'interface du trafic entre les négociants européens et les autochtones de l'intérieur. Ils étaient les plus grands fournisseurs en produits européens des populations de l'intérieur dont les Agni, les Attié, les Abey, les Bété, les Dida de l'intérieur, etc.

Les populations précitées n'ayant pas la chance de rentrer directement en contact avec les négociants européens à cause des intermédiaires de la côte, ce sont ces derniers qui tiraient grand profit de cette activité. Ils faisaient circuler les captifs, le caoutchouc et l'ivoire du nord en direction du sud. De la côte vers l'intérieur circulaient en revanche des fusils, la poudre à canon, les manilles et le sel. C'était une activité bien organisée et contrôlée par tous les chefs du littoral qui monopolisaient cette fonction dans les périodes antérieures à la pénétration coloniale, lorsque les Européens se contentaient seulement des contacts côtiers. Selon Christophe Wondji (C. WONDJI, 1985.), ces courtiers du commerce de traite ou *Koehiragne* en avikam dominèrent la vie économique et sociale des peuples du littoral, de la fin du XVII^{ème} à l'instauration définitive du pouvoir colonial en Côte d'Ivoire à la fin du XIX^{ème} siècle[7].Tel fut le cas de Djoman Gnandjué dont la fortune faisait autorité chez les Avikam de Lahou pendant les années 1880[8].

Jusqu'au milieu de l'année 1914, la plus grande partie de la population dida de l'intérieur n'avait pas encore eu de contact direct avec le Blanc. L'administrateur adjoint Bru qui enquêta à Lozoua cette année-là sur la question, remarqua des pratiques regrettables ; le fait que les habitants faisaient du profit en servant d'intermédiaires, empêchant ainsi le contact direct entre les producteurs de l'intérieur et les compagnies de commerce. Il constate en outre que l'on se procurait toujours des esclaves en pays dida et qu'on les revendait à tous les peuples de la lagune (M.G. HALIBURTON, 1984).

[7] Ibidem.

[8] LOHOU Abby, *Légendes et histoire du peuple avikam ou brignan*, S/d Ministère de l'Intérieur, Abidjan, Imprimerie Nationale, 1985.163 p.

Si les peuples côtiers avaient la maîtrise de tous les secteurs d'activités dans ce commerce atlantique, à quel niveau intervenaient donc les Dida ? Pourquoi ces derniers ne se sont-ils pas aussi approprié ces richesses ? Quels rapports avaient-ils avec les navigateurs européens ?

1.2-La place marginale des Dida dans le commerce côtier

Les rapports commerciaux timides au départ, s'intensifient avec l'apparition de nouveaux produits tels que les fusils, les barres de fer, la poudre à canon, les étoffes et les divers autres produits apportés par les Européens. Les Dida s'intéressent de plus en plus à ce trafic quand, au début de la colonisation, on leur impose de payer l'impôt de capitation[9]. Il fallait à la fois faire face à cette nouvelle taxe et satisfaire aux besoins quotidiens en biens d'équipement. C'est pour satisfaire cette exigence que le Dida va se tourner résolument vers le littoral ivoirien.

Ayant facilité le contact avec les premiers navigateurs européens arrivés sur le littoral ivoirien, entre les embouchures du Cavally et du Bandama par le biais d'échanges de produits, ce trafic va également rapprocher habitants de la côte et populations de l'hinterland forestier, intensifiant ainsi leurs relations commerciales. Les peuples côtiers savaient depuis longtemps l'existence de leurs frères du Nord (*Kouko en dida)* qui devenaient avec ces nouveaux produits, un marché potentiel important.

Pourtant, les populations dida ne s'ouvriront pas facilement aux populations autochtones des côtes, devenues plus fortes qu'elles grâce aux contacts précoces tissés avec les représentants du négoce européen. Mais le Dida avait conscience qu'à travers ces relations, il acquérait ils acqueraient des richesses et surtout des fusils, véritables moyens de domination à cette époque. À cela, il faut ajouter la crainte qu'il avait de l'océan Atlantique[10]. La méfiance va dès lors s'installer entre les peuples côtiers et ceux de la forêt. Mais grâce aux « agents » intermédiaires qui organisent le trafic entre la côte et l'hinterland forestier, la volonté de prospérer va prendre le pas sur les

[9] (ANCI) Série 1EE 127 (2), District de Lakota- Rapport d'inspection dans les districts de Lakota et de Divo, 1916.

[10] (ANCI) Monographie du pays dida : Document dactylographié, Avril-Mai 1914.

craintes et les préjugés. Et le Dida dans cette perspective entretiendra des contacts commerciaux avec la côte pour s'approprier aussi cette puissance économique (M.G. Haliburton, 1984).

Mais ce ne seront que des contacts très discrets, organisés par des passeurs ou intermédiaires, car les populations de l'intérieur qui restent fortement attachées à leur milieu ne sortiront pas aussi facilement de leur forêt, pour participer au commerce mondial. De leurs rapports avec les Européens avant la colonisation, les sources indiquent que c'était des rapports quasi nuls ou par personnes interposées.Quand en 1434 les premiers Européens[11] foulent les côtes de Lahou qui ouvrent sur le pays dida, certaines populations étaient déjà en place. Ces navigateurs étaient venus faire du commerce et étaient à la recherche de produits rares tels que l'or et l'ivoire. Ils étaient donc à la recherche de marchés potentiels et n'ignoraient donc pas l'existence des populations de l'intérieur. Mais ils ne voudront pas prendre le risque de s'aventurer au-delà des côtes, préférant pratiquer "la troque sous voile"[12], par crainte pour leur sécurité. En effet, des préjugés existaient à propos des populations de l'hinterland forestier, ainsi que sur celles de la côte que l'on accusait de pratiquer le cannibalisme (A.Schwartz, 1989).

Duarte Pacheco Pereira les qualifiera de côte des mal gens, entre Cap des Palm et Cap Lahou, par opposition à la côte à partir de Cap Lahou jusqu'au Ghana actuel. Cette dernière était qualifiée de côte Quaqua des bonnes gens. « Le Rio Laguoa est notre Grand Lahou. Au-delà du Rio

[11] Il semble que les premiers navigateurs européens à avoir visité les côtes ivoiriennes vers 1365, sont les Dieppois et les Rouenais, suivis plus tard par les Portugais en 1434. C'est cette dernière date qui est retenue parce qu'ayant laissé des traces. En effet, c'est à cette date de 1434 que les explorateurs portugais Joâo de SENTEREM et Pédro ESCOBAR franchissent le cap Bojador. De ce point, ils découvrent la côte des Krou où ils se ravitaillent en ivoire, en épices et en esclaves. C'est aussi à cette même période que les côtes ivoiriennes héritent de noms de localités comme Sassandra, San-Pédro, Fresco, Lahou, etc.

[12] La troque sous voile consistait à ce que le capitaine ne quitte pas le navire. Il mouillait au large de la côte et recevait à son bord des commerçants africains. Selon SCHNAPPER (B) dans son livre intitulé, " *La politique et le commerce français dans le golfe de Guinée de 1838 à 1871*" , édité en 1961, "La troque sous voile" permettait aux négociants anglais de toucher de nombreux points de la côte à bord de leurs navires.

Laguoa, Duarte Pacheco Pereira signale « sept villages très peuplés », mais les populations sont très hostiles aux navigateurs. Il s'agit des Kru. Ce sont de mauvais gens jusqu'au Rio Mayo (la Comoé), les étrangers sont mal accueillis » (J. Ki-Zerbo, (D .T. Niane (s/d), *Histoire générale de l'Afrique,* Tome IV, 1991). Bien plus tard après les Portugais, vont se succéder tour à tour sur les côtes ivoiriennes, les Hollandais en 1620, les Français et les Anglais au début du XVIII^{ème} siècle.

Malgré cette fréquentation régulière des côtes ivoiriennes, les populations de l'intérieur comme les Dida qui ont entendu parler des Blancs, ne voudront pas rentrer en contact direct avec eux. Il faut attendre le début de la colonisation à partir de 1908 dans le pays dida pour que les premiers rapports véritables ou directs s'établissent[13]. L'autre raison qui n'a pas permis ce contact direct, c'est cette sorte d'écran que constituaient les commerçants traitants de la côte. Faisant de gros bénéfices à travers ce trafic, ce sont eux qui seront les fournisseurs en produits européens des gens de l'intérieur. Ces derniers n'avaient donc plus besoin de se déplacer, puisque les produits arrivaient jusqu'à eux. Déjà ouvert aux différents trafics et autres commerces illicites en tout genre, le pays dida n'était plus isolé du monde extérieur.

2. Les circuits commerciaux importants

Les partenaires commerciaux des Dida étaient d'abord les Mandé. C'est bien plus tard qu'ils vont, avec l'avènement du commerce atlantique se tourner vers le littoral, pour traiter avec les peuples côtiers.

2.1. Le commerce avec le pays Mandé

« Avant l'arrivée des Portugais, les Mandé étaient les meilleurs clients des gens de la forêt » (J. Ki-Zerbo et (D .T. Niane, 1991). Attirés par l'or et la cola, « l'existence de l'or exerça un grand attrait sur les Maden qui depuis longtemps trafiquaient la cola. Ils vont s'enfoncer au-delà de Begho après l'an 1500, à travers le pays Bron jusqu'à El Mina pour entrer en contact une seconde fois avec les Portugais, qu'ils connaissaient déjà au Sénégal» ((J.)

[13] Précisons que les tous premiers contacts des Dida avec les Européens eurent lieu par l'intermédiaire de commerçants anglais sur la côte, avant l'installation des Français en 1910.

KI-ZERBO et (D .T. NIANE, 1991). En pays forestier comme dans le pays dida, où le trafic de l'or n'existait presque pas, c'est plutôt le commerce de cola qui va les attirer.
Mais ce commerce sera très vite délaissé au profit du commerce côtier plus intense parce qu'il offrait une diversité de produits.

2.2. Les réseaux commerciaux menant des pays lagunaires à Divo en passant par Tiassalé, par voie fluviale

Les Dida sont l'un des premiers groupes à s'établir dans le sud forestier et à échanger avec les nouveaux arrivants, les Avikam, les Ahizi et les Allandjan au Sud ; les Gouro et les Gagou au Nord, les Bété et les Godié à l'Ouest, les Baoulé, les Abidji, les Abey, les Adjoukrou et les Attiés à l'Est[14]. Mais la quasi-totalité de ces échanges, orientés vers la côte, était plus intense avec les peuples lagunaires.Au nombre des grands axes commerciaux empruntés par les produits européens en direction du pays dida avant la colonisation, l'on peut citer : l'axe Lahou – Gagnoa ; Les étapes de ce premier axe étaient Yocoboué – Kouta – Didizo – Kochéry et Lakota. Et le second Divo – Fresco, avait pour étapes Didizo – Broudoukou Kpanda[15]. Le troisième axe Lahou –Divo en passant par Tiassalé où les marchandises accédaient par voie fluviale.

2.2.1. Le commerce des Dida avec le pays baoulé

Tiassalé ou « *E tye sale* » est un mot Asren qu'on traduirait par « laissez-les faire, ils finiront par se fatiguer ». Il semble que les vieux Asren qui n'ont pas bien accueilli l'occupation Elomwen de leur village, auraient dit cette expression aux jeunes qui voulaient opposer une résistance aux envahisseurs (M.S. Bamba), 1982). Un deuxième sens étymologique pour expliquer et situer Tiassalé dans le contexte historique est celui proposé par les Elomwen. Ces derniers, à leur arrivée, après avoir expulsé les Asren, abandonnent par la même occasion leurs cultes traditionnels, celui de Tyasa

[14] DIASSOU Robert 62 ans, enseignant à la retraite, Op. Cit
[15] Idem.

(abandon du fétiche), qui donnera plus tard Tiassalé (M.S. BAmba, 1982).

Ces deux expressions qui se résument à une idée d'agression et d'abandon pour expliquer le sens étymologique et le contexte historique de la formation du nom Tiassalé, aurait aussi son explication en dida pour exprimer le même contexte historique. En effet, Tiassalé à l'origine était habité par les Asren, mais aussi par les Abey, les Abidji et les Dida, d'où ils seront chassés par les envahisseurs Baoulé-Assabou. Ces derniers vont fonder là, une nouvelle cité entre 1760 et 1770 (M.S. BAMBA), 1982).

À ce propos, les Dida qui ont fui la région à cette époque et même plus tard entre 1830 et 1840, diront de Tiassalé, « Tchèssalè »qui signifie aussi en dida, « là, il y a assez de bruits de bottes et des brouilles »[16]. D'ailleurs, ce nom aurait aussi des rapports avec les Dida qui les premiers ont investi l'endroit avant de l'abandonner, parce que le secteur était assez tapageur pour un peuple aussi pacifique et hospitalier, en quête de quiétude. Et pour répondre à ceux qui s'interrogeaient sur les raisons de leur départ en ces lieux, ils répondront : « Tchèssalè da », pour dire que là il y a beaucoup de bruits de bottes et des hostilités[17]. Cet espace, celui de Tiassalé est la zone d'origine proche de nombreux villages dida tels que Tékpalilié, Lédou, Ahouanou, etc.[18] qui disent en être partis pour les mêmes raisons d'insécurité chronique autour de 1830 et 1840.

Mais Tiassalé était aussi un haut lieu de commerce. C'est à cet endroit que les Dida rencontraient les Avikam venus des Lagunes et les Baoulé avec qui ils commerçaient. En effet, Tiassalé était un carrefour et un haut lieu de trafics. « Ici à Tiassalé, c'était un port, tous les gens venaient ici. Les Baoulé venaient, les Agni et les Abey étaient venus. Les Mamini étaient là, les Abidji aussi. La raison pour laquelle on venait ici, c'est que ici c'est un port » (ZEZE BEKE, 1980).

« C'est ici qu'on apportait les produits venant du pays Brignan. Les Brignan avaient des médicaments, du savon, et du sel qu'ils apportaient. Et

[16] OBRO Michel 83 ans, chef de terre de Kpahia (Payia), Op. Cit

[17] Idem

[18] Ces villages constituent les derniers villages dida partis de la zone de Tiassalé. Les premières migrations s'étant produites dès l'arrivée des envahisseurs Baoulé-Assabou.(Voir archives de Divo, Annexes III)

ceux qui venaient du pays Baoulé, Abey, et Agni, eux aussi venaient les acheter. Et ils les emportaient et ils faisaient le commerce entre eux. Ici c'est devenu comme un port, une ville de blancs. Tous les gens venaient ici » (ZEZE BEKE, 1980).

Les Dida, pour satisfaire à leurs besoins personnels, se rendaient dans ces différents « ports » pour se procurer des fusils, de la poudre, des pierres à fusil, des machettes, des perles et tous les autres produits qu'on trouvait difficilement sur place. Ces objets venaient de Tiassalé, mais surtout des centres commerciaux situés à proximité de la côte[19] dont les habitants contrôlaient le trafic commercial de cette époque.

2.2.2. Les circuits commerciaux importants proches de la côte

Le cercle de Lahou était un district frontalier et le long de la côte, les populations étaient paisibles. Les marchands étrangers apportaient le souffle nouveau du monde du commerce international qui, en même temps que les efforts des représentations des compagnies de commerce européen découvraient aux yeux des populations, l'argent, la richesse et la fortune qui s'offraient à eux. Cette prospérité attire très tôt, des populations étrangères[20] venues en particulier de l'est de la colonie. Elles étaient venues travailler avec les compagnies de commerce comme bucheron, dans les industries de la forêt ou encore, certains s'installent définitivement comme planteurs ou commerçants. C'était des gens vigoureux, prolifiques, pas toujours scrupuleux en affaire. Ils prennent d'assaut les agglomérations les plus importantes dont celles de Grand Lahou, Lozoua, Yocoboué.

2.2.3. Le commerce avec Grand Lahou, Lozoua et Yocoboué

Que représentaient ces pôles commerciaux pour l'arrière-pays dida ? Le plus important de ces pôles commerciaux est Grand-Lahou **:** Situé à l'est de Sassandra, Grand Lahou est localisé à l'embouchure du Bandama, l'un des principaux fleuves de la Côte d'Ivoire, qui joint la côte au pays sénoufo à

[19] (ANCI) Monographie du pays dida, 1914.

[20] Ils se composent de N'zima ou Apolloniens venus de Bassam, d'Alladian et d'Ebrié.

travers le pays baoulé. Vieux point de traite aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, Lahou était l'un des principaux ports de la colonie. Mais Grand-Lahou dans l'imaginaire des populations dida de l'intérieur fut longtemps considéré comme la porte d'entrée de la civilisation moderne qui ouvre sur le pays dida[21].

" *Blèyéré* " ou Grand-Lahou, disent les Dida qui exaltaient les merveilles de cette ville côtière et enviaient ses habitants, les « *Bléwan* ». Voir *Bléyéré* et mourir, tel était le désir ardent de tout Dida de l'intérieur à l'époque précoloniale et même pendant la colonisation[22].Les Dida de l'intérieur considéraient les habitants de Grand-Lahou (Avikam et Dida Zéhiri) comme des Blancs. Nous le disons parce que c'est ici que les Européens sont arrivés d'abord, avant de s'installer à Jacqueville, à Bassam, à Bingerville et autres localités. C'est aussi nous qui les avons installés. Ajoutons que c'est également ici que les Dida ont vu pour la première fois un blanc. Voilà pourquoi ce peuple considérait ici comme un pays de Blancs [23]. C'est autant pour cette raison qu'ils y enverront leurs enfants pour être éduqués.

« Ceux des leurs qui ont grandi et sont partis d'ici, sont devenus des chefs là-bas, parce qu'ils ont appris ici, la civilisation dite moderne »[24]. Certains, y ayant été à l'école, de retour chez eux, étaient considérés comme des érudits, à cause de l'expérience acquise dans les pays côtiers, mais surtout parce que parmi eux, on retrouvera les premiers Dida de l'intérieur, sachant lire et écrire. C'est donc à juste titre qu'ils serviront d'auxiliaires à la nouvelle administration coloniale, pour l'appuyer comme chef de tribu ou chef de canton[25].Ainsi, toutes les transactions importantes des gens de l'intérieur étaient tournées vers la côte de Grand Lahou où les bateaux européens livraient des pagnes, des fusils, du sel, des parures de toutes sortes, de la

[21] KOUASSI Théodore 70 ans, enseignant à la retraite et président du collectif des chefs de villages du département de Lakota, Op. Cit

[22] Idem.

[23] GBOGA André 86 ans, planteur et chef de Lahou Kpanda, Op. Cit

[24] Idem.

[25] Dogba René, le premier chef du canton Diéko (S/P), était de ceux-là. Très tôt, il partit « à l'école des Blancs » à Grand-Lahou. Il devint peu après infirmier d'Etat, et quand l'administration coloniale eut besoin de collaborateurs lettrés, on lui fit appel pour être à la tête du canton Diéko.

cotonnade, de la pacotille, etc. « Auparavant ici, il n'y avait ni argent, ni marché. Les gens s'entendaient pour faire des échanges. C'est ainsi qu'ils ont commencé à faire venir de Grand-Lahou, des produits européens comme le sel, les fusils, les cuvettes, les chapeaux, etc. Tous ces produits venaient de là- bas, considéré alors comme un port »[26]. Faute donc d'activités commerciales viables chez les Dida de l'intérieur qui pratiquaient le troc, et pour gagner de l'argent, ils vont se tourner vers Grand Lahou. Mais la côte de Lahou était aussi importante à cause des intenses activités de pêche qu'on y pratiquait. Tout le poisson consommé dans le Bas-Bandama ne venait-il pas de là-bas ?

Cette localité côtière était donc considérée comme un port de pêche, d'où partait tout le poisson vendu dans le pays Adioukrou, le pays Baoulé et même plus loin, en pays Agni. Ainsi, le Dida de l'intérieur qui ne savait que faire pour gagner de l'argent dans le pays profond parce qu'il n'avait rien à vendre, ni où vendre (manque de marché et de produits destinés au commerce), savait qu'à Lahou, on se nourrissait de bon poisson, mais on pouvait aussi se faire de l'argent avec les activités de pêche.C'est ce besoin d'argent qui va provoquer l'exode des Dida situés au nord en direction de la côte. Mais ces derniers n'étaient pas les seuls à aller en direction de Lahou. Il y arrivait aussi par vagues, des populations d'autres régions de la Côte d'Ivoire. Il s'agit des Malinké, des Baoulé, des N'zima, etc. Certains y sont établis définitivement. Cette cité commerciale était à la fois crainte et enviée. Elle était crainte parce qu'elle marquait le début dans l'inconnu, dans une zone à risque où l'on pouvait se faire vendre ou être réduit en esclavage. « Ceux des leurs qui y étaient envoyés ne réapparaissaient plus » (G.Thomann, 1909). Cette localité était enviée parce qu'on en revenait avec beaucoup de biens. Émerveillées par les richesses qui en revenaient, des personnes vont tenter l'aventure, ou mettre en gage leur progéniture pour les obtenir.

Les seconds axes commerciaux importants sont ceux de Lozoua et Yokoboué : ce sont deux pôles commerciaux de référence pour le pays dida. Contrairement aux autres pôles commerciaux, Lozoua et Yocoboué sont des

[26] ATTEBI Sérikpa David 80 ans, chef central de Gragba, Op. Cit

villages essentiellement dida situés au nord de Lahou, l'un sur la rive nord-ouest de la lagune Tadjo, l'autre dans la vallée inférieure du Go, une rivière qui se jette dans la lagune Tadjo. Comme les chefs Avikam du littoral marin, les chefs Dida des rives septentrionales des lagunes, contrôlaient le trafic commercial entre les Européens et les populations africaines de l'intérieur (G. Thomann, 1999).

. Lozoua et Yocoboué étaient des centres de redistribution de marchandises. Et la crainte des chefs était de voir les Européens établir des contacts directs avec les populations de l'arrière-pays forestier ((G.) Thomann, 1909). C'est pourquoi Lozoua et Yocoboué chercheront à jouer un rôle de premier plan, surtout que ces deux localités se présentent comme la porte d'entrée et le monde civilisé du pays dida. Lozoua est construit sur un bras de la lagune Tadjo, mais beaucoup plus loin de la côte. Peuplé de Dida, ce village est la porte de leur propre pays et celui des Yobéry, des N'gbabam, des Goudoukou et des Broudoukou qui sont également des villages de dida.

Lozoua dans ce système était réputé être le centre d'un trafic en tout genre. Avant la colonisation cette localité était déjà un centre de commerce très important et les compagnies étrangères y entretenaient des comptoirs qui achetaient aux indigènes, de l'huile et des graines de palme et leur vendaient en retour des produits importés (G. Thomann, 1999). En 1913, les colons pensaient que Lozoua possédait un quart de la population et la moitié des richesses du cercle de Lahou. Son avenir était donc prometteur. Cependant, la rivalité entre commerçants anglais et français qui était réelle avant la colonisation va mettre à mal le bon fonctionnement de ces activités (G. THomann, 1909).Tandis que les Français s'efforçaient de neutraliser l'influence des Anglais dans la région, la prépondérance de ces derniers allait croissant, eu égard aux facilités de crédits et des avances qu'ils faisaient aux chefs de familles, aux vieillards, et aux chefs en général. Cette situation fera accroître le sentiment anti-français, surtout quand ces derniers voudront rentrer en contact, directement avec les populations de l'intérieur, pour traiter avec elles, voulant faire fi des démarcheurs de la côte qui ont toujours joué le rôle d'intermédiaires.

C'est à partir de 1843 que les négociants français s'installent dans la région. Mais un climat d'hostilité se développa, né probablement de ce que les commerçants français ne laissaient pas la place aux intermédiaires indigènes. Et ces derniers, sentant leurs intérêts et leur corporation menacés de disparaître, devinrent agressifs. Ce même sentiment anti-français sera aussi perceptible chez les Ebrié et les Alladjan, établis sur la côte des « Bonnes Gens » (M.G. Haliburton, 1984).

.

Conclusion

À propos des acteurs clés de ce commerce, citons en priorité les Avikam de Grand Lahou, les Akouri, les Aïzi et les Alladjan de Jacqueville. Viennent ensuite les Ebrié d'Abidjan et même les Dida de Yocoboué et Lozoua. Ces populations du littoral, naturellement occuperont une place prépondérante dans le commerce côtier, naissant. Ce sont eux les premiers acteurs dans les transactions entre la métropole et les populations de l'arrière-pays forestier. Ils étaient les plus grands fournisseurs en produits européens des populations de l'intérieur, dont les Agni, les Attié, les Abey, les Bété, les Dida, etc. Il s'agissait de produits nécessaires à leur survie, c'est-à-dire des fusils, de la poudre à canon, des pierres à fusil, des machettes, des perles, du sel, des spiritueux et autres marchandises. Cependant, cette domination économique reposait aussi sur la traite de produits tels que le poisson, le sel mais aussi sur les captifs venus de l'arrière-pays côtier, le pays krou. Ajoutons à cela, la "vente des filles" à la côte. Les Dida par exemple n'avaient d'yeux que pour les peuples lagunaires à qui ils mariaient volontiers leur filles pour tirer grand profit de la dote. Trois axes principaux seront empruntés par ces produits, pour accéder au pays krou: l'axe Lahou – Gagnoa ; les étapes de ce premier axe étaient Yocoboué – Kouta – Didizo – Kochéry et Lakota. Et le second, Divo – Fresco, avait pour étapes Didizo – Broudoukou Kpanda. Le troisième axe Lahou –Divo en passant par Tiassalé où les marchandises accédaient par voie fluviale. Bien évidemment, les profits importants tirés de ce trafic feront d'elles, des puissances économiques de l'époque. Les populations de l'arrière-pays se contentant des seconds rôles. Pour y

participer pleinement et jouer aussi les premiers rôles, certaines populations du continent vont s'établir dans les localités du littoral.

Sources orales et références bibliographiques

Sources orales

ATTEBI Sérikpa David 80 ans, chef central de Gragba

BOBDI Djékpa Ernest, *ancien Maire de Divo. Entretien privé du 23- 07 2008 à Divo.*

DIASSOU Robert 62 ans, enseignant à la retraite

GBOGA André 86 ans, planteur et chef de Lahou Kpanda

KOUASSI Théodore 70 ans, enseignant à la retraite et président du collectif des chefs de villages du département de Lakota

OBRO Michel 83 ans, chef de terre de Kpahia (Payia)

YAO Kodjo Guillaume, chef de Gogobro. Entretient public du 25-07-2008 à Gogobro Sous-préfecture de Hiré Watta.

Références bibliographiques

(ANCI) Monographie du pays dida, 1914.

(ANCI) Monographie du pays dida, 1914.

(ANCI) Monographie du pays dida : Document dactylographié, Avril-Mai 1914.

(ANCI) Série 1EE 127 (2), District de Lakota- Rapport d'inspection dans les districts de Lakota et de Divo, 1916.

Références bibliographiques

ATGER (P.), *La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893,* Université de Dakar publication de la section d'histoire, n°2,1962, 204p.

BAMBA M.S.), « Tyassalé et la migration des Baoulé Assabou : Problème d'une identité des Elomouen (Basse Côte d'Ivoire) »,in *Godo-Godo,revue semestrielle de l'institut d'Histoire,d'Art et d'Archéologie Africaine (I.H.A.A.A),* Université Nationale de Côte d'Ivoire,n° 8,1982,pp 29 -45, p 38.

DAPPER (O.), *Description de l'Afrique : Au pays des nègres,* Amsterdam, Boonn, et Someren, 1686, 374 p. (p2)

HALIBURTON (M.G.) , *Le prophète Harris*, les Nouvelles Editions Africaines, Abidjan, 1984,143p.

KI-ZERBO (J.) et NIANE(D .T.), (s/d), *Histoire générale de l'Afrique,* Tome IV : « L'Afrique du XIIème au XVIème siècle ; Des lagunes ivoiriennes à la Volta », Paris, Présence Africaine /Edicef / Unesco, 1991, 416 p, p.211

LOHOU Abby, *Légendes et histoire du peuple avikam ou brignan*, S/d Ministère de l'Intérieur, Abidjan, Imprimerie Nationale, 1985.163 p.

SCHWARTZ (A.), *Le mythe de la « Côte des Mal gens » un obstacle au peuplement sud-ouest ivoirien. Et si c'était la faute à la géographie* ? Paris, ORSTOM, 1989, 18 p. (pp.1-6).

THOMANN(G.), *Carnet de route en Côte -d'Ivoire*, éditions SEPIA, Paris, 1909, 275p (p 51)

WONDJI (C.), *La côte Ouest africaine du Sénégal à la Côte d'Ivoire, géographie, histoire, société 1500-1800*, S-1, Edition le Harmattan, 1985, 163 p (p59)

ZEZE (B.), *Origines et mise en place des populations dida,* Université Nationale de Côte-d'Ivoire, Mémoire de maîtrise, 1980, 136p.