uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTOCTORALES**

uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND POSDOCTORAL STUDIES**

Aminata Kassé-Tourne
AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (science politique)
GRADE / DEGREE

École d'études politiques
FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Production de localité en Côte-d'Ivoire : brèche dans un imaginaire de postcolonie

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Claire Turenne-Sjolander
DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Dominique Arel

Stephen Brown

Atef Benessaieh
York University

Cédric Jourde

Gary W. Slater
Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

# PRODUCTION DE LOCALITE EN COTE-D'IVOIRE : BRECHE DANS UN IMAGINAIRE DE POSTCOLONIE

**Par**
**Aminata Kassé**

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du doctorat en Science Politique

**Directrice : Claire Turenne-Sjolander**

**Université d'Ottawa**

**©Aminata Kassé-Tourne, Ottawa, Canada, 2008**

Library and Archives Canada

Published Heritage Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et Archives Canada

Direction du Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

*Your file Votre référence*
*ISBN:* 978-0-494-73916-7
*Our file Notre référence*
*ISBN:* 978-0-494-73916-7

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

# Remerciements

Cette thèse est dédiée à ma fille, Raky, qui a grandi pendant que je la rédigeais et qui, pendant toutes ces années, m'a régulièrement questionnée sur son avancement et réconfortée par ses encouragements. Elle termine son secondaire et s'apprête à entamer des études en...science politique.

Je dois également remercier ma directrice, Claire Turenne-Sjolander pour sa patience et sa disponibilité car, malgré le fait que cette thèse a été rédigée à distance, hors campus, Claire m'a apporté tous les conseils et soutiens nécessaires à sa bonne continuation.
Les commentaires de Cédric Jourde, membre de mon comité, avec lequel je partage certains centres d'intérêts académiques, m'ont orientée sur les bonnes pistes à explorer lorsque je m'enlisais. Je voudrais également remercier Stephen Brown pour avoir contribué à la lecture de ce travail.

Les discussions que j'aie eues avec Jean-François Thibault, alors candidat au doctorat dans la promotion précédant la mienne, m'ont été d'un précieux recours. Je découvrais le domaine et ses conseils de lecture m'ont aidée à avancer dans mes recherches. Qu'il en soit remercié.

De manière générale, je voudrais remercier les membres de l'Ecole d'Etudes Politiques car la fréquentation du département m'a ouvert à des perspectives de recherche pluralistes et innovantes, qui m'ont été bénéfiques pour la rédaction de cette thèse.

Cette thèse établit un récit compréhensif de certaines des conditions contribuant à la mutation de la relation Etat/Société en Côte-d'Ivoire et, plus précisément, celle de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien contemporain. L'argument central de la thèse est le suivant : la « crise » ivoirienne révèle le fait que le pays est entré dans un processus concomitant de formation de l'Etat et de l'imaginaire ; elle est la manifestation d'un désenchantement quant au projet « houphouétien » de modernisation et de développement du pays, doublé d'un désir de la population d'être désormais au cœur de l'édification de la nation.

La Côte-d'Ivoire est en quête d'un autre projet de société, comme en témoigne l'émergence de nouveaux acteurs dans le champ politique, avec leurs revendications et pratiques nouvelles. Ces acteurs émergents aux pouvoirs renforcés revisitent la relation Etat/Société dans un jeu qui déplace la dynamique de la production du politique de l'Etat, où elle a été longtemps confinée, vers la société, où elle est éclatée entre différents acteurs, groupes et catégories sociales. Quant aux pratiques en question, si certaines d'entre elles sont nouvelles, d'autres n'évacuent pas complètement tous les schémas du passé.

L'auteure analyse, à la suite de Lonsdale, Berman et Bayart, l'importance du rôle des acteurs autres que l'Etat dans ce processus de transformation, en distinguant la construction de l'Etat, qui est l'effort consciemment mené par celui-ci pour se constituer en tant que pouvoir, de la formation qui est le résultat de l'ensemble des stratégies et actions, plus ou moins conflictuelles, inconscientes ou concertées, des différents acteurs et/ou « masse d'anonymes » ; ces stratégies et actions leur permettent de participer à la formation de l'Etat.

Dans cette thèse, l'accent est mis sur le rôle de ces acteurs émergents pris en dehors de la sphère du pouvoir formel. Ce faisant, l'auteure souligne la place de l'imaginaire dans la formation des sociétés politiques, en étudiant des pratiques sociales généralement négligées par les politologues telles que la danse, le chant, et en analysant des pièces de théâtre et une fiction.

# Table des Matières

**Avant-Propos**

**Introduction Générale**

*Contexte*.....1

*Problématique : Une analyse du lien entre l'imaginaire, l'Etat et la transformation des institutions sociopolitiques ivoirienne*.....6

*Hypothèse : A l'origine de la mutation des institutions sociopolitiques ivoirienne : un processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire porté par des acteurs émergents*.....8
Remarque : Ambivalence quant à la nature de l'adhésion de la population au projet de modernisation de la société conçu par le pouvoir ivoirien.....13
Enjeux.....17
Notre posture de recherche.....18
Sources.....34
*Structure de la thèse*.....39

**Première Partie**

**De l'intérêt à analyser la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire avec des outils conceptuels adaptés**

**I - « Bricolage théorique » ou comment appréhender une réalité complexe**

*Concept clés*.....49
La dynamique du processus de production de localité : de la construction à la formation.....49
La brèche : un lent processus de délitement.....56
Production de localité.....63
L'imaginaire plutôt que la culture et l'identité.....67
Quid de l'identité et de la culture?.....70
Hybridité- extraversion : deux données structurantes de l'imaginaire ivoirien.....72

*Notre objet d'étude : le processus concomitant de formation de l'Etat et de l'imaginaire*.....73

*A la recherche d'une méthode adaptée*.....77
Sur le caractère subjectif de toute appréhension de la réalité.....78
Autour de la revue Politique Africaine.....81
Conséquences de cette démarche : adapter notre méthode à notre objet d'étude.....85

*Contribution qu'une analyse de l'imaginaire peut apporter à la question de la construction/formation*.....87
Pour une autre manière d'aborder le politique en Côte-d'Ivoire : par le biais de la création artistique et de l'émotion.....92

**II - Examen de la relation Etat/Société dans le « débat ivoirien »**

*Etat de la critique sur la production académique sur l'Afrique*.....97
*Revue de la littérature sur la relation Etat/Société en Côte-d'Ivoire : quelle place pour l'étude de l'imaginaire ?*.....100
Construction de l'Etat ivoirien : l'hypothèse de la dépendance.....101
Infléchissement dans les analyses sur la construction de l'Etat : le « complexe politico-économique ».....104
Relation Etat/Société : « Comprendre la société ivoirienne de l'intérieur ».....104
Relation Etat/Société : « L'étatisation de l'Etat ».....110
Relation Etat/Société : réappropriation du débat par la population.....110

**Conclusion de la première partie**.....116

**Deuxième Partie**

**Un imaginaire à double référent : du moment colonial à la poursuite d'une modernité fantasmée**

**III -Des motifs de l'hybridité : fait de résistance ou quête de reconnaissance ?**

*Banale et ambivalente hybridité en colonie et en postcolonie*.....119
Résistance et hybridité dans la théorie postcoloniale.....122
Résistance subalterne à la domination de l'élite coloniale et nationaliste.....123
L'hybridité comme mode de résistance subalterne.....125

*Définition opératoire : hybridité/reconnaissance*.....128

*De l'importance d'être hybride : à la quête de la reconnaissance sociale*.....139

*La Carte d'Identité : Une analyse des nouveaux rapports de pouvoirs, de l'hybridité et de la modification des codes de la reconnaissance sociale*.....146

**VI - Construction de l'imaginaire : à la poursuite d'une modernité fantasmée**

*Primat de l'économique sur le politique*.....168

*Connivence ou ambivalence ?*.....169

*Houphouétisme*.....173
Félix Houphouët-Boigny : Une légitimité charismatique.....176
Compromis fondateurs et stabilité politique.....178

*Les « ressources de l'extraversion » au cœur du projet de modernisation*.....184
Modernisation ou dépendance ?.....186
Le « miracle ivoirien » : une politique économique extravertie.....188
Une politique culturelle extravertie : le « procès d'occidentalisation.....192

*Entretenir l'espoir d'enrichissement et de mobilité sociale*.....197
Et les « petits » s'identifièrent aux « grands »..... 200

**Conclusion de la deuxième partie**.....204

**Troisième Partie**

**Processus de subjectivation et formation de l'imaginaire : la jeunesse ivoirienne entre en scène**

*Les « jeunes »*.....210
*Une culture politique de la violence*.....211
*Subjectivation*.....217

**V - Le zouglou danse de la quête. Brèche dans un imaginaire de postcolonie**

*La Côte-d'Ivoire en quête d'un nouveau projet national*.....228

*L'école ivoirienne : un enjeu politique et social*.....231
Désillusions.....241

*Le zouglou, danse de la quête*.....244
Une entreprise d'auto-démystification.....246
« Faites passer le message : nous sommes dans la galère ! ».....247
Distinction : «nous étions quand même des étudiants ».....249
Quand le corps prend la parole : une chronique de l'histoire immédiate.....253

*Retour du refoulé local par des pratiques modernes de subjectivation*.....256

*Les chanteurs zouglou : des « faiseurs d'opinion »*.....260

*« Zouglou patriotique »*.....266

**VI - Mondialisation/localité : l'envie, une manière de se rattacher au monde ?**

*Mondialisation : le fait social*.....273
Les auteurs.....274
Définition opératoire.....282

*Le travail de l'imagination ou par quel moyen se rattache-t-on au monde*.....285
Imagination/connexion.....285
Les « soutiers de la mondialisation ».....288

*Envie/localité/subjectivation*....294
De l'envie comme un des moteurs du processus de subjectivation : partir « se chercher » à Beng....296
Le « coupé-décalé » : une mise en scène de l'envie....307

**Conclusion de la troisième partie**....325

## Quatrième Partie
## Les conditions du vivre ensemble

*Comment succède-t-on à un leader charismatique ?*....329
*Retour du refoulé local*....331
*Le conflit ivoirien : conflit identitaire ou quête de reconnaissance ?*....332

**VII -La terre en partage : populations rurales et enjeux fonciers**

*L'enjeu foncier dans l'histoire de la Côte-d'Ivoire*....344

*Etrangers, autochtones, démocratie : les mots (maux) qui divisent la société ivoirienne*....350
Ombres et ambivalence autour de la notion d'étranger....352
Revendication d'autochtonie et ouverture démocratique....357

*L'accouchement d'un nouvel ordre dans la douleur*....362

**VIII – L'exigence de reconnaissance**

*Le « statocentrisme akan »*....372

*La lutte pour la reconnaissance : une exigence morale*....375

*De quelle ivoirité parle-t-on ?*....380
Désir de clôture....383
Fracture Nord/Sud....386
Autour de la notion d'ivoirité : tous plus ivoiriens que jamais et bien décidés à le rester !....388

*La crise ivoirienne. Une crise de la formation de l'Etat ?*....391
Délibérations publiques ou comment l'Etat cherche à fonder sa nouvelle légitimité....393
Pour un primat du politique sur l'économique....398
Quand l'affirmation de la souveraineté passe aussi par l'émancipation de la tutelle française : pour une seconde indépendance de la Côte-d'Ivoire....402

**Conclusion Générale**
**La brèche. Un espace conflictuel à l'intérieur duquel se négocie la refondation**.....409

**Bibliographie**.....421
**Annexes**

# Avant propos

Je vais vous expliquer les raisons pour lesquelles j'ai choisi de travailler sur la Côte-d'Ivoire. Je côtoie la Côte-d'Ivoire et des Ivoiriens depuis mon enfance : je m'y suis rendue à quelques reprises depuis 1978 et lorsque je suis arrivée en France au milieu des années 80 pour y poursuivre mes études, j'étais entourée d'étudiants Ivoiriens. Je m'étais alors souvent posé cette question, (qui, avec le recul s'avère empreinte préjugés et de généralisations) : pourquoi pour les Ivoiriens que je connaissais, le paraître et l'avoir était-il si important par rapport à « nous » les Sénégalais ?

Je dois préciser qu'une certaine forme de rivalité existait alors entre Sénégalais et Ivoiriens, rivalité qui devait sans doute tirer en partie son origine dans la rivalité (idéologique, personnelle, querelle de leadership en Afrique francophone, et sans doute querelle pour la proximité avec l'ancienne puissance coloniale, la France) que nos présidents respectifs, Félix Houphouët-Boigny et Léopold Sédar Senghor, entretenaient bien avant les indépendances, et qui s'est poursuivie après la décolonisation. Je me livre ici à une généralisation qui est le fruit de mes perceptions de l'époque, c'est-à-dire les perceptions d'une jeune Sénégalaise citadine, fille de la « bourgeoise de fonctionnaires » post-indépendance, qui porte un regard sur ses « pairs » « bourgeois » Ivoiriens, avec les préjugés de son époque et de son environnement social.

La Côte-d'Ivoire était « riche » et le Sénégal ne l'était pas ; mais « nous » (ou certains) Sénégalais considérions avec une certaine condescendance que, malgré leur richesse ou à cause de leur richesse, les Ivoiriens manquaient de raffinement ; et nous ne perdions pas une occasion pour nous gausser de leur supposé goût pour le faste, la « frime » et

l'ostentation. De leur côté, les Ivoiriens (ou certains Ivoiriens) assumaient sans complexe cette richesse supposée ou réelle, étaient assez fiers du « développement » et de la prospérité de leur pays qui accueillait des immigrants de pays moins nantis (parmi lesquels des Sénégalais). Cependant, ils considéraient, non sans une certaine irritation, que les Sénégalais (ou certains Sénégalais) se prenaient pour des « toubabs » c'est-à-dire des blancs, et que nous aimions jouer aux « intellos », d'où notre qualificatif de « Français d'Afrique ». Il n'y avait cependant pas d'antagonisme profond, et nous étions tous d'accord sur le fait qu'il faisait bon vivre dans le pays de l'autre.

Ainsi, j'avais cette idée bien précise sur les Ivoiriens, mais je considérais également qu'ils avaient beaucoup d'humour et un langage (français) très riche qui m'interpellait. Ma perception a évoluée et j'ai voulu en savoir plus sur l'autre Côte-d'Ivoire que je ne connaissais pas, celle de « l'Ivoirien moyen » dans sa vie de tous les jours. J'ai tout d'abord choisi de faire une étude de cas uniquement sur le théâtre « populaire » ivoirien, justement pour y retrouver ce langage imagé qui m'avait interpellée ainsi que les mises en scène de la vie quotidienne qui y figuraient. Mais lorsque je suis arrivée en Côte-d'Ivoire en 2001 pour y mener mes recherches, j'ai changé d'avis car j'ai discuté, observé, palpé l'atmosphère. Et c'est mon terrain qui m'a amenée à modifier ma problématique initiale car je réalisais que je laissais de côté des phénomènes importants qui participent aussi de l'imaginaire ivoirien contemporain.

A travers cette thèse, j'ai voulu établir un récit de certaines des conditions qui participent à la mutation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien contemporains ; j'ai voulu analyser la « crise » de l'Etat ivoirien avec des objets politiques peu habituels en science politique. J'ai ainsi émis cette hypothèse, qui a été construite au fur et à mesure que la thèse avançait : les élites au pouvoir en Côte-d'Ivoire après l'indépendance ont construit un

imaginaire socio-politique en excluant de ce processus différentes visions de la société ; mais depuis le début des années 90, le pays est entré dans un processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire qui remet en cause les bases même de cette construction. Peut-être qu'inconsciemment je cherchais à effacer mes idées préconçues, mais plus sûrement, je constatais qu'il y avait un hiatus entre la revue de littérature que j'avais effectuée auparavant, et la réalité quotidienne que je rencontrais.

Ainsi, lorsque j'ai eu à délimiter mon approche, je me suis tout logiquement posé la question suivante : et si les analyses sur la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire et celles sur le délitement des institutions ivoiriennes étaient par trop enfermées dans un carcan méthodologique et théorique qui ne leur permettait pas de prendre en considération certains objets d'étude qui, à première vue, paraissent anodins politiquement ? Avant de parvenir à ce questionnement, j'ai lu non seulement la littérature scientifique produite sur l'Etat ivoirien, mais également celle produite sur l'Etat en Afrique en général (cette dernière de manière non exhaustive, je précise). Le constat est le suivant : les analyses débouchaient en général sur ce que cet Etat n'est pas ou sur qu'il devrait être, ou sur la manière de le caractériser : c'est-à-dire une littérature qui analyse l'Etat en Afrique en identifiant les manques et les solutions à apporter. J'avais également identifié d'autres tendances parmi les africanistes, dans lesquelles je ne me suis pas retrouvée : il s'agit de la littérature qui parle de résistance, d'émancipation avec une certaine tendance à la victimisation, ou encore de la littérature nativiste panafricaniste, qui prône l'existence d'une identité culturelle africaine faite de tradition et d'authenticité.

Je me suis dès lors demandé (à la suite de certains auteurs abondamment cités dans ce travail, tels que Bayart ou Mbembe) : comment passer du ressentiment, de la lamentation, de la traque des dysfonctionnements, à une analyse qui prendrait en compte la complexité

des situations ? Quel statut accorder au discours scientifique produit sur l'objet Afrique de manière générale ?

Une des réponses possible passait par l'analyse de la pratique des acteurs. J'ai écouté les chercheurs de l'école française de politique africaine qui en appellent, depuis le début des années 80, au renouvellement des analyses en sciences sociales et qui proposent une boite à outils méthodologique. En effet, à la lumière de ce que j'ai constaté sur le terrain, de ce que je connaissais de la Côte-d'Ivoire, des lectures et des entretiens que j'ai eus, je pouvais difficilement couler la réalité ivoirienne dans un modèle univoque car elle risquait d'en ressortir tronquée de certaines de ses dynamiques.

Pour étudier un processus aussi éclaté que la production de localité, il m'est apparu qu'une démarche qui mettrait l'accent sur les interactions et le pluralisme qui le constituent étaient la plus appropriée pour rendre compte de ses différentes dimensions. Une démarche qui réintroduirait le social dans l'approche de l'Etat par l'évocation de nouveaux acteurs qui font, défont, ou troublent l'Etat. A cet effet j'ai sélectionné, à l'intérieur d'un évènement (la formation de l'imaginaire et de l'Etat) les phénomènes les plus significatifs et observé la conduite réelle des groupes observés ; j'ai rapporté et interprété des faits, pratiques et idées qui touchent ceux qui sont au pouvoir et surtout ceux qui n'y sont pas. La conséquence logique de cette démarche a été d'adapter la méthode à l'objet d'étude et non de plier l'objet d'étude afin qu'il entre dans le moule de la méthode. L'imaginaire fait partie de ces « genres flous » (Geertz) difficiles à cerner avec les instruments méthodologiques traditionnels ; d'où l'utilité de recourir au « bricolage théorique » (Béatrice Hibou) pour y parvenir. J'ai ainsi sélectionné des « Objets Politiques Non Identifiés » (Denis Constant-Martin), tout en essayant de rendre compte du contexte dans lequel ils ont émergé. Je les ai multipliés afin de diversifier les

expériences. Mais ces objets ont un dénominateur commun : ils font tous appel à la créativité et à l'émotion car l'étude d'un imaginaire conduit à privilégier les pratiques culturelles inscrites dans la réalité sociale. Ce qui m'a conduit à rechercher des gestes, des mots, des évènements inscrits dans l'imaginaire ivoirien et pouvant m'aider à analyser ce processus de formation.

Le fait de questionner mes préjugés et expériences antérieures à propos de la Côte-d'Ivoire et des Ivoiriens a influé sur ma perception de la réalité et a sans doute été déterminante pour mes choix analytiques, à savoir une approche compréhensive, interprétative.

Au terme de cette recherche, je pense avoir eu quelques éléments de réponse à la question que je me posais : à la question du *pourquoi* certains Sénégalais avaient le sentiment que pour les Ivoiriens, le paraître et l'avoir étaient si important, s'était désormais substituée la question du *comment*. J'ai surtout pu réaliser la complexité des réponses qui peuvent se cacher derrière une question en apparence aussi anodine politiquement. Et ces réponses méritaient bien la rédaction d'une thèse !

**« Le Décor du Savoir »**

*« [...] Toutes les voies, tous les procédés de connaître sont valables : raisonnement, intuition, dégoût, enthousiasme, gémissement. Une vision du monde étayée de concepts n'est pas plus légitime qu'une autre surgie des larmes : arguments ou soupirs, - modalités pareillement probantes et pareillement nulles. Je construis une forme d'univers ; j'y crois, et c'est l'univers, lequel s'effondre cependant sous l'assaut d'une autre certitude ou d'un autre doute. Le dernier des illettrés, et Aristote, sont également irréfutables – et fragiles. L'absolu et la caducité caractérisent l'œuvre mûrie pendant des années comme le poème éclos à la faveur de l'instant [...] Nous mettons en question tout ce que nous aimions autrefois, et nous avons toujours raison et toujours tort ; car tout est valable- et tout n'a aucune importance [...] Ce qu'on appelle vérité est une erreur insuffisamment vécue, non encore vidée, mais qui ne saurait tarder de vieillir, une erreur neuve, et qui attend de compromettre sa nouveauté [...]»*[1]

**Cioran E. M.**

# Introduction Générale

## Contexte

*Une lutte pour le pouvoir qui emprunte la forme d'une guerre de succession fratricide*

La disparition du président ivoirien Félix Houphouët-Boigny en 1993 a ouvert la crise multidimensionnelle – entendue comme l'ensemble des évènements qui déstabilisent l'ordre sociopolitique en compromettant la continuité de l'Etat et celle de l'ordre social prévalant - actuelle qui était déjà latente. Une guerre de succession s'engagera au sein de

[1] Cioran E.M. (1949), « Le Décor du Savoir », *Précis de Décomposition*, Paris, Gallimard, pp.205-206.

son propre parti le PDCI (Parti Démocratique de Côte-d'Ivoire), entre Alassane Dramane Ouattara, premier ministre aux ambitions présidentielles, et Henri Konan Bédié, président de l'Assemblée Nationale et dauphin constitutionnel. Ce dernier l'emportera mais ne parviendra jamais à détenir la légitimité de son prédécesseur, ni à rassembler les ivoiriens derrière un quelconque projet de société. Si le premier acte de la succession du président Houphouët-Boigny s'est achevé avec la victoire de son successeur constitutionnel, la lutte pour le pouvoir n'en sera pas pour autant terminée.

Konan Bédié n'ayant ni le charisme ni la stature de Houphouët-Boigny, ne parviendra pas véritablement à asseoir ni à conforter son pouvoir. Les élections présidentielles de 1995 qu'il remportera ne lui confèreront pas plus de légitimité. En effet, elles furent boycottées pour absence de transparence par la majeure partie de l'opposition menée par Alassane Ouattara, désormais à la tête du Rassemblement des Républicains (RDR) (une scission du PDCI dirigé par Konan Bédié) et par l'opposant historique de Houphouët-Boigny, Laurent Koudou Gbagbo, à la tête du Front Populaire Ivoirien (FPI).

La lutte pour le pouvoir et la recherche de légitimité pousseront Konan Bédié à exhumer et à instrumentaliser une notion dont certains prémisses étaient déjà latents dans l'imaginaire ivoirien, celle de l'ivoirité, dans le but à peine voilé d'écarter son rival Alassane Ouattara. L'ivoirité en tant qu'idéologie de ralliement autour de Konan Bédié (qui est, comme Houphouët-Boigny baoulé, du groupe ethnique akan implanté dans le Sud-Est et le Centre du pays) se radicalisera rapidement car elle entrait en résonance avec des tensions sociales anciennes liées à la crise de l'emploi en ville et à la question foncière dans les zones rurales, qui tous deux s'étaient matérialisés par des mobilisations virulentes de l'autochtonie. A travers l'ivoirité, les questions suivantes sont posées : qui est ivoirien ? ivoirien depuis quand ? ivoirien d'où ?

Pour le PDCI, Alassane Ouattara serait burkinabé d'origine et n'aurait de ce fait aucune légitimité à briguer la magistrature suprême. Le code électoral (remanié à escient en 1994) ne lui permettra pas de se présenter aux élections de 1995. Alassane Ouattara étant originaire du Nord du pays, les ivoiriens du Nord se sentirent visés et stigmatisés.

En effet, la notion d'ivoirité a contribué à entretenir un amalgame entre ivoiriens du Nord et étrangers culturellement proches de ces derniers car ressortissants des pays limitrophes du Nord du pays (Burkina Faso, Mali, Guinée) ; elle a contribué à alimenter la peur selon laquelle les étrangers que la Côte-d'Ivoire a accueillie depuis de si nombreuses années chercheraient désormais à s'emparer du pouvoir politique. A partir de ce moment, le débat politique ivoirien se cristallisera autour de la question de la nationalité d'Alassane Ouattara et de la distinction entre « ivoiriens de souche », « ivoiriens de circonstance » et même « ivoiriens de souche multiséculaire ». Cette distinction entre nationaux (à deux vitesses) et étrangers jettera la suspicion sur les ivoiriens du Nord, qui, au de vu leur proximité culturelle et géographique avec les pays limitrophes, sont souvent associés, du point de vue des gens du Sud à dominante chrétienne, au « Grand Nord » ivoirien peuplé de musulmans d'où sont provenus les immigrants guinéens, maliens et burkinabés. Elle créera surtout frustration et humiliation au sein de cette population qui se sentira victime d'exclusion, de déni de reconnaissance et de marginalisation dans la course au pouvoir car l'interprétation que favorisait l'idéologie de l'ivoirité revenait à accorder une préséance au Sud du pays, qui représenterait le lieu de la « vraie » Côte-d'Ivoire, celle qui a su accueillir les gens venus du Nord, qu'ils fussent ivoiriens ou immigrants.

La distinction entre nationaux et étrangers est elle-même assez complexe en Côte-d'Ivoire : la population d'origine étrangère y représenterait plus de 30 % de la population globale et les brassages ethniques y sont très fréquents. De nombreux étrangers vivent sur

le sol ivoirien depuis de nombreuses années, y sont nés et se considèrent comme des ivoiriens, mais n'ont jamais ressenti la nécessité de demander la citoyenneté ivoirienne dans la mesure où ils bénéficiaient d'une protection particulièrement bienveillante de la part d'Houphouët-Boigny. En outre, pour les besoins du développement de l'économie de plantation, nombre d'ivoiriens originaires du Nord migreront vers le Sud du pays et s'y installeront de manière définitive, y créant de fortes communautés de populations nordistes. De telle sorte que, ainsi que nous le verrons dans ce travail, la notion même d'étranger est complexe à définir sur le sol ivoirien.

C'est dans ce contexte qu'interviendra le coup d'état militaire du 24 décembre 1999, qui constitue le deuxième acte de la lutte pour la succession d'Houphouët-Boigny et qui vient également mettre un terme à quarante années d'hégémonie du PDCI sur la vie politique ivoirienne. Il est mené par de jeunes mutins[2] qui remettent le pouvoir au général Robert Guéi.

Ce premier coup d'état dans l'histoire de la Côte-d'Ivoire est célébré par les ivoiriens comme une délivrance de l'ambiance délétère entretenue par Konan Bédié à travers la notion d'ivoirité.

Mais la nouvelle constitution adoptée par référendum en juillet 2000 consacre cette même notion d'ivoirité, notamment en son article 35 portant sur les conditions d'éligibilité à la présidence de la République qui stipule que le candidat doit être ivoirien d'origine, né de père **et** de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine. Alassane Ouattara ayant été écarté pour

[2] Ce coup d'état contribue à confirmer avec force la place des « jeunes » en tant qu'acteurs incontournables de la scène politique ivoirienne Ils y étaient déjà présents depuis le début des années 1990, mais le coup d'état témoigne de leur volonté ferme de prendre part à la lutte pour le pouvoir en cours L'entrée des jeunes dans cette lutte marque la radicalisation de la violence politique qui devient un moyen comme un autre de s'accaparer le pouvoir en Côte-d'Ivoire. Ils tendent même à éclipser les « vieux » politiciens qui étaient déjà présents dans la vie politique ivoirienne du vivant de Houphouët-Boigny

cause de « nationalité douteuse » ainsi que toute candidature du PDCI pour diverses raisons, Laurent Gbagbo remportera les élections présidentielles d'octobre 2000 face à cinq candidats parmi lesquels celle de Robert Guei qui était censé assurer la transition après le coup d'état, mais s'est découvert des ambitions politiques une fois au pouvoir. Le faible taux de participation ne permettra cependant pas au vainqueur, Laurent Gbagbo, de jouir de la légitimité nécessaire pour gouverner le pays.

La rébellion du 19 septembre 2002, troisième acte de la lutte pour la succession de Houphouët-Boigny, est également la réitération du coup de force déjà mené par des jeunes lors du coup d'état de décembre 1999. L'acte posé par une jeunesse qui ne veut plus être sous la coupe des aînés. Une rébellion dirigée par des jeunes, - la plupart ont également pris part au coup d'état de décembre 1999 - s'emparera du Nord de la Côte-d'Ivoire et divisera le pays en deux zones. Baptisée Mouvement Patriotique de Côte-d'Ivoire (MPCI), elle cherche à rétablir le Nord dans ses droits, à débarrasser le pays de la gangrène de l'ivoirité et à « chasser Gbagbo » du pouvoir. A la tête de sa branche politique, un « jeune », Guillaume Soro qui dirigea de 1995 à 1998 la puissante Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte-d'Ivoire née en 1990 lors des mouvements estudiantins qui ébranlèrent le pouvoir d'Houphouët-Boigny.

Tels sont, schématiquement présentés, les principaux acteurs qui se disputent le pouvoir en Côte-d'Ivoire.

*Sur le sens du conflit ivoirien : un projet national à re-construire*

Si les ivoiriens luttent de manière aussi âpre pour s'approprier le pouvoir ou pour le conserver, c'est parce qu'ils ont été longtemps dépossédés du sens à donner à leur vivre-ensemble. Or, le moment charnière ouvert depuis la disparition du « père fondateur » en

est un où se façonne le visage de la Côte-d'Ivoire de demain. Un moment de refondation qui serait cette fois ci le fait des forces politiques et sociales locales.

Rappelons que Houphouët-Boigny fit un pari au moment de l'indépendance de la Côte-d'Ivoire : celui de construire une société et un Etat ivoirien modernes, prospères économiquement et culturellement ouverts sur l'extérieur. Il parviendra, dans un premier temps, à bâtir une Côte-d'Ivoire stable politiquement et dotée d'un statut de référence économique qui en faisait un pays d'exception sur le continent africain. Afin de renforcer la légitimité de son pouvoir, Houphouët-Boigny mettra également en place un système de régulation sociopolitique reposant sur des compromis fondateurs dont la rupture a provoqué la lente décomposition de l'édifice construit par lui et place désormais les ivoiriens devant cette option unique : réinventer un projet national dans la formulation duquel ils seraient cette fois ci associés. Ce qui passe par une réappropriation par ces derniers des débats sur leur devenir, débats dont ils ont été dépossédés depuis l'indépendance du pays.

**Problématique : Une analyse du lien entre l'imaginaire, l'Etat, et la transformation des institutions sociopolitiques ivoirienne**

Notre recherche a pour but l'établissement d'un récit compréhensif qui analyse certaines des conditions contribuant à la mutation de la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire et, plus précisément, à la mutation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien contemporain.

La question générale qui oriente ce travail est la suivante :

« dans quelles conditions s'effectue la remise en question des institutions sociopolitiques ivoirienne établies pendant la colonisation et au début de l'indépendance, et quelles en sont les conséquences sur la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire et plus précisément, sur le lien entre l'imaginaire et l'Etat ivoirien ?»

A travers cette question qui interroge la fondation des institutions sociopolitiques ivoiriennes, sont de fait ramenées à la surface les conditions enfouies de l'établissement des dites institutions ; et simultanément posée la question du contenu et de la forme que devrait emprunter le nouvel ordre de légitimité en gestation.

Plus précisément, l'étude que nous entreprenons tentera de répondre aux questions suivantes :

1. Comment est on passé, en Côte-d'Ivoire, de l'extraction plus ou moins consensuelle par le pouvoir du consentement des ivoiriens pour la mise en place d'institutions et d'un mode de gouvernement visant à construire les conditions de leur vivre-ensemble, au délitement de ce consentement, à la remise en question de ces institutions, puis à l'interrogation des ivoiriens sur les conditions même de leur vivre-ensemble ?
2. Une seconde problématique parcourt notre travail et permet d'affiner la première dans la mesure où elle concerne la remise en question de l'édifice national. Il s'agit de celle qui retrace l'évolution du contenu et de la notion de reconnaissance en Côte-d'Ivoire. Compte tenu du fait que Houphouët-Boigny a voulu construire une communauté qui offrirait les bases d'une reconnaissance avant tout matérielle, une communauté dans laquelle le capital économique se convertirait aisément en crédit social et où la position politique ne serait qu'un moyen (le meilleur) d'acquisition du capital économique ; compte tenu du fait que cette situation a contribué à reléguer au second plan la question politique, ne pourrait-on penser que la Côte-d'Ivoire expérimente aujourd'hui une inversion du primat de l'économique sur le politique ? Que s'exprime désormais le besoin ressenti par les populations d'inscrire les choix qui définissent l'orientation de leur société dans le champ du politique, celui du pouvoir et de son partage ? Ne peut-on imaginer qu'il y a

aujourd'hui un retour en force des questions que le pouvoir a étouffées au nom du progrès économique ?

**Hypothèse : A l'origine de la mutation des institutions sociopolitiques ivoirienne : un processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire porté par des acteurs émergents**

*Différentes hypothèses* sont avancées pour expliquer les causes du délitement de l'Etat ivoirien et le conflit qui s'en est suivi, parmi lesquelles nous présentons les trois principales.

Nous pouvons tout d'abord évoquer la thèse ethnonationaliste avancée par les auteurs ivoiriens ayant élaboré le concept d'ivoirité. Les promoteurs de ce concept estiment que la crise serait due à la disparition des anciens repères ethniques, cette disparition elle-même liée à la forte présence d'étrangers en Côte-d'Ivoire, le tout menaçant gravement l'unité nationale; d'où la nécessité de reconquérir l'identité nationale et de fonder une nouvelle Côte-d'Ivoire autochtone, en excluant les éléments étrangers à cette nouvelle Côte-d'Ivoire. Faut-il pour autant ramener tous les problèmes de la Côte-d'Ivoire à un ressort ethnique ? Ce qualificatif ne servirait il pas plutôt à occulter le rôle des entrepreneurs politiques, qu'ils soient nationalistes, ou tout simplement engagés dans une lutte pour le pouvoir politique, ou les deux ?

Une autre interprétation est celle des conséquences de la mise sous dépendance de la Côte-d'Ivoire par l'ancienne puissance coloniale, la France. Selon cette lecture, la crise ivoirienne serait le résultat d'un complot de l'ancienne puissance coloniale, la France, qui n'accepte pas le processus de refondation de la Côte-d'Ivoire initié par le président Laurent Gbagbo, et qui a toujours maintenu la Côte-d'Ivoire sous sa dépendance. Cette hypothèse avance l'idée selon laquelle le long règne d'Houphouët-Boigny n'a été qu'une

continuation de la colonisation et a permis à la France de mener à bien son entreprise de prédation sur l'économie ivoirienne et de contrôle politique sur la société ivoirienne.

Et c'est le refus de cette mise en dépendance qui aurait conduit au conflit et provoqué des revendications nationalistes de seconde indépendance. Cette interprétation est sans doute intéressante dans la mesure où après l'indépendance, la France a continué à occuper une place prépondérante dans la construction de l'Etat et de la société ivoirienne. Mais cette hypothèse réduit les dimensions de la crise en une : celle des facteurs exogènes et de la mise sous dépendance de la Côte-d'Ivoire par la France. Elle a cependant l'avantage de faire appel au passé pour analyser la Côte-d'Ivoire d'aujourd'hui.

La thèse de la conjoncture économique internationale défavorable (effondrement des cours internationaux du café et du cacao) qui rejoint celle de la dépendance, préconise que la chute des cours mondiaux et le fort taux d'endettement du pays a entraîné une remise en question du système clientéliste de redistribution qui assurait la cohérence du régime politique ivoirien. Cette thèse révèle la fragilité des bases de l'édifice étatique et du mode de régulation politique que l'Etat avait construit.

Comment analyser la mutation des relations Etat/société en Côte-d'Ivoire et le conflit qui en a résulté sans passer d'un extrême à l'autre (de la thèse du complot des "Grandes Puissances" à celle du conflit "ethnique" en passant par celle de l'environnement économique mondial peu favorable) ?

Toutes ces analyses expliquant le délitement des institutions ivoirienne ont leur utilité et nous servirons dans ce travail, car la crise ivoirienne est multiforme. C'est la position de certains auteurs qui estiment que la crise étant multiforme, elle est doit être expliquée en tenant compte des déterminants historiques qui ont modelé l'Etat ivoirien. En outre, il est nécessaire d'analyser la logique des dynamiques internes en étudiant les paramètres socio-

politiques et culturels spécifiques à la Côte-d'Ivoire afin de disposer d'une meilleure compréhension de la trajectoire ivoirienne et de parvenir à décrypter le jeu de la population ivoirienne.

*Notre hypothèse* se rapproche de cette dernière. L'argument central de la thèse est le suivant : la « crise »[3] ivoirienne est une crise de la formation de l'Etat et de l'imaginaire, qui révèle le fait que le pays est entré dans un processus concomitant de formation de l'Etat et de l'imaginaire, lui-même inscrit dans le processus plus large de production de localité. Le pays est en quête d'un autre projet de société, ce fait étant signalé par l'émergence de nouveaux acteurs dans le champ politique, avec leurs revendications et pratiques nouvelles. Ces acteurs émergents aux pouvoirs renforcés revisitent la relation Etat/société dans un jeu qui déplace la dynamique de la production du politique de l'Etat, où elle a été longtemps confinée avec cependant une certaine logique, vers la société, où elle est éclatée entre différents acteurs, groupes et catégories sociales. Quant aux pratiques en question, si certaines d'entre elles sont nouvelles, d'autres n'évacuent pas complètement tous les schémas du passé.

Notre travail tendra à analyser les ressorts de ce que l'on peut dès lors nommer la refondation de la société et de l'Etat ivoirien en faisant usage des notions de **construction** et de **formation** de l'Etat conceptualisées par Lonsdale et Berman[4]. Ces derniers analysent l'importance du rôle des acteurs autres que l'Etat dans le processus de

[3] Nous utilisons le terme de crise pour qualifier les mutations de l'Etat et de l'imaginaire en cours, mais celui-ci n'est pas le plus explicite et pourrait réduire la complexité des changements en cours à des ratés nécessitant une remise en ordre. Tel n'est pas le cas dans l'acception que nous lui donnons, qui entend plutôt renvoyer à l'existence d'une constellation de faits et de pratiques de la part d'acteurs non étatiques et étatiques qui, pris ensemble, dévoilent les modifications de la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire

[4] [4] Berman Bruce, Lonsdale John, *Unhappy Valley Conflict in Kenya and Africa Book One State and Class*, James Currey, London, 1992.

transformation de l'Etat. Ils distinguent la construction de l'Etat, qui est l'effort consciemment mené par celui-ci pour se constituer en tant que pouvoir, de la formation qui est le résultat de l'ensemble des stratégies et actions, plus ou moins conflictuelles, inconscientes ou concertées, des différents acteurs et/ou « masse d'anonymes », stratégies et actions qui leur permettent de participer à la formation de l'Etat.

Dans ce travail, nous nous intéresserons plus particulièrement au rôle de ces acteurs émergents dans le processus concomitant de formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien postcolonial. Nous décrirons certaines phases de la construction de l'Etat et de l'imaginaire menées par le pouvoir, mais notre analyse mettra l'accent sur le rôle d'acteurs pris en dehors de la sphère du pouvoir formel.

Dès l'indépendance de la Côte-d'Ivoire, le pouvoir ivoirien a conçu, sans consultation préalable auprès des ivoiriens, un projet de modernisation de la société « traditionnelle » ivoirienne devant aboutir à la création d'un Etat et d'une société « modernes » et économiquement prospères. Cela se fit en écrasant, de manière consciente et délibérée, le développement de toutes (rares) aspirations contraires à ce projet, au nom de l'unité nationale et des nécessités du développement économique. La configuration sociopolitique hégémonique ainsi construite à partir du haut, bien qu'étant parvenue à détenir une certaine légitimité aux yeux des ivoiriens, avait cependant occulté le nécessaire débat sur les conditions d'un vivre-ensemble qui aurait permis au processus de production de localité en cours – entendu comme la relation qui existe entre l'imaginaire, l'Etat et la société – de s'ancrer dans la « réalité » ivoirienne.

Aujourd'hui s'opère en Côte-d'Ivoire ce que l'on pourrait nommer un *retour du refoulé local*, qui se décline sur le mode du tragique, pour reprendre une idée chère au sociologue

Michel Maffesoli. Ce qui a été précédemment exclu du processus de production de localité – c'est-à-dire, le questionnement des ivoiriens sur leur propre devenir, sur les options économiques prises par le pouvoir, sur les frustrations identitaires tues et sur la mémoire délibérément enfouie - revient dans l'urgence et sous une forme exacerbée même si, ainsi que nous le verrons dans ce travail, les ivoiriens ont dans l'ensemble adhéré au projet de société houphouétien qui est aujourd'hui remis en question.

Dit autrement, le processus de production de localité en Côte-d'Ivoire postcoloniale a occulté le débat avec les ivoiriens sur le *contenu* même de la localité. Ces derniers réalisent qu'en définitive, ils ont été bien peu maîtres de leur destin ; qu'il y a eu comme un *manque* dans le travail de fondation[5] de l'édifice national ivoirien auquel s'est livré le pouvoir, ce qui a contribué à sa fragilité et finalement conduit à son implosion.

Nous lisons la crise actuelle comme l'exacerbation d'un débat qui aurait dû avoir lieu et qui n'a jamais pu se tenir ; comme la manifestation d'un désenchantement quant au projet houphouétien de modernisation et de développement du pays, doublé du désir de la population d'être désormais au cœur de l'édification de la nation.

Le processus de production de localité est aujourd'hui entré dans une phase nouvelle.

En effet si, dans un premier temps, il n'y a pas eu débat autour du projet de société houphouétien, la population ivoirienne semble désormais avoir l'intention de prendre activement part à la formation du nouvel ordre de légitimité qui peine à voir le jour. Ainsi

[5] Le Front Populaire Ivoirien (FPI), parti de Laurent Gbagbo, qui se nomme aussi le Parti de la Refondation a inclus dans son programme, bien avant son accession au pouvoir en 2000, un plan de refondation de la Côte-d'Ivoire. Refondation politique et institutionnelle, refondation du système de défense et de sécurité nationale, refondation économique, refondation sociale. Sous la rubrique Refondation culturelle, on peut lire : « Pour assurer l'immobilisme politique de notre pays, notre culture a été, pendant des décennies, soit étouffée, soit dévoyée ». A cet effet, le parti propose de redynamiser la production culturelle en engageant un programme national de récupération de la mémoire collective et de recherche sur les savoirs endogènes.

que l'écrit le sociologue ivoirien Francis Akindès : « la société ivoirienne [est] conviée à l'urgence de la réinvention d'elle-même par la pensée et par l'action auto-instituante.»[6]

*Remarque : Ambivalence quant à la nature de l'adhésion de la population au projet de modernisation de la société conçu par le pouvoir ivoirien*

En posant la problématique de cette thèse, nous qualifions de plus ou moins consensuel le consentement des ivoiriens au processus de construction de l'Etat initié après l'indépendance. En effet, nous expliquons dans ce travail que la population a « activement » adhéré, dans un premier temps, à un projet de société qui lui a été soumis sans débat. Nous traiterons plus en détail de l'adhésion sans possibilité de débats de la part d'une majorité d'ivoiriens[7] au projet de société houphouétien dans le chapitre quatre de cette thèse intitulé : *Construction de l'imaginaire et de l'Etat*, où sont décrits certains des compromis[8] tissés entre Houphouët-Boigny et différentes catégories de la population ivoirienne. Les compromis tissés avec les firmes étrangères, grâce auxquels ces dernières pouvaient maintenir les capitaux investis sous la colonie, les redéployer et les rapatrier après l'indépendance, ainsi que l'octroi d'avantages fiscaux exceptionnels et la continuité

[6] Akindès François, « Dans le Miroir Brise des Intellectuels la Côte-d'Ivoire en « Crise », dans *Intellectuels Ivoiriens Face à la Crise*, (eds) Diabaté Idriss, Dembélé Ousmane, Akindès Francis, Paris, Karthala, 2005, p 17

[7] Voir aussi sur ce thème de l'adhésion sans débat, la thèse d'histoire de Tiémoko Coulibaly *Elites « Evoluées » et Populations « Indigènes » en Côte-d'Ivoire Pendant la Colonisation (1946-1960) Les Valeurs Paradoxales d'une Mobilisation Politique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, sous la co-direction de Claude-Hélene Perrot, Jean-François Médard, Paris Sorbonne, 1997 Ce dernier souligne l'absence de résistance et le refus de l'indépendance des élites ivoiriennes pendant la période 1946-1960, qui a adopté une attitude de « servitude volontaire » Ces derniers, dits « évolués », et, de ce fait, principaux acteurs de la mobilisation politique et des valeurs politiques structurant toute revendication politique auraient bloqué les revendications des « indigènes », considérés comme inférieurs car n'ayant pas fréquenté l'école coloniale Les « indigènes » se retrouvant livrés à eux-mêmes, sans possibilité d'exprimer leurs frustrations et de les politiser, demeureront quasiment passifs et se contenteront de subir l'ordre colonial Ils s'enfermeront, selon cet auteur, dans « des comportements d'évitement en dissipant leur énergie belliqueuse dans conflits subalternes internes, l'alcool, la danse qui sont inefficaces à renégocier les rapports de force en colonie » Nous revenons plus en détail sur ce thème dans le chapitre trois de cette thèse intitulé *Des Motifs de l'Hybridité Fait de Résistance ou Quête de Reconnaissance ?* »

[8] Entendu ici comme une forme d'organisation par laquelle des groupes antagonistes créent des règles, des droits et des obligations entre les parties prenantes, voir Losch Bruno, « La Côte-d'Ivoire en Quête d'un Nouveau Projet National », *Politique Africaine* n°78, Juin 2000, p 9.

avec l'ordre juridique colonial ont permis à Houphouët-Boigny de nouer d'autres alliances durables avec plusieurs composantes de la société ivoirienne. Les avantages immédiats tirés de la présence de ces firmes lui ont permis d'asseoir un mécanisme de redistribution clientéliste et de nouer des alliances avec les planteurs et les autres groupes de la société ivoirienne en leur proposant un projet d'enrichissement.

Ces compromis ont été une manière d'acheter la paix sociale en Côte-d'Ivoire et ils ont fonctionné tant que les ressources nécessaires à leur maintien étaient disponibles.

Mais nous soulignons également que Houphouët-Boigny a écrasé toute manifestation contraire à ce projet de société, au nom de la nécessaire unité de la nation en développement. Ce point mérite une clarification car il peut paraître contradictoire d'affirmer que toute manifestation contraire au projet de société conçu par le pouvoir a été écrasée, et d'émettre simultanément l'hypothèse selon laquelle les ivoiriens, dans leur grande majorité, auraient activement adhéré à ce projet. Nous considérons, à la suite de Gramsci[9], que dans un système hégémonique, les relations de pouvoir se nouent dans un champ de forces contradictoires constitué du couple indivisible coercition/consentement. Les processus qui en résultent sont complexes, contradictoires, ambivalents, faits de domination et de lutte ou d'acquiescement à la domination, de jouissance et de crainte. Balandier écrivait à ce propos :

> « le pouvoir ne peut être complètement autoritaire. Celui-ci recherche et reçoit une part d'adhésion variable des gouvernés : soit par apathie routinière, soit par incapacité à concevoir une alternative, soit par acceptation de quelques valeurs communes estimées inconditionnelles.»[10]

L'ambivalence est un des attributs de toute société politique, le principe du politique étant lui même fondé sur la contrainte acceptée. Une des attitudes ambivalentes que le pouvoir

[9] Antonio Gramsci, *Ecrits Politiques*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1975.
[10] Georges Balandier, *Anthropologie Politique*, Paris, Presse Universitaires de France, 1995, p. 49.

peut générer est analysée par Mbembe[11]. Ce dernier décrit la relation de connivence qui peut exister entre le pouvoir et la population en postcolonie. Selon cet auteur, la relation que le pouvoir postcolonial entretient avec ses cibles (les populations) est caractérisée par une certaine intimité, encore mieux, par une connivence qui débouche sur une « zombification mutuelle » des dominants et de ceux qu'ils sont supposés dominés. Il estime que le postcolonisé non seulement intériorise le pouvoir postcolonial, mais qu'il ne tient même plus à en sortir à cause des avantages que cette relation lui procure. Raison pour laquelle cet auteur relativise domination et résistance en postcolonie (il concède « au mieux quelques poches de résistance. »[12])

L'anthropologue ivoirien Harris Memel-Fotê[13] va dans le même sens lorsqu'il s'interroge sur les raisons qui ont conduit la Côte-d'Ivoire dans l'impasse politique. D'après ce dernier, les intellectuels ivoiriens, mais également « les individus dans leur collectivité sont allés plus loin dans le sacrifice en donnant tout de leur conscience[14] ». Ils seraient, de

---

[11] Mbembe Achille, *De la Postcolonie Essai sur l'Imagination Politique en Afrique Contemporaine*, Paris, Karthala, 2000

[12] Mbembe Achille, op. cit , p. 86

[13] Il a été président de l'Union Générale des Etudiants de Côte-d'Ivoire (UGECI) et avait été arrêté en 1958 pour avoir adopté le mot d'ordre d'indépendance lors de leur congrès de cette année, alors que Houphouet-Boigny était hostile à l'indépendance du pays. Par la suite il devra s'exiler de nombreuses années.

[14] Memel Fotê Harris, interviewé par Idriss Diabaté dans, *Intellectuels Ivoiriens Face à la Crise*, Diabaté Idriss, Dembélé Ousmane, Akindès Francis (eds), Paris, Karthala, 2005, pp 137-138.

Voir aussi page 139 *« Donc jusque dans les années 1990, tous les choix politiques, économiques, et sociaux faits par le président ont été applaudis, personne n'avait rien à redire D'ailleurs, s'il était arrivé à un jeune inconscient de s'étonner de la marche des choses, il se serait immédiatement fait lapider Nous avons assisté à des scènes extraordinaires en Côte-d'Ivoire dues à un système qui endort la conscience des gens Quand, à la fin d'une réunion où le président a pris la parole, il demande si quelqu'un a des remarques à faire, cela veut bien dire que personne n'osera parler, ce serait de l'inconscience Mais si dix, vingt, trente, cinquante mains se lèvent pour parler spontanément, c'est autre chose ! Tout le monde accepte, tout le monde se tait, s'aplatit devant les décisions du président Quand ton père, ta mère, ton frère, ta sœur, s'interrogent sur tes éventuelles contestations, ils ne comprennent pas que toi, sorti des écoles, tu les « assassines » en retour en critiquant le chef ! Effectivement, c'est de la folie, car tu dois te rappeler qu'il faut « manger » et que c'est le manger qui est le premier commandement Et voila, tout est entendu et rentre dans l'ordre par la force des choses »*

Plus bas **à propos de « *tous les choix qui ont défini le destin de la nation* », il estime qu' « *aucun de ces choix n'a été discuté entre nous, chacun conservant pour lui l'essentiel : le végétatif, l'alimentaire, le manger !* »** Cela après avoir auparavant affirmé : *« Quand le président choisit Bédié comme successeur, nous sommes tous mécontents, mais personne n'ose le dire puisque tous mangent Pourtant ils le connaissent bien ce petit copain avec toutes ses*

ce fait, tous coupables d'avoir laissé, dès l'indépendance, le devenir du pays entre les mains d'un seul homme, Houphouët-Boigny, cela en échange de positions sociales importantes ou de possibilités d'enrichissement.

« C'est nous même qui avons offert plus qu'il nous a été demandé » estime cet auteur; « dans le cadre de l'éveil de la nation, nous avons tout sacrifié pour avoir un peu de pain. A partir de là, motus et bouche et cousue ! C'est à cette époque que le dicton est venu : *'yeux voient, bouche parle pas'.* C'est ce qui s'est passé. »[15]

Le processus de construction de l'Etat et de l'imaginaire mené par le pouvoir ivoirien après l'indépendance se résume, selon nous, et ainsi que nous tenterons de le démontrer dans le chapitre quatre, à l'histoire d'une quête d'hégémonie et de légitimité inachevée, à une entreprise de fabrication et d'imposition d'un registre de valeurs, qui a paru fonctionner et qui, désormais, fait face à ses limites. Nous mettons cependant un léger bémol sur le terme imposition (voir notre remarque précédente sur les notions de connivence et d'ambivalence), dans la mesure où nous rajoutons que les ivoiriens dans leur grande majorité, ont paru adhérer à ce processus.

Ce qui veut également dire qu'il y a eu des « perdants » qui ne sont parvenus à faire entendre leur voix, les canaux devant le leur permettre étant verrouillés par le pouvoir. Car ainsi que l'écrit Michel Foucault, soucieux de rechercher les conditions accidentelles de l'émergence des créations humaines qui seront imposées à un moment donné aux dominés par des dominants, l'humanité va « de domination en domination [...] Le grand

---

*faiblesses Mais ils ne diront rien afin de ne pas passer pour un fou aux yeux des autres, ce qui ne les empêchent pas de grogner en aparté de ne pas avoir été choisi par Houphouet-Boigny comme successeur* »
(p 139) Il cite alors cette phrase qui renvoie aux propos d'Etienne de la Boétie dans son *Discours de la Servitude Volontaire* lorsque ce dernier explique que les populations assujetties a un tyran restent sous sa sujétion parce qu'il les « emmielle » *« Le vieux K K Awtondo dit que le manger est doux Et comme le manger est doux, qui peut échanger la douceur pour l'amer ? Il faudrait être inconscient ! Et voilà comment tout est arrivé Le régime du président Bédié n'est que la continuité de celui d'Houphouet-Boigny Bédié a notre age, et comme il la grandi dans ce sérail, il nous connaît tous, lesdits politiques, intellectuels, représentants du peuple Il sait qu'il leur faut à tous du bon beurre, du bon attiéké, du bon foutou, du champagne, et il le leur donne et tout le monde tremble autour de lui »* (p 139-140)
[15] Op cit p 138-139

jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent. »[16] En somme, un enjeu central des plus banal : le pouvoir et ses avantages, les équilibres et contrôles que ce pouvoir pourrait octroyer, le type de légitimité qu'il pourrait conférer.

Même s'il y a eu une adhésion massive au projet de société servi par le pouvoir, aujourd'hui tout semble possible. Et il devient clair qu'au commencement historique des choses il y a une lutte, bien souvent féroce, pour la domination et le contrôle. Qu'un projet de société qui, à un moment donné s'est imposé comme pertinent, peut être renversé et remplacé par un autre.

*Enjeux*

Ecrire l'histoire d'un processus de production de localité revient à mettre à jour les luttes qu'il comprend. Nous avons repéré deux enjeux politiques fondamentaux à l'œuvre derrière le processus de production de localité en Côte-d'Ivoire.

Le premier de ces enjeux est la lutte pour le pouvoir, resté vacant depuis la disparition d'Houphouët-Boigny en 1993 et qu'il est question de s'approprier par tous les moyens. Le second est la lutte pour la définition d'un nouvel ordre de légitimité dont le vainqueur imposera sa conception particulière du vivre-ensemble aux ivoiriens ; et le corollaire de ce second enjeu est la lutte pour la reconnaissance respective des différents groupes qui constituent le pays au sein de la nouvelle configuration qui est en train de naître en Côte-d'Ivoire.

[16] Foucault Michel, *Dits et Ecrits, 1954-1988*, Vol. II, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1994, p. 22

Les principales questions politiques qui exacerbent la production de localité en Côte-d'Ivoire se structurent autour de ce double enjeu. Mais *in fine*, c'est une lutte pour le contrôle du pouvoir d'Etat et de la production de l'imaginaire qui se jouent véritablement dans la mesure où les acteurs ivoiriens ont réalisé qu'aucune de ces productions n'était immuable, mais que bien au contraire, elles étaient en mesure de se transformer au gré des rapports de force.

**Notre posture de recherche**

Notre hypothèse est **une** interprétation parmi d'autres de la « crise » ivoirienne. Préciser le rapport que nous entretenons avec le processus de formation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien, notre objet d'étude, permettra de comprendre comment nous avons construit nos connaissances à propos du processus étudié. C'est à travers cette posture que sera clarifiée notre démarche. Nous allons tout d'abord préciser notre entendement des termes qualitatif et interprétatif qui sont utilisés dans cette partie de manière interchangeable. Le terme qualitatif est un terme générique qui comprend différentes orientations théorique et philosophique parmi lesquels l'approche interprétative. Les deux termes renvoient à l'idée selon laquelle la réalité est une construction sociale où les individus sont en interaction avec leur monde dans lequel cette réalité n'est pas ni unique ni consensuel. Bien au contraire, il existe une multiplicité de versions, d'interprétations de la réalité qui sont elles mêmes changeantes selon le temps et le lieu. Nous voulons comprendre ce que sont ces interprétations, ces visions du monde dans un lieu donné, la Côte-d'Ivoire, en un moment donné, la postcolonie.

Mais nous devons tout d'abord faire état de la polyphonie qui règne dans le domaine. Nous abordons un univers où les adeptes de l'approche interprétative/qualitative s'attribuent parfois le rôle de pionniers incompris, devant continuellement se justifier face au courant orthodoxe représenté par les quantitavistes/ explicatifs ; ses derniers quant à eux se percevant parfois ou étant perçu en « gardiens du temple ». Mais nous sommes également dans une période où l'orthodoxie méthodologique qui a prévalu dans les sciences sociales est réfutée par de nombreux courants. Cependant la confusion persiste au sein des qualitativistes. Même si l'approche qualitative est qualifiée de « mouvement réformiste » ou de « révolution méthodologique », elle se caractérise avant tout par une série de tensions, contradictions et hésitations qui portent sur des définitions et conceptions compétitives du domaine[17]. Ce qui rend impossible toute tentative d'imposer un paradigme unique sur l'ensemble de la démarche.

L'approche qualitative en est une qui comprend des points de vue diversifiés, suscitant débats et controverses qui portent sur ce qu'il est légitime ou non de faire dans le cadre de l'activité scientifique, y compris au sein de ceux qui s'en réclament. De la sorte, la tendance post-moderniste prônée par certains est-elle en tension avec l'exigence méthodologique voulue par d'autres.

> « Qualitative research is a situated activity that locates the observer in the world. It consists of a set of interpretive, material practices that make the world visible. These practices transform the world. They turn the world into a serie of representations, including field notes, interviews, conversations, photographs, recordings, and memo to the self [...]
> « Qualitative research involves the studied use and collection of a variety of empirical material – case study ; personal experience ; introspection ; life story ; interview ; artifacts ; cultural texts and productions ; observational, historical, interactional, and visual texts – that describe routine and problematic moments and meanings in individuals'

[17] Voir Denzin Norman K, Lincoln Yvonna S. (2005), « Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research », *The Sage Handbook of Qualitative Research Third Edition*, ( eds) Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S, London, Sage Publications.

lives. Accordingly, qualitative researchers deploy a wide range of interconnected interpretive practices, hoping always to get a better understading of the subject matter at hand. »[18]

Denzin et Lincoln précisent ensuite qu'il n'existe pas de définition essentielle de la recherche qualitative. Elle doit être perçue comme un ensemble d'activités interprétatives ne privilégiant aucune méthode sur une autre. De ce fait, elle n'a pas de théorie ou paradigme qui lui est propre ; elle ne détient pas de monopole sur un ensemble de méthodes ou de pratiques spécifiques ; elle n'appartient pas à une discipline particulière. Elle se caractérise par une certaine polyphonie et souhaite « décanoniser » les voix d'autorité pour privilégier la diversité des points de vue.

Charmillot et Dayer ont également fait le constat de ce qu'elles nomment la « fausse unité de la recherche qualitative.» Selon elles, lorsque l'on examine de près les méthodes dites qualitatives, l'on s'aperçoit que les différences entre elles sont plus « saillantes » que celles qui les distinguent des méthodes quantitatives auxquelles elles sont supposées s'opposer[19]. Mais après avoir mis en évidence l'absence de définition des positions épistémologiques auxquelles renvoient la catégorie méthodes qualitatives, ces auteurs proposent l'adoption d'une posture épistémologique constituant un support pour penser de manière interdépendante les différentes gestes de la recherche, en clarifiant le positionnement du chercheur sans pour autant le figer. Elles distinguent pour ce faire quatre pôles devant être définis : le pôle épistémologique, le pôle théorique, le pôle morphologique et le pôle technique.

[18]Denzin et Lincoln, op.cit., pp. 3-4.
[19] Charmillot Maryvonne, Dayer Caroline (2007), « Démarche Compréhensive et Méthodes Qualitatives: Clarifications Epistémologiques », *Recherches Qualitatives*- Hors Série – n° 3, p. 128.

Pour établir l'architecture de cette thèse, nous distinguons quatre pôles : le pôle épistémologique, le pôle théorique, le pôle ontologique, le pôle méthodologique.

*Pôle épistémologique : une démarche compréhensive*

Notre posture de recherche relève de la compréhension et de l'interprétation ; elle s'inscrit dans la tradition socio historique du politique d'inspiration wébérienne, une pensée des processus qui laisse une place à la contingence historique. Nous étudions l'histoire politique du social afin d'identifier l'empreinte du politique sur le social et de dégager les dynamiques qui donnent une certaine cohérence à la vie politique ivoirienne. Nous mettons l'accent sur l'historicité propre de la société ivoirienne et nous soulignons les contextes et pratiques qui ont façonné les institutions politiques ivoiriennes.

En effet, nous considérons que pour saisir les phénomènes sociaux, nous devons tenter d'accéder au monde conceptuel dans lequel les groupes sociaux étudiés vivent, en abordant le travail constant de production de sens à l'œuvre ainsi que la signification que ces acteurs attribuent à leurs actions. De ce fait, nous explorons un processus plutôt qu'une causalité ; nous mettons l'accent sur la construction sociale de la réalité et sur la question du *comment* : *comment* l'expérience sociale est-elle créée et comment revêt-elle sa signification ?

Notre hypothèse est centrée sur un changement en train de se produire. Elle n'a pas été déterminée à priori, mais construite progressivement par le va-et-vient entre la théorie et le terrain. Nous avons tout d'abord défini une hypothèse de départ, qui a été progressivement modifiée pour s'adapter aux données (terrain, documents, observation), non pas dans une perspective vérificationniste, mais dans celle d'une démarche compréhensive et interprétative permettant d'intégrer des éléments non définis au départ. Nous nous référons à Geertz qui souligne, en parlant de la démarche interprétative :

« Rather than a program to follow, a faction to join, or a theory to celebrate, it is very much an ad hoc business. **First you do it, then you name it, then you try to determine what sort of 'family resemblance', if any, holds it intelligibly together**, such as 'recreation' or 'criticism', or, in some ways a closer parallel, 'tropical forest'. »[20]

En effet, Geertz précise que dans la démarche interprétative, il ne s'agit pas d'élaborer des lois générales, mais plutôt de chercher à expliciter le sens que les actions sociales ont pour les acteurs ; du fait de la diversité des sociétés et de la variété des principales fonctions sociales au sein de ces sociétés, il considère que le sens que l'on acquiert des actions vient de la capacité à analyser les modes d'actions et systèmes symboliques des acteurs. Ainsi la démarche interprétative :

« porte son attention sur ce que les institutions, les actions, les images, les déclarations, les évènements, les usages, tous les objets habituels d'intérêt socioscientifique, veulent dire pour ceux dont ils sont les institutions, les actions, les usages, etc. »[21]

Il s'agit dès lors pour le chercheur, de restituer les systèmes de pertinence des acteurs avec leurs spécificités de vérités locales valant dans un contexte donné, pour des acteurs donnés ; il lui appartient d'expliquer la logique inhérente aux actions et pratiques étudiées. Toujours selon Geertz, la reconnaissance de sa subjectivité par le chercheur est importante; il doit être conscient de ses propres faiblesses et présuppositions s'il souhaite parvenir à une nouvelle compréhension de la connaissance en général. Il ne s'agit pas de se mettre à la place du sujet étudié, mais de « lire par-dessus son épaule » le texte que constitue sa culture. La notion de texte étant entendue dans un sens large : il s'agit des lieux, symboles, pratiques et autres aspects du contexte étudié qui tous véhiculent du sens. Le but de l'analyste sera alors de comprendre le sens de ce texte et non sa fonction ; il doit

[20] Geertz Clifford (2001), « School Building. A Retrospective Preface », in *Schools of Thought. Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, (eds) Scott Joan W., Keates Debra, Princeton, Princeton University Press, p. 1. (les gras sont de nous.)

[21] Geertz Clifford (1986), *Savoir Local, Savoir Global. Les Lieux du Savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 30.

rendre compte de la dialectique entre le tout et ses parties, se livrer « entre le plus local des détails locaux la plus globale des structures globales en sorte qu'on arrive à les voir simultanément.»[22]

En outre, Geertz revendique pour l'anthropologie interprétative à la fois le statut de science et celui de discours littéraire qui doit aussi être apprécié en fonction de critères littéraires parce que le chercheur ne pouvant apporter de preuve scientifique de son analyse, il doit parvenir à construire un récit ayant des qualités qui feront que le lecteur y apportera son adhésion.[23] Seront ainsi écoutés ceux qui « transmettent dans leur prose plus efficacement que d'autres, l'impression qu'ils ont été en contact étroit avec des existences qui nous sont étrangères.»[24] Car il s'agit pour le chercheur de parvenir à rendre proche et cohérentes des pratiques éloignées et de permettre au lecteur de faire sens du terrain qui lui est décrit. Geertz se défend cependant de verser dans l'esthétisme sociologique[25].

Notre perspective interprétative de recherche implique que l'approche explicative de la production de localité en Côte-d'Ivoire ne sera pas privilégiée dans ce travail. Mais renoncer aux analyses généralisantes ne signifie pas être condamné à l'historicisme et au relativisme ; cela nous permet plutôt de mettre en évidence des processus en route, dans un contexte donné, et de pointer du doigt des pratiques généralement ignorées en science politique.

---

[22] Geertz, *Savoir Local, savoir global*, op cit, p 88

[23] Voir Geertz Clifford (1996), *Ici et Là Bas L'Anthropologue comme Auteur*, Paris, Métailié où il revisite les travaux des plus grands anthropologue pour montrer comment leur subjectivité et leur formation de base s'expriment dans leurs recherches En effet, Geertz affirme que les textes scientifiques comprennent des stratégies discursives visant autant à présenter des faits qu'à convaincre le lecteur, il estime que les chercheurs devraient en prendre conscience et reconnaitre la fragilité de tout texte scientifique; mais ces derniers résisteraient car ils auraient le sentiment « qu'une meilleure compréhension du caractère littéraire de l'anthropologie détruirait les mythes professionnels liés à la rhétorique de la persuasion » (op cit p 11)

[24] Geertz, op citp 14

[25] Geertz Clifford (1998), *« La description dense Vers une théorie interprétative de la culture »*, *Enquête*, n°6, p 105 « Le seul moyen que nous avons de lutter [ ] contre la réduction de l'analyse culturelle à une sorte d'esthétisme sociologique, est de placer l'analyse [des réalités politiques et économiques, des nécessités biologiques et physiques] au premier plan »

*Pôle ontologique : l'étude d'OPNI pour une analyse ouverte sur la « réalité » sociale*

D'où l'étude de processus dans ce travail : processus de subjectivation, de construction, de formation, qui s'inscrivent dans le processus plus large production de localité ; d'où également le choix d'étudier la formation de l'Etat de manière concomitante à celui de l'imaginaire ainsi que l'analyse de pratiques locales à même de rendre compte de ces processus.

L'étude de ces pratiques (chansons, pièces de théâtre, roman) ou O.P.N.I. (Objets Politiques Non Identifiés) ancrés dans la quotidienneté est liée à la position épistémologique de cette thèse ainsi qu'à l'observation personnelle du terrain, des faits étudiés et la revue de la littérature. Nous considérons la réalité comme une construction sociale : elle est le produit de l'activité humaine. Les phénomènes sociaux sont construits, c'est-à-dire créés, institutionnalisés et, par la suite, transformés en traditions. Nous analysons dans ce travail le processus dynamique de construction de la réalité à travers la description de pratiques qui font ou défont la société ivoirienne. Ce sont ces pratiques qui, reliées les unes aux autres, participent au processus de production de localité en Côte-d'Ivoire.

*Pôle théorique : un bricolage théorique nécessaire pour appréhender des OPNI (Objets Politiques Non Identifiés)*

Nous avons dès lors dû procéder à un « **bricolage théorique** » que nous présentons plus en détail dans la première partie, la partie méthodologique de cette thèse. C'est à partir de ce cadre théorique que nous avons pu construire notre hypothèse et nos concepts clés car, nous le rappelons, notre démarche est inductive, c'est-à-dire que nous avons donné la primauté à la collecte et à l'analyse des données pour ensuite formuler notre hypothèse.

Cherchant à saisir le « politique par le bas » en Côte-d'Ivoire, notre cadre théorique s'est tout naturellement construit en empruntant la boite à outils pluridisciplinaire de l'école française de politique africaine qui s'est inspirée de travaux d'auteurs tels que Michel Foucault, Max Wéber, Michel de Certeau, Gilles Deleuze, Antonio Gramsci, Fernand Braudel, ainsi que d'autres, anthropologues, historiens, linguistes, philosophes..., la liste est longue. Ce courant de pensée (qui précise dès ses débuts son intention de ne pas chercher à constituer une école revendiquant le monopole du savoir et sûre de son objectivité et de ses interprétations) privilégie la problématique de l'énonciation et met l'accent sur la production de sens en tant que production de rapports sociaux et, conformément à l'approche de l'individualisme méthodologique, insiste sur le jeu des acteurs et sur les stratégies sociales. Pour ce faire, il se met à la recherche du politique là ou l'on n'a pas l'habitude de le trouver : derrière les apparences, dans la quotidienneté.

*Pôle méthodologique : une démarche qualitative/interprétative*

Pour étudier ces pratiques, nous n'avons pas travaillé sur des données brutes avec hypothèses formelles et variables manipulables visant la reproductibilité des relations observées. Nous n'avons pas procédé à l'articulation entre connaissance, prévision, action. Ainsi, la connaissance produite dans ce travail ne s'exprimera pas sous la forme d'énoncés déductifs et pertinents si certaines conditions sont réunies, pronostiquant ce qui devrait être expliqué et se validant par des cas similaires. Nous étudions trois cas tirés de la quotidienneté et nous basons sur une « approche intégrative » tirée des méthodes d'évaluation des études culturelles qui est plus un cadre de références qu'une mesure de la validité de notre hypothèse et de notre recherche.

Des études de cas tirés du contexte de la vie quotidienne

Notre choix méthodologique découle logiquement de nos orientations théoriques présentées plus haut. Il a été déterminé par le fait que nous étudions un imaginaire et ses pratiques, nous analysons des passions et des émotions, ainsi que des processus de subjectivation. Nous avons choisi ces cas étudiés non pas pour illustrer notre hypothèse, mais parce qu'ils pourraient nous aider à comprendre le processus que nous analysons. Nous reprenons à notre compte la distinction suivante :

« I call a study an *intrinsic case study* if the study is undertaken because, first and last, one wants better understanding of this particular case [...] I use the term *instrumental case study* if a particular case is examined mainly to provide insight into an issue or to redraw generalization. The cas is of secondary interest [...] a number of cases may be studied joinly in order to investigate a phenomenon, population, or general condition. I call this *multiple case study* or *collective case study* [...] They are choosen because it is believed that understanding them will lead to better understanding, and perhaps better theorizing, about a still larger collection of cases ».[26]

Les cas ont été choisis pour leur représentativité des thèmes de cette thèse et pour leur sensibilité à la « réalité » ivoirienne qui s'en dégage. Ils nous ont tous été « soufflés » par notre observation du terrain et par les récits de vie entendus terrain à Abidjan. Les cas étudiés ont tous eu un impact sur leur public, les auteurs de ces œuvres ont démontré leur enracinement dans la vie sociale de leur pays et fait passer le message de leurs textes auprès de leur audience. Ils contribuent de ce fait à notre compréhension de la vie socio-politique ivoirienne.

Nous procédons à trois études de cas : la première porte sur un roman qui nous permet d'analyser la construction de l'imaginaire socio-politique ivoirien dont l'auteur, Jean-Marie Adiaffi fut un des romanciers ivoirien phare de se génération ; nous l'avons sélectionné à cause du thème, la quête identitaire mais aussi parce-que c'est un ouvrage

[26] Stake Robert E. (2005) « Qualitative Case Studies », in *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, (eds) Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S, London, Sage Publications, pp. 443-466.

qui a une très large audience qui dépasse les frontières du continent africain ; nous l'avons également sélectionné parce-que Adiaffi est un des auteurs ivoirien qui a contribué à théoriser la notion d'ivoirité. Son œuvre est un questionnement sur l'Afrique en général et sur la Côte-d'Ivoire en particulier.

La seconde étude de cas porte sur des chansons et danses ivoirienne et nous transporte au cœur du processus de subjectivation porté par des jeunes Ivoiriens. L'idée de travailler sur des œuvres musicales nous a été suggérée par le terrain : lorsque nous interrogions de jeunes Ivoiriens sur le type de distraction qu'ils avaient ou de musique qu'ils écoutaient, le zouglou revenait très souvent. Nous avons également pu constater l'omniprésence de cette musique en Côte-d'Ivoire à la télé, la radio, dans les maquis et les foyers, mais aussi en dehors de la Côte-d'Ivoire chez des non-Ivoiriens. A ce titre un morceau zouglou (Premier Gaou) a été classé dans le top 40 des ventes en France en 2002. Nous nous sommes rendu compte que nous même possédions quelques morceaux zouglou dans notre discographie ! Le coupé-décalé, le second mouvement musical que nous étudions, n'était pas encore lorsque nous sommes allée en Côte-d'Ivoire en 2001. Il est né à Paris à partir de 2003 mais est une variante concurrente du zouglou avec la même popularité.

La troisième étude de cas concerne des pièces de théâtre et nous informe sur les conditions du vivre-ensemble. Elles sont de Maurice Bandaman, écrivain, romancier, dramaturge Ivoirien qui fait partie de la nouvelle génération de romanciers africains à la recherche d'une esthétique africaine moderne et qui prône l'engagement de l'intellectuel africain dans sa société. Ses œuvres sont étudiées en Côte-d'Ivoire et analysées dans des revues spécialisées en France ; il est maire de Taboo, sa ville d'origine, a reçu des prix littéraires parmi lesquels le Grand Prix littéraire de l'Afrique noire (les pièces analysées dans cette thèses ont quant à elles, été primées par RFI – Radio France Internationale), a

été salué par exemple en Australie (il y a été fait Docteur Honoris Causa) pour ses réalisations dans le domaine culturel en Côte-d'Ivoire. Ses pièces de théâtre que nous analysons n'entrent pas dans la catégorie « populaire » en Côte-d'Ivoire ; elles le sont par leurs thèmes, tout comme le reste de son œuvre littéraire, mais il nous a paru qu'elles sont plutôt analysées dans des cercles intellectuels (conférences, revues, déjeuners littéraires, centre culturel français à Abidjan) pas forcément accessibles à « l'ivoirien de la rue ». Elles nous ont été offertes par l'auteur lors de notre séjour en Côte-d'Ivoire en 2001. Nous les avons sélectionnées, parmi d'autres œuvres dramatiques d'auteurs ivoiriens acquises en Côte-d'Ivoire, pour leur thème tournant autour de l'appartenance à la Côte-d'Ivoire et parce que l'auteur est reconnu en Côte-d'Ivoire comme l'un des auteurs les plus convaincants de la troisième génération d'écrivains Ivoirien (Jean-Marie Adiaffi était considéré comme l'un des auteurs phare de la deuxième génération d'écrivains Ivoirien).

Validités : une approche méthodologique intégrative pour appuyer un bricolage théorique

Nous rappelons que la méthode dans une démarche qualitative/interprétative est loin d'être unitaire ; son absence d'unité en fait même une de ses caractéristiques premières. L'absence d'unité auquel nous nous référons est encore plus frappante en ce qui concerne les critères de validité de la recherche qualitative : certains auteurs souhaitent la juger avec les mêmes critères que dans la recherche quantitative ; d'autres estiment qu'un ensemble de critères propres est requis (il est question entre autres de « trustworthiness », « reliability », « confirmability », « triangulation », « crystallization ») ; enfin un troisième groupe d'auteurs questionne la possibilité même d'établir des critères de validité prédéterminés pour la recherche qualitative. Ainsi que nous nous pouvons le constater, la recherche qualitative est un terme générique ; il en ressort que nul n'est en mesure

d'identifier un paradigme unifié du domaine. Dans ces circonstances, c'est la possibilité d'établir un ensemble de critères de validité qui est souvent elle-même questionnée.

Nous nous basons sur « l'approche intégrative »[27] proposée par Paula Saukko pour définir une évaluation fondée sur un cadre de référence méthodologique combinant trois approches issues des études culturelles. Saukko discute de l'évaluation en question en termes de validit**és** et non de validit**é** (les gras sont de nous). Cette distinction lui permet de contourner la validité comme mesure de la « vérité » universelle de la recherche, tout en fournissant une base rigoureuse pour son évaluation.

> « Instead, I explore how the three validities interlace one another, so that each validity or research program is rendered multidimensional by the other two. For example, contextualist analysis of social structures may focus on what these structures « are ». Such analysis will be enriched, however, by paying attention to the way in which these social processes may be experienced very differently in particular local contexts ( dialogism). It also will benefit from thinking through how the research itself, for its small or big part, influences the processes it is studying (self-reflexivity).»[28]

Sont ainsi intégrées la *validité contextuelle* (« contextual validity ») qui évalue la relation de la recherche avec le contexte socio-historique ; la *validité dialogique* (« dialogic validity ») qui évalue la recherche selon la manière dont elle exprime la réalité ; la validité *auto-réflexive* (« self-reflexive validity ») qui évalue la capacité de la recherche à déconstruire le discours social.

La *validité contextuelle* dans cette thèse est apportée par les trois études de cas qui constituent le contexte de notre étude sur la formation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien. L'usage de la technique de la « description dense »[29] nous permet de démêler en profondeur les significations rattachées à des gestes ou à des symboles et de mesurer leur

---

[27] Saukko Paula (2005), « Methodologies for Cultural Studies. An Integrative Approach » in *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, (eds) Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S, London, Sage Publications, pp. 343-356.

[28] Saukko Paula, op. cit., p. 344.

[29] Geertz, «La description dense », op. cit.

importance et leur application sociale. Cette description ne se contente pas d'expliquer le comportement, elle insiste surtout sur le contexte. Geertz fournit un exemple de cette méthode dans son analyse sur les combats de coq à Bali. Elle lui permet de voir dans ces combats de coqs et dans les paris auxquels ils donnent lieu, non pas une simple pratique ludique, mais plutôt une analyse sur les « relations entre rangs sociaux ; et ce qu'il en dit, c'est qu'elle est une affaire de vie et de mort. »[30] La description dense est complétée dans cette thèse par l'analyse qualitative du discours. Il vise à repérer, grâce à l'analyse linguistique, les conditions de production sociale d'un texte ou d'un discours.[31] Il s'agit d'abord d'isoler les énoncés du texte, pour ensuite en révéler l'importance et la place exacte dans l'agencement du discours, celui-ci devant être remis en contexte avec tous les autres discours auxquels il se rattache. Les différences ou concordance de sens peuvent alors être affirmés de manières multiples. L'analyse de discours permet ainsi de reconstruire le système de référence utilisé par les acteurs.

Cependant, l'analyse contextuelle est sensible à la réalité locale. L'expression de la sensibilité de notre recherche aux réalités locales (sa *validité dialogique*) est fournie par notre proposition de capturer le point vue des acteurs locaux par l'analyse d'expériences et de pratiques locales non conventionnelles en science politique. D'où l'usage des **OPNI** (Objets Politiques Non Identifiés) dans cette thèse. Les OPNI nous montrent comment les acteurs Ivoiriens étudiés sont impliqués dans la construction de leur réalité, comment ils définissent leur monde et leur place dans ce monde. Ils permettent au lecteur de saisir les

[30] Geertz, Clifford (1983), *Bali. Interprétation d'une Culture*, Paris, Gallimard, p. 207.

[31] Voir Favre Pierre (1978) «Analyse de contenu et analyse du discours. Sur quelques critères distinctifs» tiré de Lagrange E., *Études offertes au Professeur E. de Lagrange*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, p. 298.

préoccupations quotidiennes des acteurs en question tout en laissant ouverte la discussion de savoir s'ils sont une **bonne** appréhension ou pas.

La capture de la réalité doit cependant être sous tendue par une réflexion critique portant sur le fait que la compréhension et l'interprétation de leurs expériences par les acteurs analysés est elle-même tributaire d'autres de nombreux autres facteurs. La *validité auto-réflexive* évalue la capacité de la recherche à démêler ce qui est pris pour acquis de la part du chercheur, des pratiques des acteurs étudiés et même de la part des auteurs des œuvres étudiées (les trois cas étudiés étant toutes des œuvres littéraires ou artistiques publiées). Les auteurs des œuvres étudiées dans cette thèse sont conscients du rôle et de la place de leur œuvre dans la société ivoirienne : les chanteurs zouglou se considèrent quelque part comme des « faiseurs d'opinion » (voir la deuxième partie de cette thèse) ; Maurice Bandaman, auteur des pièces de théâtre est également maire d'une ville et est en faveur de l'engagement de l'intellectuel africain dans la Cité (entretiens avec l'auteur) ; Jean-Marie Adiaffi est connu autant pour ses réflexion sur la mémoire, l'identité, le choc des cultures provoqué par la colonisation que pour ses positions sur la question de l'ivoirité. Leurs œuvres comprennent une dimension réflexive qui a pour but d'attirer l'attention sur ce qui se passe en Côte-d'Ivoire selon leur point de vue qui est lui-même basé sur leur environnement social, historique et politique. Leurs présupposés ne sont, de ce fait, pas dissimulés à leurs publics. Nul n'est dupe de ce qui se joue Nous revenons vers Geertz pour qui le chercheur, tout en étant conscient de sa propre subjectivité, doit cependant restituer les systèmes de pertinence des acteurs étudiés avec leur spécificité de vérités locales valant dans un contexte donné. Il ne s'agit pas pour nous de prendre la place des acteurs étudiés, mais de « lire par-dessus leur épaule » pour reprendre une expression de Geertz, tout en ayant, en tant que chercheur, conscience des ambivalences pouvant être

contenues dans leurs œuvres. Et les auteurs en question nous semblent être des médiateurs appropriés. Pour finir,

« the task of the integrative methodological approach is to facilitate empirical enquiry into social reality in a way that takes into account that the reality is shot through with a mosaic of different realities and that our research is part of the processes forming this social mosaic or a 'patchwork quilt' ».[32]

Cette approche intégrative combinant une dimension contextuelle, dialogique et réflexive nous a paru être la plus appropriée pour évaluer notre bricolage théorique et ordonner nos sources diversifiées.

Étude de cas et approche qualitative : les limites à la généralisation et à la comparaison ?

La généralisation fait référence à la possibilité de l'applicabilité des résultats ou conclusions d'une recherche à d'autres cas que celui étudié, à la notion d'accumulation des connaissances dans le but de formuler une meilleure théorie générale. Dans notre cas, la question qui se pose serait : existe-t-il une loi générale qui présiderait à la formation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien et qui pourrait être appliquée ailleurs qu'en Côte-d'Ivoire ?

Dans les approches qualitatives, il n'existe pas de position unifiée sur la question récurrente de la possibilité de généraliser et de comparer. Geertz manifeste une certaine distance face à ces questions :

« Plutôt que de suivre une courbe ascendante de découvertes accumulées, l'analyse culturelle se brise en une séquence décousue et cependant cohérente de trouvailles de plus en plus hardies. Les études se construisent à partir d'autres études, non pas au sens elles reprennent les choses là où d'autres les ont laissées, mais au sens où mieux informées et mieux conceptualisées, elles plongent plus profondément dans les mêmes choses [...] Une étude présente un progrès si elle est incisive – quelle que soit le sens que l'on donne à ce terme – que celles qui l'ont précédées ; mais elle s'appuie moins sur les épaules de celles qui précèdent qu'elle ne se développe parallèlement, en lançant elle-même le défi ou en y répondant.»[33]

[32] Saukko Paula, op. cit., p. 354.
[33] Geertz Clifford, « La Description dense », op. cit., pp. 98-99.

Si nous suivons son point de vue, avoir un consensus sur une interprétation de « la société ivoirienne » n'a pas son utilité dans une optique interprétative. Selon Stake, les études de cas font partie de la méthodologie scientifique, mais leur objectif n'est pas cantonné à l'avancement de la science. Elles sont utiles pour indiquer les complexités qui existent, suggérant ainsi des recherches supplémentaires, mais en même temps posent les limites de la généralisation :

« The purpose of a case report is not to represent the world, but to represent the case. Criteria for conducting the kind of research that leads to valid generalization need modification to fit the search for effective particularization [...] The methods of qualitative case study are largely the methods of disciplining personal and particularized experience.» [34]

D'autres auteurs proposent une position médiane. Pour eux, même si le caractère souvent idiographique des recherches qualitatives limitent les possibilités de généralisation, il est possible d'établir l'existence de phénomènes adaptés à d'autres recherches. Yin suggère d'avoir recours à la généralisation analytique par opposition à la généralisation statistique. Selon ce dernier, il est envisageable d'accroître le niveau de généralisation obtenu sur une étude en l'insérant dans un débat théorique plus large. La généralisation se fait ainsi grâce au lien établi entre la théorie et le terrain[35]. Mais il faut souligner qu'elle sera contingente et limitée.

Un auteur comme Williams[36] estime quant à lui que la généralisation dans la démarche interprétative est inévitable, quoiqu'en pensent certains interprétativistes qui généralisent de manière implicite, sans même s'en rendre compte. La généralisation étant inévitable, il propose une forme particulière de généralisation qu'il nomme « *moderatum* » qui

[34] Stake Robert E., « Qualitative case studies » op. cit., p. 460.
[35] Yin R. K., (1994), *Case Study Research. Design and Methods,* London, Sage.
[36] Williams Malcom (2000), « Interpretivism and Generalisation », *Sociology*, vol. 34, n° 2, pp. 209-224.

reconnait les limites de la généralisation dans les recherches qualitatives tout adoptant une méthodologie pluraliste.

« *Moderatum* generalisations : where aspect of S can be seen to instances of a broader recognisable set of features. This is the form of generalisation made in interpretive research, either knowingly or unknowlingly. Geertz's claim that 'Every people... loves its own form of violence' is an example of such general feature, which then is reworked and enriched through the specific inferences made about the cockfight. »[37]

Nous avons suivi une logique analytique qui privilégie le contexte étudié et c'est vers cette dernière forme de généralisation, le moderatum que nous nous tournerons dans notre conclusion.

**Des sources diversifiées pour appréhender les pratiques**

Notre posture de recherche compréhensive suppose que nous soyons ouverte à toutes les sources, y compris à celles qui, situées dans la quotidienneté, paraissent anodines politiquement. Dans la mesure où ce qui nous importe est la compréhension du processus de formation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien saisi dans son rapport à la quotidienneté, l'exploitation de données quantitatives se prêtait difficilement à l'analyse de l'imaginaire, des émotions, des sentiments y afférant. Il nous fallait rechercher des sources décrivant les représentations des acteurs, c'est-à-dire leur interprétation de l'environnement dans lequel ils évoluent, pour saisir le processus en question avec plus d'acuité.

Dans la pratique, nous avons eu recours à des sources primaires et secondaires.

*Les sources primaires*

Les sources primaires sont les suivantes : questionnaires et entretiens formels et informels qui se sont tenus à Abidjan entre février et mars 2001 et à partir de mai 2001 à 2003 à Paris, dans la communauté ivoirienne et avec d'autres personnes s'intéressant à la

[37] Op. cit ., p. 215.

Côte-d'Ivoire ; observations personnelles ; textes de chansons ; romans ; pièces de théâtre ; films ; émissions radiophoniques et télévisuelles ; internet (consultation d'interviews, de lettres de lecteurs, de commentaires d'évènements par des journalistes ; lecture de blogs et de forums de discussion).

Entretiens à Abidjan

En ce qui concerne les entretiens informels à Abidjan, nous n'avons pas eu besoin d'interprète puisque le français est parlé par pratiquement tous les ivoiriens. Nous avions un guide (chauffeur d'un proche) qui avait la consigne de nous montrer les endroits où « cela se passe », notamment pour rencontrer la catégorie de jeunes que nous ciblions, c'est-à-dire dans les quartiers populaires comme Yopougon, Adjamé, Abobo, Treichville... A Yopougon, nous sommes allée à la rue Princesse[38] connue comme la rue

---

38 Source http //fr wikipedia org/wiki/Rue_Princesse

La Rue Princesse est un boulevard situé dans la commune de Yopougon à Abidjan nord (Côte d'Ivoire) entre les quartiers Selmer et Wassakara. Très populaire pour le grand nombre de maquis, de buvettes, de discothèques et autres lieux de réjouissances qu'elle abrite, mais aussi pour la variété de restaurants africains et de garbadromes qui s'y trouvent, la Rue Princesse est devenue l'un des lieux les plus célèbres d'Abidjan La Rue Princesse est connue pour son ambiance et sa richesse en maquis modernes et en boîtes de nuit Fréquentée par des milliers de personnes chaque semaine, elle est considérée comme le boulevard le plus animée de toute l'Afrique avec son ambiance excessive permanente. Aujourd'hui, les maquis les plus grands du continent africain se trouvent dans la Rue Princesse Lieu d'expression de la culture ivoirienne, c'est ici que presque tous les artistes coupé décalé font leurs débuts comme DJ dans les maquis. Ce boulevard est également très important dans l'économie yopougonaise la musique, la boisson et le sexe y sont au cœur des échanges commerciaux Le boulevard a fait l'objet de plusieurs reportages Il est même le lieu éponyme d'un film d'Henri Duparc, *Rue Princesse* Un épisode de la série satirique à succès *Faut pas fâcher* y a été tourné Aujourd'hui à Abidjan, seule la rue des Mille maquis située à Marcory (Abidjan sud) rivalise avec la Rue Princesse en termes de concentration de maquis et d'expression culturelle

**Histoire** La Rue Princesse est née à la fin des années 1980 La *Clinique* (actuel *Cyclone bar*) est l'un des tout premiers maquis à ouvrir sur cette voie Il y a eu par la suite la *Pharmacie de garde* (non loin du chawarma actuel de la Rue Princesse), le *Sérum* (actuel *Magnum*), *Get 27* et le *Golgotha* A cette époque, elle était fréquentée par les noceurs tels que Charly Beaux Yeux, Manou, DJ Ben, Bobby, Adama Get, Martino Cerveau, Aladji Tutuya, DJ Moneka, Jean Yao (grand maître de salle) La salsa, le Rytm n blue, le Zouglou dominaient Les premiers maquis du quartier étaient construits simplement avec quelques planches, la beaute ou l'esthétique comptant peu Aujourd'hui on parle de « maquis moderne », plutôt luxueux après avoir bénéficié de rénovations les rapprochant parfois de véritables discothèques Les premiers *disc jockeys* célebres étaient *Chao Mao*, au *Get 27*, et Aladji Tutuya

**Développement** Vers la fin des années 1990, la Rue Princesse s'étend : partie du *Get 27*, en venant du côté de la pharmacie Kenya, elle va se limiter au *Magnum discothèque* du côté de Bel Air On assiste à une floraison de

la plus animée d'Afrique à cause du nombre incroyable de « maquis » qui s'y trouvent. C'est de là que nous est venue l'idée d'analyser des processus de subjectivation portés par la jeunesse ivoirienne à travers sa musique, qui occupe une place importante dans ce travail. Nous abordions des personnes dans des marchés, des buvettes, dans la rue, en nous présentant comme une étudiante s'intéressant à ce qui se passe en Côte-d'Ivoire. Nous discutions avec une personne, mais le plus souvent, se formait un attroupement autour de nous. Ce qui rendait la prise de note ou l'enregistrement assez incommode car nous avons constaté qu'ils « cassait l'ambiance » : nous avons alors décidé de laisser les discussions couler autour de questions que nous posions de temps en temps. Les questionnaires sont en annexe ; ces questionnaires sont en fin de compte des guides de l'orientation générale des entretiens, pour la plupart informels. Les premières personnes interviewées, des jeunes, ont eu droit à des entretiens avec un questionnaire pré-établi ;

---

maquis, les uns aussi performants et attrayants que les autres Le *Pouvoir* et la *Nouvelle écriture* font leur apparition ces deux maquis rivaux qui voulaient être des références ont apporté leur contribution à la promotion de cette rue au-delà des frontières ivoiriennes Pendant que la crise battait son plein et pendant la période de couvre-feu, la Rue Princesse a vu naître le *Shanghaï* (ex *Tango tango*) Un nouveau concept venait d'être imaginé par le Docteur Viera Face à la rude concurrence, chaque maquis s'est doté de managers et de *disc jockeys* avec des cabines climatisées ainsi que de serveuses et de body-guards musclés en uniformes aux couleurs de leur maquis. Au fur et à mesure, certains opérateurs rachètent les maquis Raison pour laquelle, bien qu'il n'y ait pas de nouvelles constructions, la nouvelle gérance d'un ancien maquis se relooke Le *Pouvoir* est devenu la *Station* et non loin, la *Nouvelle écriture* s'est muée en *Fouquet's*

Le 29 mars 2008, Jack Lang et Laurent Gbagbo effectuent une sortie nocturne à Abidjan Ils fréquentent une boîte de nuit dénommée le *Queens Discothèque* de la Rue Princesse Après sa sortie à Yopougon, Jack Lang (ancien ministre de la Culture Français sous François Mitterand) affirme « *Je suis très heureux de me retrouver en compagnie du Président qui, on l'a vu ce soir encore, bénéficie d'une grand popularité à Abidjan et notamment dans les quartiers populaires En même temps ça me rappelle l'époque où je venais encore jeune professeur dans les boîtes de nuit, dans les bistrots, dans les cafés* » et « *Abidjan plus que jamais est une ville vivante et certainement l'une des villes les plus vivantes de l'Afrique tout entière* »

***Impact*** *Aujourd'hui, les maquis de la Rue Princesse génèrent beaucoup de ressources ils payent leurs taxes respectives à la mairie, les établissements emploient des personnes déscolarisées Ils luttent contre la pauvreté Des établissements comme ceux des vendeuses de poulets, poissons et cigarettes y ont fait irruption Au niveau de la culture, la Rue Princesse est incontournable* ***Elle joue un rôle important pour la diffusion des productions discographiques et pour la promotion du coupé décalé et du zouglou*** *Elle a vu naître une classe de disc jockeys qui, après avoir sorti un album, ont connu l'eldorado DJ Mackenzy (de la Nouvelle écriture), DJ Arafat (du Shangai), DJ Bombastik (de la Station), Tata Kheny (de la Nouvelle écriture), Mareshal Dj (du Shangai), etc Tous ces artistes sont aujourd'hui des ambassadeurs de la Rue Princesse et du coupé décalé dans le monde entier*

mais nous nous sommes vite rendu compte que ce type d'approche guindait les rapports et nous avons décidé de réserver les questionnaires aux quelques universitaires que nous avons rencontré. Nous avons le plus souvent pris des notes après les entretiens.

Nous avons également discuté avec d'anciennes connaissances ivoirienne que nous avions connues une vingtaine d'années auparavant, lors de nos études en France.

Les entretiens formels ont, quant à eux, concerné des journalistes, un acteur de théâtre, un universitaire (faculté de Droit), un avocat du FPI, deux écrivains (dont Maurice Bandaman l'auteur des pièces de théâtre analysées dans ce texte.)

Nous avons constaté que toutes les personnes abordées avaient un réel désir de raconter[39]. Il faut dire qu'en 2001, les évènements se précipitaient en Côte-d'Ivoire : il y avait eu le coup d'état militaire de décembre 1999 qui avait mis fin au règne du PDCI, parti au pouvoir depuis l'indépendance ; Laurent Gbagbo leader du FPI, l'opposant principal de Houphouet-Boigny et du PDCI était parvenu au pouvoir en octobre 2000 à la faveur d'élections contestées par l'opposition, quatre mois avant notre arrivée à Abidjan ; les débats sur la constitution, le nouveau code électoral et autres forums étaient partout à l'ordre du jour. C'est dans cette atmosphère d'effervescence générale que nous nous sommes rendue à Abidjan.

Entretiens à Paris

Les entretiens informels ont continué à Paris au sein de la communauté ivoirienne : nous avons rencontré des musiciens ivoiriens vivant à Paris, parmi lesquels Didier Bilé, considéré comme le créateur du mouvement musical emblématique de la Côte-d'Ivoire, le

[39] Sauf un sociologue, membre du FPI (Front Populaire Ivoirien, parti du président Laurent Gbagbo) qui était opposant sous Houphouet-Boigny et qu'une connaissance, fils d'une ancienne élite du PDCI (Parti Démocratique de la Côte-d'Ivoire , houphouétien, désormais dans l'opposition) voulait nous présenter ,vu qu'ils travaillaient tous les deux dans le même service, au cabinet du Premier Ministre. Nous en avons déduit, peut-être à tort, que le changement de pouvoir étant passé par là, nous avions été introduite par la « mauvaise personne ».

zouglou. Nous avons rencontré ce dernier à plusieurs reprises à partir de 2001. Ils nous a introduite auprès d'autres musiciens ivoiriens et nous emmené dans des endroits où se jouait le zouglou à Paris. Nous nous sommes rendue dans un « maquis » ivoirien dans la capitale française. Nous avons également discuté avec Eliane de Latour, anthropologue/cinéaste à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociale que nous citons largement dans ce travail, et qui est la spécialiste en France de l'analyse de la jeunesse ivoirienne issue des ghettos.

Cet ensemble de sources nous a permis de « palper l'atmosphère », de nous imprégner de ce qui se passait en Côte-d'Ivoire, ou plutôt de l'interprétation que tous ces individus avaient de ce qui se passait dans leur pays. Ces sources n'apparaissent pas toutes dans ce travail car nous ne portions pas en permanence « la casquette du chercheur », mais la curiosité du chercheur se réveillait dès que nous étions, même de manière inopinée, en contact avec un individu pouvant nous donner son opinion sur ce qui se passait en Côte-d'Ivoire. L'analyse de ces sources nous à permis de construire nos hypothèses par la suite.

*Sources secondaires*

Il s'agit de la littérature scientifique qui nous a permis de nous positionner et nous a fourni des pistes dans la recherche de la signification de ces pratiques. Les ouvrages et articles de politologues africanistes nous ont pour certains servi de source d'information et d'interprétation et pour d'autres laissé un sentiment d'insatisfaction qui a en partie motivé notre parti pris de « bricolage théorique ». La littérature des autres sciences sociales (sociologie, anthropologie, histoire, études culturelles, études littéraires) nous a également servi pour l'analyse dans cette qui est, rappelons-le, pluridisciplinaire.

Le traitement des données s'est fait par l'écoute des quelques enregistrement et la lecture des nombreuses notes recueillies. En confrontant les propos et témoignages collectés,

avec mes impressions et observations personnelles et les autres sources écrites et audio visuelles recueillies, nous avons pu accomplir ce que Geertz préconise, « à savoir, un aller-retour permanents le plus local des détails locaux et la plus globale des structures globales en sorte qu'on arrive à les voir simultanément.»[40]

**Structure de la thèse**

La première partie pose le cadre théorique et méthodologique dans lequel intervient cette thèse. Les deux chapitres qui le constituent tendent à montrer que les approches et analyses existantes sur ce que nous identifions comme des processus de construction et de formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien offrent un choix insatisfaisant, car assez réduit ; notamment en ce qui concerne le processus de formation. Cette première partie permettra de comprendre nos choix d'études de cas et de méthode d'analyse des chapitres suivants, assez peu traditionnels en science politique.

Dans le but d'expliciter notre approche, nous présentons dans le chapitre premier les concepts clés, la méthodologie et la contribution de cette thèse.

Le concept de *construction*, entendu comme travail délibéré de fabrication de l'Etat et de l'imaginaire émanant du pouvoir et celui de *formation*, qui renvoie à la participation, consciente ou non, de la population, sont empruntés à Lonsdale et Berman. Ils nous permettent de mettre en avant le rôle des agents autres que l'Etat, c'est-à-dire, le rôle de la population et l'action de la masse des anonymes, dans ces processus. Nous distinguons la construction de la formation et insistons sur ce dernier car notre thèse tourne autour de l'hypothèse selon laquelle l'absence de formation serait une des causes de la « crise » ivoirienne.

[40] Geertz, Clifford, Savoir Local, Savoir Global, op. cit., p. 88.

Ces deux concepts centraux dans notre travail s'inscrivent dans le processus plus large de *production de localité*, processus fragile, ambigu, souvent contradictoire et de longue durée, qui connaît aujourd'hui une inflexion majeure dans son cours.

Une *brèche* s'est ouverte dans le processus de production de localité au début des années 90 et celle-ci signale un contexte caractérisé par une lutte pour la définition d'une nouvelle configuration historique. Cette notion de brèche semble proche de celle de « critical junctures » utilisée par les néo-institutionnalistes, mais elle s'en distingue parce que cette dernière est centrée sur la question de l'influence des institutions sur les phénomènes sociopolitiques alors que dans notre étude, ce sont les acteurs ivoiriens qui ont la prééminence.

A la suite de Bayart, cette thèse tend à souligner le rôle de *l'imaginaire* dans la formation des sociétés politiques. Nous nous emploierons à le montrer dans ce travail, en décrivant certaines des pratiques qui en appellent à la refondation de la cité dans la mesure où elles bousculent volontiers des représentations qui se donnaient pour légitimes.

Nous expliquons également dans ce chapitre la méthode que nous avons adoptée dans notre travail. Partant, à la suite de Weber, du caractère subjectif de toute appréhension de la réalité, nous avons dû adapter notre méthode à notre objet d'étude et non l'inverse afin d'être en mesure d'aborder (une partie de) la complexité du réel ivoirien. Pour ce faire, plutôt que de nous en tenir à un cadre d'analyse donné, nous nous sommes livré à un « bricolage théorique » dans le but de mieux faire ressortir les aspects significatifs du processus du production de localité.

Ce chapitre premier se termine par la présentation de la contribution de cette thèse. Celle-ci réside dans l'étude de l'imaginaire et de pratiques sociales en Côte-d'Ivoire

généralement négligées par les politologues telles que la danse, le chant, les pièces de théâtre, les récits personnels de migrants ; il réside également dans le choix d'études d'Objets Politiques Non Identifiés (O.P.N.I.), pour reprendre l'expression de D.C. Martin[41]. La contribution se retrouve aussi dans le choix d'analyser l'émotion en politique, et en particulier cette émotion qu'est l'envie, si peu étudiée dans le domaine, ce choix justifiant lui-même les études de cas de ce travail.

Dans le chapitre second, nous procédons à une revue de la littérature sur les analyses portant sur la construction de l'Etat ivoirien et sur la relation Etat/Société en Côte-d'Ivoire. Après avoir décrit un état de la littérature critique sur la production académique sur l'Afrique, qui s'avère nécessaire car il nous permet de mettre en avant les carences ayant longtemps existé sur les analyses concernant l'Afrique en général, nous procédons à une discussion analytique sur la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire, d'où il ressort que les études sur la formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien sont quasi inexistantes.
Ce chapitre est l'occasion de montrer les tendances qui ont longtemps existé dans le domaine, ces analyses étant le plus souvent axées sur le modèle économique ivoirien et très peu sur la société ivoirienne dans sa relation avec l'Etat. Ce chapitre nous permet de relever les manques qui ont existé dans la littérature. Le débat ivoirien a évolué. Cette tendance à mettre l'accent sur l'Etat et sur son travail de construction s'est inversée et la littérature scientifique fait plus de place à la population, sous diverses approches. Les analyses des auteurs de l'école française de politique africaine, dont nous nous sommes inspirée tout au long de ce travail, y sont pour beaucoup.

[41] Denis-Constant Martin (dir) « Les OPNI,l'Essence du Pouvoir et le Pouvoir des Sens », dans, *Sur la Piste des OPNI (Objets Politiques Non Identitfiés)*, Paris, Karthala, 2002

Dans la seconde partie (chapitres troisième et quatrième) de ce travail, nous nous livrons à une description analytique d'un aspect de la Côte-d'Ivoire coloniale et postcoloniale, à savoir celle portant sur l'hybridité qui a découlé du moment colonial (chapitre troisième) , ainsi qu'à une description du processus de construction de l'imaginaire ivoirien engagé par le président Houphouët-Boigny pendant les vingt premières années qui ont suivi l'indépendance du pays (chapitre quatre), processus qui s'inscrivait délibérément dans la continuité de l'histoire coloniale. Cette deuxième partie est l'interprétation que nous faisons des vingt première années de la réalité ivoirienne. Nous l'illustrons par une étude de cas portant sur un roman *La Carte d'Identité* de Jean Marie-Adiaffi, une fable traitant de différences et malentendus qui ont pu naître de la colonisation[42].

Le chapitre trois est l'occasion d'explorer la notion d'hybridité. Nous y verrons à quel point cette dernière était devenue centrale dans le processus de construction de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien. Rappelons que notre argument central est que le processus de construction de l'édifice national ivoirien a occulté des pans entiers de la culture et de l'identité ivoirienne. Analyser l'incidence de l'hybridité sur ce processus nous permettra de comprendre pourquoi posséder certaines « ressources de l'extraversion », qu'elles fussent matérielles ou immatérielles, avait de l'importance en Côte-d'Ivoire au moment de l'indépendance mais également après. Nous pouvons l'affirmer : le président Houphouët-Boigny, n'ayant pas voulu de l'indépendance du pays, qui sera cependant octroyée à la Côte-d'Ivoire, optera pour la voie de l'étroite collaboration avec l'ancienne puissance coloniale, la France, choisissant pour le pays et de manière délibérée, le chemin du développement/modernisation par imitation. Etant persuadé que « les Africains ne

[42] Adiaffi Jean-Marie, *La Carte d'Identité*, Paris, Hatier, 1980.

savaient rien faire d'eux-mêmes »[43], et que l'expression de la diversité ethnique du pays serait un obstacle à la réalisation de l'unité nationale, il étouffera toute revendication nationaliste allant dans le sens d'une réelle indépendance du pays.

Notre discussion sur l'hybridité nous donnera l'opportunité de critiquer cette notion telle qu'elle a été développée par la théorie postcoloniale et de voir aussi qu'elle s'applique différemment au cas ivoirien. Les tenants de ce courant assument l'idée selon laquelle l'hybridité serait une forme de résistance à l'emprise coloniale sur les mentalités des colonisés. Nous essayerons plutôt de montrer que l'hybridité en Côte-d'Ivoire coloniale et postcoloniale, loin d'être une manière de résister à la colonisation des esprits, a été mue par la quête de reconnaissance sociale car elle était un premier pas vers l'acquisition du pouvoir.

L'analyse du roman *La Carte d'Identité* de l'auteur ivoirien Jean-Marie Adiaffi qui s'ensuivra nous permettra d'illustrer l'ambiguïté qui, d'après nous, entoure la question de l'hybridité en Côte-d'Ivoire. Nous avons choisi d'analyser ce roman parce qu'il est, à la fois, comme un témoignage de cette Côte-d'Ivoire et de ces ivoiriens à la recherche de leur identité, et comme une interprétation par l'auteur de la relation qui s'est tissée sous la colonie entre la Côte-d'Ivoire et l'ancienne puissance coloniale, la France et qui s'est renforcée après l'indépendance, avec en sourdine, le thème de la reconnaissance.

Le chapitre quatre traite de la période de construction de l'Etat et de l'imaginaire menée par Houphouët-Boigny, qui s'est lancé à la poursuite de ce que nous avons nommé une

[43] Voir à ce propos les témoignages de certains de ces anciens proches collaborateurs , ex. celui de Diabaté Lamine dans, « Intellectuels Ivoiriens face à la Crise », (éds) Diabaté, Idriss, Dembélé Ousmane, Akindès Francis, Paris, Karthala, 2005, p.67 : « Houphouet-Boigny avait la conviction personnelle profonde que les africains ne savaient rien faire d'eux-mêmes Son souci principal était de savoir ce que les africains feraient de leur indépendance s'ils se coupaient de tout » Face aux jeunes nationalistes qui, au moment de l'indépendance de la Côte-d'Ivoire, réclamaient une indépendance radicale et une coupure plus nette d'avec l'ancienne puissance coloniale, il parlait de « dépendance dans l'indépendance » ou leur rétorquait « vous êtes les doux fruits du colonialisme et vous voulez que vos petits frères n'en profitent pas ? »

modernité fantasmée, essentiellement basée sur les « ressources de l'extraversion », qu'elles fussent économiques ou culturelles. Car l'illusion sur laquelle les ivoiriens ont vécu pendant les vingt premières années qui ont suivi leur indépendance était qu'il suffisait d'appliquer les recettes de développement occidental pour parvenir à se hisser au même niveau de « modernité » que l'Occident. Et ce processus de « modernisation » concernera aussi bien l'économique que le culturel. Cette période correspond à celle où règne le primat de l'économique sur le politique. Celle où l'on a pu parler de « miracle ivoirien » pour qualifier le modèle de développement ivoirien.

La troisième partie (chapitres cinq et six) est une analyse de la brèche ouverte dans l'imaginaire postcolonial en Côte-d'Ivoire, brèche qui remet en question la fondation de l'Etat ivoirien telle que conçue par Houphouët-Boigny. Nous nous concentrons sur une catégorie d'acteurs, les « jeunes », qui occupent le devant de la scène politique ivoirienne depuis le début des années 90 et qui, au fil de leurs revendications et de leurs modes d'action, y sont devenus incontournables. Nous verrons, à travers l'analyse des mouvements musicaux que sont le *zouglou* et le *coupé-décalé*, des pratiques de subjectivation par lesquelles cette catégorie de la population participe à la formation de l'imaginaire ivoirien.

Le chapitre cinq analyse la contribution du *zouglou*, un genre musical inédit porté par les jeunes citadins, aux changements qui s'opèrent en Côte-d'Ivoire au début des années1990. Nous avons choisi d'étudier ce mouvement musical parce qu'il nous renvoie à un moment de l'histoire du pays où s'ouvrent les questions politiques longtemps tues. Mais également parce qu'il correspond au moment où les jeunes, une nouvelle catégorie politique, font irruption sur la scène politique ivoirienne. Ils ne la quitteront plus depuis.

Le *zouglou* participe à la formation de l'imaginaire ivoirien. Derrière ce mouvement musical, l'on verra que se profile un projet politique participant à la redéfinition de la relation entre l'Etat et la population. L'analyse des paroles de chants *zouglou* et de la danse *zouglou,* ainsi que celle de leur impact sur les ivoiriens nous en dira un peu plus sur ce qui est entrain de changer dans les préoccupations quotidiennes de l'ivoirien.

Le chapitre six nous ramène à la question de l'extraversion et, incidemment à celle de l'hybridité. Nous y traitons de la relation entre le mondial et le local vue à travers ces jeunes ivoiriens qui disent d'eux-mêmes aller « *se chercher* » à *Beng*[44]. La poursuite de la recherche des « ressources de l'extraversion » qu'elles soient matérielles ou immatérielles, y adopte une tournure totalement en phase avec cet autre processus qu'est la mondialisation et que nous appréhendons dans cette recherche comme le « travail de l'imagination[45] » et le désir d'appropriation. Dans ce chapitre, nous chercherons à interpréter le rôle de la mondialisation dans le processus de production de localité en Côte-d'Ivoire. Le canal qui, d'après nous y relie le mondial au local dans la catégorie de la population visée est **l'envie**. Une émotion forte dont le choix pourrait sembler litigieux de prime abord et qui sera longuement justifié dans le chapitre en question. L'envie est liée aux valeurs que promeut la mondialisation mais a également quelque chose à voir avec la manière dont l'imaginaire ivoirien a été construit sous Houphouët-Boigny : où l'on pourra constater que le processus de formation de l'imaginaire se poursuit aussi dans le cheminement tracé par le « tout économique » précédemment expérimenté en Côte-d'Ivoire. Que la course à l'enrichissement et à l'étalage ostentatoire de biens matériels acquis, pratiques qui ont été valorisées sous Houphouët-Boigny parce que révélatrices

[44] En Occident.
[45] A la suite de Appadurai op. cit

d'une certaine forme de pouvoir, se perpétuent et atteint même son paroxysme à travers les pratiques et modes de vie de ces jeunes.

Le *coupé-décalé*, un mouvement musical ivoirien né à Paris et diffusé en Côte-d'Ivoire puis dans le monde entier au sein de la diaspora africaine en est l'illustration. Il est une mise en scène de l'envie qui est à examiner pour ce qu'il a à nous dire sur une certaine conception de la réussite de la reconnaissance sociale et du pouvoir.

La quatrième partie (chapitre sept et huit) interroge les conditions du vivre-ensemble des ivoiriens, avec en toile de fond l'enjeu que représente la question foncière dans l'histoire de la Côte-d'Ivoire, la revendication d'autochtonie et la remise en question de la place de l'étranger dans le pays, ainsi que l'exigence de reconnaissance qui traverse les groupes dont le pays est constitué. L'analyse de deux pièces de théâtre[46] de Maurice Bandaman nous aide illustrer la complexité des tensions qui divisent la société ivoirienne car elles soulèvent des questions portant sur la propriété de la terre et l'appartenance à cette terre et sont sous tendues par cette interrogation aujourd'hui fondamentale en Côte-d'Ivoire : qui a le droit de vivre sur la terre ivoirienne ?

Le chapitre sept nous parle des tensions qui existent entre les différentes communautés ethniques composant le pays. Ces tensions ont été exacerbées par l'ouverture démocratique du début des années 1990. La compétition pour des postes électifs étant devenue réelle, celle-ci va progressivement emprunter la forme de rivalités ethniques ainsi que celles qui privilégient l'appartenance à la terre ivoirienne. Ce chapitre sera l'occasion de revenir sur la manière dont la Côte-d'Ivoire a été structurée par l'économie de plantation, cette dernière ayant favorisé l'apport de main-d'œuvre étrangère et le

[46] Bandaman Maurice, *Au Nom de la Terre*, suivi de *La Terre qui Pleure*, Puci, Côte-d'Ivoire, 2000.

déplacement d'ivoiriens originaires du nord vers le sud du pays, pour les besoins du développement des plantations localisées dans cette région. Nous y discuterons également de la notion d'ivoirité qui divise actuellement le pays. Nous illustrons nos propos par l'analyse de deux pièces de théâtre de l'auteur ivoirien Maurice Bandaman, choisies parce qu'elles résument assez bien les tensions et rivalités en question.

Dans le chapitre huit, nous retrouvons la notion de reconnaissance. Et nous pourrons constater son évolution qui l'a fait passer du stade d'une demande de reconnaissance basée sur la richesse et sur la possession des « ressources de l'extraversion », à celle d'une revendication de reconnaissance fondée sur le respect social et formulée par cette catégorie de la population qui a été enfermée dans des catégorisations construites à escient par le pouvoir.

Nous reviendrons également sur la notion d'ivoirité pour montrer que si elle est à la fois la manifestation d'un désir de clôture et révélatrice de la fracture nord/sud, elle a pour fondement premier la lutte pour le pouvoir d'Etat et pour la définition des bases d'une nouvelle légitimité. Elle est symptomatique d'une crise de la formation de l'Etat.

## Première Partie

## De l'intérêt à analyser la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire avec des outils conceptuels adaptés

Dans cette première partie, nous nous attachons tout d'abord à présenter notre approche et nos outils conceptuels, puis procédons à un état de la littérature sur la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire. La présentation de nos concepts, suivie par l'examen (non exhaustif) de la littérature sur la relation Etat/société met en évidence le fait que les analyses sur la production du politique en Côte-d'Ivoire ont longtemps mis l'accent sur l'Etat ivoirien, au détriment de la société.

Dans cette partie où notre approche est mise en parallèle avec d'autres analyses sur la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire, il s'agit pour nous de montrer qu'il existe **d'autres** outils conceptuels souvent ignorés par les politologues outils qui, une fois appréhendés par le chercheur, offrent une **autre** vision de la réalité ivoirienne.

### Chapitre Premier : « Bricolage théorique » ou comment appréhender une réalité complexe

Notre travail s'inscrit dans cette perspective renouvelée des approches empiriques et théoriques des modalités de la production du politique en Afrique, qui se montrent attentives au polymorphisme et au dynamisme des phénomènes étudiés : nous avons adopté une perspective qui regarde la réalité sociale de l'intérieur.

Dans ce chapitre, nous présentons les concepts qui nous serviront à analyser le changement politique en Côte-d'Ivoire. Nous décrivons ensuite la méthode adoptée qui,

suivant en grande partie l'approche de l'école française de politique africaine, ne se laisse pas enfermer dans un cadre théorique rigide. Nous concluons ce chapitre avec la contribution de cette thèse qui réside principalement dans le fait d'analyser le changement politique en Côte-d'Ivoire et l'imaginaire subséquent, à travers l'émotion et la création artistique.

**Concepts clés**

*La dynamique du processus de production de localité : de la construction à la formation*

Nous emprunterons à Lonsdale et Berman leur conceptualisation des notions de construction et de formation, afin de pouvoir décrire le processus de formation en cours. En effet, ils introduisent :

« a key distinction between 'state-building' as a conscious effort at creating an apparatus of control, and 'state-formation' as an historical process whose outcome is largely unconscious and contradictory process of conflicts, negociations and compromises between diverse groups whose self-serving actions and trade-offs constitute the 'vulgarisation' of power"[47].

Selon ces auteurs l'on retrouve, dans la notion de formation, l'idée d'un processus historique à l'œuvre impliquant la participation, consciente ou non des populations concernées. Il s'agit ainsi d'un processus contradictoire né de l'action anonyme de plusieurs, fait de conflits, de négociations, de compromis, de poursuites d'intérêts stratégiques qui, lorsqu'il aboutit, crée un pouvoir et façonne durablement la société[48].

La construction quant à elle est l'effort délibérément conduit par l'Etat ou par ses institutions pour se structurer, asseoir son pouvoir et se légitimer.

---

[47] Berman Bruce, Lonsdale John, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa. Book One: State and Class*, James Currey, London, 1992, p.5.

[48] Sur ce point, voir également Bayart Jean-François, (dir) *La Réinvention du Capitalisme*, Paris, Karthala, 1994.

Un certain nombre d'autres auteurs, politologues, historiens, anthropologues ont également montré comment les acteurs contribuaient à transformer l'Etat[49].

La démarche de Lonsdale et Berman a consisté à mettre en avant l'importance du rôle des agents autres que l'Etat. Leur analyse portait plus précisément sur le processus par lequel les institutions coloniales britanniques ont émergé au Kenya entre 1895 et 1905, ainsi que sur la manière dont les conflits et contradictions internes que ce processus a fait naître ont contribué à façonner les changements à venir. Ainsi qu'ils l'écrivent :

« We attempt through an examination of the experience of Kenya to develop an approach to the analysis of the forces that shaped the developement of the colonial state. We believe that states are human creations that are too easily treated as abstractions. This approach portrays them as logically necessary structures that meet needs of dominant classes, whether by impersonal structural imperatives mediating social conflict at a distance or as the purposive instrument of sectarian will. Somehow by contrast, we believe, one has to find the conceptual space between systemic structuralism and wilful instrumentality, and insist that states are storm-tossed relationships of power derived from the productive logic of any given social organization and the conflict of interest that threaten to disorganize it [...] Even if this is done, however, a focus on states can still exclude real people"[50].

Et de rajouter plus loin:

« For the embryo state was not only *built*, as a deliberate means to contain and direct power for the benefit of the few. It was also *formed* out of the anonymous actions of many. In evading servitudes ancient and modern the weaker members of African society uses novel forms of association to regain old personal freedom[...] State-formation – **the vulgarisation of power** [souligné par nous], and state-building – it's cultivation, were contradictory process that complemented each other"[51].

Pour ces auteurs, l'Etat est une création humaine construite par le pouvoir et simultanément formé par l'action anonyme de la masse. Cette expérience, complexe et

---

[49] Voir Bayart Jean-François, (dir) *La Réinvention du Capitalisme*, Paris, Karthala, 1994 ; « La Guerre en Afrique : Dépérissement ou Formation de l'État? », *Esprit*, no. 247, pp.55-73, 1998; Bayart, Jean-François, Mbembe, Achille, Toulabor, Comi , *Le Politique par le Bas en Afrique Noire. Contributions à une Problématique de la Démocratie*, Paris, Karthala, 1992; Hibou, Béatrice, *L'Afrique est elle Protectionniste? Les Chemins Buissonniers de la Libéralisation Extérieure*, Paris, Karthala, 1996, Monga, Celestin, *Anthropologie de la Colère. Société Civile et Démocratie en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1994.

[50] Bruce Berman, John Lonsdale, idem, p.5

[51] Berman Bruce, Lonsdale John, op. cit., p. 15. (les italiques sont de l'auteur)

hétérogène, constitue l'Etat. Ainsi l'Etat ne pourrait être compris si l'on ne s'attarde qu'à sa construction par le pouvoir et les élites, ou si l'on se préoccupe uniquement de ses institutions et structures. La formation de l'Etat, que Lonsdale et Berman nomment également « vulgarisation du pouvoir », est ce qui permet aux « anonymes » grâce à leur travail souterrain, de compléter le processus de construction. Car pour ces deux auteurs, construction et formation sont les processus complémentaires qui façonnent l'Etat. Ce rôle de « vulgarisateur du pouvoir » est analysé dans notre travail à travers l'étude de modes de subjectivation que représentent les mouvements musicaux ivoiriens que sont le zouglou et le coupé-décalé. Nous étudions la manière dont ces mouvements sont des opportunités qui permettent à une catégorie d'ivoiriens de participer à la formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien.

Cependant, nous nous distinguons de Lonsdale et Berman sur les deux points suivants : ces deux auteurs traitent de la construction et de la formation de l'Etat tandis que nous traitons de la construction et de la formation de l'Etat *et* de l'imaginaire ; ils n'opèrent pas de distinction temporelle entre les deux phases puisqu'ils estiment qu'elles se développent simultanément, alors que nous semblons les séparer dans notre analyse.

Nous analysons le processus concomitant de formation de l'Etat et de l'imaginaire car il nous est apparu impossible de les différencier, la sphère de l'Etat étant en continuelle interaction avec celle de l'imaginaire. Nous nous en expliquons plus loin dans ce chapitre, à l'aide de Giddens, dans la section portant sur notre objet d'étude.

Le second point sur lequel nous divergeons de Lonsdale et Berman porte sur la distinction que nous semblons opérer entre le moment de construction et celui de formation. Le processus de construction de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien a défini le terrain sur lequel

le processus de formation se développe aujourd'hui. Les deux processus entretiennent une relation dialogique, l'un répondant à l'autre. Certes, la notion de brèche que nous utilisons pour expliquer le clivage qui s'est produit dans le processus de production de localité (et que nous définissons à la section suivante) pourrait suggérer une coupure forte entre deux moments de l'histoire de la Côte-d'Ivoire. Cette césure ne pourrait qu'être artificielle car il ne s'agit pas de deux blocs monolithiques qui se font face avec d'un côté, le moment de la construction et de l'autre, celui de la formation. Car au final, ces deux processus n'en forment plus qu'un si nous les analysons dans le cadre plus général de la production de localité. Seulement, d'importantes variations sont intervenues, variations qu'il nous appartiendra de faire ressortir tout au long de ce travail. Rappelons que pour Lonsdale et Berman, construction et formation sont complémentaires. Mais concernant la Côte d'Ivoire, il nous est apparu que ce que ces auteurs désignent par l'expression « vulgarisation du pouvoir » ou formation concomitante à la construction opérée par le pouvoir a été moins influente sur la forme prise par l'Etat ivoirien après l'indépendance et pendant les vingt premières années qui ont suivi. Des groupes de la société ivoirienne ont cependant tiré profit de la construction de l'Etat en captant à leur avantage certaines de ses dividendes, les autres se contentant d'espérer. Sur ce point, nous renvoyons à nos remarques précédentes sur la connivence qui s'est tissée entre l'Etat et la population pendant les vingt premières années qui ont suivi l'indépendance. Ce qui nous permet d'affirmer la chose suivante : il y a certes eu formation pendant cette période, mais celle-ci, c'est-à-dire l'action anonyme de la masse, n'a pas suffisamment imprimé sa marque sur l'Etat. C'est l'un des points essentiels de cette thèse. Nous rajoutons cependant que puisque notre travail interroge des processus concrets par lesquels le changement social et

politique s'effectuent, des lignes de continuités entre construction et formation se chevauchent.

Dans une bonne partie de ce travail, nous essayons d'expliquer pour quelles raisons l'Etat et l'imaginaire ivoirien ont emprunté la forme qui se délite aujourd'hui. Et la raison que nous avançons est celle du manque de formation, du manque de participation de la masse des ivoiriens à ce processus de façonnement de l'Etat et de l'imaginaire. Cette hypothèse est au cœur de notre travail : nous estimons qu'il a existé un certain déséquilibre entre la construction et la formation de l'Etat ivoirien, déséquilibre qui a finalement entraîné des questionnements sur la légitimité même de la forme de l'Etat et remis en question les institutions qui en sont nées.

De la même manière, le processus de construction est toujours à l'œuvre, de manière concomitante avec celui de formation. Mais une redistribution est entrain de s'opérer et celle-ci est le fait des acteurs ivoiriens qui participent activement au façonnement de l'Etat ivoirien. C'est pour cette raison que nous insistons sur leur rôle dans ce travail. Et l'Etat ivoirien semble s'adapter à cette donne puisque le fonctionnement de ses institutions est révisé.

Cette remarque faite, nous précisons à nouveau que si nous n'établissons pas une dichotomie nette entre le moment de la construction et celui de la formation, il est cependant nécessaire, pour les besoins de l'analyse, de les situer au sein du processus de production de localité. Il s'agit de deux moments complexes qui se chevauchent et dont nous tentons de saisir la *dynamique* qui en ressort au terme d'un processus non linéaire, au sens où Norbert Elias entend cette notion lorsqu'il analyse la genèse de l'Etat moderne

en Occident[52]. Ce dernier met l'accent sur l'interaction des nombreux acteurs en compétition pour l'hégémonie et sur la lutte concurrentielle féroce qu'ils se mènent, qui aboutira à une centralisation du pouvoir politique. Il s'agit, pour cet auteur, de démontrer qu'existe une continuité de l'histoire politique occidentale. C'est la perspective dynamique de la production de localité que nous favorisons qui nous permet d'envisager ce processus non comme une mécanique téléologique, mais en tant que trajectoire soumise aux stratégies d'acteurs en constante interaction avec l'Etat.

Pour affiner la conception que nous avons de la production de localité et l'analyser en fonction du cas ivoirien, nous opposerons le processus de construction de l'Etat et de l'imaginaire par le pouvoir au processus de leur formation par l'ensemble de la population ivoirienne. Cette distinction entre construction et formation que nous utilisons pour étudier le processus de production de localité sert à mettre en avant le jeu de création auquel se livrent aujourd'hui tous les acteurs ivoiriens. La notion de formation évoque l'ensemble complexe des luttes et des pratiques qui ont un impact sur la configuration de l'Etat et de l'imaginaire ivoiriens. Si la notion de construction fait avant tout appel à un travail délibéré de fabrication émanant principalement du pouvoir, son élargissement vers celle de formation nous renvoie à la participation de l'ensemble des ivoiriens dans le processus de production en cours.

Le processus de production de localité en Côte-d'Ivoire tel que nous l'analysons est constitué de deux mouvements. Le premier concerne le projet de construction de la nation

[52] Elias Norbert, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris, 1975.

ivoirienne mené par le président Houphouët-Boigny au lendemain des indépendances. Car ainsi que l'écrit Anne-Marie Thiesse :

«La nation naît d'un postulat et d'une invention. Mais elle ne vit que par l'adhésion collective à cette fiction. Les tentatives avortées sont légion. Les succès sont les fruits d'un prosélytisme soutenu qui enseigne aux individus ce qu'ils sont, leur fait devoir s'y conformer et les incite à propager à leur tour ce savoir collectif. Le sentiment national n'est spontané que s'il est parfaitement intériorisé ; il faut préalablement l'avoir enseigné.»[53]

La fiction servie par le pouvoir a, dans un premier temps, reçu l'adhésion de la population. Peut-on en déduire que le projet de création de la nation ivoirienne a abouti ? Le sentiment national que le projet houphouétien cherchait à instiller aux ivoiriens a-t-il été intériorisé par ces derniers ? Là n'est pas l'objet de cette thèse, qui s'attache plutôt à analyser les pratiques et conflits qui fondent le processus de production de localité.

L'autre mouvement du processus de production de localité se caractérise par la lutte pour la définition d'un nouvel ordre de légitimité menée cette fois ci par différents segments de la société ivoirienne. Démêler les parts respectives du processus de construction de celle du processus formation nous permet également de jeter un regard sur les luttes et pratiques qui ont émaillé la production de localité et qui aujourd'hui contribuent à l'émergence d'une autre manière de penser le pouvoir et la société en Côte-d'Ivoire.

Notre étude porte sur l'intelligibilité de la société politique ivoirienne contemporaine. Cependant nous évitons de poser des bornes temporelles, un moment qui fixerait le point de départ de la construction de l'Etat, car ce dernier ne pourra s'avérer qu'hypothétique si ce n'est aléatoire. Pour des raisons de commodité il eut été envisageable de faire démarrer notre recherche en 1960, année de l'indépendance, donc de l'existence officielle de la

[53] Thiesse Anne-Marie, *La Création des Identités Nationales*, Paris, Seuil, 1999, p.14.

république de Côte-d'Ivoire. Seulement, l'analyse eue été tronquée de précieuses données qui ont fortement contribué à donner forme à la Côte-d'Ivoire d'aujourd'hui. Notre étude n'est cependant pas œuvre d'historien : il ne s'agit pas de reconstituer la trajectoire sur la « longue durée » d'une entité qui, au demeurant, ne connaît sa configuration (géographique, il est nécessaire de le préciser) actuelle que depuis la colonisation française. Il est plutôt question de cerner les dynamiques qui ont présidé à sa production en tant que structure politique. Ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, nous cherchons plutôt à analyser le lent processus de délitement qui a débuté à la fin des années 1980 en Côte-d'Ivoire et qui, selon nous, signale le moment de reconfiguration.

*La brèche : un lent processus de délitement*

Une inadéquation s'est progressivement installée entre le projet de société proposé par le pouvoir et les impératifs de la quotidienneté expérimentés par les ivoiriens, les impasses et contradictions devenant de plus en plus difficiles à surmonter.

Nous utilisons la notion de brèche dans un triple objectif : d'abord afin de montrer que la production de localité est bien un processus sur la longue durée qui connaît actuellement une inflexion majeure dans son cours. Ensuite dans le but de rendre plus imagée la fissure qui s'est ouverte dans l'édifice construit par Houphouët-Boigny. Enfin, pour signaler que la période de l'histoire de la Côte-d'Ivoire que nous étudions est comme un moment de flottement où rien ne s'est encore cristallisé, mais où il est cependant clair que plus rien ne sera comme avant : un moment où les choses peuvent adopter telle tournure ou telle autre, au gré de ces évènements et aléas qui provoquent le changement et qui participent à la formation d'une autre configuration historique.

Notre problématique ici s'articule autour de la question suivante : comment en est on arrivé à cette césure, cette brèche qui s'est ouverte dans le processus de production de localité et qui l'a fait progressivement glisser du moment de construction à celui de formation ? Quels sont les conflits en sont ressortis ? *Car se sont les conflits (lutte pour le pouvoir, lutte pour la définition d'un nouvel ordre de légitimité, lutte pour la reconnaissance) situés à l'intérieur de cette brèche qui contribuent à l'émergence de l'Etat et de l'imaginaire dans leur nouvelle configuration.* C'est ce moment critique, cette période charnière où une série de facteurs entrent en conjonction pour permettre un débat entre toutes les composantes de la société ivoirienne que nous appelons brèche.

Notre concept de « brèche » est très proche de celui de « critical junctures » utilisé par le courant de l'institutionnalisme historique pour expliquer comment les institutions sont créées, transformées et reproduites[54]. Ce courant explique ainsi le concept de « critical junctures » : "moments when substantial institutional change takes place thereby creating a 'branching point' from which historical development moves onto a new path"[55]

Les tenants de ce courant suggèrent, ce faisant, qu'une institution prend vie lorsque la tension politique, produit du déroulement de processus de nature différente : économique, politique, culturel, social ou idéologique, devient particulièrement aiguë. Ils utilisent l'argument du « *path dependency* », c'est-à-dire que les institutions, une fois créées,

[54] Voir les synthèses suivantes sur ce point Capoccia, Giovani, Kelemen, Daniel, The Study of Critical Junctures "Theory, Narrative and Counterfactuals in Institutionnal Theory", Departement of Politics and IR, University of Oxford, *Paper presented at the APSA 2005 Annual Convention,* Washington DC, Sept 1-4, André Lecours, "L'Approche Néo-Institutionnelle en Science Politique Unité ou Diversité?", *Politique et Société*, vol. 21, no 3, 2002

[55] Hall, Peter, Taylor, Rosemary, "Political Science and the Three New Institutionalisms", *Political Studies*, (XLIV), p. 942, 1996.

prennent vie et donnent lieu à des dynamiques et des situations qui souvent, n'étaient pas voulues ou prévues par les acteurs. Selon cette logique, les phénomènes sociopolitiques ne peuvent être expliqués par la simple volonté des acteurs, ni même par la nature de leurs relations, car ils sont souvent le produit accidentel d'un processus macro-historique de développement institutionnel où chaque configuration conditionne la prochaine. L'idée est que les institutions reflètent des rapports de pouvoir qui assurent leur survie et forcent aussi les acteurs à s'adapter à elles, ce qui leur confère une légitimité qui s'accumule et s'accroît dans le temps. Le « critical juncture » est le point de départ du processus « path dependent », et il devient dès lors difficile pour les acteurs de renverser les effets des choix opérés pendant des moments de « critical junctures ». Pour l'institutionnalisme historique, les institutions sont le produit de processus historiques concrets, particulièrement ceux marqués par des dynamiques conflictuelles. Elle pousse à l'étude de l'impact des institutions sur le comportement des acteurs et conduit le chercheur à s'interroger sur les origines et le caractère des institutions en examinant comment leur production et leur reproduction s'inscrivent dans un processus où le paysage institutionnel existant à un certain moment dans le temps et dans l'espace conditionne la trajectoire du changement institutionnel.

Nous retiendrons de ces auteurs qu'il existe des moments dans le développement social où l'on passe d'une période de stabilité à une période de transition. Et c'est pendant cette période de transition que se joue le changement politique et social. Cette explication du développement (social, politique, historique, institutionnel...) n'est d'ailleurs pas propre au néo-institutionnalisme.

Cependant, si la « brèche » se rapproche du concept de « critical junctures », le néo-institutionnalisme, en plaçant les institutions au centre de l'étude de la politique, s'attarde principalement aux processus de développement institutionnel et à leur impact sur l'action. L'institutionnalisme historique place le concept de « critical juncture » au cœur de ses analyses, mais sans donner de méthodologie pour l'utiliser : comment l'identifier et l'étudier de manière empirique ? par quel type de phénomène est il concerné ? L'institutionnalisme historique présente en outre un scénario dans lequel institutions d'une part et société et acteurs d'autre part, sont distincts même si les institutions en questions sont créées par des acteurs et modifiées à des moments donnés. Et il apparaît que ce type d'institutions est plutôt rigide dans le sens où son existence ne dépend pas d'un continuel mécanisme de reproduction de la part des acteurs. Pour finir, ainsi que le soulignent certains auteurs, cette approche explique, en fin de compte, plus facilement la continuité que le changement institutionnel :

> « Indeed, the great irony of much of the literature on critical juntures is that it carefully examines the self-reinforcing, path dependent processes that reproduce and strengthen institutions, while it very often glosses over the critical junctures that initially give rise to and eventually disrupt these path dependent processes. »[56]

Nous ne cherchons pas à expliquer le changement des institutions ivoiriennes dans le sens où l'entend le néo-institutionnalisme, c'est-à-dire en mettant l'accent sur l'étude des institutions plutôt que celle des acteurs. Cette approche est centrée sur la question de l'influence des institutions sur les phénomènes sociopolitiques alors que dans notre étude, ce sont les acteurs ivoiriens qui ont la prééminence. Utiliser cette approche nous entraînerait en outre dans des débats méthodologiques et épistémologiques qui sont loin d'être réglés au sein de ce courant.

[56] Capoccia, Giovani, Kelemen, Daniel, op. cit., p.5.

Nous pouvons appliquer aux évènements qui se déroulent en Côte-d'Ivoire l'analyse à laquelle Edgar Morin se livre à propos des évènements de mai 1968 en France, dans un ouvrage collectif qui a justement pour titre *Mai 68 : La Brèche* :

« Dès lors, mai 68 nous apparaît non pas comme le générateur, mais comme le révélateur de cette crise, puis comme le catalyseur, l'accélérateur, le convertisseur, l'amplificateur d'une métamorphose culturelle qui se préparait déjà sous la chrysalide dans la décennie 60. C'est aussi la rupture qui déchire les enveloppes chrysalidaires et permet l'essor de nouvelles formes. Dès lors, mai 68 est bien **le moment de passage, la Pâque, la brèche par où s'engouffrent les nouvelles formes, les thèmes culturels, les problèmes qui couvaient, germaient de façon invisible dans la décennie précédente, et qui vont à présent se disséminer** (souligné par nous). Et la brèche est toujours ouverte au flanc de notre société, qui poursuit sa route.»[57]

La brèche se manifeste dans un contexte de recommencement où tout semble possible, un contexte caractérisé par une lutte pour le contrôle de la définition de la nouvelle configuration historique qui peine à voir le jour. Car les acteurs sont bien conscients du fait que les forces qui domineront à l'issue de cette lutte pourraient être celles qui imposeront ou négocieront à leur avantage la nouvelle configuration de l'Etat et de l'imaginaire en gestation. Tel est selon nous le propre de la brèche, qui est avant tout le moment et le lieu décisifs où se dénouent les fils de l'histoire ivoirienne et où se joue le devenir de l'édifice national ivoirien. Enfin, la brèche nous rappelle cette constante qui très souvent préside aux changements politiques profonds : le pouvoir en place voit le monopole de la définition des problématiques légitimes de la Cité lui échapper et son discours désormais concurrencé par d'autres discours, une fois la force qu'il incarnait désacralisée et la critique introduite dans le champ des relations entre gouvernants et gouvernés. Car les constructions hégémoniques, tout comme les autres, ne sont pas

[57] Morin Edgar, Lefort Claude, Castoriadis Cornélius, *Mai 68 : La Brèche*, Paris, Editions Complexe, 1988, p. 160.

infiniment acquises et peuvent, ainsi que le suggère Denis Martin, s'enkyster et provoquer des « craquements » :

« On pourrait concevoir que, là où les équipes au pouvoir ont été en mesure de produire des représentations et des langages symboliques intégrés dans une idéo-logique « parlant » à tous les paliers en profondeur, modulant son débit sur la multiplicité des temps sociaux, là où elles ont su prendre en charge l'émergence de nouvelles cultures politiques, dans ces pays-là, cohérence et stabilité politique ont pu être assurés pendant une période [...] et que **lorsque cette idéo-logique s'enkyste pour ne plus prendre la peine de suivre le mouvement social, les risques de craquement s'amplifient** (souligné par nous).»[58]

La production de localité en Côte-d'Ivoire postcoloniale a été en grande partie la résultante d'une **construction** délibérée portée par Félix Houphouët-Boigny, relayée par l'élite dite « évoluée » du pays et acceptée sans débats par les ivoiriens. Dans cet édifice ainsi constitué, une large place a été faite aux « ressources de l'extraversion » qu'elles fussent économiques ou culturelles, au détriment de pans entiers de productions culturelles locales et de segments de l'histoire nationale.

Au début des années 90, une **brèche**, autant politique que culturelle, (qui n'a cessé de s'élargir depuis) s'est ouverte dans l'édifice ainsi fabriqué par le pouvoir. Elle a révélé l'inachèvement de la fondation de l'Etat ivoirien qui reposait sur les bases historiquement, politiquement, économiquement et culturellement fragiles que sont respectivement : une hybridité valorisée principalement pour son mimétisme, un projet de modernisation culturelle et économique essentiellement extravertis, une conception du pouvoir politique clientéliste et paternaliste, une prééminence du groupe akan sur les autres groupes ethniques qui composent le pays. L'Etat, qui a été le principal pourvoyeur d'imaginaire, a

[58] Martin Denis, "Par delà le Boubou et la Cravate : pour une Sociologie de l'Innovation Politique en Afrique Noire" *Canadian Journal of African Studies*, 20 (1), pp. 20-21, 1986.

perdu le monopole de sa production, ne détenant plus les moyens qui lui ont jusque là permis de maintenir son contrôle sur la fabrication de sens. Le décalage entre le projet de société proposé par le pouvoir et les élites et la réalité vécue par la très grande majorité des ivoiriens s'étant progressivement creusé, ces derniers ont réalisé que leurs tentatives pour parvenir à atteindre le modèle en question seraient vaines.

La brèche en question a été d'abord le fait de catégories de la population qui ne se reconnaissaient plus dans le projet de société houphouétien, à savoir les jeunes et les classes moyennes. C'est cette catégorie d'ivoiriens qui sera le plus durement touchée par les effets de la crise économique du début des années 80 et qui sera la première à réaliser que ce projet de société auquel ils avaient certes adhéré, ne fonctionnait pas de la même manière pour tous les ivoiriens : certains en tiraient des avantages, tandis que l'ascenseur social semblait s'être bloqué pour la majorité des ivoiriens. Ce constat les a rendu moins sensibles au discours du pouvoir.

Cette brèche signalerait les processus *concomitants* de **formation** de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien qui laissent une plus grande place à la participation de la société ivoirienne dans son ensemble à la redéfinition de son imaginaire et à la reconfiguration de l'Etat. Aujourd'hui, la Côte-d'Ivoire cherche à s'ancrer dans ce que l'on pourrait nommer le « réel ivoirien » et les groupes dont le pays est constitué en sont conscient, qui tentent par tous les moyens de faire entendre leurs voix et de dire ce qu'ils pensent de leur devenir.[59]

[59] Le parti au pouvoir, le Front Populaire Ivoirien (FPI) de Laurent Gbagbo ne s'y est pas trompé, qui a nommé son parti « le parti de la Refondation ». Car ainsi que l'écrit Mamadou Koulibaly, secrétaire général adjoint du parti, président de l'assemblée nationale et idéologue du parti : « L'homme [Laurent Gbagbo] a été choisi par les ivoiriens pour mener la politique de Refondation qu'il leur a proposée. La politique de Refondation est une méthode de gouvernement qui consiste à creuser dans les fondations de la société ivoirienne pour corriger certaines tares structurelles qui bloquent et ralentissent la réalisation du bonheur et de la prospérité tels qu'exprimés dans la constitution. » Koulibaly Mamadou, *La Guerre de la France contre la Côte-d'Ivoire*, L'Harmattan, Paris, 2003, p 9.

*Production de localité*

Dans ce travail, la notion de production de localité résume les processus de *construction* et de *formation* de *l'Etat* et de *l'imaginaire* ivoirien. Elle nous renvoie assurément à la question de la construction de notre objet d'étude. En effet, cette notion rassemble et organise les concepts clé de notre recherche que représentent la construction, la formation, l'Etat et l'imaginaire. Elle nous permet ce faisant d'affiner notre objet d'étude. Cette notion, flexible opératoirement, nous est apparue comme étant celle la mieux appropriée pour étudier la relation d'interaction qui caractérise l'Etat et l'imaginaire ivoirien. Par ailleurs, elle nous permet de reconstituer plus amplement la chaîne des évènements, le faisceau des causes qui peuvent servir dans l'explication du processus de changement en Côte-d'Ivoire, plus précisément, dans l'explication du processus de formation de la configuration qui est en train de voir le jour dans le pays.

La question de la localité dans les sciences sociales : à la quête d'une approche satisfaisante

La question de la production de localité est une interrogation pour les sciences sociales et à ce titre, a fait l'objet d'une littérature considérable et disparate. Dans la mesure où elle traverse différentes disciplines, elle reflète les grandes interrogations contemporaines et l'examen des définitions qui en sont données nous montrent bien qu'il ne s'agit en rien d'un discours univoque. Elle a amené les disciplines qui s'y sont penchées à revoir leurs fondements épistémologiques et à recadrer leur méthodologie.

**L'anthropologie**. La production du local est au cœur de cette discipline. L'espace, les lieux, constituent la donnée essentielle de toute recherche ethnologique puis que son objet d'investigation empirique privilégié est le groupe local. C'est dans cette mesure que les

anthropologues ont pu considérer, pendant très longtemps, les groupes qu'ils étudiaient comme des isolats.

Deux difficultés sont à noter lorsque l'on cherche à étudier la localité : tout d'abord, la question de la possibilité pour les sciences sociales de construire scientifiquement la notion de localité[60] question qui se pose avec d'autant plus d'acuité aujourd'hui que la contexte dans lequel elle se produit est plus que jamais changeant. L'anthropologie notamment, avec sa prédilection pour les localités délimitées est mise à mal par la mondialisation, cette dernière forçant les chercheurs en sciences sociales à réfléchir de manière critique sur la manière dont ils construisent leur objet d'étude ; ces localités ainsi isolées se révèlent être le produit de l'imagination scientifique, un mythe que les débats autour de la mondialisation contribuent à déconstruire[61].

Une seconde difficulté résulte dans l'illusion de pureté que contribuerait à véhiculer la notion de localité prise comme une entité close. Car dès lors que la localité est considérée comme un isolat, le lien facile associant l'impureté à tout ce qui viendrait de l'extérieur est rapidement établi : cette vision de la localité pure, non polluée, est reliée à celle d'une culture authentique devant être protégée contre les dangereux assauts de l'extérieur[62].

Nous nous sommes posés les questions suivantes. Ne sommes nous pas tout bonnement en train d'éluder la question de savoir : à quoi se réfère-t-on explicitement lorsque l'on

---

[60] Voir Lautman Jacques, « Pour une Théorie de la Localité », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol LXXXI ? 1981

[61] Voir Meyer Birgit, Geschiere Peter (eds) *Globalization and Identity Dialectics of Flow and Closure*, Blackwell, Oxford, 1999, p 3-4

[62] Pour une critique de la vision nativiste de la localité, voir Mbembe 2000 , voir aussi Moore Barrington, *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton University Press, 2000, pour une analyse sur l'idée de pureté dans l'histoire de l'Occident depuis les débuts du christianisme et la conséquence de cette idée la désignation de l'autre comme l'impur, le pollueur à éliminer

parle de localité ? S'agit il de l'Etat, de l'identité, de l'imaginaire, du territoire, de la société... ?

Dans ce travail, nous étudions le cas de la Côte-d'Ivoire. Serait-ce cela la localité ? La localité ne recouvrirait elle pas simultanément ces différentes catégories ? Ces catégories ne peuvent elles être liées quelque part ? Y a-t-il un vocable qui pourrait nous permette mieux que ne l'autorise celui de localité, notion transversale, de rendre compte de cette configuration naissante ?

La localité : une notion transversale

Cette section se propose d'être une manière d'approcher la localité, une tentative d'appréhender l'enchevêtrement de certains des éléments qui forment la localité, devant être saisi, dans la mesure du possible, tel quel, c'est-à-dire dans sa fluidité et sa complexité.

La localité entre dans cette catégorie des « genres flous » qu'analyse Clifford Geertz. Pour le dire dans ses termes :

> « ce n'est pas que nous n'avons plus de conventions d'interprétation, nous en avons plus que jamais, construites – assez souvent en carton-pâte – pour convenir à une situation à la fois fluide, multiple, dépourvue de centre dans un désordre indéracinable [...] Libérées ( les sciences sociales) d'avoir à parvenir à se tenir debout du point de vue de la classification parce que personne d'autre n'y parvient, les individus qui se voient eux-mêmes comme des chercheurs en sciences sociales ( ou sciences du comportement ou humaines, ou culturelles) sont devenus libres de façonner leur travail en terme de ses nécessités plutôt que selon des idées reçues sur ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire.»[63]

Quelles qu'en puissent être les définitions et au-delà de ce qui dans une situation, est universalisable, la localité s'affirme empiriquement à travers des pratiques, des figures particulières, qui rendent compte de ce qui est singulier, spécifique. D'où notre choix

[63] Geertz Clifford, *Savoir Local, Savoir Global. Les Lieux du Savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 29.

d'illustrer chaque partie de ce travail au travers de certaines de ses manifestations repérables dans les pratiques des ivoiriens.

Appadurai et la production de la localité

En utilisant la notion de production de localité, nous nous référons à Appadurai (il utilise plus précisément l'expression « la production de **la** localité ») qui a souligné l'importance de la dimension transnationale et du caractère mouvant de la production de localité dans un contexte mondialisé. La mondialisation y est décrite comme un processus de brouillage des frontières et de remise en question des repères « traditionnels ». De son acception de la production de localité, il ressort que les données ne sont nullement circonscrites dans un cadre frontalier particulier. Bien au contraire, son analyse se préoccupe de mettre en évidence le bricolage auquel se livre tout imaginaire collectif lorsqu'il s'approprie des éléments d'origine extérieure dans son processus de production identitaire. Il en arrive à la conclusion selon laquelle le local en tant que tel, n'existe pas, car il est le fruit d'une invention permanente. L'analyse d'Appadurai rejoint sur ce point celle des *cultural studies* selon laquelle nous vivons dans un monde où la localité ne se définit plus simplement en référence à un territoire. Il tente, ce faisant, de repenser le concept même de lieu dans la perspective d'une économie des flux : ce qui l'intéresse avant tout, ce sont les conditions d'émergence d'un local imaginé et il se pose plus précisément la question de savoir ce que peux signifier la localité dans une situation où l'Etat-nation affronte des types particuliers de déstabilisation transnationale.

La thématique d'Appadurai sur la relation entre le local et le mondial est bien est présente dans notre travail ; nous nous sommes plus largement inspiré de sa démarche méthodologique générale qui fait appel à la collaboration permanente entre les différentes sciences sociales pour étudier la production de localité. En effet, il n'hésite pas à

multiplier les lieux d'investigation, ce qui lui permet de rendre compte de la complexité des trajectoires dans le processus de production de localité, qu'elles soient individuelles ou collectives. Son approche de la localité est dès lors la suivante :

« La localité est avant tout une question de relation et de contexte, plutôt que d'échelle ou d'espace. Je la vois comme une qualité phénoménologique complexe, formée d'une série de liens entre le sentiment de l'immédiateté sociale, les technologies de l'interactivité et la relativité des contextes. Cette qualité phénoménologique, qui s'exprime dans certains types d'action, de socialité et de reproductibilité, est le prédicat majeur en tant que catégorie (ou sujet) que je cherche à explorer. A l'opposé, j'utilise le terme structure de voisinage pour parler des formes sociales actuellement existantes dans lesquelles la localité, en tant que dimension ou valeur, est réalisée sous ses diverses formes. Les voisinages dans ce sens, sont des communautés identifiées, caractérisées par leur actualité spatiale et virtuelle et leur potentiel de reproduction sociale. »[64]

La production de localité est toujours fragile, difficile, pétrie d'ambiguïtés. Au-delà de l'aspect purement spatial, la localité est selon Appadurai, une qualité phénoménologique de la vie sociale : dans cette conception de la localité, l'auteur fait plutôt appel à la dimension relationnelle occultée trop souvent par les études anthropologiques qui se résument à l'aspect technique de la production de localité ; il en est de même pour le travail descriptif des ethnographies qui prennent la localité pour acquise.

*L'imaginaire plutôt que la culture et l'identité*

Si nous avons choisi d'étudier l'imaginaire, c'est parce que sa force réside dans la possibilité de créer des échappatoires, de pousser à la transgression ou à la contestation. Nous reprenons la définition de Gérard Bouchard qui développait son propos autour des modalités de formation et de transformation de l'Etat et de l'imaginaire collectif au Nouveau Monde, avec comme objectif l'étude des parcours historiques de ces

[64] Appadurai Arjun, *Après le Colonialisme Les Conséquences Culturelles de la Globalisation*, Paris, Payot, 2001 p. 247.

collectivités « neuves » et celle des discours élaborés pour nourrir leur imaginaire. Il insistait plus particulièrement sur la prégnance du lien colonial sur le processus de production de l'imaginaire et sur celui de formation de l'Etat.

« L'imaginaire collectif est le produit de l'ensemble des démarches symboliques par lesquelles une société se donne des repères pour s'ancrer dans l'espace et dans le temps, pour rendre possible la communication entre ses membres et pour se situer par rapport aux autres sociétés. Telle qu'entendue ici, cette notion d'imaginaire invite à explorer rien de moins que l'appropriation culturelle du continent, à savoir : l'établissement d'une relation symbolique avec le territoire, l'élaboration de représentations de *soi* (au présent, au passé, au futur) et de l'*autre*, la mise en place d'un cadre d'intégration collective. »[65]

Bayart soutenait que si le rôle de l'imaginaire dans la formation des sociétés politique est patent, il restait cependant à préciser son statut[66]. Ce que nous nous emploierons à montrer dans ce travail, en décrivant certaines des pratiques qui en appellent à la refondation de la cité dans la mesure où elles bousculent volontiers des représentations qui se donnaient pour légitimes.

Nous le ferons en nous référant à ces quelques points définis par Bayart au terme de sa réflexion sur l'imaginaire :

« Nous pouvons maintenant tenir pour acquis quatre points essentiels :
1) La fonction de l'imagination constituante joue un rôle central dans la formation de l'Etat, et plus généralement dans la production du politique.
2) Quelles que soient les tentatives d'instrumentalisation de cette fonction par les acteurs politiques, fussent-ils hégémoniques, celle-ci demeure irréductible : elle peut être considérée comme infinie et indomptable.
3) La fonction de l'imaginaire est indissociable de l'ordre de la matérialité : c'est en vertu de cette propriété qu'elle est structurante et que les processus politiques ou économiques se réalisent dans sa dimension. Corollairement, on ne peut envisager une matérialité que dans son rapport à l'imaginaire.
4) Enfin, dans une société donnée, l'imaginaire ne représente pas une totalité cohérente, puisqu'il englobe une galaxie de figures hétérogènes, en fuite perpétuelle. Les productions imaginaires ne sont donc pas nécessairement isomorphes. En outre, elles sont par définition, en tant que productions symboliques, polysémiques et ambivalentes. C'est à ce

[65] Bouchard Gérard, *Genèse des Nations et Cultures du Nouveau Monde. Essai d'Histoire Comparée*, Québec, Boréal, 2000, p. 14.
[66] Bayart, op. cit. p. 149.

titre qu'elles contribuent au « tenir ensemble » d'une société, sans que « le tenir ensemble de son monde de significations » puisse jamais être démontré. »[67]

Michel Maffesoli va encore plus loin quant à la place à accorder à l'imaginaire dans le processus de production du politique. Selon cet auteur, les fondements même du politique sont à rechercher du côté de l'imaginaire qui tisse les liens entre les individus et leur assure une survie commune :

« Il existe une force imaginale qui fonde le politique, lui sert d'assurance et de légitimation tout au long des histoires humaines.»[68]

Et de rajouter plus loin :

« Donc quelque chose qui se cimente à partir de la force que j'ai appelé *imaginale*. Mais la saturation, qui signifie perte d'une telle évidence, ne veut pas dire que l'être-ensemble n'est plus possible. Elle prend tout simplement acte que les éléments qui composaient un ensemble donné ne s'agrègent plus ensemble de la manière qui avait jusqu'alors bien fonctionné. Mais ces mêmes éléments vont entrer dans une autre composition, c'est-à-dire au plus proche de son étymologie, vont composer un autre corps chimique. Et ce, bien sûr, à partir d'une autre évidence qu'il convient de saisir à son état naissant, c'est-à-dire en son acte fondateur.»[69]

Nous retiendrons de ces auteurs, et à notre usage, les choses suivantes. Au-delà des significations générées par l'utilisation généralisée de la notion d'imaginaire, qui en fait désignent le plus souvent ce qui relève de l'esprit, des croyances, de l'intangible, il existe une acception de cette notion qui la place au cœur du développement et du fonctionnement des sociétés. Dans ce travail, **l'imaginaire est la configuration sociale liée, de manière indissoluble, à la construction de l'Etat postcolonial**. Dans la mesure où il structure l'expérience sociale, il engendre des comportements et se matérialise ainsi à travers des pratiques que nous tentons de décrypter. De ce fait, l'imaginaire n'est pas

[67] Bayart, op. cit. p. 232.
[68] Maffesoli Michel, *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde*, Paris, Grasset, 1992, p. 27.
[69] Maffesoli Michel, op. cit., p. 84.

coupé de la réalité. La notion d'imaginaire permet de dépasser la fonctionnalité des institutions pour atteindre les significations et sens que les individus donnent à leurs institutions, à un moment donné de leur histoire. Un imaginaire n'est cependant pas immuable et la clé du changement politique est à rechercher de son côté : l'imaginaire répond à la « loi de l'inachèvement » et à celle de du chevauchement qui préside à la destinée de toute société politique et qui se manifeste lors de périodes charnières vécues par une société donnée. Car lorsque « les structures humaines se désagrègent, ce sont leurs éléments, en partie, qui vont être à l'origine d'une forme naissante »[70]. C'est ce que nous essayons d'expliciter à travers la notion de *brèche* qui signale la période d'entre-deux dans laquelle se retrouve la Côte-d'Ivoire, période de recomposition où un imaginaire chancelant s'apprête à céder sa place à un autre imaginaire centré sur un autre projet collectif, sans pour autant effacer toutes les représentations préexistantes. Nous interprétons cela comme les signes d'une remise en question de l'imaginaire houphouétien appelant à l'émergence d'une autre structure sociale.

*Quid de l'identité et de la culture?*

Si nous avons choisi de traiter de l'imaginaire plutôt que de l'identité ou de la culture, c'est parce que cette notion, plus large, recouvre celle de l'identité. Ces deux concepts analysent les actions et représentations collectives des individus. Elles accréditent bien souvent les idées fort trompeuses de fixité et de clôture, alors qu'elle est en constante mutation puisque créée par des emprunts, des enchevêtrements constants de répertoires, qui sans cesse se renouvellent, au point d'occulter ces changements et emprunts dont elles sont aussi constituées.

[70] Mafffesoli Michel, op. cit. , p. 87.

Les notions d'identité et de culture se prêtent toutes deux à des malentendus et charrient de nombreux préjugés, notamment en ce qui concerne l'Afrique. C'est pour cet ensemble de raison que nous avons fait l'option de prendre une certaine distance avec les discours scientifiques sur l'identité, et d'appréhender notre problématique au regard de l'imaginaire. Notre travail aurait pu s'articuler entièrement autour de la question de l'identité, car les questions qui se posent sur la Côte-d'Ivoire tournent autour de questions identitaires : ethnique, religieuse, nationaliste, culturelle... Nous allons cependant présenter quelques aspects de la littérature théorique sur l'identité dans notre quatrième partie, *Les Conditions du Vivre Ensemble*, car c'est dans cette partie qu'est soulevée la question du conflit ethnique.

Mais sans doute nous contentons nous de déplacer le problème du malentendu, car ils sont tout aussi nombreux sur la question de l'imaginaire, mais la notion d'imaginaire nous parait plus appropriée ici car en plus de nous aider à aller au-delà des connotations diverses pouvant être rattachées au terme d'identité, elle nous permet également de décrire les opérations concrètes par lesquelles un groupe d'acteurs se définit à un moment donné de son histoire, en fonction des circonstances et du contexte. Ainsi, l'imaginaire tel que nous l'appréhendons est rendu opératoire et se matérialise par des pratiques à travers lesquelles se jouent le devenir de la cité et qui contribuent à « tenir ensemble » des sociétés politiques. Ces pratiques « matérialisent la revendication plus ou moins consciente d'un « style de vie » avec son esthétique, ses valeurs, son idée normative de l'économie morale de la cité et donc, *in fine*, son rapport au politique.»[71]

Les deux autres notions corollaires que sont l'hybridité et l'extraversion seront aussi centrales dans ce travail à cause de la configuration historique de la Côte-d'Ivoire

[71] Bayart, op. cit., p. 205.

découlant de la colonisation et des rapports entretenus par la Côte-d'Ivoire indépendante et l'ancienne puissance coloniale, la France.

*Hybridité- extraversion : deux données structurantes de l'imaginaire ivoirien*

Voilà deux concepts qui sont au cœur du processus de production de localité en Côte-d'Ivoire et qui sont présents dans chaque partie de cette thèse.

L'hybridité née de la situation coloniale nous rappelle à quel point cette dernière a pesé sur la construction de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien postcoloniaux. C'est le cas dans toutes les régions du monde où la colonisation occidentale a eu lieu. Mais en Côte-d'Ivoire, ainsi que nous le verrons, elle a été délibérément poursuivie après l'indépendance et inculquée aux ivoiriens par Houphouët-Boigny qui estimait que c'était le meilleur moyen pour parvenir à une « modernisation » accélérée du pays et des mentalités. Cela au détriment de pans entiers de la culture « locale ». Ce choix de l'imitation de l'Occident (car c'est de cela qu'il s'agissait pour le pouvoir) a eu des conséquences sur le travail de construction, qu'il conviendra d'étudier plus en détail dans le chapitre trois de cette thèse.

Notre position sur la question de l'extraversion apparaît tout au long de ce travail. Mais elle ne se limite pas au domaine de l'extraversion économique : que ce soit dans la deuxième partie dans laquelle nous analysons la construction d'un imaginaire à double référent, dans la troisième où ses ressources sont au cœur des processus de subjectivation de certains jeunes, ou dans la quatrième où il est question de se s'émanciper de l'ancienne puissance coloniale, la France, l'extraversion est une donnée structurante qui a fortement marqué le processus de production de localité en Côte-d'Ivoire.

**Notre objet d'étude : le processus concomitant de formation de l'Etat et de l'imaginaire**

Au moment de construire notre objet d'étude, nous nous retrouvons devant un dilemme qui n'est pas sans rappeler le débat agent/structure qui parcoure les sciences sociales.

Notre objectif est, rappelons-le, le suivant : éclairer certains des processus grâce auxquels se produit ou est produite la localité en Côte-d'Ivoire.

Nous insistons sur le caractère *concomitant* du processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire. En effet, dissocier la formation de l'Etat de celle de l'imaginaire nous est apparu problématique pour les raisons qui suivent. Nous avons pu constater que la mue de l'un a des conséquences directes sur les conditions d'existence de l'autre. Qu'imbriqués l'un dans l'autre, l'Etat et l'imaginaire forment un continuum.

Comment, dans ce cas, dissocier l'étude de la formation de l'imaginaire de celle de la formation de l'Etat ? Nous n'y sommes pas parvenus, l'étude de l'un de ces processus nous renvoyant systématiquement à celle de l'autre. Dans un premier temps, nous avions envisagé d'analyser uniquement le processus de formation de l'imaginaire en Côte-d'Ivoire. Mais nos tentatives pour l'isoler et le dissocier du processus de formation de l'Etat sont restées vaines. En effet, dès le début de cette recherche, une tension est apparue entre l'analyse de l'Etat et de celle de l'imaginaire. Elle s'est maintenue et transparaît tout au long de ce travail et nous avons choisi de ne pas les dissocier car c'est précisément à partir de cette tension que s'opère le processus de production de localité puisque la sphère de l'Etat est en interaction permanente avec celle de l'imaginaire, (à travers des processus de subjectivation). Cette interaction est analysée par Bayart :

« L'action de l'Etat a en effet contribué à façonner le partage entre l'émotionnel et le rationnel, entre l'apparence et le for intérieur, entre des pratiques culturelles populaires et des styles de vies plus raffinés. Réciproquement ces différentes catégories de subjectivation peuvent alimenter le langage et la symbolique politique.»[72]

La tension et l'interaction en question ont assurément influé sur la construction de notre objet d'étude. C'est de cette relation qu'émerge la transformation mutuelle que connaissent l'Etat et de l'imaginaire. Nous n'accordons pas la prééminence méthodologique à l'Etat, ni ne faisons de ce dernier notre point central car il est devenu de plus en plus clair pour nombres d'analystes que l'Etat n'est pas le cadre unique de l'activité politique. En outre, l'Etat évolue dans une réalité sociale qui lui donne forme et qu'elle informe. Il n'est pas un donné, mais un construit social, fruit de l'ensemble complexe des processus qui ont contribué à sa formation.

La solution opératoire à ce dilemme analytique et méthodologique a pour nous consisté à construire notre objet d'une manière qui puisse rendre compte de l'interaction existant entre l'Etat et l'imaginaire ivoirien. L'étude de la structuration des systèmes sociaux et plus précisément, la notion de « dualité du structurel » théorisée par Anthony Giddens nous a aidé à intégrer ces deux dimensions dans notre analyse du processus de production de localité en Côte-d'Ivoire. Ainsi qu'il le résume :

« L'étude de la structuration des systèmes sociaux est celle des modes par lesquels ces systèmes, qui s'ancrent dans les activités d'acteurs compétents, situés dans le temps et dans l'espace et faisant usage des règles et des ressources dans une diversité de contextes d'action, sont produits et reproduits dans l'interaction de ces acteurs et par elle. »[73]

---

[72] Bayart Jean-François, *L'Illusion Identitaire*, Fayard, Paris, 1996, p. 158.
[73] Giddens Anthony, *La Constitution de la Société. Eléments de la Théorie de la Structuration*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p.74.

Sa théorie relève de la problématique constructiviste qui tente d'appréhender les réalités sociales comme des constructions historiques et quotidiennes des acteurs individuels et collectifs. C'est donc une approche qui met l'accent sur l'historicité des réalités sociales tout à la fois objectivées et intériorisées et qui cherche à sortir des oppositions binaires traditionnellement présentes dans les sciences sociales que sont : le subjectivisme/objectivisme ; le matériel/idéel ; l'individu/société ; l'individualisme méthodologique/holisme ; le microsocial/macrosocial.

Plus précisément, Giddens remet en question le dualisme constaté dans la théorie sociale, qui consiste à dissocier analytiquement la réalité entre agent et structure. Car selon lui, cette dissociation pourrait être dépassée si l'on fait appel à la notion de « dualité du structurel ».

«La constitution des agents et celle des structures ne sont pas deux phénomènes indépendants, un dualisme : il s'agit plutôt d'une dualité. Selon la dualité du structurel, les propriétés structurelles des systèmes sociaux sont à la fois **le médium et le résultat** (souligné par nous) des pratiques qu'elles organisent de façon récursive. Le structurel n'est pas « extérieur »aux agents : en tant que traces mnésiques et tant qu'actualisé dans les pratiques sociales, il est, au sens durkheimien, plus « intérieur » qu'extérieur à leurs activités.»[74]

Formulé autrement, la primauté analytique n'est donnée ni aux agents ni aux structures. Les actions humaines sont toujours imbriquées dans le contexte structurel dans lequel elles évoluent ; quant aux structures, elles sont à la fois la condition, le médium et le résultat de l'action humaine. C'est leur interaction qui constitue le processus par lequel les systèmes sociaux sont structurellement produits et transformés.

[74] Giddens Anthony, *La Constitution de la Société, idem,* p.75.

Cette notion de dualité du structurel, qui « est toujours le principal fondement de la continuité dans la reproduction sociale à travers l'espace-temps »[75], nous permet de dynamiser le processus de production de localité et de l'éclairer sous un angle différent dans la mesure où il renvoie non seulement à l'implication mutuelle des deux dimensions dans le processus en question, mais aussi à leur interdépendance constitutive. Elle met la lumière sur la manière dont une structure est produite et transformée par la pratique de ses agents.

Il nous met cependant en garde contre certains écueils rencontrés par :

> « des partisans du fonctionnalisme et du structuralisme qui, en supprimant ou en négligeant les raisons des agents – la rationalisation de l'action, engagée de façon continue dans la structuration des pratiques sociales -, **ont consacré leurs études à tenter d'expliquer les activités de ces agents à partir de phénomènes qu'ignorent ces derniers** (souligné par nous).»[76]

L'erreur inverse, consistant, quant à elle à « concevoir la société comme la création plastique des sujets humains ».

La dualité du structurel selon Giddens nous donne l'opportunité d'appréhender un objet d'étude qui établit l'interaction que l'Etat et l'imaginaire ivoirien entretiennent dans le processus de production de localité en cours. C'est donc bien à partir de cette lecture analytique des deux faces de la réalité sociopolitique que nous nous appuyons pour parler de la *concomitance* du processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien.

Ces deux éléments s'articulent différemment en Côte-d'Ivoire, selon le temps. L'Etat ivoirien a été, pendant ses vingt premières années d'existence, la principale force productrice de localité. Il a fortement contribué à donner forme à l'imaginaire ivoirien.

[75] op cit., p. 76.
[76] Giddens, idem, p. 75.

Cet Etat omniprésent, qui était l'arbitre suprême des changements sociaux est désormais défié dans son travail de producteur de sens par l'imaginaire qu'il a lui-même contribué à fabriquer à des fins de légitimation.

Certaines des pratiques culturelles quotidiennes qui attestent que l'imaginaire est en train de changer de statut sont étudiées dans ce travail. Il s'agit de celles qui font appel à la créativité des ivoiriens. Les grands thèmes de la rhétorique étatique ivoirienne postcoloniale sont traversés et remis en cause par les micro-récits subversifs des acteurs et par diverses formes d'expression qui échappent au contrôle de l'Etat. En alimentant des formes alternatives d'être ivoirien, ces micro-récits ont contribué à mettre fin à la mainmise de l'Etat sur la production de sens ivoirien. Les micro-récits en question prennent naissance dans l'imaginaire ivoirien et élaborent des discours neufs sur les conditions de leur vivre-ensemble.

**A la recherche d'une méthode adaptée**

Chercher à analyser un processus de production de sens ou production de rapports sociopolitiques ainsi que nous le faisons revient à être d'emblée confronté à des problèmes de méthode tant la question est vaste et complexe et peut, de ce fait, être abordée sous divers angles. Lorsque cette recherche concerne également la mutation de l'imaginaire d'une société, la question de l'angle d'approche se pose avec d'autant plus de force que cette notion est entourée par ce que nous pourrions nommer un « flou méthodologique ».

En effet quelle méthode adopter ? Quelle est la méthode qui pourrait nous doter d'outils nous permettant de comprendre le processus de production de localité que nous tentons

d'appréhender dans toute sa complexité ? Comment parvenir à valoriser la complexité des phénomènes étudiés ?

Ces questionnements que nous partageons avec tout chercheur se posent avec d'autant plus d'acuité à celui qui s'est fixé comme objectif de problématiser une expérience de production du fait politique en Afrique. A ces questions d'ordre méthodologique viennent se joindre des questions d'ordre épistémologique : quel statut accorder aux discours scientifiques produits sur l'objet Afrique ? S'interroger sur les postulats qui fondent les réflexions menées à propos de l'Afrique, sur la certitude des réponses obtenues quant au fonctionnement des sociétés africaines, se demander en vertu de quel principe de connaissance un tel discours est possible, voilà quelques unes des questions qui peuvent être soulevées au vu d'une certaine littérature qui a été produite sur le continent et qui, apparemment, n'est pas toujours parvenue à saisir son objet dans sa réalité.

*Sur le caractère subjectif de toute appréhension de la réalité*

La perspective que nous avons adoptée s'oppose à celles qui se préoccupent de questions relevant plus de l'ingénierie sociale et qui regardent la réalité sociale de l'extérieur, avec une attitude froide et détachée, aboutissant, en fin de compte, au syllogisme suivant : la Côte-d'Ivoire est ce qu'elle ne devrait pas être. Notre ambition s'inscrit plutôt dans cette perspective renouvelée des approches empiriques et théoriques des modalités de la production du politique, qui interroge le singulier en montrant ce qui est propre aux sociétés étudiées, mais qui tente aussi de faire ressortir les marques de l'universel en en dévoilant les invariants ; aux approches qui se montrent attentives au polymorphisme et au dynamisme des phénomènes étudiés.

Mais avant d'aborder ce point, un détour par Max Weber s'impose si nous envisageons de comprendre la réalité et de l'appréhender telle quelle. Selon ce dernier, la connaissance d'un objet ou d'un évènement dépend avant tout de la société dans laquelle il se situe. Ce qui donne à la théorie un caractère quelque peu utopique dans la mesure où la connaissance de la réalité est elle-même subjective : une étude scientifique de la réalité qui se prétendrait objective consisterait, dans les faits, à réduire la réalité empirique à des lois. Or, « la connaissance de lois sociales n'est pas une connaissance de la réalité sociale, mais seulement un des multiples moyens que la pensée utilise à cet effet. »[77]

Et de conclure :

« Nous sommes arrivés au bout de nos discussions qui n'avaient d'autres buts que de faire ressortir la ligne presque imperceptible qui sépare science et croyance et de faciliter la découverte du *sens* de l'effort de la connaissance dans l'ordre économique et social. La validité objective de tout savoir empirique a pour fondement et n'a d'autre fondement que le suivant : la réalité donnée et ordonnée selon des catégories qui sont *subjectives* en ce sens spécifique qu'elles constituent la présupposition de notre savoir et qu'elle sont liées à la présupposition de la *valeur* de la vérité que seul le savoir empirique peut nous fournir.»[78]

Dit autrement, la connaissance de la réalité ne peut être que subjective car elle introduit des valeurs à travers les instruments mêmes d'analyses nécessaires à cette connaissance. Le problème du rapport aux valeurs que soulève Weber se pose lorsqu'il est question, ainsi que nous l'envisageons dans ce travail, de comprendre le sens que les acteurs de la vie sociale donnent à leurs actions au moment où ils les entreprennent. La « sociologie compréhensive » qu'il préconise qui s'intéresse à l'homme, à la façon dont il se comporte en société et à la manière dont il la transforme, implique donc que soit restituée la situation objective dans laquelle s'inscrit l'action étudiée ; mais elle requiert également

[77] Weber Max, *Essais sur la Théorie de la Science*, Presse Pocket, Plon, Paris, 1992, p. 159.
[78] Weber Max, idem, p. 198.

une « neutralité axiologique » qui signifie que tenter de comprendre les intentions d'un acteur ne revient pas à les évaluer en fonction d'une variable morale ou idéologique.

La sociologie de Weber s'éloigne de la tradition positiviste alors omniprésente dans les sciences sociales : s'il estime que le savant doit repérer des régularités et élaborer des lois générales, il infléchit toutefois sa position en reconnaissant le caractère inépuisable de la matière sociale : celle-ci étant d'une grande complexité, se dérobe aux explications généralisantes. De la sorte, la recherche doit admettre le fait qu'elle ne pourra atteindre qu'une partie de la réalité, le social étant infini tandis que la connaissance est finie. Le choix des concepts est, quant à lui, sélectif et même en additionnant plusieurs d'entre eux, l'on n'atteindra jamais la totalité du réel. Chercher les causes d'un évènement, c'est sélectionner à l'intérieur de celui-ci les plus significatifs, ceux considérés comme les plus importants. Mais importants par rapport à quoi, doit on aussitôt se demander ? Pour s'en assurer, il est nécessaire d'observer la conduite réelle des groupes sociaux étudiés.

Bayart ne dit pas autre chose que Weber lorsqu'il reconnaît l'importance que l'analyste doit accorder à la particularité des systèmes politiques, qui ont nécessairement une signification pour ceux qui les vivent. Parce qu'il se veut attentif, dans ses recherches, à la diversités des configurations, aux évolutions discordantes, aux temporalités enchevêtrées, aux continuités comme aux changements d'échelle, la démarche de la sociologie historique du politique qu'il adopte lui permet de penser l'articulation complexe et dynamique.

« Les systèmes politiques, dont les dynamiques sont équivoques et réversibles, ne valent que par leur actualisation hétérogène d'un acteur à l'autre, et d'un contexte à l'autre, de même qu'un texte est créé par la lecture que l'on en fait. **L'analyste se doit donc de dégager, dans des situations historiques et au sein d'un champ social clairement délimités, des procédures, différenciées d'un acteur à l'autre, et chez les mêmes**

**acteurs, d'un contexte à l'autre, d'énonciation d'une même institution, d'une même pratique, d'un même discours.** »[79]

Ce à quoi il en appelle, c'est à la contextualisation systématique des catégories d'analyses de la science politique : la prégnance du contexte sur les faits analysés induit à tenir compte de l'historicité des faits politiques, ce qui consistera pour l'analyste à effectuer un va et vient constant entre la contextualisation historique et la dimension empirique. Son propos est de rendre compte du sens que les acteurs investissent dans l'histoire, dans leurs actions, comme dans les contextes qui s'imposent à eux.

*Autour de la revue Politique Africaine*

Notre questionnement s'inscrit de manière explicite dans la continuité des travaux initiés au sein de la revue *Politique Africaine* et du « Groupe d'analyse des modes populaires d'action politique[80] » depuis le début des années quatre vingt, qui ont contribué au renouvellement des perspectives de l'analyse politique en Afrique en investissant le champ des « modes populaires d'action politique », c'est-à-dire celui de « l'allusif, de la mobilité, du non-dit, de l'ambivalence, de l'insaisissable ».

Leur démarche[81], ce faisant, se dissociait des approches les plus répandues à propos de l'Afrique, qui étaient principalement centrées sur l'étude de l'Etat postcolonial dont il s'agissait d'exalter les œuvres (selon le point de vue des « développementalistes »), ou alors de les stigmatiser conformément à la sociologie de la domination. Leur perspective

[79] Bayart Jean-François, *L'Etat en Afrique La Politique du Ventre*, Fayard, Paris, 1989, p. 61.
[80] Groupe d'étude créé en 1980 au sein du CERI, en France («Centre d'Etudes et de Recherches Internationales de la Fondation Nationale des Sciences Politiques).
[81] Pour plus de détails sur ce point, voir *Politique Africaine*, n° 1, « La Politique en Afrique Noire le Haut et le Bas », Janvier 1981 ; aussi Bayart Jean-François (dir), *Le Politique par le Bas en Afrique Noire Contribution à une Problématique de la Démocratie*, Paris, Karthala, 1992. Voir aussi les travaux précurseurs de Mbembe Achille, Toulabor Comi

se distinguait de ces théories univoques de la modernisation et du développement politique dans la mesure où l'ambition affichée par eux était de réexaminer la relation Etat-société dans une optique qui ferait la part belle aux populations, sans pour autant écarter complètement l'Etat de leur analyse (à supposer même que cela fut possible).

L'orientation du « Groupe d'analyse des modes populaires d'action politique » l'a d'emblée porté à

> « inverser la perspective de ces recherches, [a] en retourner le questionnement et [à] s'interroger sur la face cachée des situations politiques en les approchant non plus 'par le haut', mais 'par le bas'[...] Nous espérions plutôt saisir le jeu intime des relations entre les différents acteurs du système social, du point de vue des acteurs subordonnés plutôt que de celui du pouvoir. Et en procédant à cette inversion, nous n'étions animés d'aucune préoccupation révolutionnaire particulière, ni même d'une vague sympathie populiste [mais d'une] irritation à l'égard d'une science politique africaniste qui restait imprégnée des préjugés de la tradition constitutionnaliste et qui se faisait des institutions une conception éthérée, au mépris des évidences ; [ et d'une] curiosité à l'égard de toute une série de faits infrapolitiques aux yeux de cet académisme mais dont nous devinions la pertinence éminemment politique, pourvu qu'une nouvelle manière de travailler sur le terrain nous permît de repérer et d'interpréter ces petits détails par lesquels on devient immense. »[82]

La démarche est certes conceptuelle, mais elle est avant tout empirique : il s'agit de rapporter et d'interpréter tous les faits, pratiques et idées qui ressortissent des conflits et stratégies de ceux qui sont au pouvoir et surtout de ceux qui n'y sont pas.

Leur inspiration leur provenait de la lecture et de l'utilisation de travaux d'historiens, d'anthropologues, de linguistes, ainsi que d'auteurs tels que Michel Foucault, Gilles Deleuze et Michel de Certeau. Les travaux de Jean-François Bayart, issu de ce groupe de recherche et membre fondateur de la revue *Politique Africaine* nous ont largement inspirée dans leurs aspects ontologique, épistémologique et méthodologiques.

---

[82] Bayart Jean-François, *Le Politique par le Bas*, op. cit., p.9-10; p. 15.

Ce dernier tire en partie son inspiration des travaux de Michel Foucault, (d'où le vocabulaire utilisé dans notre recherche qui, implicitement, cite Foucault) mais aussi de ceux de Max Weber, Michel de Certeau, d'Antonio Gramsci pour ne citer que ceux là. Son approche foucaldienne du politique en Afrique nous intéresse dans la mesure où il s'attache à retracer la genèse des systèmes politiques dans les sociétés étudiées et à reconstituer la chaîne des évènements étudiés afin de faire émerger le socle des croyances sur lequel ces systèmes sont fondés. Pour ce faire, il se met à la recherche du politique là où l'on n'avait pas l'habitude de le trouver : derrière les apparences, dans la quotidienneté et s'intéresse aux phénomènes de pouvoir tels qu'ils se manifestent à travers toutes sortes de systèmes de relations.

Certains concepts légués par Foucault l'ont ainsi aidé à mieux comprendre l'historicité de l'Etat en Afrique et à en expliciter les transformations en cours. Il fait notamment sienne cette conception de Foucault selon laquelle, dans un monde sans fin prédéterminée, l'analyste se doit de rendre compte de l'aspect aléatoire et singulier de l'évènement, de la part du hasard et de l'inattendu qui provoquent le changement et participent ainsi à la formation d'une nouvelle configuration historique qui aura, tout comme la précédente, sa singularité. Ou encore le concept de « mode de subjectivation » qui permet aux individus ou aux groupes de créer d'autres styles de vie porteurs d'une plus grande autonomie. Et enfin le concept de gouvernementalité qu'il détourne à son profit et qui désigne, dans l'acception qu'il lui assigne, une configuration historique donnée dont on entend analyser le « gouvernement » comme mode de structuration du champ d'action des individus ou des groupes. Ainsi non seulement le concept de gouvernementalité revisité par Bayart lui permet d'enregistrer le caractère historique de l'Etat postcolonial en Afrique, mais il lui parait également tenir à un triple apport :

« La démarche foucaldienne rend impossible le recours à une problématique culturaliste de « l'authenticité » identitaire, qui demeure le travers mignon de l'africanisme vulgaire ; elle permet de penser « l'hétérogénéité du pouvoir », c'est-à-dire les relations entre les transformations sociales et les mutations politiques ; elle reformule en termes historiques et politiques la question centrale de la subjectivité. »[83]

Notre objectif est, rappelons-le, la compréhension du processus de production de localité entendu comme processus de construction et de formation de l'imaginaire et de l'Etat. Il s'agit pour nous de saisir un processus avec ses équilibres instables et ses tensions changeantes mais structurantes. Pour ce faire, notre démarche visera à repérer certains des mécanismes qui président à la formation de la configuration sociopolitique ivoirienne, tout en tentant de cerner quelques uns de ses ressorts psycho-affectifs.

Les raisons de nos choix méthodologiques sont les suivantes : pour étudier un processus aussi « éclaté » que celui de la production de localité, une démarche mettant l'accent sur les interactions et le pluralisme qui le constituent nous est apparue comme étant la seule en mesure de rendre compte de ses différentes dimensions. En outre, le cas de la Côte-d'Ivoire est un formidable laboratoire de science politique dans lequel énormément d'hypothèses peuvent être testées.

L'avantage que nous offre l'approche développée par l'équipe de *Politique Africaine* et par le « Groupe d'analyse des modes populaires d'action politique », est qu'elle nous permet de ne pas nous laisser enfermer dans un cadre d'analyse donné, qui serait facilement rigide et réducteur. Le but de ces chercheurs était d'ouvrir une voie aux autres chercheurs qui travaillaient sur l'Afrique et qui se sentaient à l'étroit dans les catégories d'analyse en usage dans les approches orthodoxes, en leur fournissant une « boîte à outils » méthodologique plutôt qu'une théorie de plus sur l'Afrique. Leur démarche devait

[83] Bayart Jean-François, « Foucault au Congo », (dir) Marie-Christine Granjon, *Penser avec Michel Foucault. Théorie Critique et Pratiques Politiques*, Karthala, Paris, 2005, p. 192.

permettre de souligner la capacité inventive des acteurs subordonnés africains, leur rôle dans la structuration des sociétés et leur stratégies et tactiques face à l'Etat postcolonial qu'ils parvenaient, en dépit de son autoritarisme, à apprivoiser et même parfois à s'approprier. Calquer notre démarche sur la leur nous a permis à la fois de nous servir d'eux comme caution et de nous sentir plus libre dans la construction de notre objet d'étude. C'est dans cette mesure que cette approche nous a aidé à formuler nos hypothèses, construire notre objet d'étude et fabriquer nos concepts.

*Conséquences de cette démarche : adapter notre méthode à notre objet d'étude*

La conséquence première de notre démarche se manifeste par notre choix d'adapter notre méthode à notre objet d'étude et non l'inverse, afin de pouvoir aborder la question sous un angle qui nous permettra de rendre compte de la complexité (d'une partie) du réel ivoirien. Plus concrètement, pour construire notre objet d'étude, plutôt que de nous cantonner à un cadre d'analyse donné, nous avons du, afin de faire ressortir divers aspects significatifs du processus de production de localité, nous livrer à un « **bricolage théorique**.»[84]

Il apparaît, au vu de l'enchevêtrement des catégories que nous comptons utiliser, que seule une démarche (certes périlleuse) relevant du « bricolage » pourrait nous aider à décrire la réalité de manière à peu près satisfaisante. Mais à y regarder de plus près, cette démarche que nous adoptons n'a rien d'iconoclaste, ni même de très innovatrice. Max Weber avait déjà fait état de la nécessité de refuser de choisir une méthode donnée et de la possibilité d'en combiner plusieurs. Sa pensée sur ce point se résume ainsi : lorsque

[84] Voir Hibou Béatrice, *L'Afrique est elle Protectionniste ? Les Chemins Buissonniers de la Libéralisation Extérieure*, Karthala, Paris, p 23.

l'analyse de la signification culturelle d'une situation historique le requiert, « alors s'introduisent dans la recherche un nombre de principes logiques d'origine radicalement hétérogènes.[85]»

Denzin et Lincoln présentent le chercheur qui utilise l'approche interprétative/qualitative comme un bricoleur. Selon ces auteurs, ce dernier :

« produces a bricolage – that is, a pieced-together set of representations that is fitted to the specifics of a complex situation [...] [He] uses the aesthetic and material tools of his or her craft, deploying whatever strategies, methods, and empirical are at hand. If the researcher needs to invent, or piece together, new tools or techniques, he or she will do. Choices regarding which interpretive practices to employ are not necessarily made in advance .»[86]

Ainsi le choix des pratiques de recherche dépendra des questions qui se posent et ces questions dépendent elles-mêmes de leur contexte. S'avère ensuite utile le concept de montage emprunté au cinéma, qui suppose la juxtaposition de différentes images pour en créer une nouvelle et « what is new is what had been obscured by a previous image.»[87]

Dans cette thèse, tout comme le monteur, nous avons découpé, édité rassemblé des morceaux choisis de la réalité et de la fiction ivoiriennes offrant des perspectives et points de vue différents. L'analyse d'OPNI (chansons, danses, pièce de théâtre, romans), de notes de terrain et d'articles scientifiques, nous a permis de diversifier les points de vue autour de l'analyse d'un processus, celui de la formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien. L'image, la cohérence qui s'en est dégagée nous a permis de décrire en profondeur et d'interpréter ce processus.

[85] Weber Max, op. cit., p. 156.
[86] Denzin et Lincoln, op. cit., p. 4.
[87] Idem, p. 4.

**Contribution qu'une analyse de l'imaginaire peut apporter à la question de la construction/formation**

Cette thèse entend apporter une contribution à l'étude de l'imaginaire et de pratiques sociales en Côte-d'Ivoire généralement négligées par les politologues telles que la danse, le chant, les pièces de théâtre, les récits personnels de migrants. Plus précisément, elle contribue à l'analyse de l'imaginaire à travers les processus de construction et de formation, eux même compris dans le processus plus vaste de production de localité. Elle y contribue par le choix d'études d'Objets Politiques Non Identifiés (OPNI)[88], et par le « bricolage théorique » auquel nous avons dû procéder pour mener à bien notre analyse. La contribution réside également dans le choix d'analyser l'émotion en politique, ce choix justifiant lui-même les études de cas de ce travail. De manière plus générale, cette thèse tente de répondre à des interrogations qui interpellent nombre de pays en Afrique subsaharienne, à savoir la compréhension de l'évolution des relations Etat/société depuis les indépendances et surtout depuis la fin de la deuxième décennie qui a vu une accélération de l'évolution de ces relations sous l'effet conjugué de différents facteurs tels que l'épuisement de la légitimité de pouvoirs souvent en place depuis la fin de la colonisation, l'arrivée dans le champ politique et social d'une génération qui n'a pas connu la colonisation, et la mondialisation, notamment dans ses dimensions économique, culturelle.

[88] Denis-Constant Martin (dir) « Les OPNI,l'Essence du Pouvoir et le Pouvoir des Sens », dans, *Sur la Piste des OPNI (Objets Politiques Non Identifiés)*, Paris, Karthala, 2002

Nous nous sommes heurtée à quelques problèmes et interrogations qui ont partie liée avec la nature des travaux académiques existant dans le domaine étudié. La principale question que nous nous sommes posée a dès lors été la suivante : et si les analyses de la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire, les analyses sur le délitement des institutions ivoiriennes ne rendaient pas véritablement compte de la réalité ivoirienne parce qu'elles étaient enfermées dans un carcan méthodologique et de présupposés qui les empêchaient de prendre en compte certains objets d'étude ? Et si les méthodes utilisées ne permettaient pas d'appréhender la réalité de la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire parce qu'elles ignoraient la logique derrière des faits à première vue anodins politiquement ? La lecture de Weber et de Bayart nous a incitée à chercher à nous situer avant tout dans la réalité, dans le quotidien de la société ivoirienne. Elle nous a permis de comprendre que « toute connaissance de la réalité est subjective ». Elle nous a également permis de reconnaître les limites de notre analyse : tous les faits pertinents ne sont pas analysés. Nous ne prétendons pas faire le tour de tous les phénomènes pertinents (pour qui ? selon quels critères ?), « la matière sociale étant inépuisable ». De ce fait nous sommes consciente de n'avoir atteint qu'une partie de la réalité sociale. Nous sommes également consciente d'avoir opéré un choix parmi les concepts utilisés. Mais ces choix ont été déterminés par l'observation des groupes sociaux étudiés. A la suite de ces auteurs, nous avons cherché à contextualiser nos catégories d'analyse afin de restituer le plus vraisemblablement possible, le sens que les acteurs ont investi dans leurs actions. Ainsi, ne trouvera-t'on pas dans ce travail une liste des obstacles qui auraient conduit au délitement des institutions ivoiriennes, ni de prescription ou de prédiction, mais plutôt une analyse tendant à montrer que les transformations de la relation Etat/société empruntent des chemins que l'analyse

« orthodoxe » seule ne permet pas de saisir dans sa complexité, ainsi qu'une proposition sur un mode de raisonnement allant au-delà de ce qui est dit officiellement.

Nous avons emprunté cette manière d'analyser le politique en Côte-d'Ivoire pour deux raisons : d'abord, parce que nous avons identifié des manques dans les travaux académiques existants sur la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire, que ce fut au niveau méthodologique, épistémologique ou ontologique; ensuite parce que, à partir du moment où nous avons choisi d'examiner la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire dans une optique faisant la part belle à la population, l'analyse pluridisciplinaire et l'interrogation de la face cachée des situations politiques s'est comme imposée à nous.

Les instruments d'analyse et les concepts devaient, de ce fait, logiquement refléter notre préoccupation majeure qui est de rendre compte et d'interpréter des pratiques et idées qui sont le fait de ceux qui sont au pouvoir et de ceux qui n'y sont pas, et qui nous permettraient de ne pas nous laisser enfermer dans un cadre d'analyse prédéfini. Ainsi en est il de l'étude de l'imaginaire (« genre flou », pour reprendre les propos de Geertz) ; de nos études de cas : danse, chant, théâtre, littérature (domaine de l'allusif par excellence) ; de l'analyse de l'émotion en politique (domaine subjectif, ambivalent, difficilement quantifiable et pouvant, de ce fait, être sujet à des interprétations diverses). Bref, tout un ensemble de choix qui donne à ce travail, une tonalité spécifique, mais qui permet également d'apporter des éléments complémentaires à la compréhension de l'évolution de la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire.

Etudier l'imaginaire revient à analyser les symboles culturels liés à des pratiques sociales et à privilégier des domaines tels que l'émotion et les représentations sociales.

A la suite de Denis-Constant Martin[89] qui étudie ce qu'il nomme les O.P.N.I. (Objets Politiques Non Identifiés), nous estimons que ces représentations contribuent à la construction du sentiment d' « appartenir ensemble » et participent aux mutations de la réalité sociale. Et, précise cet auteur, les représentations sont orientées vers l'action car elles ne peuvent être considérées indépendamment des actions du sujet sur son monde.

D.C. Martin est parti du constat suivant : il est difficile d'appliquer à tous les pays les outils conventionnels d'analyse des relations de pouvoir conçus pour les pays dits développés de l'Occident ; en outre, l'application de ces outils aux pays occidentaux eux mêmes n'informaient pas suffisamment sur les comportements des citoyens de ces Etats et les éléments susceptibles de les façonner. L'usage des OPNI renvoie à l'universalité du politique et à la présence des relations de pouvoir et d'entreprises visant à les modifier dans toutes les sociétés humaines et dans toutes les actions productions sociales.

> « *Objets* : est à prendre ici au sens d'objets d'étude : on s'intéressera à des pratiques culturelles (on pourrait écrire socioculturelles si l'expression de ne paraissait recéler un pléonasme) et à ce qu'elles engendrent, des produits, des œuvres ; *politiques* : en s'interrogeant sur ce qu'ils contiennent et diffusent concernant les relations de pouvoir ; *non identifiés* : en les choisissant parmi les pratiques et les produits qui ne sont habituellement pas pris en considération par la politologie, ou en approchant d'une manière différente ceux qu'elle étudie ordinairement. Autrement dit, le jeu de mots invite à l'étude de pratiques culturelles, et de produits issus de ces pratiques (y compris, donc, mais pas exclusivement, des œuvres de ce qu'on appelle communément l'art) dont les visées ne sont pas explicitement politiques, ou de pratiques et de produits politiques saisis autrement que dans leur rapport immédiat à l'officiel du politique. Les frontières entre les deux sont intraçables et les pratiques ou œuvres envisagées doivent être placées sur un continuum allant du plus ou moins ouvertement politique. »[90]

Les pratiques culturelles que nous avons choisi de traiter condensent des systèmes de représentation qui sont partagés par les ivoiriens. Le zouglou ou le coupé-décalé, dont nous traitons en troisième partie, qui sont des mouvements musicaux ivoiriens, sont

[89] Denis-Constant Martin (dir) « Les OPNI, l'Essence du Pouvoir et le Pouvoir des Sens », dans, *Sur la Piste des OPNI (Objets Politiques Non Identitfiés)*, Paris, Karthala, 2002.
[90] Op. cit., p. 16.

façonnés par les relations sociales. Ils sont écoutés, chantés, dansés partout en Côte-d'Ivoire, toutes catégories sociales confondues, et s'exportent également. Ils participent ce faisant à la façon dont leurs promoteurs, - qui deviennent, dans une certaine mesure, des « faiseurs d'opinion » - mais aussi, le public, pensent que la réalité sociale est organisée ; ce qui leur permet de préciser la place qu'ils occupent dans cette réalité sociale et de décider d'agir ou pas.

Les pratiques culturelles sont, dès lors, un des domaines où saisir l'imaginaire car c'est à travers ces pratiques que ce dernier est exprimé. Car nous dit D.C. Martin:

« Les pratiques culturelles et les œuvres d'art font partir (au deux sens : démarrer et échapper) tous les acteurs – créateurs, interprètes, participants, spectateurs/auditeurs – du monde réel, avec ses inégalités, ses injustices, ses structures de domination, pour imaginer, rêver, jouer son pendant reformé et réformé, plus juste, plus égal, plus participatif »[91]

C'est, en ce qui concerne notre étude, le chant, la danse, le théâtre, la littérature, qui, ainsi que nous le verrons, ne débouchent pas forcément toutes sur la rébellion.

En effet, si les pratiques culturelles évoquent le pouvoir,

« c'est parce qu'elles posent les questions qui sous-tendent sa raison d'être : pourquoi vivre ? pourquoi vivre en société ? pourquoi accepter le pouvoir ? pourquoi aimer le pouvoir ? A ces questions elle ne fournissent pas des réponses claires, immuables, universelles, mais des bribes de raisons qui s'arrangent en figures particulières selon les époques et les groupes humains.»[92]

Nous nous devons à présent, donner quelques explications sur la logique qui nous a incitée à nous servir de la création artistique et de l'émotion pour analyser l'imaginaire.

[91] Denis-Constant Martin, op. cit, p.27.
[92] Denis-Constant Martin, op.cit., p.37.

*Pour une autre manière d'aborder le politique en Côte-d'Ivoire : par le biais de la création artistique et de l'émotion*

Les politologues se montrent réticents à l'idée d'aborder un domaine qui se donne si peu à voir, tant il est versatile de prime abord. Cette dimension de l'émotion et de la création peut sembler problématique lorsque l'on cherche à analyser le corps social, car elle est moins facile à cerner et plutôt ambivalente lorsqu'il s'agit de lui appliquer des instruments méthodologiques. Elle a en effet tendance à résister à la théorisation.

Cependant, nous nous sommes fixé comme tâche d'analyser un imaginaire collectif (en mutation), un autre concept également difficile à cerner avec les instruments méthodologiques traditionnels. Entamer une recherche sur l'imaginaire revient avant tout à aborder l'étude de symboles culturels liés à des pratiques sociales, à se livrer à l'analyse de domaines privilégiant l'émotion, les croyances et les représentations sociales. Nous sommes à la quête de gestes, de mots, d'évènements pouvant nous aider à analyser le changement en Côte-d'Ivoire. Nous recherchons des instruments analytiques devant nous permettre de rendre visibles des phénomènes qui ne paraissent pas, de prime abord, relever du politique. Raison pour laquelle nous cherchons à allier une analyse des institutions formelles à celle « des actions qui visent le maintien ou la modification de l'ordre établi»[93], celles-là même qui non seulement ne négligent pas « la relation d'expressivité qui s'établit entre le politique et les instances concurrentes [mais] imposent de rechercher les significations politiques sous les apparences qui les masquent.»[94]

*D'abord la création artistique.* Interpréter d'un point de vue politique une œuvre née de l'imagination d'un ou de plusieurs individus, de sa (leur) perception du monde, pourrait

[93] Balandier Georges, *Anthropologie Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. ix.
[94] Op. cit, p. xi.

sembler signifier ouvrir une chaîne de possibles infinis, sans balises, dans la mesure où le domaine de la création est par excellence celui qui est le plus ouvert à toutes les interprétations. Mais nous inscrivant dans un processus de compréhension d'un réel complexe plutôt que dans une quête de certitudes à asséner, il nous est apparu qu'explorer la créativité des ivoiriens était l'un des moyens pour nous de parvenir à saisir une partie de ce réel, pour ce qu'elle (la créativité) a à nous offrir comme perspective nouvelle sur un sujet tel que la production de localité en postcolonie. Création artistique car, ainsi que l'écrit Marcel Rioux chez lequel la culture, l'imaginaire, l'art et la création sont des forces motrices contribuant à la constitution de nos sociétés :

« Il me semble que la création artistique, parce qu'elle fait apparaître quelque chose de nouveau dans le domaine où elle s'exerce, dans la mesure où elle donne une autre version du réel et du rêve, peut transformer l'imaginaire social et la sensibilité d'une époque. Ce sont là les deux principaux phénomènes qui parquent quelque fois un tournant historique et permettent de s'engager plus en avant dans la création d'une nouvelle société. »[95]

La création est nous semble-t-il comme un écho de la conscience collective d'une époque, l'artiste étant celui qui va puiser dans « l'air du temps », le dynamisme d'une époque. Elle est l'un des lieux privilégiés de constitution et d'expression de l'imaginaire d'une époque. Le domaine de l'art, circonscrit dans notre étude à la littérature, au théâtre, à la musique et à la danse, nous permet d'illustrer nos propos à travers le regard que des « créateurs » ivoiriens portent sur leur société et sur le pouvoir. Il nous aide également à insuffler un soupçon de vie à nos analyses - qui autrement pourraient pêcher par trop de monotonie - , et à faire, dans le même mouvement, partager à nos lecteurs un aspect de la Côte-d'Ivoire omniprésent au quotidien, mais assez peu visible dans la littérature scientifique. Le choix de ces disciplines artistique est justifié, pour la musique et pour la danse, par la place que

[95] Rioux Marcel, « Sociologie Critique et Création Artistique », *Sociologie et Sociétés*, vol. XVII, n°2, oct 1985, pp 5-11, p 11.

ces dernières occupent dans la vie quotidienne des ivoiriens, notamment des jeunes, qui, ainsi que l'on pourra le voir dans ce travail, sont des acteurs majeurs de la scène politique en Côte-d'Ivoire et utilisent, parmi d'autres moyens d'expressions, la musique et la danse. Concernant le théâtre et la littérature, notre choix a été guidé par le fait que ces modes d'expression artistique, tout comme les deux précédemment cités, mais encore un peu plus, signalent les dynamismes à l'œuvre dans l'imaginaire.

*Ensuite l'émotion.* Les travaux de Philippe Braud nous ont aidée à envisager la dimension émotionnelle du politique :

« Les affects ne sauraient, en effet, se réduire aux sentiments qui coloreraient les mobiles des acteurs. **Ils se situent aussi au cœur des processus de construction des intérêts, des aspirations et des exigences** [...] **Ce sont eux qui confèrent aux multiples formes de conflictualité ou de sociabilité collectives leur dynamisme fondamental.** L'univers politique ne saurait échapper à la puissance de ces phénomènes. Au contraire, il leur est tout particulièrement soumis [...]
**Penser l'émotionnel en politique constitue donc une entreprise nécessaire pour ne pas mutiler les interprétations de la réalité ni s'enfermer dans un carcan réducteur.** Mais elle se révèle d'une extraordinaire difficulté. D'abord parce qu'elle conduit à opérer une rencontre avec la psychologie, ce qui heurte de solides traditions sociologiques dont certaines, d'ailleurs, ont pu être fondées historiquement [...] **Ensuite parce qu'on ne peut aborder des phénomènes de cette nature, fluides, mal codifiés par les seules méthodes canoniquement consacrées.**»[96]

Après la lecture de ce passage, il devient clair qu'un problème de méthodologie sera posé. Car même si la dimension émotionnelle de la vie publique n'est pas ignorée, ce type d'orientation peine à prendre la place qui lui revient dans les recherches et lorsqu'elle est prise en compte, elle reste souvent cantonnée dans des zones imprécises, à la limite de l'anomalie ou de l'irrationnel. Or, interroger la dimension émotionnelle du politique conduit à reconsidérer des phénomènes aussi fondamentaux que la construction des

[96] Braud, Philippe, *L'Emotion en Politique. Problèmes d'Analyse*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996, pp. 8-10. Les soulignés sont de nous.

identités, les processus de légitimation et leurs effets, ou encore à mener des réflexions plus approfondies sur la dynamique des régimes politiques et sur leurs transformations.

L'émotion est non seulement directement reliée à la création, mais elle est également ce qui nous autorise à aborder notre recherche sous un angle qui fait la part belle aux affectivités sociales, à leurs significations et conséquences. Ce qui explique notre recours à des notions comme celle de la dérision (chapitre cinq) et à celle de l'envie, dans sa relation avec la mondialisation (chapitre six), comme moteurs du processus de subjectivation chez les jeunes ivoiriens. Ces émotions que nous étudions s'expriment à travers le canal de la musique, un genre musical nouveau qui accompagne, ainsi que nous le constaterons dans ce travail, les mutations de la société ivoirienne depuis le début des années 1990, avant la disparition de Félix Houphouët-Boigny survenue en 1993.

L'émotion est également centrale à la notion de reconnaissance qui traverse ce travail de part en part : tous les chapitres y font référence. Ce concept, brûlant d'actualité dans le monde contemporain, autant comme sujet de préoccupation collective que comme thème de réflexion en philosophie, sociologie et en psychologie, est au cœur du débat public en Côte-d'Ivoire : il renvoie, ainsi que nous le verrons, aux questions de justice sociale, de respect et d'égalité, mais aussi à celle de mépris social, d'humiliation ou de déni de reconnaissance : des questions qui transcendent le domaine des revendications politiques car elles touchent à la subjectivité, au rapport à l'autre, à l'estime de soi ; des questions universelles, sources de conflit là où elles sont posées, c'est-à-dire à peu près partout dans le monde. Ce qui fait de la question de la reconnaissance un problème politique digne d'intérêt. Cependant, l'exploitation de ces notions n'exclura nullement la prise en considération, dans cette thèse, d'autres facteurs dans le déroulement des phénomènes

politiques en question tels que, la place des étrangers dans l'édifice national ivoirien, ou encore les effets contemporains des choix économiques faits pour le pays sous la colonie et reconduits après l'indépendance.

Cette démarche que nous adoptons n'a pour autre but que celui de nous aider à enrichir nos résultats : en effet, il n'est point question ici de rejeter en bloc les acquis de la discipline, mais plutôt de repenser les objets considérés en y rajoutant une dimension qui n'est pas souvent considérée par les politologues. Elle s'est comme imposée d'elle-même au fil de l'avancement de nos recherches. Elle n'est certes pas la plus aisée. Mais elle nous est nécessaire à double titre. D'abord parce qu'elle s'inscrit largement dans l'évolution des sciences sociales et de la recherche africaniste qui explore, avec plus ou moins de bonheur, des nouveaux modes d'appréhension des sociétés africaines. Ensuite parce que notre recherche, qui tente avant tout de saisir les changements profonds qui affectent le contenu de l'imaginaire,- et donc également les pratiques politiques -, nous a inexorablement amenée à favoriser les domaines de la création et de l'émotion, dans ce qu'ils suggèrent en terme d'imaginaire et de subjectivités naissantes ou établies.

## Chapitre II - Examen de la relation Etat/Société dans le « débat ivoirien »

Avant de présenter la littérature scientifique produite sur l'Etat ivoirien, nous allons brièvement faire état de la critique portant en général sur la production académique concernant l'Afrique car cette critique s'applique également au cas ivoirien.

### Etat de la critique sur la production académique sur l'Afrique

La critique en question a été principalement initiée par ce que l'on pourrait nommer l'école française de politique africaine[97]. Celle-ci s'est constituée autour de la revue Politique Africaine et du Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI) au tout début des années quatre-vingt, deux décennies après les indépendances, dans un contexte mise en place des politiques d'ajustement structurel et de remise en question des stratégies de développement économique et des régimes politiques adoptés par la plupart des pays du continent. Les auteurs faisaient le constat suivant : les grilles d'analyse du fait politique en Afrique ne sont pas parvenues à rendre compte des dynamiques réelles à l'œuvre sur le continent. Il était dès lors devenu nécessaire de renouveler les perspectives d'analyse en avançant quelques propositions méthodologiques devant leur permettre de mieux cerner le fait politique en Afrique dans ses spécificités.

La littérature abondamment produite et critiquée s'est principalement occupée à détecter les dysfonctionnements des sociétés africaines, dont le degré de développement ou de modernité était jugé à travers le prisme du développement ou de la modernité occidentale.

[97] Notons que les auteurs se défendent d'avoir voulu constituer une école.

Nous partageons le point de vue de Achille Mbembe lorsqu'il déplore le positivisme de la littérature de science politique et d'économie qui a de fait entravé la possibilité même d'une intelligence des faits économiques et politiques africains. L'aveuglement qui a accompagné ces productions scientifiques a conduit ces faits à n'apparaître dans le champ de la théorie sociale uniquement comme le signe d'un manque, le discours produit quant à lui devenant celui de la recherche des causes de ce manque. Malgré les critiques dont les théories de la modernisation et plus largement, celles du développement, ont pu faire l'objet, la production académique se poursuit dans ce sens, enfermée qu'elle est dans les doctrines de la bonne gouvernance, de l'ajustement structurel et de l'économie de marché, ou dans les débats sur la société civile, sur la guerre, ou sur de supposées transitions vers la démocratie. De telle sorte que, toujours selon cet auteur :

« du point de vue de la production des connaissances, il en résulte *que l'on sait davantage ce que les sociétés africaines ne sont pas (ou devraient être), et de moins en moins ce qu'elles sont effectivement.* Du coup, et de manière générale, le propos est dogmatiquement normatif. **Les interprétations sont, presque toujours, cavalières – et ce qui tient lieu d'argumentation, réductionniste. Les critères que les agents africains considèrent comme valides et les raisons qu'ils échangent à l'intérieur de leurs propres pratiques instituées de rationalités sont, aux yeux de beaucoup, sans valeur** [...]
Or, l'affirmation des finalités ne peut se faire qu'en référence à des valeurs. **Elle implique nécessairement l'exercice d'une forme de jugement et de subjectivité**. Elle met en jeu des options morales et éthiques qui, elles-mêmes, renvoient à des convictions anthropologiques de base. Dans le cas de l'Afrique, force est de constater que le jugement est exercé alors même que la réflexion sur les fondements de la normativité n'est guère problématisée. **Aucun débat n'a lieu au sujet des systèmes de valeur qui auraient pu soutenir cette normativité**. »[98]

L'évolution rapide des sociétés africaines contribue aujourd'hui à faire éclater certaines évidences disciplinaires. Il arrive que les sciences sociales ratent la réalité, surtout

[98] Mbembe Achille, *De la Postcolonie. Essai sur l'Imagination Politique dans l'Afrique Contemporaine*, Paris, Karhala, 2000, pp. 17-18. Les italiques sont de l'auteur, les gras de nous.

lorsqu'elles sont obligées de recourir à des « subterfuges méthodologiques »[99] pour avancer leurs explications. En effet, face à certaines situations concrètes qui n'entrent pas dans le cadre d'analyse des courants dominants, l'explication qui en est donnée tend à traiter ces entraves comme des « anomalies », ou à les ignorer tout simplement. La compréhension du monde réel en pâtit car l'analyse est déviée vers ce qui devrait être et non vers ce qui est. Ce qui revient à produire un point de vue normatif et réducteur.

Selon Bayart, ce mode de pensée s'explique par le fait que les catégories d'analyses autour desquelles la réflexion contemporaine sur l'Afrique s'organise ont été élaborées à partir d'expériences historiques autres qu'africaines ; ces discours ainsi produits participeraient de ce qu'il nomme « paradigme du joug : joug que les pays occidentaux font peser sur les pays africains, joug que les despotes autochtones infligent à leur peuple, joug qu'une nature inclémente et une tradition obtuse imposent à un continent en perdition.»[100] Ces jougs que l'on fait porter à l'Afrique sont les prismes au travers desquels elle est lue. Les analyses incriminées ne font pas état de son historicité propre et son passé est découpé selon une périodisation exogène qui ne tient pas compte de ses dynamiques internes.

Cette critique s'adressait aux approches faussement rivales que sont celles de la dépendance et de la modernisation. Toutes deux ont mis l'accent sur les facteurs externes qui entraveraient la marche des sociétés africaines vers la modernité, l'un y voyant la main maléfique de l'impérialisme, l'autre y percevant un excès de traditions pré-modernes qu'il suffirait de changer pour que l'Afrique franchisse les différentes étapes

[99] Hibou Béatrice, *L'Afrique est-elle Protectionniste ? Les Chemins Buissonniers de la Libéralisation Extérieure*, Karthala, Paris, 1996, p. 16.
[100] Bayart Jean-François, *L'Etat en Afrique. La Politique du Ventre*, Fayard, Paris, 1989, p.24.

qui la conduiraient vers la modernité. Les limites de cette littérature ont été posées par les trajectoires empruntées par les Etats et sociétés étudiées, qui se sont trouvées être très éloignées de ces schémas prédestinés. Elle continue néanmoins à être produite, s'inspirant des concepts élaborés par les institutions internationales qui évaluent l'Afrique selon sa capacité à appliquer les préceptes de la bonne gouvernance (cette dernière tenant désormais lieu de réflexion sur le rôle de l'Etat), de l'ajustement structurel (qui devient synonyme de développement), de l'économie de marché ainsi que selon son aptitude à s'adapter à la mondialisation.

A ces analyses développementalistes, il conviendrait de rajouter : celles qui renvoient au couple tradition/modernité, oublieuses du fait que désormais, il est un fait acquis que « la tradition est inventée », celles qui se refusent à voir autre chose que la dimension ethniques dans les conflits, sans oublier toutes celles qui portent, depuis le début des années 90, sur les transitions vers la démocratie.

**Revue de la littérature sur la relation Etat/Société en Côte-d'Ivoire : quelle place pour l'étude de l'imaginaire ?**

La production scientifique sur l'Etat en Côte-d'Ivoire n'a pas échappé à certaines de ces tendances décrites plus haut, notamment celles concernant les approches développementalistes. L'expérience ivoirienne pouvait aussi bien alimenter les thèses dépendandistes que celles issues de la théorie de la modernisation. Tel a été le paradoxe des analyses portant sur l'Etat ivoirien. La Côte-d'Ivoire pouvait du reste difficilement échapper aux analyses économiques ou économicistes car ce qui la caractérisait aux yeux de ses observateurs, c'était justement son économie prospère elle-même liée à une histoire

économique particulière. Notamment le fait qu'elle fut un Etat africain nouvellement indépendant, ayant opté pour le capitalisme, un des premiers pays producteur mondial de cacao et de café, en marche vers un développement qui semblait en bonne voie en comparaison aux Etats voisins. En bref, un pays très stable politiquement avec un fort potentiel de développement économique.

Une seconde remarque : si la littérature scientifique marquante produite sur l'Etat ivoirien pendant cette période tourne essentiellement autour de questions d'économie politique[101], c'est aussi parce qu'elle ne fait que refléter le primat de l'économique sur le politique pour lequel Houphouët-Boigny avait opté pour son pays. Ainsi, la Côte-d'Ivoire a, pendant un long moment, intrigué ses observateurs qui, selon qu'ils se plaçaient du côté de ses apologues ou de ses détracteurs, usaient du qualificatif de « miracle ivoirien » ou de celui de « mirage ivoirien » pour parler de sa spécificité[102].

*Construction de l'Etat ivoirien : l'hypothèse de la dépendance*

Si nous abordons notre recherche en présentant des approches (développementalistes à tendance positivistes) qui ont été maintes fois critiquées et qui aujourd'hui, semblent

[101] Samir Amin a ouvert le débat Voir aussi Campbell Bonnie K , « The Ivory Coast », in Dunn J (ed) *West African States Failures and Promises*, Cambridge, 1978 , du même auteur, "The State and Capitalist Development in the Ivory Coast", in Lubeck Paul M (ed) *The African Bourgeoisie Capitalist Development in Nigeria, Kenya and The Ivory Coast*, Boulder Lynne Rienner, 1987

[102] Voici ce que Losch Bruno écrit à propos du « débat ivoirien » le « débat ivoirien a largement été un débat *sur* la Côte-d'Ivoire, porté par des travaux des chercheurs non-ivoiriens Ce constat, lourd de conséquences pour l'appropriation locale du débat lui-même renvoie au statut de la recherche et à son autonomie vis-a-vis du politique En Côte-d'Ivoire, le premier ministère de la recherche n'a été crée qu'en 1971 , il restera longtemps sans moyens effectifs et les sciences sociales en seront toujours le parent pauvre Le maintien des instituts français, et en particulier de l'Orstom, constituait alors une opportunité d'évitement et un palliatif « utile » pour le pouvoir d'Etat Ainsi, l'impossibilité pratique pour les chercheurs ivoiriens d'aborder les sujets traitant du politique – les choix de politique économique étaient dans l'ensemble peu contestés – a orienté leurs travaux vers l'histoire coloniale, l'anthropologie, l'économie rurale ou, plus récemment et avec ferveur, l'économétrie Nonobstant les travaux universitaires, réalisés sans moyens et pour la plupart, méconnus, les publications sont dans l'ensemble assez peu nombreuses » Losch Bruno, « La Côte-d'Ivoire en Quête d'un Nouveau Projet National », *Politique Africaine*, no 78, Juin 2000, p 14

dater, c'est parce qu'elles ont été produites en quantité à propos de la Côte-d'Ivoire. Et qu'elles ont, de ce fait, eu un impact quant au regard posé sur la Côte-d'Ivoire en tant qu'objet d'étude.

En outre, certains des acteurs ivoiriens parmi les plus influents expliquent la crise ivoirienne principalement par des facteurs exogènes. Leur grille de lecture privilégie la démarche dépendantiste qui perçoit la main de l'impérialisme (français, en l'occurrence) derrière ce qui se passe dans leur pays. Voyez ce qu'en pense Mamadou Koulibaly l'un des idéologues du parti au pouvoir, le FPI, économiste de formation, ancien ministre de l'économie, président de l'assemblée nationale. Ce dernier estime en effet que le long règne d'Houphouët-Boigny n'a été qu'une continuation de la colonisation et a permis à la France de mener à bien son entreprise de prédation sur l'économie ivoirienne et de contrôle politique sur la société ivoirienne.

« Depuis que le voile dénommé indépendance a été pudiquement jeté sur la face hideuse de la colonisation devenue politiquement incorrecte dans sa forme qui prévalait alors, la France a toujours su mettre en place, avec la complicité active ou naïve de certains dirigeants africains, les instruments politiquement corrects qui maintiennent à son intérêt, les bénéfices que génèrent les effets de la colonisation [...]La crise ivoirienne est une crise d'émancipation qui trouve sa source dans les dérives de la colonisation [...] Cette crise oppose d'un côté ceux qui veulent sortir de la domination brutale française et revendiquent la pleine souveraineté de la Côte-d'Ivoire, la liberté de pensée et de choix pour tous les ivoiriens, et d'un autre côté, ceux qui acceptent de s'appuyer sur cette position indécente de la France pour prendre le pouvoir et permettre aux réseaux maffieux de la françafrique de continuer l'exploitation abusive de nos richesses en dehors de toute règle marchande.»[103]

Cette position est très claire. Elle réduit toutes les dimensions de la crise en une : celle de la logique de mise sous dépendance de la Côte-d'Ivoire par la France qui aurait conduit les ivoiriens à refuser ce qu'il nomme le « gangstérisme d'Etat » venant de la France.

[103] *Fraternité Matin*, « Mamadou Koulibaly Charge la France », 15 décembre 2005, www.fratmat.net/content/detail.

La Côte-d'Ivoire est un pays qui a expérimenté, dès son indépendance, l'application des théories dites de la modernisation. Tout a semblé marcher à merveille pendant les vingt premières années qui suivirent. Ainsi que Zolgberg a pu l'écrire,

« le modèle élaboré par les dirigeants à l'aube de l'indépendance a fonctionné pendant 20 ans comme une espèce de code informatique, programmant leurs options par rapport aux choix successifs auxquels ils ont eu à faire face dans toute une série de domaines. La cohérence de leurs actions et les résultats qu'elle a valu au pays imposent le respect.»[104]

L'évaluation que cet auteur fait du modèle ivoirien est à replacer dans son contexte : le début des années 80, alors que les effets de ce que l'on a pu nommer le « miracle » ivoirien sont encore prégnants, quoique des dissonances commençaient à percer : le pays venait de connaître son premier plan d'ajustement structurel en 1981.

Pendant les vingt premières années qui ont suivi son indépendance, la Côte-d'Ivoire connaît un taux de croissance économique élevé et une stabilité politique certaine. L'économie de plantation qui fait la richesse du pays est prospère, un ensemble industriel léger prend forme, les infrastructures sont plus développées que dans les pays avoisinants, les indicateurs sociaux sont à la hausse. Quant à Abidjan, la capitale, elle devient une structure urbaine moderne où il fait bon vivre. L'opposition politique est inexistante et pour finir, suite à la volonté de Houphouët-Boigny de créer une bourgeoisie nationale, celle-ci semble émerger. Le décollage, stade le plus difficile à atteindre selon le modèle de Rostow, semble proche.

Pourtant, dès la fin des années 60, Samir Amin ouvrait le débat sur la réalité du modèle de développement capitaliste pour lequel la Côte-d'Ivoire avait opté dès l'indépendance, s'interrogeant sur les mécanismes du « miracle » ivoirien ainsi que sur les types de structures économiques et sociales auxquelles il conduit. Il en arrivait à la conclusion

[104] Zolgberg A, *Politique Africaine* n°9, mars 1983, p. 123

selon laquelle « la Côte-d'Ivoire n'a pas d'autonomie propre » et que seule une expression pourrait qualifier son évolution, celle de :

«**croissance sans développement** (souligné par nous), c'est-à-dire croissance engendrée et entretenue de l'extérieur, sans que les structures socio-économiques mises en place permettent d'envisager un passage automatique à l'étape ultérieure, celle d'un dynamisme auto-centré et auto-entretenu.»[105]

Avec le recul, Bonnie Campbell, qui fut associée à la position « dépendantiste », revient sur les leçons à tirer des analyses à propos du modèle ivoirien, dont la première en serait une de modestie. Elle reconnaît le caractère réductionniste et déterministe de certaines analyses qui ont le plus souvent omis de prendre en compte les dynamismes internes (omissions caractérisées par l'absence, dans ces études, des paramètres socio-politiques et culturels propres à la Côte-d'Ivoire) alors que ceux-ci étaient essentiels à une bonne compréhension des caractères spécifiques de l'expérience ivoirienne. Ainsi qu'elle le remarque :

« un des éléments clés que les perspectives « dépendantistes » ont clairement minimisé est le processus de construction étatique et le fait que le développement de l'Etat a profondément modifié ce que certains ont appelé le « complexe politico-économique » en Côte-d'Ivoire, ou tout simplement le degré « d'internalisation » des mobiles, des conditions ou des dynamiques de la croissance au cours des vingt années qui ont suivi l'indépendance.»[106]

*Infléchissement dans les analyses sur la construction de l'Etat . le « complexe politico-économique »*

Il faudra attendre 1982 pour qu'une étude du système politique ivoirien soit réalisée par des chercheurs francophones. *Etat et Bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, fruit d'une collaboration pluridisciplinaire entre politologues, anthropologues et sociologues analyse

[105] Amin Samir, *Le Développement du Capitalisme en Côte-d'Ivoire*, Editions de Minuit, Paris, 1967, p 281.
[106] Campbell Bonnie, « Le Modèle Ivoirien de Développement à l'Epreuve de la Crise », *Le Modèle Ivoirien en Questions Crises, Ajustements, Recompositions*, Karthala, Paris, 1997, p.41

les processus ayant contribué à l'émergence de ce qui a été nommé le « complexe politico-économique » pour qualifier le processus de construction de l'Etat ivoirien mené par Houphouët-Boigny. Leur analyse pointait les caractéristiques du cas ivoirien, à savoir l'importance des capitaux étrangers et du secteur agricole, le niveau de croissance économique, le développement des infrastructures et du niveau de vie, et surtout, le caractère particulier de la régulation sociopolitique et l'interpénétration du secteur privé, de l'Etat et de l'élite.

Cet ouvrage, qui veut prendre le contre pied des thèses de Samir Amin sur la Côte-d'Ivoire, dresse un bilan plutôt positif du modèle dont voici un extrait :

« Bien qu'il soit très difficile, par défaut d'analyse systématique, d'apprécier avec précision les capacités du système politique ivoirien, ce n'est pas verser dans le discours trompeur des apparences que de la créditer d'un bilan positif quand on le juge par rapport à ses objectifs de développement ou par rapport aux autres Etats africains. Les processus de croissance, dans les domaines économique et politique, se sont mutuellement renforcés. L'interaction est ici remarquable, qui a consisté dans l'instauration de conditions politiques favorables à l'expansion et dans la transformation des résultats économiques en ressources politiques.[107]»

Cependant, cette étude manquait d'historicité : elle ne tenait pas suffisamment compte des origines de l'Etat ivoirien, à savoir la spécificité de sa trajectoire dont les grandes orientations ont été déterminées pendant la période coloniale ; elle péchait également par l'absence d'une analyse sur l'impact de la présence massive d'étrangers sur l'économie ivoirienne[108].

[107] Fauré Yves-André, dans *Etat et Bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, (eds) Fauré Yves-André, Médard Jean-François, Karthala, Paris, 1982, p. 44.
[108] Voir Bonnie Campbell, « Le Débat sur la Dépendance. A Quand le Renouveau ? », *Politique Africaine* n°9, mars 1983.

*Relation Etat/Société : « Comprendre la société ivoirienne de l'intérieur »*

Une telle démarche, qui adopte le parti pris de « comprendre la société ivoirienne de l'intérieur » en tenant compte de son histoire et du rôle joué par la population ivoirienne dans le développement de l'économie de plantation, sera menée par Dozon et Chauveau, sociologues, qui réfutaient par la même occasion la thèse de Samir Amin selon laquelle la Côte-d'Ivoire n'aurait pas d'autonomie propre. Leur objet d'étude, l'économie de plantation, leur a servi d'analyseur de la société ivoirienne et c'est à travers elle que se serait révélée l'autonomie de la société. Leur problématique cherche, de ce fait, « moins à définir la nature du régime ivoirien qu'à décrypter les rapports spécifiques qu'entretient l'Etat ivoirien avec sa propre société et sa propre histoire. » Ainsi qu'ils l'écrivent :

« Loin des images qui font de la Côte-d'Ivoire une société extravertie et sans consistance, elle [l'économie de plantation] fournit un cadre d'analyse à plusieurs dimensions qui permet d'en comprendre la structuration interne. Autour de l'économie de plantation, c'est l'histoire de la colonie et de la société ivoirienne qui s'est jouée, présidant aussi bien aux différenciations et au inégalités régionales (Nord/Sud, Est/Ouest), qu'à l'émergence de forces sociales inédites et de modes d'expressions et de contestations collectives.»[109]

Leur étude sera la première à montrer comment l'économie de plantation a, depuis la colonie, structuré de manière durable le tissu économique, social et politique du pays.

Le « débat ivoirien » que nous présentons plus haut a été le fait de chercheurs non-ivoiriens. Peu nombreux ont été les auteurs ivoiriens qui se sont livrés à une analyse de l'expérience ivoirienne à partir de l'intérieur, car ils se retrouvaient dans l'impossibilité d'aborder des sujets sensibles traitant notamment du politique. De telle sorte qu'ils

[109] Dozon J.-P. et Chauveau J.-P., « Au Cœur des Ethnies Ivoiriennes ... L'Etat. L'Etat, l'Economie de Plantation et les Ethnies en Côte-d'Ivoire », dans Terray Emmanuel, *L'Etat Contemporain en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1987, p. 224.
L'on doit également à Dozon J-P. « *La Cause des Prophètes. Politique et Religion en Afrique Contemporaine* », Seuil, Paris, 1995, ouvrage dans lequel il analyse le rôle historique joué par les prophètes en Côte-d'Ivoire.

orienteront plutôt leurs travaux vers l'économie rurale, l'anthropologie, l'histoire coloniale. Leurs publications sont de ce fait méconnues et assez peu nombreuses.

*Relation Etat/Société : « L'étatisation de l'Etat »*

Bakary[110] est l'un des rares auteurs ivoiriens[111] à avoir mené, depuis le milieu des années 80, des travaux de issus de la science politique. Il s'est attaché à caractériser l'Etat ivoirien. Ses analyses ont porté sur les élites politiques en Côte-d'Ivoire, sur l'autonomie et la nature de l'Etat ivoirien. Il estime notamment que les caractéristiques dudit Etat lui confèrent une « autonomie » et une capacité de résistance à la société qui lui ont permis de traduire ses préférences en politiques publiques. Dans le but d'expliquer l'expérience ivoirienne de construction de l'Etat, il utilise la notion d'« étatisation de l'Etat », qui lui permet de décrire la relative autonomie de l'Etat ivoirien par rapport à la société. En effet, selon cet auteur, la personnalisation du pouvoir, conjuguée à l'existence du parti unique et à l'unification des marchés politiques, ont réduit la capacité d'influence des groupes sociaux sur leurs dirigeants ; ce qui a placé ces derniers dans une situation de relative indépendance par rapport aux forces qu'ils représentent. L'Etat ivoirien y est décrit comme un Etat isolé, peu réceptif aux intérêts des groupes sociaux, insensible, dans ses choix politiques, aux pressions sociales. Cela est résumé dans la formule suivante :

---

[110] Bakary Tessy, « Côte-d'Ivoire, l'Etatisation de l'Etat », dans (dir) Médard J F , *Etats d'Afrique Noire Formation, Mécanismes et Crise*, Paris, Karthala, 1991 Voir également du même auteur *La Démocratie par le Haut en Côte-d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 1992

[111] Nous devons également citer l'anthropologue ivoirien Memel-Fotê Harris , voir « Des Ancêtres Fondateurs aux Pères de la Nation Introduction à une Anthropologie de la Démocratie », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXI-3, n° 123, 1991, pp 263-285, aussi « Un Mythe Politique des Akans en Côte-d'Ivoire le Sens de l'Etat », dans Valsecchi P et Viti F. (dir ) *Monde Akan Identité et Pouvoir en Afrique Occidentale*, Paris, L'Harmattan, 1992 , ou encore « De la Stabilité au Changement Les Représentations de la Crise Politique et la Réalité des Changements », dans *Le Modèle Ivoirien en Questions Crises, Ajustements, Recompositions*, (dir ) Contamin Bernard et Memel-Fotê Harris, Paris, Karthala-Orstom, 1997, pp 611-633 Nous nous servons de ses travaux dans le dernier chapitre de cette thèse, notamment dans la section que nous avons intitulée, à la suite de cet auteur :Le Statocentrisme Akan

« Littéralement, les élus ne représentent qu'eux-mêmes. »[112] Cette situation est principalement due au fait que les pouvoirs sont concentrés dans les mains du « monarque présidentiel » Houphouët-Boigny, qui personnifie l'Etat ivoirien et contrôle de ce fait l'accession à l'élite sociale et politique, une élite sous ordre qui n'est du reste, jamais parvenue à s'ériger en classe sociale indépendante. La fonction légitimatrice du prébendialisme y est décrite, avec tout ce qu'elle comporte comme utilisation de l'Etat et des positions de pouvoir comme ressource propre, le tout concourant à une démarcation de l'Etat et de ses élites vis-à-vis de la société ivoirienne.

Nous partageons l'analyse de l'Etat que nous livre cet auteur car ce qu'il décrit entre dans ce que nous qualifions dans notre travail de processus de construction de l'Etat ivoirien. Son angle d'approche ne lui permet cependant pas d'aborder la place, si minime fut elle, jouée par la société ivoirienne dans ce travail de construction mené à partir du haut. Nous verrons dans cette thèse que durant le moment de construction de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien étudié (c'est-à-dire durant les deux premières décennies qui ont suivi l'indépendance de la Côte-d'Ivoire) de nombreux compromis se sont noués entre le pouvoir et la société, compromis qui ont donné au régime en place sa légitimité et contribué à instaurer une certaine stabilité politique dans le pays.

Dans la revue de littérature qui précède, il y a très peu de place faite à la société ivoirienne, les analyses tournant essentiellement autour de l'étude du fonctionnement de l'appareil d'Etat ; exception faite de Dozon et Chauveau sont allés au-delà de cette tendance, en analysant le rôle joué par la population dans le développement et la

[112] Bakary, op. cit, p. 76.

structuration de l'économie de plantation, et leur analyse approfondie et historicisée de cette relation est arrivée à la conclusion selon laquelle la société ivoirienne avait une certaine autonomie par rapport à l'Etat.

Les auteurs cités plus haut se sont principalement focalisés sur l'Etat ivoirien, cherchant soit à le qualifier, soit à décrypter le rôle des élites ivoiriennes dans la construction de l'Etat, ou à analyser les politiques économiques menées par l'Etat. Ces recherches rejoignaient finalement l'impulsion donnée à la Côte-d'Ivoire par Houphouët-Boigny, c'est-à-dire le primat de l'économique sur le politique, la construction d'une bourgeoisie ivoirienne, l'extraversion économique, le clientélisme. Dans toutes ces analyses, il n'y a pas eu véritablement de place faite à la population ivoirienne, la « masse des anonymes » dans leur relation avec l'Etat. L'influence de la société sur l'Etat ou encore de l'imaginaire sur l'Etat y sont très peu étudiées. Or ce que nous cherchons à comprendre, ce sont les raisons qui ont fait qu'historiquement, l'Etat et l'imaginaire ivoirien se développent aujourd'hui sous cette forme et pas sous une autre. Ainsi que nous l'avons vu dans l'introduction, il existe des OPNI que les politologues ont eu tendance à ignorer : l'analyse des OPNI ne s'est pas développée chez certains chercheurs soit parce que ces derniers ne les ont pas identifiées, ou les ont éliminé d'emblée, les considérant à priori comme non politiques, ou encore, soit parce que les méthodes d'analyse, les centres d'intérêt, et les concepts utilisés par eux ne les ont pas autorisé à les détecter.

De manière générale, la Côte-d'Ivoire a avant tout principalement intéressé les analystes en tant que modèle économique africain performant. Que ce fut pour l'encenser ou pour le critiquer, les analyses la concernant ont surtout porté sur ses dimensions économiques. C'est que les circonstances historiques et politiques s'y prêtaient, qui faisaient primer

l'économique sur le politique : le projet politique de construction de Houphouët-Boigny a été guidé par les choix économiques faits sous la colonie et reconduits après l'indépendance par lui, sans consultation préalable des ivoiriens, dans le but d'asseoir son pouvoir et de développer le pays rapidement. Les observateurs étaient de ce fait intrigués, voire fascinés par le modèle de développement ivoirien. Les dysfonctionnements furent ainsi comme ensevelis par l'apparente éclatante réussite du modèle. Et lorsque les premiers ratés ont commencé à poindre et des mesures d'ajustements structurels instaurées, le discours a progressivement sombré dans des propos d'experts de la Banque Mondiale[113]. La Côte-d'Ivoire était passée du statut de modèle à imiter à celui de contre-exemple n'appliquant pas correctement les politiques d'ajustement.

*Relation Etat/Société : réappropriation du débat par la population*

L'enseignement que l'on peut tirer de cette revue de la littérature est le suivant : la grande majorité des analyses sur la Côte-d'Ivoire ont porté, jusque très récemment, (c'est-à-dire pratiquement jusqu'à l'éclatement de la crise), sur la spécificité de son modèle économique. Peu d'espace a été accordé, dans cette production scientifique, à la société ivoirienne dans son quotidien, dans ses caractéristiques culturelles, dans sa créativité.

Cependant, un numéro de la revue *Politique Africaine* intitulé *Côte-d'Ivoire, La Société au Quotidien*[114] s'intéressait, dès 1986 à la construction sociale du politique « par le bas ». Les auteurs se sont attachés à la chronique du quotidien, afin de « repérer, à des échelles infraétatiques et infra-nationales, des indicateurs constitutifs de fractions sociales. »[115]

[113] Voir l'article de Campbell Bonnie dont le titre parle de lui-même « Réinvention du Politique en Côte-d'Ivoire et Responsabilité des Bailleurs de Fonds », *Politique Africaine* n°78, Juin 2000, p 142-156.
[114] *Côte-d'Ivoire, La Société au Quotidien*, *Politique Africaine* n°24, 1986
[115] Op cit , p.5.

Ce numéro s'attachait tout particulièrement à analyser les inégalités et les conflits en milieu urbain et rural, et les questions posées tournaient autour de thèmes tels que : la quête de l'ascension sociale, les laissés pour compte du système scolaire, les pratiques s'exerçant au cœur même des drames funéraires, les ruses relatives à l'occupation du sol. Quelques ruptures possibles ou à venir étaient évoquées, les auteurs ayant été invités à aller « au-delà du calme macro-social apparent et du flux routiniers entre individus et entre groupes[116] .»

Quelques autres travaux majeurs d'observation de la société ivoirienne ont aussi été produits : nous pouvons citer ceux de Claudine Vidal qui s'est attelée à analyser le social selon les passions, dans une étude où il s'est agit « d'accéder à des expériences où les passions agissent, expriment et constituent du social »[117]. Cette nouvelle manière d'approcher la société ivoirienne lui a permis de « voir comment les propriétés d'un univers social sont éprouvés par les individus et les groupes. »[118] Son analyse nous a été utile de ce point de vue. Citons également les travaux de Marc Le Pape[119] dans lesquels il s'interroge sur l'énergie sociale nécessaire aux abidjanais dans leur vie de tous les jours.

Vers la fin des années 90, est paru un ouvrage collectif[120] visant à mener une réflexion pluridisciplinaire sur les mutations tant économiques que sociales de la société ivoirienne, et regroupant notamment les contributions de Harris Memel-Fôté, Francis Akindès, et

---

[116] Idem p. 5.
[117] Vidal Claudine, *Sociologie des Passions (Rwanda, Côte-d'Ivoire)*, Paris, Khartala, 1991, p 5
[118] op cit.,p 11
[119] Le Pape Marc, *L'Energie Sociale à Abidjan Economie Politique de la Ville en Afrique Noire, 1935-1995*, Paris, Karthala, 1997
[120] Contamin Bernard, Memel-Fotê Harris, *Le Modèle Ivoirien en Question Crises, Ajustements, Recompositions*, Paris, Karthala, 1997

celles de nombreux autres auteurs, ivoiriens et étrangers. Cet ouvrage est issu des travaux du Groupement Interdisciplinaire en Sciences Sociales de Côte-d'Ivoire (GIDIS-CI), constitué en 1991 avec l'appui de l'ORSTOM/IRD[121] (Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer, devenu Institut de Recherche pour le Développement). Le GIDIS-CI rassemble des chercheurs « qui partagent une préoccupation commune : le développement est une transformation sociale beaucoup trop complexe pour souffrir le cloisonnement des recherches [,] l'objectif que s'est assigné ce partenariat [étant] de susciter la confrontation de points de vue particuliers, marqués par la spécificité des différentes disciplines et la diversité des origines géographiques des chercheurs. »[122]

Cet ouvrage avait pour but de rendre compte des ajustements et recompositions à l'œuvre dans la société ivoirienne en crise, en privilégiant l'observation empirique et l'analyse minutieuse des différentes formes que revêtent ces crises et ajustements, afin de mieux comprendre les enjeux des transformations en cours. Etaient abordés des thèmes tels que la crise de l'école, la définition de l'identité nationale, la définition du rôle de l'Etat, l'accroissement de la pauvreté et des inégalités, l'efficacité des entreprises, etc. Ce faisant, cet ouvrage est une analyse sur la crise généralisée que connaît la Côte-d'Ivoire depuis le début des années 90.

---

[121] Creé en 1937 en France, il est chargé de l'organisation de la « science coloniale » , placé sous l'autorité du Secrétaire d'État à la Marine et aux Colonies, ayant pour missi on de créer une formation scientifique de haut niveau spécialisée dans le monde tropical et de mettre en place un reseau de centres de recherche dans l'outre-mer français Le Centre Orstom de Petit-Bassam (Abidjan) est crée vers la fin des années cinquante Après les indépendances, en 1960, les finalités de sa mission sont réorientées il est chargé d'entreprendre des recherches fondamentales en vue du développement des pays tropicaux, prémisse de la politique de coopération scientifique et technique avec les pays du tiers-monde Depuis 1984, il a désormais pour mission de promouvoir et de réaliser des recherches scientifiques et techniques susceptibles de contribuer de façon durable au progrès économique, social et culturel des pays en développement Il est devenu l'IRD en 1998 De nombreuses productions scientifiques sur la Côte-d'Ivoire sont passées par l'ORSTOM

[122] Op cit p 6

Mais depuis le coup d'état militaire de 1999 et la rébellion suivie de la partition du pays en 2002, la réflexion sur la Côte-d'Ivoire tourne tout naturellement autour de la crise politique que traverse le pays. Différentes hypothèses sont avancées pour expliquer les recompositions en cours. Les débats adoptent une autre tournure. Les auteurs s'interrogent sur les circonstances du passé qui ont pu conduire à cette désagrégation rapide de tous les éléments ayant constitué les atouts du pays ; et l'héritage de Houphouët-Boigny, ainsi que la gestion de sa succession figurent au premier plan de ces facteurs. La question de la place des étrangers et celle des appartenances identitaires, la question foncière, celle de la relation avec l'ancienne puissance coloniale, la France, les inégalités sociales grandissantes, toutes questions qui auraient dû donner lieu à débat en Côte-d'Ivoire depuis quelques décennies, mais qui furent sans cesse reportées depuis les indépendances, sont simultanément posées aujourd'hui. Et il ressort de toutes ces analyses liées à la crise actuelle que la Côte-d'Ivoire « se cherche », qu'un nouveau modèle de société est entrain d'y être défini. Cette « quête d'un nouveau projet national[123] » est bien reflétée dans les analyses menées au sein de la revue *Politique Africaine.*

Depuis le début de la crise, cette revue a consacré deux numéros spéciaux richement documentés au dossier ivoirien[124]. Ces deux numéros s'attachent à examiner les recompositions en cours en portant « un regard diachronique sur ce qu'à été la trajectoire du pays au cours des dernières décennies, ses mouvements de fond, ses ruptures »[125], pour le premier, et en mettant « en lumière différents aspects méconnus du conflit actuel [afin]

[123] Losch Bruno, « La Côte-d'Ivoire en Quête d'un Nouveau Projet National », *Politique Africaine*, n°78 Juin 2000, p 5. Ce dernier est également l'auteur d'une thèse intitulée *Le Complexe Café-Cacao de la Côte-d'Ivoire Une Relecture de la Trajectoire Ivoirienne*, thèse de doctorat de l'université de Montpellier, 1999.

[124] *Côte-d'Ivoire, la Tentation Ethnonationaliste, Politique Africaine* n°78, Juin 2000, dossier coordonné par Losch Bruno , et *La Côte-d'Ivoire en Guerre Dynamiques du Dedans, Dynamiques du Dehors, Politique Africaine* n°89, Mars 2003, dossier coordonné par Banégas Richard et Marshall-Fratani Ruth. La revue avait également consacré un n° spécial à la Côte-d'Ivoire auparavant : *Côte-d'Ivoire, la Société au Quotidien, Politique Africaine* n°24, 1986.

[125] Politique Africaine n° 78, p 6

de porter un regard décalé sur la crise ivoirienne à travers une double focale, locale et internationale »[126] pour le second. Des analyses très pertinentes en sont ressorties, qui nous ont aidé dans ce travail. Elles mettent en avant l'aspect multidimensionnel de la crise et l'aborde sous les angles suivants : crise générationnelle, crise régionale, crise économique, la question de l'autochtonie, celle de la démocratie, celle de la succession de Houphouët-Boigny, la question de l'ethnonationalisme.

De toute la littérature (non exhaustive) citée, aucune n'analyse la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire en la reliant à la formation de l'imaginaire et de l'Etat. Aucune n'est allée chercher le politique en Côte-d'Ivoire du côté des O.P.N.I. ainsi que nous tentons de le faire dans ce travail. Mais nous devons rappeler, ainsi que nous l'avions signalé au début de ce chapitre, que la tendance générale dans les études portant sur le politique en l'Afrique a tourné pendant très longtemps autour du mauvais fonctionnement des Etats africains, sans toujours chercher à saisir les paramètres validés par les acteurs africains.
Nous devons également rajouter que s'il existe si peu de littérature sur la formation au sens où nous l'entendons dans ce travail, c'est parce que le travail délibéré de construction mené par le pouvoir a prédominé pendant une période donnée, le pouvoir se trouvant presque entièrement du côté des autorités politiques et les acteurs de la formation n'ayant pas véritablement d'espace pour s'exprimer. Ces acteurs se sont désormais construits leur espace d'expression, notamment les jeunes citadins dont nous analysons les processus de subjectivation dans la troisième partie de ce travail.

[126] Politique Africaine n° 89, p. 6.

Les analyses de la revue *Politique Africaine* sur la Côte-d'Ivoire nous ont orienté vers les pistes que nous avons explorées dans ce travail, notamment celle indiquant la quête d'un nouveau projet national dans laquelle se trouve la Côte-d'Ivoire. Et grâce à l'orientation des recherches sur la Côte-d'Ivoire et sur l'Afrique en général prises par des auteurs publiant dans cette revue et dans d'autres publications, nous avons pu construire notre objet d'étude.

## Conclusion de la première partie

Dans cette première partie, nous nous sommes d'abord efforcé de présenter la position théorique et méthodologique de cette thèse. Nous avons ensuite procédé à un examen de la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire dans la littérature académique

Il nous a semblé nécessaire de consacrer toute une partie à la présentation de nos outils et à l'examen de la littérature ; il nous a également paru intéressant de réunir dans une même partie nos outils d'analyse et la littérature sur la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire. Cela afin de signaler le manque existant dans cette littérature sur cet aspect spécifique la relation en question qu'est le processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire ; et dans le but de donner un aperçu des possibilités offertes, à condition d'aborder la question de recherche sous un angle différent des approches dites traditionnelles.

Cette mise en perspective permet de souligner la contribution de cette thèse à savoir, la formation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien saisie sous l'angle des pratiques et de l'émotion.

## Deuxième Partie

## Un imaginaire à double référent : du moment colonial à la poursuite d'une modernité fantasmée

L'indépendance, en Côte-d'Ivoire[127] comme partout ailleurs sur le continent, s'est accompagnée d'une tentative de fonder la nation ivoirienne, ce qui impliquait que des opérations concomitantes de construction de l'Etat et de l'imaginaire fussent menées à partir des donnés disponibles, à savoir celles dérivant de l'Etat colonial et celle relevant des « traditions » locales. Il nous semble cependant nécessaire, pour comprendre les affrontements du présent, de remonter aux éléments du passé qui ont été structurants. La « crise » ivoirienne actuelle est le fruit d'une histoire complexe, qui exige qu'elle soit analysée dans sa complexité, en commençant par la mise à jour de ses racines anciennes. Ainsi que l'écrit Jean-François Bayart :

« s'il fallait [parlant de la crise] la résumer en une formule, l'on pourrait dire que **la Côte-d'Ivoire traverse les convulsions d'une seconde indépendance** (souligné par nous). Voire de l'indépendance tout court, tant la première, celle de 1960, a été en trompe l'œil[128] ».

Cette question de l'indépendance de la Côte-d'Ivoire et celle de sa relation avec l'ancienne puissance coloniale mérite d'être soulevée puisque le maintien de relations étroites avec la France a été la voie choisie par le président Félix Houphouët-Boigny

[127] Un bref rappel historique est nécessaire la conquête militaire française est quasiment achevée en 1893 lorsque la colonie de la Côte-d'Ivoire est officiellement créée Suivront plusieurs années de « pacifications » militaires dont les plus extrêmes seront menées par Angoulvant, qui occupe la fonction de gouverneur de la colonie de 1908 à 1916. C'est le règne de l'arbitraire, du travail forcé, de l'impôt, des réquisitions militaires pour la guerre en Europe. La puissance occupante n'hésitera pas à faire usage de la force brute contre « l'indigène », ni à détruire les formes d'organisation sociales préexistante pour parvenir à s'imposer sur tous les plans et accomplir sa mission qu'elle a elle-même qualifiée de « civilisatrice ».

[128] Bayart, Jean François, « Cote d'Alerte en Côte-d'Ivoire », *Nouvel Observateur*, 16-22 Décembre 2004, p.102

pendant toute la durée de son règne. Les liens ainsi tissés et maintenus avec l'ancienne puissance coloniale ont imprimé un cours particulier à la construction de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien.

Raison pour laquelle nous tenons compte de la sorte de continuité qui s'est instaurée après les indépendances et a perduré jusqu'à la disparition d'Houphouët-Boigny.

Dans cette partie, nous cherchons, dans un premier temps, à avoir une compréhension du comment et du pourquoi la situation coloniale a pesé sur la construction de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien postcolonial ; dans un second temps, nous analysons certaines de ses implications sur la fondation de cet Etat postcolonial et sur la structuration de l'imaginaire y afférant.

Où l'on verra que, contrairement à la thèse de certains des auteurs de la théorie postcoloniale, la résistance n'a pas été caractéristique de la relation entre les autorités coloniales et les populations colonisées ; que l'imitation du modèle de l'ancienne puissance coloniale, loin de constituer un fait de résistance ironique ainsi que le veulent les tenants de ce courant, s'est plutôt résumée en une hybridité devenue constitutive, dans la mesure où elle sera délibérément inscrite, par le pouvoir postcolonial, au cœur même de la construction de l'Etat ivoirien, et acceptée comme telle par les ivoiriens. Nous soutenons dès lors que le motif de l'hybridité en Côte-d'Ivoire n'a pas été la résistance à la domination coloniale, mais la quête de reconnaissance sociale.

## Chapitre III – Des motifs de l'hybridité : fait de résistance ou quête de reconnaissance ?

Le but principal de ce chapitre est de dégager certains des mécanismes de construction ayant opéré au sein d'une situation historique donnée, c'est-à-dire celle qui a été marquée par des rapports de forces de type colonial. Il s'agira pour nous de présenter quelques scénarios de l'extraversion qui ont caractérisé la Côte-d'Ivoire. Pour cela, nous allons présenter quelques théories sur l'hybridité en postcolonie, puis illustrer l'historicité et la banalité de l'hybridité en Côte-d'Ivoire par l'analyse d'un texte littéraire d'un auteur ivoirien, Jean-Marie Adiaffi

Ce chapitre examine la dimension historique de l'hybridité en postcolonie : comment et à travers quelles manifestations, la « rencontre coloniale » s'est opérée du point de vue du sujet colonial et comment, progressivement, cette rencontre initiale a donné lieu à des pratiques et idées qui ont façonné le présent. L'idée principale est de se servir d'éléments du passé qui peuvent nous permettre de comprendre le présent.

Dans ce chapitre, nous n'abordons pas la violence fondatrice que fut la courte expérience coloniale en Afrique. Courte par sa durée au regard de l'Histoire, (moins d'un siècle) mais dont les effets continuent à se faire sentir.

### Banale et ambivalente hybridité en colonie et en postcolonie

Notre argumentation ici ira plus dans le sens de l'adaptation que dans celui de la résistance des ivoiriens face aux initiatives coloniales. Plutôt que de nous pencher sur la question de la résistance, nous préférons nous poser la question de savoir comment les

ivoiriens percevaient les circonstances dans lesquelles ils vivaient, comment ils percevaient la nature de la relation avec l'autorité coloniale, quel parti ont-ils su en tirer.

Nous nous sommes préalablement posé la question suivante : pourquoi utiliser le concept d'hybridité malgré les faiblesses et malentendus que ce terme comprend ? Une première réponse sous forme de question s'est, dès lors, imposée : pouvions nous aborder la question de la situation coloniale en Côte-d'ivoire sans accorder une place à l'hybridité dans notre analyse ? Il nous est très vite apparu que nous ne pouvions faire l'impasse sur ce concept qui, bien que ne résumant pas à lui seul la relation entre colons et colonisés, puis les liens ayant continué à unir l'ancienne puissance coloniale à la Côte-d'Ivoire (il est important de souligner ce point), occupe cependant une place importante puisque l'option avait été faite dès l'indépendance, de maintenir durablement ces dits liens.

La relation entre colons et colonisés a donné lieu à des formes hybrides de société. Ce premier énoncé est une platitude ; de même que si nous affirmions que toute communauté sociale est hybride. Doit on pour autant renoncer à ce concept grâce auquel toutes les questions sociales et politiques sont ouvertes ? Nous reconnaissons d'emblée que si la valeur descriptive de l'hybridité est avérée, les possibilités du discours de ce concept sont sujettes à des limitations analytiques. Voila un concept qui franchit difficilement la simple assertion d'hétérogénéité ; y parvient il, que les relations de pouvoir qui lui sont sous-jacentes sont masquées.

Ce concept est devenu un concept clé parmi les auteurs de la théorie postcoloniale qui l'ont d'abord perçu comme une force de résistance face à la puissance coloniale, avant de l'étendre à une critique généralisée de la modernité occidentale et de ses présupposés.

Notre argument sera le suivant : en Côte-d'Ivoire, l'hybridité a été, sous la colonisation et encore plus en postcolonie, un mode d'acquisition de reconnaissance sociale et d'accès au pouvoir politique et économique. La politique « d'assimilation » des autochtones menée par les autorités coloniales a été délibérément perpétuée et renforcée par le pouvoir postcolonial et ce, dès l'indépendance. Loin d'être une force de résistance, l'hybridité découlant de l'imitation du modèle de l'ancienne métropole a été, dès l'indépendance, érigée en étalon devant servir à mesurer le degré de « modernisation » de la société ivoirienne, disqualifiant au passage nombre de référents autochtones dès lors considérés comme étant trop archaïques ou « villageois ».

L'on peut avancer l'idée suivante : la construction de l'imaginaire postcolonial ivoirien par « le haut » s'est faite en privilégiant l'extraversion et en occultant certaines des données autochtones existantes ; la forme d'hybridité qui en a découlé a été une hybridité imposée dans un premier temps, puis intériorisée et diversement acceptée, créant frustrations et refoulement au sein de certaines couches de la population. C'est de la forme et des motifs de cette hybridité que nous voulons discuter dans ce paragraphe.

Notre point de départ sera une critique de la conception de l'hybridité développée par ce courant de la théorie postcoloniale qui, dans sa critique de l'hégémonie identitaire et celle de la colonisation de l'imaginaire menée par l'occident contre les colonies et les anciennes colonies, assume que l'hybridité des « subalternes » est une forme de résistance à l'emprise coloniale sur les mentalités. Nous faisons la proposition suivante : l'hybridité en Côte-d'Ivoire postcoloniale a été une quête de reconnaissance poursuivie par l'élite - ceux qu'il était convenu d'appeler les « évolués » - et par les « subalternes », ces derniers ayant dû s'adapter au modèle de société qui leur était proposé par « le haut ».

*Résistance et hybridité dans la théorie postcoloniale*

Le terme hybridité est devenu un concept clé à l'intérieur de la théorie postcoloniale, cette dernière s'étant, dès ses débuts, attachée à dénoncer l'eurocentrisme contenu dans les récits dominants, avec, comme thème principal, la critique de la représentation de l'Autre (non occidental) dans ces dits récits qui se livraient à la construction de cet Autre à partir d'un manque, et qui, sous couvert de neutralité scientifique, produisaient une œuvre qui n'était rien d'autre que le reflet de l'occident lui-même[129]. Ce faisant, ce courant se propose d'effectuer une relecture de l'histoire coloniale qui s'éloignerait des critères partisans[130] habituellement usités.

L'accent sera porté sur la mise en lumière de la capacité de résistance et de l'autonomie de conscience des populations subalternes face à l'autorité coloniale et à l'élite nationaliste, résistance et autonomie qui ont été occultées par l'historiographie dominante. La notion d'hybridité sera conçue comme étant un des moyens par lequel les populations subordonnées ont résisté à l'entreprise de colonisation des esprits menée par l'autorité coloniale.

---

[129] Voir l'ouvrage fondateur de Saïd Edward, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 1980, essai d'archéologie du discours occidental sur l'Orient en particulier, et sur l'Autre de manière générale, dans lequel il ressortait que représenter l'Autre, c'est se livrer à une manipulation dans le but de le soumettre.

[130] Vaste projet qui n'a pas manqué de soulever de nombreuses critiques y compris parmi les auteurs postcoloniaux. Voir par exemple : Ahmad Aijaz « Postcolonialism What's in a name ? » in Roman De La Campa et al , *Late Imperial Culture*, Verso, London, 1995, pour qui la théorie postcoloniale est une médiation qui permet à l'occident de réinscrire son autorité dans les parties anciennement sous son emprise dans la mesure où il existe un lien entre cette théorie et les académies occidentales.

Voir aussi . Dirlik Arif, "The Poscolonial Aura Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20, 1994,

Iain Chambers and Lidia Curti ed, *The Post-Colonial Question Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, London, 1996,

Bart-Moore Gilbert, *Postcolonial Theory Contexts, Practices*, Politics,Verso, London, ,1997;

McClintock Anne, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"', *Social Text* 31-32, pp. 84-98, 1992

Voyons l'évolution, au sein de ce courant de pensée, de la notion de résistance subalterne à la domination de l'élite coloniale et nationaliste vers celle de la représentation de l'hybridité comme mode de résistance.

Résistance subalterne à la domination de l'élite coloniale et nationaliste

L'école de pensée indienne du groupe des Subaltern Studies[131] issue de l'historiographie sociale radicale se livre à une remise en question du rationalisme des Lumières, des idéologies du progrès et de l'Etat nation et se propose de mener un effort militant de dévoilement de l'expérience et de la culture du peuple par opposition aux élites, qu'elle fussent coloniales ou nationalistes. Les membres de ce groupe, pour lesquels il s'agissait de prendre l'histoire par le bas (*history from below*), seront les premiers à insister sur la notion de résistance des subalternes à la domination coloniale.

Ces auteurs[132] mettent avant tout l'accent sur la nécessité de ressusciter l'autonomie de conscience des subalternes, systématiquement occultée par l'historiographie élitiste coloniale et postcoloniale.

Ainsi que le résume Pouchepadass[133] :

« Il s'agissait de rétablir le peuple comme sujet de sa propre histoire en refusant de le concevoir comme simple masse de manœuvre manipulée par les élites, et en rompant avec les téléologies qui le transforment en agent passif d'une mécanique historique universelle [...]. Il fallait reconnaître son importance historique réelle à la capacité d'initiative (*agency*) libre et souveraine de ce peuple, redécouvrir sa culture propre, s'intéresser enfin sérieusement à son univers de pensée et d'expérience (et pas seulement à ses conditions matérielles d'existence)[134] ».

---

[131] Du nom de la série des volumes collectifs publiés par Oxford University Press-Delhi à partir de 1982 Ils se considèrent par ailleurs moins comme une école professant une doctrine homogène que comme un forum de discussion dont les membres seraient unis dans leur rejet de certaines tendances et positions universitaires

[132] Les membres du collectif fondateur étant les historiens Guha Ranajtit, Amin Shahid, Arnold David, Bhadra Gautam, Chakravarty Dipesh, Hardiman David, Pandey Gyanendra, Sarkar Sumit, et le politologue Chatterjee Partha.

[133] A consulter pour le recueil d'écrits de certains des auteurs fondateurs du groupe des subaltern studies Diouf Mamadou, *L'Historiographie Indienne en Débat Colonialisme, Nationalisme et Sociétés Postcoloniales*, Karthala – Sephis, Paris, 1999. Voir également pour sa synthèse sur l'évolution du groupe . Pouchepadass Jacques, « Les Subaltern Studies ou la Critique Postcoloniale de la Modernité », *L'Homme*, no. 156, oct-dec. 2000, pp 161-186.

[134] Pouchepadass, p 163

Leur projet est le suivant : mettre à jour la conscience et la capacité d'initiative des subalternes en analysant les archives coloniales à rebours et en insistant sur les formes de résistance à la domination coloniale puis nationaliste qui se seraient manifestées, si subtiles fussent elles. La notion de subalterne, empruntée à Gramsci, se décline en termes de classe, de sexe, de caste, de race, de langue et de culture et concerne principalement la relation de subordination dans laquelle les élites tiennent les subalternes et préconise une vision dichotomique de la société partagée entre dominés et dominants. Cette démarche devrait leur permettre de rétablir le peuple comme sujet de sa propre histoire en mettant à jour l'autonomie de pensée et l'initiative des subalternes qui ont été occultés d'abord par l'autorité coloniale, puis par les élites nationales au pouvoir. Leur entreprise se tournera dès lors vers l'identification et le dévoilement des forces de résistance des subalternes qui ont été ensevelies par la rhétorique coloniale puis nationaliste. Il s'agissait de remettre en question le mythe fondateur de l'Inde indépendante à propos de l'unanimité sociale qui se serait faite autour du mouvement nationaliste, en montrant que l'élite au pouvoir avait construit sa victoire sur la négation de son Autre, le peuple des dominés.

Ce courant prendra un tournant postmoderne en utilisant le concept de déconstruction pour aller au delà de l'opposition binaire colonisé/colonisateur, dominant/dominé et tenter, de la sorte, de sortir de l'essentialisation vers laquelle le menait toute l'attention concentrée sur l'autonomie de conscience subalterne. En reconnaissant que la subalternité n'est pas une essence ou une qualité intrinsèque, mais un effet de situation caractérisé par une relation de pouvoir, la problématique se déplacera vers la critique du discours des élites coloniale et nationaliste, qu'il s'agira de déconstruire pour en faire apparaître le refoulé et ramener à la réalité les voix réprimées par le

discours de l'histoire linéaire[135]. Le second effet de ce tournant nouveau sera de déplacer la critique du colonialisme du terrain politique et économique vers le terrain culturel. Il sera désormais question de procéder à une restauration de la différence culturelle dans sa dignité afin de restituer au subalterne sa culture, sa mémoire et son expérience qui ont été occultés par la domination occidentale et celle, complice, de l'élite nationale. La dichotomie subsiste et conduit à une esthétisation de la différence : elle passe ainsi de l'opposition élite/subalterne à l'opposition modernité occidentale/culture indigène, cette dernière étant valorisée du moment où elle désigne une différence. La notion de subalterne devient, quant elle, un terme qui symbolise désormais les formes de différence culturelle qui subsistent sous la situation coloniale, ainsi que les différentes expériences de la société dominé restées réfractaires à l'emprise de la modernité occidentale et à son idéologie du progrès, ou encore à l'autorité de l'Etat-nation.

Sont de plus en plus analysées les sources littéraires au détriment des archives coloniales, puisqu'il s'agit désormais de valoriser l'identité culturelle indigène qui a été réprimée par l'Etat colonial et la modernité occidentale.

L'hybridité comme mode de résistance subalterne

La théorisation de l'hybridité au sein du courant postcolonial s'inscrit dans le même processus de représentation de la résistance subalterne contre les identités dominantes.

L'auteur qui a ouvert une nouvelle perspective dans l'analyse de la résistance subalterne (qui n'est cependant pas rattaché au groupe des subaltern studies) est Homi Bhabha[136]. Ce dernier s'attache plus particulièrement à dépasser les notions manichéennes qui décrivent habituellement

---

[135] L'auteur qui a donné cette impulsion postmoderne au courant est Spivak Gayatri Voir " Can the subaltern speak ? Speculation on widow sacrifice", 1985, *Wedge* 7(8) (Winter/Spring) 120-30 , également du même auteur *A Critique of Postcolonial Reason Toward a History of the Vanishing Present*, 1999, Harvard University Press

[136] Bhabha Homi K , *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994 (recueil de textes publiés entre 1985 et 1992) Ses concepts et son vocabulaire sont dérivés de la psychanalyse et de la sémiotique.

la rencontre coloniale, par l'utilisation de concepts tendant à faire apparaître la complexité des relations entre colonisés et colonisateur. Il va ainsi parler de simulacre (*mimicry*) qui est le fait du colonisé et qui serait une forme ironique et déstabilisante de résistance qui en arrive à subvertir l'ordre colonial, d'où l'ambivalence du discours du colonisateur qui en ressort déformé et qui voit son autorité amoindrie. Le résultat en est l'hybridité, son concept clé qui lui permet d'échapper à la dichotomie colonisé/colonisateur.

Son approche de l'hybridité va au-delà de la simple assertion d'hétérogénéité, en indiquant les conditions de l'émergence de potentiels actes de résistance. Quant à sa perception de la résistance:

"Resistance is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is it the simple negation or exclusion of the 'content' of another culture, as a difference once perceived. It is the effect of an ambivalence produced within the rule of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference and reimplicate them within the deferential relations of colonial power[137]"

Afin d'asseoir sa domination, le pouvoir colonial a eu besoin que ses sujets adoptent ses symboles et discours d'autorité. Cette répétition des rapports de domination sous la soumission a cependant introduit une différence qui n'a laissé intacte ni la société opprimée, ni le pouvoir colonial, mais les a tous deux hybridisés, tout en déstabilisant, dans le même mouvement, ce dit pouvoir.

L'hybridité possèderait ainsi un potentiel libérateur dans la mesure où il est une ouverture vers un processus de négociation infini - plutôt que de négation, la négociation permettant de concevoir l'articulation d'éléments contradictoires ou antagonistes[138]- qui nie la fixité et célèbre la différence, créant, dans une certaine mesure, une distanciation avec le pouvoir existant. Ainsi, l'hybridité est :

[137] Bhabha H., p. 110.
[138] Bhabha H. ,p.25.

"The sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities, its the name for the strategic reversal of the process of domination through disavowal"[139].

Les symboles d'autorité deviennent, dès lors, des signes de différence car se crée un mécanisme dans lequel le pouvoir doit continuellement se reproduire afin de se maintenir, tandis que ses symboles sont inexorablement transformés en signe de différence. De cette tension naît ce qu'il nomme le «third space », un espace ambivalent et hybride, l'hybridité étant, quant à elle, l'espace « in-between » qui résoudrait la tension entre deux cultures, le site qui renverserait les effets du discours dominant en ébranlant les bases de son autorité puisque ce dernier n'en maîtrise plus tout à fait les actions et puisque dans son discours se trouvent les germes de sa propre déstabilisation. La résistance est dès lors une condition produite par le discours colonial lui-même :

"The pact of interpretation is never simply an act of communication between the I and the You designated in the statement. The production of meaning requires that these two places be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implivcation of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot 'in itself' be conscious. What this unconscious relation introduces is an ambivalence in the act of interpretation [...] It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew. "[140]

C'est dans ce processus que réside la force subversive de l'hybridité selon Bhabha : elle empêche l'autorité coloniale de s'établir comme une totalité libre de toute contestation.

Ce faisant, l'hybridité ouvre un nouvel espace de contestation qui est à l'opposé de la vision harmonieuse de l'hybridité-fusion qui renforcerait la cohésion sociale dans la mesure où elle subvertit, de l'intérieur, les règles établies par l'autorité agissant de telle sorte que son discours

[139] Bhabha H. , p.112.
[140] Bhabha H., pp.36-37.

ne puisse être unifié. En les transgressant de l'intérieur, l'hybridité sape les mécanismes du pouvoir et les bloque dans leurs contradictions au point de les rendre méconnaissables.

L'hybridité est une forme de résistance sophistiquée car elle passe par le simulacre (mimicry) et la parodie, formes ironiques de d'opposition qui en viennent à subvertir l'ordre dominant de manière subreptice :

"The effect of mimicry on the authority of colonial discourse is profound and disturbing. For in 'normalizing' the colonial state or subject, the dream of post-Enlightenment civility alienates its own language of liberty and produces another knowledge of its norms. The ambivalence which thus informs this strategy is discernible [...] The menace of mimicry is its double vision which in disclosing the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority.[141]"

Bhabha célèbre l'hybridité parce qu'à ses yeux, elle est une force. Elle est la preuve que les relations sous la colonie n'ont pas été des relations à sens unique dans lesquelles le dominant opprime totalement le dominé; plutôt que de subir l'imposition d'une culture, les sociétés sous influence ont produit de nouvelles formes d'être en subvertissant le discours colonial.

Cette célébration de l'hybridité par la théorie postcoloniale est devenue, avec le tournant postmoderne emprunté à la fin des années 1980, une critique de la modernité occidentale dans laquelle l'hybridité serait un moyen de se soustraire à cette modernité unidimensionnelle.

*Définition opératoire en Côte-d'Ivoire : hybridité/reconnaissance*

Critique

Les travaux du groupe des subaltern studies et, de manière plus générale, ceux des auteurs certes disparates, de la théorie postcoloniale, ont ouvert une voie nouvelle dans l'analyse de l'expérience et de la culture des populations sous le joug colonial. Ils ont également

[141] Bhabha H., p. 86-88.

contribué à une remise en question du paradigme nationaliste de l'historiographie dominante, en mettant à jour la manière dont l'élite nationaliste avait instrumentalisé les contestations populaires à son profit, dans le but d'exercer le pouvoir après l'indépendance. Ce faisant, ils ont montré que d'autres récits, d'autres histoires ont été ensevelis et qu'il était nécessaire de les ressusciter.

Leur démarche a permis la diffusion de références culturelles non occidentales dans le monde académique. Par leur tentative de décoloniser les écrits, ils ont pu ouvrir une perspective critique qui défie les canons de pensée occidentaux qui ne tenaient pas suffisamment compte de l'Autre non occidental selon ses propres termes.

L'on pourrait cependant s'interroger sur la pertinence, pour notre propos, de l'usage de la théorie postcoloniale. Notre démarche peut sembler paradoxale. Car pourquoi présenter si longuement certaines de leurs thèses si c'est pour les réfuter aussitôt? C'est que nous pensons à la fois avec et contre eux. Nous partageons un grand nombre de leurs thèses, mais devons en infléchir d'autres pour les besoins de notre analyse car leur application au cas ivoiriens révèle un hiatus.

Résistance

Leur insistance sur la notion de résistance des populations à la domination coloniale puis nationale apparaît problématique : comment rendent-ils compte des attitudes, nombreuses, de consentement des dominés à leur domination ?que font-ils des relations, complexes, pouvant lier les dominés et les dominants ? Le tournant postmoderniste qui a suivi a contribué à renforcer cette tendance à l'esthétisation des différences déjà présente dans le projet initial.

Il s'agissait, rappelons le, de restaurer le subalterne dans sa dignité, de parler au nom des classes opprimées, en s'intéressant enfin à leur univers de pensée et d'expérience qui ont

été occultés par le pouvoir colonial et l'élite nationaliste, d'où l'usage des concepts qui nous intéressent ici, à savoir le concept de résistance et celui d'hybridité qui serait une résultante de cette dernière.

Contre cette tendance à héroïser le sujet postcolonial, ne devrions nous pas insister sur **l'ambivalence** dont est aussi constituée, dans la quotidienneté, son rapport à la domination ?

Pourquoi ne pas porter une plus grande attention à la pluralité des subjectivités et des activités qui fondent cette relation, et qui vont de la résistance à la connivence, en passant par l'accommodation ou le simulacre ?

Car, ainsi que l'écrit Sogut Nevzat[142] , d'avoir subi la colonisation et de continuer à subir la domination ne fait pas du colonisé ou du sujet postcolonial un héros, d'autant plus que lui aussi à ses victimes. Toujours selon le même auteur, cette tendance à exagérer la capacité de résistance des non occidentaux serait le fait de l'intellectuel « oriental orientalisé », victime d'une certaine nostalgie, fruit d'un curieux mélange d'expérience occidentale et non occidentale, tout en étant spirituellement plus occidental que non occidental.

Selon Bayart :

«la notion générique de colonisation subsume une très grande variété de situations historiques. Mais, dans tous les cas, le régime colonial est allé de pair avec une forte mobilisation des sociétés qu'il avait soumises, soit que les politiques publiques aient coïncidées avec des stratégies autochtones et aient été en quelque sorte portées par celles-ci, soit qu'elles les aient contredites et aient ainsi suscité des résistances plus ou moins directes. La réponse des sociétés africaines au 'big bang' colonial a également différé d'un groupe social à l'autre, ou d'une région à l'autre, au gré des intérêts en jeu et des contingences de l'événement. Tant et si bien que la relation antagonique d'altérité radicale entre le colonisateur et le colonisé, que mettent en exergue la critique intellectuelle de l'impérialisme et le combat politique lui-même, se brouille aux yeux de l'analyste. La mise en dépendance, puis l'occupation des sociétés africaines ont procédé par petites

[142] Soguk, Nevzat, « Reflections on the Orientalized Orientals' », *Alternatives*, no. 18, pp.361-384, 1993.

touches, par glissement successifs, par le biais d'alliances instables autant que par la méta-violence de la conquête[143]».

Peut-on, à la suite de Bhabha, parler du caractère subversif de l'hybridité en Côte-d'Ivoire coloniale ou postcoloniale ? Les manières d'être ivoirien, les styles de vie hybrides qui sont nés de la rencontre coloniale sont-elles des faits de résistance subvertissant de l'intérieur l'autorité coloniale ? A supposer que l'hybridité fut un mode de résistance sous la colonie, pourquoi a-t-elle perduré et s'est elle-même intensifiée après la colonie ?

Nous nous posons des questions qui sont à l'opposé de l'esthétisation des différences à laquelle se livre les auteurs postcoloniaux. Examinons ce que Fanon et Coulibaly nous disent à propos de la résistance des populations sous domination du pouvoir colonial.
Lorsque Fanon analyse l'empreinte coloniale sur la conscience des dominés, il se donne pour tâche de décoloniser les esprits, de les sortir de l'aliénation culturelle dans laquelle le système les a plongé. Son œuvre est la combinaison d'une critique socio-politique de la colonisation (principalement psychanalytique) et d'un activisme révolutionnaire, tous deux destinés à éveiller les consciences des peuples opprimés par la domination coloniale. Sa description de la conscience du colonisé, dans un premier temps, celui de *Peau Noire, Masques Blancs*, ne fait nullement référence à la supposée capacité de résistance de ce dernier ; bien au contraire, il y est question de la manière dont ce dernier a complètement intériorisé le complexe d'infériorité qui lui a été inculqué au point de le déshumaniser et de le transformer en objet dans le but de le rendre incapable de défier l'ordre colonial[144].

---

[143] Bayart Jean-François, « L'Afrique dans le Monde : une Histoire d'Extraversion », *Critique Internationale* n°5, 1999, p. 100.
[144] Fanon, Frantz, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.8.

Le second Fanon, celui des *Damnés de la Terre*, a un projet : celui de démanteler la structure coloniale - par la violence si nécessaire, en réponse à la violence originelle de la domination coloniale - et de fonder une nouvelle identité collective débarrassée de la dépendance psychologique dans laquelle le pouvoir colonial a maintenu les colonisés ; dans celui-ci, il interprète effectivement certaines attitudes du colonisé comme des signes de résistance[145].

L'historien ivoirien Coulibaly Tiémoko[146], dans sa thèse sur la mobilisation politique autochtone en Côte-d'Ivoire, s'interroge quant à lui sur la question de savoir dans quelle mesure l'interaction entre les « évolués[147] » et les « indigènes » (ou subalternes si l'on veut reprendre la terminologie des auteurs de la théorie postcoloniale) s'est convertie soit en mobilisation politique subversive, soit en passivité et en adhésion au système colonial. La seconde option a prévalu et il impute à l'élite « évoluée » cette adhésion au système colonial, toute velléité d'opposition à cette donne venant des « non évolués » ayant été rapidement maîtrisée par l'élite locale. D'où le blocage de l'action collective subversive et la démobilisation de la population « indigène non évoluée ». Cette dernière voyait ses

[145] Fanon, Frantz, op cit, p 351 « La paresse du colonisé, c'est le sabotage conscient de la machine coloniale », écrit il

[146] Coulibaly Tiémoko, « Elites 'Evoluées' et Populations 'Indigènes' en Côte-d'Ivoire pendant la Colonisation (1946-1960) les Valeurs Paradoxales d'une Mobilité Politique », Thèse de Doctorat Nouveau Régime, (dir ) Perrot Claude Hélène, Médard Jean-François, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, UFR Histoire, Avril 1997

[147] Les termes « évolues », « indigènes » sont d'usage courant sous la colonie On les retrouve jusque dans les documents officiels Le degré d' « évolution » se mesure au niveau de connaissance de la culture du colonisateur, celui de l'assimilation de ses valeurs, de sa proximité avec lui et bien évidemment, du niveau d'instruction acquis dans les écoles coloniales Ces nouvelles élites éclipseront progressivement les élites traditionnelles dans les nouvelles configurations politiques créées au moment des premiers partis politiques autochtones en colonie Voir ce qu'écrit à ce propos Amondji, Marcel, *Côte-d'Ivoire, le PDCI et la Vie Politique de 1944 à 1985*, Paris, L'Harmattan, p 8 « Etaient dits ou se disaient 'évolués' ceux des ivoiriens qui n'étaient pas ou ne se considéraient pas selon le standard colonial, comme des indigènes ordinaires, mais qui n'étaient pas dignes pour autant d'être confondus avec les résidents européens Il va sans dire que ce qualificatif était revendiqué avec d'autant plus d'orgueil par ceux qui s'en croyait dignes qu'il y avait toute cette masse indigène non 'évoluées' qu'ils méprisaient »

explosions de colère à l'occasion de tel ou tel autre incident simplement étouffées par des leaders « évolués » en qui elle avait placé sa confiance parce qu'elle lui avait fait la promesse de la libérer du joug colonial :

« En Côte-d'Ivoire, en dépit de la situation coloniale qui favorise ailleurs la mobilisation populaire voire militaire, le triomphe des valeurs de la 'servitude volontaire' dans la classe politique 'indigène' rend la mobilisation politique impossible tant que l'initiative politique appartient à celle-ci [148]».

Il y a eu des actions de résistances, mais qui n'ont pas débouché sur de véritables mobilisations politiques pouvant perturber durablement l'ordre colonial.

Au moment de la création des premiers partis politiques autochtones[149] en Côte-d'Ivoire, à partir de 1946, les différents partis sont soudés par un consensus fort : la dénonciation des « antifrançais » et l'engagement résolu pour la défense de « l'Union française », l'objectif de ces partis étant précisément le maintien de l'ordre colonial.. Il est établi que les « évolués », dans leur grande majorité, n'ont pas voulu de l'indépendance en Côte-d'Ivoire. Ils ont au contraire tout fait pour ne pas l'obtenir et ont du s'y résoudre devant la détermination de la France à la leur donner[150]. La lecture des rares ouvrages d'histoire dissidente sur cette période, ou celle des archives coloniales est éclairante[151].

---

[148] Coulibaly, ibid , p 281.

[149] Citons ici les principaux partis politiques qui naissent à partir de 1946 en Côte-d'Ivoire le Parti Progressiste de Côte-d'Ivoire (PPCI), qui est loyal à la puissance coloniale ; le Parti Démocratique de la Côte-d'Ivoire-Rassemblement Démocratique Africain (PDCI-RDA) dont Houphouet-Boigny est l'un des co-fondateurs en 1946 et président, qui mène à ses débuts, un combat anticolonialiste et anti-impérialiste , le Bloc Démocratique Eburnéen (BDE) anticommuniste au nom du patriotisme français , l'Union des Indépendants de la Côte-d'Ivoire (UDICI), qui mène le combat contre les ennemis de la puissance coloniale française , l'Entente des Indépendants de la Côte-d'Ivoire (EDICI) qui se mobilise pour la défense de la colonisation française. Le PPCI et le PDCI-RDA resteront les principales forces politiques en Côte-d'Ivoire jusqu'à l'avènement de l'indépendance. Ces partis se mobilisent, à l'exception du PDCI-RDA, plus contre le Parti Communiste Français (PCF) et le PDCI-RDA qui est pro-communiste à ses débuts, que contre le système colonial. Il faut souligner que les partis politiques se créent à l'instigation de la puissance coloniale Les conditions d'éligibilité sont sélectives car ces partis sont dirigés par l'élite dite « évoluée », instruite, ce qui réduit la participation des populations indigènes

[150] Le discours que tient le président **Houphouët Boigny** le jour de l'indépendance en dit long sur sa volonté de maintenir et surtout d'approfondir les relations avec la France. Tel sera fait tout le long de son règne Un extrait de ce discours « **Au moment où, devenus majeurs, nous allons quitter la maison familiale où nous avons été souvent**

La thèse de Coulibaly impute l'entière responsabilité de la « collaboration », car c'est bien de cela qu'il est question selon lui, à l'élite autochtone dite « évoluée ». Il insiste sur la passivité des « indigènes » ou subalternes. Ces derniers ont le plus souvent adopté des attitudes de repli et d'évitement vis-à-vis de l'administration coloniales et des exactions commises par elle à leur encontre, telles que le travail forcé, l'impôt, les réquisitions militaires pour les guerres en Europe et autres vexations quotidiennes. A propos de ces réactions de dérobade, Balandier écrit la chose suivante :

« La puissance matérielle de la société coloniale [...] explique l'importance prise par les réactions collectives que l'on pourrait dire clandestines ou indirectes. L'opposition n'a guère (ou pas) l'opportunité de s'exprimer directement et les manifestations de violence ne sont qu'exceptionnelles ; tout au moins tant que le mouvements nationaux n'ont pas atteint une suffisante amplitude. La clandestinité peut être simple, donnant lieu à des organisations plus ou moins efficaces, ignorées du colonisateur et qui interviennent dès que paraît la possibilité d'agir avec une quasi-impunité [...] Les réactions que nous avons dites indirectes se révèlent à l'occasion de mécanismes opérant de manières très différentes. Ce peut être une manifestation calculée de passivité.[152] »

Passivité contrainte ne devant pas être confondue à une adhésion totale au système colonial :

« En deçà des satisfactions accordées aux exigences administratives, ou de l'affirmation exagérée de collaboration, [...] il y a organisation (ou tout au moins, tendance à l'organisation) d'activités autonomes et manifestation de l'opposition fondamentale. Mais le fait que la part « dérobée » du social ait une telle importance contrarie ou retarde l'adaptation, crée des tensions et conflits à l'intérieur même de la société colonisée[153]. »

---

**gâtés, parfois aussi réprimandés, [...] pour aller fonder notre maison à nous, je voudrais vous dire qu'en quittant la famille française, nous n'avons pas le sentiment d'oublier tout ce que nous avons reçu d'elle. Nous voulons, au contraire, développer, enrichir le lourd patrimoine qu'elle nous a légué et ce, au bénéfice de notre peuple** » (cité par Bayart, Jean-François, *L'Etat en Afrique La Politique du Ventre*, Paris, Fayard, 1989

[151] Car l'histoire officielle en a une toute version, qui magnifie le rôle d'Houphouët-Boigny, et le présente comme le principal artisan de la lutte anticoloniale, ce que ses déclarations répertoriées dans les archives coloniales tendent à nuancer fortement Voir Amondji Marcel, *Côte-d'Ivoire, le PDCI.* .op cit , du même auteur, *Félix Houphouët-Boigny et La Côte-d'Ivoire L'envers d'une Légende*, Paris, Karhala, 1984 , voir également le « *Rapport Damas* », *Assemblée Nationale Française, Annexe n° 11348 à la séance du 21 novembre 1950 Rapport fait au nom de la commission chargée d'enquêter sur les incidents survenus en Côte-d'Ivoire*

[152] Georges Balandier, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1955, pp. 493-494

[153] Op. cit. , p 494-495.

Doit-on parler de résistance ou de passivité dans le cas ivoirien ? De dérobade ou de collaboration ? Peut-on dire que la résistance a porté ses fruits ?

Un assouplissement du système colonial français s'amorce avec la conférence de Brazzaville de janvier 1944. Elle autorise la création de syndicats dans les colonies, l'abolition du travail forcé dans un délai de 5 ans - il sera aboli en 1946, avec une forte implication de Houphouët-Boigny, alors député à l'Assemblée Nationale française depuis 1945, mais aussi d'une vingtaine d'autres députés originaires des colonies et de la métropole - , la création de partis politiques, cette dernière étant une réponse à la montée des nationalismes dans diverses colonies en Afrique et en Asie.

En effet, la défaite de la France devant l'Allemagne a brisé le mythe de son invincibilité. Les africains réquisitionnés pendant la guerre comprennent de moins en moins leur maintien en servitude. De plus, les puissances que sont devenues les Etats-Unis et l'URSS apportent leur soutien aux luttes anticoloniales. Ce nouveau contexte conduit la puissance coloniale à introduire des réformes dans l'ensemble de leurs colonies, tout en conservant son hégémonie sur les territoires administrés. Ce qui revient à confier la conduite des affaires à une élite « sûre ». Ces derniers réclameront le changement, mais à l'intérieur du cadre de l'Union Française[154]. Dit autrement, ces partis réclament plutôt un réaménagement dans le sens de la justice et l'égalité, mais à l'intérieur du système colonial. Cette rhétorique égalisatrice de l'élite pouvait elle mobiliser la « masse des indigènes » ?

[154] Voir à ce propos l'historien ivoirien Jean-Noel Loucou, *Le Multipartisme en Côte-d'Ivoire Essai* , Abidjan, Editions Neter, 1992

Les auteurs des subaltern studies ont montré comment l'élite nationale, dans notre cas, les « évolués », a construit sa victoire sur la négation de « l'indigène ». Les élites représentant les intérêts de la population ivoirienne n'ont pas cherché à rompre avec le colonialisme car leur action s'inscrivait dans le cadre de l'Union Française.

Banalité

L'hybridité serait le fait, selon Bhabha, des conditions même d'exercice de l'autorité coloniale ainsi que des dynamiques de résistance qui lui sont intrinsèques. Mais dans le même temps, il est forcé d'admettre que toutes les cultures sont en hybridation de manière permanente ; d'où l'interrogation que soulève Moore-Gilbert Bart[155], à savoir : quel est l'intérêt conceptuel de termes tels que hybridité, « third space », « in-between », dont Bhabha fait usage et comment les concevoir comme des modes spécifiquement postcoloniaux d'interaction culturelle. Autrement dit, ce sujet divisé, hybride, peut se rencontrer un peu partout dans le monde. **L'hybridité est banale**. Banale et complexe nous dit Gruzinski Serge:

« Banal parce qu'on le retrouve à des échelles diverses tout au long de l'histoire de l'humanité et qu'il est devenu aujourd'hui omniprésent. Complexe, car il semble insaisissable dès que l'on entend dépasser les effets de mode et la rhétorique qui l'enserrent[156] ».

La résonance de l'hybridité peut être extrêmement variable. L'approche adoptée par Bhabha tend à la généralisation tandis que sa théorisation prend sa source dans la psychanalyse et la sémiotique[157]. De telle sorte qu'une contextualisation est nécessaire.

---

[155] Bart-Moore, Gilbert, *Post-Colonial Theory Contexts, Practices*, Politics, London, Verso, 1997.

[156] Gruzinski, Serge, *La Pensée Métisse*, Paris, Fayard, 1999, p.36

[157] Voir les innombrables critiques soulevées par sa conception de la résistance et de l'hybridité, notamment au sein du courant postcolonial lui-même, parmi lesquelles

- Parry, Benita, "Problems in Current Theories of Colonial Discourses", in *The Post-Colonial Studies Reader*, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (ed), Routledge, London,1995, pp. 36-44 Selon cet auteur,

Qu'elle soit un fait de résistance ou le fruit d'une quête de reconnaissance, l'hybridité est consubstantielle à l'expansion coloniale occidentale. Des pratiques et représentations hybrides sont nées partout où cette expansion a eu lieu, qui ont fini par être intégrées par les populations sous le joug colonial. Au point qu'il soit devenu impossible de s'en départir entièrement. Ce qui fait dire à Mudimbe :

« Pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental[158] »

Définition

La question à laquelle nous renvoie toute analyse sur l'hybridité est cette question de sciences sociales mainte fois débattues : comment réfléchir sur le mélange et plus précisément, comment réfléchir sur les phénomènes de mélange suscités par l'expérience coloniale[159].

---

l'approche de Bhabha · "is marked by the exorbitation of discourse and a related incuriosity about the enabling socioeconomic and political institutions and other forms of social praxis", p.43

- Slemon Stephen, "The Scramble for Post-Colonialism", in *The Post-Colonial Studies Reader*, op cit, pp 45-56 Il estime que " the post-colonial studies needs always to remember that its referent in the real world is a form of political, economic, and discursive oppression whose nale, first and last, is colonialism The forms of colonialist power differ radically across cultural locations, and its intersections with other orders of oppression are always complex and multivalent But, wherever the a globalized theory of the colonial might lead us, we need to remember that resistances to colonialist power always find material presence at the level of the local, and so the research we carry out in the field of post-colonialism , whatever it else it does, must always find ways to address the local, if only on the order of material applications" p 52
- Egalement Shoat, Ella, "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text*, 31/32, 1992, pp 99-113, Soguk, Nevzat, Reflections on the" Orientalized Orientals'", *Alternatives*, n0 18, 1993, pp 361-384, Bart-Moore, Gilbert, *Post-Colonial Theory Contexts, Practices, Politics*, London, Verso, 1997, Loomba Ania, *Colonialism/Postcolonialism*,, London, Routledge, 1998

[158] Mudimbe Valentin Y , *L'Odeur du Père Essai sur les limites de la Science et de la Vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, pp 12-13

[159] Voir l'intéressante contribution de Gruzinski Serge op cit. , ou encore Garcia Canclini, Nestor, *Hybrid Cultures Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995 Egalement Mignolo, Walter D , *Local Histories/Global Design Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000 De manière plus générale, la littérature produite à propos de la conquête puis de la colonisation ibérique du nouveau monde et des melanges qui en sont ressortis nous a paru très instructive pour réfléchir sur le mélange

Ces phénomènes sont, nous semble-t-il, le fruit de la réorganisation d'un univers (décomposé) et du réaménagement local des cadres nouveaux importés par la colonie dans un premier temps, puis par le pouvoir postcolonial qui lui a succédé en Côte-d'Ivoire. L'hybridité qui en résulte a cependant une cohérence propre, avec ses lignes de force et ses constances.

L'hybridité est ce qui permet le passage instantané d'un univers à l'autre sans remise en question de ce que l'on est. C'est la capacité à concevoir l'entre deux monde (ainsi que Bhabha le qualifie) avec cette part à la fois calculée et involontaire qui la caractérise et l'impossibilité du retour à la situation antérieure qui la définit, à moins d'une extirpation forcée devenue impraticable du fait de l'interpénétration des univers qui désormais la constituent.

Pour reprendre l'expression de Bayart : « la situation coloniale a été un cruel et formidable laboratoire de subjectivation, c'est-à-dire de production de modes d'existence ou styles de vie[160] ». Selon le même auteur, **les colonisés ont souvent** :

« **adhéré soit à la forme, soit à l'esprit des 'conduites de vie' que leur dispensaient les institutions sociales de la colonisation** : l'administration ou l'armée, mais aussi et peut-être avant tout le comptoir de commerce de traite, la station missionnaire, l'école, l'hôpital, la plantation, l'usine, la mine, la compagnie concessionnaire, voire, à la limite, le chantier de travail forcé, la prison ou le camp de concentration. Ces institutions sociales ont mis en œuvre des discours, des procédures, des règlements, des prescriptions, en bref, des 'technologies de pouvoir' [...] Elles ont ainsi abrité de véritables 'cultures de soi' qui ont permis la constitution de 'sujets moraux' et fondé 'l'appartenance' des colonisés à la colonie en rendant possibles la greffe de l'Etat et la cristallisation du nationalisme bien avant la formalisation politique de la revendication nationaliste par les partis dits nationalistes. [...] **Nombres de colonisés ont sincèrement adhéré à ces conduites de vie qui leur étaient à la fois proposées et imposées. Ne pas l'admettre, c'est recueillir des 'voix africaines privées de soi'. C'est tenir pour rien d'innombrables témoignages**. [...] S'est déroulé tout un 'travail culturel visant à passer un contrat 'moral' avec l'ordre colonial et ses représentants, à l'insérer dans le temps social autochtone. Simplement, cette adhésion s'effectuait dans l'ambivalence, comme il se doit[161]».

---

[160] Bayart, J. F., *Le Gouvernement du Monde. Une Critique Politique de la Globalisation*, Paris, Fayard, 2004, p.204.
[161] Bayart, J. F., op. cit. pp. 208-209 ( les gras sont de nous)

**De l'importance d'être hybride : à la quête de la reconnaissance sociale**

Il ressort de notre analyse que les réactions des colonisés face à la domination coloniale sont d'une grande complexité. Mais ce sont les motifs de l'hybridité qui, plus précisément, nous intéressent ici. Nous l'avons certes qualifiée de banale et d'ambivalente, mais quelle signification particulière pourrait on lui prêter dans le cas de la Côte-d'Ivoire ? Les motifs de l'hybridité en Côte-d'Ivoire coloniale seraient, selon nous, la quête de reconnaissance sociale qui est elle-même un premier pas vers le pouvoir sur les autres.

Toutes les sociétés sont basées sur des principes normatifs (plus ou moins) acceptés et institués. Ce sont ces principes qui, traduits par des pratiques, définissent les sphères où vont s'exprimer les demandes de reconnaissance. Le moment colonial en a été un, où la reconnaissance sociale et la prise du pouvoir politique passaient par le canal de l'hybridité.

La reconnaissance en question y était largement tributaire de la position sociale acquise par le contact, valorisant, avec l'Occident, que ce soit à travers son école ou ses objets, les deux étant le plus souvent associés. D'où l'importance d'être hybride car cette hybridité signalait l'accès aux ressources si valorisantes de l'extraversion, en même temps qu'il était un gage de revenus financiers et un synonyme de reconnaissance sociale. Ce besoin de reconnaissance par l'accès aux « ressources de l'extraversion » s'inscrit dans la continuité de l'influence que la colonisation a eue sur la production de « styles de vies » en Côte-d'Ivoire.

Ainsi que le lecteur attentif aura pu le noter, dans ce chapitre, nous n'opérons pas de césure brutale entre le moment colonial et celui, postcolonial, qui a suivi, pour la simple raison que si les hommes qui ont accédé au pouvoir après l'indépendance ont changé – ce point est toutefois à relativiser, Houphouët-Boigny exerçant déjà un certain pouvoir sous la colonie - les pratiques sociales et modes de vie importés sont restés les mêmes, ainsi que nous le verrons dans le chapitre qui suit et qui porte sur la construction de l'imaginaire postcolonial en Côte-d'Ivoire.

Une seconde précision s'impose à ce stade de notre analyse. Le but de notre démarche n'est pas de prouver que la situation coloniale a créé de l'hybridité car cela relève de l'évidence et se vérifie partout où l'expansion occidentale a eu lieu.

Nous essayons simplement d'analyser une des explications possibles et contextualisée de la création de formes hybrides de manières d'être et de faire nées de la domination coloniale au sein de populations l'ayant subie. Bhabha soutient qu'elle est un fait de résistance. Nous avançons que la reconnaissance sociale qu'elle confère en Côte-d'Ivoire pourrait l'expliquer. Rajoutons cependant que l'hybridité dans les pratiques en colonie ne concerne pas uniquement les colonisés : elle touche également les colons[162]. Mais notre propos se limite à l'hybridité des colonisés.

Un retour à Fanon s'impose ici. Dans *Peau Noire, Masques Blancs*, il fait état du souci de reconnaissance qui caractériserait le colonisé face à un autre colonisé :

« Les nègres sont comparaison. Ils sont comparaison, c'est-à-dire qu'à tout instant ils se préoccuperont d'auto-valorisation et d'idéal du moi. Chaque fois qu'ils se trouvent en contact avec un autre, il est question de valeur, de mérite ».

[162] Voir sur ce point Bayart *Le Gouvernement du Monde. Une Critique Politique de la Globalisation*, Paris, Fayard, et Bhabha Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994.

Et de rajouter plus loin :

«L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance de cet autre que dépendent sa valeur et sa réalité humaines. C'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie[163] ».

Charles Taylor ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit que : « la reconnaissance n'est pas une simple politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital » qui donne le sentiment d'exister[164].

La forme de reconnaissance dont nous faisons ici état en est une qui permet d'exprimer la distinction d'avec les autres membres de la communauté. Elle s'inscrit dans le cadre d'un système, la colonisation, dans lequel étaient formulées les valeurs à acquérir pour être distingué parmi les autres et parvenir à des positions de pouvoir en son sein, la valeur sociale des individus se mesurant, aux yeux du colonisateur, à l'aune de la contribution qu'ils pourraient apporter à la réalisation des fins d'assujettissements poursuivies par le pouvoir colonial. Les termes de la reconnaissance sociale préexistants se sont ainsi modifiés avec la défaite qu'a constituée la colonisation, en introduisant une autre symétrie dans la structure hiérarchique des rapports, basée sur la proximité avec les nouveaux référents introduits par le nouveau pouvoir.

La reconnaissance en question est celle que conférait, parmi d'autres en Côte-d'Ivoire, le statut envié de « l'intellectuel » diplômé ou « évolué », selon la terminologie coloniale -

[163] Fanon Frantz, op. cit, pp 171 et 176.

[164] Pris hors contexte, précisons le : il y traite plutôt de la quête de reconnaissance des minorités Taylor, Charles, « La Politique de la Reconnaissance », dans *Multiculturalisme Différence et Démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 42

qui va perdurer après l'indépendance[165] - pareil statut étant une assurance pour l'ascension vers les hautes sphères du pouvoir. L'appartenance à l'élite « évoluée » permettait d'obtenir une position sociale privilégiée et favorisait l'accès à un style de vie occidentalisé, preuve de réussite sociale, et accordait, par là même, pouvoir et prestige. Cette même élite qui s'est emparée du pouvoir au moment de l'indépendance et qui deviendra, selon l'expression de Bayart, « l'épine dorsale de la domination » :

« *In fine*, l'Etat colonial et les institutions sociales ont accouché de 'sujets moraux' qui se reconnaissaient les obligés de normes positives et de pratiques sociales précises en matière de vie quotidienne. Des couches sociales se sont constituées – fonctionnaires, enseignants, soignants, salariés d'entreprise, chefs traditionnels robins – qui porteront ces conduites de vie et deviendront généralement, du moins à titre temporaire, des pierres angulaires de la domination[166] ».

Voyez l'opinion très tranchée de Sartre en préface des *Damnés de la Terre,* à propos de « l'indigénat d'élite », la toute première, celle d'avant les revendications nationalistes :

« L'élite européenne entreprit de fabriquer un indigénat d'élite ; on sélectionnait des adolescents, on leur marquait sur le front, au fer rouge, les principes de la culture occidentale, on leur fourrait dans la bouche des bâillons sonores, grands mots pâteux qui collaient aux dents ; après un bref séjour en métropole, on les renvoyait chez eux, truqués. Ces mensonges vivants n'avaient plus rien à dire à leurs frères ; ils résonnaient ; de Paris, de Londres, d'Amsterdam, nous lancions des mots 'Parthénon ! Fraternité !' et, quelque part, en Afrique, en Asie, des lèvres s'ouvraient : « ...thénon !... nité ![167] »

L'on est loin du couple hybridité/ résistance célébré par la théorie postcoloniale. Il est vrai que cette théorie traite de l'hybridité des subalternes, tandis que nous parlons jusque là de l'élite, autochtone ou nationale selon que l'on soit en colonie ou en postcolonie. Mais en

[165] Ce n'est que récemment, c'est-à-dire à partir des années 1980, que cette figure de l'intellectuel diplômé commencera à être dévaluée.
[166] Bayart, Jean-François, *Le Gouvernement du Monde*, op. cit, p. 215.
[167] Sartre Jean-Paul, « Préface », dans, Fanon, Frantz, *Les Damnés de la Terre*, op. cit. p37.

ce qui concerne l'hybridité, peut on établir une dichotomie entre élite et subalterne ? S'embarrasse t'elle, avant d'opérer, de savoir à quelle classe sociale l'on appartient ?

L'on peut constater l'hybridité des pratiques sociales, culturelles, politiques et économiques en Côte-d'Ivoire. Quand à ses motivations, elles sont moins militantes que ne le laisse entendre la critique postcoloniale et plus prosaïquement opportunistes : le contact avec les ressources qu'offrait le monde occidental étant la principale voie de l'accumulation monétaire et une de celle qui menait au pouvoir, il s'agissait dès lors de se saisir de l'ouverture créée par ces opportunités inédites pour asseoir sa puissance, la première condition étant d'adopter les pratiques et représentations de l'occupant puisque ces dernières étaient nécessairement associées à sa domination. Comme si le fait de s'approprier ses pratiques était un des moyens pour parvenir à percer à jour le secret de cette domination et de la dupliquer. Ce que nous nommons **« les positions de l'hybridité »**, c'est-à-dire celles crées par et occupées grâce à la proximité avec la culture et les pratiques de l'occupant seront décisives au moment de l'indépendance, puisque c'est cette élite autochtone qui aura désormais un accès direct aux ressources politiques et économiques de l'Etat nouvellement indépendant.

En bouleversant les donnes de la domination existantes, la colonisation a permis une redistribution générale des cartes. Cette position sera déterminante puisque c'est à travers elle que l'élite locale dite « évoluée » pourra s'octroyer le pouvoir de dominer le champ social, politique et économique.

Nous nous sommes posé la question de savoir si les racines de cette quête de reconnaissance, en colonie et postcolonie, par le truchement des « positions de

l'hybridité » ne sont pas à rechercher également du côté de l'univers culturel akan, où pouvoir et richesse sont étroitement liés.

Si nous insistons sur l'importance d'être riche ou d'être perçu comme tel en Côte-d'Ivoire et d'en faire montre, c'est parce que cette variable semble y être déterminante dans l'acquisition et la conservation de la puissance. Nous en parlons dans le chapitre qui suit, où l'on peut voir que la course à l'enrichissement concerne quasiment toute la société ivoirienne, ainsi que dans le chapitre six, où le besoin de faire étalage de sa « réussite » matérielle conquise grâce à la position de l'hybridité que confère la mondialisation est poussée à son paroxysme dans le mouvement musical *coupé-décalé*.

La richesse, symbolisée par l'or, est le fondement même du pouvoir dans l'univers Akan. Ainsi que l'analyse Perrot Claude-Hélène dans son étude anthropologie sur la communauté des Agni-Ndenye :

> « En l'absence d'affrontements militaires, que la domination ashanti excluait, les rivalités entre absuwa se développaient sur le terrain de l'accumulation des richesses, les gagnants dans cette course finissant par dominer politiquement les plus démunis. Dans cette compétition largement ouverte, l'avantage dont disposaient les rois sur les autres chefs d'absuwa est réduit et provient, comme on a tenté de le montrer à propos de la perception des amendes, de facteurs économiques plus que politiques. C'est dire l'importance considérable chez les Anyi-Ndenye de la richesse, parfaitement réductible à la possession de l'or jusqu'au début du XXème siècle. Elle n'est donc pas un trait récent, résultant de l'introduction de l'économie commerciale moderne[168] ».

D'où l'importance de la richesse dans la compétition politique chez les Akan, dans la mesure où cette richesse accroît les chances d'accéder au pouvoir. Faire étalage de sa richesse permet de montrer que l'on a la carrure d'un chef et que l'on mérite une place de choix dans la compétition pour le pouvoir. Le « trésor » ainsi accumulé permet de paraître avec dignité dans les cérémonies villageoises et de faire voir sa puissance, ainsi que celle

[168] Perrot Claude-Hélène, *Les Anyi-Ndenye et le Pouvoir aux 18$^{eme}$ et 19$^{eme}$ Siècles*, Paris, Ceda, Publications de la Sorbonne, 1982, p. 149.

de sa lignée, sans avoir à la démontrer[169]. La richesse qui permet le changement de statut social n'est pas uniquement réservée aux hautes sphères de la société car certains captifs peuvent même parvenir à se sortir de leur condition s'ils accèdent à une certaine autonomie financière. La richesse n'est pas une fin, mais plutôt un moyen pour rester libre ou pour accroître son pouvoir.

Cette caractéristique du monde akan (Félix Houphouet-Boigny, premier président de la Côte-d'Ivoire était, rappelons-le, du groupe akan) serait venue se superposer à l'opportunité offerte par la colonisation de devenir prospère en utilisant les « positions de l'hybridité ».

La colonisation devient un moyen d'enrichissement matériel pour certains, qui s'offre avec d'autant plus de facilité que l'on est hybride, que l'on est en contact avec le monde qu'elle déploie en colonie. Car en effet, quelle est la meilleure position que celle de la proximité avec l'occupant pour accéder aux ressources qui, désormais, dépendent toutes de lui ?

[169] Sur la fonction de la richesse en pays Agni, voir ce qu'en dit Gastellu, Jean-Marc, « Petit Traité de Matrilinéarité L'Accumulation dans deux Sociétés Rurales de l'Afrique de l'Ouest », *Cahiers de l'Orstom, Serie Sciences Humaines*, vol XXI, n°4, 1985, pp 413-432 L'accumulation lignagère servait à protéger les membres de la communauté en cas de catastrophes naturelles ou de conflits · par exemple, les bovins pouvaient être échangés contre des greniers à mil , la poudre d'or pouvait servir à payer des amendes de guerre ou à racheter des membres de la communauté réduits en captivité Une bonne récolte ou une bonne production d'or permettait d'accroître la richesse et contribuaient à la renommée et à la gloire du groupe. « La puissance symbolique du troupeau de bovins et du trésor était de faire percevoir la puissance du groupe sans avoir à la démontrer ce qui permettait d'avance d'écarter tout danger humain [ ] La richesse est destinée à la formation d'une accumulation collective, qui a elle-même pour but la protection et la puissance du groupe [ ] Cette puissance est diffuse et s'étend à toute la vie sociale », p 426

## *La Carte d'Identité*[170] : Une analyse des nouveaux rapports de pouvoir, de l'hybridité naissante et de la modification des codes de la reconnaissance sociale

Nous avancions dans notre introduction l'hypothèse selon laquelle le processus de production de localité en Côte-d'Ivoire postcoloniale a occulté le débat avec les ivoiriens sur le contenu même de la localité, et que le projet de modernisation de la société traditionnelle entrepris par le président Félix Houphouët-Boigny a étouffé, de manière délibérée, le développement de toute aspiration contraire à ce projet.

Etait compris dans ce projet de modernisation un agenda de fabrication d'un imaginaire ivoirien dans lequel serait inscrit, ainsi que nous l'étudierons plus en détail dans le chapitre quatre de cette thèse, des références explicites à l'ancienne puissance coloniale, la France. L'ivoirien nouveau serait cet être cosmopolite, hybride, ouvert aux influences

---

[170] Adiaffi Jean-Marie, *La Carte d'Identité*, Paris, Hatier, 1980.
Jean-Marie Adiaffi (1941-1999) est originaire de la Côte-d'Ivoire. Après des études de cinéma en France, il obtient une licence de cinéma à la Sorbonne et enseignera la philosophe au Lycée Classique d'Abidjan. Poète, romancier, essayiste, conteur, c'est un auteur engagé qui se pose en responsable du destin de sa communauté Il est considéré comme l'une des figures de proue de la nouvelle littérature ivoirienne faite de mélanges des genres Il est également connu pour son engagement contre le pouvoir d'Houphouët-Boigny et les aspirations culturelles et politiques que ce dernier avait prises pour la Côte-d'Ivoire, aspirations qui ne supportaient aucune contradiction. Le grand reproche fait à Houphouet-Boigny était celui d'avoir le sentiment qu'avec lui, « le maître blanc n'a fait, en réalité, que changer la couleur de son faciès ».
Son œuvre est un questionnement sur l'Afrique qu'il ne cesse d'interpeller. Il partait de l'idée selon laquelle, si l'Europe est parvenue à dominer l'Afrique économiquement, politiquement et culturellement, c'est parce qu'elle a réussi à conquérir celle-ci spirituellement Et la libération de cette aliénation passerait par la réhabilitation sa spiritualité Son discours sera dès lors un appel à la naissance d'une Afrique débarrassée de son complexe de colonisé, de son mal économique et, surtout, de son mal-être spirituel, cette renaissance passant par la revalorisation de la culture africaine à travers ce qu'il nomma le « bossonisme » (de bosson, génie en langue agni) défini par lui comme la religion africaine
Deux raisons nous ont incitée à étudier *La Carte d'Identité* . ce roman a été publié en 1980 , n'est il pas frappant que cette scène supposée se dérouler sous la colonie, dans laquelle le principal personnage se voit réclamer sa carte d'identité par l'autorité coloniale, alors qu'il est certain d'appartenir à cette terre, que cette même scène se vive réellement aujourd'hui, en Côte-d'Ivoire postcoloniale ? Que des personnes s'étant toujours considérées comme ivoiriennes aient désormais à se justifier de leur citoyenneté ?
La seconde raison : Adiaffi a été l'un des intellectuels ivoiriens à avoir théorisé, dans les années 90, le concept d'ivoirité autour duquel la Côte-d'Ivoire se divise aujourd'hui

occidentales et débarrassé des « pesanteurs » de la tradition qui l'empêchent d'atteindre la voie toute tracée pour lui du développement économique.

Cette section a pour but d'illustrer l'ambivalence de l'hybridité naissante en Côte-d'Ivoire coloniale. Nous allons plus particulièrement insister sur un aspect dans l'analyse de cet ouvrage, celui qui porte sur l'école coloniale et sur ses effets sur la modification des codes de la reconnaissance sociale en Côte-d'Ivoire. Nous en arriverons à la conclusion selon laquelle, contrairement à la thèse de Homi Bhabha présentée dans la section précédente, l'hybridité ayant résulté de la colonisation en Côte-d'Ivoire n'a pas débouché sur une subversion de l'ordre colonial mais, bien au contraire, a contribué à le consolider à travers son école, qui a modifié les codes de reconnaissance sociale existants. Ainsi, cette section nous permettra de nous pencher sur ce mode de fabrication de l'imaginaire ivoirien colonial à travers l'institution sociale de la colonisation qu'a été l'école française.

La colonisation a été un système de domination et de prédation dont l'un des objectifs, parmi tant d'autres, était la création d'un nouvel homme assujetti au nouvel ordre. Sous la colonie, nous sommes, pour reprendre le mot de l'historien et écrivain de renom Amadou Hampâté Bâ, à une époque où : « le degré de moralité d'un individu se mesurait à l'importance des services qu'il avait rendus à la pénétration française. »[171] L'assujettissement devait permettre de faciliter la pénétration et l'occupation française, en pérennisant la nouvelle configuration des rapports de pouvoir.

L'école est un des lieux de la rencontre coloniale où le colonisateur, et avant lui, le missionnaire, ont pu entreprendre leur projet de refonte des sociétés colonisées.

[171] Bâ Amadou Hampâté, *L'Etrange Destin de Wangrin*, Paris, UGE, « 10/18 », 1973, p.57.

C'est l'école coloniale qui formera la couche sociale qui, après s'être intégrée dans l'appareil d'Etat colonial, sera plus tard à l'origine des revendications nationalistes et prendra le pouvoir à l'indépendance. Cela ne sera pas le cas en Côte-d'ivoire, où, ainsi que nous l'avons étudié dans la section précédente, l'élite « évoluée », formée à l'école coloniale, étouffera toute velléité de revendication nationaliste des indigènes et se verra octroyer le pouvoir au moment de l'indépendance. Ainsi que l'a écrit l'historien ivoirien Tiémoko Coulibaly :

« Le complexe de 'l'évolué' sera venu à bout des populations 'indigènes'. Faisant alliance avec le pouvoir colonial, les 'évolués' occidentalisés réussiront à contribuer à sa maîtrise de l'initiative politique et, ensemble, ils expulseront les 'indigènes' de l'espace du politique. Du coup, 'évolués' et 'indigènes' se retrouvaient enfermés dans la même servitude : la seule différence est que les premiers adhéraient à leur servitude, la célébraient, tandis que les seconds, impuissants, la subissaient en ruminant, en murmurant leur colère à laquelle ils étaient incapables de donner un contenu politique, et surtout de la traduire en action, en mobilisant pour soutenir leurs revendications, leurs aspirations[172] ».

A travers l'ouvrage que nous avons choisi d'étudier dans ce chapitre, l'auteur, Jean-Marie Adiaffi, dresse un réquisitoire dirigé non seulement contre ce que fut le système colonial en terme de déni de l'identité culturelle des peuples soumis, mais également contre les options que le pouvoir postcolonial en place a prises pour la population après les indépendances.

En effet, en Côte-d'Ivoire, à une représentation de soi de la population fournie par l'autorité coloniale, a succédé une fabrication de l'imaginaire fournie par l'autorité postcoloniale à travers son projet de modernisation de la société ivoirienne.

*La Carte d'Identité* que nous étudions ici et dont l'intrigue se situe à l'époque coloniale, après la « pacification » de la colonie, nous donne un aperçu, nous semble t'il, de la

[172] Coulibaly, Tiémoko, *Elites Evoluées et Population Indigènes en Côte-d'Ivoire pendant la Colonisation : les Valeurs Paradoxales d'une Mobilité Politique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, (dir), Perrot, Claude Hélène, Médard Jean-François, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, UFR Histoire, Avril 1997, p. 381.

perception que l'auteur, né une vingtaine d'années avant l'indépendance du pays, pouvait avoir du projet de modernisation de la Côte-d'Ivoire coloniale et postcoloniale : de fait, ce processus était déjà à l'œuvre sous la colonie, Houphouët-Boigny n'ayant fait que le perpétuer.

Rappelons le projet des subaltern studies d'où est issue l'analyse selon laquelle il faudrait lire à rebours les archives coloniales et les sources littéraires de l'époque afin d'y débusquer les formes, si minimes soient elles, de résistance des population sous le joug colonial.

Il s'agissait, pour ces auteurs, de montrer la capacité d'initiative de ces populations afin de les rétablir comme sujet de leur propre histoire. La complexe relation colonisé/colonisateur y est caractérisée par l'hybridité et le simulacre, ce dernier cachant une forme ironique et déstabilisante de résistance qui parviendrait à subvertir l'ordre colonial.

Notre pari est de voir, dans cet ouvrage, dans quelle mesure l'hybridité telle qu'analysée par la théorie postcoloniale sape-t'elle véritablement les mécanismes du pouvoir dans la Côte-d'Ivoire coloniale. Et le sentiment qui ressort à la lecture minutieuse de ce roman est que, si l'auteur défend une stratégie de légitimation de l'univers autochtone, il ne rejette pas en bloc l'univers occidental ; il essaye plutôt de s'y aménager un espace, notamment en s'appropriant le savoir de l'occupant et en faisant montre de sa maîtrise de ce savoir. Cet aspect apparaît cependant en sourdine dans l'ouvrage et notre travail a consisté à tenter de le mettre en relief dans notre analyse, en lisant entre les lignes. Il n'est alors plus véritablement question de saper l'autorité du pouvoir colonial, mais plutôt de s'en accommoder sans pour autant se perdre. La défaite face à l'occupant est consommée

et l'hybridité qui en découle est ce que l'on pourrait nommer « le refuge du vaincu », une manière de tirer parti de ce qui est imposé par le nouveau rapport de force. C'est le principal enseignement que nous tirons de cet ouvrage.

Mélédouman (littéralement : on a volé mon nom ou, on a falsifié mon nom), un prince agni[173], est arrêté par l'autorité coloniale au motif qu'il ne serait pas en possession de sa carte d'identité. Emprisonné, il perd la vue à la suite des mauvais traitements subis lors de son incarcération. Il est provisoirement relâché, avec la contrainte de retrouver ce document dans les sept jours, et ce, malgré sa cécité, sous peine de devoir retourner en prison. Les sept jours de la semaine sont déclinés par l'auteur selon le calendrier traditionnel agni et seront l'occasion de diverses rencontres vécues comme autant d'épreuves initiatiques. Durant ces sept jours, il se rendra successivement et sans succès sur les lieux de son passé, à la quête de sa carte d'identité. L'interrogation de ces lieux est l'occasion d'évoquer un glorieux passé en le confrontant aux valeurs nouvelles imposées par le colonisateur.

Le prince sortira de cette confrontation, affaibli physiquement, le corps blessé, meurtri, (ce qui montre que l'ordre colonial naît aussi de la répression des corps), mais il aura

[173] Voici comment le Réveil, un journal du RDA (Rassemblement Démocratique Africain) décrivait en 1949 la condition des « chefs africains » « Jusqu'à ces derniers temps, le chef africain était le domestique du commandant de cercle Ne pouvant communiquer avec ce dernier que par l'intermédiaire du garde-cercle, il subissait lui aussi l'autorité de l'implacable chicote », dans le *Le Réveil* du 10 octobre 1949
L'autorité coloniale nommait elle-même ses propres chefs, en remplacement ceux qui etaient déjà là, lorsque ces derniers n'étaient pas assez coopératifs « Le chef n'est pas le continuateur de l'ancien roitelet indigène Même lorsqu'il y a identité de personne, il n'y a plus rien de commun entre l'état de chose ancien et le nouveau Le chef de canton, fût-il descendant du roi avec lequel nous avons traité, ne détient aucun pouvoir propre Nommé par nous, après un choix en principe discrétionnaire, il est et il est seulement notre auxiliaire Il s'agit d'un échelon de commandement que nous avons créé et que nous imposons, non d'une institution coutumière imposée par nous » dans Suret-Canal, Jean, *Afrique Noire Géographie, Civilisation, Histoire*, Editions Sociales, 1968, p. 407
Rien dans le roman n'indique si le prince entre dans une des catégories décrites plus haut. Mais il est évident que tout prince qu'il soit, il reste soumis à l'autorité du commandant de cercle et doit de ce fait obéir à ses injonctions sous peine d'être puni

montré qu'il est parvenu à opérer la synthèse entre le savoir de l'occupant et ses propres traditions, qu'il a pu concilier les deux univers symboliques, sans y perdre son identité parce qu'il aura été en mesure de la renouveler à la lumière des nouveaux référents.

La problématique qui structure le roman est clairement indiquée par le titre : c'est celle de l'identité. Celle-ci est appréhendée dans la confrontation idéologique qui oppose Mélédouman au commandant de cercle. Ce dernier entend faire régner les valeurs du présent sur celles du passé. Le prince a, quant à lui, perdu ses repères dans le nouvel ordre imposé par la colonisation : dévalorisation de ses traditions, démantèlement des institutions locales, absence de reconnaissance de son statut de prince.

Et la population du royaume de Mélédouman semble assister passivement à la disparition de ce monde (sa femme qui ne le reconnaît plus et le croit mort, son neveu qui hérité de son trône, sa maison qui a disparu) ou activement y participer (les gardes qui le fouettent, le maître d'école au prosélytisme actif.)

Mais nous avons identifié, ainsi que souligné plus haut, une seconde problématique qui porte sur les modifications des codes de la reconnaissance sociales rendues possibles par l'acquisition du savoir de l'occupant. Acquérir une partie de ce savoir permettait d'occuper une des « *positions de l'hybridité* » créées par la situation coloniale. Cette problématique occupe une place secondaire dans le roman. Nous avons cependant entrepris de l'analyser car elle nous parait symptomatique de l'importance du rôle de l'école dans le nouvel ordre en train de se mettre en place.

*La Carte d'Identité* est un conte initiatique. Cependant, il ne se contente pas d'être une évasion poétique hors du réel. Il fait certes un détour par l'imaginaire, mais son

interrogation est ciblée car il vise la réalité ivoirienne. Cette fable correspond à une volonté de l'auteur de prolonger dans le présent la mémoire des temps anciens qui est menacée d'être gommée par le nouvel ordre entrain de se mettre en place et qui démantèle les institutions locales par la force et par l'idéologie ( représentée dans l'ouvrage par l'école).

Dans ce roman, le principal protagoniste est confronté à une quête d'identité, cette quête étant pour nous le reflet de celle que poursuit la Côte-d'Ivoire postcoloniale depuis son indépendance jusqu'à aujourd'hui.

*Confrontation entre deux systèmes de valeurs*

« La Carte d'Identité » est un roman sur l'affrontement des différences et sur les lourds malentendus qui ont pu naître du moment colonial. L'auteur y accumule les confrontations entre deux systèmes de valeurs.

Bien que les faits décrits se déroulent sous la Côte-d'Ivoire coloniale, il s'agit pour nous d'une critique sur la structure symbolique du pouvoir colonial et postcolonial, doublé d'une réflexion sur les identités que ces pouvoirs respectifs auraient attribué aux ivoiriens. C'est l'occasion, pour le lecteur, de découvrir la représentation que l'auteur se fait de la confrontation entre deux systèmes de valeurs qui voit le jour sous la colonie et perdure sous la postcolonie.

La première scène de l'ouvrage évoque la rencontre de deux univers symboliques personnifiés par le commandant de cercle (responsable militaire local du pouvoir colonial), représentant de l'autorité coloniale, avec le prince Mélédouman qui incarne l'autorité locale. Tous deux détiennent légitimement un pouvoir conféré par leur univers respectifs, mais le rapport de force est en faveur du commandant de cercle.

La structure antagonique du roman est clairement tracée : s'y affrontent deux personnages opposés au point de vue éthique et moral. L'un (le prince) est identifié au bien, l'autre (le commandant de cercle) au mal, avec les traits forcés jusqu'à la caricature pour ce dernier. Cette carte d'identité qui lui est réclamée n'est pour lui qu'un bout de papier. Il ne doute guère de son identité ni de sa légitimité puisque, dit t-il :

« L'histoire de ce royaume me fonde comme je la fonde. Elle me justifie comme je suis sa justification. En un mot, le passé, le présent et l'avenir, une fois pour toutes, m'appartiennent... De quelle identité s'agit-il ? Vous ne trouvez pas que je suis assez identifié comme cela ? Identifié par l'histoire. Identifié par la terre, cette terre qui m'a vu naître et qui sera ma dernière demeure. Identifié par la population.» (29).

Ce à quoi le commandant de cercle lui rétorque :

« regarde donc les chaînes à tes pieds, les menottes à tes poignets et les gardes autour de toi ; cela doit te suffire pour comprendre que le présent, lui m'appartient totalement, absolument, sans partage » (31)[174].

Le protagoniste principal manifeste son refus de se voir imposer une identification à l'occidentale car il possède une identité propre. Mais, dans le même temps, le prince admet la possibilité d'avoir deux cartes d'identités (p. 30) : celle conférée par la lignée d'ancêtres fondateurs dont il est le descendant, et qu'il ne détient pas matériellement, mais qui est inscrite sur son corps - « Regardez-moi bien [dit-il]. Sur cette joue, cette marque

[174] Voir les instructions que Gabriel Angoulvant, qui gouverna la colonie entre 1908 et 1916, et qui a contribué à sa « pacification », adresse à ses subordonnées « Ce qu'il faut poser avant tout, c'est le principe indiscutable de notre autorité Il doit dominer toute notre politique Il se manifeste, de notre part, au moyen d'une grande fermeté, qui ne saurait admettre que nos ordres – puisqu'ils sont certainement toujours dictés par les sentiments de justice, de bienveillance et d'intérêt – soient acceptés avec réticence, observés avec arrière-pensées, à plus forte raison méconnus De la part des indigènes, l'acceptation de principe doit se traduire par un accueil déférent, un respect absolu de nos représentants quels qu'ils soient, le paiement intégral de l'impôt au taux uniforme de 2,50 F, un concours sérieux donné à la construction des pistes et routes, l'acceptation du portage rétribué, l'observation de nos conseils relatifs à la nécessité du travail, le recours à notre justice », dans Angoulvant Gabriel, *La Pacification de la Côte-d'Ivoire*, ed Larose, 1916, p. 57
Et de rajouter : « Les manifestations d'impatience ou d'irrespect à l'égard de notre autorité, les manques voulus de bonne volonté sont à réprimer sans délai ! [. .] Il est de toute nécessité aussi que les mauvais esprits, en général seuls fauteurs de désordre, soient isolés et éliminés », op. cit , p. 64-65

[une scarification] que vous voyez, c'est ma carte d'identité » (p. 28) - et celle délivrée par l'autorité coloniale et qui lui est à présent réclamée, mais qu'il ne retrouve plus.

Serions nous là en présence de ce que le philosophe Eboussi-Boulaga évoque, dans sa critique de l'ethnophilosophie, lorsqu'il écrit que :

« Ce qui est premier pour le Muntu[175] n'est ni étonnement ni émerveillement, **mais seulement stupeur causée par une défaite totale**. La victoire qui la cause est non moins globale [...] En son indivision, elle est aussi bien matérielle que spirituelle. Comme destin, elle transcende ces oppositions, puisqu'elle a raison de ce que garantissaient les dieux, disons les ancêtres indépassables. Elle disqualifie donc toutes les « valeurs » du vaincu. L'institutionnalisation de la victoire par la colonisation est celle de la défaite et de la disqualification qu'elle signifie.»[176]

Défaite totale. Disqualification. La rencontre coloniale se résumerait-elle également de la sorte pour Mélédouman ? Le prince semble, à un moment du récit, traversé par le doute lorsqu'il invoque le « boubou sacré » aux pouvoirs surnaturels et lui demande de lui livrer le secret de sa puissance afin de l'aider à retrouver ce bout de papier dont dépend désormais sa vie :

« Ô Boubou sacré [...] j'ai besoin de ta force, de ta puissance pour retrouver mes yeux perdus, pour retrouver ma carte d'identité égarée [...] J'ai besoin de ta force. Me voici aujourd'hui vaincu, humilié, faible, malade [...] Je suis venu ici, vers vous, pour chercher ma mémoire oubliée. » (p. 142)

Vaincu, humilié, défait, il se tourne vers les forces surnaturelles des génies de son peuple, mais ces dernières restent muettes. Il s'excuse ensuite d'avoir eu a douter du pouvoir des génies, mais ne sait plus à qui accorder sa confiance :

«Je suis devenu étranger chez moi, je ne sais plus où j'habite, j'ai perdu le chemin de ma maison [...]

[175] Le Muntu est, chez cet auteur, l'africain dans son désir d'affirmer son humanité contestée et en péril. Eboussi-Boulaga se livre à une déconstruction et à une critique des doctrines élaborées par les intellectuels africains. Selon lui, la philosophie africaine se profile d'emblée comme une **quête d'identité** et de **reconnaissance**.

[176] Eboussi-Boulaga F., *La Crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p.16.

Ô vous, génies du génie de mon peuple, quel sacrifice faut il vous offrir pour mériter le pardon de toutes mes offenses, de tous mes outrages : d'avoir perdu confiance en vous ? J'avoue qu'à certains moments, j'ai perdu confiance en vous. Mais en qui ai-je maintenant confiance [...]
Bénissez désormais le chemin que je vais devoir emprunter » (p. 143)

C'est qu'il les avait appelé à l'aide au début de sa quête : « Tendez vers moi une main secourable. » (p. 67) Mais en vain. Sa requête est demeurée sans réponse[177].

Dans ce passage, Adiaffi soulève la problématique de l'exil intérieur inhérente à la condition du colonisé, qui a le sentiment de devenir étranger, marginalisé sur sa terre. Les transformations introduites par la colonisation on conduit à ce sentiment de perte et de déplacement qui désespèrent le prince. Ce dernier réalise que la tradition ne peut plus être appréhendée en dehors de la colonisation. Cependant, s'il déplore le fait que cette dernière est en train de gommer les repères traditionnels, il est conscient de la situation de précarité introduite par les bouleversements coloniaux et admet la nécessité de s'adapter à la nouvelle donne et de « limiter les dégâts » :

« Je ne dis pas de faire comme si les Blancs n'étaient pas venus. Je dis que si nous abandonnons tout, soit par faiblesse, soit par étourderie, par distraction, personne ne pourra, venu le tribunal de l'histoire, évaluer la perte monumentale ainsi subie [...]
**Je sais, nous sommes entre le marteau et l'enclume**, dans une position intenable. Ecartelés. Mais on peut limiter les dégâts, sauver les meubles. » (p. 108)

[177] Voir cet auteur qui analyse la réaction des populations ivoiriennes et de leurs chefs qui ont du capituler face à la puissance militaire du pouvoir colonial Joachim Bony, *La Côte-d'Ivoire Sous la Colonisation Française et le Prélude à l'Emancipation (1920-1947) Genèse d'une Nation*, Paris I, Thèse de Doctorat d'Etat, 1980, p 16
« Cependant, chez la plupart des populations ayant subi une répression brutale, le sentiment dominant est la peur Ça et là, l'apparition d'un blanc fige hommes, femmes et vieillards dans des attitudes craintives qui se traduisent parfois par des saluts répétés [ ] Enfin, il importe de signaler que pour les vaincus, la défaite revêt une portée religieuse pleine de pessimisme Les massacres, les tortures, les incendies, c'est là l'expérience de la fin du monde, l'abandon ou l'éclipse des divinités et génies traditionnels [. .] Dans plusieurs ethnies baoulé, bété, dida, gouro, on multiplie les sacrifices et les purifications. Les résultats demeurent nuls puisque les français, au lieu de partir, consolident leur occupation. **Un sentiment d'incrédulité à l'égard des anciens** gagne quelques esprits. Les vainqueurs n'apportent ils pas la connaissance du vrai Dieu ? Du reste, celui-ci a déjà été adopté par les populations du sud : alladian, avikam, ébrié, adioukrou, qui essayent de l'intéresser à leurs problèmes »

A travers *La Carte d'Identité*, Adiaffi semble nous dire la chose suivante : la tradition ne délivre plus de message qui soit audible, ni de ligne de conduite pouvant être appliquée, tant les repères ont été brouillés par la colonisation. Il est donc devenu nécessaire, pour redonner vie à cette tradition et surtout pour se donner une direction, de la réinterpréter à la lumière de la nouvelle situation. Cela sans se renier, mais en combinant les références autochtones avec celles de l'oppresseur.

Nous analysons ces passages de *La Carte d'Identité* cités plus haut comme une volonté d'accommodement avec la situation imposée. Une reconnaissance du fait que le rapport de forces est en la défaveur du colonisé, qui n'a plus d'autres choix que celui de s'adapter aux nouvelles logiques tout en se préservant, ce qui lui permettra d'acquérir une relative autonomie et de définir plus activement son avenir. En somme, une reconnaissance du caractère inéluctable de l'hybridité.

*Le « third space » : un espace hybride où la reconnaissance passe par la maîtrise du savoir occidental*

L'analyse du roman de Jean-Marie Adiaffi dans ce chapitre portant sur l'hybridité, après une discussion sur l'interprétation de ce concept par Homi Bhabha nous sert à montrer que l'hybridité, lorsque servie dans le contexte spécifique de la Côte-d'Ivoire , complique quelque peu l'acception bhabhaienne de ce concept. Le « third space » constitué par l'hybridité et d'où émergerait une possibilité émancipatrice de la rencontre coloniale ne sape pas véritablement le pouvoir de l'autorité coloniale dans *La Carte d'Identité*. La

possibilité émancipatrice qui en émerge passe par la maîtrise du savoir occidental que délivre l'école coloniale[178].

La colonisation française a accordé à l'école une place centrale dans son dispositif, cette dernière étant devenue nécessaire à l'accomplissement de l'œuvre coloniale. En effet, afin d'administrer et d'exploiter les territoires occupés, il fallait disposer non seulement d'un personnel militaire et civil expatrié, mais également former des intermédiaires locaux qui occuperaient des emplois subalternes[179]. L'introduction de l'école va instaurer une relative distance d'avec les anciennes autorités et règles autochtones et de là naîtront des représentations de l'école qui garderont leur prégnance dans la Côte-d'Ivoire postcoloniale jusque très récemment, ainsi que nous le verrons dans le chapitre cinq dans lequel nous analysons l'enjeu que représente l'école. Ceux qui savaient lire et écrire pouvaient communiquer avec tous, au-delà de leur communauté d'origine, ce qui leur facilitait non seulement l'accès à des postes d'intermédiaires, mais également autorisait l'autonomie de chacun par rapport au groupe. L'école coloniale devient ainsi une clé d'accès privilégiée à l'économie salariée qui se développe et qui crée de nouvelles opportunités de mobilité sociale. Elle devient le moyen de court-circuiter les hiérarchies traditionnelles, et la voie royale pour parvenir aux plus hautes fonctions dans le nouveau

[178] Soulignons cependant que l'instruction donnée aux « indigènes » était souvent de qualité inférieure, l'enseignement visant principalement à produire des agents de l'administration coloniale dociles

[179] L'enseignement conçu pour les « indigènes » visait cependant principalement à produire des agents de la colonisation qui contribueraient à assurer les intérêts de la colonie Voir ce qu'en dit Albert Sarraut, qui fut Ministre des Colonies du gouvernement français . « Instruire les indigènes, proclame Albert Sarraut, est assurément notre devoir [.. ] Mais ce devoir fondamental s'accorde par surcroît avec nos intérêts économiques, administratifs, militaires et politique les plus évidents » cité par Suret-Canal Jean, *Afrique Noire Géographie, Civilisation, Histoire*, Editions Sociales, 1968, p. 407 ; et de rajouter plus loin : « L'assistance médicale [. .], c'est notre devoir [ .], mais c'est aussi, on pourrait dire surtout, notre intérêt le plus terre à terre. Car toute l'œuvre de la colonisation, toute la besogne de création de richesse est dominée aux colonies par la question de la main d'œuvre », op., cit , p. 567

système mis en place par la colonie[180]. Ainsi que l'écrit l'auteur ivoirien Marcel Amondji :

« L'instauration d'un pouvoir central ayant les moyens d'intervenir à tout moment, en dehors et pardessus la coutume et l'introduction de l'économie monétaire sur une grand échelle par le biais de l'impôt, de la rémunération – même injuste – du travail et des activités commerciales liées à la production du café et du cacao, ont amorcé une désintégration irréversible des structures traditionnelles des mentalités. Les formes modernes de la richesse renversèrent l'ancien ordre patriarcal. Les hommes connurent de nouveaux besoins qui entraînèrent une révolution dans la finalité de leur travail [...] Dès ce moment, c'en était fini avec l'ancienne manière de vivre»[181]

Dans le roman étudié, il nous apparaît que si le principal protagoniste certes, résiste, il cherche cependant plutôt à établir une synthèse entre les valeurs de l'occupant délivrées notamment à travers son école, et les siennes. La résistance ne serait alors pas une résistance **contre** le colonisateur, mais une résistance **pour** la préservation de l'identité culturelle du prince et, à travers lui, de celle de son peuple. Une nuance qui relativise le motif même de l'hybridité selon Bhabha (la résistance) car l'aveu de la défaite du vaincu est là.

Ce dernier, sans pour autant se complaire dans sa situation de dominé chercherait, selon nous, le moyen par lequel il pourrait s'en accommoder soit en en minimisant les effets, soit en en tirant profit. Une fois « la stupeur causée par la défaite totale », pour reprendre l'expression du philosophe camerounais Eboussi-Boulaga[182] surmontée, il s'agit de voir comment continuer à vivre en ce monde où les rapports de domination ont changé et où les repères sont désormais brouillés, y compris ceux qui naguère établissaient les critères

---

[180] Sur ce point, voir Jézéquel Jean-Hervé, « Histoires de Bancs, Parcours d'Elèves Pour une Lecture Configurationnelle de la Scolarisation à l'Epoque Coloniale », *Cahiers d'Etudes Africaines*, no 169-170, 2003. Martin Jean-Yves, « Les Ecoles Spontanées en Afrique Subsaharienne Champ Educatif et Contre-Champ Scolaire », *Cahiers d'Etudes Africaines*, no 169-170, 2003

[181] Amondji Marcel, *Félix Houphouët et la Côte-d'Ivoire L'Envers d'une Légende*, Paris, Karthala, 1984, p. 41

[182] Eboussi-Boulaga F., *La Crise du Muntu Authenticité Africaine et Philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p 16

de la reconnaissance sociale. Pour preuve, le prince Mélédouman, principal personnage du roman se trouve dans l'obligation d'obéir aux injonctions d'un fonctionnaire colonial qui le traite sans égard aucun pour son rang princier (coups de fouets, dénigrements). Il n'accorde ainsi aucune valeur à son statut social princier, car il ne le reconnaît pas.

Nous avons trouvé intéressant d'utiliser la grille de lecture de la théorie postcoloniale décrite plus haut afin d'essayer de trouver, dans ce roman, les signes de résistance par l'hybridité à l'autorité coloniale tels que célébrés par cette théorie. Une première lecture semblait corroborer leur thèse : nous avons pu voir le personnage principal refuser, pendant toute l'intrigue, de se voir imposer la culture de l'occupant et son identité de papier, en se tournant vers sa tradition afin de justifier son identité d'appartenance qui lui est contestée par l'autorité coloniale. Mais une lecture plus attentive nous a permis d'infléchir légèrement cette analyse postcoloniale : il y a certes résistance et refus ferme de renier ses valeurs de la part du principal protagoniste, mais l'on perçoit également, en filigrane un désir de montrer aussi sa maîtrise du savoir occidental. Et c'est cette maîtrise qui lui permettra de discuter d'égal à égal, à la fin de l'ouvrage, avec son oppresseur (le commandant de cercle) qui, découvrant qu'il a affaire à un « évolué » qui ne renie cependant pas ses traditions, le traite enfin selon le respect dû à son rang princier. Son statut de prince de haute lignée ne lui a valu que sarcasmes et mépris de la part de ce dernier. C'est son statut d' « évolué » acquis grâce à l'école occidentale qui finit par lui conférer la reconnaissance de l'autorité coloniale personnifiée par le commandant de cercle. Ce cours extrait du dernier dialogue entre les deux personnages centraux de l'ouvrage résume, à notre avis, la situation :

- « J'ai cette chance de pouvoir comparer [la France et mon royaume] en connaissance de cause pour la bonne et simple raison que je connais la France : j'y ai vécu, j'y ai étudié... »
- « Que dites-vous là ? Alors, là, je tombe des nues...Vous avez fait la France, vous y avez vécu, vous y avez même étudié, qui l'eût cru ? [....] Voici donc la clé de l'énigme ! Maintenant, j'ai votre identité complète...mais bien sûr, il fallait y penser. Il a fait la France, il a fait la France ! Un noir dans cette brousse, qui raisonne comme vous le faites doit avoir un grand secret en lui-même [...] Pourquoi ne m'aviez-vous pas dit cela dès notre première rencontre ? Cela vous aurait...
- Pourquoi vous le dire ? D'abord, vous ne me l'aviez pas demandé, ensuite, je n'en vois pas l'importance.
- Mais si, moi je la vois. On ne peut tout de même pas traiter un intellectuel, un monsieur qui a étudié en France, comme on traite un vulgaire paysan ! » (p. 155)

Ce passage du livre nous sert à mettre en évidence le fait qu'une des « position de l'hybridité » qui pouvait permettre d'obtenir une relative reconnaissance de la part de l'autorité coloniale était celle acquise à travers son école.

Mais à travers le commandant de cercle, Adiaffi fait parler non seulement l'autorité coloniale, mais également le pouvoir postcolonial ivoirien. Le statut « d'évolué » sous la colonie, puis celui « d'intellectuel » en Côte-d'Ivoire postcoloniale étant toutes deux la condition qui établissait la synthèse entre les deux mondes, étaient à ce titre les positions les plus favorables pour obtenir la reconnaissance sociale à travers les ressources qu'elles pourraient procurer. L'autorité coloniale a cherché à fournir la représentation de soi des peuples colonisés. Son principal mode de transmission a été l'école mise en place avec, pour mission, celle de promouvoir une élite locale qui marginaliserait la culture autochtone.

Cet état de fait va perdurer après l'indépendance, l'école étant devenue le meilleur moyen pour faire partie de l'élite ivoirienne. Le sociologue ivoirien, Dédy Séri le souligne bien :

« Les premières contradictions qu'on [le pouvoir postcolonial] a voulu résoudre touchent l'organisation de nos sociétés traditionnelles. On a voulu les moderniser. La grande

promesse, ce fut le développement. On a voulu mettre fin aux « tares » des sociétés traditionnelles par des lois modernes [...] Ces promesses se résument en démocratie, développement et, pour réaliser cela, on a mis en place un système d'éducation dont on disait et justifiait l'implantation dans les termes suivants : « Aller à l'école, c'est comme se munir d'une lampe pour s'éclairer dans la nuit. » Ainsi, tous les paysans devaient mettre leurs enfants à l'école, pour ne pas subir ce que les paysans eux-mêmes ont subi, parce qu'à travers les leaders, à travers Houphouët-Boigny, on voit l'individu qui a échappé au caractère féroce du pouvoir du blanc grâce à l'école ; donc **l'école est le symbole de l'affranchissement social** (souligné par nous). Dès que vous êtes allés à l'école, vous êtes promu à un avenir meilleur, vous devenez le « Toubab », le « Blanc », n'est ce pas ! »[183]

Le fait d'être allé à l'école promettait à un meilleur avenir.

*La Carte d'Identité* est également une critique insidieuse de ce nouveau mode de reconnaissance sociale qu'a induit la colonisation à travers son école. Ainsi Mélédouman, son héros, a-t-il poursuivi « des études de philosophie à la Sorbonne, complétées par des études de droit, de lettres et d'histoire dans les autres universités (p.135)», (parcours comparable à celui de l'auteur lui-même). Mais à son retour, muni de tous ces diplômes, « l'amour de sa terre lui fit renoncer à tout ce qui lui fut proposé [car] son choix fut de s'enraciner le plus profondément dans son histoire, dans ses traditions, dans sa philosophie.» (p.135) Ainsi déplore-t-il que l'instituteur du village mette plus de zèle que nécessaire à inoculer ce savoir occidental à ses élèves. Il lui demande pourquoi il fait porter le « symbole »[184] à ses élèves qui se sont exprimé dans leur langue maternelle. Ce dernier explique les raisons pour lesquelles l'école coloniale et la langue française méritent sa vénération :

« C'est que dans l'état actuel de notre histoire, de notre évolution, **elle est cause de succès, de considération sociale, un moyen de promotion** (souligné par nous). Personne ne cherche à végéter, aucun homme n'aime à être déconsidéré par sa propre société. **Dans**

[183] Dédy Séry dans, *Intellectuels Ivoiriens Face à la Crise*, (eds) Diabaté Idriss, Dembélé Ousmane, Akindès Francis, Karthala, Paris, 2005, pp. 162-163.

[184] Le « symbole » était un « collier de honte » (souvent accompagné de coups de fouet) que l'on faisait porter aux écoliers qui s'étaient rendus coupables d'avoir parlé dans leur langue maternelle. Ils ne pouvaient s'en défaire qu'aux dépens d'un autre ayant commis la même faute.

**une société donnée, tout le monde poursuit des valeurs reconnues, à tort ou à raison, si celles-ci permettent d'accéder à ces trois choses : le respect humain, la considération et l'importance sociale** (souligné par nous). La langue française donne accès à ces trois choses. » (p. 104)

Ce discours que l'auteur fait tenir au maître d'école est celui du pouvoir colonial, mais également celui que le pouvoir postcolonial servira aux ivoiriens et auquel ces derniers vont adhérer. Ce passage n'a point besoin d'être plus longuement analysé car il témoigne, selon cet auteur, d'une acceptation sans réserves de la domination coloniale sur les mentalités.

Résumons ainsi le message délivré par l'auteur : l'identité ivoirienne est mouvante, et il faudrait que les ivoiriens parviennent à concilier les références multiples qui désormais la constituent en opérant une synthèse entre leur tradition et le monde occidental dans lequel les a jeté la colonisation. Le principal protagoniste porte un regard à la fois lucide et désabusé sur cette hybridité qu'il ne rejette pas à notre avis, mais qu'il aimerait voir évoluer différemment. Rappelons ici le projet littéraire de l'auteur qui a été le suivant : « aller à l'idéal en tenant compte du réel africain ; aller à la science des autres sans oublier sa propre culture, sa propre histoire. »[185]

Mais, estime t'il :

« Quand on va étudier l'intelligence des autres, ce n'est pas pour abandonner la sienne, mais la doubler, [...] la multiplier indéfiniment, fort de cet apport de l'autre. Quand on va étudier le génie des autres, ce n'est pas pour jeter par-dessus bord le sien, faire table rase du sien, mais, au contraire, à partir de ce précieux emprunt, mettre au jour, édifier un nouveau génie plus fécond, plus fertile, plus universel. »[186]

Cette obligation de synthèse des deux mondes, d'hybridité, est l'essence même de

[185] Cité par Bagnon Francis dans *Le Jour*, no 1461, 19 décembre 1999.
[186] op. cit., p. 136.

*L'Aventure Ambiguë* [187] de l'auteur sénégalais Cheikh Amidou Kane. Nous ne pouvions faire l'impasse sur ce roman/récit de référence, étudié partout dans le monde académique et qui présente une expérience de la contingence, celle de la présence coloniale en Afrique tout e nous renseignant sur les processus de formation des imaginaires collectifs y afférant.

L'auteur y reconnaît son hybridité et la place que l'école coloniale a joué dans la formation de cette hybridité qui a fini par lui devenir consubstantielle, au point que chercher à s'en départir contribue à sa perte.

Le héros du roman, Samba Diallo, se retrouve face au dilemme suivant, qui transparaît également dans la quête de Mélédouman : quelle attitude adopter devant la civilisation occidentale qui a créé de nouveau rapports de force sur le continent africain, troublé les esprits et créé de nouveaux besoins ? Faut il aller à l'école des blancs « pour apprendre à vaincre sans avoir raison [188]», dans le but d'acquérir le savoir occidental ? Ce faisant, ne court on pas le danger de se perdre car à l'école, sont enseignées non seulement les techniques occidentales, mais également sa morale, sa philosophie et sa religion, qui contribuent à séparer l'africain de sa civilisation. L'auteur fait ainsi dire à son héros :

« Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct et appréciant à tête froide ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. **Il y une nature étrange, en détresse de ne pas être deux** (souligné par nous).[189] »

Il admet que détruire l'influence européenne aboutit inévitablement à enterrer une partie de soi. Soit l'africain arrive à faire la synthèse entre ces eux cultures antagonistes, soit il

[187] Kane Cheikh Hamidou, *L'Aventure Ambiguë*, Paris, 10/18, 1961.
[188] Op. cit., p. 165.
[189] Op. cit, p. 164.

périra de ne pas y parvenir. C'est le sens final de la mort du héros de son roman : ne pas être parvenu à faire la synthèse des deux mondes qui désormais cohabitent en lui.

C'est que l'école occidentale participe de la stratégie du « soft power » telle que conceptualisée par Joseph Nye[190] et qui correspond à la capacité d'attraction, de séduction exercée par un modèle culturel qui font que les autres s'inscrivent dans le cadre déterminé par celui qui dispose de ces ressources. Dit autrement, le « soft power » est une capacité à faire accepter comme universelle une vision du monde particulière afin que la domination de celui qui la produit soit acceptée car considérée comme légitime.

Voici l'analyse sur l'école coloniale et de son irrésistible pouvoir d'attraction que nous livre Cheikh Hamidou Kane dans son roman :

«Car ceux qui étaient venus ne savaient pas seulement combattre [...] Où ils avaient mis du désordre, ils suscitaient un ordre nouveau. On commença, dans le continent noir, à comprendre que leur puissance véritable résidait, non point dans les canons du premier matin, mais dans ce qui suivait ces canons [...] L'école nouvelle participait de la nature du canon et de l'aimant à la fois. Du canon, elle tient son efficacité d'arme combattante. Mieux que le canon, elle pérennise la conquête. Le canon contraint les corps, l'école fascine les âmes [...]
De l'aimant, l'école tient son rayonnement [...] le bouleversement de la vie des hommes à l'intérieur de cet ordre nouveau est semblable aux bouleversement de certaines lois physiques à l'intérieur d'un champ magnétique. On voit les hommes se disposer, conquis, le long de lignes de forces invisibles et impérieuses. Le désordre s'organise, la sédition s'apaise, les matins de ressentiment résonnent dans des chants d'une universelle action de grâce.[191]»

L'école est une « technologie du pouvoir » colonial contre lequel il semble difficile de résister. Kane et Adiaffi semblent tous deux s'accorder sur ce point. L'hybridité qui découle de sa présence et de sa fréquentation contribue à formater les esprits et à renforcer

[190] Voir Nye Joseph, *Bound To Lead: The Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books, 1990.
[191] Kane Cheikh Hamidou, op. cit. p.60-61.

le pouvoir de ceux qui la fréquentent, mais toujours à l'intérieur du cadre déterminé par la colonie.

De cet ouvrage, *La Carte d'Identité,* habituellement perçu comme une critique du projet d'acculturation colonial et de l'aliénation du colonisé qui en découle, nous avons tenté de tirer une analyse visant à relativiser la portée des analyses des théories dites postcoloniales, qui perçoivent l'hybridité qui découle de la situation coloniale comme une forme de résistance.

La réalité de l'hybridité en Côte-d'Ivoire est que celle-ci a servi à pérenniser le pouvoir colonial en colonie mais également en postcolonie car, ainsi que nous le verrons dans le chapitre qui suit, la colonisation a continué sous une autre forme après l'indépendance.

L'on est porté à se demander si, en fin de compte, une résistance hybride en colonie est elle-même envisageable. Difficilement nous semble-t-il car le sens des rapports de pouvoir est en faveur de l'occupant. La situation de domination ne change pas, étant donné les contraintes structurelles qui existent dès le départ : l'hybridité et donc la résistance qu'elle supposerait est obligée de se déployer dans le cadre dessiné par l'autorité coloniale. Si résistance il y a, elle est conditionnée par la réalité des rapports de force, ce qui lui ôte son caractère émancipateur. Elle n'empêche pas la domination, ne renverse pas le rapport de force. Quelle est son utilité si, annoncée comme subversive et émancipatrice, elle ne permet pas d'obtenir le changement politique souhaité ? Le potentiel politique émancipateur contenu dans l'hybridité résistante se réduit dès lors à une opération d'esthétisation de la résistance qui ne dit rien des rapports de force que présuppose l'hybridité en situation coloniale.

En Côte-d'Ivoire, l'on peut difficilement admettre que l'autorité coloniale fut sapée de l'intérieur par une forme d'hybridité résistante. Notre analyse tendrait plutôt à montrer l'effet conformateur de l'hybridité qui est devenue, grâce à l'école coloniale, un moyen d'obtenir la reconnaissance sociale en court-circuitant les modes de reconnaissance déjà existants.

## Chapitre IV – Construction de l'imaginaire et de l'Etat : à la poursuite d'une modernité fantasmée

Ce chapitre traitera de la manière dont l'imaginaire postcolonial a été construit depuis l'indépendance par les autorités ivoiriennes. Il sera plus précisément question des moyens utilisés par le pouvoir pour produire un sens commun et asseoir sa légitimité.

Nous verrons ainsi que de nombreux compromis se sont noués entre ce pouvoir et différentes catégories de la société ivoirienne. Ces compromis ont permis à l'Etat d'obtenir une certaine stabilité. Une insistance particulière sera portée sur le rôle prépondérant joué par Houphouët-Boigny dans la construction de cet imaginaire. Il a formulé des choix et des orientations au nom de la société, devenant ainsi « le seul et unique faiseur de roi, le principal architecte du destin social et de la vie de ces concitoyens.[192]»

Si nous traitons de modernité fantasmée, c'est parce que la croyance établie était qu'il suffisait d'appliquer les recettes de développement nées en Occident pour parvenir au même stade de développement et de modernité qu'elle, en brûlant au passage les différentes étapes. La courte histoire montrera qu'il en est autrement. Le pays a vécu sous la croyance et l'illusion qu'il s'agissait tout simplement d'une question de temps et de moyens, mais que le but recherché serait atteint. Le mode de vie et le niveau de développement à atteindre leur était familier puisqu'il était omniprésent à travers les discours et pratiques du pouvoir et des élites. Et la société ivoirienne s'imagina (pendant

[192] Bakary Tessy, « Transition Politique et Succession en Côte-d'Ivoire », *Les Figures du Politique en Afrique. Des Pouvoirs Hérités au Pouvoirs Elus*, (dir.) Diop Momar-Coumba, Diouf Mamadou, Paris, Codesria-Karthala, 1999, p. 109.

un temps) à travers la fiction de la modernisation qui lui avait été servie et qu'elle prit pour un raccourci vers la modernité, que cela s'avérerait.

Houphouët-Boigny a donné à l'Etat ivoirien la configuration qui aujourd'hui se décompose. Il estimait, en effet, que l'Etat était une émanation de lui-même et les ivoiriens dans leur grande majorité, lui ont concédé cette autorité. Ce qui viendra quelque peu nuancer la notion de construction, parce que si le pouvoir d'Etat fabrique lui-même l'imaginaire de son époque en postcolonie, il est intéressant, dans le cas ivoirien, d'analyser la nature de la relation que ce pouvoir a entretenu avec la population et le rôle, si minime soit-il, joué par la population (voir Mbembe[193]).

Cette construction qui aujourd'hui se fissure est pour nous un exemple d'échec de la théorie de la modernisation qui a été largement appliquée dans ce pays au point où l'on a pu, à une époque, parler de « miracle ivoirien ». Il s'est avéré que c'était une illusion. Nous discuterons de cette théorie dans ce chapitre.

*Construction de l'Etat : primat de l'économique sur le politique*

Nous reprenons notre hypothèse de départ qui est la suivante : la Côte-d'Ivoire postcoloniale a dans un premier temps vécu un moment de construction de son imaginaire socio-politique concomitant à celui de la construction de l'Etat, tous deux fruits de l'effort délibéré des dirigeants politiques qui ont opéré des choix originels sans véritablement consulter les populations concernées. Par contre depuis les années quatre-vingt-dix, la formation de l'imaginaire sociopolitique du pays précède et annonce celle, inachevée, de

[193] Mbembe Achille, *De la Postcolonie Essai sur l'Imagination Politique en Afrique Contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

l'Etat, ce dernier cherchant aujourd'hui à se définir et à se doter d'une autre identité politique.

L'Etat ivoirien est alors défini en référence à la logique du développement capitaliste qu'il a cherché à promouvoir : le projet de construction de la nation ivoirienne voulu par le « Père fondateur » a magnifié le développement économique et en a fait l'un des fondements de sa légitimité.

*Connivence ou ambivalence ?*

Cependant, une nuance est à porter à la notion de construction. Pour citer Mbembe[194], le pouvoir d'Etat en postcolonie (ce qu'il nomme le commandement) fabrique lui-même son imaginaire et celui de son époque. En effet, il se dit investi d'un sens suprême qui finit par produire un ordre du monde et des pratiques qui façonnent le quotidien : il fabrique donc son monde et celui de ses « cibles » (le postcolonisé).

La relation que ce pouvoir entretient avec ses cibles est caractérisée par une certaine intimité, encore mieux, par une connivence qui ne débouche pas sur des pratiques de résistance ou d'accomodation, mais bien plutôt sur une « zombification mutuelle des dominants et de ceux qu'ils sont supposés dominés. Ce qui les conduit à se déforcer réciproquement et à se bloquer dans la connivence, c'est-à-dire dans l'impouvoir.»[195]

D'où la nécessité pour cet auteur de relativiser domination et résistance en postcolonie (il concède « au mieux quelques poches de résistance »[196]) et de parler plutôt de partage d'un même champs épistémique[197], « l'épistèmé du commandement ». Il arrive un moment où

[194] Mbembe Achille, « Notes Provisoires sur la Postcolonie », *Politique Africaine* n°60
[195] Mbembe Achille, op.cit., p.78-79
[196] Mbembe Achille, op. cit , p. 86
[197] Voir aussi à ce titre Maurice Godelier, *Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie I*, Paris, François Maspéro, 1977, p 21 · « « il faut donc que les dominés et dominants partagent les mêmes représentations, la même idéologie

le pouvoir ne peut plus être qualifié uniquement en termes de coercition, de surveillance, et les pratiques des population en termes d'opposition à l'Etat ou autre résistance; (d'où l'idée) de ce dernier d'aller au delà de la tyrannie et de parler « d'intimité de la tyrannie » qui fait que le postcolonisé non seulement intériorise le pouvoir du commandement, mais, plus fort encore, ne tienne même plus à en sortir à cause des ressources, (entre autres ludiques) qu'elle lui procure et qui lui permettent de faire jouer ses multiples identités. Ce faisant, Mbembe nie toute charge de résistance aux pratiques populaires qui consistent, selon lui, à ratifier et à confirmer le pouvoir postcolonial. Ici, point de « résistance subalterne », chère à la théorie postcoloniale ni de « hidden transcripts » ou de « weapons of the weak » à la James Scott[198]. Mbembe ne considère pas, dans cet article, que certaines actions ou pratiques des acteurs qu'il étudie puissent être saisies sous l'angle de la contestation, qu'elles soient des procédures, « armes des faibles » représentant les « minutes cachées » des petites résistances ou échappatoires à la domination.

L'on peut aujourd'hui retrouver la même thèse que celle que Mbembe défend, dans les propos teintés d'amertume de l'anthropologue ivoirien Harris Memel Fotê. D'après ce dernier, les ivoiriens sont coupables et plus particulièrement eux, les intellectuels, d'avoir laissé, dès l'indépendance, le devenir du pays entre les mains d'un seul homme, Houphouët-Boigny. Cela en échange de postes de ministres ou autres positions prestigieuses. Il est vrai, rajoute-t-il, que des sacrifices et des compromis étaient nécessaires pour l'unité nationale et le développement du pays :

---

pour que naisse la force la plus forte du pouvoir des uns sur les autres, le consentement fondé sur la reconnaissance de la légitimité de ce pouvoir .»

[198] Scott, C. James, (1985), *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, et du même auteur, (1990), *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.

« la mise de côté de l'orgueil personnel, de l'obsession du « manger » ont apporté paix et développement. Mais le sacrifice de notre conscience, du cesser de penser et du cesser de parler du point de vue politique, a été des plus désastreux [...] Aujourd'hui, on peut accuser Houphouët-Boigny d'avoir tout confisqué à son profit [...] Mais même s'ils ont tout abandonnés pour un poste de directeur général, de ministre, ce n'est pas essentiellement de la faute du chef, cela n'a été demandé ni écrit nulle part sous quelque contrat que ce soit. C'est pourquoi j'insiste pour dire que la responsabilité est collective. L'adversité et la nécessité d'une entente minimale pour la paix sociale et le développement du pays demandaient à chacun un minimum de coopération. C'est qui a été suggéré par le pouvoir. Mais les individus dans leur collectivité sont allés plus loin dans le sacrifice en donnant tout de leur conscience [...] **C'est nous même qui avons offert plus qu'il nous été demandé** [ souligné par nous][199] ».

Les ivoiriens ont, dans leur grande majorité, souscrit au projet que le pouvoir postcolonial avait conçu pour eux. Par contre, le degré ou la fonction de cette connivence qui a permis au pouvoir postcolonial de perdurer peuvent être examinés : cette connivence n'aurait elle pas une forme ambivalente?

Nous ouvrons une parenthèse à propos de cette notion d'ambivalence. Cette dernière est tout à fait courante dans le gouvernement des hommes, mais elle est ici à la mesure de la capacité de nuisance du pouvoir postcolonial et du degré d'assujettissement requis en postcolonie, ce qui expliquerait peut-être une apparente inertie.

L'ambivalence fait partie de toute société politique, le principe du politique reposant lui même sur la contrainte acceptée à partir du partage d'une même idée ou passion qui servira de ciment social, cette contrainte acceptée étant basée sur un compromis (tacite ou non) qui, une fois dissout, remet en question la légitimité du pouvoir. Cette hypothèse de la duplicité de l'ordre social et politique est avancée par de nombreux auteurs[200], qui s'accordent à reconnaître que l'action des membres d'une collectivité est plus construite

[199] Memel Fotê Harris, interviewé par Idriss Diabaté dans, *Intellectuels Ivoiriens Face à la Crise*, Diabaté Idriss, Dembélé Ousmane, Akindès Francis (eds), Paris, Karthala, 2005, pp. 137-138.
[200] Parmi lesquels Bayart, Jean-François dans nombre de ses ouvrages; voir aussi Maffesoli Michel, *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde*, Paris, Grasset, 1992.

en fonction du climat émotionnel et des opportunités d'une situation, qu'à partir d'une logique rationnelle abstraite. L'ambivalence laisse donc une porte de sortie et de déblocage à ce rapport de connivence dont parle Mbembe[201], qui a caractérisé la relation du pouvoir postcolonial ivoirien à sa population. Elle est une explication aux renversements de situations qui peuvent paraître si inédits si l'on omet de prendre en compte cette donnée qui agit en sous main, prête à surgir sous une forme inattendue, au moment opportun.

Cette ambivalence a surtout été entretenue par la richesse des dirigeants politiques qui, faisant grand étalage de leur train de vie, s'attiraient ainsi prestige et envie, de telle sorte que les membres des autres couches de la société, notamment les citadins, s'identifiant à eux, crurent qu'ils pourraient y avoir une communauté d'intérêts entre eux et le groupe dominant.

[Fermons cette parenthèse sur l'ambivalence.]

Durant les deux premières décennies qui ont suivi l'indépendance, la population ivoirienne dans sa grande majorité, n'a pas eu à s'exprimer sur les choix portant sur son devenir, n'ayant pas été consultée. Le « Père de la Nation » avait en mains les destinées du pays et travaillait, pour le bien être de tous, dans le sens de la construction de la nation ivoirienne.

D'où la difficulté pour nous d'établir une dichotomie nette entre l'élite dirigeante et le reste de la société, (les « grands » et les « petits » pour reprendre la terminologie ivoirienne), car ainsi que l'analysait Mbembe cité plus haut, ils partageaient le même « champ épistémique », celui du « commandement » ou pouvoir d'Etat qui, se

[201] Mbembe Achille, op. cit.

sentant investi d'un sens suprême, fabrique l'imaginaire de son époque. La construction de l'imaginaire en Côte-d'Ivoire s'est faite avec la participation, cependant ambivalente, de la population. L'Etat et les élites ont certes imposé leur vision de la Côte-d'Ivoire, mais la majorité des ivoiriens y a adhéré car elle y trouvait quelques contreparties. De nombreux compromis se sont noués entre l'Etat et différentes catégories de la société, dans lesquels l'Etat redistribuait une partie des fruits de ce que l'on a pu nommer le « miracle ivoirien » et obtenait en échange stabilité et légitimité.

**Houphouétisme**

L'houphouétisme n'est pas mort avec la disparition d'Houphouët-Boigny. Une grande partie des acteurs politiques ivoiriens continuent à s'en réclamer. Pour preuve la constitution au mois de mai 2005 de la plate-forme des houphouétistes, qui rassemble en son sein quatre partis politiques, le PDCI-RDA, le RDR, l'UDPCI, et le MFA. Cette entente fut signée à Paris « parce qu'il y a en Côte-d'Ivoire des problèmes sécuritaires qui ne dépendent pas de nous » mais également parce que « c'est sur les bords de Seine qu'Houphouët a noué les premiers contacts qui ont abouti à la création du RDA » selon Alphonse D. Mady, secrétaire général du PDCI-RDA[202].

Leur définition de l'houphouétisme :

« L'Houphouëtisme englobe la pensée, l'œuvre et l'action politique du Président Félix HOUPHOUËT-BOIGNY. C'est un système cohérent d'idées et de choix qui ont servi de boussole à son entreprise d'édification de la Nation ivoirienne et à la conduite des affaires de l'Etat, au plan national et international.
Imprégné et instruit des réalités ivoiriennes et africaines, Félix HOUPHOUËT-BOIGNY s'est toujours refusé à plaquer sur celles-ci les clivages et les schémas à trop fortes connotations idéologiques. Il s'est référé, de façon constante, aux vertus de la tolérance,

[202] *Le Patriote* du 25/05/2005.

du dialogue et de la recherche du compromis. Il a choisi d'être, en toute circonstance, l'apôtre de la paix. " La paix, disait-il, n'est pas un vain mot mais un comportement ". Une telle vision politique aura permis à la Côte d'Ivoire quarante ans de stabilité politique, de développement économique continu et de paix sociale.
Sur le plan de la pensée et de l'action, le président Félix HOUPHOUËT-BOIGNY a toujours récusé le confort intellectuel des logiques tranchées. C'est pourquoi il n'a jamais hésité à tirer profit des expériences les plus variées et à s'inspirer de celles qui ont paru efficaces.
Cette démarche, faite de synthèses originales, de la recherche du " juste milieu ", est aussi un " pragmatisme raisonné ". Elle se caractérise par son sens de la pondération, par une patience calculée, une conscience aiguë de l'efficacité par la souplesse de l'approche, un aménagement progressif des situations, sans jamais perdre de vue l'objectif ni faiblir dans l'exercice de l'autorité.
Son choix pour la négociation, la conciliation et la réconciliation explique la recherche constante et patiente du consensus comme mode de résolution démocratique des contradictions et des conflits. A cette démarche essentielle, Félix HOUPHOUËT-BOIGNY allie constamment la fraternité et le pardon de l'offense.
La recherche d'un futur souhaitable a conduit Félix HOUPHOUËT-BOIGNY à placer la conduite de la Nation sous le signe de l'Union, de la Discipline et du Travail. Ainsi il considérait comme de haute priorité le développement national dans l'ouverture et l'interdépendance des peuples et des Nations.
Les Partis signataires de la plate-forme du Rassemblement des Houphouëtistes pour la Démocratie et la Paix (RHDP) s'engagent à s'inspirer de l'oeuvre inestimable du Père de la Nation, le Président Félix Houphouët-Boigny, afin de construire, pour les générations nouvelles, un autre avenir et faire fructifier son héritage pour replacer la Côte d'Ivoire dans l'axe de son destin régional et international[203]».

Il en est tout autrement pour ses contempteurs, au nombre desquels figure Amondji Marcel pour lequel il s'agirait d'une forme spécifique de néo-colonialisme en Côte-d'Ivoire :

« en termes politiques, l'houphouétisme peut se définir comme le renoncement à la lutte positive pour en finir avec la domination et l'exploitation coloniales et l'adhésion à l'idéologie de la collaboration entre les élites ivoiriennes et le parti colonial[204]».

Les racines de l'houphouétisme sont multiples. Cette conduite particulière des affaires de l'Etat s'est tout d'abord forgée sous la colonie, avant de se muer en un procès d'invention

[203] Extrait du Texte de la Plate-Forme des Houphouétistes signé à Paris le 18/05/2005.
[204] Amondji Marcel, Félix Houphouët-Boigny et la Côte-d'Ivoire. L'Envers d'une Légende, Paris, Karthala, 1984, p.168.

du politique dans la Côte-d'Ivoire devenue indépendante. Il est à la fois une idéologie et un mode de régulation socio-politique matérialisé à travers des pratiques qui lui sont propres. Pour reprendre la définition de Akindès :

« L'houphouétisme qui est un ensemble de principes structurants et de pratiques diversement appréciées, fonctionne comme un système de référence et une culture politique socialement reconnus mais non conceptualisés[205]. »

Fruit d'un dosage composé de paternalisme et d'autocratie élevés au rang de doctrine et de pratique politique, l'houphouétisme a permis au président de se maintenir au sein d'une population imprégnée du culte de sa personnalité, au point d'éprouver un sentiment de culpabilité à l'idée de devoir s'en prendre à son image. D'autant que plus que ce dernier, acquis aux vertus du « dialogue », parvenait inlassablement à ramener à la raison les quelques rares contestataires. A défaut d'y parvenir par le dialogue, il usait du reniement et parfois de la réprimande[206] et les récalcitrants finissaient par implorer son pardon, souvent après avoir fait acte de contrition[207], pardon que le président leur accordait, magnanime. L'un des rares opposants qui lui a de tout temps résisté fut Laurent Gbabgo, devenu président de la République en 2000.

---

[205] Akindès Francis, *Les Racines de la Crise Militaro-Politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, Codesria, 2004, p.8

[206] Ainsi n'hésitera pas t'il pas à apostropher les enseignants en grève en 1983 *« Sans moi, vous ne seriez rien ! Vous qui n'aviez rien et que ma politique a permis de sortir du trou ! »*

[207] Un exemple d'acte de contrition collectif émanant d'employés de l'hôtel Ivoire qui avaient tous été purement et simplement renvoyés à la suite d'une grève
*« Par suite de nombreux conflits qui nous avaient opposés à notre employeur, nous avons maladroitement rompu le dialogue le 23 décembre 1982, compromettant ainsi toutes possibilités de négocier Par ce fait, le parti et le gouvernement, soucieux du maintien de l'ordre public et de la stabilité dont ils sont responsables, avaient pris la décision qui s'imposait C'est ainsi que deux cent soixante-dix d'entre nous ont perdu leur emploi [ ] Mais quels que soient les effets de cette décision qui nous frappe, nous demeurons conscients du fait qu'elle a été prise dans l'intérêt supérieur de la nation, donc dans notre intérêt, conformément aux idéaux de notre grand parti PDCI-RDA et de son vénéré chef [ ] Nous sollicitons par conséquent l'indulgence de tous nos frères et partant du Président et du gouvernement pour les fautes commises, afin que la possibilité nous soit offerte de retrouver le bonheur perdu »*
Texte rédigé le 2 mai 1985 par les employés licenciés de l'hôtel Ivoire le 23 décembre 1982 et ceux qui ont été réengagés, signé par les délégués, Fraternité Matin, 7 juin 1985, p. 19 Cité par I Touré, « L'UGTCI et le 'Développement Harmonieux' » Un Syndicalisme Anti-conflits ? *Politique Africaine* 24, p 85

*Félix Houphouët-Boigny : une légitimité charismatique*

Félix Houphouët-Boigny[208] a dirigé la Côte-d'Ivoire depuis l'indépendance du pays en 1960, jusqu'à sa disparition, en 1993 à l'âge présumé de 88 ans. Mais il a occupé le devant de la scène politique ivoirienne dès le milieu des années 40.

« Père de la Nation », « Héros Anticolonialiste », « Sage de l'Afrique », Ciboué (l'arbre de la vie), « Mitigbelizan » (le rédempteur de l'Homme Noir), « Nanan » (Seigneur) le « Bélier », « Cerveau de l'Afrique » ou, plus affectueusement, le « Vieux »...longue est la liste des superlatifs qui le définissent.

Pour reprendre la typologie wébérienne de la domination fondée sur la légitimité, il aura bénéficié d'une « légitimité de type charismatique » - qui est la plus instable selon Weber car la succession des chefs charismatiques implique également un changement de légitimité, ce que la « crise » en Côte-d'Ivoire tend en partie à confirmer, le vide laissé par sa disparition étant difficile à combler.

---

[208] Résumons ici sa biographie officielle « Né le 18 octobre 1905 à Yamoussoukro, au centre de la Côte d'Ivoire, dans une famille aisée de chefs coutumiers, il est à cinq ans roi de la tribu des Akoués Confronté à la réalité des sacrifices humains, il se convertit au catholicisme à l'âge de 11 ans Des études à l'école primaire de Bingerville, puis a l'Ecole normale et à l'Ecole de médecine de Dakar le conduisent à une carrière de médecin Il prend dès 1932 la défense des planteurs de cacao, soumis au travail forcé, et en 1944 fonde le Syndicat agricole africain
La Côte d'Ivoire obtenant, comme les autres colonies, sa représentation à l'Assemblée constituante française en 1945, Félix Houphouet-Boigny en est élu député et le restera jusqu'en 1959 Il fait adopter la suppression du travail forcé dans les colonies d'Afrique, fonde en 1946 le Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI), qui est la section ivoirienne du Rassemblement démocratique africain (RDA), qu'il présidera Il est ministre du gouvernement français à cinq reprises entre février 1956 et juillet 1959 La présidence du Grand Conseil de l'Afrique occidentale française (AOF) qu'il prend en 1957 lui offre une tribune idéale pour déclarer sa volonté de voir la Côte d'Ivoire indépendante. Premier ministre de son pays en 1959, il le mène a l'indépendance le 7 août 1960 puis est élu à sa présidence le 27 novembre suivant
Constamment réélu de 1965 à 1990, Félix Houphouet-Boigny parvient à maintenir la stabilité d'une nation formée d'une soixantaine d'ethnies Il profite d'une forte croissance économique soutenue par les cours du café et du cacao pour lancer des plans de développement et d'industrialisation qui feront le "miracle ivoirien"
Celui que ses compatriotes surnommaient le "Vieux" laissera à sa mort le 7 décembre 1993 un pays orphelin qui cherche ses marques ». **http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/cote-divoire/biographies.shtml**

Les ingrédients propres à la logique charismatique du pouvoir sont réunis : son aptitude à exercer le pouvoir semblait découler de dons et pouvoirs exceptionnels qui ont fait qu'il était à la fois craint et révéré par la population ivoirienne qui, dans sa grande majorité entretenait avec lui des relations d'abandon consenti, persuadée qu'elle était qu'avec son président providentiel, elle parviendrait à vaincre tous les obstacles, quels qu'ils fussent.

A cette légitimité charismatique il faudrait ajouter, toujours selon la définition wébérienne, la « légitimité traditionnelle » qu'il tirait de sa naissance (riche famille princière aux valeureuses traditions dont il serait le dépositaire) et du caractère patrimonial de son mode de gouvernement (redistribution de type clientéliste).

Il a su habilement entretenir cette légitimité d'ordre personnel, patrimonial, politique, en mobilisant toute les ressources nécessaires à cet effet, qu'elles fussent historiques, financières, sociales ou autoritaires. (Des légendes sont nées autour de sa personne)

Impliqué dans la vie politique de la colonie dès les années 40 au sein du Syndicat Agricole Africain (SAA), il cumule alors les fonctions et titres de médecin africain, leader politique, riche planteur, chef de canton. Élu député de la Côte-d'Ivoire à l'Assemblée Nationale Française en 1945, cofondateur du Parti Démocratique de la Côte-d'Ivoire (PDCI) en avril 1946, et du Rassemblement Démocratique Africain (RDA) en octobre de la même année, sa popularité et sa légende seront construites autour de son action pour l'abolition du travail forcé dans les colonies françaises d'Afrique en 1946 (abolition qui fut, dans les faits, obtenus par un groupe de vingt députés parmi lesquels figurait Houphouët-Boigny).

L'abolition du travail forcé lui a permis de constituer un capital symbolique important, dépassant largement les frontières de la colonie ivoirienne. Il devient, dans l'esprit des populations de l'Afrique Occidentale Française (AOF), le héros anticolonialiste, symbole

par excellence de l'anticolonialisme. En Côte-d'Ivoire, sa popularité est sans comparaison. Il devient l'agent principal du processus de mobilisation politique et bénéficie de la confiance des populations ivoiriennes qui le perçoivent désormais comme le grand libérateur.

De par sa position prééminente sur l'échiquier politique ivoirien, à quoi il faudrait rajouter son statut de riche et noble planteur « évolué » ainsi que son indéniable habileté à nouer des liens utiles avec le pouvoir colonial d'un côté et la population ivoirienne de l'autre, il était le candidat tout désigné à la présidence, le moment de l'octroi de l'indépendance venu.

L'identification de l'Etat ivoirien à la personne d'Houphouët-Boigny est née avant l'indépendance et se renforcera dans les années qui suivirent, ce qui lui permettra d'imprimer sa vision personnelle à la vie politique ivoirienne.

*Compromis fondateurs et stabilité politique*[209]

Le projet national d'Houphouët-Boigny s'est appuyé sur des compromis fondateurs qui ont assuré une certaine stabilité au pays... aussi longtemps qu'ils ont fonctionné.

A la base des compromis qui vont se nouer entre le pouvoir et les différents acteurs en présence, et qui vont façonner de manière durable le tissu économique, politique et social du pays, l'on retrouve le souci constant du président de préserver et d'enrichir l'héritage colonial. Ce dernier a consisté en une spécialisation dans la production et l'exportation de

[209] Les auteurs suivants nous ont été utiles pour la rédaction de ce passage sur les compromis houphouétistes :
-Fauré Y., Médard J.F, *Etat et Bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1982.
-Losch Bruno, « La Côte-d'Ivoire en Quête d'un Nouveau Projet National », *Politique Africaine* n° 78, Juin 2000, pp. 5-26.
-Akindès Francis, *Les Racines de la Crise Militaro-Politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, Codesria, 2004.

produits agricoles, maintenue et renforcée après l'indépendance par l'ouverture des frontières aux capitaux et aux hommes étrangers.

La cohésion politique et sociale a ainsi longtemps été maintenue grâce à ce que l'on a pu appeler « le complexe politico-économique »[210] avec à sa base une logique de redistribution des fruits de la croissance permettant de maintenir la classe dirigeante dans un rapport de clientélisme par rapport à l'Etat et de résorber, sans pour autant les résoudre, les tensions politiques.

Le premier compromis fondateur fut l'alliance avec les firmes étrangères par laquelle, en acceptant de poursuivre la collaboration engagée sous la colonie, le pouvoir pouvait bénéficier du maintien des capitaux étrangers ainsi que de leur redéploiement. Ces firmes étrangères ont ainsi pu continuer à bénéficier d'avantages fiscaux importants, de possibilités d'investissements et de rapatriement des capitaux ainsi que du maintien de règles juridiques datant de la colonie. Cette alliance a, d'un autre côté, permis au pouvoir de dégager les ressources nécessaires à la régulation des éventuelles tensions politiques et sociales et fondé sur un système de prélèvement et de redistribution de type clientéliste.

A cette alliance avec les firmes internationales est venue s'adjoindre une alliance avec les planteurs. Ces derniers se sont vu accorder une garantie de prix et d'achat de leurs produits assurée par la Caistab (Caisse de Stabilisation), en sus du développement de réseaux d'approvisionnement en produits de consommation et d'une politique d'accès facilitée à la terre et à la main-d'œuvre. Le tout enrobé dans le projet d'enrichissement qui leur était proposé. En échange, aucune organisation syndicale paysanne n'était possible –

[210] Fauré Y. dans Médard et Fauré op.cit

du coup, les contre-pouvoirs étaient supprimés - ni aucune contestation du système de prélèvement sur les prix de leurs produits.

« *La bouche qui mange ne parle pas* » disait-on à Abidjan. C'est une illustration de la notion de « politique du ventre » conceptualisée par Bayart, d'après laquelle diriger revient aussi à accéder aux fonctions politiques génératrices de profits pour son compte ou celui des siens.

Le fait de « faire manger » étant, quand à lui, un des compromis les plus sûrs pour neutraliser et s'assurer de la loyauté des forces qui, autrement, auraient pu devenir concurrentes politiquement. La stabilité politique a un coût économique : la redistribution qui permet de contenir toute opposition en réduisant la participation politique. Le rétrécissement de l'arène politique ainsi obtenu débouche sur l'immobilisation des forces potentiellement concurrentes. De telle sorte que c'est la stratégie de l'union à tout prix qui prévaudra ; elle a permis la domination ininterrompue du PDCI-RDA :

> « et correspond au choix politique des 'évolués' et à une conséquence sociologique de leur élitisme. En Côte-d'Ivoire plus qu'ailleurs, le parti unique a fait l'objet d'un consensus implicite : il représentait le *modus vivendi* auquel étaient parvenus les 'évolués'. La nature pluraliste ou autoritaire du régime n'a jamais été un enjeu. Les opposants radicaux ou les contestataires du PDCI ne remettaient pas en cause le système du parti unique. La plus grande préoccupation des 'intellectuels', de 1960 à 1980, résidait plutôt dans l'orientation pro-occidentale ou capitaliste du régime[211].»

L'instauration du parti unique[212] en Côte d'Ivoire, comme dans la majorité des pays d'Afrique francophone, trouvait sa légitimation dans la nécessité de construire la nation et

---

[211] Bakary Tessy, « Côte-d'Ivoire, l'Etatisation de l'Etat", Etats d'Afrique Noire. Formations, Mécanismes et Crises, (dir) Médard Jean-François, Paris, Karthala, 1991, p 68

[212] Houphouët-Boigny décalre en 1974 « Le parti unique est une nécessité du moment Tout le monde doit servir ce parti unique l'exécutif, le législatif, le judiciaire, les autorités administratives, le privé, les travailleurs, les ouvriers, les paysans, la jeunesse aussi – pourquoi pas – la presse » , *Le Président Houphouët-Boigny et la Nation Ivoirienne*, Abidjan/Dakar, NEA, 1975, p 174.

de rassembler les énergies afin de réaliser le développement économique et social. Il était supposé donner en mieux être économique ce qu'il retirait en libertés publiques. Houphouët-Boigny avait ainsi institué, par le biais du PDCI, un mode de régulation socio-politique patrimonial, avec un secteur public géré comme un domaine privé par l'Etat, les zones clés du système parapublic ayant été associées au contrôle présidentiel des finances publiques.

Le fait que l'élite politique ait pris le contrôle de l'Etat avant l'émergence d'une bureaucratie a renforcé le degré d'intégration et de contrôle de la fonction publique par cette élite. Jusqu'en 1980, le système du parti unique et d'élections non concurrentielles (multiplicité des candidatures, mais uniquement au sein du PDCI, et à toutes les élections autres que présidentielles), dans une conjoncture économique favorable, a permis l'élargissement de la base sociale du pouvoir par cooptation, intégration et neutralisation des différents segments de l'élite sociale, autant de cadres du PDCI incités à développer leur région.

Houphouët-Boigny a voulu jouer un rôle éminent dans le façonnement de la stratification sociale à travers la création d'une « bourgeoisie nationale » en mesure de se transformer en classe d'entrepreneurs locaux. La multiplication d'organismes para-étatiques permettra à une frange sociale d'émerger dans le sillage de l'Etat, faisant de ce dernier le pilier du système de rétribution - sans pour autant les transformer en entrepreneurs locaux autonomes[213]. Le rapport est très clair, entre position de pouvoir et accumulation de

[213] Il n'y parviendra pas. La classe qui émergera sera tout au plus une « bourgeoisie affairiste », selon Bakary Tessy, « Côte-d'Ivoire, l'Etatisation de l'Etat », dans *Etats d'Afrique Noire. Formations, Mécanismes et Crises*, (dir.) Médard Jean-François, Paris, Karthala, 1991.

richesses. Les ressources ainsi accumulées rendent possible un mécanisme de redistribution à travers lequel la richesse des uns est partagée avec les autres.

« Redistribuées, les ressources amassées fournissent au prestige de l'homme de pouvoir et font de lui un homme d'honneur. Sous cette condition, la prospérité matérielle est une éminente vertu politique au lieu d'être un objet de blâme[214] ».

Car il est attendu de celui qui occupe une fonction prestigieuse qu'il contribue au prestige collectif de son entourage et des « siens » de manière plus générale. Sa légitimité et sa popularité seront d'autant plus fortes qu'il aura pu satisfaire de nombreuses personnes[215].

Les travailleurs migrants se verront, quant à eux, accorder une certaine accessibilité à la terre à partir du moment où ils la mettent en valeur, ainsi que le droit de vote (qui leur sera ultérieurement retiré), tandis que les autochtones du sud du pays qui accueillaient ces derniers sur leurs terres pourront avoir de plus grandes perspectives d'ascension sociale grâce à l'accès l'école et à l'emploi dans la fonction publique ou le secteur privé.

Houphouët-Boigny a très tôt su prévenir les conflits et trouver les compromis nécessaires avec l'armée. Pour ce faire, il a impliqué les militaires dans la gestion de l'Etat, offrant aux officiers des postes de responsabilité dans diverses sociétés publiques. Ainsi déclarait il dès 1968 : « L'armée et ses officiers ont vocation à participer à l'administration de la

---

[214] Bayart Jean-François, *L'Etat en Afrique La Politique du Ventre*, Paris, Fayard, 1989, p 296

[215] D'où les propos de Memel Fotê « *jusqu'en 1990, tous les choix politiques, économiques et sociaux faits par le président ont été applaudis, personne n'avait rien à redire D'ailleurs s'il était arrivé à un jeune inconscient de s'étonner de la marche des choses, il se serait fait lapider immédiatement Nous avons assiste à des scènes extraordinaires en Côte-d'Ivoire dues à un système qui endort la conscience des gens Quand à la fin d'une réunion où le président a pris la parole, il demande si quelqu'un a des remarques,cela veut bien dire que personne n'osera parler, ce serait de l'inconscience [ ] Quand ton père, ta mère, ton frère, ta sœur s'interrogent sur tes éventuelles contestations, ils ne comprennent pas que toi, l'intellectuel sorti des écoles, tu les « assassines » en retour en critiquant le chef ! Effectivement, c'est de la folie, car tu dois te rappeler que c'est le manger qui est le premier commandement Et voilà, tout est entendu et rentre dans l'ordre par la force des choses [ ] D'ailleurs tous les choix qui ont défini le destin de la nation et j'insiste ici pour le dire [ ] aucun de ces choix n'a été discuté entre nous, chacun conservant pour lui l'essentiel le végétatif, l'alimentaire, le manger !* », propos recueillis par Idriss Diabaté dans *Intellectuels Ivoiriens Face à la Crise*, op cit , p 139

Nation et à assumer des postes civils de responsabilité.» L'armée ivoirienne restera longtemps l'armée la mieux payée d'Afrique de l'Ouest, bénéficiant de soldes et d'avantages matériels conséquents. Mais ils seront progressivement marginalisés par les technocrates dès le début des années 1990 avec l'arrivée d'Alassane Ouattara à la primature, puis par le régime d'Henri Konan Bédié à partir de 1994. Ce dernier s'emploiera à écarter les officiers supérieurs ayant été dans l'entourage immédiat d'Houphouët-Boigny et d'Alassane Ouattara, lorsque celui-ci était à la primature. Il rompra également avec la tradition de dosage régional pratiquée par Houphouët-Boigny en nommant des officiers supérieurs baoulé (du même groupe ethnique que lui) à la plupart des postes clés. Les revendications matérielles de soldats ayant servi sous les forces de l'ONU à l'extérieur du pays, doublé du sentiment général de déclassement des forces armées auront eu raison de Konan Bédié, en décembre 1999[216].

De ce modèle de société basé sur l'interpénétration de l'économique et du politique, il était attendu qu'il dégage les conditions nécessaires à la régulation des éventuelles tensions et qu'il assure la stabilité politique et sociale qui devraient permettre d'obtenir une croissance rapide basée sur les « ressources de l'extraversion ».

[216] Sur ce point, voir Kieffer Guy André, « Armée Ivoirienne : Le Refus du Déclassement », *Politique Africaine* n°78, Juin 2000, pp. 26-44.

**Les « ressources de l'extraversion[217] » au cœur du projet de modernisation**

Dans cette section, nous cherchons à analyser la manière dont Houphouët-Boigny a écarté les populations locales du débat sur leur propre devenir et a misé sur les « ressources de l'extraversion » pour fonder la nation et développer le pays. Il n'est pas question ici de poser un jugement *à posteriori* sur des choix opérés dans un contexte particulier, choix qui ont par ailleurs été validés par la population dans sa grande majorité puisqu'elle était bénéficiaire des retombées de l'ouverture du pays à l'extérieur[218]. Il s'agit plutôt pour nous de présenter un modèle de développement et de société, celui choisi pour le pays – qui s'inscrit, rappelons le, dans la continuité de la Côte-d'Ivoire coloniale – et maintenu avec entêtement[219] malgré les dissensions qui commencèrent progressivement à voir le jour. Si ce choix apparut judicieux au moment de l'indépendance et dans les années qui suivirent, il s'avéra plus complexe à l'usage du fait de la conjonction de nombreux facteurs dont le principal fut la forte dépendance du pays aux ressources de l'extraversion. Il ne s'agit pas non plus de poser la société ivoirienne en instance passive face à sa mise sous dépendance forcée par le pouvoir postcolonial. Les thèses développées par Bayart et qui vont à l'encontre de celles, nombreuses, de la dépendance subie des sociétés africaines à leur environnement extérieur, insistent sur le rôle de ces sociétés tout au long de ce processus de mise en dépendance. Dans sa démarche foucaldienne, la dépendance n'est

[217] L'expression est de Bayart Jean-François pour lequel « l'extraversion consiste à épouser des éléments culturels étrangers en les soumettant à des objectifs autochtones [...] Les situations de domination, en particulier coloniales, ouvrent un champ immense aux « tactiques » d'extraversion dont la capitalisation influe en définitive sur la formation de l'Etat .» Bayart Jean-François, *L'Illusion Identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 80.

[218] Le ton aura changé vers la fin du règne de Houphouët-Boigny, qui le verra accuser « les spéculateurs étrangers sans visage » de vouloir déstabiliser le pays.

[219] Bakary Tessy « L'Etatisation de l'Etat », op cit. p. 75

donc pas niée mais pensée différemment car « l'assujettissement est bien une forme d'action » :

« les acteurs dominants des sociétés subsahariennes ont incliné à compenser leurs difficultés à autonomiser leur pouvoir et à intensifier l'exploitation de leurs dépendants par le recours délibéré à des stratégies d'extraversion, mobilisant les ressources que leur procurait leur rapport – éventuellement inégal – à l'environnement extérieur. Celui-ci serait devenu une ressource majeure du processus de centralisation politique et d'accumulation économique, mais aussi des luttes sociales menées par les acteurs subordonnées, dès lors que ces derniers ont cherché à prendre le contrôle, éventuellement symbolique, de l'extériorité sur laquelle les dominants assoient leur puissance. En bref, les Africains ont été les sujets agissants de la mise en dépendance de leur sociétés tantôt pour s'y opposer, tantôt pour s'y associer, sans que l'on puisse pour autant, de manière anachronique, réduire de telles stratégies autochtones au 'nationalisme' ou au contraire à la 'collaboration'[220]».

Le président charismatique se posait en organisateur du bonheur public. Le but affiché par le pouvoir était de créer la nation ivoirienne et d'obtenir le développement du pays grâce à la modernisation économique et culturelle, cela au prix de la mise à l'arrière-plan de pans entiers de référents culturels autochtones. Une « normalisation » obtenue grâce aux pratiques et discours du développement et de la modernisation qui s'inscrivaient dans la continuité du processus enclenché par la colonisation. Car en Côte-d'Ivoire, la démarche n'a jamais consisté, contrairement à ce qui s'est passé dans d'autres pays nouvellement indépendants, à incriminer l'exploitation coloniale, à en appeler à la restauration de la culture autochtone dénigrée par l'occupant, ou à rompre avec le modèle de développement ou de société initié sous la colonie. Bien au contraire, l'héritage de la colonisation se devait d'être préservé et enrichi. Ce qui fera dire que la Côte-d'Ivoire est la « vitrine de la France en Afrique ».

[220] Bayart Jean-François, « L'Afrique dans le Monde une Histoire d'Extraversion », *Critique Internationale* n°5, 1999, p 98 Voir aussi du même auteur *L'Etat en Afrique*, op. cit, pp 43,45,46

*Modernisation et dépendance*

Le projet de modernisation a longtemps tenu lieu de relation entre les Etats postcoloniaux et l'Occident et plus particulièrement, en ce qui concerne la Côte-d'Ivoire. Mais la téléologie n'a pas fonctionné telle que prévue car nul ne s'était entendu sur ce que être moderne voulait dire.

Le modèle de développement emprunté en Côte-d'Ivoire sera tout « naturellement » celui qui était théorisé sous le vocable modernisation, dans la continuité du projet pensé sous la colonie.

Les débats à propos du modèle, qui ont suivi la publication de l'ouvrage de Samir Amin *Le Développement du Capitalisme en Côte-d'Ivoire*, et qui tournaient autour de la question de savoir si le pays avait une certaine autonomie où s'il était sous dépendance extérieure n'ont plus lieu d'être aujourd'hui. En effet, la dépendance du pays vis-à-vis du capitalisme international (que ce fut à travers le marché des cultures d'exportation, le financement de la dette extérieure ou l'importance des investissements et encadrements étrangers) qui assurait croissance et stabilité fut confirmée et le projet de modernisation s'avéra, quant à lui, être une mise sous dépendance.

Rappelons brièvement ce que fut la théorie de la modernisation appuyant le projet de développement du même nom. L'ouvrage de Rostow, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto* écrit au début de la guerre froide au moment où les pays nouvellement indépendants s'interrogent sur le modèle de développement à adopter sera une tentative d'apporter une alternative au modèle socialiste qui semblait attirer la plupart de ces nouveaux Etats. Y sont décrits les cinq étapes qu'une société se doit de franchir successivement afin de rattraper son retard de développement : la société traditionnelle

pré-capitaliste (1) se prépare par l'industrialisation (2) à atteindre le décollage ou développement, qui est le cap le plus difficile à franchir (3); ensuite s'amorce la marche vers la maturité (4) prélude à l'ère de consommation de masse (5), qui est le but suprême visé. Cependant, si le décollage (phase 3) tarde à venir, cela est en partie du au manque d'esprit d'entreprise et d'initiative des élites locales. Il convient de leur fournir l'aide financière et technique qui leur permettra de décoller et de passer à l'âge supérieur, celui de la modernité et de la société de consommation.

En outre, la société en question atteindra un niveau de développement plus élevé s'il est plus souvent en contact avec les sociétés occidentales modernes et si des changements dans les cultures et valeurs traditionnelles s'opèrent. Le caractère tardif et incomplet du développement capitaliste dans ces régions expliquerait le sous-développement.

Cette idéologie du rattrapage sera servie par une politique économique et culturelle extraverties qui, dès le début, prendront le pas sur une effective participation de la population. Cette dernière n'a pas été consultée lors l'élaboration de ces politiques. Sa participation s'est limitée à l'assentiment que l'on attendait elle, face à des mesures destinées à promouvoir le « développement harmonieux » du pays. L'exclusion d'emblée de tout débat démocratique quant à ces choix était alors justifiée par l'impératif de forger une unité autour du projet commun de construction de la Nation ivoirienne. Cette dernière était à venir et une des conditions était la patience.

*Le « miracle ivoirien » : une politique économique extravertie*

Le débat sur le « modèle ivoirien » a été engagé dès le milieu des années 1960 par Samir Amin dans son ouvrage *Le Développement du Capitalisme en Côte-d'Ivoire*[221], dans lequel il avance l'hypothèse d'une « croissance sans développement » que connaîtrait le pays.

> « Le type de croissance que la Côte-d'Ivoire a vécu depuis 1950 ne débouche pas automatiquement sur le démarrage économique mais sur une dépendance accrue et le blocage de la croissance [...] une croissance sans développement, c'est-à-dire une croissance engendrée et entretenue de l'extérieur sans que les structures socio-économiques mises en place permettent d'envisager un passage automatique à l'étape ultérieure, celle d'un dynamisme autocentré et auto entretenu[222] ».

Cet ouvrage dénonce « le mirage ivoirien » caractérisé par la forte dépendance extérieure de l'économie ivoirienne qui a largement utilisé les capitaux, la technologie et l'assistance technique étrangères.

Houphouët-Boigny a opté, dès l'indépendance (dans les faits, avant l'indépendance), pour un libéralisme économique reposant sur les principes de la propriété privée des moyens de production et sur l'ouverture à l'extérieur à la fois pour les importations et les exportations, avec cependant l'intervention de l'Etat pour pallier l'absence d'investisseurs privés locaux.

L'ouverture sur l'extérieur a permis au pays d'amorcer rapidement sa croissance. En effet, le code des investissements accorde, dès septembre 1959 divers avantages (douaniers fiscaux, administratifs) aux entreprises qui investissent en Côte-d'Ivoire. Cette ouverture aux capitaux étrangers explique les bonnes performances de l'économie ivoirienne, dont la croissance est cependant sous l'étroite dépendance de ces dits capitaux ainsi que sous celle de la main d'œuvre étrangère. Les entrepreneurs étrangers ayant apporté leurs

[221] Amin Samir, *Le Développement du Capitalisme en Côte-d'Ivoire*, Paris, Minuit, 1967.
[222] Amin Samir, op cit

capitaux et leur savoir faire, assurent de fait quasi exclusivement le contrôle financier des entreprises durant les deux premières décennies[223].

Outre le contrôle financier exercé par les compagnies étrangères sur l'économie ivoirienne, l'on peut noter une forte dépendance de celle-ci aux ressources humaines extérieures. La Côte-d'Ivoire possède l'un des plus fort taux d'immigration au monde et cet apport de main-d'œuvre étrangère a largement soutenu la croissance du pays. Les européens (le plus souvent français) se retrouvent dans l'assistanat technique auprès des ministères et des entreprises publiques. Ils se retrouvent également dans le secteur privé, largement dominé par les intérêts étrangers, où ils occupent quasiment tous les postes aux niveaux de décision et d'encadrement; ensuite viennent les libano-syriens que l'on retrouve dans le commerce de gros, demi- gros et parfois de détail; enfin suit la grande majorité des étrangers, provenant le plus souvent des pays voisins (Burkina Faso, Mali, Ghana) et représentant la main-d'œuvre bon marché que l'on retrouve dans les plantations, ou dans les villes, où ils occupent les catégories inférieures d'emploi.

Ces acteurs économiques étrangers sont par ailleurs présents dans le paysage économique du pays depuis le temps de la colonie. Par exemple, la main d'œuvre provenant des pays limitrophes notamment de la Haute-Volta (aujourd'hui Burkina Faso), est présente dès le moment de la généralisation de la culture du café et du cacao dans les années 1920. Houphouët-Boigny maintiendra ce flux de main d'œuvre bon marché après l'indépendance, passant un accord spécifique avec la Haute-Volta et en offrant un statut d'intégration aux travailleurs étrangers.

---

[223] Pour ce passage, nous avons été aidé par l'analyse de Kouadio Benié Marcel, *Analyse de la Croissance Economique de la Côte-d'Ivoire*, http:/www.gdnet.org/pdf/draft-country_studies_ /cotedIvoire_kouadio.pdf

Les deux premières décennies de la jeune république ont été célébrées comme étant celles du « miracle économique » appuyé sur la production du cacao, de l'hévéa, de l'ananas et du café ainsi que sur une très grande ouverture aux capitaux étrangers.

Le contexte des années 1960-1970 (demande des produits d'exportation par les marchés occidentaux, élargissement du marché interne, relations privilégiées avec l'ancienne puissance coloniale) a permis une croissance soutenue (6 à 7%) basée essentiellement sur l'exportation du cacao et du café, malgré la diversification de l'agriculture rentière et le développement d'une petite industrie. Par ailleurs, la Côte-d'Ivoire ayant, en cette période de guerre froide, opté pour le capitalisme et le libéralisme économique, ne pouvait qu'avoir les faveurs des investisseurs étrangers, français surtout, ne redoutant aucune nationalisation ou socialisation à l'instar de la Guinée, du Mali et du Ghana voisins. Cette croissance a permis une certaine redistribution et le développement d'une classe moyenne dont la consommation contribuait à la santé de l'économie à l'instar de la consommation ostentatoire de l'élite.

L'activité économique permettant la création d'emplois salariés, la majorité de la population semblait trouver son compte dans la croissance.

Le ralentissement de l'économie, les difficultés de trésorerie de la fin des années 1970 dus à la baisse des cours des principaux produits d'exportation et au deuxième choc pétrolier furent, dans un premier temps, considérés comme passagers. La baisse des recettes contraint l'Etat ivoirien à recourir à l'endettement et à accepter la mise en place de plans d'ajustements structurels en 1981 pour favoriser la relance de l'économie. Mais l'économie ivoirienne n'a plus jamais connu cette croissance soutenue.

Houphouët-Boigny sera amené à déclarer l'insolvabilité du Trésor public en 1987, ne pouvant plus faire face au paiement de la dette publique extérieure et déclenchera, dès l'année suivante, la « guerre du cacao »[224] contre les spéculateurs internationaux, guerre qui tournera rapidement à son désavantage. En 1989, le Président ivoirien se résigne à diviser par deux le prix garanti aux producteurs, conformément à la demande des institutions de Bretton-Woods. Cet acte est une « rupture du compromis historique avec les planteurs, qui fondait une composante essentielle de l'édifice ivoirien[225] ». Elle est suivie par la naissance d'une contestation généralisée de la part des syndicats, de la classe politique et de l'armée, qui aboutit à la libéralisation forcée du régime, au retour au multipartisme en 1990 et au désengagement de l'État sous la pression des bailleurs de fonds.

Ainsi que le soulignait déjà Louis Gouffern dès 1982:

> « Le 'modèle ivoirien' a su attirer les investissements et le personnel technique étrangers, créer les conditions d'une croissance forte, susciter une accumulation privée ivoirienne, lier au pouvoir les oppositions potentielles. Mais dans le même temps et de façon inséparable, il a fait du secteur 'moderne' un secteur en partie parasitaire qui vit au-dessus des moyens du pays et ponctionne pour ce faire le reste de l'économie, et il a rendu structurellement nécessaire à sa survivance la permanence de la présence européenne. Il a maintenu et accru l'extraversion de l'économie et les fuites en devises[226]».

Au début des années 1980, le pouvoir doit faire face à un malaise social grandissant consécutif à l'accroissement des inégalités ainsi qu'à une crise de confiance vis-à-vis de la classe dirigeante. La lente érosion de la situation économique du pays a sapé les fondements des compromis qui avaient jusque là permis de contenir les tensions sociales,

---

[224] Celle-ci a consisté en une tentative de provoquer la hausse des cours du cacao et de « casser la spéculation internationale » en pratiquant de la rétention de stock. Il a dû réaliser qu'il avait sous-estimé les rapports de force.
[225] Losch Bruno, "La Côte d'Ivoire en quête d'un nouveau projet national", *Politique Africaine*, juin 2000, p.12.
[226] Gouffern Louis, « Les Limites d'un Modèle ? A propos d'*Etat et Bourgeoisie en Côte-d'Ivoire* », *Politique Africaine* n°6, 1982, p. 28.

politiques et régionales. La population réalise lentement que le pouvoir est ailleurs : entre les mains de quelques gouvernants locaux, mais également à Paris, vers laquelle se tournent fréquemment ces derniers, et aussi Washington, où sont décidées les mesures d'ajustement des institutions de Bretton-Woods. Ainsi que le faisait remarquer Losch : « la crise actuelle des secteurs caféier et cacaoyer dépasse nettement le seul problème sectoriel et renvoie plus largement à une crise du mode de régulation politique dont l'avenir est devenu incertain »[227].

*Une politique culturelle extravertie : le « procès d'occidentalisation »*

A l'image des choix opérés dans le domaine économique, le pouvoir a également opté pour la « modernisation » culturelle du pays. Le capitalisme s'épanouit dans un modèle de société : celui de la société de consommation. Et c'est ce modèle de société qu'il faudra inculquer aux ivoiriens. Il s'agissait parallèlement de se différencier des autres pays nouvellement indépendants qui avaient opté pour le socialisme et qui voulaient retrouver leur « authenticité culturelle ». Recouvrer son authenticité culturelle passait par la dénonciation de l'impérialisme occidental et du néo-colonialisme, la distanciation d'avec l'ancienne métropole et la méfiance envers les investissements étrangers. Démarche à l'opposé de celle adoptée par Houphouët-Boigny, qui avait parié sur la collaboration et le maintien de relations étroites avec l'ancienne puissance coloniale. Ecoutons l'un de ses plus proche collaborateur parler de ce choix :

« Il [Houphouët-Boigny] avait de l'ambition pour son pays, pour l'Afrique, pour l'homme noir. Il désirait à tel point que le noir soit l'égal des autres qu'il était prêt à tout pour qu'il réussisse. Certains lui ont reproché d'avoir tout accepté des Européens, surtout

[227] Losch Bruno, « A la Recherche du Chaînon Manquant. Pour une Lecture Renouvelée de l'Economie de Plantation Ivoirienne », *Le Modèle Ivoirien en Question. Crises, Ajustements, Recompositions*, Paris, Karthala-Orstom, 1997, p. 227.

des Français. Il donnait, c'est vrai, l'impression d'avoir le culte du blanc, mais c'était pour tirer le meilleur parti de l'ancien colonisateur, des autres cultures et des expériences venues d'ailleurs [...] Son vœu le plus cher, répétait-il à ses interlocuteurs, c'est que la Côte-d'Ivoire arrive, en deux générations, à avoir une place de choix dans le concert des nations. Il la voulait forte, prospère, puissante, pacifique, hospitalière et ouverte sur le monde. »[228]

Ayant le monopole des médias, le pouvoir diffusera - et adoptera - les modèles de comportement, modes de vie et messages qui correspondaient à son option, n'hésitant pas réprimer toute expression culturelle autonome et disqualifiant, dans le même mouvement, nombre de pratiques culturelles locales frappées du sceau infamant aux yeux de nombreux ivoiriens, de « villageoises » : pour être « moderne », il fallait adopter les codes de conduite occidentaux.

Une démarche coercitive qui, sans supprimer ou dénigrer systématiquement le référent autochtone, ne lui laissait cependant pas assez d'espace pour s'exprimer.

Le modèle de réussite sociale prôné est alors celui du fonctionnaire ou du politicien-homme d'affaires, c'est-à-dire celui de « l'évolué ». Ce « syndrome de l'évolué » devient (ou demeure, devrait-on dire, puisque cette référence existe depuis la colonie) une caractéristique constante de la vie politique ivoirienne car les « évolués », étant persuadés que l'école leur confère la légitimité et le droit naturel de diriger, sont également convaincus de l'incompétence et de l'immaturité des « non évolués »[229].

[228] Ouégnin Georges, « Houphouët, la Côte-d'Ivoire et Moi », *Jeune Afrique l'Intelligent*, n° 2239, du 7 au 13 décembre 2003, p. 56. Ouégnin a été le directeur du protocole d'Etat de Côte-d'Ivoire de 1960 à 2001. Il a, de ce fait, successivement servi sous Houphouët-Boigny, Konan Bédié, Robert Gueï et Laurent Gbagbo.
[229] Bakary Tessy, « L'Etatisation de l'Etat », op. cit. p. 65.

Le sociologue Abdou Touré se livre, dans un ouvrage intitulé : *La Civilisation Quotidienne en Côte-d'Ivoire : Procès d'Occidentalisation*[230], à une analyse du code de conduite culturelle que l'Etat et les élites imposeraient à la société ivoirienne. Pour ce faire, il décortique la presse écrite et audiovisuelle ivoirienne ainsi que les manuels scolaires qui sont, d'après lui, les instruments majeurs de mise sous dépendance culturelle occidentale de la société par le pouvoir. Dans la description de Touré, ces modèles de société et « styles de vie » ne sont pas réinterprétés, mais tout simplement repris, imités avec plus ou moins de bonheur par l'élite ivoirienne. Le « procès d'occidentalisation » est, dès lors, la tentative de généralisation de ce modèle dans tout le corps social. Le moteur principal de ce procès est, quant à lui, (pensons nous) la quête de la reconnaissance.

Son analyse consiste à dresser le portrait robot de « l'ivoirien-modèle » qui serait voulu par le pouvoir,

> « consommateur insatiable des modèles et objets occidentaux tout en indiquant, en filigrane, celui de l'ivoirien ordinaire, présenté [par la presse et par l'environnement socio-culturel] comme un individu frustré [231]».

Ce dernier, « tristement ordinaire », est constamment tiraillé entre les valeurs inférioriséés de l'Afrique dite traditionnelle et les modèles culturels occidentaux, valorisés[232]. Son objectif est de dénoncer la stratégie de développement-imitation empruntée par le pouvoir, qui ne tolèrerait aucune créativité nationale, mais bien au contraire, contribuerait à créer complexe d'infériorité et envie d'acquérir les objets qui feraient la distinction d'avec l'autre, celui resté « tristement ordinaire ».

---

[230] Touré Abdou, *La Civilisation Quotidienne en Côte-d'Ivoire : Procès d'Occidentalisation*, Paris, Karthala, 1982.
[231] Touré Abdou, op.cit., p. 9.
[232] En référence à l'hebdomadaire *Ivoire Dimanche* qui présentait chaque semaine des individus qui seraient « sortis de l'ordinaire » grâce à leur « modernité » et exclurait de fait ceux restés « tristement ordinaires » ; en référence également aux nombreuses publicités présentes dans le quotidien *Fraternité Matin* qui s'attachent, d'après Touré, à promouvoir le consommateur idéal.

La ville d'Abidjan, quant à elle, se doit de ressembler aux métropoles occidentales. L'on ne peut résister à l'envie de vous faire partager ce passage dans lequel l'auteur analyse, avec ironie, cette volonté d'élever la capitale au même rang que certaines grandes villes occidentales :

« le Spécial *Fraternité-Matin* de 1978 intitulé Abidjan Métropole Moderne est à ce titre un concentré de projets dont les maquettes et autres images concrétisent le visage futuriste de cette ville ambitieuse. C'est un monde de rêve qui exclut les problèmes de la vie quotidienne.
A la page 63 s'énonce la reconnaissance de la dépendance culturelle :
'*En tant qu'expression artistique, l'architecture abidjanaise se distingue surtout par son occidentalisme (...), tout en elle procède de l'équerre et de l'esprit cartésien'*.
Mais c'est avec fierté qu'on annonce cet aspect distinctif : réussir si bien dans l'imitation de l'autre, c'est en effet se distinguer à ses propres yeux en s'affirmant dans l'absence de créativité et d'imagination.
Abidjan veut être un raccourci des grands centres urbains du monde développé. L'Abidjanais doit se sentir dans tous ces lieux à la fois tout en demeurant chez lui. Ainsi pourra t'il retrouver un peu de Venise sur place, mais peut-être en mieux, comme on le suggère à la page 104 : ' *170 000 personnes transportées chaque jour par des vedettes rapides : en 1980, les transports lagunaires abidjanais l'emporteront sur ceux de Venise'*.
Quant à New York, on en a déjà reproduit un bout, pour le plaisir de ceux qui ignoraient la vraie et pour éviter le dépaysement de ceux qui s'y rendent souvent. En effet, le '*Plateau jouit d'un site admirable. Aujourd'hui, avec ses nombreux building pointant vers le ciel, il n'est pas sans rappeler, toutes proportions gardées, le quartier de Manhattan à New York*' (page 41).
Mais Venise et New York sont de nouvelles venues, elles ne sauraient détrôner Paris qui tient une place privilégiée dans l'esprit **des experts en construction-reproduction, car depuis des siècles qu'elle s'est imposée à leur esprit, Paris mérite bien d'être matériellement présente pour éviter que l'indépendance ne se transforme en rupture douloureuse** (souligné par nous).
Ainsi a-t-on décidé de la reproduire. Le boulevard Giscard-d'Estaing c'est l'avenue des Champs-Elysées : celui là est la réplique nationale de celle-ci, les deux ont, ici comme là, une largeur de 70 mètres. Au contraire, nous avons 120 mètres de largeur pour la Voie Triomphale qui répète les dimensions de l'avenue Foch à Paris avec une différence remarquable cependant : la Voie Triomphale aura 50 mètres de chaussée centrale répartie en 12 voies tandis que l'avenue Foch ne réserve que 20 mètres aux véhicules. Cet exemple démontre, s'il en est encore besoin, de l'exagération dans l'imitation[233] ».

L'on retrouve, dans l'analyse que Abou Touré nous livre le « procès de civilisation » décrit par Norbert Elias. Ce dernier consiste en l'intériorisation individuelle des règles

[233] Touré Abdou, *La Civilisation Quotidienne*... op. cit., pp. 143-145.

contraignantes autrefois imposées de l'extérieur. L'économie psychique en est transformée et la contrainte sociale devient de l'auto contrainte : les individus modifient profondément leur manière de voir et de se comporter politiquement et c'est ce processus qui donnerait naissance à « l'homme civilisé » qui fera le bon citoyen[234].

Houphouët-Boigny avait comme ambition de faire d'Abidjan la vitrine d'une société ivoirienne moderne avec, inscrits dans son paysage, les signes visibles du progrès et de la modernité.

L'école, l'habitat, la famille seraient également une répétition du modèle occidental. Mais c'est plus précisément à travers le mode de consommation ostentatoire des élites que se joue le procès d'occidentalisation en question. Les pratiques hédonistes de ces derniers frappent l'imagination et « suscitent des rêves consommatoires incompressibles »; l'exhibition à laquelle elles se livrent aggrave le sentiment de manque au sein de ceux qui en sont exclus - car le stade du rêve est rarement dépassé – sans pour autant aboutir sur des contestations majeures car l'espoir d'y accéder un jour « prévient les revendications tumultueuses et incontrôlables.»

Ainsi, au fur et à mesure que l'élite s'initie aux pratiques occidentales, elle les diffuse vers les autres couches de la société qui se mettent à éprouver des sentiments d'admiration doublés de la frustration de ne pas « en être ».

La « violence symbolique de l'occidentalisation »est analysée en ces termes par Galy :

« Tels les antillais de Frantz Fanon chassant entre eux la pratique autochtone devant la norme métropolitaine, les journaux d'Abidjan se plaisent à colporter les impairs culturels des tenants du pouvoirs, de l'opposition ou de simples villageois trop africains à leur goût (....) Alimentation, vocabulaire, sexualité croyances et représentations sont jaugées et jugées à cause de leurs homologues occidentales, les seules légitimes. Des pans entiers de

[234] Voir Elias Norbert, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, pp. 193-194.

l'économie ou de métiers traditionnels sont frappés d'illégitimité avant d'être détruits pour illégalité».

Il parle à ce propos du

« caractère coercitif de l'appareil d'Etat qui, pris dans ce processus schizoïde de production forcée et accélérée d'un champ politique national à l'occidentale, révèle sa violence fondatrice contre ses propres communautés[235] ».

Cependant, perçait une distorsion dans cette marche délibérée vers la modernisation du pays : le discours du pouvoir qui la célébrait repoussait simultanément toute référence à la démocratie et au pluralisme politique, alors même qu'ils sont partie de cette modernité fantasmée à laquelle il se référait. Cette faille, qui était présente dès la naissance de la Côte-d'Ivoire postcoloniale, est devenue impossible à combler dès l'instant où il s'est avéré que le modèle rêvé ne fonctionnait pas pour tout le monde. Le réveil quant aux illusions fut brutal et la retombée de l'illusion crée par le pouvoir ou, dit autrement, le désenchantement qui s'ensuivit, ne cessera de s'agrandir.

**Le projet d'enrichissement collectif : entretenir l'espoir d'enrichissement et de mobilité sociale**

Au cœur de l'imaginaire socio-politique urbain de la Côte-d'Ivoire post-indépendance, l'on retrouve ces deux grandes caractéristiques parmi d'autres : la fascination devant la

[235] Galy Michel, « Le Savoir de l'Occident : sur les Représentations du 'Coup d'Abidjan', le 24 Décembre 1999 », *Cultures et Conflits*, n°37, vol. 2, 2000, p. 111.

richesse des « grands »[236] et la croyance en une mobilité sociale accessible dès lors que les conditions de la modernisation sont remplies.

Houphouët-Boigny a voulu construire l'Etat ivoirien autour du projet d'enrichissement collectif, ce dernier tenant lieu de garant de l'unité nationale dans la mesure où il permettrait de transcender les revendications identitaires et démocratiques qui auraient pu voir le jour.

Dans une étude menée par Claudine Vidal et portant sur les deux premières décennies qui ont suivi l'indépendance, il est écrit que :

«l'argent est au cœur de toute relation à Abidjan. Ceux qui en ont se distinguent par leurs dépenses d'ostentation, ceux qui n'en ont guère ne sont pas moins contraints aux conduites propres à l'économie de prestige, sans lesquelles, passant pour pauvres, ils auraient à supporter avanies et mépris [237]».

Rares ont les fortunes qui sont héritées. Elles sont le plus souvent rapidement crées et tout aussi rapidement dépensées car l'ascétisme d'un riche ne passerait pas pour une vertu mais plutôt pour une avarice innommable ou, pire encore, signalerait la fragilité de la fortune amassée. Quant à la « pauvreté » supposée d'un candidat à la politique, elle constitue un vice rédhibitoire et se retrouve stigmatisée à ce titre. Tel sera le cas en ce qui concerne Laurent Gbagbo, professeur/chercheur. Notons qu'au vu de l'interpénétration du politique et de l'économique en Côte-d'Ivoire, il était extrêmement difficile pour un opposant d'avoir accès aux ressources économiques. Et ceux qui y avaient accès ne s'opposaient guère. Memel-Fotê s'interroge à ce sujet :

« mais en quoi la pauvreté constitue-t-elle un handicap pour le candidat à la politique?»

---

[236] La généalogie des « grands » se devait d'être connue des classes moyennes, si l'on ne voulait pas passer pour un « villageois » mal dégrossi. Voir Le Pape Marc, *L'Energie Sociale à Abidjan. Economie Politique de la Ville en Afrique Noire, 1930-1995*, Paris, Karthala, 1997.

[237] Vidal Claudine, Sociologie des Passions. (Côte-d'Ivoire, Rwanda), Paris, Karthala, 1991, p.134.

Selon ce dernier, le pouvoir étant devenu le moyen par excellence d'accumulation des richesses,

« la compétition politique a pris une couleur marchande, occasion de redistribution au peuple d'une fraction des ressources qui lui sont extorquées. Les échéances électorales apparaissent alors comme des moment où l'on jauge la générosité des candidats, c'est-à-dire leur plus ou moins grande aisance.[238]»

Cette course à l'argent ainsi que les exigences pratiques et mentales qu'elle requiert est légitimée par la presse et par le discours et les pratiques présidentiels[239], ce dernier ayant voulu, dès l'indépendance, créer une bourgeoisie nationale consolidée. De la sorte, le discours autorisé multiplie les comparaisons avec le modèle à atteindre, en développant une pensée par analogie. C'est durant cette période faste qu'Abidjan est devenue un espace de démonstration[240] pour la classe politique introduite dans le monde des affaires (les deux allant de pair) et que se sont développées « une pluralité et une hiérarchie de

[238] Memel-Fotê Harris, «De la Stabilité au Changement Les Représentations de la Crise Politique et la Réalité des Changements », *Le Modèle Ivoirien en Question Crises, Ajustements, Recompositions*, Paris, Karthala-Orstom, p. 621

[239] Un extrait d'un long et célèbre discours prononcé à la radio et la télévision par Houphouët-Boigny le 26 avril 1983, lors de la grève des enseignants « *Les gens s'etonnent que j'aime l'or C'est parce que je suis né dedans [ ] Moi, j'ai des biens à l'étranger [ ] Quel est l'homme sérieux qui ne place pas une partie de ses biens en Suisse ? [ . ] Et moi je serais fou de sacrifier l'avenir de mes enfants avec des fous comme ceux-ci ? [ ] On dit que nous ne faisons rien ici j'ai une partie de mes biens à Abidjan Ce sont des milliards J'ai 4 milliards de chiffre d'affaire dans la culture de l'ananas [ ] J'avais atteint jusqu'à 3000 tonnes d'ananas par mois, produisant le 1/3 de la production nationale [ ] J'ai cessé de faire du café [ ] L'une des banques d'Abidjan possède de moi 1/4 de ses depôts Il y a une banque qui gère mes bénéfices sur l'avocat dont je suis, je crois, le premier producteur en Côte-d'Ivoire Il y a une autre banque qui gère modestement les bénéfices de mon élevage de poulets [ ] Le budget de la présidence est de 2 milliards de francs (frais personnels et fonds politiques) [ ] Il y a des gens qui vont jusqu'à demander des avances sur 1 an Ce que j'accepte Il y a des gens qui demandent que je leur donne 1 200 000 francs alors qu'ils ont droit à 100 000 francs par mois Je l'ai pourtant fait [ . ] Yacé est là un jour je l'ai envoye porter de l'argent à l'étranger Et les gens qui ignorent l'utilisation de notre argent crient ils ont volé, ils ont volé ! Comment, vous qui n'aviez rien et que ma politique a permis de sortir du trou, c'est vous qui allez maintenant me traiter de voleur ? [ ] Vous pourrez tuer Houphouet-Boigny, mais jamais vous ne tuerez l'héritier des Kimous* [ ] » Ce discours a été publié dans le quotidien national ivoirien *Fraternité Matin* sous le titre de « L'Héritier des Kimous » et repris dans la revue *Peuples Noirs- Peuples Africains* n° 41-42 sous celui de « J'ai des Milliards en Suisse »

[240] Un exemple extrême la « fête des milliards » à laquelle se livrent certains « grands », et qui consiste a organiser une réception pour célébrer son milliard supplémentaire

modèles culturels, avec des rituels à l'ivoirienne d'exhibition des attributs de la réussite sociale [241]».

Quant au mode de consommation de ces biens modernes, il se doit d'être ostentatoire car il est l'indicateur de l'appartenance au statut de bourgeois tant recherché, la confirmation de l'appartenance à une condition supérieure. Cette pratique qui consiste à dépenser et à consommer de manière ostentatoire afin de prouver son degré d'intégration et son maintien dans un rang social particulier est une vieille pratique politique universellement mise en oeuvre.

*Et les « petits » s'identifièrent aux « grands »*

Partageant le « même champ épistémique » que les « grands », les « petits » ne questionnaient nullement l'origine de ces richesses si rapidement accumulées, étant « entendu que le groupe de référence du 'prébendier obtiendra' sa part des ressources accumulées et qu'il pourra se féliciter et tirer fierté de la réussite de l'un de ses membres »[242].

Selon Vidal, jusque dans les soixante-dix, une bonne partie des membres de la classe moyenne citadine a pensé qu'elle partageait une certaine communauté d'intérêt avec l'élite, et à ce titre envisageait des opérations d'enrichissement calquées sur le modèle de ces derniers. Cette croyance, qui s'avèrera illusoire,

«les conduisait d'une part à une identification partielle avec les dominants, identification reposant sur la croyance au partage de la croissance, sur leur conviction qu'ils étaient capables d'agir selon les logiques de la modernité, y compris les logiques entrepreneuriales, et sur une représentation idéologique de la mobilité sociale qui les

[241] Akindès François, « Inégalités Sociales et Régulation Politique en Côte-d'Ivoire. La Paupérisation en Côte-d'Ivoire est-elle Réversible ? », *Politique Africaine* n°78, 2000, p.128.
[242] Bakary Tessy, « L'Etatisation de l'Etat », op cit p.78.

incitaient à pratiquer des investissements sur le modèle de ceux qui contribuaient à la richesse des 'grands'[243] .»

Vinrent, avec la fin des années soixante-dix, les années du réveil, où cette catégorie de la population qui s'astreignait à suivre le modèle des « grands » réalisa que jamais il ne serait atteint. Mais la critique très vive des « grands », loin d'être une critique politique contestant le rapport entre l'enrichissement personnel de ces derniers et leur position au sein de l'Etat, se limitait à dénoncer leur « égoïsme » : tous les passe-droits et marchés leur revenaient et cette concurrence des riches ne leur laissait aucune chance de faire aboutir leurs projets d'enrichissement personnel.

Progressivement, cette identification aux classes dominantes cèdera la place à un « sentiment de séparation irréversible entre les 'grands' et les autres », ces derniers ayant subi un déclassement général qui n'a pas atteint la couche aisée de la population à laquelle ils s'identifiaient. Cette situation de paupérisation continue poussera la catégorie de la population concernée à jeter un regard plus critique mais d'un point de vue politique désormais, sur ces formes d'enrichissement qui ont cessé d'être des modèles imitables.

Cette analyse de Vidal nous montre bien que l'identification aux classes dominantes, très forte après l'indépendance et portée par l'espoir d'un enrichissement rapide dès lors que l'on calquait sa démarche sur celle des « grands », finira progressivement par laisser la place à un sentiment d'exclusion. Elle souligne également l'ambivalence des rapports entre groupes sociaux, qui ne peuvent pas être compris ici comme une lutte des classes. Bien au contraire, c'est la rupture du sentiment d'appartenance à une communauté où riches et pauvres semblaient partager les mêmes intérêts, à savoir l'enrichissement

[243] Vidal p .660, 1997

personnel, ainsi que l'expérience du déclassement et la limitation des perspectives d'ascension sociale qui seront une des motivations première de la critique.

L'insatisfaction des gouvernés, considérée comme la perception subjective d'un écart négatif entre les biens réellement accessibles et les biens légitimement escomptables, qu'ils soient matériels ou immatériels, constitue un élément important de la dynamique politique :

« intense, elle contribue à modifier, voire à entraver le fonctionnement des institutions. Modérée, elle peut être ignorée ou contenue efficacement par certains régimes, tandis que d'autres, au contraire, l'érigent en baromètre permanent pour orienter l'activité des dirigeants. [Il est important] d'examiner le rôle des institutions sociales et politiques dans le mode d'apparition ou de gestion de ces insatisfactions [...] Les modes de socialisation, associatives, religieuses, politiques et, plus directement, les messages véhiculés dans les médias, valorisent l'accès à certains biens, quand ils n'en définissent pas eux-mêmes le statut; ils suscitent des espérances (ou des convoitises), dissuadent aussi parfois. Les biens considérés comme désirables sont donc l'expression des valeurs de référence dans une société, mais coexistent avec des échelles de valeur relatives extrêmement nombreuses.»[244]

Le pouvoir ivoirien entendait en partie construire sa légitimité en offrant aux citoyens des objectifs mobilisateurs d'espérance telle que la promesse d'enrichissement collectif sur le modèle initié par « les grands »[245]. Ce qui revenait à désigner comme accessible à tous le modèle de réussite initié par l'élite. Mais, progressivement, se sont dévoilés l'étroitesse des perspectives réelles et l'irréalisme des attentes, et le travail de délitement des illusions qui s'en est suivi sera à la hauteur des espérances portées sur ce modèle.

[244] Braud Philippe, *L'Emotion en Politique Problèmes d'Analyse*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1996, pp. 211-212.
[245] Ce qui fera dire au journaliste ivoirien Diégou Bailly « l'argent est la seule valeur qu'Houphouet nous a légué »,cité par Rueff Judith, *Côte-d'Ivoire Le Feu au Pré-Carré* , Autrement, Paris, 2004, p 13.

Durant les deux premières décennies qui ont suivi l'indépendance en Côte-d'Ivoire, la majorité des différents groupes sociaux dont elle est constituée ont eu peu d'influence sur la conduite des affaires du pays. L'univers politique était organisé tout d'abord autour de la personne du président et du parti unique, puis autour de l'élite de l'Etat, cette dernière n'ayant jamais pu se constituer en classe sociale indépendante, mais s'étant, bien au contraire, ralliée au président et à son parti. Le pouvoir était de ce fait détenu par une élite – dûment mandatée par le président de la république qui détenait, rappelons-le, les clés de toute accession aux positions politiques, économiques et sociales du pays - caractérisée par ses positions respectives au sein du parti unique, dans la haute fonction publique et la tête des sociétés d'Etat. Cette caste de dirigeants se trouvait ainsi placée dans une certaine indépendance par rapport aux forces qu'elle était censée représenter et ne devait rendre des comptes qu'au président de la République, le seul en mesure de les faire et de les défaire. Ainsi que le souligne Bakary :

« Quel que soit le domaine d'activité considéré, **non seulement l'Etat a transformé ses préférences en politiques publiques, mais, en outre, celles-ci n'ont guère été modulées en fonction des intérêts de groupes sociaux particuliers** (souligné par nous). La meilleure illustration nous est donnée par la politique économique, l'entêtement dans l'application sans interruption depuis les années 1950 de la même stratégie de développement, la réaffirmation constante de l'option libérale dans les discours et résolutions aux différents congrès du PDCI-RDA depuis 1959. »[246]

Ce qui atteste, aux yeux de cet auteur, du fait que l'Etat soit « peu réceptif aux intérêts sociaux », étant « devenu assez rapidement insensible aux pressions sociales dans la formation et l'adaptation de ses politiques », et se trouvant en position de décalage par rapport à son environnement social.

[246] Tessy Bakary, « L'Etatisation de l'Etat », op. cit. p.75

## Conclusion de la deuxième partie

L'objectif de cette deuxième partie était de procéder à l'analyse de l'empreinte laissée par la « rencontre coloniale » sur l'imaginaire ivoirien et de donner un aperçu de l'imaginaire ivoirien postcolonial pendant les vingt premières années du règne de Houphouët-Boigny.

Il en ressort que les codes de la reconnaissance sociale ont été progressivement modifiés par la situation coloniale et que le projet de construction de la nation ivoirienne mené par Houphouët-Boigny s'est résumé en une entreprise de modernisation du pays qui s'est avéré illusoire. Il en ressort également que l'indépendance vis-à-vis de l'ancienne colonie était relative car, rappelons que ni Houphouët-Boigny, ni les élites « évoluées » n'avaient véritablement voulu de l'indépendance du pays, qui leur sera cependant octroyée. Cela s'est traduit dans les faits par le maintien de relations étroites, après l'indépendance, avec l'ancienne puissance coloniale, la France et par un projet de modernisation de la Côte-d'Ivoire basé sur les « ressources de l'extraversion ».

Nous avons voulu montrer comment l'hybridité et l'extraversion sont devenues parties prenantes de l'univers ivoirien. L'hybridité étant, sous la colonie, la meilleure façon de se conformer aux nouveaux codes de la reconnaissance sociale induits par le nouvel ordre et l'extraversion étant, en postcolonie, une voie rapide pour atteindre l'objectif de modernisation du pays.

Nous avons également voulu montrer que le processus de construction, par le pouvoir, de l'Etat ivoirien et de l'imaginaire subséquent a laissé peu d'espace à la société et ce, sur tous les plans : économique, culturel, politique. Si celle-ci a eu à s'exprimer, elle le fit principalement dans le sillage étroit tracé par l'Etat et les élites au pouvoir. Les quelques

tensions qui ont pu exister pendant les deux premières décennies qui ont suivi l'indépendance n'ont pas véritablement débouché sur des actions de mobilisations collectives, tout au plus des mouvements sectoriels rapidement contenus, le système de régulation sociopolitique fonctionnant alors à plein régime.

Le passage du mécontentement sourd et localisé à l'effervescence généralisée se fera progressivement, l'union tissée autour de la nécessité de construire la nation et de moderniser le pays grâce à un « développement harmonieux » pour le bien-être de tous s'étant dissoute au fil des désillusions.

Les programmes d'ajustements structurels, avec le désengagement de l'Etat comme corollaire, viendront mettre un terme aux stratégies de développement et ôter au pouvoir ses principales sources de légitimation. L'objectif nouveau sera désormais de corriger les déséquilibres macro-économiques et de restaurer une croissance durable. Essayer d'atteindre ces objectifs équivaut à réduire les dépenses publiques, c'est-à-dire à s'atteler à la réduction des effectifs de la fonction publique, à procéder à une véritable libéralisation économique par le biais de privatisation, à réduire les secteurs « improductifs » tels que ceux de la santé et de l'éducation, secteurs sur lesquels l'Etat avait, rappelons-le, fondé sa légitimité.

Au début des années 1980, les premiers programmes d'ajustements structurels sont en place, le pays est endetté, la question de la succession du président est de plus en plus posée, de jeunes diplômés arrivent sur le marché du travail, qui n'arrive pas a tous les absorber.

Tandis que l'Etat ivoirien subissait les revers de la crise multiforme lui faisant progressivement perdre de sa légitimité, s'opérait presque silencieusement, durant la décennie 1980, de manière encore incertaine et sur le mode du glissement plutôt que sur celui de la rupture, le passage d'un imaginaire fabriqué à celui d'un imaginaire engendré. Les ivoiriens, frappés de plein fouet par la « crise » (ils se disent « conjoncturés ») deviennent de plus en plus exigeants face à l'Etat et à défaut d'obtenir un retour à la situation de prospérité antérieure, réclament une réelle implication dans la marche des affaires du pays.

Le pouvoir politique a été pris en otage par les pratiques de régulation interne qu'il avait lui-même instituées et qui lui conféraient légitimité et stabilité. En effet, l'étroitesse de sa marge de manœuvre due à sa dépendance aux exportations agricoles et à la mise en place de plans d'ajustement structurel ne lui permettaient plus d'opérer les réajustements nécessaires : son mode de régulation se retrouvait dès lors dans l'incapacité de se renouveler.

La rupture progressive et forcée des compromis fondateurs a ouvert la voie à la contestation généralisée (estudiantine, syndicale, politique) du début des années 90 qui allait conduire à l'instauration du multipartisme.

Houphouët-Boigny, qui affirmait « préférer l'injustice au désordre », ne pourra plus régler les conflits par les méthodes habituelles de « dialogue à l'ivoirienne » ou de répression suivie de « pardon » paternaliste, face à une population de plus en plus « fatiguée » de devoir consentir « sa part de sacrifice [dans] l'œuvre de longue haleine que constitue la construction de la nation ivoirienne ». Il pourra, tout au plus, les contenir sans que pour autant ils ne cessent de s'accumuler, jusqu'à la première grande « crise » de 1990 qui a pris pour prétexte la réduction des salaires.

## Troisième Partie

## Processus de subjectivation et formation de l'imaginaire : la jeunesse ivoirienne entre en scène

« *Houphouët voleur ! Houphouët corrompu ! Houphouët y en a marre* ! » L'année 1990, année de la fronde sociale généralisée à l'issue de laquelle le multipartisme sera réinstaurée en Côte-d'Ivoire, s'ouvre sur ces slogans inimaginables auparavant. Ils sont lancés par une génération qui n'a connu du miracle ivoirien que la désillusion et pour qui la stature du « Père de la Nation », « Héros Anticolonialiste » et autres n'en impose nullement. Cette année 1990 est le point de départ d'une reconfiguration des rapports générationnels qui voie les jeunes tenter et parvenir à s'imposer dans l'espace public. Ils s'y sont engouffrés avec les moyens dont ils disposaient (manifestations, musique, chants, danse) et ne l'ont plus quittée depuis.

Le coup d'état de décembre 1999 et la rébellion de septembre 2002, dans lesquels ils se trouvent être les acteurs principaux, n'ont fait qu'accélérer le processus d'autonomisation entamé depuis 1990, qui a fait de la jeunesse une catégorie politique incontournable de la scène ivoirienne.

Cette nouvelle génération, porteuse d'autres référents, a progressivement réussi à se construire une influence considérable dans la conduite des affaires publiques. C'est de cette affirmation des jeunes dans l'espace publique qu'il sera question dans cette troisième partie.

L'action politique des jeunes en Afrique a été le plus souvent considérée comme marginale, la plupart des écrits se concentrant sur des questions de socialisation, d'éducation, de développement.

« Jusqu'à présent les réponses, les voix, les craintes et les aspirations de ces générations du futur n'ont pas été, semble-t'il, suffisamment entendues. En réalité, nous ne savons que très peu de choses sur ces jeunes : ils restent souvent, et pas seulement en Afrique, nos « autres silencieux », nos *enfants terribles* (souligné par l'auteur) sans voix. Et lorsqu'on la leur donne, elle est le plus souvent construite de l'extérieur, perçue d'en haut, comme un « problème » ou comme une génération perdue [...] Cependant, et en dépit de ces exclusions et de ces silences, beaucoup de jeunes gens sont engagés en Afrique dans des activités sociales, politiques, culturelles et économiques multiples; ils démontrent une créativité débordante en se forgeant une vie propre dans un climat de conflit et d'instabilité sociale. »[247]

Nous rappelons notre hypothèse de départ qui est la suivante : l'Etat et l'imaginaire postcoloniaux ivoiriens ont été la résultante d'une construction, majoritairement portée par Houphouët-Boigny, et relayée par l'élite « évoluée » du pays ; aujourd'hui, une brèche s'est ouverte dans l'imaginaire postcolonial ivoirien, brèche qui signalerait les processus concomitants de formation de l'Etat et d'émergence d'un autre imaginaire en cours.

Les deux chapitres de cette partie nous décrivent certaines des pratiques qui révèlent la brèche en question .Cette troisième partie considère les jeunes ivoiriens comme des forces sociales émergentes[248] et cherche à voir quels sont les espaces d'imagination collective qu'une catégorie de jeunes, citadins et musiciens, arrivent à construire pour eux-mêmes ; comment se construit leur imaginaire social et politique, et à travers quels référents ; quelle vision du monde ces constructions nous font comprendre.

Nous cherchons également à montrer les contradictions dans le processus de subjectivation pouvant exister au sein de ces jeunes : entre le mouvement zouglou et le coupé-décalé, le premier se positionnant à ses débuts comme un mouvement de

[247] De Boeck, Philippe, Honwana Alcinda, « Faire et Défaire la Société : Enfants, Jeunes et Politique en Afrique », *Politique Africaine* n°80, décembre 2000, p. 7.
[248] Voir sur ce point le n° de *Politique Africaine* consacré aux jeunes et à la politique en Afrique :*Enfants, Jeunes et Politique*, n°80, décembre, 2000.

conscientisation, en rupture avec les représentations populaires des jeunes étudiants dont ce mouvement est issu ; le second se disant apolitique et s'inscrivant plutôt dans le registre de la continuité et de la reprise, jusqu'à la caricature, des représentations sociales du pouvoir houphouétien tournant autour de l'enrichissement personnel...par l'arnaque. Ces mouvements musicaux ne sont eux-mêmes pas unifiés : ils comprennent en leur sein des tendances qui reflètent la diversité des représentations de soi et la multitude d'intérêts qui les traversent.

La subjectivation en question passe par des médiations corporelles et matérielles portées par une catégorie d'acteurs, (jeunes, citadins), dont nous avons choisi de décrypter les messages, quels que soient les supports (danse, chants, désirs, immigration) utilisés par eux, parce qu'ils sont un condensé symbolique du débat politique et, de manière plus générale, du moment de redéfinition politique que la Côte-d'Ivoire expérimente.

Notre démarche s'inscrit plus largement dans la problématisation renouvelée de l'Etat en Afrique, en référence aux travaux de Jean-François Bayart. Ce dernier s'est lui-même inspiré de l'œuvre de Michel Foucault notamment en ce qui concerne le processus de subjectivation politique,

> « dans la mesure où elle [l'œuvre de Foucault] était susceptible de guider une analyse renouvelée de la subjectivation politique par les techniques du corps, de la culture matérielle incorporée et de la sensori-motricité, à partir d'un certain nombre d'enquêtes de terrain. Il s'agissait d'arracher l'analyse politique à des interprétations trop plates en termes de choix, de stratégies et de manipulations, en fouillant dans le socle, en sous-œuvre de ces stratégies, dans la production des sujets, de leurs passions et de leurs inventaires de culture matérielle »[249].

[249] Jean-François Bayart, Jean-Pierre Warnier (dir), *Matière à Politique. Le Pouvoir, les Corps, les Choses*, Paris, 2004, Khartala, pp. 5-6.

*Les « jeunes »*

Dans cette partie de la thèse, nous concentrons l'observation sur le rôle des « jeunes » citadins, essentiellement abidjanais, dans la formation d'un style de vie et dans la constitution d'un nouveau « bloc historique », selon l'acception gramscienne de ce concept, qui pourrait signaler l'émergence d'une nouvelle génération politique qui revisite les codes de ses relations avec l'institution politique et, de manière plus large, avec l'institution sociale.

Cette analyse concerne les jeunes ivoiriens abidjanais et a donc ses limites, la jeunesse étant une catégorie sociale multiple avec des buts, des intérêts, des parcours, des représentations de soi différents. Ce qui relie la catégorie de jeunes étudiés dans les deux chapitres qui suivent, c'est leur appartenance à la classe sociale moyenne ou défavorisée ivoirienne.

La jeunesse est fabriquée par des circonstances historiques :

« elle porte en elle le possible et le souhaitable. Elle se trouve au point de départ de la rupture avec le passé et à un point d'arrivée, avec l'inauguration d'un futur porteur d'un avenir de la réalisation individuelle et collective et d'inscription dans une nouvelle historicité mondiale »[250].

Dans le cas de la Côte-d'Ivoire, les circonstances historiques ont permis à cette jeunesse urbaine d'acquérir une autonomie sans précédent, au point de devenir une catégorie politique incontournable. Ainsi que le souligne Banégas :

« On observe une affirmation de plus en plus forte des nouvelles générations qui se « lèvent en hommes », secouent le joug des rapports d'aînesse et revendiquent leurs droits. Ce processus d'autonomisation n'est pas nouveau, mais il est accéléré par la guerre qui fait de la jeunesse une catégorie politique à part entière [...] Le rôle que tiennent leurs leaders dans le jeu politique national, et celui acquis par leurs lieutenants à l'echelle des municipalités, montrent qu'ils ont aussi gagné en une influence considérable sur la conduite des affaires publiques [...] De ce fait, ce qui se joue aujourd'hui dans la guerre de

[250] Collignon, René, Diouf, Mamadou, « Les Jeunes du Sud et le Temps du Monde : Identités, Conflits et Adaptations » in *Les Jeunes, Hantise de l'Espace Public dans les Sociétés du Sud ?Autrepart* no. 18, 2001, pp. 7.

Côte-d'Ivoire, c'est aussi l'affirmation d'une nouvelle génération politique qui, si elle ne rompt pas fondamentalement avec les pratiques antérieures, est porteuse d'autres référents et d'un nouveau style politique. »[251]

Ces jeunes sont devenus des acteurs ressources particulièrement actifs dans la crise ivoirienne depuis 1999, mais leur prise de parole remonte à 1990, à travers les mouvements de contestation estudiantine. Ces derniers, peu enclins à obéir aux références traditionnelles de respect des anciens et de la hiérarchie établie, interviennent sans ménagement et s'attaquent aux symboles du pouvoir d'Etat. Cette catégorie sociale a mis en œuvre des stratégies visant à la doter d'un discours sur la particularité de son style de vie ainsi que sur sa manière bien à elle d'exister socialement.

Les jeunes se retrouvent désormais au devant de la scène à chaque développement que cette crise connaît, ayant appris, au fil du temps, à mesurer leur pouvoir, pouvoir lui-même en partie issu de leur capacité grandissante à recourir à la force pour s'approprier richesses et pouvoir.

*Une culture politique de la violence*

Le début des années 90 a été particulièrement marqué par une culture politique de la violence expérimentée dans le cadre du syndicalisme étudiant où les conflits se réglaient à coups de machettes et par des affrontements armés. La plupart des « Jeunes Patriotes », - mouvement proche du Front Populaire Ivoirien (FPI) de Laurent Gbagbo, crée pour être le pendant de la rébellion de septembre 2002 - et la plupart des rebelles, sont passés par la FESCI (Fédération Estudiantine et Scolaire de la Côte-d'Ivoire), principal syndicat estudiantin né pendant ces années 90. Les « Jeunes Patriotes » et les rebelles sont

[251] Banégas, Richard, « Côte-d'Ivoire : les Jeunes se « lèvent en hommes ». Anticolonialisme et Ultranationalisme chez les Jeunes Patriotes d'Abidjan », *Les Etudes du CERI*, Pais, 2007, p. 47.

composés de jeunes urbains mais aussi ruraux, unis dans leur désir commun de s'imposer en tant qu'acteurs de poids sur la scène publique et qui réclament violemment des droits, un emploi et une reconnaissance sociale.

Une culture de la violence a investi l'Université ivoirienne depuis 1990. La création clandestine de la FESCI en avril 1990 radicalisera le mouvement estudiantin : les militants ne veulent plus être sous la coupe de leurs aînés et encore moins continuer à subir l'imposition d'une organisation estudiantine aux ordres du parti unique le MEECI (Mouvement des Etudiants et Elèves de Côte-d'Ivoire) et sont prêts à utiliser tous les moyens, parmi lesquels la violence, pour se faire entendre.

Dès sa création, la FESCI s'impose comme la première organisation du pays à même de pouvoir faire descendre dans la rue des milliers de jeunes ivoiriens. A ses débuts, se retrouvent en son sein les étudiants unis dans leur opposition aux pratiques du MEECI et dans leur lutte pour la démocratie.

Les étudiants s'affrontent aux forces de l'ordre qui investissent le campus à quelques reprises, mais ils s'en prennent également aux leurs : en juin 1991, Thierry Zébié, un étudiant « loubard » proche du PDCI qui faisait la loi sur le campus est lapidé par les étudiants. Ce crime qui a eu lieu sur le campus sera suivi par d'autres, visant des étudiants présumés acquis au pouvoir en place.

> « Le message est clair : désormais, le pouvoir de la terreur ne repose plus sur les muscles ni sur les armes des loubards ; il relève à titre exclusif de la seule organisation de masse qui contrôle la totalité des campus. Outre les sifflets qu'ils embouchent pour vider les amphis et les salles de classe, les étudiants ont mis au point toute une batterie offensive de fortune : lance-pierres surnommés « jah gunt » et grenades lacrymogènes artisanales à base de poudre de piment dits « lacry-baoulé ». Progressivement mais fermement, la FESCI s'adjuge la gestion de l'ordre et du pouvoir à l'Université. »[252]

[252] Konaté Yacouba, « Les Enfants de la Balle. De la FESCI aux Mouvements de Patriotes », *Politique Africaine* n° 89, mars 2003, p. 53.

La FESCI entrera dès lors dans une stratégie de défi et d'affrontement avec l'Etat. Rappelons qu'avec le Front Populaire Ivoirien (FPI) de Laurent Gbagbo, elle fut l'un des principaux acteurs du combat contre le PDCI sous Houphouët-Boigny et son successeur, Konan Bédié.

Plusieurs jeunes présents sur le devant la scène politique aujourd'hui en Côte-d'Ivoire sont passés par la FESCI. Guillaume Soro chef de la rébellion nordiste et désormais premier ministre de la Côte-d'Ivoire depuis mars 2007, après avoir été ministre de la Communication en 2004, a été le turbulent dirigeant de l'organisation de 1995 à 1998. Charles Blé Goudé qui s'est aujourd'hui surnommé « le général de la jeunesse » ou Président de la « Rue Publique » et qui dirige le mouvement dit « Alliance des Jeunes Patriotes pour le Sursaut National », - ce mouvement a une immense capacité de mobilisation qui lui confère, à ses yeux, une légitimité propre -, a été à la tête de la FESCI de 1998 à 2002. Il est aujourd'hui l'un des principaux acteurs de la scène politique ivoirienne, par sa capacité à mobiliser les foules (de jeunes).

Son passage à la tête de la FESCI signera un pas de plus dans l'escalade de la violence : les « machettages » (dérivé de machette, car certains conflits entre étudiants se règlent désormais à la machette), les passages à tabac, seront la règle pour régler les différents politiques qui divisent les étudiants. Avec le changement de régime en 2000, c'est désormais la FESCI qui fait régner l'ordre sur le campus : attribution des chambres universitaires sur des critères arbitraires, racket des commerçants et restaurateurs présents sur le campus, agressions verbales ou physiques des enseignants....la FESCI ira jusqu'à gérer des prisons sur le campus ![253] D'autres anciens « fescistes » ont également accédé

[253] Banégas Richard, op. cit p. 45., note : « Nombre d'observateurs estiment d'ailleurs que la FESCI est devenue aujourd'hui l'une des principales milices du pays. Au sein de structures syndicales et/ou paramilitaires, tout comme

au pouvoir, dans les cabinets et les administrations du gouvernement nommé en 2007 et dont Guillaume Soro est le Premier Ministre.

La présence sur les devants de la scène politique d'une génération de « fescistes » signale le changement de génération politique à l'œuvre. Ces derniers, qu'ils soient issus des « Jeunes Patriotes » ou de la rébellion, se sont imposés aux héritiers de l'houphouétisme, par leur grande capacité à recourir la violence et à manier le verbe pour monopoliser la population.

La subjectivation des jeunes par la violence leur a ouvert les portes de l'autonomie et du pouvoir. Mais les « styles de vie » guerriers adoptés par eux ne laissent en rien augurer d'une renégociation pacifique des contours de la Cité.

Cette troisième partie, notamment le chapitre cinq, nous permet de remonter à l'origine de la prise de parole de cette jeunesse ivoirienne ; le chapitre six, quant à lui, nous restitue son positionnement par rapport à la mondialisation, qui continue plutôt qu'il n'inaugure, mais dans un registre différent, le régime d'hybridité ouvert depuis la colonie et renforcé par l'Etat postcolonial après les indépendances.

La notion même de jeunesse mériterait d'être interrogée car elle renferme certaines ambiguïtés. Elle signifie plusieurs choses à la fois : « les terreurs du présent, les erreurs du

---

dans les autres organisations patriotiques, c'est une hiérarchie très martiale qui règne – avec les appellations et marques de respects afférentes [ ..] Ils traduisent bien le processus d'enrégimentement des jeunes urbains sous la bannière patriotique Jusqu'au plus bas niveau de l'échelle, les grades militaires sont en vigueur Mimétisme classique d'une société en guerre, dira-t'on, mais aussi expression plus subtile d'une martialisation des rapports sociaux au sein d'une fraction de la jeunesse issue du syndicalisme étudiant où l'important, depuis les 1990, était de « poser des actes » pour se voir reconnaître un statut dans le mouvement C'est ainsi que l'on prenait du galon au de la FESCI et c'est sur ce même mode que s'évaluent les véritables qualités du patriote »

passé, les prévisions du futur, les anciens espoirs et les nouveaux défis »[254]. Les Nations Unies définissent les jeunes démographiquement, comme la tranche de la population comprise entre 15 et 24 ans[255].Cette approche ne s'applique pas à notre cas. Nous pencherions plutôt pour une approche contextualisée, résultat d'un ensemble spécifique de conditions sociales locales. Ainsi que le souligne ces auteurs :

« Les notions d'enfance et de jeunesse ne peuvent être fondées sur de simples critères biologiques ; elles doivent plutôt englober des variables sociales et culturelles telles que le sexe, la religion, la classe, le rôle social, les responsabilités, les attentes, la race, et l'ethnicité. Qui est considéré comme un jeune ? Qui se considère lui-même comme un enfant ou comme un jeune ? Les réponses à ces questions varient dans le temps, entre les sociétés, les cultures, mais aussi en leur sein. On peut certes percevoir l'enfance et la jeunesse comme des constructions sociales et culturelles. Mais au-delà de ce regard somme toute classique [nous] entendons considérer les jeunes non seulement comme des proto-adultes ou des êtres en devenir, mais surtout comme des êtres au présent et des agents sociaux à la présence propre. »[256]

Le jeune et ancien rebelle devenu premier ministre, Guillaume Soro a largement dépassé la trentaine. De même pour Charles Blé Goudé, chef des Jeunes Patriotes.

A la question suivante, que nous avons posée à un abidjanais de 31 ans qui se définissait lui-même comme « jeune de la rue » : « *Jusqu'à quel âge est-on jeune de la rue* ? » « *Jusqu'à ce que tu obtiennes ce que tu veux, jusqu'à ce que tu réalises tes rêves* », nous fut-il répondu.

Ces mêmes « jeunes » de 30 ans et plus, qualifient « d'enfants » ceux qui entreraient dans la catégorie adolescents dans le monde occidental : « *Ah ! Ce sont encore les enfants qui font ça pour s'amuser !* ». Ce qui résume le « genre flou » que représente la catégorie jeune en Côte-d'Ivoire, comme partout ailleurs sur le continent africain.

---

[254] Comaroff, Jean et John, « Réflexions sur la Jeunesse. Du Passé à la Postcolonie », *Politique Africaine*, no 80, pp.92, 2000.
[255] UN, *The Global Situation of Youth in the 1990s : Trends and Prospects*, New York, UN Center for Social Development and Human Affairs
[256] De Boeck, op. cit., pp.5-6.

Dans notre propos, le terme jeunesse s'adresse à cette génération qui n'a pas connu la période du « miracle ivoirien » et qui n'hésite plus à remettre en question le pouvoir d'Etat ainsi que l'autorité des « vieux ». Les possibilités de progression sociale et d'enrichissement qui paraissaient établies aux yeux des générations précédentes sont désormais loin. L'école publique devait servir de tremplin social. Désormais, « *l'école met en retard* » a-t-on pu entendre dans les rues d'Abidjan.

Depuis le coup d'Etat militaire du 24 décembre 1999 perpétré par des soldats mutins[257] dénommés « jeunes gens » par le Général Robert Gueï **auquel ils avaient remis le pouvoir**, l'appellation jeune nous parait avoir acquis une autre dimension dans la société ivoirienne.

La lecture de la presse est symptomatique à ce propos : il y est question de « jeunes mutins », « jeunes rebelles », « jeunes soldats », « jeunes patriotes » ; l'on y opère même parfois la distinction d'avec les « très jeunes gens nés entre 80 et 83 ». Tel personnage (il s'agit de Charles Blé Goudé), ancien secrétaire général de la FESCI, leader charismatique de la « jeunesse patriotique », sera dénommé « général de la jeunesse » ou encore « jeune ministre de la rue ». L'on peut également y lire que les « jeunes gens [sont] excédés », des « jeunes gens [devenus] incontrôlables » ou y voir décrit le « ras le bol des jeunes gens ».

Auparavant, pour faire part de leur mécontentement, les jeunes manifestaient, « cassaient » volaient. A présent, ils prennent le pouvoir politique. Ce pouvoir arraché par la violence leur a permis d'acquérir une autorité fondée sur une crainte parfois teintée de respect.

[257] Agés de 25 à 30 ans voire plus, ils ont souvent pris part aux luttes estudiantines et scolaires des années 1990, certains parmi eux ayant été des leaders de la contestation. Voir Kieffer Guy André, « Armée Ivoirienne : Le Refus du Déclassement », *Politique Africaine* n°78, Juin 2000, pp.-25-44.

*Subjectivation*

Les deux chapitres qui suivent nous permettront de voir le processus par lequel cette catégorie de la population a progressivement commencé a exercer un pouvoir sur soi, par des pratiques et registres spécifiques de subjectivation, avant de chercher à prendre effectivement le pouvoir politique : le pouvoir sur soi, qui lui-même se construit, ainsi que nous le verrons, aux travers de canaux multiples d'interactions socialement conditionnés, a été un préalable à la prise effective du pouvoir politique.

Dans ce processus de production historique que la Côte-d'Ivoire est en train d'expérimenter, nous avons choisi d'analyser des pratiques concrètes qui, d'après nous, contribuent à façonner l'imaginaire ivoirien tout en participant à la formation de l'Etat. Ces pratiques sont à prendre en considération dans la mesure où elles s'inscrivent globalement dans des processus de subjectivation qui constituent le socle des rapports politiques.

« Si tel est le cas, l'analyse du politologue doit prendre en compte le sujet, ses conduites sensori-motrices , ses inventaires de culture matérielle incorporée, ses goûts, ses dégoûts, ses passions[258] ».

Ainsi ancrés dans le tissu social, les processus de subjectivation en appellent à la refondation de la cité dans la mesure où ils ébranlent certaines de ses anciennes représentations.

[258] Jean-Pierre Warnier, « Pour une praxéologie de la subjectivation politique », in *Matière à Politique Le Pouvoir, les Corps et les Choses*, op. cit , pp. 7

Nous devons cependant apporter une précision ici : nous ne nous livrons pas à une réflexion sur le sujet en tant que tel, mais nous nous intéressons plutôt « au processus de production comme l'événement primordial, au lieu de réifier l'identité ou la subjectivité qu'il institue[259] » ; les productions en question transcendent les individus.

Raison pour laquelle « il convient d'analyser les **problématisations** à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les **pratiques** à partir desquelles elles se forment[260]». « Il n'y a pas de constitution du sujet moral sans des **modes de subjectivation** et sans une ascétique ou des **pratiques de soi** qui les appuient[261] ».

Gilles Deleuze résume ainsi la problématique foucaldienne de la subjectivation : « La subjectivation, c'est la production de modes d'existence ou styles de vie[262] ». Il précise également en quoi il n'est pas question, à travers cette notion de subjectivation, de retour du sujet : « Un processus de subjectivation, c'est-à-dire une production de mode d'existence, ne peut pas se confondre avec un sujet à moins de destituer celui-ci de toute intériorité et même de toute identité. La subjectivation n'a même rien à voir avec la 'personne' : **c'est une individuation, particulière ou collective, qui caractérise un événement**[263]».

Jacques Rancière définit le processus de subjectivation comme « la production, par une série d'actes, d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, et dont l'identification va de pair avec la refiguration du champ de l'expérience[264] ».

---

[259] Bayart, Jean-François, *Le Gouvernement du Monde Une critique politique de la Globalisation*, Paris, 2004, Fayard, pp 199.
[260] Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité II L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, pp. 17
[261] Foucault, Michel, id , pp 35
[262] Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, pp 156
[263] Deleuze, Gilles, op cit , pp.135
[264] Rancière Jacques, *La Mésentente Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p 59

Ces différentes définitions du processus de subjectivation, appliquées à notre cas, concernent les pratiques corporelles, les procédures d'appropriation matérielles ainsi que les opérations cognitives permettant à la jeunesse ivoirienne de s'auto-affirmer. A travers leurs actes : gestes et paroles, ils expriment ainsi leur conception de l'agir-ensemble[265].

Les pratiques et registres de subjectivation de la jeunesse ivoirienne mettent en avant des « techniques de soi » comme recettes de puissance. Ces processus de subjectivation passent par des médiations corporelles et matérielles qui seront analysées ici. Nous verrons qu'en énonçant un code de moralité qui oriente leur conduite de vie, les jeunes ivoiriens en question participe à la formation d'un groupe social autonome.

Notre propos sera de montrer que ces pratiques, inscrites dans des processus de subjectivation, constituent la base de rapports politiques. Nous verrons comment, à travers ces pratiques, s'ouvre la brèche et se dégagent quelques indices sur un des possibles aboutissements du changement historique et politique que la Côte-d'Ivoire expérimente. Dit autrement, l'analyse de ces pratiques de subjectivation doit nous permettre d'avoir un aperçu de la Côte-d'Ivoire voulue par ces « jeunes » et façonnée avec leur concours et leurs références ; une lecture attentive de ces pratiques rendent leur visibilité aux processus de formation de l'imaginaire et de l'Etat en cours.

[265] Voir Bertrand Romain,(dir.) Bayart Jean Françcois, Warnier Jean-Pierre, « Chronique d'une Guerre Morale. Subjectivation par l'Ascèse et Formation de l'Etat à Java », dans *Matière à Politique. Le Pouvoir, les Corps et les Choses*, Paris, Karthala, 2004, p. 58.

## Chapitre V - Le zouglou, danse de la quête : Brèche dans un imaginaire de postcolonie

Le but de ce chapitre est d'étudier un des aspects de la formation de l'imaginaire sociopolitique ivoirien contemporain à travers le processus de subjectivation que représente le zouglou. Ce processus est concomitant à la déconstruction progressive de l'imaginaire postcolonial qui a prévalu depuis l'indépendance en Côte-d'Ivoire. Un des aspects, car ce processus comprend plusieurs facettes qui s'enchevêtrent et qui ont aussi une importance non négligeable. C'est la conjonction de multiples processus qui préside à la formation de l'imaginaire en question.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la contribution apportée par ce mouvement musical relié à la naissance d'une identité urbaine et moderne, mais qui cependant puise dans les racines autochtones du pays, sans que l'on ne puisse le rattacher à un groupe ethnique particulier de la Côte-d'Ivoire. Ce sont ces caractéristiques qui font la particularité du zouglou et qui seront analysées dans ce chapitre.

Le zouglou apparaît, avec le recul, comme la manifestation de la fin d'une époque, celle des illusions économiques, et comme le moment où éclate au grand jour le besoin qu'avaient les ivoiriens d'ouvrir réellement le débat sur les questions politiques longtemps tues, ou alors réglées par les méthodes houphouétistes. L'évocation de la naissance du zouglou renvoie immanquablement à un moment de l'histoire récente de la Côte-d'Ivoire, celui des revendications massives de la population ivoirienne de 1990-91 à une échelle sans précédent, qui ont révélé l'affaiblissement du pouvoir et précipité la restauration du

multipartisme. Comment ne pas penser que les transformations politiques en cours aujourd'hui ont aussi été portées par ce mouvement musical qui est né presque simultanément, pendant cette période initiale et a accompagné les revendications des ivoiriens?

La mobilisation autour du zouglou a été, d'une certaine manière, à la fois un mode de revendication urbain et un terreau de l'émergence de l'expression de l'opinion publique, dans la mesure où il a participé au processus de basculement vers les revendications généralisées et la contestation de l'ordre établi. Ce mouvement a signalé quelque part la fin de l'houphouétisme et celle du parti unique, le PDCI.

Les processus de subjectivation politique ou production de modes de vie, s'incarnent aussi dans des techniques du corps, qui doivent être saisies en tant que telles[266]. La danse peut être un mode d'action politique et participer à la structuration du champ politique. Le processus de subjectivation en cours passe ici aussi par la médiation corporelle. Car la danse zouglou a une gestuelle particulièrement parlante, qui peut être liée aux transformations politiques et sociales portées par ce mouvement musical.

Le chant et la danse zouglou s'inscrivent, du point de vue de l'analyse politique, dans ces pratiques culturelles qui s'articulent, de manière explicite, autour de la relation à l'Etat.

Le zouglou a puisé, dans l'imaginaire ivoirien des techniques corporelles et des expressions parlantes, le discours s'appuyant sur des attitudes physiques particulières, pour s'adresser à l'Etat et à la société ivoirienne. Derrière ce mouvement musical, un projet politique est à l'œuvre, peut-être même à l'insu de ses initiateurs, qui participe, à sa

[266] La lecture de Bayart et Warnier est éclairante sur ce point. Voir : *Matière à Politique. Le Pouvoir, les Corps, les Choses*, (dir) Bayart, Jean-François, Warnier, Jean-Pierre, Karthala/Ceri, Paris, 2004.

manière, à la redéfinition de la relation entre l'Etat ivoirien et sa population, surtout la plus jeune. Il a contribué à mettre à jour une crise sociopolitique qui a largement dépassé le cadre scolaire.

La requête de ces étudiants a été entendue et depuis ce moment, les jeunes n'ont plus hésité à descendre dans la rue pour manifester leur désapprobation, ou à s'emparer du pouvoir lorsqu'ils l'ont estimé nécessaire. De ce fait, ils se sont positionnés sur le devant de la scène sociopolitique et se sont constitués en acteurs incontournables de l'échiquier politique ivoirien : plus aucune décision concernant la marche du pays ne sera désormais prise sans leur participation.

L'on ne peut s'empêcher d'établir un parallèle avec les deux autres événements marquants de l'histoire récente ivoirienne, toutes deux initiées par des jeunes, bien que sur un mode plus violent. Nous faisons référence au coup d'état militaire du 24 décembre 1999 qui fera chuter le président Konan Bédié et qui a été mené par de jeunes soldats mutins insatisfaits de leur condition, ainsi qu'à la rébellion du 19 septembre 2002, qui permettra à de jeunes rebelles mécontents de la tournure que prenait la question de l'ivoirité, d'occuper la moitié du pays.

Ces jeunes sont les mêmes qui, quelques années auparavant, au début des années 90, ont manifesté au rythme de sons zouglou, ont « libéré en zouglou » le soir venu, dans les « maquis » de la capitale et qui ont « veillé » dans les campus universitaire sur fond de musique zouglou.

Dans ce chapitre, ainsi que l'on pourra le constater, nous avons laissé la parole aux artistes à chaque fois que nous avons estimé leurs textes assez explicites pour décrire la situation que nous analysions. Ouvrons donc ce chapitre avec la transcription intégrale du premier morceau zouglou, qui a définitivement marqué les consciences des jeunes (et des moins jeunes) ivoiriens de l'époque[267].

**« Gboglo Koffi »**

*Ah! La vie estudiantine. Elle est belle hein!*
*Mais on y rencontre beaucoup de problèmes.*
*Lorsque l'on voit l'étudiant, on l'envie.*
*Toujours bien sapé, joli garçon, sans produits ghanéens*[crèmes dépigmentantes]
*Mais il faut rentrer dans son milieu pour connaître sa misère et sa galère.*
*Oh Bon Dieu, qu'avons-nous fait pour subir un tel sort?*
*Et c'est cette manière d'implorer le seigneur qui a engendré le Zouglou,*
*Danse philosophique qui permet à l'étudiant de se recueillir,*
*D'oublier un peu ses problèmes.*
*Donc dansons le Zouglou!*

*Gbogblo Koffi ô*

*Savez-vous? Savez-vous? Qu'ici en cité*
*La vie est dure, on a trop de problèmes.*
*Pour avoir n'daya* [de l'argent*], il faut bosser beaucoup.*
*N'daya qui est là, ça suffit pas.*
*Avec n'daya, on doit payer bouquins,*
*On doit payer la chambre, on doit payer tickets,*
*On doit faire photocopies.*

*Avec cambodgiens si tu brèques* [dragues] *une go*[fille] ,
*Ce sont des problèmes.*
*Un étudiant rencontre une go,*
*Il lui dit : « je suis étudiant »,*
*La go le croit pas, mais tout en parlant,*
*Il fait tomber sa carte* [d'étudiant], *la go est brisée,*
*Elle lui demande, où on s'en va.*

[267] Les mots entre des crochets sont la traduction du vocabulaire *nouchi*, ou, en français standard, argot des jeunes Il se distingue du français populaire ivoirien car c'est délibérément que les jeunes inventent, parallèlement au français standard, des mots et des expressions en piochant dans des langues locales, mais aussi en détournant le français ou l'anglais. C'est un vocabulaire propre, créé par les « jeunes de la rue » qui sert à communiquer sur un mode imagé, drôle et vif et qui est repris par toute la jeunesse, quelque soit son appartenance sociale

*Quand on a un pointage, on écrase sur les dépenses,*
*On prend le taxi et on libère en cité.*
*Mais quand le compteur fait clic, le cœur fait clac.*
*Il dit à la go « on va stopper là à Yop City »*
*Là bas c'est le Zouglou et là, Zouglou cata!*
*Ils arrivent en chambre et dans la chambre,*
*Y a des cambodgiens.*

*Mais est ce que vous savez ceux qu'on appelle cambodgiens?*
*Les cambodgiens, ce sont des étudiants,*
*Ils n'ont pas droit à la chambre,*
*On ne sait pas trop pourquoi ô.*
*Parfois dans une chambre prévue pour un,*
*On s'y retrouve à quatre.*
*A la cuisine, il y a deux dormeurs,*
*Si c'est une chambre double, on est parfois sept.*
*C'est ça les vraies réalités de la vie estudiantines.*

*Il arrive que le 19 du mois,*
*L'étudiant se retrouve sans tickets.*
*Il va chez son voisin :« eh parent, est ce que je peux avoir un ticket avec toi, pitié? »*
*« Ecrase hein, tu te brises, ça réussit pas ».*
*Il va au bâtiment des filles : « oh parente là, pitié, tu me passes un ticket?*
*Je suis un frère, le ventre en wazari ».*
*Au restau, c'est only for dogs,*
*On n'aime pas, on va manger quand même,*
*On n'a pas l'argent.*

*Je vous ai parlé des cars.*
*Pour aller en cours, les cars sont bourrés.*
*Y a un adage qui dit en milieu estudiantin*
*Que la galanterie s'arrête à la porte des cars.*
*Si tu vois les go soyer jusqu'au campus,*
*Ha ! vraiment ça fait pitié.*
*En amphi, c'est pareil, identique.*
*Quoiqu'on dise, vous ne pouvez rien.*
*Donc nous on fait quoi ?*

*On danse le Zouglou et on file les go aussi.*
*Ca réussit comme ça.*
*On est la pour les filles seulement.*
*On danse en Zouglou,*
*Libère en Zouglou.*[268]

**Didier Bilé et les Parents du Campus**

[268] Production : Label Bleu Caraïbes/Europe, Hit-Tech, Abidjan, Côte-d'Ivoire, 1991.

Ce texte est l'acte fondateur du mouvement musical zouglou. Il sera un succès national immédiat. Il décrit « *la misère et la galère* » de l'étudiant et met à jour « *les vraies réalités de la vie estudiantine* ». *Gboglo Koffi* (le titre) désigne l'étudiant. Mais en baoulé, c'est le nom que porte la hyène, animal mal aimé des puissants de la jungle dans les contes africains, celui à qui il arrive toutes sortes de misères et de déboires, celui qui n'a aucun attrait pour lui, qui vit misérablement, qui doit ruser pour se nourrir et s'accommode le plus souvent des charognes abandonnées par les plus puissants.

Cette chanson, écrite par des étudiants qui se prénomment eux-mêmes *Les Parents du Campus* présente, sous forme d'auto-dérision, l'étudiant comme le *gboglo koffi* de la société ivoirienne. Ces étudiants qui vivent selon leur propre avis, entassés comme des ordures[269] . En effet, le mot zouglou est tiré de l'expression baoulé « *o ti lê zouglou* » qui signifie rassemblés comme des ordures. L'usage du terme « *parents* » souligne la rupture avec les représentants de l'autorité de manière générale, car les étudiants se sentent « *orphelins* » :

« *Les gens de l'UNAPEECI* (Association des Parents d'Elèves *et d'Etudiants de la Côte-d'Ivoire*) *se comportent plus comme des parents du gouvernement que comme des parents d'élèves. Chaque fois que des évènements sont arrivés au niveau des scolaires, ils ont pris des positions pour soutenir le pouvoir. C'est de là que vient le terme de « parents » que l'étudiant ivoirien utilise, car nous nous considérons comme des orphelins. Nous nous appelons « parents » : je suis ton « parent », tu es mon « parent » parce qu'on est orphelin* ».[270]

Les étudiants revendiquent leur solidarité dans la souffrance et la « galère » qu'ils partagent tous, comme étant l'autre face de l'abandon de l'Etat et de la société en général.

---

[269] Le campus de Yopougon, d'où est parti le zouglou comptait 21000 étudiants à l'époque (début des années 90), alors qu'il était prévu pour en contenir 7000.

[270] Cité par Proteau Laurence, *Passions Scolaires en Côte-d'Ivoire Ecole, Etat et Société*, Paris, Karthala, 2002, p.152

L'usage des termes de parenté en dehors de réelles relations de parenté est assez courant dans la société ivoirienne. La classification s'opère de manière verticale et implique une hiérarchie dans les positions : un adulte appellera un jeune « fils » ou « fille », tandis que le jeune l'appellera « papa » ou « maman » ou « grand frère » ou « grande sœur ». Ses cadets seront dénommés par lui « petit frère » ou « petite sœur ». Ceux qui sont de la même classe d'âge se désigneront sous les termes de « cousin », « frère » ou « sœur ». L'analyse de Laurence Proteau à propos de l'appellation « parents » en milieu estudiantin donne une autre dimension à ce terme :

> « En revanche, la manière dont les étudiants utilisent et justifient l'usage du mot « parents » pour se désigner entre eux suppose une uniformisation des termes parenté, puisque seule la relation de parenté en elle-même subsiste sans que soit précisée de position généalogique et hiérarchique. De plus, l'appellation de « parents » ne recouvre ni une parenté générique ni une parenté biologique mais plutôt un statut et une position personnelle d'autorité que se reconnaissent les étudiants : ils peuvent dire « nous autres les parents » en déniant à quiconque le droit de se présenter comme leur parent. Se désigner comme un « parent » alors que l'on est dans l'ordre classificatoire commun et reconnu, un « enfant » c'est transgresser symboliquement l'ordre hiérarchique bâti sur l'ordre familial tout en conservant la référence familial [...] Les «parents » refusent de reconnaître leurs parents...et l'autorité politique légitime qu'ils représentent »[271]

L'usage du terme « parents » par les étudiants[272] pour se désigner entre eux opère une rupture d'avec les principes hiérarchiques qui structuraient l'ordre prévalent. Ce terme indique que leurs « aînés » (famille et responsables politiques) les ont abandonnés à leur sort.

La distanciation d'avec le sens ordinaire du langage de la parenté apparaît ici comme une subversion des principes sociaux et politiques fondamentaux. La référence familiale est

[271] Proteau Laurence idem, p. 153.

[272] Au courant de la même année d'autres groupes zouglou seront crées hors du campus cette fois ci, revendiquant la même solidarité de groupe dans leur dénomination : « Les Potes de la Rue » qui chantent : « *Tribalisme c'est pas bon* » dans lequel ils fustigent, sur le mode de la dérision les stéréotypes que chaque groupe ethnique développe à l'encontre des autres groupes qui composent la Côte-d'Ivoire.

conservée, mais les représentations communes du terme sont modifiées, instaurant simultanément solidarité dans le groupe concerné (les étudiants) - solidarité qui relève de leur expérience partagée de paupérisation et de leur volonté de refuser leur déclassement, - et distinction d'avec ceux qui n'en sont pas, le terme *campus* signalant qu'ils ont tout de même pu accéder à l'université, premier pas vers l'accomplissement social.

*Gboglo Koffi* s'adresse au pouvoir et à la société ivoirienne, mais la critique n'y est pas frontale. Cette première prise de parole s'effectue au sein d'une communauté (les étudiants) dans une période où celle-ci vit un bras de fer avec le pouvoir. Mais elle s'opère sur un mode caractérisé par la prudence ou par le calcul, alors que dans le campus même où il naît (celui de Yopougon), des évènements violents et traumatisants opposaient cette communauté aux forces de l'ordre. Etait-ce dans le but d'éviter la répression du pouvoir politique que le texte, qui date de 1991 joue sur l'auto-dérision? C'était probablement le moyen le plus sûr de critiquer le pouvoir sans en avoir l'air et d'être en mesure de rallier un nombre plus important de partisans à son discours. D'où la question apparemment posée en toute innocence dans la première strophe : « *Oh Bon Dieu! Qu'avons nous fait pour mériter un tel sort?* » qui peut être lue de la manière suivante : « qui nous a mis dans pareille situation? »

Puisque la réponse du pouvoir face à la critique frontale était connue (violence, descente dans les campus), il s'agissait de trouver une manière de le contourner habilement.

Les textes zouglou des années suivantes se feront plus explicites dans leurs critiques des autorités quant à la direction du pays. A présent, l'on sait la place que le zouglou occupe dans la société ivoirienne. Mais lorsqu'il est né au début des années 90, nul ne pouvait

prédire qu'il resterait aussi durablement inscrit dans le paysage musical et culturel du pays, ni qu'il s'exporterait partout dans le monde ainsi que c'est le cas aujourd'hui.

**La Côte-d'Ivoire en quête d'un autre projet national**[273]

C'est de la cité universitaire du quartier populaire de Yopougon à Abidjan que partira le mouvement de contestation de février 1990, qui va surprendre le pouvoir et déboucher sur la réinstauration du multipartisme en avril 1990. L'on pourra entendre des slogans tels que « *Houphouët, trop vieux pour gouverner* ! *Houphouët, il faut partir* ! » et même, « *Houphouët voleur! Houphouët corrompu ! Houphouët y en a marre !*». Du jamais vu. Ce que les autorités politiques prennent pour des sautes d'humeur passagères des enfants gâtés du régime d'Houphouët-Boigny sortira du campus universitaire et prendra la rue, relayé par les organisations syndicales et les partis politiques naissants principalement constitués par la petite bourgeoisie lettrée qui se retrouve menacée dans ses privilèges fondamentaux (il est notamment question de réductions des salaires et autres indemnités).

C'est une coupure d'électricité en février 1990, pendant la période des examens partiels - décidée par des agents de l'EECI (Energie Electrique de Côte-d'Ivoire) mécontents des mesures de diminution des salaires prises par le gouvernement - que les étudiants de la cité universitaire de Yopougon prendront comme prétexte pour descendre dans la rue à Abidjan. Cette panne inopportune ne leur permettait pas de réviser correctement alors qu'ils se trouvaient à la veille d'examens importants. Excédés, ils érigèrent quelques barrages, cassèrent quelques voitures. Le lendemain, ils tinrent un meeting improvisé

[273] En référence au titre d'un article de Losch Bruno paru dans *Politique Africaine* n°78, juin 2000, pp.5-26.

devant le rectorat de l'Université puis un étudiant monta sur le mât où flottaient le drapeau national et celui du parti unique. **Il se saisit du drapeau du parti unique et le déchira, épargnant le drapeau national**. La foule applaudit. Un cortège se forme et envahit des rues de la capitale en direction de Treichville où il tente d'occuper la maison du PDCI. Les forces de l'ordre interviendront violement sur le campus, mais le mouvement de contestation avait déjà pris une certaine ampleur et aux revendications des étudiants étaient venues s'adjoindre celles des élèves et des différents corps de métier.

Il existait déjà quelques organisations estudiantines clandestines plus ou moins structuréessur le campus, qui déploraient la baisse de la qualité de l'enseignement, la surcharge des amphithéâtres, l'exiguïté des bibliothèques, l'insuffisance des moyens de transports et réclamaient une amélioration de leurs conditions de travail. Mais dès le déclenchement des contestations du mois de février, leurs revendications prendront un tournant plus politisé.

A travers la diffusion de tracts[274], ces organisations réclament la suppression du MEECI (Mouvement des Etudiants et Elèves de Côte-d'Ivoire)[275] aux ordres du PDCI, seule organisation estudiantine autorisée, revendiquent le pluralisme syndical ainsi que la réinstauration du multipartisme inscrite dans la constitution de 1960, exigent la démission de Houphouët-Boigny, président de la République ainsi que le rapatriement des fonds placés dans des banques étrangères. Le rejet du MEECI et le désir des étudiants de mettre

[274] Pour une chronologie détaillée des évènements de 1990, voir Bailly Diégou, *La Réinstauration du Multipartisme en Côte-d'Ivoire ou la Double Mort d'Houphouët-Boigny*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[275] Créé en 1968, il est une section du PDCI Ce dernier en avait l'unique voix du monde scolaire et estudiantin Les étudiants membres bénéficiaient plus facilement des largesses matérielles (notamment en ce qui concernait l'attribution de bourses) du pouvoir. Dans ce mouvement estudiantin dûment chapeauté par le pouvoir, le clientélisme tenait lieu de pratique militante

sur pied un mouvement estudiantin libre et autonome ressort clairement des tracts diffusés.

Les organisations syndicales prendront le relais du mouvement de contestation déclenché par les étudiants de la cité de universitaire de Yopougon.

L'irruption du zouglou sur la scène ivoirienne orrespond à un moment de questionnements multiples face aux incertitudes que réserve le futur. Ainsi que le note Yacouba Konaté :

« Le phénomène du zouglou est né dans cette période de contestation et de répression musclée. A cet égard, il est le frère jumeau de cette révolte estudiantine et scolaire, de cette manifestation de la jeunesse prenant conscience de sa force de mobilisation et déterminée à sortir de la nuit de l'unanimisme.»[276]

La Côte-d'Ivoire se trouve en quête d'un autre projet national. Cette même période où la dégradation des conditions de vie de nombreux citadins, déjà amorcée une décennie plus tôt s'accélère, bouleversent les rapports sociaux et multiplient les tensions avec les détenteurs du pouvoir.

Cette étude se limitera à la couche sociale la plus durement touché par la récession et menacée de déclassement (employés, fonctionnaires, enseignants...) à la fin des années 80. Cette couche de la population se retrouve à la charnière entre les « grands » et les plus démunis; c'est elle qui, étant particulièrement sensible à l'inégalité qui ne cesse de croître ainsi qu'à la dégradation de ses privilèges, se montre volontiers critique à l'égard de la classe politique.

[276] Konaté Yacouba, « Génération Zouglou », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 168, 2002, p. 781.

Une brèche de nature politique autant qu'identitaire, s'est ouverte dans l'imaginaire sociopolitique ivoirien vers la fin des années 80, sous l'effet de la crise multiforme que connaît ce pays depuis les années 80. Elle s'est progressivement élargie, créant un décalage entre l'Etat ivoirien et sa population. La société ivoirienne ne se retrouve plus dans le projet que l'Etat postcolonial avait conçu pour elle et auquel elle avait, signalons le, adhéré dans sa grande majorité.

Le zouglou n'a pas ouvert la brèche dans l'imaginaire ivoirien, mais il l'a signalée, il a souligné le décalage existant entre le discours de l'Etat et les aspirations de la majorité de la population. Son analyse permet d'identifier les prémisses de la fin d'un modèle de gestion de la société ivoirienne car c'est un des phénomènes qui, enchevêtré à d'autres, est progressivement en train de (trans)former l'imaginaire socio-politique de la Côte-d'Ivoire contemporaine. L'on doit déceler dans cette pratique une écriture de l'histoire ivoirienne.

Son étude peut nous permettre de voir certaines des mutations politiques, sociologiques et économiques qu'a connue la société ivoirienne postcoloniale, ainsi que les effets que leurs glissements successifs ont opéré dans l'imaginaire.

## L'école[277] ivoirienne : un enjeu politique et social[278]

L'école ivoirienne a été déclarée priorité des priorités dès 1964 par Houphouët-Boigny et son objectif sera d'assurer la scolarisation des ivoiriens à 100%. Elle a été pensée par le

[277] Nous utilisons la terme école pour faire référence au système éducatif ivoirien dans son ensemble, c'est-à-dire, l'école primaire, ainsi que l'enseignement secondaire et universitaire.

[278] Pour ce passage, nous nous sommes inspiré des travaux de Laurence Proteau. A cause des enjeux éminemment politiques liés à la question de l'école en Côte-d'Ivoire, l'auteure dit avoir, tout au long de sa démarche, eu a faire avec la méfiance des autorités politiques ou administratives.

pouvoir comme l'agent de socialisation par excellence devant exercer une influence essentielle sur la formation des générations montantes. De ce fait, elle figure au cœur du dispositif de l'assimilation nationale devant permettre à l'Etat de contrôler le système de socialisation. A travers elle, le pouvoir a cherché à inculquer aux jeunes ivoiriens les comportements, valeurs et normes sociales ou, dit autrement, « les manières de penser, de faire et de sentir » en adéquation avec ses visées de construction nationale. Parmi l'ensemble des mécanismes sociaux ou politiques destinés à créer un sentiment d'appartenance et d'allégeance à l'Etat, l'école ivoirienne fut l'instrument privilégié par le pouvoir car il était le plus à même de forger une conscience nationale neuve et moderne qui servirait à l'Etat dans son travail de construction d'un espace sociopolitique. C'est pour cet ensemble de raisons que la crise de l'école dépasse le cadre d'une simple remise en question de l'institution scolaire et s'apparente plus à une crise de croyance au modèle de société proposé par le parti unique depuis l'indépendance.

Durant les deux premières décennies, l'école ivoirienne fut présentée par le pouvoir comme étant le principal moyen d'ascension sociale, et considérée comme telle par la population.

Ce modèle d'ascension sociale par le diplôme a plutôt bien fonctionné tant que le développement de l'école était en harmonie avec celui de l'économie; tant que les jeunes diplômés parvenaient tous à s'insérer dans le marché du travail comme prévu; tant que les ivoiriens pensaient que leur modèle scolaire et plus largement, leur modèle de société, bénéficiait d'une grande légitimité.

C'est à travers la « crise » de l'école que se sont révélés les signes annonciateurs des bouleversements que connaît la Côte-d'Ivoire aujourd'hui. En effet, l'école se trouve au

centre des mouvements de contestation ayant abouti à la restauration du multipartisme dans le pays, le rapport à l'école étant également un rapport au pouvoir d'Etat : la crise de l'école ivoirienne dépasse largement le cadre scolaire dans la mesure où elle questionne à la fois la structure même du pouvoir postcolonial et le domaine de la reproduction sociale.

Faire de l'école la « priorité des priorités », un instrument politique au service de la construction de la nation, n'est pas une particularité ivoirienne. Dans les nations démocratiques, l'école est ce qui est supposé donner à tous les ivoiriens, les moyens de participer effectivement à la vie publique.

Si nous prenons le cas de la France que la Côte-d'Ivoire a cherché à dupliquer, l'école républicaine y a été construite avant tout comme école du citoyen, chargée d'assurer la mobilité sociale et de favoriser l'égalité des chances. L'on peut même dire qu'en France, l'école a construit le modèle national. Elle a contribué à l'idée selon laquelle le travail et le mérite constituaient le mode le plus légitime d'ascension sociale, l'école étant perçue comme le facteur d'homogénéisation face à la diversité de la société.

Le discours du pouvoir ivoirien reflétait aussi cette ambition, affirmant sans relâche que la réussite scolaire était synonyme de réussite sociale et que l'école ivoirienne était ouverte à tous même si, dans les faits, le système scolaire était assez sélectif et reproduisait, ce faisant, les inégalités sociales déjà existantes. La volonté du pouvoir de miser sur le capital humain s'est concrètement traduite par l'importance des dépenses publiques allouées à l'éducation. Les familles ont adhéré au discours du pouvoir, calquant leurs aspirations sur les incitations de ce dernier et consentant des efforts considérables pour scolariser leurs enfants. L'investissement de l'Etat dans le système scolaire et les

stratégies de scolarisation – car c'est bien de stratégies qu'il s'est agi - subséquentes menées par les familles ont fait de l'école un enjeu politique.

A la base de cet enjeu, le compromis tacite tissé entre l'Etat et la société ivoirienne selon lequel l'école serait le lieu de promotion sociale par excellence, le lieu par lequel les ivoiriens « méritants » auraient une « chance » d'accéder aux richesses nationales et à la reconnaissance sociale ou à la « consécration scolaire » pour reprendre l'expression de Laurence Proteau. En contrepartie, l'Etat obtient une certaine tranquillité politique. Ce qui, selon cet auteur, a placé l'école au centre de passions privées et publiques[279], en a fait l'enjeu de luttes autant individuelles que collectives : elle était une des conditions majeures d'accès au champ du pouvoir. Ce que l'on nomme la crise de l'école s'apparente ainsi plutôt en une « crise de croyance » car à travers, l'école s'est posée non seulement la question sociale, mais également la question politique.

L'école a été le lieu de modernisation privilégié par l'Etat. Le diplôme permettait d'accéder à un emploi dans la fonction publique, dans les sociétés d'Etat ou les sociétés mixtes. La crise économique du début des années quatre vingt est venue saper la capacité de redistribution de l'Etat et fragiliser sa légitimité dont une des bases était son rôle de premier employeur.

Aujourd'hui, voici le portrait de l'école ivoirienne dressé par le chanteur de zouglou Fitini :

**« L'école ivoirienne »**

*Ô c'est vraiment triste, l'école ivoirienne c'est vraiment triste.*
*Ça n'avance pas ça ne recule pas.*
*Avant au CP1, c'était kôkôkô, entrer dans les mots,*
*Mais maintenant on constate que, c'est kô...kô...kô...,sortir des mots.*

[279] D'où le titre de son ouvrage : Proteau Laurence, *Passions Scolaires en Côte-d'Ivoire. Ecole, Etat et Société*, Paris, Karthala, 2002.

*On n'arrive même plus à s'exprimer, l'école ivoirienne c'est vraiment triste.*
*Mon ami Zadi avait dit : « Mais Frankie, tu as les belles oeils, les blancs ont beaucoup de cheval »*
*L'école ivoirienne c'est vraiment triste, le français est devenu françois..*
*Nous on se comprend mieux dans la musique, voilà pourquoi on a décidé de chanter.*
*Mais là aussi, c'est vraiment triste, on ne voit plus que des play-back.*

*Un artiste mécontent avait dit : « Maintenant, y a plus bons santeurs.*
*Moi avant d'être santeur, j'étais d'abord batteur, quelque fois guitareur,*
*Quelque fois pianeur, quelque fois violeur », c'est à dire il joue du violon.*

**Fitini Le Créateur**[280]

D'après une analyse de la société ivoirienne menée par le sociologue ivoirien Abdou Touré au début des années 80, l'école ivoirienne serait devenue un fétiche qui se dresserait comme « la reine des institutions en Côte-d'Ivoire », car son but premier serait de « créer une nouvelle mentalité » :

« Centre autour duquel gravitent les autres institutions, l'école est devenue un fétiche qu'il faut adorer de gré ou de force. Car son verdict est impitoyable. A preuve, la supériorité dont le système social auréole les diplômés qui, du coup, se trouvent investis du pouvoir et chargés de la mission d'éduquer (?) les « analphabètes » dont l'infériorité vient du seul fait de n'avoir pas fréquenté cette société d'initiation « moderne » qu'est l'école. »[281]

Pourtant, les questions ne manquaient pas de se poser, quant au fonctionnement et aux dysfonctionnements de l'école ivoirienne. Selon Michel Galy[282], cette

« école gomme les particularismes dans un mimétisme étonnant »;

[280] Fitini Le Créateur, Album : **Tout Mignon**, Production Showtime, Abidjan, l'année de parution n'est pas mentionnée sur le CD, mais nous pouvons le situer entre 2000 et 2001.
[281] Touré Abdou, *La Civilisation Quotidienne en Côte-d'Ivoire. Procès d'Occidentalisation*, Paris, Karthala, 1982, p.55
[282] Galy Michel, « Le Savoir de l'Occident : sur les Représentations du « Coup d'Abidjan », le 24 Décembre 1999 », *Culture et Conflits* n°37, vol. 2, p. 110.

il cite cet instituteur dans un village avikam des lagunes « qui apostrophait parfois les enfants en leur apprenant d'abord leur identité officielle (patronyme, prénom français), puis en les forçant au français : *plus de dialecte, soyez civilisés* ! ».

Mais la grande sélectivité du système scolaire est la grande difficulté que les élèves et étudiants ivoiriens doivent affronter. Face à la croissance des effectifs, l'Etat tente de réduire les flux des scolarisés en établissant des barrières entre les différents niveaux d'enseignement : examen d'entrée en sixième en dernière classe de l'école primaire; brevet d'étude en classe de troisième; examen probatoire en classe de première, avant le baccalauréat en classe de terminale. Cette canalisation se retrouve également à l'université vers laquelle tous les étudiants qui ont obtenu le baccalauréat ne sont pas orientés ou lorsqu'ils le sont, leurs choix d'orientation ne sont pas forcément respectés[283].

Cette politique est officiellement justifiée par la volonté de sélectionner les « meilleurs » et par celle de remonter le niveau des élèves et de construire un enseignement de qualité en accord avec les impératifs du développement. Face à cette politique de réduction des flux scolaires, l'on assiste à la hausse des taux de redoublement, d'exclusion et d'abandon dans les milieux les plus démunis. Se maintenir dans l'école ivoirienne devient un véritable parcours du combattant pour le jeune ivoirien dépourvu de soutien familial.

---

[283] Voici ce que dit Guillaume Soro, dirigeant de la FESCI de 1995 à 1998 , chef de la rébellion nordiste de septembre 2002, Premier Ministre depuis mars 2007, qui feint de découvrir l'existence d'un tel système à ses dépens : « *Avoir le bac était un véritable évènement en Côte-d'Ivoire Il arrivait qu'à la proclamation des résultats, des ambulances évacuent certains candidats ajournés pour la session et qui ne l'avaient pas supporté Nous étions soixante élèves dans la classe, seuls vingt et un avaient réussi Je souhaitais être orienté en faculté de droit Cette préférence a été dédaignée et j'ai dû m'inscrire à la faculté de lettres J'avais pourtant des moyennes qui auraient dû me permettre des faire des études juridiques [ . ] Je me suis vite rendu compte que certains moins méritants m'étaient passés devant Bien qu'ayant des notes inférieures aux miennes ou ne remplissant pas les conditions officielles d'éligibilité, ils avaient pu choisir leur filière et bénéficier d'une bourse et d'un logement En les interrogeant, j'ai appris qu'ils avaient fait ce qu'ils appelaient des « petits cadeaux » pour se retrouver dans cette situation J'ignorais tout de ce système ! Cette dénomination pudique de la corruption régnait dans une institution qui devait former les élites ! Constater, vivre et subir cette iniquité était tout aussi bouleversante que désespérant Se remettre de ce traumatisme initial ne s'est pas fait sans une certaine dose de révolte.* » Soro Guillaume, *Pourquoi je Suis Devenu un Rebelle La Côte-d'Ivoire au Bord du Gouffre*, Paris, Hachette Littératures, 2005, p.41-42

Ceux qui sont exclus des établissements publics suite à un échec essayent de contourner la sélectivité du système par le recours au secteur privé ou au recrutement parallèle, pratique illégale devenue quasi officielle qui consiste à monnayer le maintien de l'élève exclu dans le secteur public. Tous les moyens sont mobilisés pour éviter la déchéance que représente la déscolarisation. Dans ce contexte de sélection massive et de rareté des places, seules les classes supérieures sont véritablement en mesure de tirer avantage d'un système scolaire qui privilégie des stratégies particulières de maintien en son sein fort éloignées du mérite scolaire basé sur le travail de l'élève. Parmi ces stratégies[284] il faut citer la « corruption » des enseignants mais également la tricherie, la prostitution des jeunes filles, le marchandage.

« Le pouvoir de sanction de la note focalise les stratégies de l'élève vers l'évitement d'un verdict d'exclusion [...] Les représentations des élèves concernant la meilleure manière d'acquérir des titres scolaires expriment le peu d'efficacité reconnue au mérite et au travail scolaire. **L'école est perçue** non comme un lieu d'acquisition de connaissances débouchant sur une compétence, monnayable sur le marché du travail, mais **comme une antichambre de la réussite socio-économique** [...] Le langage des lycéens révèlent certaines de leurs représentations et donnent des clefs pour saisir comment ils appréhendent les règles scolaires. La note est un « *salaire* », les « *moyennes sont sexuellement transmissibles* » (MST), les interrogations sont des « *missiles* », les devoirs sont des « *bombes* » et le bac un « *brevet d'accès au chômage* ». Ces jeux avec les mots ne sont pas seulement des jeux de mots, ils donnent un aperçu des relations entre élèves et professeurs : la note n'est souvent, dans l'imaginaire des élèves, que le résultat d'une négociation entre celui qui en détient les clefs et celui qui essaie de peser sur la décision. Ainsi les élèves négocient une meilleure note comme ils négocieraient une hausse de salaire. »[285]

Au chapitre des dysfonctionnements de l'école ivoirienne, nous devons mentionner l'expérience de l'enseignement télévisuel qui a tout de même été dispensé pendant une dizaine d'années, une expérience au destin peu glorieux, lancée à grands frais, sans

[284] Qui seront dénoncées dans nombre de chansons zouglou.
[285] Proteau Laurence, « Dévoilement de l'Illusion d'une Promotion Sociale pour Tous par l'Ecole. Un « Moment Critique », *Le Modèle Ivoirien en Questions. Crises, Ajustements, Recompositions*, Contamin Bernard et Memel-Fotê Harris (éds), Paris Karthala, 1997, p. 651.

consultation des principaux concernés, les ivoiriens, et qui s'est soldée par un échec pour le gouvernement ivoirien et ses experts internationaux.

Le Programme d'Education Télévisuelle (PETV) avait comme objectif d'assurer la scolarisation à 100% des enfants ivoiriens du primaire. Mis en place dans l'enthousiasme avec la collaboration des institutions onusiennes et d'experts (français, allemands, italiens, anglais, américains, israéliens et canadiens[286] ) en 1971, il touchait jusqu'à 700 000 élèves en 1980, soit 68% des effectifs du primaire. Il sera supprimé en 1982 à la suite de vives polémiques entre syndicat des enseignants du supérieur, association de parents d'élèves, ministère de l'enseignement, ainsi que de nombreux ivoiriens à travers les colonnes d'un quotidien national. Citons quelque uns des arguments contre ce système d'enseignement diffusés dans la presse[287] :

*« -le PETV est trop coûteux;*
*- il aide surtout un une société française à écouler son stock de téléviseurs noir et blancs;*
*- le CATEL, société chargée de l'entretien des téléviseurs, est une société prospère qui compte plusieurs hauts fonctionnaires parmi ses actionnaires;*
*- les ivoiriens n'ont pas été consultés;*
*-les pays qui l'imposent ici ne l'utilisent pas chez eux;*
*-les « élites » et les assistants techniques évitent de mettre leurs enfants dans les classes télévisuelles;*
*- les élèves de CM2 sont faibles et, en particulier, ne savent pas écrire. »*[288]

---

[286] Notons cette remarque sur le caractère extraverti des programmes enseignés « C'est ce qui explique que l'on ait pu lire dans l'un des tous premiers documents écrits « *Koffi monte sur l'ananassier* », ou qu'on ait pu voir une émission sur la protection de la nature où était affirmé, à grand renfort de tempête de neige, l'intérêt, par temps de froidure, de construire des petites cages pour permettre aux oiseaux de s'abriter », Desalmand Paul, « Une Aventure Ambigue Le Programme d'Education Télévisuelle (1971-1982) », *Politique Africaine* n° 24, décembre 1986, p 96

[287] Plus précisément *Fraternité Matin*, organe de presse gouvernemental, qui ouvrira (après quinze jours de « réflexion » tout de même) ses colonnes aux lecteurs, à la suite d'une motion du SYNESCI (Syndicat National des Enseignants de Côte-d'Ivoire) déposée le 05 août 1980, motion qui dénonçait les carences de ce système et en réclamait la suppression pure et simple « avant que plusieurs générations d'ivoiriens ne soient intellectuellement et culturellement sacrifiés »

[288] Ces arguments ont été défendus dans le quotidien *Fraternité Matin* en 1980 Cité par Désalmand Paul, idem, p 94

Parmi les arguments développés, on verra même formulée l'idée d'un véritable complot des nantis pour maintenir les gens du peuple dans la misère :

*« La télévision dans nos écoles est utilisée sciemment pour baisser le niveau d'instruction de nos enfants, afin que ces derniers deviennent plus malheureux que nous ne le sommes déjà nous-mêmes. Les enfants des « grands » passeront a priori parce que l'argent les sauvera. Il y aura à ce moment un héritage de commandement de père en fils qui sera plus tard une hiérarchie à respecter ».*[289]

Rappelons qu'en Côte-d'Ivoire, la valeur sociale du capital scolaire est d'une importance primordiale,

«sans cesse réaffirmée, que ce soit par le rappel constant des titres scolaires des responsables politiques, par la manière dont les journaux entretiennent la croyance en la toute puissance sociale de la consécration scolaire, alors que l'élimination de la compétition scolaire est assimilée à une exclusion sociale. C'est ce qui explique que l'opposition à la télévision scolaire ait été essentiellement le fait de la petite bourgeoisie urbaine qui, pour préserver ses investissements sur le marché scolaire, contestait ce qui lui apparaissait comme une élimination massive de ses héritiers de la compétition pour les titres et à terme pour les postes. L'exemples des « grands » qui fuient les classes télévisuelles renforce la conviction que, ce qui est en jeu, c'est l'accès aux ressources scolaires comme privilégié de reproduction sociale.»[290]

L'âpreté des débats autour de la première grande querelle scolaire que connaît le pays s'explique par la menace de déclassement encourue par les classes moyennes qui, écoutant le discours du pouvoir, avaient tout misé sur l'école.[291]

---

[289] Cité par Désalmand Paul, op cit, p 95

[290] Proteau Laurence, op cit p 75

[291] Ces debats sont à inscrire dans le cadre plus général des revendications des enseignants du secondaire et du supérieur à travers leurs syndicats respectifs qui, non seulement réclament une refonte du systeme scolaire, mais revendiquent également une revalorisation de leur statut et la préservation de leurs acquis remis en question par les réformes

S'ils obtiendront gain de cause en ce qui concerne l'enseignement télévisuel (remarquons que la cause était acquise d'avance car le programme était un échec patent), en revanche, les grèves de 1982 et de 1983 seront reglées par les méthodes habituelles interdiction des syndicats , interventions de Houphouet-Boigny dans lesquelles il fait état de « *sa peine* » face à l'ingratitude de ceux qu'il a « *sorti du trou* » alors qu'ils « *n'étaient rien* » , accusations portées par la presse contre les enseignants grévistes selon lesquelles ces derniers seraient manipulés de l'extérieur dans le but de déstabiliser le pays, le tout culminant dans les « Journées du dialogue » en novembre 1983, à l'issue desquelles les suspensions contre les syndicats sont levés Ces journées n'apportent que des réponses limitées aux problèmes soulevés

Un des objectifs de ce programme qui intéresse notre sujet, était aussi d'avoir des élèves spontanés, questionneurs et aptes à la discussion. Cet objectif fut atteint au-delà de toute espérance. Seulement, ce n'était pas le but que le pouvoir, ni même beaucoup de parents d'élèves[292], poursuivaient. Cet aspect de la chose contribuera également à accélérer sa disparition. Citons ici ce passage où un analyste de l'école ivoirienne assiste à une réunion où sont envisagées les modalités de passage de ces élèves dans l'enseignement secondaire :

> « Les métaphores guerrières fleurissaient. Il fallait « *contenir ces vagues d'assaut* », « *dresser un rempart* », « *définir une stratégie et une tactique* ». Bref, pour le plus grand nombre, ces élèves merveilleux de vivacité étaient de la graine de contestataire et il paraissait nécessaire de revenir à des « *méthodes qui avaient fait leur preuves*[293] ».

---

La solution prônée pour régler cette crise de l'école est celle de « l'houphouétisme comme philosophie en vue du dialogue et du bonheur », qui devrait être, selon le nouveau ministre de l'éducation nationale Balla Keïta, la base de la nouvelle école ivoirienne. Selon ce dernier, « *la nouvelle école ivoirienne ne saurait être le lieu où l'on apprend à haïr les parents, le PDCI ou le président Houphouët-Boigny* », raison pour laquelle « *les idées à inculquer à l'élève sont celle du PDCI* » (*Fraternité Matin*, 25/09/1983). La politique éducative est placée sous la bannière de la « moralisation » et du « militantisme » Monsieur Keïta déclare : « *Tous les chefs d'établissements doivent être engagés aux côtés du PDCI et du gouvernement, ceux qui ne veulent pas être engagés, ils peuvent démissionner [...] Avec moi, pas de grève Au moindre mouvement, je ferme l'établissement* » (*Fraternité Matin*, 19/09/1984).
Le bras de fer entre l'Etat et les enseignants pour le contrôle politique des syndicats se poursuivra pendant des années, et le point culminant en sera la restauration du multipartisme en 1990. Ces luttes syndicales dans le champ scolaire durant les années 80 ont préparé le terrain aux revendications massives de 1990.
Selon Proteau Laurence, « la rhétorique politique des années 80 ne fait aucune distinction entre l'ordre social, l'ordre politique, et l'ordre moral. La contestation est perçue comme une subversion totale : toute atteinte à l'autorité politique est une atteinte à l'autorité en général, celle des parents sur les enfants, des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes L'attention portée à cette rhétorique permet de comprendre le principe de légitimation de l'autorité politique comme cas particulier de l'autorité du père sur son enfant, mais aussi l'assimilation de la contestation à l'offense et la justification de la répression comme correction [ ] La rhétorique de la « grande famille ivoirienne » guidée et protégée par le « Père de la Nation » - principe d'unité et d'ordre - , est un indice du déficit d'autonomie des différents champs (politique, domestique, économique .) Le pouvoir politique a intérêt à contenir ce qui peut apparaître comme processus d'autonomisation des champs puisque sa légitimité est subordonnée à l'indifférenciation des principes d'autorité » op. cit, p 96

[292] Un exemple paru dans un hebdomadaire ivoirien : « *Je ne cause plus avec mes parents parce qu'un jour, alors qu'il y avait des étrangers, j'étais assis a salon Les grandes personnes bavardaient Il y avait un problème qu'elles cherchaient à résoudre J'avais la réponse Alors ma mère s'est mise à me traiter d'impoli, à me menacer Elle m'a interdit de rester désormais au salon lorsqu'il y a des étrangers, de parler lorsque les grandes personnes parlent Mais est ce que les grandes personnes ne disent pas parfois des choses fausses* ? Paulus, « Enfants, l'Education se Perd », *Ivoire Dimanche*, n° 452, 28 juin 1982.

[293] Désalmand Paul, op. cit , p 101.

Faudrait-il établir un lien entre les effets non recherchés d'un système éducatif et les contestations incessantes du pouvoir menées par la génération qui a fait l'expérience de l'enseignement télévisuel ? Cette même génération qui, dans les années 80 expérimentait cette méthode d'enseignement est celle qui se retrouve à l'université au début des années 90. C'est la même génération qui, une dizaine d'année plus tard, en décembre 1999, prendra les armes pour renverser le successeur de Houphouët-Boigny, et mettre un terme au règne ininterrompu de son parti, le PDCI. Les auteurs de la rébellion de septembre 2002, qui a résulté en la partition du pays sont également de la même classe d'âge.

Les années 80 sont aussi celle des revendications syndicales des enseignants et ces étudiants des années 90 ont pu, durant leur scolarité au primaire et au secondaire, être les témoins des luttes syndicales de leurs maîtres et enseignants.

*Désillusions*

Nous faisons notre l'interrogation de Laurence Proteau qui se demande :

« si cette notion de « crise de l'école » n'en dissimule pas une autre : celle du modèle de promotion et de mobilité socio-économiques. Cette crise du modèle dominant de « réussite » sociale entraîne la mise en accusation de l'institution mandatée pour garantir l'avenir socio-économique et chargée de concrétiser les aspirations à l'ascension sociale; elle fragilise aussi la légitimité du pouvoir de l'Etat, dont une des bases est son rôle d'employeur. »[294]

« *L'école met en retard!* » avons-nous pu entendre dans les rues d'Abidjan en 2001. « *Houphouët nous avait dit : il faut étudier. Mais s'il n'y a pas de travail, on ne sait plus pourquoi on va à l'école.* » En effet, pourquoi continuer à cautionner un modèle de promotion sociale qui promettait de convertir le capital scolaire en capital social et économique mais qui a failli à cette mission ?

[294] Proteau Laurence, idem, p. 652.

La société ivoirienne a vécu sur les illusions et les croyances que le projet de société conçu par Houphouët-Boigny avaient suscitées. La désillusion est d'autant plus grande que les espérances portées sur leur modèle de société ont été immenses.

**« Secret d'Etat »** :

*On a découvert vos secrets,*
*On a découvert vos bizness.*
*Aidez nous ho !*
*Notre pays connaît une des plus graves crises de sa jeune histoire,*
*Crise multiforme politique et économique.*
*Ils font tomber les sociétés et ils les rachètent.*
*Quand ces dirigeants là détournent de l'argent,*
*Au lieu de les mettre en prison,*
*On les change de poste comme des ambassadeurs.*
*Là n'est pas la solution*
*Est ce une complicité ou une incapacité.*
....
*La jeunesse ivoirienne est victime de vos détournements.*
*Que de malédictions.*
*Maudits soient les coupables!*

**Les Garagistes**[295]

La crise est multiforme. Il s'agit d'une crise économique, mais aussi d'une crise de légitimité politique et plus profondément, une crise du modèle de société ivoirienne et des croyances (ces deux dernières pouvant être autrement plus redoutables que la crise économique) que ce modèle avait suscité. Cette modernité et cette croissance qu'ils ont cru avoir maîtrisé pendant un moment leur échappe. Et, aux yeux de la jeunesse, les coupables sont tout désignés. Qu'ils soient « *complices ou incapables* », peu importent les motifs de leur culpabilité. Les ivoiriens ne veulent plus être les victimes d'un système dans lequel ils ne se retrouvent plus.

[295] Les Garagistes, Album :**Titrotologie**, Production : Abidjan Show Biz, Côte-d'Ivoire, 2000.

Depuis une vingtaine d'années, l'on a assisté à l'effondrement progressif des modes de légitimation du pouvoir ivoirien et à une modification dans les pratiques individuelles et collectives du rapport à l'Etat du côté de la population. Les attentes déçues de celle-ci face au processus de modernisation évolutionniste préconisé dès l'indépendance par l'Etat et par l'ensemble de ses institutions a incité la population ivoirienne à se repositionner et à reformuler sa demande en d'autres termes. La pauvreté de l'offre politique fait face à une prolifération d'attentes de tout ordre auxquelles il devient évident que l'Etat ne peut plus répondre comme par le passé. Ces attentes furent pourtant grandes, à l'image du faste des investissements publics des deux premières décennies postcoloniales.

Durant cette période dite du miracle ivoirien, de nombreuses sociétés d'Etat sont créées, les services et équipements de santé sont performants et quasi gratuits, les infrastructures éducatives se multiplient, les politiques d'attribution des bourses sont généreuses et l'Etat recrute les diplômés issus de l'université. En échange de cette politique de redistribution, l'Etat ivoirien avait pu obtenir une certaine stabilité politique.

« Diarrhée économique » :

*On a travaillé ô, on a souffert ô.*
*Les discours, les promesses n'ont rien changé ô,*
*Pitié ô, pensez à nous ô.*
*On a mangé, vraiment trop mangé.*
*On était rassasié de bonheur.*
*Soudain une indigestion parce qu'on mal digéré.*
*Ils ont mal géré, c'est pourquoi tout a dégénéré.*
*Aujourd'hui ca coule, c'est la diarrhée économique.*
*Au temps du miracle ivoirien, le cacao nous suffisait,*
*Mais aujourd'hui, on est prêt à planter des goyaves.*
...
*Le système est tranchant : tu le touches il te blesse,*
*Il te touche tu es blessé, dans tous les cas tu subiras.*
*Les détournements impunis sont devenus une épidémie,*
*La malhonnêteté est devenue contagieuse,*

*C'est pour cela que ça coule, c'est la diarrhée économique.*
*Quand tu demandes, on te dit :*
*« C'est à l'image du pays, la dévaluation nous a tué, on attend l'euro ».*
*Mais nous voulons une économie du futur dans le présent qui respecte le passé.*
*Pour que ça arrête de couler.*
Espoir 2000

Les fonctionnaires, qui appartenaient à la caste supérieure de « l'évolué », de la « bourgeoisie du diplôme » deviennent les « *esclaves des temps modernes* » dans les chants zouglou.

**« Galerie Nationale »** :

*Ou allons nous, on vit la galère.*
*Nos fonctionnaires ne se retrouvent plus :*
*Avancement confisqué, redevances perçues*
*Avec un salaire qui ne peut même pas réaliser du riz-sauce avec huile.*
*Les fonctionnaires sont les esclaves des temps modernes.*
*Les chômeurs terrifiés par la galère ne font que revendiquer.*
*Attention dans nos quartiers, les jeunes sans emploi*
*Sont entassés comme des réfugiés dans leur propre pays.*
*Regardez autour de vous, les gens mangent par hasard.*
*Où allons nous, on vit la galère.*

**Les Garagistes**[296]

**Le zouglou, danse de la quête**

C'est sur ce fond de crise économique et de crise du modèle de promotion sociale par l'école qu'a surgi le zouglou au début des années 90. Le zouglou est né dans les campus d'Abidjan, plus précisément celui de Yopougon, chez ces étudiants jusque là choyés par l'Etat et placés sur un piédestal par la société puisqu'ils étaient appelés à faire partie de la « bourgeoisie du diplôme ».

[296] Album : **Titrologie**, op cit.

Au début des années 80, la production musicale sur le campus reflète les préoccupations des étudiants, qui sont avant tout hédonistes, puisqu'ils sont presque assurés de trouver un emploi à la sortie de l'université et de faire partie de cette bourgeoisie du diplôme tant convoitée. C'est l'époque de l'OUA (Orchestre de l'Universite d'Abidjan) et de Big Sat (pour Big Satan, ainsi surnommé car particulièrement actif et « satanique » lorsqu'il s'agissait d'aller crever les pneus des voitures des *grotos*[297] qui venaient draguer les *go*[298]sur le campus).

Dans leurs textes, « *au campus tout était doux* », ou encore :

*Les grotos sont passés, ils ont tout ramassé* [entendez ramassé les filles],
*Les grotos ils ont quoi ? L'argent!*
*Ha grands frères, on vous demande de rester à la maison*
*Auprès de nos mamans, elles ont besoin de vous pour le dîner*
*[...]*
*Lorsque l'étudiant a une voiture, il faut la pousser avant d'allumer,*
*Au campus, il y a la bosse mais il y a aussi la bouffe et au restau, on est très vaillant*[299].

Contraste avec Gboglo Koffi où l'on peut entendre : « *au restau, c'est only for dogs, on aime pas, on va manger quand même* » et où il n'est plus question de voiture que l'on pousse (pour la faire démarrer), mais de moyens de transports publics surchargés auxquels l'on ne peut accéder qu'après s'être battu pour se frayer une place.

Big Sat, c'est aussi le campus de la vie dorée avec chambre individuelle pour presque tous, bourse garantie dès l'orientation :

> « un véritable pays de cocagne sur lequel régnait néanmoins le tout puissant ordre houphouetiste qui rimait avec favoritisme, servilité, délation...juste pour obtenir quelques prébendes à l'image des MEECISTES[300], bras séculier du régime en milieu scolaire et universitaire.»[301]

---

[297] En vocabulaire *nouchi* : homme d'un certain âge, disposant d'une certaine aisance financière, qui entretient une liaison avec une femme plus jeune. L'aspect financier est souvent l'essentiel dans cette relation.
[298] Filles.
[299] **Campus**, OUA (Orchestre de l'Université d'Abidjan), 1984, Abidjan, Côte-d'Ivoire.
[300] De MEECI, syndicat estudiantin proche du PDCI.
[301] *Fédéral* n° 2, 14 nov 1991.

*Une entreprise d'auto-démystification*

En décrivant les conditions de vie difficile de l'étudiant, le zouglou a procédé à une entreprise d'auto-démystification de son identité et a forcé la population à reconnaître la réalité nationale de la crise. Il a levé le voile sur la situation précaire et surestimée des étudiants qui ressemblait fort à celle des fonctionnaires eux aussi longtemps favorisés par l'Etat.

La « galère » dévoilée par le zouglou est partagée par nombre d'abidjanais; bientôt, il ne sera plus uniquement le cri de ralliement des étudiants en détresse, mais celui de toute cette classe moyenne frappée par les revers de ce que l'on avait appelé en son temps le miracle ivoirien. Il sort du campus pour traiter de la société ivoirienne au quotidien dans la crise.

Il est cependant intéressant de noter que si le zouglou voit le jour sur le campus de Yopougon, les paroles du texte fondateur de ce mouvement musical citées plus haut ne mentionnent pas une seule fois les violents événements qui se sont déroulés sur ce même campus à la même période, et qui ont vu s'affronter étudiants et forces de l'ordre, et étudiants entre eux[302].

Et pendant ce temps, sur le campus de Yopougon, l'on chante Gboglo Koffi et l'on « *libère en zouglou* ». Une prise de parole qui a l'apparence de la neutralité et qui arrive néanmoins à mobiliser des milliers de jeunes. Ce sont ces mêmes étudiants qui, après avoir manifesté dans la journée, « libèrent en zouglou » le soir, dans les « maquis » (restaurants populaires) de la capitale.

[302] Une culture de la violence a investi l'Université ivoirienne depuis 1990. Je vous renvoie sur ce point à la page 192 de cette thèse.

*« Faites passer le message : nous sommes dans la galère ! »*

Didier Bilé[303] résume ainsi la philosophie derrière le zouglou à sa naissance :

*« C'est la philosophie de la galère, du combat, de l'entraide. Celle qui dit : oui, on sait qu'on vit dans la galère, mais on sait qu'il y a espoir quand chacun va vers son rêve. A défaut d'avoir des interlocuteurs sur terre pour régler nos problèmes il faut les chanter, peut être que dieu nous comprendra et nous viendra en aide. Car si l'on ne parvient pas à toucher tous les gens que l'on veut toucher en se mettant en grève ou en jetant des tracts, l'on peut y arriver par la musique. Car le zouglou s'infiltre partout : le ministre à qui l'on écrit et qui ne répond jamais, quand il allume sa radio, il ne peut pas manquer le zouglou; quand il s'en va chez son « deuxième bureau » (sa maîtresse), dans les quartiers populaires, il entend le zouglou dans les maquis (restaurants populaires). Il ne peut échapper au zouglou. »*

En plus d'être un rythme particulier qui combine différents genres musicaux de la Côte-d'Ivoire, avec un texte particulier qui démystifie et déconstruit de nombreuses situations, il est aussi une danse-mime qui, si elle n'a pas ouvert la brèche dans l'imaginaire ivoirien, a au moins signalé sa profondeur.

Désormais, les ivoiriens s'identifient au zouglou et le zouglou est identifié à la Côte-d'Ivoire. Ce nouveau moyen d'expression populaire a remporté l'adhésion immédiate des populations grâce à la convocation d'émotions à laquelle il procède. Il a su leur parler, les « prendre par les tripes » et ils s'y sont retrouvés car il renvoyait à des référents solidement ancrés dans l'imaginaire de chaque ivoirien.

---

[303] Considéré comme le créateur du mouvement zouglou. Nous l'avons rencontré à plusieurs reprises entre 2001et 2002, à Paris où il réside désormais depuis 1993 Il nous a expliqué qu'il était parti pour Paris afin de poursuivre ses études car après le succès de Gboglo Koffi, il lui était devenu quasiment impossible d'entrer dans une salle de classe sans que les autres étudiants ne se mettent à chanter ou à l'ovationner Ce qui perturbait le déroulement des cours Il a également mentionné des jalousies qui l'auraient incité partir Qui l'a aidé à quitter de la Côte-d'Ivoire vu qu'il «n'avait pas les moyens » et que la vente de ses disques ne lui rapportaient pas grand-chose ? Nous ne le saurons jamais.

« Résolument ludique, paillard, bon enfant, farceur et pas si anodin que cela, il résume, danse, musique et paroles mêlées, le tempérament ivoirien dans ses aspects les plus spontanément partagés »[304]

Voici ce qu'en dit Didier Bilé, que l'on appelle aussi le Roi du zouglou, qui insiste sur la dimension conceptuelle du zouglou à sa naissance :

« *Le zouglou ne vient pas du néant.* ***Nous étions quand même des étudiants.*** (souligné par nous). *Nous avons pensé que derrière le zouglou qui est le mot artistique, il y avait la zougloutique qui était la philosophie de la galère. Danse philosophique car le zouglou était notre façon de nous libérer de nos tensions. D'ailleurs on ne dit pas danser le zouglou mais libérer en zouglou car on estimait qu'on avait emmagasiné tellement de problèmes avec notre galère qu'on est essayait de passer tout cela par la dérision, de nous libérer de nos énergies négatives; donc on « libérait en zouglou », c'était une façon pour nous de penser à nos problèmes en les mimant* »

C'est sans doute dans le but de rappeler qu'il ne s'agissait pas uniquement d'un divertissement, mais qu'il y avait un message contenu dans le texte que Didier Bilé sort une « répétition pédagogique » de *Gboglo Koffi*, *Gboglo Koffi 2*, suite du premier, estimant que le public a « *dansé sans écouter le message* ». Il est toujours question des conditions de travail et de vie des étudiants, de la tricherie dans les examens, des « *moyennes sexuellement transmissible* », autrement dit, des professeurs qui remontent les moyennes de certaines étudiantes contre des faveurs sexuelles :

……
*Je voulais faire une virgule ô,*
*J'ai cassé la mâchoire de mon voisin.*
*Ç'aurait été plus grave si j'avais voulu faire un point virgule.*
….
*Vous savez maintenant qu'on est devenu des tricheurs.*
*C'est qu'on travaille avec les moyens du bord.*
*Si vous voulez des diplômes valables,*
*Donnez nous des universités valables*[305].

[304] Krol Pierre-André, *Avoir 20 ans en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 215.
[305] Didier Bilé, **Gboglo Koffi 2**, Production : Hi-Tech, Abidjan Côte-d'Ivoire, 1992.

*Distinction : « nous étions quand même des étudiants »*

Une très forte distinction entre scolarisés et « déscolarisés » s'opère parmi les jeunes en Côte-d'Ivoire. En précisant leur statut d'étudiant, (« *nous étions quand même des étudiants* », *« Parents du Campus »* pour le nom du premier groupe zouglou), les initiateurs du zouglou se distinguent des autres jeunes qui se produisaient sur la scène musicale mais qui eux, ne se sont pas parvenus à se maintenir dans le système scolaire très compétitif. Il s'agit des *loubards*[306]. Car l'étudiant, premier promoteur du zouglou, reste encore, au début des années 90, grisé par le prestige attaché à son statut.

L'école ivoirienne à, jusque récemment, été un mode de classement et d'ascension social dominant. De la sorte, ceux qui en étaient exclus se voyaient aussitôt stigmatisés pour leur échec. L'image sociale du jeune « déscolarisé » ( qui dans les faits recouvre une vaste réalité) est souvent associée à celle du jeune délinquant et la presse participe pleinement à cette mise à l'index de cette « jeunesse désoeuvrée » qui se trouve en marge des formes légitimes de socialisation et qui inquiète : étant passés par l'école, ils ont sûrement entretenu des rêves d'ascension sociale qui ne se réaliseront pas, d'où leur frustration et le danger potentiel qu'ils représenteraient pour l'ordre social. Ce qui fait d'eux, au yeux de l'Etat, de la presse et de nombreux ivoiriens, un véritable « problème social ».

Les loubards sont issus du *ghetto*, de la rue, ont été « déscolarisés » très tôt et comptent principalement sur leur force physique pour s'en sortir par tous les moyens, y compris par

[306] La production du zouglou ne restera pas confinée dans le campus. Très tôt, les jeunes « déscolarisés » s'en saisiront et le zouglou passera du campus aux quartiers populaires.

le recours à la violence. Cela a donné le « gnamagnaman »[307] qui est devenu plus tard le « zigueï », danse des *loubards* du début des années 80. Cette danse est une démonstration de la force physique destinée à impressionner l'adversaire potentiel. Exemple du groupe *Woya* qui chantait au milieu des années quatre-vingt :

*Nous les loubards, on n'a pas les pierres* [l'argent] *pour les hauts gasoils* [sorties chic et coûteuses]
*Ni les pierres pour les hautes go* [filles d'un statut social élevé]
...
*Mais les Weston* [marque de chaussure très coûteuse] *là, on braille [on en porte]!*
*Les linos* [le lin, prisé et cher à l'époque] *là, ça flotte....*
..
*Mais attention, on lime* [on frappe]
*Mais attention, on casse*[308].

**Woya**

Le loubard met en avant sa force physique qui lui permet de survivre dans le *ghetto* et de s'approprier ce qu'il désire hors du *ghetto*. C'est paradoxalement cette force physique qui lui permettra de sortir du *ghetto* pour s'intégrer dans la société, car ce sont ceux qu'il agresse qui vont estimer qu'il peut aussi les protéger en lui confiant des tâches de maintien d'ordre et de protection et en fermant les yeux sur les aspects dérangeants de sa personne. Il est de notoriété publique que des loubards seront utilisés par Houphouët-Boigny à partir de 1990 pour « casser » les revendications estudiantines. Il recevra une délégation de loubard en mai 1990 et à la suite de cette audience, une marche de soutien est organisée. 600 loubards y défileront vêtus de tee-shirt portant l'inscription : « *Les Loubards du Président* ».

[307] Gnamagnaman fait référence aux déchets, à l'indésirable. La parenté du zouglou avec ce mouvement transparaît dans cette appellation car le zouglou fait aussi référence aux ordures.
[308] **Oh Loubards !** Woya, Production : Sonodisc, Divo, Côte-d'Ivoire, 1985.

Le discours du zouglou se veut différent dès ses origines. Il joue sur un autre registre et d'emblée, se dit non violent et porteur d'un message destiné à attirer des aînés et du pouvoir sur les difficultés que rencontrent une catégorie de la population, les étudiants, qui voit ses espoirs de réussite sociale progressivement s'évanouir.

Le gnamagnaman et le zouglou sont tous deux issus de la frustration et de l'angoisse de jeunes citadins anxieux quant à leur avenir, issus soit de la classe moyenne déclinante, soit de milieux populaires défavorisés, l'un cherchant à agir sur le registre de la conscientisation et l'autre sur celui de la colère. Nous sommes là en présence de deux modes d'expression corporelle. Le premier, mené par des jeunes marginaux sans revendication apparente, qui mettent en avant leur puissance physique pour acquérir autonomie et reconnaissance; ils obtiendront une certaine reconnaissance par le pouvoir et par les élites qui les récupèreront pour « casser » les manifestations estudiantines ou pour assurer leur sécurité face à « l'insécurité » que ces mêmes loubards ont contribué à créer.

Le second mode d'expression corporelle sera mené par des étudiants, future élite du pays, et revendique, dès ses débuts une dimension philosophique et « intellectuelle » dans sa démarche et dans ses qui textes interpellent le pouvoir en place.

Les deux phénomènes musicaux ont des visées similaires, combattre « la galère » et s'assurer un avenir meilleur. Ils content dans leurs chansons des tranches de vie urbaines et quotidiennes d'une jeunesse qui a compris que le projet de l'Etat postcolonial ne fonctionne plus pour elle et qu'il est devenu nécessaire de mobiliser de nouveaux idiomes pour se faire entendre et rendre compte de leur situation précaire. Le gnamagnaman va être englouti par la vague zouglou et par la perte de pouvoir du mouvement des loubards qui était lui même assez lié pouvoir politique en place (le PDCI).

Ce rejet du style de vie et du mode de subjectivation *loubard* atteste du fait que bien que cette jeunesse urbaine partage les mêmes anxiétés et les mêmes questionnements quant à son avenir, les réponses qu'elle tente d'y apporter divergent selon l'approche considérée. Il existe d'autres moyens pour se faire entendre que ceux de la violence (cela dit, certains groupes zouglou sont constitués par des loubards) et le zouglou est un mode de subjectivation concurrent à celui des loubards, qui a permis à un groupe (jeunes, citadins, étudiants) de prendre la parole et de se doter d'une identité morale et d'un sentiment d'appartenance lui permettant de conférer une certaine légitimité à ses demandes.

Il existe également une certaine rivalité entre les groupes zouglou et les groupes de rappeurs, les premiers reprochant aux seconds leur snobisme, leur goût prononcé pour tout ce qui vient d'ailleurs, notamment des Etats-Unis. Le rap s'est d'abord introduit dans les couches sociales aisées plus ouvertes aux modes et aux sons occidents qui leur étaient plus facilement accessible via le satellite et les voyages. En outre, les chanteurs zouglou estiment que les rappeurs chantent dans une langue qu'ils ne maîtrisent guère, l'anglais avec des attitudes copiées. Dans un album de Petit Yodé et de l'Enfant Siro, l'on peut entendre une chanson tournant en dérision ces rappeurs qui donneraient l'impression de bégayer dans une langue qui n'est pas la leur (eux même chantant en français, mais l'on peut se demander dans quelle mesure pourrait-on considérer le français comme une langue étrangère en Côte-d'Ivoire). Les rappeurs quant à eux, considèrent les zougloumen comme des « *enfants de pauvres* », des «*gaous*[309] », des «*tapeurs de tam-tam* ».

[309]Ou « villageois », c'est-à-dire des personnes peu « modernisées », pas assez « civilisées ».

D'après Didier Bilé :

*« le rap est très américain. C'est la classe des gens aisés, les enfants issus des milieux bourgeois qui vivent à Cocody, à la Rivièra, aux Deux Plateaux et qui ont eu la chance d'aller aux Etats-Unis et en France, ceux qui avaient la télévision par satellite qui était un luxe, qui avaient ce genre de musique dans l'oreille. Alors que le zouglou est issu des milieux pauvres.* ***Nous, nous étions très attachés à notre milieu, au maquis, à notre société, et eux****...Quand on faisait des spectacles rap-zouglou,* ***eux****, ils arrivaient en 4x4, dans de belles voitures, avec de beaux costumes. Souvent, ils* ***nous*** *ont traité de chanteurs de maquis, de soulards, de mal sapés, de ceux qui n'ont rien. »*[310]

Le mouvement zouglou est parvenu à se positionner et à s'institutionnaliser sur la durée comme mouvement emblématique des jeunes citadins parce qu'à son origine, il y a une dimension éthique et émotionnelle qui fait référence à la recherche de dignité et de réhabilitation qui ne passe ni par la violence, ni par l'imitation mais par une représentation moderne et tonique de ce qu'est la jeunesse ivoirienne déclassée.

Bien que concernant une jeunesse en perte de repères et en mal de projets d'avenir, ces deux mouvement musicaux opèrent dans des régimes de subjectivation différents pour construire leur identité et leur monde.

*Quand le corps prend la parole : une chronique de l'histoire immédiate*

L'aspect gestuel du zouglou en est la dimension la plus importante à ses débuts. Ses créateurs la qualifient d'ailleurs de danse philosophique. Derrière le zouglou disent-ils, il y a une philosophie qu'ils nomment la *zougloutique* ou philosophie de la galère.

La danse zouglou est une traduction gestuelle de ce qui se vit au quotidien. Les tous premiers pas de cette danse sont créés en 1989 sur le campus de Yopougon par Christian Goguoa dit Go Christie, Waka, Esprit, Opokounti, Guy Moro qui souvent, aimaient à

[310] Interviewé par nous à Paris, en 2001.

danser en implorant le ciel et répondaient ainsi aux questions qui leur étaient posées sur le sens de leurs étranges mouvements : « *c'est la danse du pauvre, c'est la danse de celui qui n'a rien* ».

Ces pas de danse seront repris et popularisés par Didier Bilé[311] et son groupe les « Parents du Campus ».

Le zouglou est la danse de la demande, de la quête de « *celui qui n'a rien* », d'où la constance des mains et avant-bras tendus dans presque toutes les figures et la posture désarticulée du corps, tel un pantin, avec un mouvement saccadé du buste. Mais si le haut du corps semble sans ressort, presque disloqué, les jambes sont solidement ancrées dans le sol et pivotent de droite à gauche avec une grande énergie, ce qui crée un contraste et un désordre et explique l'appellation zouglou en référence aux tas d'ordures rassemblés. Les mains et les avant-bras sont tendus à droite puis à gauche pour demander de l'aide, mais reviennent bredouilles. Leurs jeux de mains nouent des combinaisons qui parfois évoquent l'invocation mais d'autres fois miment un combat de rue face à un adversaire imaginaire : les mains se croisent à la manière d'un adepte des arts martiaux qui tente de maîtriser un ennemi.

Parfois le danseur se met à genou pour implorer la pitié, il s'essuie le front pour montrer qu'il est « *fatigué* », fait des grimaces afin que l'on voit son insatisfaction, pose la main sur son ventre qui crie famine, tend les bras parfois, à la recherche de son équilibre

[311] Ce dernier sera intronisé Roi du Zouglou par Go Christie dans un maquis (restaurant populaire) de Yopougon « *Go Christie m'a baptisé au 4 fois 5 (vin) en ces termes dorénavant jusqu'à désormais, tu vas vendre en zouglou J'ai été baptisé pour devenir leur porte-parole C'est pour cela qu'on m'appelle le Roi du Zouglou car on m'a envoyé comme un messie, pour faire un parallèle* » Source : entretien avec Didier Bilé.

(social?). Puis, las de ne rien obtenir, il lève les mains et les yeux vers le ciel, vers dieu qui est son dernier espoir, faisant mine de faire descendre sa manne du ciel vers lui.

La danse et le chant zouglou sont pragmatiques : l'expression est immédiate, spontanée et lisible. Les choses sont dites telles qu'elles sont perçues. Il s'agit de communiquer directement la difficulté de vivre dans le monde actuel, de libérer toutes les frustrations accumulées. Par cette danse, les jeunes ivoiriens ont conquis un espace du dire autre que celui de la manifestation qui était le seul moyen de communication qu'ils étaient parvenus à imposer au pouvoir. Ce désir de danser ses questionnements et ses incertitudes est une métaphore du désir de dire, d'exprimer par le corps ce qui ne peut être fait par la parole, la danse pouvant parfois aller plus loin que les mots.

Cette danse nouvelle et moderne est un témoignage, une chronique de l'histoire immédiate, supportée par un vocabulaire corporel capable de véhiculer des thèmes, des idées, des émotions contemporaines et d'être perçu comme tel par un public demandeur à l'époque, d'une critique à peine voilée. Car c'est leur histoire commune qui est ainsi théâtralisé dans cette danse aux mouvements fragmentés, aux gestes saccadés, à la tenue désarticulée à l'image de leurs propres vies; derrière cette gestuelle hyperréaliste, il faut voir les frustrations, les désillusions de cette génération et de la société ivoirienne dans sa grande majorité. C'est à une peinture vivante du quotidien des ivoiriens que se livrent les danseurs de zouglou en extériorisant par leur corps ce que chacun porte en soi.

**Retour du refoulé local par des pratiques modernes de subjectivation**

A travers le zouglou, l'on assiste à un retour du refoulé local qui se manifeste par des pratiques modernes urbaines. Ce faisant, le zouglou participe puissamment à la production de localité. La presse locale peut d'ailleurs titrer : « *Le zouglou, dix ans après. Un maillon de l'identité culturelle ivoirienne* »[312]

Avec le zouglou, ce sont ces pans de pratiques culturelles ensevelies qui se manifestent, mais sous une forme différente. Cette musique, bien qu'enracinée dans une modernité urbaine, a favorisé la redécouverte de fêtes et jeux traditionnels, de veillées villageoise. Cette musique est la première à ne pas être rattachée à une ethnie particulière, mais à refléter l'identité de la Côte-d'Ivoire urbaine et moderne. C'est en quelque sorte une synthèse des différents rythmes du pays : l'alloucou, le gbégbé, l'agbagban, le ziglybty, le lékiné ...

Ainsi que le note Yacouba Konaté :

«Musique urbaine, le zouglou n'est pas référable à une portion particulière de l'espace national et, cependant, c'est une musique nationale en ce sens que nulle part ailleurs en Côte-d'Ivoire une telle musique n'est née. Ainsi donc, une musique nationale peut être non ethnique et non traditionnelle tout en restant pourvoyeuse de repères dans la mémoire collective. Les mélodies sur lesquelles le zouglou fait fond et main basse appartiennent au lieu commun des chansons d'ambiance générées de génération en génération [de jeunes]. Ces chansons d'ambiance participent des mœurs musicales africaines selon lesquelles les activités sociales collectives s'exécutent en musique [...] Africain, le zouglou l'est aussi dans le tissage du lien inextricable entre musique et danse.»[313]

[312] *Le Jour*, 9 Août 2000
[313] Konaté Yacouba, op. cit. p. 792.

Le zouglou est une ainsi une forme moderne, nouvelle et combinatoire de différents genres musicaux ivoiriens, qui parvient à contester l'hégémonie des autres musiques venues d'ailleurs. Pour le dire en terme zougloutique, c'est un « *résumé résumatif*[314]» de musiques provenant de différentes régions de la Côte-d'Ivoire et qui participe à la production d'un ordre critique extra-ethnique. Aucun des groupes ethniques qui composent la Côte-d'Ivoire ne peut en réclamer la paternité exclusive, mais toutes se retrouvent à son origine.

Abdou Touré se trompait lorsqu'il se désolait, dans sa critique de la culture extravertie inculquée aux ivoiriens par l'entremise de l'école qui reléguerait au rang de folklore les danses traditionnelles ivoiriennes, de voir que :

> « ces danses exclues de l'école – lieu privilégié de légitimation des valeurs culturelles dominantes – sont condamnées à s'éteindre [...] Les vrais artistes dansent encore en exécutant avec adresse et détermination des pas sortis du fond des âges, comme pour signifier qu'ils ne danseront plus longtemps à travers leur progéniture .»[315]

Le zouglou, qui est pourtant une synthèse de différents genres musicaux ivoiriens, est justement sorti de l'école, apportant la preuve de la vitalité de ces référents dont Touré déplorait la disparition programmée sous l'influence de l'école. Cette musique et danse propre au terroir est ressortie de l'école sous une forme « modernisée », tout en conservant un cachet proprement ivoirien. Le zouglou serait il une production de l'école ivoirienne ? Les leaders des premiers groupes zouglou insistent sur le fait qu'ils étaient « quand même des étudiants ».

[314] L'expression est de Didier Bilé, fondateur du premier groupe zouglou, *Les Parents du Campus*.
[315] Touré Abdou, op. cit., p.134.

Le zouglou est une forme orchestrée de chansons populaires qui animent souvent les rassemblements de jeunes, habituellement pratiquées au village en groupe, lors d'excursions, de feux de camps, avec des percussions des grelots ou tout simplement en tapant des mains. Il s'agit en général de chansons qui racontent les potins du village ou des chansonnettes de circonstance adaptées au moment. Ce sont ces chansonnettes qui, mises en musique (à grand renfort de synthétiseur) avec un texte en français/*nouchi* et une danse, ont donné le zouglou, cette musique populaire urbaine qui parle des faits de société avec une ironie qui enchante la population.

Selon Bahi et Biaya :

«le zouglou est une stratégie sociale et un lieu d'expression plurielle que les jeunes investissent d'une double idéologie. La première rejette l'aliénation des jeunes ivoiriens aux mouvements musicaux et de danse étrangère comme le 'smurf' et le 'break-dance' venus des Etats-Unis, le 'soukous' du Zaire et le 'makossa' du Cameroun. Cette aliénation est inséparable de la culture hédoniste que la bourgeoisie nationale a instaurée. Les chansons du zouglou fustigent la culture abidjanaise extravertie. Elles rejettent les critères de la beauté moderne utilisés pour élire la 'Miss Abidjan'. Ces critères importés de l'Occident ne répondent pas au canon traditionnel. Les chansons remettent en valeur ceux de la beauté africaine awoulaba. La seconde mission du zouglou est marquée par la volonté à la fois de déconstruire l'image de soi des jeunes en crise et de construire un nouveau profil de société globale [...] Cette danse hautement significative met en jeu un ensemble d'unités mythiques africaines et chrétiennes modernes. En effet, la danse-musique zouglou où le sujet codifie chaque geste et chaque mouvement, comme chaque signifiant renvoyant à un signifié que le spectateur décode, n'appartient pas au cadre des danses africaines politiques et sécularisées »[316].

Le zouglou participe ainsi d'une démarche de revanche sur les productions culturelles destinées à la bourgeoisie ivoirienne et qui ont inondées le pays via les médias et les élites.

Ce retour du refoulé local ne se fait pas forcément sur le mode de la revanche de la société sur l'Etat, mais sur celui de la demande de reconnaissance, de la volonté d'une couche

[316] Bahi P. et Biaya T K , « Danse et Espace Idéologique de la Marge. Le Zouglou et la Transformation Socio-Politique des Jeunes d'Abidjan », *Sociétés et Africaines et Diaspora*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 113

(majoritaire) de la société de participer à la définition de l'identité politico-culturelle du pays. Il s'agit de ramener l'Etat au diapason des préoccupations de l'ivoirien moyen qui sont éloignées du modèle qui lui a été donné à voir et à imiter depuis l'indépendance, c'est-à-dire celui de la construction de soi par assimilation et consommation massive de ressources venant de l'extérieur. Il est devenu évident pour une grande partie des ivoiriens que ce modèle auquel ils ont cru depuis si longtemps et auquel ils se sont identifié était quelque part une illusion : il était loin d'être accessible à tous, les moyens permettant d'y accéder étant inégalement répartis. C'est en cela que le zouglou peut être qualifié de danse de la quête, quête de reconnaissance, de dignité, de participation.

L'espace sociopolitique ivoirien d'après les indépendances s'est construit avec une constante référence à l'occident. Durant les vingt premières années correspondant à ce que l'on a pu appeler le miracle ivoirien, le pouvoir a eu la volonté de faire du pays le « Japon d'Afrique », la « Suisse du continent noir », Abidjan la capitale étant appelée à devenir le « Petit Manhattan ». Le boom économique et la croissance nationale rapide de cette période s'appuyaient cependant sur l'endettement extérieur et les cultures d'exportation, ces derniers devant permettre la mise en œuvre des plans nationaux de développement.

L'école et les médias ont joué un rôle important dans ce projet de développement-modernisation rapide, en stigmatisant les habitudes et conduites jugées « trop africaines », pas assez modernes. Cette violence symbolique de l'occidentalisation a été analysée au début des années quatre-vingt par le sociologue Abou Touré qui se montre particulièrement critique de la démarche de l'Etat et des élites (ainsi que nous avons pu l'étudier dans le chapitre quatre de cette thèse).

Cette situation est dénoncée :

**« Les nouveaux esclaves »**

*Mes yeux ont vu, mes oreilles ont entendu, aujourd'hui je peux parler.*
*Qu'il y a des nouveaux esclaves.*
*Les nouveaux esclaves ne sont pas enchaînés, mais en veste et cravate.*
*Les politiciens africains sont tous des esclaves.*
*Car ils sont gouvernés par ceux là même qui gouvernent.*
*Tout ça à cause des toubabous* [blancs], *tout ça à des babyloniens* [occidentaux].
*Les blancs pour bien nous diriger, ne font que nous diviser ou que nous écraser.*
*Ne font que nous vendre des armes, ne font que nous affamer, ne font que nous abaisser.*
*Il faut dire ça suffit*[317].

**Digbeu du Far**

**Les chanteurs zouglou : des faiseurs d'opinion**

Il est assez difficile pour le moment de définir avec certitude le modèle de société revendiqué, si toutefois il y en a un précis, mais ce que l'on peut clairement repérer dans le chant zouglou, c'est le rejet de celui qui a prévalu jusque là. Sont rejetés les représentations du pouvoir et les modes d'accumulation jusque là légitimes. Les récits des chants zouglou portent en eux l'espérance d'un changement dont l'avènement se ferait d'abord par l'amendement conjugué des pratiques du pouvoir et des ivoiriens eux-mêmes. Ils sont « *fatigués* » comme le dit la chanson qui a pour titre :

**« On est fatigué »**

*On est fatigué,*
*Fatigué de vos beaux discours,*
*Fatigué du taux de chômage*
*Fatigué de vos hôpitaux où on ne délivre que des ordonnances...*[318]

[317] Album : **Les Nouveaux Esclaves**, Production : MSL Music, Abidjan, Côte-d'Ivoire, 1998.
[318] Album : **Ivoir'compil vol. 6, Ambiance Rue Princesse**, Production : Africa Production, Paris, année parution non mentionnée

**Digbeu du Far**

Mais la critique ne vise pas uniquement le pouvoir; elle se tourne également contre les ivoiriens qui continuent à cautionner des pratiques de pouvoir condamnables ou a perpétuer des modes de vie qui ne leur permettent pas de sortir de leur condition.

**« Bilan : Pauvreté »**

*Le problème de nous les pauvres,*
*C'est qu'on ne sait pas qu'on a trop de problèmes*

Refrain :
*C'est nous on vaut rien*
*C'est nous on fout rien*
*C'est nous on a rien*
*Mais on n'a pas pitié de nous-même*

*On dit pauvre a tort, on a remarqué,*
*C'est toujours pauvre qui souffre*
*Mais attention, on n'est jamais pauvre par hasard*
*Quoiqu'on dise, jamais de fumée sans feu*

*On n'a rien, mais on a 15 enfants*
*[...]*
*Papa dans le quartier, grâce à dieu*
*Est Président des Retraités*
*Champion de damiers, de ludo, d'awalé*
*Il milite dans au moins dans 17 partis*
*[...]*
*Il ramasse son petit jeton* [argent],
*Il a tout misé dans cheval*

*Plein de problèmes à la maison*
*Le plus dangereux, c'est la mort subite : un repas par jour*
*Quand tu regardes tous ces pétards, tu es dépassé*
*Mais lui il s'en fout*
*Il n'a pas de problèmes, mais plutôt des projets :*
*Son deuxième mariage !*
*[...]*

*Il y a un dieu pour les pauvres, mais il est écrit :*
*Aide toi et dieu t'aidera.*
*Jésus revient; mais en attendant, on fait quoi ?*
*Il n'est pas maçon pour venir construire pour nous*[319].

**Espoir 2000**

Ou encore :

**« Politico Djantra »** [320]

*[...]*

*Dès que tu allumes la télé, ils sont 191*

*Alignés comme des chenilles.*
*Chacun vient faire son discours*
*Tu soutiens tous les régimes*
*Pourvu qu'on te donne à manger.*
*On sait que ONG peut donner ministère*

*Refrain :*
*On peut pas compter sur toi*

*C'est toujours toi on voit ici*
*Peu de temps après, on te voit là-bas.*
*Quand y a rien à manger, tu es de l'autre côté.*
*Tu penses qu'à ton ventre.*
*[...]*
*Ils ont commencé les soutiens,*
*Soutien indéfectible au Père de la Nation*
*Avec des slogans à la con,*
*Tout ça pour des jetons*[321] [de l'argent]

**Soum Bill**

Le zouglou est une musique urbaine qui parle des réalités de la vie quotidienne. Les difficultés de la vie quotidienne auxquelles le citadin doit faire face y sont traitées. Une comparaison des premiers textes zouglou du début des années 90 avec ceux de la fin de la

[319] Album : **Le Bilan,** Jimmy's International Productions, Paris, année de parution non mentionnée
[320] *Djantra* en *nouchi* signifie prostituer.
[321] Album : **Terre des Hommes**, Africa Production, Abidjan, Côte-d'Ivoire, 2003.

décennie nous renseigne sur sa diffusion au sein de la société ivoirienne et sur l'évolution de la critique qui y devient de plus en plus prononcée.

Les leaders de groupe zouglou sont aujourd'hui conscients du pouvoir qu'ils détiennent sur les jeunes ivoiriens et de leur place de leader d'opinion, persuadés qu'ils sont d'être « *dans la vérité* ».

Ainsi, Petit Yodé peut-il estimer :

« Nous sommes les oreilles du peuple. Nous ne faisons que dire ce que les gens voient et pensent. Nous n'avons donc pas peur de critiquer parce que nous sommes convaincus de parler au nom du peuple. Nous critiquons donc pour pousser les politiciens à changer. A la naissance du zouglou, on nous minimisait parce qu'on nous considérait comme des enfants des bas quartiers. Mais nous avons réussi à nous imposer parce que nous sommes dans la vérité. »[322]

Les zougloumen ont acquis une certaine conscience du pouvoir de leurs mots et de l'emprise de leur musique sur la société ivoirienne. Ils tirent leur légitimité de leur popularité et de l'envergure de leur audience, conscients qu'ils sont de s'être arrogé un droit à la parole qui leur a été longtemps dénié du fait de leur jeunesse et de leur appartenance à une couche sociale plutôt défavorisée, positions qui ne leur permettait pas auparavant de peser sur la marche des affaires du pays. A travers leur musique, sont enfin représentés les « petits » dans leurs aspirations quotidiennes, dans leurs angoisses face à l'avenir, et ce dans le mode de représentation qu'ils se sont choisis. D'où le ton prophétique qu'empruntent certaines de leurs chansons.

**« Vous serez jugés »**

*Vous serez jugés!*
*Ils n'ont pas encore compris qu'ils seront jugés.*
*Que vous soyez ministres, président, charbonnier ou footballeur, vous serez jugés.*

[322] *Douze*, 29 juillet 2002.

*Vous qui braquez les gens, vous qui volez la nuit, vous serez jugés.*
*Si c'est pas ici, peut-être ce sera chez dieu, mais vous serez jugés.*
*Vous les élus du peuple qui affamez mon peuple, vous serez jugés.*
*Vous les hommes de la justice qui semez l'injustice au nom de la justice, vous serez jugés.*
*Ils n'ont pas compris, ils n'ont encore rien compris*[323].

**Digbeu du Far**

L'économie du zouglou est une économie politique. Les politiciens ne s'y sont pas trompés, qui ont d'abord cherché à le faire passer pour un simple divertissement avant de tenter de le récupérer ou au moins d'y être associé. Pour preuve l'apparition du ministre de l'enseignement supérieur lors d'un concours de zouglou. Ainsi que la presse locale l'a relaté,

« la tentation fut très forte de récupérer le zouglou. Au mois de février, à l'instigation du ministère de la Communication, un grand concours national de zouglou fut organisé et retransmis en direct à la télévision. Et les ivoiriens virent ce jour là M. Alassane Salif N'Diaye, ministre de l'Enseignement technique et supérieur habillé en jean, t-shirt et blouson, un foulard attaché au genou et une casquette sur la tête, s'adresser aux jeunes en zouglou. Apparemment cela n'a pas eu beaucoup d'effets puisque les manifs se poursuivent à l'Université et dans les cités d'étudiants. Le zouglou, lui, continue son chemin »[324].

A la suite de quoi l'on a pu lire dans certains journaux : « Attention ! On prostitue « Notre Chose » ou encore :

«le plus fâcheux, c'est l'utilisation à des basses fins politiques de la chanson *Gboglo Koffi* par le parti au pouvoir. Paradoxe des paradoxes, c'est justement la chanson qui l'interpelle que le parti au pouvoir utilise pour s'attaquer à l'opposition »[325].

L'on peut appliquer au zouglou l'analyse de Denis-Constant Martin à propos des

« pratiques et produits culturels (qui) effectués et conçus dans des situations hégémoniques, placés dans des champs de forces politiques contraires, témoignent de l'organisation de ces champs, des déséquilibres qui y prévalent et semblent d'abord jeter un regard éthique sur le politique. La culture, même dite populaire, **n'est pas toujours résistante ou seulement contestataire mais elle fait entendre deux valeurs**

[323] **Les Nouveaux Esclaves** op. cit.
[324] *Ambiance* n° 08, Mars 1992.
[325] *Le Combattant* no. 7, Mars 1992

**fondamentales dans des situations politiques concrètes : la dignité et la justice.** »[326] (souligné par nous)

Toujours selon le même auteur, ces pratiques et œuvres culturelles sont conditionnées par la situation politique du moment et en rendent compte d'une manière ou d'une autre; ces créations sont sources de fierté et productrices de lien social, l'on y retrouve l'aspiration à la reconnaissance de la dignité et à la justice qui sont elles même au départ toute action politique. Ainsi, si elles ne sont pas porteuses d'orientations politiques, elles

« recèlent néanmoins un considérable potentiel politique [...] le groupe cible doit être fier de lui même, sa dignité doit être reconnue dans les relations de pouvoir, il doit occuper la position qui lui revient et qui ne saurait être mauvaise, il faut que justice lui soit faite».

Les chants zouglou cherchent à se positionner en vecteurs de la conscience des jeunes (et des moins jeunes). Aussi se chargent il des problèmes de la Cité : leurs répertoires passent en revue les différents thèmes qui préoccupent ou qui devraient (d'où l'accent moralisateur emprunté par certaines chansons) préoccuper les ivoiriens. Sont ainsi passés en revue les stéréotypes réciproques à l'encontre des différents groupes ethniques, les difficultés rencontrées par les africains en Europe, les politiciens véreux, les parents irresponsables, les enfants inconscients...et bien sûr les rapports amoureux pervertis par l'argent. Le groupe Magic System, qui contribuera à établir la renommée mondiale du zouglou en se classant numéro un au box office international africain en 2000 avec le titre *Premier Gaou*, élabore autour de ce thème sur le mode humoristique qui caractérise le zouglou.

[326] Denis-Constant Martin, « Cherchez le Peuple...Culture Populaire et Politique », *Critique Internationale*, n°7, 2000, p. 177.

A travers l'évolution des textes zouglou, l'on peut constater que l'école n'est plus le moyen royal d'ascension sociale qu'il a été par la passé. D'autres modèles de réussite et d'acquisition de l'autonomie pour les jeunes ivoiriens existent, qui passent par une prise de distance des anciens schémas dessinés par les aînés. Que l'on soit diplômé ou « déscolarisé » il est devenu urgent pour les jeunes de « *se chercher* » par tous les moyens, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant. Le fait d'avoir pu se maintenir à l'école ne confère plus un avantage particulier à des milliers de jeunes que la césure scolarisé/déscolarisé ne distingue plus car ils se retrouvent tous dans la même quête : se réaliser en utilisant toutes les ressources existantes et imaginables.

**« Cherche toi »**

*Cherche toi, un jour, Dieu te donnera*
*Cherche toi, un jour, Dieu t'aidera*
*Tu es l'espoir de ta famille*
*Ton destin est entre tes mains*
*La réussite est à la portée de tous*[327]

**Anti-Palu**

**« Zouglou Patriotique »**

Après la rébellion du 19 septembre 2002, le zouglou se muera en un véritable outil de propagande politique entre les mains du pouvoir et des « Jeunes Patriotes ». Le « zouglou patriotique », ainsi qu'il est dénommé, est devenu un courant à part entière, les artistes impliqués soutenant le régime en entonnant des chansons nationalistes. Les thèses ultranationalistes de l'ivoirité sont repris par ces chanteurs, comme en témoignent les paroles d'une chanson du collectif Haut les Cœurs parmi lesquels l'on compte Petit Yodé :

[327] Album : **Zouglou, Logobi, Madjouss (Nouvelle Danse)**, Sahel Production, Milan, Italie, 2001.

*On aime bien les étrangers mais vers la fin, on se préfère*
*Notre hospitalité nous impose l'amour des étrangers*
*Mais maman, méfions-nous des gens étranges...* [328]

Ainsi, un collectif zouglou dénommé « Komunauté Nationale » a sorti album intitulé « Coffret Patriotique » en 2006 qui comprend des titres tels que : *Libérez mon pays*, *Article 48*, *Arrêtez*, *Plus jamais ça... qui gouverne par l'épée périra par l'épée*, *On est fatigués, arrêtez vos fusils-là.* Ces chansons patriotiques s'en prennent à la rébellion, mais aussi à la France, accusée de vouloir maintenir la Côte-d'Ivoire sous sa dépendance.

Le collectif Youssoumba montre, dans un clip, *Dieu nous Soutient*, des corps de civils ivoiriens abattus par les français en 2004 :

*Babylone* [entendez l'Occident, ici, la France] *essaye de diviser mon pays [...]*

*Pour l'indépendance économique, on nous tue*

*Les mains nues, on doit résister[...]*

Ainsi que le remarque ce journaliste ivoirien, le zouglou devient aussi un outil de propagande au service du pouvoir :

« Contrairement aux objectifs du zouglou originel, le zouglou « patriotique », quant à lui, a un rôle bien précis. Brocarder ceux qui n'ont pas les mêmes vues que le pouvoir FPI.
Il est un véritable outil de propagande, au service des refondateurs qui en ont fait une arme, aux mains de financiers occultes de cette nouvelle race d'œuvre musicale.
La particularité de ces nouveaux mécènes ( ?) de la scène showbizienne c'est leur appartenance politique et idéologique au FPI. Ces financiers occultes, dont la subite passion pour le zouglou est plus que renversante, sont de véritables parrains pour les artistes zouglou et ceux de la mouvance patriotique, qu'ils dirigent comme de véritables marionnettes. Textes, arrangements, concept, ils en sont les hommes-orchestres et les maîtres-d'oeuvre, voire les guides. »[329]

[328] Album : **Libérez mon Pays**, Abidjan, Côte-d'Ivoire, 2003.
[329] Meka Patrick, « Crise ivoirienne. Comment le « patriotisme » a galvaudé la musique zouglou », *Le Front* n° 920, Mercredi 25 Mai 2005.

Le président Laurent Gbagbo ne se prive d'ailleurs pas de faire allusion à ces chanteurs dans ses discours, de saluer leurs textes qui seraient « poignants et revigorants ».

Le pouvoir a su tirer profit de ce phénomène musical pour fustiger ses adversaires, convaincu du soutien sans faille d'une population « musicalement endoctrinée ». Les marches de soutien au régime organisées par les Jeunes Patriotes se font généralement sur des airs de zouglou patriotique ; les Jeunes Patriotes, notamment leur chef, Charles Blé Goudé, n'hésite pas à les solliciter, et les artistes n'hésitent pas à afficher leur soutien :

"La musique est le seul moyen à nous, artistes, pour véhiculer nos messages. C'est ainsi que, devant la situation de plus en plus préoccupante dans notre pays, nous nous sommes retrouvés avec notre verbe pour apporter notre modeste contribution au processus de retour à la paix", a déclaré Pat Sako, lead vocal du groupe Espoir 2000. Cette nouvelle offensive musicale des Ivoiriens contre l'impérialisme sauvage de la France dissimulée derrière une rébellion qui n'existe aujourd'hui que de nom, a été saluée par le plus grand des leaders de la jeunesse patriotique, le "général" Charles Blé Goudé. "Il est important que tous les Ivoiriens encouragent ces artistes qui ont choisi de lutter pour le salut de leur patrie. C'est un hommage que je suis personnellement venu leur rendre pour tous les sacrifices qu'ils consentent à nos côtés chaque fois que nous les sollicitons. Je leur dit infiniment merci", a martelé l'ex- secrétaire général de la mythique Fédération estudiantine et scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI). »[330]

Les textes du zouglou patriotique tournent autour de deux registres étroitement imbriqués : celui de l'ultranationalisme, de la défense de l'identité ivoirienne et de la résistance face aux « assaillants » venus du Nord ; et celui, anti-colonialiste, de la lutte contre l'hégémonie française. Soutenus idéologiquement et financièrement par le régime en place, qui a compris que la bataille politique se gagnerait aussi par la musique, les promoteurs du zouglou patriotique sont devenus une arme de choc pour le pouvoir. Ils sont devenus des courroies de transmissions de la parole patriotique et des mots d'ordre du pouvoir.

[330] Schadé Adédé, « Les Chanteurs-Patriotes Toujours Inspirés », *Notre Voie*, 13 Mai 2006.

Sont ils des « ventriotes » pour reprendre l'expression ivoirienne qui qualifie la « politique du ventre », ou leur mobilisation est elle mue par l'éthique de la conviction ? La réponse se trouve probablement dans les deux hypothèses : il s'agit pour ces chanteurs, de prendre part au débat public et/ou de se construire une autonomie financière. Mais au-delà de ces considérations, au-delà du fait que le pouvoir se sert de ces chansons dans le but de se construire une certaine légitimité, et pour en revenir au processus de subjectivation, ces chansons de zouglou patriotique participent aussi aux langage et pratiques de ces jeunes pour s'imposer en tant qu'acteurs de poids sur la scène publique et acquérir une certaine influence sur les affaires publiques ainsi qu'une reconnaissance sociale. Ce faisant, ce courant s'inscrit dans le processus d'affirmation de soi d'une génération qui réclame son dû, qui s'exprime et qui sait qu'elle sera entendue, consciente qu'elle est de peser désormais fortement sur la conduite des affaires publiques. Il est le reflet de la dimension générationnelle que le conflit a emprunté, où les jeunes s'imposent dans l'espace public afin de renverser les anciens rapports d'hégémonie, même si c'est pour mieux les remplacer par d'autres.

## Chapitre VI - Mondialisation/localité : l'envie, une manière de se rattacher au monde ?

Ce chapitre qui, comme le chapitre trois portant sur les motifs de l'hybridité, s'intéresse au processus de production de localité en postcolonie et en poursuit l'analyse qui partait de l'hypothèse selon laquelle l'extraversion a fortement contribué à modeler l'imaginaire sociopolitique de la Côte-d'Ivoire sous la colonie et que de la rencontre coloniale, serait

née une hybridité consubstantielle qui cependant, touchait principalement les élites ou « évolués ».

Si l'extraversion a participé à la formation de l'imaginaire colonial et postcolonial, la mondialisation, dans son échelle et sa dimension contemporaines en a accéléré et radicalisé certains traits, notamment celui portant sur les processus de subjectivation ou « production de mode de vie » propre à tout processus historique de production.

Les pratiques sociales qui en ont découlé, les types de subjectivité qui en sont nées, les agencements de pouvoir qui en ont émergé constituent cette dimension sociopolitique du processus de subjectivation qu'il convient d'analyser au niveau local car, si la mondialisation est un régime historique de production, les processus engendrés par elle fabriquent du local et doivent de ce fait être appréhendés à ce niveau.

Ce chapitre s'interroge sur les conséquences de la mondialisation contemporaine sur les registres de subjectivation d'une catégorie de personnes, - cette frange de la population majoritairement composée de « jeunes » qui d'eux même disent « se chercher » - en montrant, au travers de leurs pratiques, les mutations sociopolitiques que connaît la Côte-d'Ivoire postcoloniale. Ces pratiques ne sont pas les seules à modeler l'imaginaire sociopolitique du pays, mais elles font néanmoins peser de fortes pressions sur les choix stratégiques des acteurs politiques, en ce qu'elles les contraint à tenir compte de ces données par elles introduites.

Les exemples contenus dans ce chapitre ont une double source : certains sont le fruit de nos propres observations faites à Abidjan en 2001, mais la grande majorité est tirée des remarquables travaux qu'Eliane de Latour, anthropologue/cinéaste, a mené sur les

« ghettos »[331] en Côte-d'Ivoire. Nous nous sommes permis de la citer abondamment à chaque fois que nous l'avons estimé nécessaire.

Elle ciblait les jeunes générations grandissant dans les villes et qui sont fascinées par tout ce qui « affranchit des stigmates de l'Afrique dite 'traditionnelle', synonyme d'ennui, de durée figée, de répétition, d'absence de progression personnelle, de hiérarchie sclérosée, de surveillance, de sorcellerie »[332]. Ces jeunes se définissent comme des aventuriers préférant le risque, l'individualité, à la destinée collective et aux réponses dociles.

Pour ces jeunes des « ghettos », la liberté se rêve outre-mer. Ils s'occupent quotidiennement, parfois jusqu'à l'obsession, à élaborer des « plans » pour sortir du pays. Partir vers ces terres rêvées est l'aboutissement logique de leur démarche : il s'agit pour eux d' « en être », de rejoindre les « développés », ceux qui dirigent le monde, de s'éloigner de chez soi pour « éclairer sa tête », se trouver dans les endroits où se produit la richesse avec l'espoir d'en bénéficier le plus rapidement et le plus facilement possible :

*« là bas, tu es indépendant, il y a les droits de l'homme, tu peux épouser une blanche et tu seras bien, elle va te pousser dans les bonnes choses, tu peux avoir de la chance pour gagner de l'argent, tu reviens au pays en héros »*[333].

---

[331] « Ghetto » sert à nommer les lieux de rassemblement des jeunes en rupture dans les villes immeuble désaffecté, dessous d'un pont, carrefour, cinema populaire, terrain vague Ces endroits sont liés aux activite délinquantes tout en définissant une communauté Ils renvoient à l'idée de liberté, d'autonomie, de modernité
Les ghettos en question portent des noms évocateurs tels que Texas City, Colombie, Soweto, Beyrouth, Bronx, Barbès
Les « ghettomen » se nomment Pablo Escobar, Las Végas, Yul Brynner, Ramsès le Pharaon, Tony Montana (du nom du héros du film Scarface), Chirac voir Eliane de Latour, « Les Ghettomen. Les Gangs de la Rue à Abidjan et San Pedro », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.129, sept 1999
Ils parlent le « nouchi », un mélange de français détourné, d'anglais tordu, de baoulé, de bété, de dioula et de nombreux mots ou expressions inventés
L'ethos des ces « ghettomen » nous renvoie quelque part aux valeurs guerrières universelles, fondées sur une puissante constitution corporelle, une santé florissante, sans oublier ce qui est nécessaire à l'entretien de cette énergie débordante la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les jeux et exercices physiques et de manière générale, tout ce qui implique une activité robuste, libre et joyeuse

[332] Eliane de Latour, « Les Ghettomen Les Gangs de la Rue à Abidjan et San Pedro », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n 129, sept 1999, pp 69

[333] Eliane de Latour, op cit , pp 75

L'Etat occidental y est perçu comme une instance qui répare les inégalités : contrairement à leur Etat, il soutient les chômeurs et les pauvres, respecte les droits de la défense, punit les excès des policiers, soigne les malades, et l'on peut s'y retrouver en prison tout en restant des être humains.

Ainsi que le remarque Eliane de Latour, « les jeunes exclus tentent d'assiéger la forteresse qui recèle tout ce qu'ils n'ont pas et qui leur fait envie ; ils cherchent, selon leur formule à avoir '**les choses normales qu'un homme normal doit avoir**' »[334] ( souligné par nous).

L'analyse que nous menons suppose que l'on fasse la distinction entre deux paradigmes de l'action politique. Le premier paradigme, plus classique, est celui de la sociologie de l'action politique qui insiste sur la position des acteurs sur l'échiquier politique, leurs ressources, leurs alliances et leurs choix. Le second paradigme, plus hétérodoxe, prend pour objet la subjectivité des acteurs dans leurs émotions, leurs rapports à la culture matérielle, leurs techniques de soi[335].

Ce second paradigme, loin de se dissocier entièrement du premier, le complète en prenant en compte des paramètres qui, dans le but d'en enrichir les résultats, font intervenir la dimension émotionnelle dans l'analyse de la vie politique. En effet, l'univers politique est traversé par la dimension émotionnelle du politique qui elle même participe à sa structuration. Elle est prise en tant que telle dans ce chapitre.

Le « travail de l'imagination » et le désir d'appropriation auront une place de choix dans ce chapitre car tous deux concourent à la production de localité dans un monde globalisé.

---

[334] Eliane de Latour, id, pp. 83.

[335] Voir l'introduction de R.Banégas, *Politique Africaine*, 82, 2001, pp. 5-21.

Le « travail de l'imagination » tel que conceptualisé par Appadurai nous permettra d'explorer la manière dont la mondialisation opère localement et de façon collective sur les consciences. Le désir d'appropriation des ressources de l'extraversion sera, quant à lui, plus précisément examiné sous le prisme de l'envie, une catégorie certes litigieuse, mais qui s'inscrit presque logiquement dans l'articulation que nous tentons d'opérer entre le travail de l'imagination induit par les référents mondiaux et le désir d'appropriation qui lui, se vit localement. L'envie sera pour nous ce canal reliant le global et le local, qui nous permettra de décrire la manière dont certains composants de la mondialisation et de la localité se rencontrent et comment la mondialisation affecte la production de localité.

L'imagination en action et le désir d'appropriation (tous deux mûs par les medias et la mobilité) s'inscrivent dans le processus de subjectivation concomitant à la production de localité.

**Mondialisation : le fait social**

Afin de mener à bien notre analyse, nous nous sommes appuyé sur la littérature produite par des auteurs qui examinent la mondialisation sous son aspect qualitatif, à savoir le fait social qu'il représente.

De Bayart, nous retiendrons tout d'abord le changement d'échelle dans le temps et dans l'espace qui, paradoxalement s'inscrit dans la continuité, pour décrire ces infimes ruptures introduites par la mondialisation dans la production de localité.

Nous utiliserons le concept de travail de l'imagination tel que développé par Appadurai pour observer l'œuvre de la mondialisation sur les consciences par le truchement des flux disjonctifs introduits par la migration et les médias.

*Les auteurs*

A la suite de Bayart[336], nous assumons le fait que la mondialisation n'est pas nouvelle[337] : elle est d'abord un changement d'échelle de l'Etat et du capitalisme dans l'espace et dans le temps, qu'il s'agit de « comprendre comme un évènement au travers duquel l'Etre-dans-le-monde se lit comme une production[338] ».

Il s'agit dès lors pour cet auteur qui s'inspire de Foucault,

«d'y reconnaître la simple continuation de l'Histoire, non dans des termes téléologiques, **mais en s'interrogeant sur son surgissement dans l'aléa singulier de l'évènement** (souligné par nous), au détour des interstices du social, sans que nul ne puisse en être tenu pour responsable ».

Il insiste sur l'importance à accorder à l'historicité dans toute problématisation de la globalisation, la restitution de la profondeur de son champ historique révélant plus de continuités et de lignes de chevauchements que d'effacement radical des dynamiques antérieures.

A ce titre, le chapitre trois de cette thèse intitulé : *Des motifs de l'hybridité* s'attelait à étudier certaines conséquences du changement d'échelle antérieur crée par la rencontre coloniale en Côte-d'Ivoire. La continuité observée dans le scénario de l'extraversion témoigne de la profondeur historique de cet aspect du processus de globalisation. Les pratiques d'extraversion se poursuivent dans le processus de globalisation, mais avec une différence d'échelle caractérisée par la compression du temps et de l'espace. L'idée à

[336] Bayart, Jean-Françcois, *Le Gouvernement du Monde.Une Critique Politique de la Globalisation*, Paris, Fayard, 2004.
[337] Voir aussi D.Held et al., *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
[338] Bayart Jean-François, op.cit. p. 28.

saisir ici est celle d'un enrichissement historique continu d'un phénomène qui s'inscrit dans le prolongement de dynamiques antérieures.

L'usage du concept de changement d'échelle selon Bayart nous permet d'aborder les conséquences du processus de la mondialisation sur la production de localité en Côte-d'Ivoire tout en évitant la téléologie que notre démarche pourrait, de prime abord, supposer. En effet, si la mondialisation s'effectue dans la « continuation de l'Histoire », il n'est toutefois pas exclu d'en « repérer les accidents », « les infimes déviations » ( : et citant Foucault )

« la généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une continuité par-delà la dispersion de l'oubli ; sa tâche n'est pas de montrer que le passé est encore là, bien vivant dans le présent, l'animant encore en secret, après avoir imposé à toutes les traverses du parcours une forme dessinée dès le départ. Rien qui ressemblerait à l'évolution d'une espèce, au destin d'un peuple. Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre : c'est repérer les accidents , les infimes déviations – ou au contraire les retournements complets - , les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous ; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident[339] ».

La problématisation de la globalisation s'étend au-delà du régime d'historicité qu'il est, pour se présenter également comme un fait de conscience, un régime de pratiques sociales :

« ainsi posée comme un régime historique de pratiques sociales, comme un 'évènement', la globalisation est un fait de conscience ou, plus précisément, une figure imaginaire qui renvoie simultanément à sa matérialité constitutive et à ses élaborations fantasmatiques »

et de rajouter plus loin :

« elle s'accomplit historiquement dans ce registre des images, des passions, des hallucinations, des utopies. Son ambivalence en procède[340] ».

[339] Foucault, M., "Nietzche, la généalogie de l'histoire", in *Dits et écrits, 1954-1988*.II : *1970-1975*, Paris Gallimard, 1994, p. 141, cité par Bayart, J.F. op. cit., p. 29.
[340] Bayart, J.F., *op.cit.*, pp.47.

La mondialisation crée localement des rapports sociaux qui lui sont propres, sans que l'Etat n'intervienne nécessairement ; par le biais des migrations et des médias, elle contribue à fabriquer du local. Ce gigantesque changement d'échelle est porteur d'une transformation en profondeur de l'organisation traditionnelle des sociétés ainsi que de leurs modes de vie et de pensée.

La mondialisation selon Laidi est un fait social à considérer en fonction des représentations qu'elle dégage; elle « constitue une véritable théorie normative du changement social qui s'est, dans les représentations et discours, substituée aux théories de la modernisation ou de la dépendance »[341] .

De là l'intérêt qu'il y a d'étudier les conséquences culturelles et sociales des interactions qu'elle produit, évitant ainsi de s'en tenir uniquement aux conséquences de l'interdépendance économique. Les champs sociaux tributaires de la mondialisation se sont étendus; celle-ci devient le *point de départ* de faits sociaux qu'il est nécessaire de considérer dans leur globalité si l'on cherche à atteindre une compréhension du local. L'étude de cette théorie normative du changement social en est également une de l'interpénétration des champs sociaux. La mondialisation ne se limite donc pas à une simple description d'un état de fait mais est à relier à une idéologie reposant sur la délégitimation de l'État au profit d'un marché que l'on dit autorégulateur[342] . Ce fait social est à observer comme un imaginaire dont les composants n'entretiennent pas de liens de causalité mais reposent sur une multiplicité de flux qu'il convient de mettre en cohérence sans pour autant les considérer comme un système, mais plutôt comme une

[341] Laïdi Zaki, « Les Imaginaires de la Mondialisation », *Esprit*, n°246, p. 97.
[342] Laïdi Zaki, Le Temps Mondial, Paris, Editions Cmplexe, 1997, p.24.

matrice qui « s'actualise en permanence ». Car les acteurs concernés cherchent à *capter* l'événement pour proposer de nouvelles manières de faire et d'agir. Le temps mondial est le révélateur puissant de la localité, mais d'une localité qui n'est ni prévisible ni linéaire, qui permet au local de se découvrir, « même si cette découverte se vit sur le mode de l'inquiétude » et d'opérer une « réécriture locale du temps mondial.»[343]

D'où l'intérêt de parler de « production d'un imaginaire social mondial » qu'il définit « comme un enchaînement entre faits identifiables communément admis, représentations contradictoires de ces faits dans l'espace (effet de généralisation) ou dans le temps (effet de structure) ». Cependant, les composants de l'imaginaire n'ont pas la même intensité ni la même résonance partout où ils se déploient car il :

> « est moins soucieux de l'essence des faits que de leur enchaînement. Il se préoccupe plus de les agréger que de les hiérarchiser. C'est en cela d'ailleurs qu'il n'est ni une utopie ni une idéologie, même s'il emprunte à l'utopie certain traits onirique - on imagine que le monde est comme cela - , et à l'idéologie une certaine congruence des images.»[344]

L'un des composants de l'imaginaire de la mondialisation qui a son importance est celui du libre choix associé au marché : « au cœur de l'imaginaire du marché se retrouve bien sûr l'idée selon 'tout s'achète et tout se vend'.»[345] Cette notion du libre choix est accompagnée du refus de toute médiation qui viendrait retarder l'accès quasi instantané à un produit ou à un savoir et à la réversibilité et la sélectivité de ces choix.

Pour cet auteur également, la mondialisation est bien le point de départ de faits sociaux qu'il faut nécessairement appréhender dans leur globalité et leur articulation pour comprendre la localité. Parmi les composantes de cet imaginaire social mondial qu'il

---

[343] Laïdi Zaki, « Le Temps Mondial », dans *Les Nouvelles Relations Internationales. Pratiques et Théories*, (dir), Marie-Claude Smouts, Paris, Presses de Science Po, 1998, p. 200.
[344] Laïdi, op. cit., 1998, p. 88.
[345] Idem, p. 87.

analyse, nous retiendrons celui du **libre choix** dont la conséquence est de relativiser la fidélité à tout engagement, dans la mesure où ce qui prime désormais, c'est la faculté d'opter pour tel référent ou tel autre, ceci sans médiation étatique

Pour Appadurai, le processus de globalisation a radicalement changé les relations entre subjectivité, localisation, identification politique et imaginaire social. Raison pour laquelle il estime nécessaire de mettre en avant, dans toute analyse de ce processus, les flux qui la constituent, avec une insistance particulière sur les migrations de masse et les médias. Appadurai suggère que la conjonction des médias et des migrations de masse a contribué à donner un nouveau rôle à l'imagination.

Ce qui caractérise le monde contemporain d'après cet auteur, c'est la circulation des biens, des idées, des personnes, des flux financiers, bien plus que les structures et organisations stables. Les mouvements de population et le développement des moyens de communication de masse en attestent.

En subvertissant et modifiant les moyens traditionnels d'accession au savoir, les médias électroniques (cinéma, télévision, ordinateurs et téléphones) changent les comportements et modes de communication déjà constitués, car ils proposant d'autres manières de construire des moi et des mondes imaginés. Ils offrent à des catégories de personnes diversifiées, d'autres moyens de s'affirmer et ce dans toutes sortes de sociétés. « L'absolue multiplicité des médias électroniques et la rapidité avec laquelle ils s'insinuent dans les activités routinières de la vie quotidienne expliquent pourquoi ils nous fournissent chaque jour les moyens de nous imaginer nous même en tant que projet

social »[346]. En effet, l'accès quasi universel aux médias par des individus issus de toutes les couches sociales fournit des ressources pour la création de nouvelles identités. De ce point de vue, les médias ont contribué à démocratiser l'imagination, en faisant d'elle une activité quotidienne populaire qui n'est plus réservée aux artistes.

Les déplacements de population poursuivent la même logique que les médias électroniques ; la juxtaposition de ces deux instances introduit un certain degré d'instabilité, cependant positive, dans la création des subjectivités modernes.

Dans ces conditions, le travail conjoint des médias et des migrations sur l'imagination contribue à faire de cette dernière donnée une pratique clé pour le nouvel ordre mondial. Selon cet auteur, l'accent doit être porté sur ce qu'il appelle le « travail de l'imagination » et sur les pratiques culturelles qui en découlent car le monde dans lequel nous vivons est caractérisé par un nouveau rôle pour l'imagination dans la vie sociale[347].

Il est cependant à préciser que ce travail de l'imagination n'est ni émancipateur ni totalement discipliné ; il est simplement un espace de contestation dans lequel les individus et les groupes cherchent à annexer le global dans leurs propres pratiques[348]. Ce qui donne sa force à cette nouvelle forme d'imagination (par opposition à l'ancienne plus axée sur le fait de quelques individus charismatiques et également limitée à certains domaines tels que l'art par exemple, ou qui relève plus du fantasme, simple échappatoire),

---

[346] Appadurai Arjun, *Après le Colonialisme. Les Conséquences Culturelles de la Globalisation*, Paris, Payot, 2001, p.28

[347] Ce à quoi l'on a pu lui objecter que l'imagination telle qu'il la présente a toujours existé (voir sur ce point, Grossberg, 1996, pp. 174)

[348] Appadurai Arjun, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis, University of Minneosata Press, 1996, p. 4.

c'est le fait qu'il s'agisse d'une imagination collective, partagée, point de départ pour l'action collective, imagination qui s'étend aux pratiques de la vie quotidienne[349].

Il s'opèrerait ainsi ce que Chatterjee[350] nomme une « routinisation de l'imagination ». L'imagination est désormais organisée, elle fait partie du nouvel ordre mondial. Quant au travail auquel il se livre, il ne se cantonne plus au domaine culturel, il est également politique dans la mesure où il œuvre à transformer les aspirations et intérêts des individus. Cette imagination collective participe à la formation d'imaginaires locaux.

L'analyse d'Appadurai dépasse le cadre étatique. Dans ce contexte, l'Etat-nation ne constitue plus le référent stable qu'il a été par le passé puisque les constructions identitaires locales naissent désormais, plus qu'auparavant, de la complexe interaction entre le local et le global. Il n'est plus l'arbitre principal des changements sociaux décisifs. Par conséquent, les théories fondées sur la prééminence de l'Etat-nation et qui s'appuient notamment sur une stabilité territoriale, associée à une économie et à une subjectivité particulières, passent à côté de la question essentielle de la circulation des personnes, des idées, des images.

Il est à noter qu'en Côte-d'Ivoire, le travail de l'imagination, résultat d'interactions entre le local et le global, ainsi que ses conséquences, n'est pas une nouveauté. Nous avons pu le constater dans le chapitre trois de cette thèse. La nouveauté, c'est que l'Etat postcolonial qui encourageait ces interactions a perdu sa légitimité d'initiateur. Il ne

[349] Mais l'on peut tout de même se demander si ce travail de l'imagination ne serait pas en quelque sorte orienté. Y aurait il un type d'imagination qui serait privilégié dans ce processus ?
[350] Chatterjee Partha, « Beyond the Nation or Within? », Social Text n°56, vol. 16/3, 1998.

maîtrise plus l'évolution des changements sociaux ni la définition des référents qui président à ces changements. Ce qui nous renvoie à cette notion de libre choix qui relativise la fidélité à tout engagement à laquelle Laïdi fait référence lorsqu'il analyse les composants de la mondialisation, notion fondée sur la «maximisation des préférences personnelles » et la satisfaction que cet engagement est censé procurer.

Mais si la mondialisation renvoie à l'idée de mobilité, de déplacement des personnes, elle suppose également son contraire, l'immobilité, souvent contrainte et vécue comme une mise à l'écart par ceux qui la subissent.

Selon Baumann[351], c'est l'accès à la mobilité mondiale qui constitue aujourd'hui un des premiers facteurs de stratification. Une distinction est opérée par lui entre ceux qui, « cloués à la localité », ne peuvent pas se déplacer et doivent subir passivement les bouleversements que celle ci connaît et les autres, ceux dont le degré de mobilité est une source de choix.

**Cette mobilité accrue pour certains, face à l'immobilité forcée des autres nous semble figurer parmi les motifs de l'envie et du travail de l'imagination**. Car ceux qui sont relégués dans la localité ne sont pas laissés dans l'ignorance de leur éviction; bien au contraire, ils connaissent avec exactitude l'ampleur de leur « malheur » car rien ne leur est épargné au quotidien. Ils essaient à plusieurs reprises, concrètement et sans répit, de se déplacer là où les transportent leurs rêves; mais pour ceux là « les fossés qui les séparent des lieux de leurs désirs et de leur salut sont de plus en plus profonds et tous les ponts

[351] Bauman Zygmunt, *Le Coût Humain de la Mondialisation*, Paris, Hachette Littératures, 1999.

qu'ils tentent de passer se révèlent dès leurs premières tentatives aussi infranchissables que des ponts-levis.»[352]

Ces « prisonniers locaux » disposent cependant d'une ressource que nul ne peut leur ôter, et encore moins contrôler, celle que leur procure le rêve et l'imagination : ces lieux que d'autres parcourent, ils y sont également; ces biens que d'autres acquièrent, ils se les sont appropriés; ces modes de vies lointains leurs sont familiers et proches. Ils y sont, ils les vivent par le pouvoir de leur imagination. Ils vivent quotidiennement ce que Giddens nomme la « transformation de l'intimité », cette dernière impliquant, selon cet auteur, une « relation intrinsèque entre les tendances mondialisatrices de la modernité et les évènements localisés de la vie quotidienne »[353]. La mondialisation offre ce faisant aux sociétés la possibilité de s'étudier, et en s'étudiant, de se comparer et d'évaluer ce qu'ils ont, ce qu'ils sont, en fonction de ce que les autres ont et font. Elle leur permet d'entrer dans l'intimité des autres, et les conclusions qu'ils en tirent peuvent aller aussi bien dans le sens du rejet que de l'imitation/création.

*Définition opératoire de la mondialisation*

A la lecture de ces auteurs choisis pour leur approche de la mondialisation qui met l'accent sur son aspect qualitatif, à savoir le fait social qu'il représente, l'on peut s'apercevoir que c'est un processus qui est loin d'être unifié et cohérent mais qu'il serait plutôt constitué par un faisceau de phénomènes.

[352] Bauman Zygmunt, op.cit., p. 135.
[353] Giddens, Anthony, Les Conséquences de la Modernité, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 130.

A la suite de ces auteurs, il nous apparaît que la mondialisation est ce point de départ de faits sociaux, dispensatrice d'idées et pourvoyeuse d'objets qu'il s'agit de capter et de manier. Ce faisant, elle exerce une fascination indéniable sur les consciences, fascination propice au travail de l'imagination et aux pratiques subséquentes à cette dernière. Un changement d'échelle introduit par les médias et les migrations est visible dans ce processus, mais un changement qui se déroule dans une certaine continuité.

La notion de changement d'échelle permet de restituer la profondeur du champ historique de ce processus de production de subjectivités qu'est la mondialisation. Sans nous contredire, nous pouvons parler de continuité tout en reconnaissant le changement car, ainsi que nous l'avons vu dans la deuxième partie de cette thèse, ces mêmes vecteurs que sont les médias et les migrations étaient à l'œuvre dans la Côte-d'Ivoire postcoloniale dès l'indépendance. La différence résidant dans le fait qu'ils étaient contrôlés et orientés par l'Etat postcolonial et par les élites au pouvoir. L'historicité contenue dans cette problématisation de la mondialisation en Côte-d'Ivoire nous permet de nous apercevoir que les dynamiques antérieures ne sont pas radicalement effacées, mais qu'elles sont redistribuées différemment avec, en point d'orgue, l'amoindrissement du rôle de l'Etat qui perd son rôle d'acteur principal des changements sociaux décisifs

Le processus de la mondialisation accélère les pratiques de subjectivation locales.

Si la mondialisation est le point de départ de faits sociaux dans lesquels l'imagination a un rôle important à jouer, ces faits sociaux sont à saisir localement[354] (Hannerz, 1996),

[354] Meyer Birgit, Geschiere Peter, *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Blackwell Publishers, 1999.

puisque le niveau local est le site où la mondialisation se pratique quotidiennement. La mondialisation est considérée ici comme un vivier d'images, d'idées, d'attitudes, qui sont stockés en quelques endroits de la localité.

Selon Hardt et Négri[355], la dichotomie opposant le local, qui préserverait l'hétérogénéité et la différence, et la mondialisation qui propagerait l'homogénéité est fausse et dommageable, car le problème posé en ces termes est pauvrement posé. C'est que dans pareil argument, est assumée l'idée selon laquelle le local est naturel et que ce faisant, ses origines ne peuvent être questionnées, elles doivent tout simplement être protégées contre les intrusions de la mondialisation; or, selon ces mêmes auteurs, la mondialisation devrait être comprise comme un régime de production d'identité et de différence. De ce fait, le local ne doit pas être défini par l'isolation et la pureté, qui peuvent avoir des relents fascistes en ce qu'ils renforcent les murs de la nation, de l'ethnie, de la race, du peuple et autres, mais doit au contraire être relié directement au mondial[356].

La mondialisation est donc avant tout mouvement : elle renvoie intrinsèquement à l'idée de circulation, d'où les tensions inévitables qui l'habitent, entre fluidité et fermeture, entre forces centrifuges et forces centripètes. En effet, la mobilité inhérente à la mondialisation rend difficile la tâche qui consisterait à établir un seuil séparant systématiquement le dedans du dehors. L'on verra cependant que la localité elle-même ne se laisse pas saisir si commodément mais que, bien au contraire, elle ne cesse de se dérober.

Dans ce travail, l'imagination comme point de saisie de la mondialisation est privilégiée.

[355] Hart Michael, Négri, Antonio, *Empire*, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.
[356] Op. cit. pp. 44-45 et p. 361-62.

Car c'est dans le creuset qu'elle désigne que se croisent les inspirations diverses ainsi que les aspirations qu'elle fait naître, que se comparent et se questionnent les consignes sociales et politiques, que s'élaborent et se comparent d'autres consignes sociales et politiques, en d'autres mots que diverses manières de se rattacher au monde en général et à son monde en particulier sont pensées et souvent réalisées.

**Le travail de l'imagination ou par quel moyen se rattache-t-on au monde**

*Imagination/connexion*

Nous reprenons ici la définition de Malrieu :

« L'imagination est un moment d'élaboration des attitudes, du renforcement de certaines d'entres elles, de l'ébranlement de certaines autres, et les images sont, à travers une mise en question des interprétations premières du perçu, les instruments de cette construction. »[357]

L'imagination ouvre la voie à la comparaison, source de questionnement. Grâce à elle, l'on peut percevoir que les choses pourraient être autrement qu'elles ne le sont; que l'on est frustré de possibilités d'ouverture dont l'on est conscient du fait de son expérience propre ou d'informations fournies par autrui : «le comportement d'imagination consiste à se transporter hors de soi, à vivre dans d'autres personnages que ceux de la vie quotidienne. »[358]

La conscience des possibles rendue concevable par le travail de l'imagination, qui révèle des modes d'action et de pensée autres, est en même temps une manière de se rattacher au monde; cette imagination qui réagit en fonction des stimulus de la mondialisation est une réponse à une condition qui n'atteint pas le degré de satisfaction requis et qui est

[357] Malrieu, Philippe, *La Construction de l'Imaginaire*, Bruxelles, Editions Charles Dessart, 1967, p. 11.
[358] Op. cit., p. 175.

constamment titillé par la mondialisation. Devant la totalité des possibles offerts par la mondialisation, le « scénario de l'extraversion » si bien exercé continue de jouer, se radicalise même, mais avec une différence notable : la conscience du travail de l'imagination collective, partagée, désormais à l'œuvre : l'imagination répond également à « l'appel de rénovation qui vient du milieu social »[359]; elle est une incitation à transformer les conduites.

« L'imagination est à tous ses niveaux l'expression d'une insatisfaction à l'égard de conduites instituées, d'un désir de sortir de soi-même. Il est impensable que ce désir ait pu se constituer en dehors de la sympathie pour autrui, qui révèle au sujet des modes d'action et de pensée qu'il n'a pas réussi à intégrer (...) L'imagination est donc bien le moyen de se faire exister selon autrui. Un autrui qui n'est pas l'individu concret, celui qui se réalise dans des activités forcément imparfaites, mais *une personne reconstruite à partir des aspirations du sujet.* Il s'agit donc, en un sens, avec l'imagination, de la création par le sujet lui même de la représentation de cet autrui qu'il voudrait être en opposition à la représentation qu'il a de ce qu'il est. L'imagination apparaîtrait alors comme un dépassement de l'imitation passive, de l'adhésion automatique aux consignes sociales. Elle serait le *moment d'élaboration* (souligné par nous), encore hésitante et peu maîtresse de ses propres démarches, d'un idéal de soi inspiré par autrui, ou plus exactement, par certains autres, choisis et préférés en raison des expériences et insatisfactions du sujet. »[360]

Cette activité affective a un effet sur les activités pratiques car elle est avant tout une quête pour l'amélioration de la situation de l'homme dans son monde, dans la mesure où elle donne à ce dernier la possibilité d'opposer un autre monde à son monde. Elle permet « d'ouvrir des *interstices* (souligné par nous) à travers lesquels nous entrevoyons d'autres agencements du monde.»[361]

La mondialisation crée aujourd'hui un « vivier » d'images, d'idées, de modes de vie qui sont diffusés, repris, transformés, et qui finissent par se cristalliser et servir de point de

[359] Idem, p. 154..
[360] ibidem, p. 242.
[361] Wunenburger Jean-Jacques, *L'Imagination*, Que-sais-je ? PUF, 1991.

référence pour la constitution des institutions et des habitudes de vies. Une sélection est opérée néanmoins, car le travail de l'imagination à partir des éléments de la mondialisation ne s'effectue pas partout de la même manière : il existe des « manières de faire » qui diffèrent selon le lieu.

En Afrique, la contrainte monétaire et ses effets de revivification des imaginaires du lointain et de la longue distance [362] est une des données à partir de laquelle se déploie l'imagination et qui participe à la structuration des imaginaires du politique. Une autre donnée « repose sur une économie politique qui mobilise les passions que sont l'avidité, l'envie, la jalousie, l'égoïsme, le goût de la conquête », sans que l'on ne puisse véritablement les qualifier de vice : « elles constituent le bas-fond d'une culture inédite de la liberté en tant que mode de domination[363]. Enfin, une troisième donnée concerne ce qui relève des « rituels de l'extraversion », qui travestissent les signifiants majeurs de la société internationale diffusés au sein des sociétés locales, à partir de mécanismes institutionnels, financiers, symboliques, jusqu'à leur faire perdre leur sens premier[364].

Ces trois données du travail de l'imagination témoignent également de l'opération de connexion effectuée par celle ci, connexion avec la mondialisation et ses ressources et possibilités. En cela, elle est bien ce moment d'élaboration des conduites inspirées par le lointain. (L'objection pouvant être faite face à pareil choix serait d'arguer que ceux qui subissent les effets contraignants de la mondialisation ne sont pas victimes du travail de leur imagination, qu'ils sont atteints bien réellement et le ressentent quotidiennement. Mais là réside précisément l'intérêt d'une approche privilégiant le non palpable immédiatement.)

---

[362] Mbembe, Achille, « A Propos des Ecritures Africaines de Soi, Politique Africaine, no 77, p. 41, 2000.
[363] Mbembe, Op. cit, p. 42.
[364] Mbembe, idem, p .42.

*Les « soutiers » de la mondialisation*

Notre approche de la mondialisation nous permet d'intégrer cette catégorie sociale que Bayart, dans son analyse des rapports sociaux sous-jacents à la mondialisation, nomme les « soutiers de la mondialisation ». Cet auteur repère ces « populations dont la reproduction économique et sociale sont directement construites sur les interfaces de l'interaction mutuelle généralisée constitutive de la globalisation, et plus particulièrement dans sa dimension transnationale »[365].

Au sommet de la pyramide des « opérateurs de la mondialisation » qu'il dresse, se tient « l'hyperbourgeoisie cosmopolite » composées des dirigeants des grands Etats et grandes entreprises, des stars du spectacle, des médias, en bref, de ceux disposant d'une influence et d'une richesse énormes, cependant insuffisantes pour constituer à elles seules un monde global.

Suit la classe moyenne transnationale beaucoup plus vaste que la précédente, comprenant de manière non exhaustive les fonctionnaires internationaux, les diplomates, les cadres d'entreprises, notamment ceux spécialisés dans l'import-export ou les opérations de fusions-acquisitions, certains journalistes, certains militants de la « société civile internationale », les informaticiens (qui ont crée un grand mouvement planétaire d'alphabétisation), avec cependant une place particulière réservée aux « communautés d'experts ». Ces derniers sont en prise directe avec les dossiers les plus pointus de la mondialisation à savoir, les programmes d'ajustement structurels, la régulation des nouvelles technologies de l'information ou encore, la lutte contre le blanchiment de l'argent sale, le terrorisme ou la corruption.

[365] Bayart, op. cit., 2004, pp.162

Vient enfin la catégorie qui nous intéresse ici, celle des « soutiers de la mondialisation ». Il s'agit de ceux qui « délocalisent leur force de travail en émigrant ou en la mettant localement au service d'unités de production et d'échanges directement intégrées à l'internationalisation de l'industrie ou des services »[366]. Cette catégorie compte parmi d'autres, les immigrés légaux ou clandestins, « portés par les flux de la globalisation et notamment par les échanges transnationaux ».

Nous voulons savoir quel parti ces « soutiers » de la mondialisation tirent-ils des opportunités de cette dite mondialisation. Sur quel mode ces acteurs de la mondialisation imaginent-ils le temps mondial au quotidien et quelles en sont localement les pratiques sociales et politiques subséquentes ? Si la mondialisation est vue comme un espace ou se meut l'imagination, l'on est fondé à se demander également comment se pratique cette imagination au quotidien, par quel biais spécifique, si toutefois il existe un tel biais.

Nous pensons devoir rajouter ici une précision qui certes, n'est pas quantifiable, mais est à prendre en compte dans la mesure où elle contribue aussi à façonner la mondialisation de manière significative. Il s'agit de toute cette dimension non palpable, émotionnelle, qui cependant entre dans la définition du travail de l'imagination et du processus de subjectivation sous-jacent, faite d'aspirations, de la volonté farouche « d'en être », de l'intention de ne pas rester parmi les laissés pour compte de la mondialisation, malgré les difficiles conditions d'insertion dans le système. Car, ainsi que le souligne Bayart à juste titre, « il se vérifie que le paradoxe essentiel de la globalisation renvoie à cette contradiction entre l'ouverture économique et financière d'une part, et, d'autre part, le

[366] Bayart, idem pp.165.

cloisonnement coercitif du marché international du travail et les empêchements opposés à la circulation des hommes »[367].

Il nous apparaît ainsi que lorsque ce paradoxe constitutif de la mondialisation qu'est le couple ouverture/fermeture est associé à (l'idéologie) du libre choix véhiculé par cette mondialisation, auquel il convient de rajouter le processus de subjectivation à l'œuvre localement, nous sommes en présence de ce que Bayart a nommé, à la suite de Victor Turner, une « expérience liminale productrice de subjectivation ». Liminale dans la mesure où un parallèle peut être fait entre certaines trajectoires de la mondialisation, et les rituels initiatiques de passage qui sanctionnent un changement d'état.

> « De fait, l'itinéraire des migrants, singulièrement quand ils sont clandestins, correspond aux trois rites de passage : celle de la « séparation », celle du « seuil » (limen) et celle de la « réagrégation ». Le partant s'arrache à sa famille et à son terroir, s'en remet corps et âme aux passeurs successifs, rétablit la communication avec les siens une fois arrivé à bon port en lui envoyant une cassette narrant son épopée. Le bien nommé moment du « passage » est liminal et l'émigré s'y abandonne dans l'attente, la claustration, la peur, la soif, la faim, la souffrance pour renaître en immigré vis-à-vis de sa société d'accueil, et en homme d'honneur, sinon en notable, vis-à-vis de sa société de départ. Des rituels d'initiation il ne manque rien, ni les coups ni les mensonges ».[368]

Le départ ne relève pas uniquement de l'ordre de la survie ou de l'enrichissement. Elle s'apparente quelque part à un parcours initiatique au bout duquel se trouve la dignité du statut d'adulte. Il s'agit certes de parvenir à acquérir « les choses normales qu'un homme normal doit avoir », mais également de trouver, en bout de parcours, soi-même.

> « *J'étais avec un ami, Colombo, et nous avons décidé de partir comme ça, un jour, parce qu'on voyait beaucoup de nos camarades qui partaient en Europe. On ne fait que parler des bateaux et de l'Europe. Je vendais des pains sur le port. J'ai fait la connaissance avec beaucoup qui n'avaient pas d'argent. Souvent, du jour au lendemain, je voyais qu'on disait que lui, il est parti hier en Europe. Après, j'apprends que l'autre n'est plus*

[367] Bayart, ibidem, pp. 418
[368] Bayart id., pp.419.

*là, il est devant. Donc, je me dis : 'alors si c'est comme ça, pourquoi pas moi ?' A la cinquième tentative, ça a marché.*
*Donc mon ami et moi, nous sommes embarqués sur un bateau pour la première fois en novembre 1989. Et ça, à l'insu de personne. On a emprunté une pirogue avec un pêcheur, puis on a pris un bambou de Chine auquel on a attaché un fer crochu et on a accroché directement au bateau. On s'est mis au milieu des billes de bois dans la cale. J'étais à côté de Colombo. Je l'encourageais. Je lui disais 'non, la liberté d'abord...'* ***On est là, on rêve...Chacun a sa petite imagination sur la globalité des choses pour être un jour dans son tranquille*** (souligné par nous). *Mais la nuit, c'est là que la vérité venait. Parce que le froid frappe fort avec le vent de nuit, putain! Avec le temps, on n'arrivait plus à respirer. Quand on a manqué d'oxygène trop, on s'est tous retrouvés à une issue d'oxygène. On ne savait qu'il y en avait d'autres. On était quinze dans cette cale! Il y avait une petite fenêtre. On passait deux à deux pour respirer. Il y en a un, il est venu dire que le bateau va en Italie. On a dit bon d'accord, pas de problème, on va en Italie. On était mal renseigné. Moi, comme je suis dealer, je voulais aller en France. Une autre fois, après un faux renseignement, je me suis retrouvé à Philadelphie comme ça.*
*On s'est fait prendre parce qu'ils ont pulvérisé des billes de bois contre les insectes. Donc le gaz nous pénétrait. On était obligé de faire appel aux marins. La sortie de la cale était bloquée par les billes. Ils ont coupé avec des tronçonneuses et on est sorti, mais pas tous, d'autres sont retournés se cacher. Les marins nous ont fait laver, ils nous ont donné la bouffe, ils nous ont donné une chambre. Il y avait un 'vieux père'*[369] *parmi nous. Avec le restant de la bouffe, il passe par la fenêtre, il s'en va ravitailler les autres. Et il prenait les joints qu'il avait cachés dans la cale. Il revenait avec ça. Donc nous, on est là dans la cabine, on mange, on fume tranquilles...*
*Ils ont averti la police d'immigration qui est venue en bas du bateau. Lorsque j'ai vu l'Europe la première fois, c'était au matin du 22 novembre 1989, vraiment, j'étais stupéfait, j'étais dans la béatitude. La police est venue, on était pris en respect tout ça là. Moi, ça m'a beaucoup impressionné. En Afrique, on est trop étouffé par la police, il y a pas de respect. Je voulais toucher le sol européen même si on me faisait revenir en Afrique. Mes yeux voient, mes pieds vont toucher, ça m'a beaucoup poussé à revenir.* ***Tu vois déjà l'Europe, c'est comme si étais en train d'affronter une présidence. Tu es devant un seuil*** (souligné par nous) ». (Zoom, San Pedro, 1997)[370].

L'anthropologue/cinéaste, Eliane de Latour, qui a mené en Côte-d'Ivoire l'enquête dont cet extrait est tiré précise à juste tire titre que, contrairement à ce qui est souvent dit, la migration n'est pas uniquement déterminée par la misère et le danger; elle touche toutes les couches sociales de la jeune génération. Ce faisant, elle relève aussi d'« une geste

[369] Désignation amicale ou honorifique. En termes nushi, s'adresse à une personne ayant une certaine expérience dans le domaine.
[370] Témoignage recueilli par Eliane de Latour, « Héros du retour », *Critique Internationale* n.19, avril 2003, pp. 173-174.

épique portée par des imaginaires collectifs qui font du Nord un lieu où les héros d'élèvent »[371].

Car ce qui prime avant tout dans les causalités du départ, c'est la valorisation personnelle, la soif de reconnaissance, la réussite qui sera attestée par l'acquisition et l'étalage de biens de consommation occidentaux.

La puissance fabulatrice de ces jeunes candidats au départ est alimentée par les lettres, les coups de téléphone, les photos, les cassettes de ceux qui y sont parvenus et qui envoient des récits qui chantent les paradis de la consommation ainsi que les preuves photographiques de leur réussite à ceux qui sont restés : photos montrant le héros avec un téléphone cellulaire, appuyé sur une voiture entouré de blancs ; ou en boite de nuit devant une table pleine de bouteilles.

*« J'avais envoyé une cassette audio pour dire que la vie est assez à l'aise ici. Ce que tu fais comme mauvais, c'est pas mal vu comme au pays. Tu payes à la justice ou tu vas en prison et elle, elle est même pas trop mauvaise.* ***J'essaye de les motiver*** *! »* (Herman, Madrid).[372]

Le seul fait de quitter la Côte-d'Ivoire pour l'Europe est déjà une victoire, quelque soit le résultat obtenu à l'arrivée. Les récits circulent d'untel qui a monté une société de coursiers à Paris, tel autre qui est parvenu à s'acheter une villa à Abidjan à la suite de quelques « coups » à Madrid, un autre qui a trouvé un travail en Italie qui lui permet d'envoyer des voitures en Côte-d'Ivoire, qu'il transforme ensuite en taxis.

Telles sont les **nouvelles figures de la réussite** pour cette catégorie de jeunes qui, se faisant, contribuent à transformer les représentations du pouvoir et de l'accumulation jusque là en vigueur.

---

[371] Eliane de Latour, op., cit.,pp. 172.
[372] Eliane de Latour, ibid., pp. 179.

L'imagination telle que présentée ici n'est cependant pas disciplinée : elle ouvre un espace de contestation et une appropriation du global; elle est collective et culturelle autant que politique puisqu'elle porte en elle les germes de la transformation des intérêts et des aspirations des individus (Appadurai).

La question de savoir si cette forme d'imagination est récente ou ancienne a finalement peu d'intérêt ici puisque la mondialisation est « une simple continuation de l'Histoire », un changement d'échelle plutôt qu'une rupture radicale; ce qui compte, c'est de savoir ce que cette imagination nourrie de globalité produit. L'on peut même admettre que ce travail de l'imagination qui s'approprie le global et ouvre un espace de contestation soit une forme ancienne et répandue; cette constance dans le temps lui permet de se présenter avec d'autant plus de force comme une des clés de la transformation des sociétés. Si elle a toujours existé, elle se renouvelle périodiquement donc n'est jamais tout à fait égale, tout en restant la même : nous pouvons dire que l'actualité du travail de l'imagination réside en sa propension à se mouvoir et à capter « l'air du temps », avant de s'incruster dans l'imaginaire.

Le fait que l'une des sources de l'imagination puisse être globale peut être perçu comme problématique. Mais cette globalité est elle même entachée, si l'on ose dire, de localités diverses à cause du dialogue, du va et vient constants qui existent entre ces deux niveaux qui s'interpénètrent si fortement; d'ailleurs la globalité «pure » sortie du néant ou auto-constituée nous paraît difficilement concevable car cette dernière est traversée de logiques multiples.

**Envie-localité- subjectivation**

La production de localité renvoie à un désir de connexion accrue, accélérée. Du fait de la transformation de l'intimité qu'elle opère, elle se présente comme une chance à saisir pour faire partie du monde par tous les moyens possibles.

Par l'imaginaire de la circulation qui lui est central, la mondialisation rend caduque le type de définition de la localité qui tiendrait compte du strict découpage domestique/international. De là la vanité de vouloir séparer les contraintes mondiales de celles qui ne le seraient pas; toute définition de la localité se doit donc d'intégrer cette variable incontournable que constitue la mondialisation, car cette dernière participe de plain pied à la fabrication du local : la localité se réinvente en permanence sous la pression de la mondialisation.

Les flux diasporiques et les médias électroniques affectent la production de localité; cependant, ils sont articulés différemment selon l'endroit, et parfois de manière contradictoire. Cela soulève d'immenses défis pour la production de localité qui est toujours fragile, difficile, pétrie d'ambiguïtés. Au delà de l'aspect purement spatial, la localité est selon Appadurai une qualité phénoménologique de la vie sociale : dans cette conception de la localité, l'auteur fait plutôt appel à la *dimension relationnelle* souvent occultée par les études anthropologiques qui se résument à l'aspect technique de la production de localité; il en est de même pour le travail descriptif des ethnographies qui prennent la localité pour acquise.

L'approche de la localité développée par lui cherche à voir comment le temps, l'espace, sont socialisés et localisés par des pratiques délibérées. Une insistance est portée sur la part intentionnelle de l'acteur pour produire de la localité. La localité est ainsi définie

« as a phenomenological property of social life, a structure of feeling that is produced by particular forms of intentional activity and that yields particular sorts of material effects »[373].

C'est la production de localité qui donne valeur et sens aux pratiques. De là l'idée que la localité ne doit pas être considérée comme acquise, mais qu'elle nécessite au contraire un travail régulier qui lui permette de se maintenir. Il ne s'agit pas uniquement de la produire, il faut surtout la maintenir en la reproduisant : cela révèle sa fragilité et la nécessité d'un travail et d'une conscience constants. En outre ce qui compte dans la production de localité, ce n'est pas tant le fait que les connaissances produites soient locales *qu'elles soient importantes aux yeux de ceux qui les produisent*[374].

La localité renvoie à l'idée de sédimentation (*point de jonction*) de plusieurs temporalités condensées, d'où la possibilité de jouer telle strate au détriment de telle autre; cette pluralité de référentiels permet le « bricolage », « mosaïque » et autre « bizarre combinaison »[375].

La prise en compte de la localité oblige à réfléchir sur « l'interpénétration, le mixage du légitime et du populaire, du dominant et du dominé; plutôt qu'une interprétation mutilante de ces phénomènes, ce qu'il faut surtout en retenir, c'est ce « *partage de la mémoire* » (c'est l'auteur qui souligne)[376].La localité est avant tout, pour cet auteur, le « quotidien des pratiques répétitives, des habitudes de vie... Le quotidien est le royaume de

[373] Appadurai, op. cit., p. 182.
[374] Apparadurai, op. cit., p. 81.
[375] Abélès Marc, « Le Local à la Recherche du Temps Perdu », Dialectiques, 1980, n°30, p. 41.
[376] Op cit. p.39.

l'implicite : densité du présent, règles non dites, mais qui pèsent sur les modes de consommer, d'habiter, de voisiner, d'échanger, et sur le 'divertissement'.»[377]

*De l'envie comme un des moteurs du processus de subjectivation : partir « se chercher » à Beng*

Les défis que pose la mondialisation/localité sont saisis ici à travers le site que représente l'envie, plus précisément, l'envie « d'en être », qui se vit localement même si les stimulus sont mondiaux.

Cette *envie d'en être* que la mondialisation contribue à créer se traduit concrètement par *l'envie de partir* pour se réaliser, *l'envie d'acquérir* pour être reconnu et paraître, et par le besoin de *faire envie*. Le but n'est pas l'imitation ni la servilité, mais l'envie de « vivre bien ».

Nous vous livrons le témoignage assez long de Frankie[378], 31 ans, qui dit s'être sorti du ghetto. Figure archétypique du candidat au départ il est, de par ses aspirations, son style de vie, ses références, le reflet de cette jeunesse en quête de nouveaux modèles de réussite et d'affirmation de soi, et dont les références sont à l'interface des dynamiques du dedans et du dehors.

*- J'ai beaucoup d'amis qui sont partis. Ils sont là-bas dans des milieux durs[379] qui ont les mêmes « sciences » qu'ici, les mêmes activités, le même esprit de groupe. Il y en a aussi qui font des boulots qui demandent la force : videur dans une boite de nuit, vigile, gardiennage. Moi-même, je veux partir pour devenir acteur de cinéma ou faire du karaté, de la boxe, du foot ou être garde du corps.*
*Je veux partir depuis le moment où j'ai pris conscience de la vie. J'ai quelque chose à développer en moi, mais ici, « il n'y a pas les moyens ». **J'y vais pour m'exprimer**. Ici, il*

[377] idem, p. 39-40.
[378] Transcription d'une interview qu'il nous a accordée à Abidjan en février 2001. Il se dit « syndicaliste ». Après renseignements, nous avons appris que ceux qui comme lui prélevaient des taxes (de manière illégale et coercitive) auprès des chauffeurs de taxi se surnommaient ainsi. Un racket pur et simple.
[379] Entendez dans des trafics en tous genres, de préférences illégaux.

*« n' y a pas d'approche ». Je dois aller « me chercher ». Mon rêve, c'est d'être un champion; je ne peux pas le réaliser ici car on se fait trop exploiter par ceux qui ont les moyens.*
*- Qui « on »?*
*- Nous les jeunes de la rue.*
*-Jeunes de la rue?*
*-Oui. Ce sont les gens comme moi, qui se lèvent le matin sans papa ni maman et qui doivent lutter de leurs propres forces pour se nourrir, qui doivent lutter chaque jour pour leur avenir.*
*- Jusqu'à quel age est on jeune de la rue?*
*-Tu arrêtes d'être jeune de la rue lorsque tu obtiens ce que tu veux, lorsque tu as réalisé tes rêves.* ***L'ambition de tout jeune ivoirien, c'est d'avoir les moyens et d'aller approfondir la « connaissance » ailleurs****. J'ai un ami qui a volé son père pour partir. Il est allé « se chercher ». Après 5, 6 ans il a les papiers, il circule partout. Quand je le vois revenir, « ça me marque ». Trop. Il a une « belle vie » là-bas. Parce que là-bas, on a le minimum. Même si c'est dur, on s'en sort. Nous on est « fatigué » de la « sale vie ». On veut « vivre bien ». Moi aussi, j'ai envie de paraître, de ressembler aux grands bandits qui rackettent. Même si c'est difficile de partir, j'ai l'espoir toujours, tant que je suis en vie.*
*- Mais partir où? En Afrique, en Europe, en Amérique?*
*- Pas en Afrique! Partout sauf en Afrique. Je veux aller « me chercher » où on est mieux.*
*- Te chercher?*
*- Se chercher : viser ses ambitions, atteindre ce que tu veux, te nourrir, boire, manger...ses ambitions journalières de chaque jour. Vivre bien quoi, avoir les moyens.On est des « chercheurs » car ici, les activités sont bloquées pour nous.*
*On vit mieux en Côte-d'Ivoire que dans les autres pays d'Afrique, sauf pour le Nigéria et l'Afrique du Sud. La Côte d'Ivoire est riche et nous on est pauvre. C'est pas juste. On peut bien vivre en Côte-d'Ivoire, mais il faut avoir les moyens.*
*Pour l'instant, je pense aux States* [Etats-Unis] *ou au Canada; la France, je n'espère pas; mais sincèrement, c'est la Norvège. J'ai un ami qui est là-bas. La vie est un peu facile là-bas.*
*Si j'arrive là-bas, le premier jour, je vais regarder et après, je vais m'habituer car* ***j'ai ma propre capacité.***
*Avant, les blancs avaient une mauvaise idée de l'africain, qui a changé aujourd'hui. Les blancs, c'est des hommes comme moi à qui Dieu a donné la chance d'avoir les moyens de s'exprimer. Je connais des gens ici, comme moi, qui peuvent faire mieux qu'eux. Ils [les blancs] ont seulement la chance de vivre sur une « bonne terre », ils sont « à l'aise ». Nous sommes tous des hommes, mais il y a des différences dans la façon dont ils vivent. Ils vivent bien. Ils ont tout. Ce sont des bonnes personnes, ils sont solidaires. Ici, si tu demandes l'argent à ton oncle, il dit non, alors qu'il a 100 millions. Je comprend pas la Côte-d'Ivoire, car si un blanc a un enfant qui veut être mécanicien, il fera tout pour qu'il est mécanicien car il est prévoyant pour l'avenir de ses enfants. Moi, c'est mon père qui m'a obligé à arrêter l'école au CM2. Il donnait son argent aux femmes. Il a 22 enfants. Avec mes frères, on est obligés de s'occuper de mon père car un père est un père même s'il a fait des fautes. Quand tu n'as pas l'argent, ton père s'éloigne de toi, mais quand tu en as, il revient. C'est comme ça.*
*- Si vous partez tous, qui va rester?*

*- Ceux qui ont l'argent vont rester. Nous les jeunes, le gouvernement ne nous aide pas et ça me fâche. Je suis fatigué d'attendre. En plus tout le monde ne peut pas partir. Si tu pars, c'est pour « te chercher », donc tu reviens mieux et tu montres que tu as « percé ». Même si j'avais l'argent déjà, je pars me chercher ailleurs, dans des pays que je n'ai jamais vu.*
*-C'est quoi ton look? Tu copies le look rappeur américain?*
*- Soit on a le look, soit on l'a pas. C'est à toi de créer ton look, tu vis selon toi-même.*
*-Selon toi-même?*
*- Tu es toi-même quand tu as tout devant toi pour copier, mais tu ne copies pas totalement. Tu prends un peu du français, du chinois, de l'africain...* ***Tu es quelqu'un de naturel quoi!*** *Les pagnes* [vêtement en coton à motifs « africain »; en Europe, les vêtements faits à partir de ce matériau sont nommés « ethniques »], *je porte pas encore, je suis plutôt dans l'esprit sportif; pour le moment, je me cherche, après* [sous entendu, quand je me serais trouvé], *je vais porter des pagnes.*

Ce témoignage du processus de subjectivation à l'œuvre révèle la place des ressources de l'extraversion dans les référents choisis. Il s'agit de partir « se chercher » à Beng[380] partir afin de pouvoir être soi-même car localement, « *il n'y a pas d'approche.*»

« Se chercher » est devenu partie intégrante du vocabulaire quotidien citadin : on « se cherche » lorsque l'on est dans une situation d'attente où de quête.

Se chercher, à l'image de la nation ivoirienne ? Il faut partir mais surtout revenir périodiquement afin de se faire voir et reconnaître. La quête de reconnaissance dont nous parlions dans le chapitre premier de cette thèse est toujours présente.

« Ceux qui se pensent « perdants » dans un monde de « gagnants » cherchent à changer de camp en arborant les signes extérieurs d'une appartenance à une jeunesse urbaine planétaire comme des vêtements de marque ou d'autres objets qualifiants. Leurs projections sur le monde des Blancs les amènent aussi à s'identifier à des figures mythiques du sport, des arts, de la politique et à voir dans l'Occident un modèle unique de

[380] En Europe. Les *benguistes* sont ceux les migrants qui vont en Europe. Se *benguster*, adopter le look, l'attitude des *benguistes.*

toutes les aspirations existentielles qui a d'autant plus d'influence qu'il est en affinité avec celui qui régit le fonctionnement de la société en général[381] .»

La mondialisation développe un haut degré d'envie car elle promeut l'idée selon laquelle tout est possible et, effectivement, l'éventail des possibilités ne cesse de grandir. Seulement, le fossé est toujours là, entre ceux qui ont accès à ces ressources de l'extraversion et ceux qui tentent d'y accéder, car leur possession est valorisée : «mondialisation tu contempleras, et en souffriras, mais n'en toucheras point les fruits[382]» ironise Bayart.

Il s'agit, à travers cette pratique du « coupé-décalé » que nous allons analyser dans cette section, d'exprimer son désir de revanche sur le sort, de ne pas rester parmi les laissés pour compte de la mondialisation.

Si à la genèse de l'envie se trouve le travail de l'imagination - car l'envie est un appel à l'imagination, elle est avant tout un exercice de l'imagination -, elle débouche sur des pratiques visibles localement et qui sont rattachées à la vie quotidienne.

Elle est un de ces canaux par lesquels transitent les référents mondiaux pour s'inscrire dans la localité et lui devenir consubstantiels, après avoir été travaillés, manipulés, afin de produire des pratiques et figures sociales et politiques.

Nous inscrivons l'envie dans cette dimension émotionnelle du politique à saisir dans la quotidienneté, au même titre que Monga[383] qui recherche l'explication des phénomènes sociaux en Afrique dans les facteurs psychologiques et affectifs. Ce même auteur propose

[381] De Latour, Eliane, « Métaphores Sociales dans les Ghettos de Côte-d'Ivoire », *Autrepart*, no. 18, pp.154
[382] Bayart ? Le Gouvernement du Monde op.cit. p.50.
[383] Monga Célestin, *Anthropolgie de la Colère, Société Civile et Démocratie en Afrique Noire*, L'Harmattan, 1994, Paris, p. 10.

un postulat d'observation des mutations sociales, mû qu'il est par « le besoin d'explorer les déterminants de la créativité collective et de cerner le sens des petites choses ordinaires, (par) l'envie de comprendre les pulsions du corps social au travers d'autres phénomènes que ceux qui sont habituellement recensés par les politistes ».

Ce faisant, il tente de décrypter les événements à la lumière du non dit et des choses qui ne s'énoncent pas forcément de manière explicite. L'étude des angoisses des hommes, l'observation de leurs ambitions profondes derrière leurs comportements les plus anodins, sont des données à ne pas négliger pour qui veut comprendre le sens des mutations en cours. La légitimité du site choisi est fondé sur la quotidienneté car il s'agit, « au-delà de l'écume des mots, de tenter de repérer la logique qui offre un maximum de cohérence aux ambitions collectives. »[384]

L'envie est une catégorie litigieuse. S'en servir pour étudier la relation localité/mondialisation peut porter à s'interroger sur les raisons même de ce choix. Il est clair que pour nous, il ne s'agit pas là du site unique par excellence devant offrir une saisie instantanée et globale de la localité en Côte-d'Ivoire : pareil site est pour l'instant introuvable. Nous le considérons plutôt comme une tentative d'utiliser une catégorie peu étudiée en Afrique, qu'il ne faut cependant pas disqualifier du fait du silence et de l'aversion qui l'entourent, parce qu'il nous semble qu'elle peut nous apporter quelque enseignement sur le processus de production de la localité. Et nous précisons qu'il s'agit d'un site parmi d'autres existants, devant servir à étudier la production de localité. Il n'est donc pas question pour nous de prétendre saisir la localité dans son ensemble (à supposer

[384] Op. cit., p. 11.

même que cela fut possible) à travers l'envie, mais un trait de la localité qui a cependant son effet structurant.

L'envie telle que nous comptons en faire usage ici est envisagée hors sa catégorisation comme pathologie ou comme péché. Cette envie n'est d'ailleurs pas honteuse, elle ne se cache pas. Elle est au contraire partagée, l'on se plaît à l'exposer, à débattre de ses motifs immédiats. Elle est donc prise ici pour ce qu'elle est : une passion, une émotion troublante assurément, ambivalente par les tensions qu'elle met à jour, mais toutefois à examiner parce qu'elle nous paraît être une réalité populaire à l'ère de la mondialisation et peut avoir quelque chose à nous dire.

En nous aventurant dans les marécages de l'envie, ne risquons nous pas de nous y engluer tant elle a été décriée? Vice hideux ou faute morale exprimant la haine de l'humanité pour les philosophes, pêché capital barrant l'accès au paradis pour le christianisme, émotion infamante à taire pour la société. Tel est le statut de l'envie et les caractéristiques qui lui sont généralement accolées.

Est il possible de lui assigner une autre acception venant la débarrasser, ou du moins atténuer le caractère avilissant qui lui est adjoint? John Rawls[385] lui accorde une concession en distinguant l'envie pure de ce qu'il nomme *l'envie émulative*. Cette dernière est la manifestation du fait que certaines choses que les autres possèdent ont de la valeur pour ceux qui les envient et qui estiment que ces biens valent la peine d'être recherchés. Ce type d'envie est socialement bénéfique selon Rawls, à la différence de l'envie nuisible qui ne laisse derrière elle que des spectateurs ravagés.

[385] Rawls John, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987.

En nous servant de ce qu'Hirschman[386] écrit à propos des passions, l'on peut voir que celles auxquelles l'histoire a accolé un caractère infamant peuvent être métamorphosées en vertu, par un soudain retournement de l'ordre moral et idéologique. Il en est ainsi du désir de gloire et de l'honneur à des fins privées. Il explique par exemple comment la recherche de la renommée va finir par s'imposer comme idéologie dominante du moyen âge avec son :

> « éthos de la chevalerie qui exalte l'amour de la gloire et de l'honneur en dépit des enseignements fondamentaux non seulement de saint Augustin, mais de cette longue lignée de penseurs religieux qui va de saint Thomas à Dante, et par laquelle une telle recherche est à la fois vaine et entachée de péché. »[387]

Il montre également, mais autrement que ne l'a accomplit Weber, par quels moyens un désir tant abominé que celui du lucre ainsi que les autres passions qui lui sont corollaires telles que l'avarice ou la cupidité, par quel moyen pareil désir en est venu à donner naissance au capitalisme. Estimant cependant que la plupart des auteurs qui se sont essayés à expliquer la « transformation les vices privés en bien public, à métamorphoser leur caractère explosif en quelque chose de constructif »[388] ont fait « l'impasse sur les moyens à adopter pour obtenir pareille métamorphose »[389], il se propose de combler ce vide explicatif par ce qu'il nomme le « principe de la passion compensatrice » ou comment, par l'usage de l'intêret qui est une notion qui autorise à l'espérance car elle a l'avantage d'offrir prévisibilité et constance, des passions relativement inoffensives ont

---

[386] Hirschman Albert, O., *Les Passions et les Intérêts*, Paris, Presses Universitaires de France,1980.
[387] Op. cit, p. 15.
[388] Op. cit., p.20. Il cite Vico à l'appui: « C'est ainsi que de la cruauté, de l'avarice et de l'ambition, trois vices qui tendent à ruiner le genre humain, la société tire le métier militaire, le commerce et la politique, sources de la puissance, de la richesse, et de la sagesse des Etat ; trois profonds vices qui pourraient anéantir le genre humain deviennent source de félicité » ; ou encore de Adam Smith qui, dans son ouvrage La Richesse des Nations, « entièrement centré sur la passion connue de tout temps sous le nom de cupidité ou d'avarice... remplace les mots « passion » et « vice » par des termes comme « avantage » ou « intérêt » (dans Hirschmann 1980 : 20-22)
[389] Op. cit. p. 23.

été utilisées au cours de l'histoire pour en contrebalancer d'autres plus destructrices. L'ordre social et politique qui en découle n'est plus religieux ou moral; il a un fondement réaliste : il s'agit de prendre l'homme tel qu'il est.

Ce détour par Hirschman n'a pas pour but la mise en valeur de la passion que représente l'envie par une autre passion qui viendrait anéantir sa capacité de nuisance, ni donc une quelconque prescription à l'usage de l'envie. Il ne s'agit pas ici de trouver par quel astuce ce comportement humain peut être canalisé, ce qui supposerait de notre part l'existence d'un « agent canalisateur » armé d'une volonté de prendre en main et d'orienter ces passions; nous cherchons plus simplement à montrer que l'envie peut ne pas être considérée uniquement comme un « bourreau de l'esprit » (Voltaire), bien qu'elle soit cette émotion étrange si également répandue parmi les hommes.

Un certain nombre d'auteurs parmi lesquels Marx et Freud ont pensé la justice sociale comme découlant de l'envie. Marx a envisagé à un moment, au premier stade du communisme comme à une expression de l'envie. Pour Freud, la justice sociale serait le produit de l'envie, une formation réactionnelle à une attitude hostile et envieuse qui se transforme en sentiment social; un compromis entre certains membres de la société qui s'efforcent de protéger leurs avantages, et les plus défavorisés qui, mus par l'envie, tentent de les leur enlever. S'ensuit un compromis par lequel l'on accepte l'égalité pour tous.[390]

[390] Voir les commentaires des auteurs suivants : Rawls, John (1987), La Théorie de la Justice, Paris, Seuil, pp. 582-84 ; Hassoun-Lestienne, Pascal (1998), « Malade d'Envie », Autrement-Collection Morales no.24, pp. 51-55.

L'envie est partie prenante de la production de localité. Elle est vue ici comme un moyen de se rattacher au monde, une envie « d'en être ». L'envie découle de la comparaison entre ce que l'on possède, ce que l'on est et ce que les autres possèdent et ce qu'ils sont, qu'il s'agisse de bien matériels ou immatériels. Elle est certes, le témoignage d'un désir d'appropriation, mais aussi celui de l'insatisfaction d'une situation donnée dans laquelle l'on se trouve.

> « Parce que l'appropriation du processus de globalisation passe elle aussi par l'appropriation des cultures matérielles de l'Autre, comme l'illustrent le rôle de l'engouement des Européens pour le sucre, les épices, les excitants dans l'internationalisation de l'économie au cours du dernier millénaire ou, aujourd'hui, la diffusion de cuisines 'ethniques' et des techniques du corps qui lui sont liées – l'usage de la main, des baguettes – dans les sociétés occidentales[391] ».

Nous utilisons l'envie comme catégorie d'analyse de la relation local-mondial car c'est un sentiment attisé lorsque l'inégalité des chances apparaît comme trop patente. Cette envie est ressentie localement avec d'autant plus d'acuité que l'on sera « prisonnier de la localité » et que l'on ne sera plus dans l'ignorance de son éviction du monde. L'on continue cependant à capter les bribes qui nous parviennent et qui nourrissent cette envie, l'on s'active même à les recueillir pour enrichir l'imagination et agir en conséquence.
C'est ce que Mbembe[392] nomme « l'économie des désirs inassouvis» qui se déploie dans des contexte où la rareté et la disette sont pesants et où « ce qui est décisif dans la formation des subjectivités, ce n'est pas peut être pas que la circulation des flux a lieu.

[391] Bayart, Jean- François, « Total Subjectivation », op cit p252.
[392] Mbembe, 2000, op. cit, p. 45.

Tout se joue sans doute dans la capacité des acteurs à les capter et à les annexer au travail de production des identités. Or, là ou la captation et la domestication des flux est problématique, ce manque d'accès a pu ouvrir la voie à une économie spécifique : *l'économie des désirs inassouvis* » (souligné par l'auteur).

L'envie fait systématiquement appel à l'autre. L'on peut se poser le question suivante avec P.H. Lestienne : «l'envie en tant que manifestation symptomatique n'indique t'elle pas que la première relation à l'autre se fait sur le mode de la dépossession et n'est elle pas en ce sens organisatrice du lien social, c'est-à-dire de ce qui attache chacun à son semblable? »[393]. L'envie s'adresse à celui qui est *proche*, que l'on côtoie quotidiennement et que l'on considère comme *son semblable*; c'est du commerce, de l'échange avec cet autre semblable et proche que l'on espère tirer parti; car cet autre quasi soi même possède la clé de ce que l'on estime devoir s'approprier aussi. La possession de la chose enviée (qui peut être matérielle autant qu'immatérielle) permet à son détenteur « d'entrer dans le monde » car il fait ainsi l'expérience de ce qui le rattache à ses semblables. Une fois la chose possédée, il s'agit ensuite d'en jouir, d'en faire usage à sa façon. A ce point interviennent la créativité et l'inventivité qui feront que sa consommation, son usage seront différents selon le lieu.

La ressemblance et la proximité produisent des relations d'idées, facilitent la comparaison et l'évaluation. Avec la mondialisation qui abolit la distance et met à la disposition de tous la modernité à charge d'interprétations multiples, s'opère une sorte de démystification, de mise à nu de l'énigme que pouvaient représenter les pratiques et savoirs du lointain.

[393] Hassoun-Lestienne, Pascal, dans, « L'Envie et le Désir. Les Faux Frères », *Autrement*, 1998, Paris, p.9.

La mondialisation révèle la *similarité* des conditions humaines et du même coup, leur lot de *contingence*. Le travail de l'imagination à l'œuvre dans la mondialisation est à la source de l'envie qui se vit localement; cette dernière radicalise la recherche des ressources de l'extraversion qui sont valorisées et qu'il faut détenir pour faire partie du monde. L'accès à ces ressources de l'extraversion est inégal et l'a toujours été, mais la conscience de la possibilité d'y accéder est désormais là. Ces ressources ne sont plus entièrement dévolues à l'élite ou aux catégories de personnes évoluant autour d'elle, mais à toute personne étant en mesure de saisir l'opportunité qui se présente, ou encore de la provoquer : « domine désormais la perception selon laquelle aussi bien l'argent, le pouvoir que la vie sont gouvernés par la loi du hasard. Rien n'étant certain et tout étant possible, l'on prend des risques avec l'argent comme on les prend avec le pouvoir et la vie. Aussi bien le temps que la vie, voire la mort, se ramènent à un immense jeu de hasard »[394] .

L'envie a certes sa part d'imitation servile; mais cette dimension ne remplit pas tout. Car dans l'envie, il y a la vitalité, une manière de rester *en vie*, de déployer toute son énergie lorsque le quotidien se résume à la lutte pour la survie[395] ainsi que cela arrive souvent en postcolonie . Cette lutte de tous les instants pour la survie est un « pousse-à-agir », et dans l'action qui en découlera, l'on peut retrouver aussi bien la force destructrice de l'envie que son potentiel d'émulation.

L'idéologie du libre choix et de la circulation au cœur de la mondialisation favorisent cet aventurisme fait de survie et de crainte « de ne pas en être ». Cet « aventurisme débridé »

[394] Mbembe 2000, op. cit, p. 7.
[395] Voir ce que dit Mbembe, 2000, à propos de la lutte pour la survie

porte en lui un réel dynamisme social et économique et c'est par son truchement ainsi que par les figures sociales et pratiques qui lui sont subséquentes que l'Afrique s'insère dans le monde[396]. L'usage de cette liberté de choix et de circulation est certes inégalement réparti. Mais ceux qui en sont évincés ne restent pas dans l'ignorance de cette éviction car le « contraste entre soi-même et les autres est rendu visible par la structure sociale et par le style de vie propre à la société qui est la leur : la situation des moins favorisés leur est souvent rappelée avec force »[397]. Dans pareille situation, l'on peut concevoir que leur imagination et leur envie leur permettent d'inventer des manières de s'approprier mobilité et possibilité de choisir.

*Le « coupé- décalé » ou la mise en scène de l'envie*

Selon Bayart, en Afrique,

> « la consommation parait être un préalable de la subjectivation du jeune homme en adulte mûr et digne, à travers le parcours initiatique de l'émigration ou de l'aventure pionnière. C'est bel et bien par la consommation – que celle-ci soit ostentatoire, redistributive, festive ou conjugale et familiale – que l'individu accède à la maturité et à la masculinité ainsi que l'attestent les Sapeurs congolais, les ghettomen ivoiriens, ou, dans un registre plus austère, les commerçants musulmans et les ouvriers expatriés. Elle vaut par elle-même et suffit à délimiter les sphères respectives de la réussite ou de l'échec social[398] ».

L'appropriation et l'usage ostentatoire de la marchandise semble être, à première vue, l'une des motivation de ces jeunes ivoiriens qui ont lancé la mode du « coupé décalé »en Europe, mode qui s'inscrit dans un mouvement musical plus vaste dénommé « sagacité », en référence semble t'il à un discours prononcé par le président Laurent Gbagbo, dans

[396] Bayart Jean-François, « L'Afrique dans le Monde : une Histoire d'Extraversion », *Critique Internationale* n°5, 1999, p. 116.

[397] Rawls, J., op. cit., p. 578.

[398] Bayart, *Le Gouvernement du Monde*, op. cit., p.335.

lequel il faisait appel à la sagacité des ivoiriens. A la fois musique et danse, le « coupé-décalé » exploite la base rythmique du zouglou, avec des emprunts au rap et des animations inspirés de la scène congolaise, notamment les fameux « atalakus » qui rendent hommage à tel ou tel personnalité en fonction de sa prodigalité.

Le coupé-décalé est la mise en scène par le geste et le langage de ces nouveaux itinéraires d'accumulation[399] qui sont apparus un peu partout en Afrique, et qui ont dévalorisé les anciennes figures de la réussite sociale que représentaient le diplômé ou le fonctionnaire[400].

---

[399] Sur cette notion, voir Geschiere P et Konings P, *Itinéraires d'Accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993

[400] Voir le dossier consacré à ce thème dans *Figures de la Réussite et Imaginaires Politiques*, Politique Africaine no 82

Un exemple d'itinéraire d'accumulation : Thomas Hofnung, « Berlines Volées la Juge Cale a Abidjan », *Le Monde*, mardi 19 février 2008

Après des mois d'enquête sur une arnaque aux voitures d'occasion, la justice française est dans l'impasse L'homme soupçonné de trafic est protégé par la police ivoirienne. A Abidjan, les flics le saluent comme l'un des leurs Dans la capitale économique ivoirienne, Thomas Tiacoh a ses entrées partout, du Parlement à la présidence de la République, en passant par les meilleures tables de la ville Pourtant, ce membre du parti du président Laurent Gbagbo, le FPI (Front populaire ivoirien), n'est qu'un élu de Toumodi, une modeste localité située entre Abidjan et Yamoussoukro Si sa notoriété est inversement proportionnelle à son influence politique, c'est que Thomas Tiacoh a d'autres atouts Notamment un certain sens des affaires qui a fini par retenir l'attention de la police française.

**Huiles.** Tiacoh est soupçonné par les enquêteurs de la brigade de répression du banditisme (BRB) d'avoir volé en trois ans près de 300 voitures, revendues en Côte-d'Ivoire, parfois à des huiles Après des mois d'enquête, y compris sur place, la juge Sylvie Gagnard, du pôle financier, s'apprête à lancer un mandat d'arrêt international contre lui Tout a commencé en 2004 Un homme se présentant comme *«un PDG vivant à l'étranger»* contacte par téléphone des propriétaires français de voitures haut de gamme - des 4 x 4 ou des berlines - repérées via Internet sur des sites spécialisés dans la vente de véhicules d'occasion Une fois d'accord sur le prix, en général autour de 50 000 euros, l'acheteur s'engage à effectuer un virement bancaire sur le compte du vendeur, avant d'envoyer des «petits» (des jeunes, dans le jargon d'Abidjan) chercher le véhicule Mais au lieu d'un virement, c'est un chèque en bois qui est déposé sur le compte du propriétaire du 4 x 4

La plupart d'entre eux ne se méfient pas quand ils remettent les clés Car entre-temps, leur compte a bien été crédité Selon les enquêteurs, Thomas Tiacoh a su habilement exploiter une faille dans le système bancaire l'établissement receveur crédite le compte de son client du montant reçu, avant de se tourner vers celui de l'émetteur pour récupérer l'argent Quand la banque découvre la supercherie, il est trop tard : placé dans un conteneur, le véhicule est déjà en route pour le port d'Anvers, en Belgique, avant d'être chargé à bord d'un navire, direction Abidjan Au fil des mois, les plaintes se multiplient en France Certaines voitures etant équipées d'un signal GPS placé dans le moteur, les enquêteurs ne tardent pas à noter que tous les chemins mènent à Abidjan C'est là que Tiacoh aurait, selon la police, revendu ses prises à un préfet, au président d'une fédération sportive, et même à une secrétaire du chef de l'Etat Près d'une quinzaine de voitures volées en France seraient garées à la présidence ivoirienne, confie une source proche de l'enquête

Après plus d'un an d'enquête, le «baron» de Toumodi finit par être repéré grâce à des écoutes sur son portable. Il ne reste plus, alors, qu'à le cueillir à Abidjan Munie d'une commission rogatoire internationale, la juge Sylvie Gagnard, accompagnée par des policiers de la BRB, débarque sur place fin novembre Et les ennuis commencent Prévenu depuis plusieurs jours de l'arrivée des Français, le procureur a dû s'absenter précipitamment Seconde déconvenue

« Depuis quelques temps, en effet, ces figures historiques du pouvoir et de la réussite sociale, qui se convertissaient facilement les unes dans les autres par des pratiques de 'chevauchement',ont été, non pas remplacées, mais repoussées à l'arrière-plan au bénéfice d'autres référents sociaux. De nouveaux itinéraires d'accumulations sont apparus, en phase avec le rajeunissement croissant des sociétés et la globalisation culturelle, la libéralisation économique et le développement du secteur informel, avec le renforcement des diasporas par l'émigration, ou même la multiplication des conflits pour l'appropriation des ressources [...] On constate ainsi une redistribution des rôles : les premiers personnages de la période des autoritarismes postcoloniaux deviennent des figurants sur une scène où le sportif, le musicien, le commerçant , l'opérateur religieux, ou le 'diaspo' assument désormais des rôles importants de modèles à imiter, voire de faiseurs d'opinion ou de leaders populaires[401] ».

Il est intéressant de noter que le « coupé-décalé » est d'abord né fin 2002, au sein de la diaspora ivoirienne à Paris, puis à été repris à Abidjan, avant de s'étendre ailleurs sur le continent africain et dans la diaspora africaine en Occident. Voila un exemple frappant de la production de localité à l'heure de la mondialisation : une production ivoirienne, née à Paris, qui fait un détour à Abidjan avant de s'exporter mondialement.

Pour exemple, cet extrait d'un article tiré d'un journal camerounais :

---

: au lieu de désigner la brigade criminelle ivoirienne, associée depuis plusieurs mois à l'enquête, pour exécuter la commission, le doyen des juges se tourne vers la brigade financière locale, qui va s'avérer on ne peut moins coopérative. Ses hommes affirment ainsi ne pas connaître Tiacoh Au bout de trois jours, les policiers français parviennent à le «localiser».
Mais face à des policiers ivoiriens passifs, c'est la BRB française qui finit par interpeller en pleine rue, au milieu des embouteillages, le suspect, avant de le conduire elle-même dans les locaux de la brigade financière ivoirienne. Peine perdue le juge refuse de le placer en garde à vue, et même de saisir les quatre véhicules garés devant le domicile de Tiacoh, sur lesquels sont encore visibles les gravages français

**Promotion.** La BRB découvre aussi que les véhicules du trafiquant sont dotés de papiers en bonne et due forme délivrés par les autorités locales, notamment d'un certificat émanant du bureau local d'Interpol. A la fin d'une audition dans les locaux de la police financière d'Abidjan, les enquêteurs auront la surprise de voir Tiacoh féliciter un responsable ivoirien, lui promettant une promotion rapide Les policiers français sont finalement repartis pour Paris sans Tiacoh, et il y a peu de chance que ce dernier soit rapidement transféré vers l'Hexagone. *«Il ne bénéficie pas d'une protection politique en haut lieu, mais il a arrosé beaucoup de monde à Abidjan»,* confie une source proche de l'enquête Loin d'avoir été échaudé par la visite de la magistrate française et sa brève interpellation, Thomas Tiacoh n'aurait pas mis un terme à ses affaires. De nouvelles plaintes pour vol de voitures de luxe ont été enregistrées en France ces dernières semaines, une nouvelle information judiciaire a été ouverte Même mode opératoire, mêmes «petits» impliqués dans le trafic Seules les cibles ont changé cette fois, ce sont les Lamborghini qui sont les plus prisées à Abidjan

[401] Banégas, Richard, Warnier Jean-Pierre, « Nouvelles Figures de la Réussite et du Pouvoir », *Politique Africaine* no 82, pp 6-7

« Quatre jeunes gens, la trentaine, amis d'enfance, une bonne humeur contagieuse. Prêts à transmettre le rêve. Eux, leur rêve, ils sont en train de le vivre, de devenir des stars. C'est l'équipe de rêve, la "Dream Team ", constituée de Angelo Dj, Brico Dj, Marco Dj et 4x4 Décodeur. Les quatre premiers sont des Dj, qui ont fait leurs preuves dans les différentes boîtes de nuit d'Abidjan, le dernier est chorégraphe. A eux quatre, ils sont à la base d'un mouvement qui a permis aujourd'hui de donner un autre visage à la Côte d'ivoire et à sa musique. Les bras tendus comme pour imiter un oiseau ou un avion, Brico avance lentement. Il semble bien se marrer. En fait, il offre une représentation de la nouvelle danse : le « coupé décalé » ; «*On a été les précurseurs du mouvement « sagacité ». Il s'agit d'une philosophie, d'une façon d'être, de se déplacer, de s'habiller. Même si t'as rien, faut être propre.* ***Vaut mieux faire envie que de faire pitié*** (souligné par nous). *Quant à la danse, elle s'appelle le coupé-décalé*», explique Brico Dj. La semaine ivoirienne au Cameroun (Sic 2004) a dores et déjà permis de comprendre que plusieurs points communs rapprochent les jeunesses camerounaise et ivoirienne. Ce qui est très visible par l'ampleur que le phénomène du coupé-décalé a atteint sous nos cieux. Mais aussi par cette grande envie d'aller en Europe qui caractérise les jeunes des deux pays. Comme ceux de l'Afrique en général. Le coupé-décalé, qui s'est appelé au départ " l'oiseau vole et volera " est l'expression de l'ambition des jeunes ivoiriens. Celle d'aller faire fortune en Europe et de revenir aider leurs parents[402] ».

C'est un mouvement musical qui a été crée à Paris par de jeunes ivoiriens issus du milieu de la nuit (ils se qualifient eux même de membres de la « Jet-Set » du tout Paris), essentiellement des disc-jockey, qui se sont fait connaître à travers l'extravagance de leur mode de vie ostentatoire. Ils ont quitté la Côte-d'Ivoire au milieu des années 90 pour « se chercher » à Paris. Etant la plupart issus des « ghettos » abidjanais, ils se sont insérés dans des filières mêlant activités légales et illégales, le but étant de gagner beaucoup et rapidement, le moyen le plus approprié étant de « couper », « faire des coups ». Les arnaques et escroqueries en tous genres, essentiellement basées sur l'exploitation des ressources de l'extraversion (le terrain des opérations se situant à *Beng*), sont nombreuses : elles vont de l'utilisation frauduleuse de cartes bancaires ou de chèques volés, à la création d'organisation non gouvernementales (ONG) fictives prétendant apporter de l'aide aux enfants de Somalie, du Rwanda, d'Afrique...Certains se livrent

[402] Nkonlak Jules Romuald, « Couper, Décaler, Rêver : les Précurseurs du Mouvement Sagacité en Spectacle à Yaoundé Demain », *Mutations*, Yaoundé, 05 aout 2004.

également au trafic de drogue[403]. Lorsqu'ils sont interrogés, ils expliquent : « *Je suis dans le domaine du négoce européen depuis quelques années* » ; ou « *Je suis dans l'immobilier. Je suis dans l'élevage et je suis producteur d'artistes* » ou « *Je suis le fils d'un multimilliardaire immensément riche* »

Les paroles des chansons sont le reflet de leur style de vie ainsi (que de l'effet ludique) qu'ils cherchent à produire à travers elles. Elles s'accompagnent d'une gestuelle qui exprime, tout en l'incarnant, le message suivant : partir « *se chercher* » en Occident, « *couper* : c'est-à-dire faire des « coups », des arnaques, « *décaler* » : entendez s'enfuir, disparaître temporairement dans un autre pays, de préférence, la Côte-d'Ivoire[404], pour y « *travailler* ». Autrement dit, faire étalage de sa réussite matérielle en distribuant des billets de banque et en arborant des signes flagrants de réussite matérielle tels que cigares, téléphones portables dernier cri, vêtements de marques, grosses cylindrées, table garnie de

---

[403] Dans l'esprit de [essayer de] « couper » sans même avoir a « décaler », voir cet article . Marcelle Pierre, « Modernerie Pourquoi Abidjan ? » *Libération*, samedi 08 mars 2008

« Bref rappel · dès sa première occurrence, on posa que cette chronique porterait le point de vue candide d'un Huron et s'autoriserait sans vergogne les imprécisions, faux-sens et balbutiements du béotien confronté à un champ qui le submerge sans le bouleverser Ainsi confondit-on l'autre semaine batterie et chargeur (et, pour nos lecteurs qui n'auront d'eux-mêmes rectifié, un seul mot Cassez-vous, pauvres connards !) Mais «spams», est-ce bien le mot pour évoquer ces avalanches de courriels me promettant cocagne et mille châteaux en Espagne ? Cela avait commencé l'an passé, lorsqu'une flopée de jeunes femmes (une quarantaine à ce jour - série en cours) se succédèrent pour me proposer de partager leurs fortunes cacaotières ou caféinées Toutes citoyennes de Côte-d'Ivoire, elles en avaient hérité dans de dramatiques mais toujours émouvantes circonstances en gros, Papa traqué par des méchants avait eu le temps, avant d'expirer, de souffler à sa fifille unique le numéro de compte en banque (suisse) où reposait un pactole généralement estimé à plusieurs millions de dollars. Pactole que, sur ma bonne gueule et au nom de Dieu, j'étais invité à partager en bonne entente, pour peu que j'aide la miraculée à s'installer ici afin qu'elle y poursuive des études la-bas forcément compromises Si, pour une raison ou pour une autre, je n'ai donné suite à ces propositions, ma veine de cocu cependant se prolonge depuis l'an neuf, pas une semaine sans qu'aux tirages d'africaines loteries mon nom ne sorte du chapeau numérique Des huissiers à patronymes d'Ancien Régime attestent ma bonne fortune et m'invitent à venir en leur capitale retirer mes lots, le plus souvent une berline de marque ou un chèque de quelques centaines de milliers de dollars Et, même si la francophonie a beau s'épanouir au soleil ivoirien, je n'ai depuis deux mois de cesse de me poser cette question qui m'obsède **pourquoi Abidjan ?** »

[404] A noter que le « travaillement » se fait aussi à Beng, dans les discothèques Mais il est véritablement abouti lorsqu'il se déroule « au pays », en Côte-d'Ivoire

bouteilles de champagne en discothèque... Il est cependant intéressant de noter que ne *travaille* pas qui veut ; c'est un privilège et certains tiennent à le défendre. Ainsi en est il d'un des adeptes :

« Je vous ferais remarquer que je pratique aussi le travaillement. Je ne voudrais pas que ce qui n'ont pas les moyens se fassent remarquer [...] C'est ce phénomène là que je veux dénoncer. [...] Je connais bien des gens dont je préfère taire les noms. Ceux-ci vivent dans des conditions difficiles, mais, pour se faire voir rien qu'une nuit, distribuent des billets de banque. Pis, il y a des individus sans activités qui se livrent à cet acte ignoble [...] Je combat le travaillement des désoeuvrés. »[405]

C'est que le « travaillement » est censé attester de leur ascension sociale. Ceux qui n'en sont pas se doivent de rester à leur place : celle de spectateur de leur réussite économique.

C'est à travers le « travaillement » que l'étalage de la richesse se fait : c'est le moment où il faut jeter des billets de banques sur la piste ou au Disc Jockey, d'esquisser quelques pas de danse, le cigare à la bouche, en accomplissant tous les gestes appropriés pour faire voir la marque de ce qu'il porte : soulever un pied, ouvrir la veste, avancer le bras pour faire voir une montre...

Ce message est tout aussi flagrant dans les vidéoclips où abondent références à l'argent, vêtements de luxe clinquants, cigares, voitures de luxe, billets de banque (et pas les plus petites coupures) flambants neufs. Quant au décor, les vidéoclips sont souvent tournés dans les grandes villes occidentales, devants des monuments ou avenues illustres ; le présumé créateur du mouvement, Doug Saga, a lancé la donne dans son premier vidéoclip : l'on peut l'y voir déambulant avec son groupe sur les Champs-Elysées en distribuant des billets à des femmes blanches : ce qui atteste du fait que « le gars a perçé dans pays de blancs même ! » Les noms des villes occidentales sont égrenés dans les

[405] Fadika de Milano, « Ceux qui Font le Travaillement sont des Désoeuvrés », *Le Front*, 29 septembre 2005.

chansons : Paris, Londres, New-York, Genève, Bruxelles. Un terme qui revient souvent dans les chansons est celui de *krikata* ; il peut être répété plusieurs fois d'affilées et à plusieurs reprises dans la même chanson ; il évoque le bruit de billets de banque qui craquent ; quand il est énoncé, les danseurs miment le chevauchement : ils chevauchent à la rencontre de la richesse.

L'origine frauduleuse de cet argent n'est un secret pour personne, mais cela a finalement peu d'importance. En effet, la « réussite » semble effacer la provenance douteuse de cet argent et nous parait même légitimer, à posteriori, l'usage d'actions de moralité douteuse. L'important, c'est d'obtenir la reconnaissance de ses « pairs.»

Doug Saga, le créateur de cette danse, dit s'être souvenu de la période où il était encore dans le « ghetto » à Abidjan et rêvait, avec d'autres amis, de partir en Europe, en imitant le mouvement d'un avion en vol ou d'un oiseau dans le ciel ; à défaut de partir ou dans l'attente du départ rêvé.

La gestuelle de la danse inscrit dans les corps les données déjà présentes dans leur imaginaire de l'envie : mimer l'envol d'un avion exprime le désir de sortir de l'immobilité forcée dans laquelle ils se trouvent, de prendre sa liberté ; faire mine de « *couper* » avec le tranchant de la main fait référence aux arnaques et autres trafics auxquels ils se sont livrés une fois arrivés à *Beng* ; lancer les jambes en arrière pour « *décoller* » « *s'envoler* » ; adopter une démarche particulière, celle des « *faroteurs* » ou frimeurs, pour montrer qu'ils ont «*percé*», réussi. Et afficher, par cette démarche, l'assurance que leur confère cette réussite ; distribuer de l'argent sur la piste de danse,

faire preuve de prodigalité afin d'obtenir reconnaissance et distinction et susciter l'envie de ceux qui sont restés :

« *J'aimerais trouver une petite somme pour retourner en vacances de deux ou trois mois. Me faire vivre et faire vivre quelques personnes. Si je viens bien, je serais comme une star ! Je rêve à ça aussi. Venir et voir beaucoup d'hommes autour de moi me demander la vie* » (Itch, Madrid, 2000)[406].

Recueillir l'estime publique, obtenir la reconnaissance chez soi après le détour par *Beng.* Tel est le credo du *benguiste.* L'attitude corporelle générale du coupé-décalé parle uniquement de soi, raconte la geste épique de ceux qui sont partis « se chercher » à *Beng.* La gestuelle est la mise en scène de la puissance acquise grâce au départ ; elle est la manifestation de cette quête, réussie selon leurs normes, de reconnaissance et de réalisation personnelle qui les a incités à partir. Elle est la preuve tangible qu'il est possible de réaliser ses rêves.

Ainsi que le note Eliane de Latour à propos des « *benguistes* » : « Tous partagent un grand désir, celui de pouvoir revenir en vacances arborer les signes de la réussite, provoquant envie et émulation [...] Le retour ostentatoire est aussi une façon de se placer comme homme ou femme d'expérience qui peut donner des conseils aux autres, s'octroyant ainsi la prééminence de ceux qui sont allés loin dans l'espace, dans le temps. Cela confère une forme de maîtrise sur la génération à venir[407] ».

« *On trouve qu'ils* [les Benguistes] *s'habillent mieux. Quand tu les vois acheter des choses, ça te donne des envies ! On voit que la vie là-bas est meilleure qu'ici. Moi aussi il faut que je vienne faire des paquets de pognon* » (Commandant TR, Abidjan, 2001)[408].

[406] Témoignage recueilli par E. de Latour, op. cit. p179.
[407] De Latour Eliane, « Héros du Retour », op cit. pp. 179 et 188.
[408] Témoignage recueilli par Eliane de Latour, id., p180.

A la base se trouve un manque : car il ne peut y avoir envie sans besoin, ni besoin sans manque ni manque sans volonté irrépressible de le combler. Le processus de subjectivation est saisi ici à travers les pratiques de la culture matérielle ou plutôt, à travers la mise en scène des pratiques de la culture matérielle. Dans ce courant musical, le travail de l'imagination entre en jeu dans la mesure où les référents mondiaux sélectionnés sont retravaillés et détournés. Le coupé-décalé est une mise en scène de l'envie.

Mais au-delà de la musique, c'est plutôt l'esprit de ce mouvement qui est à analyser.

Il nous semble que si la caractéristique première de ce mouvement est certes d'être une transgression des règles posées par les convenances de la société morale, il nous faut également noter que la possession de biens matériels occidentaux à toujours été valorisée dans la Côte-d'Ivoire postcoloniale (voir le chapitre quatre de cette thèse).

Posséder des biens d'origine occidentale signalait l'appartenance à la classe sociale dite « évoluée », moderne, occidentalisée. La mise en scène ostentatoire dans le coupé décalé d'objets appelés *origigi* (pour objets d'origine occidentale) en « *nouchi* », leur langage, peut, à ce titre, être considéré comme une pratique d'appropriation du monde. Dit autrement, il s'agit de montrer, par la consommation et l'usage ostentatoire des objets, « qu'on en est » ; que l'on n'est pas un laissé pour compte de la mondialisation.

Cette pratique de consommation ostentatoire n'est pas nouvelle en Côte-d'Ivoire ; la nouveauté, c'est que ces biens qu'il est indispensable de posséder pour montrer que « l'on est quelqu'un » sont désormais à la portée de toute personne qui sait jouer avec les « ouvertures » créées par la mondialisation. Ils ne sont plus réservés à l'élite. Leur possession donne l'illusion, un court instant, de faire partie des puissants.

A ce titre, le coupé décalé est une de ces pratiques sociales de la mondialisation au travers desquelles se joue la subjectivation. Il s'agit, à n'en pas douter, de la manifestation d'une époque, reflet des transformations culturelles, sociales et politiques portées par une catégorie sociale « mondialisées ». Ne chantent-ils pas :

*Ami oh, le monde est ma maison*
*Et le ciel est mon toit*
*Viens avec moi*
*Ami oh, l'amour est ma raison*
*Et le bonheur ma loi*
*Viens avec moi [...]*
*Danse! Indépendance! Danse!*[409]

Le monde est sans limites. Il n'est plus question de rester prisonnier de la localité. Il est devenu possible d'aller « *se chercher* », avec, à la clé l'espoir de revenir provisoirement ou définitivement auréolé de gloire et couvert de biens. La symbolique de l'ailleurs est centrale au coupé décalé, le coupé-décalé étant la mise en scène de ceux qui sont partis et ont su tirer parti d'une terre étrangère.

La mondialisation crée un « vivier » d'images, d'idées, de modes de vie qui, diffusés et transformés, finissent par se cristalliser et participer à la production de localité. Mais la production de localité n'est pas strictement locale ainsi que nous le voyons avec le coupé-décalé, mouvement musical créé à Paris par de jeunes « soutiers » ivoiriens de la mondialisation, avant de s'exporter en Côte-d'Ivoire.

La mondialisation est un changement d'échelle dans la continuité, avions nous dit au début de ce chapitre[410]. Au niveau local (le local étant lui-même imbriqué dans le global) cette hypothèse se vérifie. Par exemple, l'usage ostentatoire des biens de consommation

[409] Groupe : African Connection, Production:
[410] Voir Bayart, Jean-François, *Le Gouvernement du Monde*, op cit

occidentaux a toujours été valorisée par l'Etat et par les élites ivoiriennes, et ce depuis l'indépendance, à cause du statut social que leur possession octroyait. Ce modèle de réussite sociale était véhiculé par le pouvoir à travers les canaux de diffusion qu'étaient la presse et l'école, ainsi que le mode de vie de l'élite sociale qui était le modèle à imiter. Avec la mondialisation, les dynamiques antérieures ne sont pas effacées et remplacées par des nouvelles ; elles se situent à une échelle différente dans leur diffusion au sein de la société ivoirienne et surtout dans la redistribution du rôle des acteurs qu'elle opère. L'Etat a perdu son rôle de principal ordonnateur des changements politiques et sociaux décisifs. Avec l'irruption de ces nouveaux acteurs, le modèle de consommation longtemps valorisé est poussé à son paroxysme et ce nouveau stade est rendu possible par la mondialisation.

Les médias électroniques, les migrations internationales, le travail de l'imagination participent à l'accélération des pratiques de subjectivations locales, pratiques qui contribuent à la formation de l'imaginaire socio-politique ivoirien. Cependant, les adeptes du coupé-décalé revendiquent leur attachement à la localité : c'est en Côte-d'Ivoire qu'il est bon de redistribuer ses richesses. Le projet de société dans lequel ils s'inscrivent inclut leur pays. Ainsi que le note cet auteur :

« En Afrique, le coupé-décalé est autant une musique d'ici que d'ailleurs. Dans l'univers qu'il met en scène, l'étranger est à portée de main, accessible aux Africains et remodelable à l'africaine. Si sa conquête n'appartient qu'à ceux qui la maîtrisent, les images que renvoient les coupeurs-décaleurs – toujours en groupe et prêts au retour – évoquent aussi l'aventure collective. A bien des égards, les itinéraires tracés suggèrent ainsi un véritable projet de l'ailleurs, projet illustré non sans humour dans le clip de *Ami-oh*. A intervalles réguliers, on y voit un présentateur commenter la « météo coupé-décalé » sur une carte du monde. Au fil du morceau, le temps évolue et les continents se remplissent d'esquisses de petits hommes noirs gesticulant au rythme de la musique. Les scènes de la rue parisiennes qui complètent l'exposé montrent de Blancs se mettre à danser le coupé-décalé : une vielle dame dans un parc se levant de son banc, deux agents de police en train de régler la circulation. Mais avant tout, la rue appartient aux Noirs. L'Europe du coupé-décalé est une Europe africaine. Et l'Afrique du coupé-décalé est une Afrique projetée sur cette Europe-là, un lieu où l'ascension économique et sociale est possible et où les sujets s'affirment en tant qu'individus[...] Imaginer les rues des

métropoles européennes se remplir de jeunes Africains évoque bien plus qu'un simple déplacement géographique. La véritable sphère investie, en fait, est l'espace public en Afrique. En se projettant sur l'extérieur, le coupé-décalé marque un changement générationnel. Il exprime l'espoir en de nouveaux itinéraires de la réussite et en un possible accès au monde de la consommation.»[411]

*Continuité*

Il est intéressant de noter que le modèle de consommation occidental prôné par le pouvoir depuis l'indépendance n'est pas remis en question, ainsi que cela aurait pu être le cas dans une période de redéfinition de l'imaginaire. Bien au contraire, ce modèle atteint son paroxysme ; il s'agit d'y pouvoir accéder par tous les moyens nécessaires, de posséder tous ces objets qui font envie et d'accéder à ce mode de vie auquel l'on aspire. Cette pratique du coupé-décalé peut être lue comme une démonstration, un brin provocatrice, de la « puissance » acquise grâce au contact avec l'extérieur. Au même titre que cette élite locale si enviée pouvait faire, avec ostentation, étalage des attributs de son extraversion.[412]

Voyez cette analyse de la société abidjanaise faite par Claudine Vidal dans les années 70 :

« la consommation des nantis ne les [citadins] laisse pas indifférents. Et beaucoup se sentent privés des plaisirs que représentent les publicités pour bijoux parisiens, voitures somptueuses, night-club selects, restaurants luxueux. Ils condamnent l'enrichissement de ceux qui participent au pouvoir. Pas de critique révolutionnaire cependant, l'existence d'une bourgeoisie ivoirienne parait normale. Mais on l'accuse de vouloir tout pour elle : elle truste les placements qui rapportent vite, elle barre la route »[413].

Et de rajouter

: « l'argent est au cœur de toute relation à Abidjan. Ceux qui en ont se distinguent par leurs dépenses d'ostentation, ceux qui n'en ont guère ne sont pas moins contraints aux conduites propres à l'économie de prestige, sans lesquelles, passant pour pauvres, ils auraient à supporter avanies et mépris [...] Un mode de consommation prévaut : consommer, dépenser, pour pouvoir continuer à consommer et à dépenser [...] Et les

[411] Kohlhagen Dominique, « Frime, Escroquerie et Cosmopolitisme. Le Succès du « Coupé-Décalé » en Afrique et Ailleurs », *Politique Africaine*, n° 100, p. 104, janvier 2006.

[412] Sur ce point, nous vous renvoyons à la deuxième partie de cette thèse.

[413] Vidal, Claudine, *Sociologie des Passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, 1991, Karthala, pp 168-169.

'petits' ou les moins grands ? Ils essaient de suivre, à leur mesure – autant dire avec démesure- et dépensent plus qu'ils ne gagnent [...] Partout, une immense exposition de marchandises. Biens convoités qui suscitent l'échafaudage de tant de combinaisons mirifiques et d'espoirs fous[414]».

Continuité du processus de mondialisation donc, mais avec une part de ces « infimes déviations » dont parle Bayart, en référence à l'œuvre de Michel Foucault[415]. Ce sont ces légères distorsions, à observer au niveau de la « localité », qui donnent naissance à ce qui existe aujourd'hui et que nous avons voulu analyser à travers l'étude de la pratique du coupé-décalé. Le même auteur affirme par ailleurs que « la ligne de partage des eaux de la continuité et du changement ne se dessinent pas à l'échelle planétaire, mais à celle des sociétés locales ».

Chevauchement avec des pratiques locales préexistantes

S'exhiber avec ostentation, faire étalage de sa fortune, paraître, ne sont pas des phénomènes nouveaux en Côte-d'Ivoire. Le coupé-décalé a tout simplement donné un nom à des usages qui existaient et qui étaient encouragés sous Houphouët-Boigny. Ses promoteurs ne font que refléter le primat de l'économique sur le politique voulu par ce dernier pour la Côte-d'Ivoire, et inculqué aux ivoiriens. La leçon a été retenue au-delà de toute espérance.

Les acteurs en question fabriquent la localité à partir de référents multiples parmi lesquels figurent ceux qui leur ont été inculqués par le pouvoir d'Etat. Le processus de subjectivation n'est pas une création à partir du néant ; il est tributaire du passé : le coupé-décalé est l'application, à une échelle différente, du modèle de consommation ostentatoire dominant et une mise en scène crue et sans détour du culte de la richesse

[414] Vidal, Claudine, op. cit., pp. 134-135
[415] Bayart J-F, *Le Gouvernement du Monde*, op. cit., p.29.

antérieurement construit par l'Etat ivoirien. La différence réside dans la participation de cette frange de la population, autrefois tenue à l'écart, à ce moment d'élaboration de l'imaginaire par des pratiques d'auto-affirmation au travers desquelles elle s'approprie le monde tout en exprimant une de ses conception de l'agir ensemble. Issus des quartiers populaires et autrefois spectateurs de la richesse des « grands », ces jeunes sont désormais acteurs et montrent qu'eux aussi « ont les moyens » et ne se privent pas de le démontrer afin de mettre en scène leur réussite économique et susciter l'envie.

Selon Romain Bertrand, « l'adoption de parures ou d'idées appartenant à d'autres cultures ne se [traduit] jamais par une complète déculturation », cela même si « la subjectivation, comme processus de formation d'un groupe social autonome par l'énonciation d'un code de moralité orientant ses conduites de vie présuppose l'extraversion ». Il est en effet envisageable de jouer de « l'importation de nouveautés cognitives et matérielles pour mieux asseoir [son] emprise sur [ses] domaines de puissance » ; cela en faisant un « usage stratégique des contraintes externes, car en les insérant dans son « schéma propre d'ascension sociale », on les transforme en « gisement d'opportunités »[416].

Des registres, anciens et nouveaux (pré-coloniaux, coloniaux et postcoloniaux) de prestige se mêlent, pour donner naissance à des pratiques ostentatoires. L'insertion dans la mondialisation par le truchement d'objets et de modes de consommation particuliers se trouve quelque part relativisée par l'historicité des pratiques d'ostentation liée à la démonstration de la puissance. Ce faisant, la mondialisation ne bouleverse pas

[416] Bertrand Romain, *Etat Colonial, Noblesse et Nationalisme à Java. La Tradition Parfaite*, Paris, Karthala, 2005, p. 241.

entièrement la donne, mais contribue à « vulgariser » une pratique déjà existante en la mettant à la portée de tous.

Cette visibilité locale et internationale que les acteurs décrits dans ce chapitre se sont construits par leurs comportements ostentatoire, leur confère quelque part un rôle de faiseurs d'opinion locaux qui sont « partis se chercher à *Beng* »et se sont « *trouvés* », ce qui leur permet de revenir auréolés de leurs faits d'arme, fussent ils frauduleux. Leur réussite est à inscrire plus largement dans ces nouvelles figures de la réussite et du pouvoir qui voient le jour sur le continent africain depuis une quinzaine d'années :

> « par leurs pratiques culturelles, leurs codes éthiques et leurs modes de consommation ostentatoires, ils sont porteurs d'un ethos et de nouveaux styles de vie qui traduisent une évolution notable des régimes de subjectivité. A l'opposé des itinéraires classiques de d'ascension sociale, fondés sur les diplômes et le capital social, ils mettent en évidence de nouveaux principes d'affirmation de soi, basés sur le savoir pratique, l'habileté et l'aventure, qui se manifeste souvent par leur aisance à se mouvoir dans les flux commerciaux et financiers de la globalisation[417] ».

La crise de l'Etat ivoirien, associée à l'effondrement de son système scolaire, au développement de la criminalité, à la jeunesse de sa population, mais aussi au mouvement accéléré des personnes, des marchandises et des idées a entraîné ces profonds bouleversements qui ont affecté non seulement les structures économiques et politiques du pays, mais également les imaginaires sociaux.

Le « coupé-décalé » témoigne certes d'une conception de la réussite essentiellement basée sur l'accumulation matérielle de bien de consommation occidentaux, mais il nous signale aussi que la formation de l'imaginaire et de l'Etat sont concomitantes au processus de subjectivation et nous montre à quel point il nous est difficile de penser séparément le

[417] Banégas, Richard, Warnier, Jean-Pierre, op. cit., p.8.

sort de ces trois processus, tant ils sont enchevêtrés les uns aux autres. Il atteste également de la diversité des régimes et des modes de subjectivation pouvant exister au sein d'un même Etat. Le coupé-décalé en est un parmi d'autres, qui joue sur les registres de l'envie et de l'ostentation certes présent dans l'imaginaire socio-politique ivoirien depuis longtemps, mais qui s'affirme désormais avec une force nouvelle : ainsi les anciennes représentations sociales du pouvoir et du prestige sont reprises, mais de manière plus forte et caricaturale. Et cette ostentation n'est pas le fait de la catégorie sociale la plus aisée comme cela était le cas auparavant, mais résulte des pratiques de jeunes issus de couches sociales plutôt défavorisées, des « descolarisés », des migrants partis « se chercher » à *Beng,* d'adeptes de la « grouille[418] » et d'autres combines.

La question qui dès lors se pose est la suivante : comment se fondent les principes de la légitimité politique dans pareil contexte ? La réponse est à rechercher du côté des représentations que nous offre l'analyse de cette pratique qui nous montre à quel point

> « l'approche par la culture matérielle du succès nous permet d'accéder directement à ce qui fait le ressort de la divergence sociale et de la formation de l'Etat : à savoir, l'accumulation, la richesse, les réseaux, le pouvoir, et leur convertibilité mutuelle. Ce que donnent à voir ces nouvelles figures de la réussite, c'est un rapport de bon aloi avec les arrière-mondes qui se projettent sur la peau, l'apparence, la corpulence, le vêtement, la parure et le cadre de vie. Enfin, cette culture matérielle du succès est intimement liée à l'appropriation des ressources de l'extraversion[419] ».

Nous sommes partis, dans notre analyse, de l'envie comme un des moteurs du processus de subjectivation politique.

L'envie dont cette pratique découle et que celle-ci cherche également à provoquer dans le but d'obtenir la reconnaissance, devient une manière ultime de se maintenir *en vie* en se

[418] Débrouille, efforts faits par un individu pour se sortir de sa situation précaire.
[419] Banégas, Richard, Warnier, Jean-Pierre, id., p 10.

déportant au delà du cadre de ces institutions locales parfois mortifères, très souvent largement discréditées, géographiquement proches, mais si éloignées en même temps. En détournant son regard de ces institutions qui gouvernent sans véritablement tenir compte des appels lancés par les gouvernés; en se servant de l'imagination pour se relier à ces autres semblables qui sont désormais si proches même s'ils sont géographiquement localisés au loin.

En effet, l'Etat ivoirien postcolonial est loin d'être cette « société bien ordonnée qui offre des échappatoires constructives aux expressions hostile d'envie » pour reprendre l'expression de John Rawls[420] . Si dans les premières années qui ont suivi les indépendances, il y a eu une forme de redistribution clientéliste, l'Etat s'est plutôt caractérisé par son iniquité dans les processus d'accès, d'accumulation et de redistribution des ressources. D'où le grand sentiment d'impuissance de la population face à ces institutions qui ne leur offraient pas le moyen de parvenir à se réaliser, qui ne jouaient pas leur rôle dans la canalisation des aspirations des individus et groupes qu'elles gouvernent. Cette envie est envie de matérialités autant que d'immatérialités qu'il s'agit toutes deux de conquérir. Il est question de posséder avec ostentation des objets clinquants dont l'on se pare, que l'on peut voir, toucher : une envie frénétique de consommer à laquelle l'on ne résiste pas mais bien au contraire, succombe sans états d'âme; mais il est aussi question de s'approprier des biens immatériels, ces « idéoscapes » auxquels Appadurai fait référence, ces attitudes de liberté, de choix, d'autonomie, qui viennent avec ces objets. Il s'agit d'être libre moderne. Cette envie, nous l'interprétons comme *une envie de modernité et non de modernisation*; donc une modernité qui se vit selon des termes

[420] Rawls, J. op., cit.., p. 580.

autres[421]. Ces conquérants de la modernité construisent cependant leur modernité sur les traces laissées par la modernisation[422].

[421] Voir ce que S.N.Eisenstadt dit à ce propos dans « Multiple Modernities », *DAEDELUS*, vol. 129, no. 1, winter 2000. Voir aussi *Public Culture* vol. 11, no 1., « Alter/Native Modernities » winter 1999. Ainsi que Appadurai (1996), op. cit., 9-10.

[422] Voir le chapitre 2 de cette thèse intitulé A la Poursuite d'une Modernité Fantasmée.

## Conclusion de la troisième partie

A travers l'étude du zouglou et du coupé-décalé, l'on a pu s'apercevoir que les processus de subjectivation ne sont pas uniformes, ni univoques. Tous deux reflètent un malaise dans la société ivoirienne, même si l'expression en est différente ; la première de ces pratiques est « localiste » et la seconde est « cosmopolite ».

Ces pratiques de subjectivation participent, à leur niveau, à la formation de l'imaginaire politique et social ainsi qu'à la formation de l'Etat et signalent l'existence d'un débat entre celui ci et la société, débat longtemps inhibé par le pouvoir

Le fait que les capacités intégratrices et redistributives de l'Etat se soient érodées a contribué à des mouvements de subjectivation critiques qui ont pris diverses formes dont celle du zouglou et du coupé-décalé. Dans un double mouvement, ces processus de subjectivation informent à leur tour l'imaginaire et l'Etat ivoirien, même s'ils n'en modifient pas entièrement la configuration.

Ce que les pratiques étudiées dans cette partie nous révèlent, c'est l'existence d'une brèche dans l'édifice construit par le pouvoir d'Etat postcolonial qui pourrait éventuellement, inciter ce dernier à tenir compte de ces formes de remise en question inédites pour lui et portées par une catégorie d'acteurs (les « jeunes ») longtemps tenue à l'écart de la conduite des affaires de la cité.

Le coup d'Etat de décembre 1999 a été un coup d'action de « jeunes » mutins frustrés par l'iniquité dont ils s'estimaient victimes; la rébellion qui a scindé le pays en deux depuis septembre 2002 est le fait de « jeunes » mécontents du tour que prenait la marche

de leur pays[423]. Le tout, rappelons le, sur fond de vacance du pouvoir depuis la disparition d'Houphouët-Boigny et de lutte pour l'appropriation de ce pouvoir du fait de l'absence de légitimité des deux présidents qui lui ont succédé. Car en définitive, c'est aussi de cela qu'il semble s'agir : d'une lutte pour le pouvoir où chaque partie est consciente des enjeux et affirme avec force son désir d'être partie du moment de redéfinition que vit le pays.

En conclusion de cette troisième partie, nous recopions l'intégralité d'une lettre ouverte écrite par un de ces « jeunes » et qui résume assez bien leurs frustrations et désirs.

**Lettre à monsieur Tiburce Koffi. N`insultez pas notre désespérance[424]**

*Cette contribution me donne l`occasion de faire quelques remarques sur la "sortie" pour le moins "insultante de Monsieur Tiburce Koffi sur ce qu'il décrit comme un "conglomérat de sons insensés" dont les animateurs seraient des "impolis" et que sais-je encore. Cette contribution dont la virulence m'étonne quelque peu de la part de quelqu'un que j'entrevoyais plus réservé m'intrigue. Mais pis, ces injures plus qu'elles ne s'adressent à un genre musica,l sont lancées à l'encontre de toute la jeunesse ivoirienne.*

*En clair, nous retiendrons de la contribution de monsieur Koffi que la jeunesse ivoirienne est violente et impolie, mal élevée puisque ce sont les prédicats qu'il affecte au seul moyen d'expression dont cette jeunesse dispose pour s'exprimer dans un environnement zuglu (floue, blafard, la vraie signification du terme zouglou en langue baoulé).*

*Sans être musicologue, je me permets de revenir sur certains éléments de la contribution de monsieur Koffi en utilisant la même démarche que lui : une lecture sociologique de ce genre musical. Je reviens sur l'origine qu'il a trouvée à cette musique. Pour monsieur Koffi le zouglou s'enracine dans les dérives violentes de jeunes loubards qui écumaient il y a peu encore la ville d'abidjan. Je pense bien que ce n'est que partiellement vrai. Le zouglou est un élément de la culture et la culture je la conçois comme le résultat toujours provisoire et jamais définitif de l'interaction entre une communauté humaine et son environnement. Et l'environnement dans lequel cette jeunesse a été amené à vivre à toujours été flou (souligné par nous).*

*Né dans une période où la conjoncture économique comment sa lente immixtion dans le quotidien ivoirien, elle a commencé ses premiers pas dans le vie en affrontant un système éducatif éculé, sans réel cadrage avec la réalité de l'heure. Car si au départ le meilleur*

[423] Furent-ils manipulés ou ne le furent-ils pas ? La réponse a finalement peu d'incidence dans le cadre de l'analyse que nous menons ici.
[424] http://www.abidjan.net/lettreouverte/lettre.asp.ID=8303

*moyen de promotion sociale pour un jeune ivoirien était l'instruction et l'acquisition de diplôme au début de la décennie 80 les choses ont changé. Des personnes qui aujourd'hui se jouent les donneurs de leçon sur la bonne gouvernance ont mis en place un enseignement télévisuel dont le seul mérite aurait été d'aider à faire baisser le niveau des jeunes (pendant que leurs enfants suivaient leurs trace dans les meilleures école en Europe et que sur place ils détournaient nos deniers pour se payer des hélico.*

*Par la suite, il y eu les goulot d'étranglement du probatoire, la période « éducation wèrrè wèrè » de Balla Keita et Dieu sait quoi encore. Quel moyen d'expression avait cette jeunesse qui déjà avait le malheur de naître trop tard dans un monde déjà trop vieux: le chant. Les compétitions OISSU ont été le lieu de cette expression. On a parlé d'ambiance facile, devenu ambiance woyô. Au chant on a associé une chorégraphie, qui du gnaman gnaman est devenu le zouglou, le ziguéhi, le gnakpa et toutes ses dérivations jusqu'a ce que l'on atteigne le coupé décalé et la prudencia. Le zouglou c'est tout cela.*

*L'important pour cette jeunesse était de r ire (envers ou contre les règles de l'art) son mal de vivre, sa défiance vis à vis d'un système gérontocratique et kleptocratique qui n'a eu de cesse que de la brimer, la maintenir sous son ombre tutélaire et rabougrissant.*

*Cette jeunesse à laquelle l'on ne se réfère que lorsqu'il s'agit de lui donner des t-shirt, l'enivrer et lui donner quelques billets de banque (vite épuisés dans la beuverie car comme ils disent on ne peut pas construire -un avenir une vie- avec ça) pour la jeter dans les rues. Pour ne pas voler, ils chantent.*

*Ces jeunes qu'on loue lorsqu'au nom de ce mal de vivre de cette désespérance ils affrontent les militaires d'Houphouët pour la démocratie, ceux de Guéï, ceux de la France et que sais-je encore. Ces jeunes que l'on vilipende quant au nom de cette désespérance ils se font enrôler pour s'assurer une pitance que des politicard sénile et vorace se refusent de leur donner, lorsqu'ils se découpent à la machette instrumentalisés qu'ils sont dans une lutte de titans trop frileux pour être sur le terrain de la lutte sur le pouvoir d'état.*

*Je demande tout simplement à monsieur Kofi de comprendre et non de juger. Le Zouglou c'est la manifestation, l'expression par le chant, la danse, un style linguistique particulier de notre mal de vivre, de notre désespérance. Ailleurs, ils ont la techno, les rave party, la came et le suicide. Ici, nous avons le zouglou, le coupé decallé, la prodada.*

*Laissez nous nous produire car vous nos aînés ne faites rien pour nous permettre de nous épanouir* (souligné par nous). *La trentaine passée, nombre de nos congénères vivent encore dans des maisons bondées de leurs géniteurs. Trop nombreux pour bénéficier d'une quelconque attention, on leur demande dès quinze ans (filles comme garçon de se chercher (i yi yèrè gnini) D'Abidjan à Korhogo en passant par Bouaké c'est cette désespérance qui s'exprime. Et à l'heure où l'on parle d'exclusion, qui plus que cette jeunesse est exclue de tout (l'emploi, le droit à la parole et le plus basique à la vie) ?*

*Et qu'est ce qui au delà des clivages factices que des politiciens à la petite semaine ont érigés entre nous fédère le plus ? C`est bien le zouglou. En ce moment on coupe et on*

*décale à Bouaké à Korhogo tout comme à Abidjan, l'important c'est que on s'exprime entre deux salves de balle, entre une cuite bien assénée ou un gban (drogue) bien administrée.*

*Comprenez mais ne jugez pas monsieur Koffi. Elle est désespérée cette jeunesse et elle désespère de tout. Encore respectueuse de certaines valeurs, elle n'est est pas encore au parricide. Mais son mal de vivre, sa défiance à l'égard de ces aînés, elle le crie dans le zouglou, le montre dans la violence vis à vis du système qui l'opprime et l'oppresse. Bien à vous.*

Auteur : **Kouamé** *Etudiant*

## Quatrième Partie
## Les conditions du vivre ensemble

*Comment succède-t-on à un leader charismatique ?*

« De quelque façon que s'opérera son départ, Félix Houphouët-Boigny ne laissera à la société ivoirienne que des problèmes non résolus, y compris le problème de sa succession qui, néanmoins, n'est pas le plus difficile de tous. »[425]

Avec la disparition d'Houphouët-Boigny, toutes les questions longtemps tues se sont posées simultanément et dans le désordre. Elles tournent toutes autour de la suivante : comment vivre ensemble avec ce qui nous a été légué ?

Les maux s'accumulent parce que la Côte-d'Ivoire est arrivée au bout de la logique choisie au moment (dans les faits, même avant) de l'indépendance. Ce sont les manques inhérents à ce choix que les ivoiriens payent aujourd'hui.

Les conditions économiques ont changé : les ivoiriens ont eu à l'expérimenter durement dans leur vie de tous les jours ; la mondialisation et son idéologie du libre-choix est omniprésente ; pour toute une génération d'ivoiriens, le mythe d'Houphouët-Boigny, « Héros Anticolonialiste », « Père de la Nation », « Bélier de Yamoussoukro » et autres, est éloigné. Plus frustrant encore, les promesses faites au moment de l'indépendance de faire de la Côte-d'Ivoire une « terre de prospérité » de manière durable n'ont pas été tenues : seuls certains ivoiriens sont devenus prospères.

Les ivoiriens tentent de se réapproprier le pouvoir de la production du sens par un « coup de force » qui, dans le même temps, signale la fiction de l'unité dans la construction

[425] Amondji Marcel, Côte-d'Ivoire : *Le PDCI et la Vie Politique de 1944 à 1985*, Paris, L'Harmattan, 1986, p.13.

nationale menée par Houphouët-Boigny. Cette fiction n'est plus opératoire et la question de l'ivoirité révèle bien qu'elle n'est jamais parvenue à annihiler les logiques identitaires sous jacentes. Tout au juste les a t-elles inhibées.

La production de sens se déplace de l'Etat vers la société, dans un mouvement de distanciation qui emprunte des formes violentes. Diaw Aminata, dans son analyse sur l'invention du politique en Afrique, écrit :

« Le nouveau référentiel discursif sublimé par l'idéologie de la démocratie et des droits de l'homme, voire de la désobéissance civile exprime, à n'en pas douter, ce moment où les sociétés africaines se font rebelles, ce moment où elles se réapproprient le pouvoir du sens. On peut voir dans cette réappropriation un refus de par la société de la structuration spatiale du politique (centre-périphérie) imposée par l'Etat et ce, du fait que ce dernier n'a pas réussi le développement qui constituait sa légitimité. Il y a une sorte d'implosion de l'unité artificielle de la société que l'Etat pensait effective du fait de sa pratique jacobine autoritaire ; cette implosion permet à différents segments de la société de retrouver leur propre efficace. Sont utilisés par la société les différents registres identitaires (régionaliste, religieux, ethnique...) qui deviennent de ce fait les catalyseurs de la mobilisation et de l'opposition à la logique étatique. Cependant, cette société est par nature plurielle, hétéroclite ; cette dimension permet, dans les qualifications attribuées, de ne pas l'opposer systématiquement à l'Etat. Les entreprise de dé-totalisation qu'elle effectue ne sont pas toutes et toujours favorables à la démocratisation. Aussi parlons nous d'autonomie en construction de la société civile, processus qui met en évidence les tentatives de déconstruction de la logique unitaire de l'Etat. »[426]

Jusqu'à quel point le projet politique d'unité nationale formulé par Houphouët-Boigny pour la Côte-d'Ivoire a-t-il été intériorisé par les ivoiriens ?

« L'action des nations n'est pas déterminée par leur projet politique. Ce dernier est continuellement réinterprété par les populations, jusqu'à ce qu'éventuellement son élan s'épuise. Comme tout pouvoir charismatique est menacé par la « routinisation » (Weber), il risque toujours de s'affaiblir jusqu'à se dissoudre, si les citoyens cessent de participer aux valeurs, aux pratiques et aux institutions qui le fondent.»[427]

[426] Diaw Aminata, *Démocratisation et Logiques Identitaires en Acte L'Invention de la Politique en Afrique*, Série de Monographies 2/94, Dakar, Codesria, 1994, p 31

[427] Schnapper Dominique, *La Communauté des Citoyens*, Paris, Folio Essais, 1994, p 82

Si les ivoiriens ont participé à la construction de l'imaginaire et de l'Etat menée par Houphouët-Boigny, l'ambivalence, qui est le propre de toute société, n'était pas absente à cette participation. L'ambivalence est cette donnée avec laquelle il nous faut compter, qui laisse à tout moment entrouverte une porte de sortie au rapport de ratification des actes et pratiques des gouvernants.

« L'acquiescement qui n'en pense pas moins [...] est une stratégie d'une redoutable efficacité, car elle dynamite ce pourquoi le pouvoir tient sur la longue durée : la fascination[428],», écrit Maffesoli. Il est des instants où se réveille le potentiel d'action de la société face à la logique totalisante de l'Etat, car gît toujours en sous main cette ambivalence qui soutient l'hypothèse de la duplicité de l'ordre social et politique et permet l'existence d'espaces où s'élaborent des alternatives.

Le principe du politique repose sur une contrainte acceptée servant de ciment social et basée sur des compromis. La rupture de ces compromis remet en cause la légitimité même du pouvoir car une fois que la population réalise la fragilité de la construction qui fonde la légitimité en question, la destruction de l'ordre établi peut emprunter des formes inattendues.

*Retour du refoulé local*

Nous entendons par là que s'opère aujourd'hui, en Côte-d'Ivoire, comme un retour en force de ce que le pouvoir s'est employé à dénier de manière continue. Nous sommes bien conscient que parler de retour du refoulé local pose problème. Qu'est il exactement ? Que faire de l'hybridité constitutive de l'imaginaire ivoirien, dès lors que l'on soulève l'hypothèse d'un retour au réel ivoirien ? Notre approche de la localité développée dans le

[428] Maffesoli Michel, *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde*, Paris, Grasset, 1992, p. 125.

chapitre trois, rendait compte de l'enchevêtrement des dynamiques du dedans et du dehors.

Dès lors, parler ici du retour du refoulé local peut sembler, de prime abord, être en contradiction avec les chapitres précédents dans la mesure où nous y expliquions que l'extraversion est une donnée intégrée par la société ivoirienne. Il n'y a pas à notre sens contradiction mais complexité, chevauchement de situations qui parfois semblent se contredire. Le réel ivoirien ne se laisse, en effet, saisir qu'au travers de cette complexité dont elle est faite.

*Le conflit ivoirien : conflit identitaire ou quête de reconnaissance ?*

Tous les ingrédients du conflit identitaire s'y retrouvent : la mobilisation est ethnique dans la mesure où des symboles identitaires sont agités par certains groupes pour revendiquer des droits et exclure d'autres groupes ; la mobilisation est nationaliste dans la mesure où certains protagonistes estiment mener un combat pour l'acquisition ou le renforcement de la souveraineté politique et économique vis-à-vis de l'ancienne puissance coloniale, la France.

Ethnicité, nationalisme, définition de la citoyenneté, ces ingrédients au cœur des conflits identitaires sont présents dans le débat public ivoirien. Et au-delà des rivalités partisanes, se pose la question de la définition d'une identité ivoirienne, celle de la délimitation des contours et composantes du peuple ivoirien qui oppose les tenants d'une conception large à ceux qui en veulent une définition restrictive.

Si nous revenons à l'une de nos hypothèses de départ qui est la suivante : la « crise » ivoirienne est le résultat de la lutte pour le pouvoir qui a suivi la disparition de

Houphouët-Boigny. Dans cette optique, la question identitaire devient une ressource que les acteurs politiques et sociaux s'efforcent d'exploiter dans le cadre de stratégies de pouvoir. Elle est le résultat de « stratégies identitaires » conduite par des acteurs identifiables.

Si nous nous contentions de cette hypothèse, notre analyse serait rattachée aux approches dites instrumentalistes de la question. Mais, il apparaît aussi que certaines caractéristiques « primordiales » dans la définition du « peuple ivoirien », telles que, la religion, la langue, la région, qui sont revendiquées par des protagonistes du conflit pourraient également servir à l'expliquer. Cependant, l'examen de l'histoire ivoirienne sous la colonie nous montre que les catégories ethniques ont été en partie construites et que cette construction avait des ferments belligènes dans ses critères d'appartenance, notamment ceux concernant la relation à l'Autre ; cette dimension constructiviste explique également le conflit ivoirien.

Dans ce bref tableau du conflit ivoirien, l'on peut ainsi retrouver les courant théoriques dominants sur les conflits identitaires/ethniques. Ainsi Donald Horowitz[429], dans une réflexion sur les conflits ethniques en Afrique et en Asie, donne une explication reposant sur la perception réciproque des groupes ethniques partageant un même territoire. Tirant son modèle explicatif de la psychologie expérimentale, il avance l'idée selon laquelle les groupes ethniques se conçoivent et s'évaluent constamment les uns par rapport aux autres. Le fait qu'un groupe se sente lésé par rapport à un autre crée un ressentiment au sein de ce groupe et cela est un facteur de violence ethnique. Il avance l'idée selon laquelle l'estime que les groupes ethniques peuvent avoir d'eux-mêmes peut être gravement affectée s'ils

[429] Horowitz Donald, *Ethnic Group and Conflict*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1985.

rencontrent une absence de considération pour leurs langues par exemple. Et le conflit ethnique naîtra autour de la reconnaissance d'un statut officiel de leur langue.

Cet auteur est associé au courant primordialiste pour lequel l'ethnicité, dans la mesure où elle relèverait de données immuables, est la source essentielle de l'identité. Dans ce sens, Clifford Geertz[430], étudiant la culture, a relevé l'existence de ce qu'il a nommé les liens primordiaux : liens de sang, race, langue, région, religion, habitudes, qui constituent des traits irréductibles définissants l'individu et son appartenance. Le type de loyauté qui s'établit parmi les membres du groupe est émotionnelle et primordiale car l'individu serait incomplet sans ce partage de sens et de symboles. Par delà les nuances qui existent dans ces thèses primordialistes, elles partagent une même vision figée de l'ethnie et de l'identité qui seraient inscrites dans l'histoire depuis si longtemps qu'elles en deviennent innées et intangibles.

Les instrumentalistes ont été particulièrement critiques vis-à-vis de cette vision considérée comme a-historique et essentialiste. Selon les thèses instrumentalistes, l'ethnicité est une ressource parmi d'autres, pouvant être activée par les acteurs, en particulier les élites, en fonction de leurs intérêts politiques et matériels. Ernest Gellner[431] estime que l'on ne devient pas nationaliste par atavisme ou sentimentalisme, mais pour des raisons objectives et matérielles. Ce dernier fonde sur la critique du primordialisme sa théorie de la nation comme résultat de l'homogénéisation culturelle rendue nécessaire par le développement économique et la transition de la société traditionnelle à la société industrielle. En mettant l'accent sur la rationalité de l'acteur individuel, les instrumentalistes montrent combien

[430] Geertz, Clifford, "The Integrative Revolution Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in Geertz, C , (ed), *Old Societies and New States* , The Free Press of Glencoe, London, 1963.
[431] Gellner, E.,*Thought and Change*, Weidenfeld, & Nicolson, London, 1964, et Nations and Nationalism, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

l'ethnicité combine l'affectif à la recherche du meilleur intérêt et mettent, de manière plus spécifique, la lumière sur le rôle des entrepreneurs politiques dans l'activation de ces liens affectifs.

Les tenants du constructivisme estiment quant eux que les conflits ethniques sont dus à des constructions sociales qui débouchent sur l'exacerbation des identités. Contre les approches primordialistes et instrumentalistes, Frederik Barth[432] a montré que les groupes ethniques sont des constructions dont les identités changent continuellement ; raison pour laquelle il s'intéresse plutôt aux processus qui contribuent à la création et au maintien des groupes ethniques. Son approche est interactionniste : selon lui, ce n'est pas la culture qui définit le groupe mais la relation à l'Autre ; la culture à l'intérieur d'un groupe peut changer, mais les frontières entre « nous » et « eux » persistent et sont le critère déterminant d'appartenance à un groupe ethnique, qui doit être maintenu et réinventé afin de le distinguer des autres. Loin d'être immanente, l'identité ethnique ne se cristallise que dans un contexte interactionniste résultant des relations que les groupes nouent entre eux et les frontières qu'ils construisent pour se distinguer les uns des autres. La compréhension des phénomènes identitaires requiert dès lors une déconstruction dans une optique historique. Ainsi que l'écrivent Amselle et M'Bokolo :

« Au lieu de partir d'ethnonymes donnés de notions vides qu'il s'agit de remplir avec des structures économiques, politiques, et religieuses, il serait préférable de montrer comment un terme situé dans le temps et dans l'espace acquiert progressivement une multiplicité de sens, en somme d'établir une genèse idéale des symboles. »[433]

L'attrait que représentent pour nous les approches constructivistes réside dans le fait qu'elles mettent en avant le caractère évolutif et multiple des identités. Une redéfinition

[432] Barth, Frederik, *Ethnic Group and Boundaries- The Social Organization of Cultural Difference*, G Allen and, Unwin, London, 1969.
[433] Amselle, Jean-Loup, M'Bokolo, Elikia, *Au Cœur de l'Ethnie Ethnie, Tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris, 1985

constante des identités a lieu à tous les niveaux de l'Etat et de la société. Et cette redéfinition fait appel à l'imaginaire ainsi que le montre Benedict Anderson pour lequel l'ethnie fait appel à la « communauté imaginée » en mettant en jeu la mémoire et le mythe ; elle est de ce fait une construction sociale travaillée en permanence par un récit toujours réinventé qui lui confère légitimité et profondeur historique.

Ces approches théoriques, prises séparément, sont incomplètes pour expliquer l'origine du conflit ivoirien, car elles sont le plus souvent concentrées sur l'un des éléments du phénomène (transformation des structures économiques et sociales, résultat de choix formulés par des acteurs, moyen de forger la cohésion d'un groupe, arme d'émancipation...).

Les combiner pourrait se révéler analytiquement riche, mais pourrait également souligner quelques incompatibilités, notamment entre les approches à dominante primordialiste et celles à dominante constructiviste, qui ne peuvent pas toujours être combinées sous peine d'incohérence.

Notre hypothèse selon laquelle la Côte-d'Ivoire est dans un processus concomitant de formation de l'Etat et de l'imaginaire se rapprocherait plutôt du courant constructiviste : remplaçons processus de formation de l'imaginaire par processus de formation de l'identité nationale et nous aurons toujours un processus où l'on perçoit bien les interactions et constructions sociales à l'œuvre. C'est l'existence de ces interactions que nous avons tenté de démontrer dans les chapitres précédents. Mais notre hypothèse se rapproche également des thèses instrumentalistes dans la mesure où nous admettons que si l'ethnicité et les mobilisations nationalistes sont des constructions sociales, elles constituent aussi une ressource pour les entrepreneurs politiques qui s'en emparent pour

mobiliser leurs « groupes » afin d'obtenir certains avantages dans la compétition pour le pouvoir.

Mais une fois cela énoncé, une fois admis le fait que les ethnies sont des constructions sociales ayant des ferments belligènes, dont des acteurs politiques se servent en agitant symboles et idées, nous devons constater que ces constructions ont fini par gagner en consistance dans le quotidien des ivoiriens, fussent ils manipulés par les élites, et que même si ces configurations sont appelées à changer dans le futur, elles font sens aujourd'hui.

Analyser la formation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien sous l'angle du conflit identitaire est-elle la manière la plus appropriée pour comprendre les changements politiques et sociaux en Côte-d'Ivoire ? Le concept d'identité recouvre des réalités sociologique et politique qui ne peuvent être niées, nonobstant ce qu'en pensent Brubaker et Cooper[434], qui estiment qu'il a été tellement « étiré » qu'il n'apporte plus aucune aide du point de vue analytique.

Sans aller aussi loin que ces auteurs, nous estimons que l'usage du concept d'identité pour analyser le changement socio-politique en Côte-d'Ivoire serait une méthode parmi d'autres pour s'interroger sur les questions qui parcourent les sciences sociales telles que : comment se forment et se reproduisent les groupes sociaux ? quelle est la logique derrière les questions de pouvoir et l'établissement de normes ? Envisager d'analyser ces questions sous l'angle de l'imaginaire ainsi que nous le faisons dans ce travail en est une autre qui présente l'avantage de pouvoir être décrites dans des pratiques concrètes.

[434] Brubaker Roger, Cooper Frederik, « Beyond Ethnicity », *Theory and Society*, 29, 1, 2000.

En présentant rapidement quelques unes des différentes conceptions théoriques sur les conflits identitaires, nous avons voulu montrer que ce chapitre qui porte sur les conditions du vivre ensemble aurait très bien pu se baser sur l'une de ces théories. Mais il nous a semblé que la notion d'imaginaire est plus à même de rendre compte des ambivalences et contradictions dans le processus de formation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien.

Ainsi que nous l'avions déjà spécifié dans l'introduction, si la notion d'imaginaire nous parait plus appropriée, c'est parce que non seulement elle nous aide à aller au-delà des connotations diverses et contradictoires pouvant être rattachées au terme d'identité, mais également parce qu'elle nous permet de mieux décrire les opérations concrètes par lesquelles un groupe d'acteurs se définit à un moment donné de son histoire, en fonction des circonstances et du contexte.

A partir de là et pour poursuivre l'orientation générale de la thèse qui est plus, rappelons-le, de considérer l'évolution du lien entre l'imaginaire et l'Etat plutôt que d'étudier les déterminants premiers du conflit identitaire en Côte-d'Ivoire - même si leur étude contribue à l'analyse du lien entre l'imaginaire et la transformation de l'Etat - , nous analysons dans le chapitre qui suit, les revendications d'autochtonie à travers des pièces de théâtre et nous concluons cette quatrième partie sur la quête de reconnaissance qui nous semble être l'enjeu final au cœur du processus de formation en cours. En plaçant l'imaginaire plutôt que l'identité au cœur de notre analyse, notre démarche vise à mettre l'accent sur la participation des populations ivoiriennes aux changements socio-politiques en cours.

## Chapitre VII - La Terre en partage : populations rurales et enjeux fonciers

La restauration du multipartisme en 1990 a fortement contribué à l'émergence d'une revendication d'autochtonie formulée notamment par les communautés originaires du centre et du sud du pays, par rapport aux populations allogènes et étrangères qui s'y sont massivement installées bien avant l'indépendance du pays. Des tensions existaient déjà entre les différentes communautés vivant dans le Sud du pays; mais elles étaient réglées par des médiations traditionnelles ou par l'arbitrage des représentants de l'Etat.

L'ouverture démocratique et la compétition réelle qu'elle sous entend fera basculer les rapports conflictuels entre ces divers groupes du champ foncier et économique dans lesquels ils se trouvaient, vers celui du politique, étant entendu que l'accès au pouvoir politique est perçu comme le meilleur moyen pour exclure les migrants et les nordistes du partage des ressources foncières et économiques[435].

Depuis que s'est réellement posée en 1990 la question de savoir qui peut accéder au pouvoir, la compétition pour les postes électifs emprunte de plus en plus la forme de rivalités qui privilégient l'appartenance à la « terre ivoirienne » - et souvent l'appartenance au terroir local - des candidats, et cette compétition se déroule, désormais, sous la tension qui règne entre les différentes communautés qui composent le pays. A cela, il faudrait rajouter la pression foncière remettant en cause les anciennes règles de gestion de la terre qui régissaient les relations entre ces mêmes communautés. Cette fibre autochtone, déjà présente dans l'imaginaire ivoirien, a été instrumentalisée par le pouvoir et représente, notamment à l'intérieur du pays, le pendant rural de l'ivoirité.

[435] Voir Dembélé Ousmane, Côte-d'Ivoire : « La Fracture Communautaire », *Politique Africaine*, n° 89, 2003.

La rébellion nordiste de 2002 a contribué à systématiser une opposition nordiste-sudiste déjà devenue radicale du fait des données exposées plus haut. Depuis la rébellion, les nordistes et les migrants non-ivoiriens sont considérés comme les auteurs/complices de la déstabilisation de la Côte-d'Ivoire et la cohabitation - notamment dans le sud du pays où il existe une forte communauté d'allogènes originaires du nord -, est devenue très difficile.

Les deux pièces de Maurice Bandaman[436] par lesquelles nous comptons illustrer notre propos rendent bien compte de la complexité des tensions qui divisent la Côte-d'Ivoire depuis quelques années. Elles soulèvent les questions portant sur la propriété de la terre, sur l'appartenance à cette terre et sur l'antériorité de l'occupation de cette terre. Ces questionnements se rapportent à une interrogation aujourd'hui fondamentale en Côte-d'Ivoire : qui a le droit de vivre sur la terre ivoirienne ? qui a le droit de la mettre en valeur et de bénéficier des ressources de cette exploitation ?

Le contexte socio-politique ivoirien est marqué depuis plusieurs années par le débat sur l'ivoirité. Dans cette notion à géométrie variable, se retrouvent condensées les dissensions et les peurs qui traversent la société ivoirienne depuis l'ouverture démocratique des années quatre-vingt-dix et depuis la disparition de Houphouët-Boigny. L'ivoirité reflète la division de la société ivoirienne et signale le moment charnière dans lequel se trouve la Côte-d'Ivoire. C'est une notion à géométrie variable car elle recouvre des sens multiples : l'on a pu la voir associée à la xénophobie, à l'ethnicisme, au régionalisme ou à la quête

[436] Bandaman Maurice, *Au nom de la terre*, suivi de la *Terre qui pleure*, PUCI, Côte-d'Ivoire, 2000.

identitaire, dans différentes analyses cherchant à mettre un nom sur ce qui se passe en Côte-d'Ivoire.

Mais il nous semble que c'est plutôt une lutte pour l'accès au pouvoir d'Etat qui est entrain de se jouer sous le couvert de la notion d'ivoirité. Elle n'exclut cependant pas l'usage des moyens cités plus haut pour y parvenir, d'où la difficulté à lui assigner une signification fixe et précise.

Cette lutte qui est menée par les différentes composantes de la Côte-d'Ivoire emprunte une forme dramatique ainsi que l'illustrent bien les deux pièces que nous allons étudier. L'âpreté du conflit s'explique par ses enjeux que sont la définition de la citoyenneté ivoirienne et des droits que cette définition accorderait, mais aussi par la vacance du pouvoir constatée depuis la disparition d'Houphouët-Boigny.

La disparition du père fondateur de la Côte-d'Ivoire a en effet laissé un vide à la tête de l'Etat, que la parenthèse Henri Konan Bédié n'est pas parvenue à combler. Quant au Président de la République, Laurent Gbagbo, son défaut de légitimité aux yeux de nombreux ivoiriens soulève contestations et rébellion et lui rendent difficile la tâche de gouverner le pays.

Les ivoiriens sont restés en attente d'un projet national qui n'est pas venu, ou alors qui n'a pas été jugé acceptable par une partie d'entre eux lorsqu'il leur a été présenté. Ce sont ces tensions que résument les deux pièces de théâtre de Maurice Bandaman que nous allons analyser. Si nous avons choisi de les étudier, c'est parce qu'elles nous ont paru être assez représentatives de la scène réelle qui se joue en Côte-d'Ivoire. Certains des actes de ces pièces auraient pu, au-delà de leur dramatisation se dérouler dans un village situé au sud ou au centre du pays.

Elles s'adressent, sous la forme d'une mise en garde, bien plus à la société ivoirienne qu'à l'Etat ivoirien. Il s'agit moins d'une incitation à la subversion de l'ordre politique que d'un appel à la réflexion sur les conditions et possibilités de leur vivre-ensemble que l'auteur lance en direction de la société ivoirienne. *Au nom de la terre* et *La terre qui pleure* indiquent à la population qu'elle se trouve à un moment de son histoire où elle doit désormais participer plus que par le passé à sa propre définition, et où elle se doit d'imprimer sa marque à la forme de cet Etat qui peine à voir le jour.

La trame dramatique des deux pièces est tissée autour des thèmes qui préoccupent la société ivoirienne depuis quelques années : la terre, l'appartenance à cette terre et l'étranger qui serait venu déposséder l'autochtone de cette terre.

*Au nom de la terre* dépeint la division que la question de l'autochtonie a créée au sein de la société ivoirienne, division pouvant aller jusqu'au fratricide. Dans cette pièce qui a pour cadre un village, un candidat à plusieurs élections se présente comme devant être le bénéficiaire légitime des voix de tous les électeurs de la même ethnie que lui. Sa victoire devrait leur permettre d'expulser les étrangers et de se réapproprier la terre que ces derniers occupaient si indûment. Son élection serait leur revanche sur ceux qui les ont « *asservis, méprisés, commandés* » et cela sur leur propre terre [14]. Leur tour est venu d'être leur propre maître sur leur terre. Quant à ceux des leurs ( ceux de la même ethnie) qui soutiendraient le candidats des « autres », ils mériteront le sort qui leur est réservé, c'est-à-dire l'humiliation, l'exclusion voire la mort. Mais le candidat en question perd les élections malgré tous les efforts entrepris. Alors le village se retourne contre ceux qui ont trahi en votant pour le parti de l'étranger.

A partir de là, l'intrigue se déroule principalement autour de trois personnages : *Woblé*, le féticheur du village, *N'dakpa*, accusé d'être à l'origine de la trahison, N'daté le frère jumeau de ce dernier qui lui aussi compte parmi ses accusateurs et *Blaté*, une femme que *N'dakpa* a délaissée dans le passé. La haine n'est plus dirigée contre l'étranger (ou celui qui a été nommé étranger car, ainsi que nous le verrons sa définition est loin d'être acquise en Côte d'Ivoire), mais contre le frère de la même ethnie, contre le frère jumeau. Et l'on voit que la raison de l'acharnement de ces trois personnages contre leur « frère de sang » qui a soutenu le parti de l'étranger dépasse le cadre de la compétition pour les élections : chacun a une raison particulière d'en vouloir à *N'dakpa* : *Woblé*, car il lui semble que ce dernier dispose de pouvoirs lui permettant de détourner l'effet de ses fétiches; *N'daté* parce que son frère jumeau a eu une réussite sociale et matérielle meilleures que la sienne et enfin *Blaté*, parce qu'elle a un jour été repoussée par *N'dakpa*. Les trois comploteurs finiront par s'entretuer et *N'dakpa*, réhabilité, assistera à la naissance de l'enfant porté par celle qui a déjoué le complot.

Dans *La terre qui pleure*, *Mélisse*, une femme enceinte, est la seule survivante d'un massacre à grande échelle. Elle est sur le point d'accoucher lorsque apparaît le spectre de son père revenu la maudire pour avoir causé leur perte à tous en s'alliant avec l'étranger dont elle porte le fils. Apparaît ensuite le spectre de sa mère qui lui révèle ce qu'elle porte réellement dans son ventre : « *Cette lourde enveloppe que tu traînes devant toi est sang et terre, la terre et le sang desquels, par lesquels et pour lesquels l'enfant sera façonné* » [68]. Avant de s'éteindre, elle mettra au monde sept bébés afin que la vie puisse continuer sur de nouvelles bases.

La démarche didactique de l'auteur est claire. Le choix des titres l'annonce déjà. Cette *Terre qui pleure* et au nom de laquelle l'on se déchire, c'est la Côte-d'Ivoire; le spectateur/acteur en est la société ivoirienne dont il s'agit de mettre en éveil la conscience critique en lui représentant les tensions qui la divisent et qui risquent de l'anéantir si elle ne se ressaisit pas en vue de la nouvelle société à édifier. Il expose ainsi les problèmes qui tourmentent la Côte-d'Ivoire dans un souci pédagogique de prise de conscience par la société de ces maux, afin de la conduire à se poser des questions quant à son fonctionnement et quant aux possibles dérives contenues dans ce fonctionnement.

Cette critique des mœurs politiques de la société à laquelle il se livre stigmatise l'intolérance et la cécité face à la présence de l'autre sur cette terre qu'elle a reçue en partage et qui aujourd'hui la divise si profondément. Or elle est ce que les ivoiriens ont en commun, ce sur quoi s'est fondée la prospérité de la société ivoirienne qui est une société multiple, diversifiée et riche, qui n'acceptera pas d'être réduite à une ou deux de ses composantes, car elle les a toutes nourries autant que toutes se sont nourries d'elle, sans discernement. Elle ne s'accommodera que d'un partage illimité, infini, inclusif de ses différentes composantes. C'est sur cette notion paradoxale et parfois douloureuse de partage infini que peut se fonder le vivre-ensemble de cette société qui peine à voir le jour.

**L'enjeu foncier dans l'histoire de la Côte-d'Ivoire**

Un retour rapide sur le démarrage de l'économie de plantation sous la colonie est utile pour saisir le sens des rapports entre étrangers et autochtones en Côte d'Ivoire, ainsi que celui du rapport des ivoiriens à la terre. C'est durant cette période que s'esquissent ce qui

deviendront l'Etat ivoirien et l'identité ivoirienne, qui sont aujourd'hui engagés dans un processus de décomposition-recomposition.

L'économie de plantation a fait de la Côte d'Ivoire une terre d'immigration bien avant l'indépendance de ce pays. L'installation et l'intégration d'immigrants y ont longtemps été encouragées de manière délibérée, que ce fut par le pouvoir colonial ou, par la suite par Houphouët-Boigny.

Selon Dozon et Chauveau[437], pour expliquer l'identité ivoirienne et l'Etat ivoirien contemporain, il est nécessaire de compter avec le fait ethnique tel qu'il a été géré sous la colonie. Dans un premier temps, l'Etat colonial décide de la configuration et de la hiérarchisation des groupes socio-culturels du territoire administré, en déterminant ceux devant intervenir dans sa mise en valeur et en disqualifiant ceux jugés inaptes à y participer pleinement du fait de caractéristiques qui seraient propres à leur ethnie. Mais cette définition des groupes ethniques à usage administratif, bien qu'erronée au départ, crée néanmoins des comportements nouveaux au sein de la société ivoirienne, comportements qui finiront par valider cette situation fausse à l'origine. En effet, autour des années 1920, la société ivoirienne se saisit de cette configuration et l'amplifie pour son usage personnel dans la mesure où les populations ivoiriennes finissent par se reconnaître dans les catégories dessinées auparavant par l'Etat colonial, et finissent par les revendiquer. Ce système de référence se consolide avec la structuration du territoire autour de l'économie de plantation, vers les années 1930, cette dernière contribuant à

[437] Pour ce rappel historique, nous nous sommes largement inspiré de Chauveau J.P., Dozon J.P. « Au cœur des ethnies ivoiriennes…l'Etat », dans *L'Etat contemporain en Afrique* (dir) Emmanuel Terray, Paris, L'Harmattan, 1987, pp.221-296.

produire de nouvelles formes sociales. Du fait du développement de l'économie de plantation, les migrations de travail se multiplient, créant des distinctions entre planteurs autochtones et planteurs allochtones (c'est-à-dire allogènes ayant accédé à la terre) dans les zones rurales, et entre propriétaires originaires du Sud et main d'œuvre provenant du Nord.

Cette immigration de populations en provenance du Nord composée de dioulas (communément appelés ainsi pour leurs activités dans le commerce, mais désignation générique englobant les populations du nord, les musulmans et par extension, les ressortissants de pays frontaliers qui leurs sont associés) , et de baoulés en provenance de l'Est, vers les zones de développement de l'économie de plantation (dans un premier temps vers les régions du Sud-Est, puis en direction de l'Ouest) est d'autant plus encouragée par l'administration coloniale que cette dernière estime que les autochtones de la zone forestière de l'Ouest (notamment les bétés), sont de piètres cultivateurs, paresseux, querelleurs, incapables de s'adapter à la « civilisation. »

Le pouvoir post-colonial reprendra et consolidera la même démarche de disqualification des autochtones de l'Ouest, qui seront ainsi marginalisés dans leur propre région, alors que celle-ci était le foyer même de l'économie de plantation. Dès le début des années 1960, Houphouët-Boigny lance le mot d'ordre[438] selon lequel « la terre appartient à celui qui la cultive » et favorise l'installation massive de populations étrangères à la région[439].

---

[438] Bien qu'étant en complète contradiction avec la législation officielle alors en vigueur.

[439] Notons ici que ce mot d'ordre sera aboli par une loi n° 98750 du 23 décembre 1998, parue dans le Journal Officiel du 14 janvier 1999. Cette loi stipule qu'elle réserve la propriété foncière rurale aux Ivoiriens. Elle prévoit une première phase de dix ans (après sa promulgation, soit la limite de janvier 2009) durant laquelle tout détenteur de droits fonciers impliquant une appropriation de la terre (à l'exclusion des modes de faire-valoir indirects) doit faire reconnaître ses droits pour obtenir un certificat foncier Passé ce délai, la terre est immatriculée au nom de l'Etat et

Un compromis est tissé entre la paysannerie et l'Etat postcolonial : ce dernier offre aux paysans des garanties sur le prix et l'achat des produits agricoles; il leur promet également une amélioration de leur niveau de vie et assure les jeunes ruraux de leur ascension sociale grâce à la scolarisation et l'accès à l'emploi salarié urbain. En contrepartie de ces garanties, l'Etat s'arroge le monopole de la gestion de la rente agricole.

A cela il faudrait rajouter le compromis spécifique noué avec les migrants non-ivoiriens, qui offre à ces derniers un accès protégé à la terre contre leur appui électoral :

« ainsi, les colons agricoles non-ivoiriens et ivoiriens ont-ils pu bénéficier d'une protection administrative particulièrement efficace pour accéder à la terre : pression et contrainte organisée auprès des autorités et des collectivités villageoises locales pour accueillir les agriculteurs migrants, en particulier baoulé, dans l'Ouest, ou les éleveurs étrangers dans le Nord; règlement des litiges en faveur des migrants dès lors que la mise en valeur est constatée; interdiction faite aux autochtones de lever des redevances sur les étrangers; tolérance des infiltrations dans les forêts classées; dans le Nord, complicité des agents locaux de l'Etat avec les grands propriétaires de troupeaux transhumants en cas de dégâts de cultures; affectation dans l'Ouest forestier, de domaines fonciers aux personnalités de l'élite dirigeante, souvent originaire de l'Est et du Centre »[440].

La place privilégiée dans l'expansion de l'économie de plantation accordée aux allogènes par le pouvoir colonial d'abord et par le pouvoir post-colonial ensuite, explique le

---

l'exploitant en devient le locataire Au terme d'une seconde période de trois ans, les certificats fonciers détenus par des Ivoiriens doivent donner lieur à une immatriculation individuelle et aboutir à la délivrance d'un titre de propriété définitif

Les exploitants non-ivoiriens ne peuvent aspirer qu'à une promesse de bail emphytéotique, soit aupres des titulaires autochtones de certificats fonciers, au cas où ceux-ci les auraient fait figurer parmi les « occupants de bonne foi », soit auprès de l'Etat si la terre est immatriculée au nom de celui-ci »

Une loi d'orientation libérale qui organise la généralisation de la propriété privée individuelle et approuvée par les bailleurs de fond comme telle Une loi qui établit un parallèle entre l'identité de l'exploitant et la nature de la propriété occupée , ce qui revient à dire que toute terre occupée par un non ivoirien sera, même s'il existait un titre foncier définitif, restituer la terre à son décès, ou celle si pourra être louée par ses descendants s'ils désirent la reprendre

Source Chauveau Jean-Pierre, « Question Foncière et Construction Nationale en Côte-d'Ivoire Les Enjeux Silencieux d'un Coup d'Etat », *Politique Africaine* n° 78, 2000 p 97

[440]Chauveau Jean- Pierre,op cit , pp 105-106.

ressentiment et la frustration développés par les planteurs autochtones (surtout bétés), qui se voyaient dépossédés de leur terre et évincés des positions sociales importantes au profit de populations considérées comme étant étrangères à la région (notamment les baoulés et les dioulas), ou même au pays (les voltaïques désormais burkinabés).

L'Etat ivoirien contemporain et l'identité ivoirienne ont été successivement façonnés par l'Etat colonial et par la volonté de Houphouët-Boigny d'ériger la Côte-d'Ivoire en modèle de développement et en terre d'hospitalité dans la sous-région.

Mais il serait erroné d'affirmer qu'ils ont été les seuls acteurs du visage de la Côte-d'Ivoire contemporaine. La population ivoirienne a participé, dans la mesure où elle y trouvait des contreparties, à cette construction de l'Etat et à celle de l'identité ivoirienne.

Sous la colonie, elle s'est réappropriée les éléments façonnés par l'Etat colonial et les a accommodé en fonction de ses intérêts : la société ivoirienne a récupéré la production de sens initiée par l'Etat colonial et lui a imprimé un caractère propre. C'est avec cette réalité ivoirienne que Houphouët-Boigny a su jouer, avec l'assentiment des ivoiriens[441] qui trouvaient quelques contreparties à accepter son autorité[442].

Ce bref rappel historique nous dit l'importance de la propriété de la terre dans la vie politique, sociale et économique de la Côte-d'Ivoire; la place occupée par la propriété de la terre s'explique en grande partie par le développement de l'économie de plantation

[441] A l'exception des bétés qui n'ont cessé de contester son autorité ; il leur sera alors accolé les qualificatifs de subversifs ou de révolutionnaires et leurs velléités d'opposition seront réprimées en tant que telles.

[442] Voir ce que Mbembe Achille.2000. dit à propos du pouvoir d'Etat en post-colonie (le commandement) qui, se disant investi d'un sens suprême, finit par produire un ordre qui façonne le quotidien. Il caractérise la relation qui unit le pouvoir à la population de relation d'intimité et de connivence qui font que la population ciblée ne tienne même plus à en sortir, à cause des différentes ressources qu'elle lui procure.

dans certaines régions du pays. L'évolution de l'économie de plantation y croise celle des différenciations régionales et ethniques, et favorise leur cristallisation. L'on a également pu y voir que des tensions ont toujours existé entre autochtones et étrangers, tensions qui ont été longtemps étouffées par la mainmise du parti unique sur l'Etat ivoirien et par la prospérité économique que ce pays a connu jusque dans les années 1980. Ces tensions latentes qui éclatent au grand jour aujourd'hui signalent la fragilité de la construction de l'Etat ivoirien.

Une remarque s'impose ici : si l'hospitalité des ivoiriens vis-à-vis des populations allogènes et vis-à-vis des migrants non-ivoiriens a bien fonctionné pendant cette période décrite plus haut, il faut reconnaître également qu'en favorisant l'installation de ces derniers, l'action de l'administration et du PDCI au niveau local a eu pour but certes, de développer l'économie de plantation, mais un autre de ces objectifs fut de « casser » le pouvoir de l'autochtonie, plus précisément celui des « maîtres de la terre ». Cette configuration a mis de nombreux autochtones vivant dans les zones concernées en position de « rentiers de la terre ».

*Au nom de la terre* et *La terre qui pleure* se situent à ce moment de l'histoire de la Côte-d'Ivoire où s'ouvre une brèche dans l'imaginaire politique et social de ce pays. Ainsi que nous l'a montré le survol historique, l'Etat (colonial ou post-colonial), y a été le principal pourvoyeur d'imaginaire, assignant les rôles et contribuant à les fixer en fonction de l'exploitation foncière qui constituait la principale richesse de ce pays. Or la crise économique des années 1980 et l'ouverture démocratique des années 1990, à quoi il convient d'ajouter la disparition de celui qui a fortement contribué à façonner le visage de

la Côte-d'Ivoire contemporaine mettent à jour la fragilité de la fondation de l'Etat ivoirien.

**Etrangers, autochtones, démocratie : les mots qui divisent la société ivoirienne**

Les choix économiques coloniaux et postcoloniaux ont conduit, en Côte-d'Ivoire, à la production d'un édifice national basé sur la présence de l'étranger. Les étrangers ont contribué à la croissance exceptionnelle que le pays a connu durant les deux premières décennies, permettant au pays de se placer parmi les premiers producteurs mondiaux de café et de cacao.

Si nous prenons pour exemple[443] la région Centre-Ouest ivoirien ( le bassin cacaoyer) où il existait des règles foncières coutumières largement reconnues par les ressortissants étrangers, les populations autochtones et l'Etat, la cession de la terre aux étrangers est subordonnée à des obligations et devoirs des deux côtés. L'accueil des étrangers y est basé sur un fondement « moral » : le droit à la subsistance de l'étranger qui, en échange de la terre qui lui a été cédée, est lié par des obligations vis-à-vis de son « tuteur » et de la famille de celui-ci. Il se doit d'assister son « tuteur » lorsque des dépenses de cérémonie s'imposent à ce dernier ou lorsqu'il se trouve en situation difficile.

> « L'adhésion des populations ivoiriennes et de l'Etat à ce modèle de promotion assure la cohérence de l'édifice social et de son architecture spatiale dont le ciment est l'étranger. Les besoins de main-d'œuvre du système ont été souvent tels que la joie de recevoir les manœuvres s'est confondue avec celle qu'éprouvent les familles à accueillir, dans leur tradition, des étrangers. Les groupes ethniques proclament leur fierté d'accueillir les étrangers. Les chefs de villages montrent toute l'humanité et la civilité des communautés

[443] Voir sur ce point Chauveau Jean-Pierre, « Jeu Foncier, Institutions d'Accès à la Ressource et Usage de la Ressource », *Le Modèle Ivoirien en Question. Crises, Ajustements, Recompositions*, (eds) Contamin Bernard, Memel-Fotê Harris, Paris, Karthala, pp. 325-360.

autochtones à recevoir les ressortissants des ethnies d'ailleurs. L'offre d'un lopin de terre pour qu'ils s'installent dans le village est présenté comme attirant la bénédiction du ciel. L'imbrication étroite de cet intérêt économique pour l'autre avec les valeurs traditionnelles d'accueil de l'étranger dans les cultures africaines, et avec le projet politique de fraternité africaine développe une culture et une esthétique de l'étranger en Côte-d'Ivoire [...]
L'Etat d'Houphouët-Boigny mais aussi la sous-région construisent méthodiquement dans ce contexte, autour de la fraternité, une culture nationale de l'étranger en Côte-d'Ivoire qui efface le sens de d'exclusion qu'il y a dans la pensée ethnique et nationaliste.[444]»

Les choses ont bien changé depuis, où l'on assiste à un retour de la conception absolue de l'étranger et à un revirement soudain quant aux pratiques d'intégration usuelles.

Avec l'augmentation de la pression foncière et la démocratisation amorcée en 1990, des tensions sont nées, qui ont souvent emprunté la forme d'antagonismes ethniques. Ces deux données ont concouru à la politisation des conflits fonciers dans la région et exacerbé les frustrations des autochtones à l'égard des allochtones et des étrangers, notamment en ce qui concerne les droits de vote de ces derniers. Ainsi que le rapporte Chauveau à propos des premières élections qui ont eu lieu dans un village du Centre-Ouest après l'instauration du multipartisme en 1990 :

« malgré les espoirs que la majorité des autochtones avaient mis dans le multipartisme pour élire un représentant local de l'opposition, c'est un représentant du parti gouvernemental, lui aussi d'origine locale, qui fut élu. Le résultat en est imputé au vote des étrangers ».[445]

Dans ce contexte, tout « avantage » venant de l'administration et dont semblent bénéficier les étrangers est interprété comme une récompense pour les étrangers ayant « bien voté ».

[444] Dembélé Ousmane, « La Construction Economique et Politique de la Catégorie « Etranger » en Côte-d'Ivoire », *Côte-d'Ivoire, l'Année Terrible 1999-2000*, Le Pape, Marc, Vidal, Claudine (éds), Paris, Karthala, 2002, pp. 145-146.
[445] Chauveau, op c it. p 345.

Rancoeurs et rivalités s'accumulent dans ce contexte où baoulés, dioulas et burkinabés sont parfois devenus majoritaires dans des villages du sud du pays, notamment bétés, ce qui augmente d'un cran la revendication d'autochtonie de ces derniers.

*Ombres et ambivalences autour de la notion d'étranger*

Les deux pièces soulèvent la question du statut et de la définition de l'étranger[446] en Côte-d'Ivoire. La question de l'immigration et de l'étranger en Côte-d'Ivoire a longtemps animé le débat public et politique. C'est une question qui devait immanquablement se poser à un moment donné de l'histoire du pays, le rapport aux étrangers ayant été au cœur de la construction de l'identité ivoirienne. L'inconnue était plutôt, nous semble-t-il, sous quelle forme cette interrogation se ferait elle; quelle formulation la question du statut et de la définition de l'étranger allait elle emprunter.

La présence des étrangers a été, dès les débuts, liée à la question foncière et aujourd'hui, ils représentent plus du quart de la population active. Rappelons que si la Côte-d'Ivoire est devenue une terre d'immigration, c'est parce qu'il y a eu un besoin incessant de main d'œuvre du fait du développement de l'économie de plantation. Le pays accueille environ 26% d'étrangers sur son sol.

Mais la définition de l'étranger y est rendue complexe car c'est une notion qui peut s'appliquer à différents groupes de personnes; le qualificatif d'étranger est attribué soit à des ivoiriens originaires d'une région de la Côte-d'Ivoire, mais installés dans une autre (les allogènes), soit à des immigrés naturalisés dont le patronyme les distingue des ivoiriens de « souche ». Il est donc tout à fait possible d'être ivoirien, de se sentir ivoirien

[446] Sur une population d'environ quinze millions d'habitants, la Côte-d'Ivoire compte environ quatre millions d'étrangers dont la moitié y est née.

mais de se retrouver constamment en butte à la suspicion de ceux qui estiment être les « vrais » ivoiriens[447]. Mentionnons également la situation de ces « étrangers » installés en Côte-d'Ivoire depuis très longtemps (30 ou 40 ans), qui n'ont plus d'attaches avec leur pays d'origine, mais qui n'ont jamais demandé la nationalité ivoirienne, ni pour eux ni pour leurs descendants parce qu'ils bénéficiaient de la bienveillance de Houphouët-Boigny ainsi que d'une conjoncture économique favorable.

Le clivage étrangers/autochtones existe parmi les ivoiriens eux même; c'est à partir de lui que semblent s'organiser, aujourd'hui plus que par le passé, les rapports entre les différents groupes du pays. Il n'est donc pas uniquement question du rapport des ivoiriens aux étrangers, mais surtout du rapport de la société ivoirienne elle-même aux différents groupes qui la composent, quelle que soit la manière dont ces groupes ont été intégrés dans le pays.

Cette sorte de différenciation n'est cependant pas nouvelle dans l'histoire de la Côte-d'Ivoire. L'on peut même rajouter qu'elle est bien ancrée dans l'imaginaire ivoirien. Elle resurgit en cas de conflit, même lorsque ce dernier n'est pas lié à des revendications directement rattachées à l'appartenance à un des groupes ethniques du pays, mais a tout simplement trait aux aléas de la vie quotidienne.

---

[447] Dozon et Chauveau op.cit. , faisaient allusion à ce propos au « doute poliment exprimé de 'l'ivoirité' des ressortissants malinkés et dioulas », pp. 228.

La société ivoirienne est une société profondément métissée. Elle a été façonnée par la mobilité des hommes et, dans pareille situation, il arrive souvent que « l'utopie de l'autochtonie coupe dans le vif du corps social [...] la quête des origines devenant vite délétère dans des sociétés profondément marquées par les flux migratoires »[448]

*Au nom de la terre* signale les frustrations et ressentiments conçus par les autochtones à l'encontre de tous ces « étrangers » venus les « asservir » sur leur propre terre. La première scène s'ouvre sur un tribun s'adressant à la foule en ces termes :

*« Frères et sœurs, l'heure a sonné! Notre heure! Pour retrouver notre honneur, notre dignité, notre liberté, c'est-à-dire nos droits! Longtemps, longtemps, oui! Il y a longtemps que nous attendions cette heure, ce jour, ce moment! [...] Nous avons attendu. Mais aujourd'hui, un des nôtres, un de nos fils, un vrai cadre du pays qui fait notre fierté, un pur sang de la terre, de notre pays, de notre ethnie de notre région, de notre village a décidé de briguer tous les postes électifs* » [13].

Après la frustration et l'attente, la revanche. Revanche car il est reproché aux « étrangers » de s'être enrichis et d'avoir occupé les postes administratifs importants au détriment des autochtones. L'élection d'un autochtone devrait leur permettre de prendre cette revanche puisque cette voie leur est désormais offerte. Ils cesseront à ce moment d'être des « *S.D.F.* » (sans domicile fixe) sur leur propre terre, leur promet le candidat dans *Au nom de la terre.*

Car, lorsqu'ils auront reconquis la terre, comme au temps où leurs ancêtres y régnaient en maîtres absolus, ils « *chasseront ces barbares* » et récupèreront ce qui leur revenait de droit du fait de leur autochtonie et de leur antériorité dans l'occupation des lieux.

[448] Bayart Jean-François, Geschiere Peter, Nyamnjoh François, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique Internationale* n° 10, pp.177-194, 2001.

Cet argument de l'antériorité de peuplement est inséparable de celui de l'autochtonie : si l'on est autochtone, c'est parce que l'on a occupé la terre avant les autres. Où, plus précisément, c'est parce que l'on estime que ses ancêtres ont été les premiers à y demeurer. L'antériorité expliquerait et légitimerait la détention des droits politiques par les autochtones et l'exclusion des autres qui en découle. Le principe d'antériorité, complété par son corollaire, celui de la revendication d'autochtonie, cherche à s'imposer comme le fondement essentiel de la légitimité politique. Dans un contexte comme celui de la Côte-d'Ivoire où l'immigration et le rapport aux étrangers ont occupé, bien avant les indépendances, une position importante dans la construction de l'identité du pays et dans la formation de l'Etat, la question de la prérogative des premiers occupants à détenir tous les droits ne pouvait être éternellement évitée. Houphouët-Boigny estimait que la Côte-d'Ivoire devait assumer une place de leader politique et économique dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest; il a donc façonné le pays en fonction de sa vision personnelle du panafricanisme. Les questions de démocratie et de souveraineté du peuple ivoirien ne se posant pas de son point de vue, il était inutile d'envisager celles de l'immigration étrangère ou de la distinction entre étrangers et nationaux.[449]

Les immigrés ont occupé une place importante dans la vie politique et économique ivoirienne. Ils ont largement contribué au développement économique du pays par l'apport de main-d'œuvre nécessaire à l'expansion de l'économie de plantation qui a hissé la Côte-d'Ivoire au rang mondial de premier pays producteur de cacao. Ils ont été au centre d'un des nombreux compromis tacites élaborés par Houphouët-Boigny à partir de l'indépendance pour asseoir son système de pouvoir clientéliste sur l'ensemble du

[449] Dozon J.P « La Côte-d'Ivoire entre Démocratie, Nationalisme et Ethnonationalisme », *Politique Africaine* n° 78, 2000, pp.45-62.

territoire ivoirien, grâce au contrôle de l'affectation de l'usage de la terre, ainsi qu'à celui de la répartition des revenus de la rente des produits agricoles.

L'Etat est ainsi intervenu pour réguler l'accès à la terre en privilégiant et en protégeant particulièrement les migrants, qu'ils fussent ivoiriens ou non-ivoiriens. Le fait était acquis que s'opposer à ces pratiques revenait à s'opposer à la politique gouvernementale et la répression que l'on encourait pouvait être brutale.

Dans la *Terre qui pleure*, le spectre du père de Mélisse lui reproche de l'avoir trahi et d'avoir attiré la haine des autres sur eux en s'alliant avec :

« *l'étranger dont les parents ont fui les terres arides de leur fichu pays pour venir prospérer sur notre misère et notre générosité* » et « *qui ose donner des leçons de patriotisme aux vrais fils de ce pays* » [60].

Dans *Au nom de la Terre*, le candidat autochtone, parlant de l'autre candidat, rappelle à la population :

« *hier, dans le village où il s'est fait adopter parce que son père, grand sorcier, avait été chassé de chez lui, il a tenu un meeting [....] et il a déversé des énormités sur votre compte. Un : il prétend que la terre lui appartient. Deux, il dit que nous sommes paresseux* » [17].

Ici, l'argument de la générosité de l'hôte bafouée est soulevé. Cet argument suggère l'ingratitude de ceux qui ont quitté leur pays pour des raisons politiques ou économiques, qui ont été accueillis, protégés pendant quelques générations et qui, après avoir profité de l'hospitalité de leur hôte bienveillant et s'être enrichis, décident de prendre le pouvoir politique dans leur pays d'accueil. Or ce que l'on attendait d'eux, c'est qu'ils ne se croient jamais les propriétaires de cette terre qui les a hébergés. Ils se devaient de garder le profil bas, de ne pas afficher avec ostentation les attributs de leur richesse acquise sûrement au détriment de leurs hôtes.

Le sentiment que peut avoir « l'invité » d'être intégré et d'appartenir à cette terre qui l'a accueilli, lui, ses ascendants ou ses descendants, n'apparaît nulle part dans le schéma que se construit l'autochtone. Ce dernier se refuse à admettre que celui qu'il continue à appeler étranger ne l'est ou ne le reste que dans ce schéma qu'il s'est construit et dans lequel ce qui est principalement en cause, c'est la relation à l'autre, mais envisagée et cristallisée autour de la relation à la terre.

*Revendication d'autochtonie et ouverture démocratique*

L'autochtonie est une revendication liée à la démocratisation dans les deux pièces. L'affirmation de l'autochtonie a toujours existé en Côte-d'ivoire. Mais elle s'articule désormais avec le moment politique que constitue le processus de démocratisation entamé au début des années quatre-vingt-dix : « C'est la réhabilitation des élections comme procédure réelle de dévolution d'un pouvoir effectif qui a nourri le mythe de l'autochtonie en rendant cruciales des questions comme 'Qui peut voter ?' et plus encore 'Qui peut se porter candidat? Et où ?' [450]».

La revendication du statut d'autochtone en opposition à celui d'allogène est un fait récurrent dans l'histoire de la Côte-d'Ivoire. Pareille perception de cette relation fait partie de l'imaginaire ivoirien. Ce qui est nouveau, c'est l'ouverture rendue possible par le processus de démocratisation entamé au début des années quatre-vingt-dix et l'imminence, à la même période, de la disparition de Houphouët-Boigny. Le résultat des élections comptera désormais puisque différents partis y seront présents : la compétition

[450] Bayart, Geschiere, Nyamnjoh, op. cit.

sera donc réelle. Le retour en force des revendications d'autochtonie semble, quelque part, représenter le « pendant rural de l'ivoirité »[451].

Le multipartisme, bien que compris dans la constitution, a été finalement autorisé en 1990. Dans ce contexte nouveau, l'exclusion des « étrangers » du jeu électoral devient une urgence aux yeux de nombreux ivoiriens, et ce pas uniquement pour les plus farouches tenants de l'ivoirité.

La Côte-d'Ivoire est un pays où les non-ivoiriens pouvaient voter jusqu'à ce que ce droit soit supprimé en 1994, à l'initiative de l'opposition qui estimait que ces derniers faussaient le jeu électoral. Du temps du parti unique, leur vote servait souvent à « sécuriser » la position du P.D.C.I. qui, en échange, leur accordait protection et facilités d'accès à la terre. Leur vote avait cependant une importance moindre puisque les résultats étaient sans surprise. Mais dans un contexte de multipartisme et de compétition électorale ouverte, le discours de l'autochtonie trouve quelques raisons de se réveiller car il est une manière de conserver le pouvoir avec, comme base de légitimation, la commune appartenance à une ethnie ou à une région particulière du pays.

L'argument de l'autochtonie a l'avantage d'apporter des gains politiques rapides dans un pays comme la Côte-d'Ivoire façonné par l'immigration, où la peur de voir « l'étranger » prendre le pouvoir est réelle, où la crainte de devenir une minorité dans leur propre région est partagée par les habitants des zones ayant le plus participé au développement économique du pays.

Mais l'on doit se poser la question suivante : puisque les étrangers n'ont plus le droit de vote depuis 1994, pourquoi ce débat perdure-t-il ? Cette question mérite d'être posée car,

[451] Chauveau Jean-Pierre, op. cit

au delà de la problématique de l'autochtonie, se profile celle de la citoyenneté en définition dans ce pays. Qui est ivoirien ? Ivoirien d'où ? Ivoirien depuis quand ? Quels sont les droits que lui confère son statut d'ivoirien ? N'y-a-t-il pas des ivoiriens qui seraient plus ivoiriens que d'autres et qui, ce faisant, auraient plus de droits que d'autres ?

Ce débat n'oppose pas ivoiriens et non-ivoiriens, mais bien ivoiriens et ivoiriens. Avec la démocratisation, il est désormais possible de « prendre le pouvoir par les urnes » ainsi que le déplore le spectre du père de Mélisse dans *La terre qui pleure*. D'après lui, « *lorsqu'une ethnie a le pouvoir, elle gouverne, les autres ethnies attendent leur tour. Il peut arriver comme ne jamais arriver* ».

Il est frappant de constater dans les deux pièces que, bien que les tenants de l'autochtonie dirigent leurs discours contre « l'étranger », ils se montrent particulièrement virulents contre ceux « des leurs », c'est-à-dire ceux appartenant au même groupe qu'eux, qui ont « trahi » en soutenant la cause de « l'autre ». Ce sont ces derniers qui également tiennent un langage pouvant être considéré comme « moderne », en opposant la liberté de choix, et la démocratie à l'autochtonie, qui elle est repoussée par l'auteur du côté des valeurs anciennes, archaïques.

Dans *Au nom de la terre*, N'dakpa est accusé d'avoir commis un « *crime de lèse-autochtonie* » [23], d'avoir trahi son sang et la voix de ses ancêtres en votant pour l'adversaire, « l'étranger ». Il justifie son vote par le fait qu'il soit un citoyen libre qui a exercé un choix en toute conscience et qui a choisi celui dont il partageait les idées et non l'ethnie. Sa réponse laisse la foule réunie perplexe car de pareilles notions lui paraissent étranges.

La même observation s'applique à Mélisse dans *La terre qui pleure*. A son père qui lui reproche de les avoir trahi en s'alliant à un étranger, elle répond en usant de l'argument de la démocratie. Celui-ci ne semble pas la comprendre et oppose l'ethnocratie et le pouvoir hérité des ancêtres à la démocratie.

L'auteur nous indique ici la division extrême de la société ivoirienne. Cette ligne de fracture se situe entre les ivoiriens et les « étrangers » ainsi que nous l'avons vu, mais également au sein des autochtones eux même. Et dans cette dernière situation, l'auteur cherche à nous préciser qu'au delà de l'appartenance partagée à une ethnie ou a une région, il existe d'autres choix qui s'effectuent en Côte-d'Ivoire et qui eux, sont basés sur une communauté d'idées dépassant les clivages énoncés par la revendication d'autochtonie.

La question ethnique ne doit pas occulter l'hétérogénéité sociale et politique qui peut exister au sein d'un même groupe. Ainsi que le signale la récurrence du thème de la trahison supposée de celui qui est sorti du groupe en s'alliant avec l'autre. Le candidat signale à la foule rassemblée devant lui « *la présence de la vermine* » parmi eux, qui tente de les ronger de l'intérieur. Le comportement de ces « *traîtres* » qui ont « *pactisé* » avec l'ennemi est incompréhensible parce qu'ils ont le même sang qu'eux, adorent les mêmes fétiches qu'eux et osent pourtant désobéïr à la loi des ancêtres qui leur recommanderait de se ranger du côté des « *frères de sang* ».

L'auteur semble également nous signaler que, contrairement à ce que l'on pourrait être porté à penser, le problème n'est pas foncièrement ethnique. En cela, il rejoint Amselle et M'bokolo qui estiment que

« les 'tribalismes' contemporains expriment autre chose que l'ethnie. Ils sont liés à certaines phases historiques au cours desquelles les acteurs politiques, les catégories et les classes sociales se trouvent réduits à exprimer leurs ambitions, leur colère ou leur désarroi dans un langage tribal, ethnique ou régionaliste. Ainsi, dans la plupart des cas, *c'est la lutte pour le pouvoir d'Etat qui se reflète dans ces pratiques* »[452] (souligné par nous).

Bayart attire notre attention sur l'aveuglement qui consiste à réduire les phénomènes politiques contemporains en Afrique à leur seule dimension ethnique. Si cette dernière n'est pas toujours absente du politique, elle n'en représente pas non plus la trame fondamentale. Il est nécessaire de prendre en compte d'autres dimensions de la société qui se manifestent au travers de l'ethnicité. « Il est, nous dit-il, de plus en plus communément admis que le tribalisme, au lieu d'être en soi une force politique, est un canal par lequel se réalise la compétition en vue d'acquisition de la richesse, du pouvoir, du statut »[453].

Dans les deux pièces, le principal reproche fait aux « étrangers », qu'ils soient ivoiriens ou non-ivoiriens, est leur « richesse » qui semble narguer le dénuement des autochtones. Ainsi que le rapporte Chauveau,

« l'adaptation réussie des Burkinabé leur permet aujourd'hui d'investir dans hors des activités agricoles strictement productives. Ajoutées à la capitalisation de la terre, ces activités les font apparaître comme des profiteurs aux yeux des ruraux ivoiriens, notamment des jeunes autochtones de la région ».[454]

[452] Amselle J.L., Mbokolo E., *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etats en Afrique*, Paris, La Découverte, 2001.
[453] Bayart Jean-François, *La Politique du Ventre*, Paris, Fayard, 1989, p.82.
[454] Chauveau, op. cit., p. 355.

Le conflit qui les oppose aux « étrangers » a un lien avec la raréfaction progressive des ressources économiques depuis les années quatre-vingt et avec la situation de pénurie foncière que connaît le pays. Depuis cette période, les conditions de vie de la majorité des ivoiriens se sont dégradées et les inégalités entre groupes n'ont cessé de s'accroître, bouleversant les rapports sociaux. D'où l'explosion de phénomènes de rejet de « l'étranger » qui, rappelons le, ont toujours été latents dans la société ivoirienne du fait de sa configuration historique.

Les tensions relatives à la présence de ces « étrangers » n'ont pu se manifester par le passé à cause de l'implication de Houphouët-Boigny dans l'afflux et le maintien de ces derniers dans le pays. Son autorité leur offrait une protection difficile à défier et le pays connaissait une relative prospérité économique ainsi qu'un système de redistribution clientéliste qui, allié aux mesures de répression dont pouvait faire montre le régime, rendait toute contestation de l'ordre établi vaine où alors secondaire.

**L'accouchement d'un nouvel ordre dans la douleur**

Aujourd'hui, la Côte-d'Ivoire est en « quête d'un nouveau projet national.»[455]

Une brèche s'est ouverte dans l'imaginaire ivoirien tel qu'il avait été façonné par Houphouët-Boigny. Nous voyons la lutte actuelle comme une lutte pour le contrôle de la définition du nouvel ordre qui est attendu par les ivoiriens depuis la disparition de leur premier président (ce dernier est resté, rappelons-le, 33 ans à la tête du pays).

[455] Losch Bruno, « La Côte-d'Ivoire en quête d'un nouveau projet national », *Politique Africaine* n° 78, 2000, pp.5-25.

Il s'agit pour les ivoiriens de fonder un autre projet pour leur pays, projet dans lequel ils seront plus fortement associés qu'ils ne l'avaient été dans le précédent.

La métaphore de l'accouchement[456] utilisée par l'auteur pour conclure les deux pièces symbolise bien la gestation et la naissance d'un nouvel ordre dans la peur et dans la douleur que vit la Côte-d'Ivoire.

La dernière scène de *Au nom de la terre* comprend une femme hurlant sous les douleurs de l'enfantement. La femme qui l'assiste l'encourage en ces termes :

« *Pousse! Pousse! La tête du bébé apparaît! C'est une tête luisante de vérité, une tête libre, une tête qui annonce des jours nouveaux, des jours de tolérance, une tête et des oreilles toutes grandes, des oreilles pour entendre de nouvelles paroles, et des lèvres pour dire la justice et annoncer la liberté* ». [48].

Mélisse, unique survivante d'un massacre à grande échelle dans la *Terre qui pleure*, apprend qu'elle porte en son sein la terre et le sang qui façonneront la nouvelle vie à venir. Elle apprend également qu'elle devra mourir en donnant la vie, qu'il ne restera donc aucune trace du passé. Elle accepte l'annonce de sa disparition avec résignation, car elle sait qu'elle doit disparaître afin que la vie reprenne sur cette terre meurtrie.

Par ces dénouements, l'auteur semble signifier aux ivoiriens qu'ils se trouvent dans un moment décisif de leur histoire où tout peut être envisagé. Qu'au delà de la situation de confusion actuelle, il est possible d'entrevoir une sortie de crise qui viendrait des ivoiriens eux même, de leur aptitude ou de leur volonté à dépasser les conflits qui les divisent. Les deux textes comprennent une mise en garde contre ce qui pourrait se produire si les

[456] La métaphore de l'accouchement est d'ailleurs utilisée dans la presse ivoirienne qui titre : « Deuxième République : un accouchement difficile » ou qui traite de « l'enfantement dans un climat d'angoisse existentielle de la deuxième république qui a fini par sortir des entrailles de la Côte-d'Ivoire ».

ivoiriens ne mènent pas un travail de réflexion sur les conditions de leur « vivre ensemble ».

Ils comprennent également une note d'optimisme quant à l'ordre nouveau qui serait débarrassé de tous les vices qui ont déchiré la Côte-d'ivoire et que symbolise la mise au monde d'êtres vierges de ce mal qui les a plongé dans le chaos.

La dernière scène de *Au nom de la terre* nous dépeint la foule qui auparavant criait à la mort du « traître » N'dakpa, se retourner contre les personnages ( Woblé, Blaté, N'daté ) les plus acharnés à obtenir la perte de celui-ci. Elle découvre au passage que des rancoeurs personnelles motivaient leurs ardeurs à le faire disparaître. La foule se réveille soudain en réalisant la duplicité de ceux qui ont failli les conduire au fratricide.

Dans *La terre qui pleure*, il ne reste plus rien qui puisse rappeler l'ordre précédent. La ville a été rasée, les habitants massacrés et l'unique survivante s'éteint après avoir donné naissance aux sept bébés qui vont recommencer le nouvel ordre sur des bases différentes. Un nouvel ordre qui s'accouche au milieu du chaos et dans la douleur, et pour lequel Mélisse accepte de s'effacer afin que soient gommés avec elle tous les germes de conflits les ayant si terriblement divisés.

La brèche qui s'est ouverte à la fin des années 1980 préfigure de la fin d'un ordre politique particulier. Celui fabriqué par Félix Houphouët-Boigny qui a assigné aux ivoiriens ce qu'ils devaient concevoir comme étant leur identité nationale et qui a donné à l'État ivoirien la configuration qui aujourd'hui se décompose. La brèche s'est progressivement élargie sous les effets conjugués de la récession économique que connaît le pays depuis les années quatre-vingt et de ceux du processus de démocratisation entamé

en 1990, à quoi il faut rajouter « la démythification et la désacralisation du personnage néo-pharaonique du Président défunt »[457] timidement entamée de son vivant, et que ses héritiers eux-mêmes ont contribué à revisiter. Cette brèche n'a cessé de s'agrandir pour en arriver à la situation de l'entre-deux dans laquelle se retrouve la Côte-d'Ivoire, situation qui signale les nombreuses recompositions en cours dans ce pays. Au cœur de ces recompositions se trouve l'État ivoirien dont le portrait est entrain d'être redessiné.

La configuration de la société ivoirienne qui se décompose a été principalement façonnée par cet État omniprésent avec, à sa tête, celui qui estimait que l'État ivoirien était une émanation de lui-même et auquel, il faut le reconnaître, les ivoiriens ont, dans leur grande majorité, concédé cette autorité. Les compromis anciens ayant caractérisé l'État post-colonial ivoirien se sont progressivement érodés, pour finir par se rompre. Il convient d'en reconstruire d'autres, de fabriquer une nouvelle légitimité à cet État qui aurait un fondement autre que celui qui a prévalu jusque là.

Cela explique l'âpreté de la lutte pour le contrôle de la définition de la légitimité de l'ordre à venir. Cette étape est décisive car de cette définition découlera le nouveau visage de la Côte-d'Ivoire ainsi que les compromis nécessaires au fonctionnement de tout État mais qui, dans le cas de ce pays ayant eu une histoire de peuplement complexe, est un enjeu d'une importance cruciale. C'est ce qu'il conviendrait d'entrevoir au-delà des rivalités personnelles ayant conduit à l'éviction de Alassane Dramane Ouattara[458] des élections présidentielles et législatives.

---

[457] Memel-Fotê H., « De la stabilité au changement. Les représentations de la crise politique et la réalité des changements », dans *Le modèle ivoirien en questions Crises, ajustements, recompositions* (dir) Contamin B. et Memel-Fotê H , Paris, Karthala, 1997, pp 611-633

[458] Premier Ministre de la Côte-d'Ivoire sous F.H. Boigny de 1990 à 1993, dont la candidature aux présidentielles de 2000 a été invalidée aux motifs qu'il serait de « nationalité douteuse » et qu'il se serait déjà prévalu d'une autre nationalité (burkinabé). Depuis, tout le débat s'est cristallisé autour de sa citoyenneté.

Cette quête d'une nouvelle légitimité, ces recompositions et recherche de nouveaux compromis fondateurs peuvent entrer dans le cadre plus général de celui de la formation de l'État, de ce que Bayart nomme « une matrice tragique de formation de l'État »[459]. L'encouragement par le président Henri Konan Bédié du développement de la notion d'ivoirité participe de cette lutte pour la définition de l'ordre nouveau et de la forme de l'État à venir. Il s'agissait pour lui de proposer d'autres options que celles conduites par son prédécesseur Houphouët-Boigny, ces dernières s'étant essoufflées et le moment étant venu de les renouveler.

Il nous apparaît cependant, au regard de l'histoire ivoirienne, que l'option de l'ivoirité ne devrait pas surprendre. Si la question de l'ivoirité a eu une telle résonance au sein d'une grande partie de la population ivoirienne, c'est parce que sa définition est assez vaste pour que beaucoup puissent s'y retrouver; mais également parce qu'elle est arrivée dans le débat public à un moment où il était devenu nécessaire de trouver une nouvelle fondation pour l'État ivoirien, et dans sa forme, et dans la relation qui le liait à la société ivoirienne.Mais surtout parce qu'il s'agit d'une idée inscrite dans l'imaginaire ivoirien depuis l'époque coloniale. Elle est une constante dans son histoire et ce, bien avant les indépendances[460]. Elle n'a pu s'exprimer avec cette ampleur sous Houphouët-Boigny parce qu'il avait une conception très cosmopolite de la Côte-d'Ivoire, en déphasage avec la conscience plus nationale des ivoiriens.

---

[459] Bayart J.F. « L'Afrique et la fin de l'ère postcoloniale », *Esprit* n° 243, 1998. Voir aussi, Bayart J.F., « La guerre en Afrique : dépérissement ou formation de l'Etat? », *Esprit* n°247, 1998.

[460] Exemple, dans les années trente, est crée l'ADIACI (Association de défense des intérêts des autochtones de la Côte-d'Ivoire) qui conteste les privilèges des cadres non originaires de la colonie.

Mais à cause, ou grâce à son charisme, et dû au fait qu'il était l'incarnation même de l'État ivoirien, nul n'osait véritablement contester cette option qu'il avait choisie d'ouvrir la Côte-d'Ivoire aux étrangers et de les associer au développement du pays[461].

Un certain nombre de questions devaient être soulevées à un moment ou à un autre de l'histoire de la Côte-d'Ivoire, parmi lesquelles celle de la relation des ivoiriens à eux-mêmes et à ses « étrangers ». Dozon et Chauveau écrivaient déjà en 1987 :

> « Tandis que le Président vieillit, nul ne sait qui va être en mesure de lui succéder. Par cette vacance potentielle du pouvoir, c'est bien évidemment la question de l'État ivoirien qui est posée, ou plutôt de sa 'vérité' dès lors que celui qui l'a incarné si longtemps au point de s'y confondre, risque de disparaître, laissant l'État face à lui-même, à sa classe politique et à la société ivoirienne. Tout semble possible, de la continuité sans tumulte à l'intervention de l'armée; mais au-delà des pronostics, l'après Houphouët-Boigny questionne l'État ivoirien sur ce dont il est dépositaire.»[462]

Henri Konan Bédié a tenté de pallier à cette vacance du pouvoir qui allait bien au-delà de la disparition physique du père fondateur de la Côte-d'Ivoire. Il a voulu remplir ce vide et rassembler les ivoiriens autour d'un autre projet national en structurant et, du même coup, en légitimant une notion déjà présente dans l'imaginaire ivoirien, celle de l'ivoirité, mais qui n'avait, jusque là, pas été systématisée. Sa démarche entre dans la lutte pour le contrôle et la définition de l'identité ivoirienne à venir et la forme de l'État en gestation. Parmi ses armes, le soutien qu'il a obtenu auprès de certains intellectuels dont un groupe s'est réuni au sein de la Curdiphe (Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et actions politiques du président Henri Konan Bédié). Ce cercle s'est livré à un travail de production idéologique en tenant des conférences et en publiant des textes

---

[461] Mais lorsqu'en 1966, il tenta de faire bénéficier aux ressortissants de la Haute-Volta, du Niger et du Dahomey de la double nationalité, il se heurta à un refus de l'Assemblée Nationale et n'insista pas sur ce point car il avait bien perçu que les ivoiriens n'étaient pas prêts à aller aussi loin dans l'ouverture du pays
Lui même devra, dans les années soixante-dix, mettre en œuvre une politique d'ivoirisation des postes de la fonction publique occupés par des étrangers africains et des coopérants européens.

[462] Dozon et Chauveau op cit., p. 256

autour de la notion d'ivoirité. Ils définissent, (ou tentent de définir), dans un style ampoulé, ce qui à leurs yeux doit signifier l'identité ivoirienne. Ce faisant, ils jouent sur les malaises et angoisses de la société ivoirienne et focalisent l'ensemble de leurs débats sur la présence des étrangers qui représenteraient une menace pour l'ensemble des ivoiriens. Il n'y a, pour eux, « aucune difficulté à reconnaître l'Ivoirien s'il accepte de revêtir son blanc manteau de l'ivoirité » car « le manteau est visible, le blanc ivoire et visible »[463].

L'association *Racines* (Réfléchir pour l'action d'une Côte-d'Ivoire nouvelle et exigeante, construire une science africaine et une technologie africaine) qui publie la revue Racines essaye également de nous éclairer sur la notion d'ivoirité, sans véritablement y parvenir. L'on peut y voir que « l'ivoirité est un humanisme »[464] , qu'elle « est congénitalement porteuse de modernité »[465], « la démocratie (y) devient l'une des conditions de possibilité de réalisation de l'ivoirisation conceptualisée, redéfinie comme processus historique »[466].

En conclusion de l'article cité, l'auteur affirme que

> « puisque nos anciens repères ethniques ont sauté, le besoin urgent de nouveaux ne peut se faire que dans le cadre de la Nation par un consensus fondateur. L'Ivoirité est un moyen original qui est donné à tous les ivoiriens sans exclusion. Elle est le véhicule de nouvelles valeurs laiques, républicaines, démocratiques. L'Ivoirité est aussi l'édification de la nation ivoirienne, d'où la nécessité et l'importance des projets de société unificateurs, ouvrant de nouvelles perspectives, intégrant de nouvelles valeurs partageables par tous, de nouvelles valeurs identitaires »[467]

---

[463] Voir les larges extraits publiés dans *Politique Africaine, n°78,* 2000
[464] Adiaffi Jean-Marie, « Ivoirité, Ethnicité et Transethnicité », *Racines,* n°3, 1998, p 86.
[465] Op cit , p 87
[466] Op cit., p 83
[467] op. cit. p. 90

Les institutions étatiques ivoiriennes ont tenté, sous Henri Konan Bédié, de fabriquer un sentiment national d'appartenance, ce qui du reste, est généralement du ressort de ces institutions partout ailleurs. C'est au sein de l'État que se compose et se recompose l'identité nationale, même si les populations qu'elle abrite y participent aussi à un degré variable selon les conjonctures. Henri Konan Bédié a tenté de produire une identité ivoirienne en utilisant la notion d'ivoirité, espérant voir se cristalliser autour d'elle les peurs et angoisses des ivoiriens déjà conscients du moment de quête identitaire dans lequel ils se trouvaient.

Il a été arrêté dans sa tentative par le putsch de décembre 1999, dont l'on peut difficilement affirmer aujourd'hui, s'il a été uniquement motivé par le désir de mettre fin aux dérives liées à l'utilisation de la notion d'ivoirité, ou s'il n'a été que la suite logique de la contestation de la gestion des affaires de l'État par Henri Konan Bédié et par son équipe.

Mais le débat sur l'ivoirité n'a pas disparu pour autant. Il a même été constitutionnalisé par l'article 35 de la nouvelle constitution de la Côte-d'Ivoire - adoptée, rappelons le, par référendum et qui a amorcé la deuxième République - portant sur les conditions d'éligibilité du président de la République. Cet article introduit une conception restrictive de l'ivoirité en stipulant que le candidat doit être ivoirien d'origine, né de père *et* de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine.

Alassane Dramane Ouattara, candidat à la présidence de la république que cette disposition visait expressément est écarté, mais avec lui tous les ivoiriens issus des nombreux mariages mixtes courants dans un pays d'immigration. La notion d'ivoirien « de souche », donc pur, par opposition à celle « d'ivoirien de circonstance », donc impur,

est désormais inscrite dans le texte fondateur de la deuxième République telle que les ivoiriens, dans leur majorité, ont décidé de la faire adopter.

La candidature d'Alassane Dramane Ouattara est présentée par les tenants de l'ivoirité comme un des avatars de l'ouverture de la Côte-d'Ivoire aux étrangers. Il symbolise à leurs yeux le fils d'immigré qui s'est servi de la générosité des ivoiriens pour revendiquer indûment des droits politiques. Akindès utilise la notion de « citoyenneté en fromage » pour qualifier le phénomène d'assignation identitaire par lequel les ivoiritaires fondent la peur sur une figure concrète du danger d'envahissement que courrait le pays :

> « La citoyenneté en fromage est une construction nativiste de l'inclusion sociale. Selon cette conception nativiste, être ivoirien cesse d'être un statut juridique. Il est avant tout anthropologique : « descendre des mêmes ancêtres fondateurs des différentes provinces du pays ». La distance à ce principe qui détermine « la souche », critère par excellence de plénitude de droit, peut conférer des droits au quart, à moitié, ou au trois quarts tels un graphique « en fromage ». La fonction des conjonctions de coordination et/ou dans l'article 35 de la Loi fondamentale institutionnalise la géométrie variable de ces droits et institue la hiérarchie des citoyens liée à cette philosophie de la citoyenneté en fromage. Le « ou » c'est Alassane, le « et » représente les vrais ivoiriens, confie un abidjanais militant du FPI ».[468]

[468] Akindès Francis, *Les Racines de la Crise Militaro-Politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, Codesria, 2004, p. 42.

## Chapitre VIII - « L'exigence de reconnaissance »

L'analyse de la question ivoirienne nous a conduit au constat suivant : la lutte pour la conquête du pouvoir politique en Côte-d'Ivoire et pour la définition d'un nouvel ordre de légitimité s'inscrivent tous deux massivement dans une problématique de la reconnaissance, même si les principaux acteurs ne font pas expressément mention de cette notion.

Et l'exigence de reconnaissance est aussi une histoire d'État. C'est un appel à l'État dans la mesure où la crise ivoirienne en est une de citoyenneté, et porte ainsi sur les bases politiques, juridiques, et morales de l'État ivoirien.

Dans ce chapitre où nous parlons du « statocentrisme akan » pour définir la configuration politique voulue par Houphouët-Boigny et du déni de reconnaissance pour les autres groupes que cette configuration politique sous entendait, un retour sur le rapport de l'identité à l'Etat s'impose[469]. Car il apparaîtra que c'est aussi autour de « l'akanité » que Houphouët-Boigny a voulu construire l'Etat ivoirien. Ce dernier qui est, par vocation, celui qui confère l'identité suprême et qui contrôle l'expression publique des autres a contribué, avec l'aide d'une partie de la classe politique, à la construction de représentations visant à légitimer la suprématie du groupe akan. C'était oublier que si l'Etat est un lieu de définition et de structuration de l'identité nationale, les identités ne sont pas le seul fruit de la raison étatique, elles ne résultent pas uniquement de créations étatiques.

[469] Voir sur point Coulon Christian, « Etat et Identités », dans, *Cartes d'Identité Comment Dit-On Nous en Politique ?*, (dir) Martin, Denis-Constant, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996, Paris

**Le « statocentrisme akan » : un déni de reconnaissance**

Il n'y a pas eu de débat sur la place à accorder aux différentes communautés qui composent la Côte-d'Ivoire. Rappelons que le pays est composé d'une soixantaine d'ethnies regroupées en quatre groupes linguistiques : les mandé (malinké, dan, kwéni) ; les gur ou voltaïques (sénoufo, koulango, lobi) ; les krou (wê, bété, dida, bakwé, néyo), les kwa ou akan (agni, baoulé, abron, alladian, avikam).

Le compromis imposé par Houphouët-Boigny était basé sur la suprématie du groupe akan et sur la propension naturelle de ce groupe à diriger les autres groupes du pays. Dans son analyse sur les fondements de ce qu'il nomme le « statocentrisme akan », Memel Fotê[470] explique comment, selon lui, Houphouët-Boigny a pu asseoir son pouvoir sur la base du sens supérieur de l'Etat qui serait le propre du groupe akan, dont il est lui-même issu. Ce mythe est le fruit d'un travail de réécriture auquel s'est livré une partie de la classe politique akan avant et après l'indépendance, pour légitimer ses dispositions à diriger les autres groupes.

Une hiérarchisation des ethnies, selon l'existence ou non d'une culture de l'Etat et de l'écrit avait été opérée par les colons, qui plaçait les akan entre les mandé, qui étaient au

[470] Memel Fotê Harris, « Un Mythe Politique des Akans en Côte-d'Ivoire · le Sens de l'Etat », dans *Mondes Akan Identité et Pouvoir en Afrique Occidentale*, (dir) Valsecchi Pierluigi, Viti Fabio, Paris, L'Harmattan, 1999, pp 21-42 Membre du comité central du FPI, il est professeur d'anthropologie à l'université d'Abidjan et représente une des figures de la contestation intellectuelle du régime d'Houphouët-Boigny Il est le premier professeur ivoirien à avoir enseigné (la philosophie) au lycée classique d'Abidjan entre 1960 et 1962. Il enseigne ensuite à l'ENS (l'école normale supérieure), puis l'anthropologie à l'université d'Abidjan. En 1978-79, il est directeur d'études associé à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) à Paris et il occupe le même poste en 1990 Il donne également des conférences à la Sorbonne en 1991 et occupe la chaire internationale du Collège de France en 1995-96. Il sera à l'origine du terme Refondation pour le FPI, dont le slogan est, rappelons le, « le parti de la Refondation ».

sommet, et les krou, qui se trouvaient au bas de l'échelle. Le travail de réécriture consistera à repositionner les akan au sommet de la hiérarchie, (avec, au sein de ce même groupe, une prééminence des baoulé) suivis des mandé, puis des krou qui restent dans leur position de derniers. Ceux-là se sont vus disqualifiés dans leurs prétentions à vouloir gouverner à cause des vices qui leurs sont attribués. Les dioula (qui désignent les ressortissants du nord dans leur ensemble : les mandé et les gur) seraient faux, sans foi ni loi et contribueraient à la propagation de l'islam s'ils accédaient à la magistrature suprême ; les bété, « figure de la négativité absolue »[471] seraient violents, querelleurs, « coureurs de femmes » et incapables d'assumer des fonctions présidentielles, tandis que les akan seraient nobles, dignes généreux, et doués de conviction, ces qualités étant à rattacher à leur « éducation de classe ».

> « Cette construction positive d'une représentation de soi par rapport aux autres a contribué à la sédimentation d'une batterie d'histoires imaginaires et de marqueurs psychologiques des groupes sociaux. Elle est véhiculée naïvement à travers des chansons populaires et finit par constituer un stock de connaissances structurant la manière dont les membres des communautés en présence se regardent et se perçoivent. Elle devient de ce fait une compétence ordinaire au sens ethnométhodologique du terme (Garfinkel 2001). La force de ces préjugés ethniques conditionne jusqu'à présent l'imaginaire populaire et régit le rapport des imaginaires sociaux collectifs au politique. Dans les cercles akan et particulièrement baoulé, la psychologisation de cette anthropologie a entretenu et entretient encore l'efficacité politique du mythe de la race prédestinée à l'exercice du pouvoir. »[472]

Certains dénis de reconnaissance peuvent résulter de la négation de la capacité de certains groupes à accéder au pouvoir en raison même de leurs pratiques ou de leurs appartenances religieuses ou culturelles. La dévalorisation de certaines identités culturelles ne repose plus ici uniquement sur l'affirmation de la supériorité d'un ensemble de valeurs sur un autre, mais relève d'une source plus insidieuse de dénigrement qui trouve son origine

[471] Akindès Francis, *Les Racines de la Crise Militaro-Politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, Codesria, 2004, p. 16.
[472] Akindès Francis, idem, p.17.

dans l'idée que certaines identités culturelles n'autorisent pas (ou pas encore) cette forme de réflexivité critique propre à d'autres groupes.

Houphouët-Boigny s'emploiera à réprimer violemment les contestations qui ne manquèrent pas de naître à propos des options faites par lui, pour les ivoiriens. D'abord les agni du Sanwi, qui se soulèvent à plusieurs reprises dans les années 60, seront « coupables » d'avoir voulu se détacher de la Côte-d'Ivoire et se soustraire de l'hégémonie baoulé ; puis les bété de Gagnoa qui seront durement réprimés (des centaines de morts et d'arrestations) après la fondation d'un parti politique par Kragbé Gnagbé en 1967.

Ce qui veut dire qu'un autre point de vue sur les options à prendre pour la Côte-d'Ivoire existait au moment de l'indépendance. Houphouët-Boigny y a mis fin par la manière forte, mêlant pour cela des critères autant politiques qu'ethniques : toute personne lui ayant contesté sa légitimité (y compris plusieurs baoulé, son ethnie) sera éliminée définitivement ou temporairement. Les bété en payeront cependant le plus lourd tribut :

> « Davantage que les divers problèmes agni pris en charge par le pouvoir, qui les enferment et les règlent, semble-t-il, dans l'intimité du monde akan, (Houphouët, par exemple, va à plusieurs reprises proposer la réconciliation aux gens du Sanwi, quitte à faire valoir l'immanquable conservatisme de royaumes anciens à l'intérieur d'un jeune Etat républicains), la question bété s'amplifie sous la forme d'un « tribalisme » qui parait vouloir saper les bases de l'Etat ivoirien. Aux stéréotypes coloniaux (sauvages, querelleurs, etc.) dont les bété étaient déjà affublés, s'ajoutent, comme pour les résumer et faire comprendre qu'il s'agit là d'une prédisposition culturelle, les qualificatifs de « subversifs » ou de « révolutionnaires ». Rien de très politique ou de très sérieux là-dedans, semble dire le pouvoir, sinon la marque de quelques comportements archaïques qui sied mal à un Etat résolument moderne. Mais tandis que très officiellement, le pouvoir prétend en déjouer les ressorts en nommant par exemple quelques ressortissants bété à des postes ministériels, il ne cesse de s'en servir comme échappatoire à ses propres dilemmes

et ritualise le « tribalisme » bété en prenant le risque de s'y trouver véritablement confronté. »[473]

Une fois la suprématie du groupe akan établie, Houphouët-Boigny a cru pouvoir garantir l'unité nationale et construire l'Etat ivoirien en rassemblant les ivoiriens autour d'un projet d'enrichissement collectif qui viendrait transcender les revendications identitaires qui auraient pu voir le jour.

La demande de reconnaissance aujourd'hui perceptible repose sur la mise en place d'un régime qui permettra de l'expression des diverses identités au sein de la Côte-d'Ivoire, c'est-à-dire un régime qui acceptera et qui fera accepter leur appartenance à la Côte-d'Ivoire. La reconnaissance est perçue comme un préalable à l'accès équitable aux ressources de plus en plus rares de l'Etat.

**La lutte pour la reconnaissance : une exigence morale**

La question de la reconnaissance en Côte-d'Ivoire postcoloniale est passée d'une reconnaissance d'un statut social basé sur la possession de biens matériels et sur la richesse (ainsi que nous l'avons analysé dans la première partie de cette thèse), à celle d'une revendication de reconnaissance basée sur le respect social et l'égalité des droits, au-delà de leur existence purement formelle.

Dit autrement, le conflit ivoirien actuel trouve une partie de son explication dans la quête de reconnaissance de groupes qui se sont sentis dévalorisés, voire exclus de la tendance

[473] Chauveau Jean-Pierre, Dozon Jean-Pierre, « Au Cœur des Ethnies Ivoiriennes... l'Etat », dans *L'Etat Contemporain en Afrique*, (dir) Terray Emmanuel, Paris, L'Harmattan, 1987, p.280.

dominante et qui ont vu leurs chances d'accéder au pouvoir politique s'amenuiser du fait de leur appartenance ethnique et du fait de la fiction construite par Houphouët-Boigny.

Dans la crise actuelle en Côte-d'Ivoire, différentes logiques s'affrontent avec, comme enjeu, leur reconnaissance respective au sein de la nouvelle configuration sociale et politique qui est en train de voir le jour. Le moment est critique : de ce passage d'un imaginaire à un autre qu'expérimente la société ivoirienne, il est attendu qu'il favorise l'émergence d'une autre configuration sociale dont il ne faudra pas être exclu avant sa cristallisation avec d'éventuelles inégalités.

L'expérience de construction de la nation vécue sous Houphouët-Boigny est là pour attester du fait qu'il est tout à fait envisageable que le groupe parvenu à un moment donné au pouvoir puisse être tenté de traduire ses propres aspirations en ordre social dominant. Et étouffer ce faisant les aspirations des autres groupes. C'est contre la naissance de ce type de relations asymétriques entre groupes que certains ivoiriens semblent aujourd'hui vouloir se préserver.

Deux approches contemporaines de la reconnaissance nous seront utiles pour aborder cette question. Celle de Charles Taylor, marquée par l'expérience canadienne, qui s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur les rapports entre justice et identité, et pour qui les revendications de reconnaissance de la différence sont légitimes dans la mesure où le refus de reconnaissance de la différence est une forme d'oppression tout aussi grave que la violation des droits universels. Celle d'Axel Honneth, qui poursuit le projet de l'école de Francfort d'une théorie critique de la société et qui considère que la problématique de

la reconnaissance dépasse largement les revendications politiques relatives à la différence car l'ensemble de nos rapports est traversé par des attentes de reconnaissance.

Honneth[474], dans son analyse dans laquelle il prolonge la théorie de la reconnaissance du jeune Hegel dans ses écrits d'Iéna, nous livre une approche de la lutte pour la reconnaissance, enrichie des travaux de Mead G. H., avec comme objectif l'élaboration « d'une théorie critique de la société qui devra expliquer certains processus de transformation sociale en fonction d'exigences normatives structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle. »[475]

La thèse développée est que tout conflit social est sous-tendu par une lutte pour la reconnaissance qui lui donne une signification morale. En effet, l'enjeu d'un conflit social n'est pas seulement l'accès au pouvoir ou à des ressources mais porte aussi sur le statut et l'image qui sont publiquement assignés à un groupe. Cet auteur avance ainsi l'hypothèse selon laquelle le déni de reconnaissance ou mépris social joue un rôle important dans la naissance de conflits sociaux fondés sur des mobiles moraux, faisant de la lutte pour la reconnaissance la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine. Trop d'attention a été portée à la logique de l'intérêt comme motivation des conflits sociaux, au détriment de la logique de la réaction morale alors que cette dernière, se rapportant le plus souvent aux sentiments collectifs d'injustice, devrait servir de complément à la première.

« Aussi le modèle fondé sur la théorie de la reconnaissance acquiert il aujourd'hui, au-delà de sa fonction de complémentarité, une valeur corrective : même si l'intérêt collectif qui détermine un conflit ne constitue pas nécessairement une donnée première et originelle, il peut émerger d'un horizon d'attente moral comprenant des exigences

[474] Honneth Axel, *La Lutte pour la Reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.
[475] Honneth, idem, p.8.

normatives de reconnaissance et de respect – dans le cas, notamment, où l'estime sociale d'une personne ou d'un groupe est si clairement liée à leur pouvoir de disposer de certains biens que seule l'acquisition de ces derniers leur apporte la reconnaissance qui leur est due.»[476]

Une des figures du mépris social vécu comme déni de reconnaissance réside dans ces attitudes qui manifestent qu'une personne n'est pas reconnue comme un être capable de discerner ce qui est bon/juste et d'agir en conséquence. Le fait d'être privé de droits fondamentaux ou d'être exclu d'une communauté politique peut occasionner ce type de déni de reconnaissance.

Une autre figure du mépris distinguée par Honneth se retrouve dans des attitudes ou des normes institutionnelles ou culturelles qui manifestent le fait que la contribution particulière groupe à la vie sociale est dépréciée ou ignorée.

Le processus de quête d'un nouveau projet national qui se déroule en Côte-d'Ivoire requiert un préalable consistant à prendre en considération la quête de reconnaissance que réclament les différents groupes qui composent le pays. Cette exigence de reconnaissance est d'autant plus aigue que l'on se situe du côté des groupes qui ont eu le sentiment, par le passé, d'avoir été injustement tenu à l'écart de l'exercice du pouvoir du fait de leur appartenance à tel ou tel autre groupe ethnique. Si l'on reprend la thèse de Taylor :

« notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la **reconnaissance inadéquate** (souligné par nous) peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite. »[477]

---

[476] Honneth id, p.198.

[477] Taylor Charles, « La Politique de la Reconnaissance », dans *Multiculturalisme. Différence et Démocratie*, Paris, Champs Flammarion, 1994, p.41-42.

Selon Taylor, toute la culture politique moderne tourne autour du principe de la reconnaissance égalitaire. Ce dernier implique de traiter tout le monde en étant aveugle aux différences; or ce principe égalitaire impose à tous un modèle homogène.

Le besoin de reconnaissance des individus désigne l'exigence normative formulée par certains groupes et qui est basée sur l'idée selon laquelle le déni de reconnaissance est ressenti comme une offense qui appelle une réponse sociopolitique. D'où il ressort, pour cet auteur, qu'il est nécessaire d'admettre la légitimité de principe des revendications de reconnaissance de la différence, le déni de reconnaissance pouvant être considéré comme une forme d'oppression.

En Côte-d'Ivoire, l'on pourrait parler de « **reconnaissance inadéquate** » de certains groupes qui se sont effectivement vus enfermés par le pouvoir et par la partie de la population qui s'y retrouvait, dans des catégorisations construites et déformées dans le but, à peine déguisé, de les écarter de l'exercice du pouvoir. Les différents compromis tissés par Houphouët-Boigny pour construire la nation ivoirienne autrement qu'en y incluant le référent ethnique (ou plus exactement, la référence aux autres groupes ethniques, étant donné que l'inclusion du sien, les baoulé, était acquise), à quoi il faudrait rajouter sa carrure de leader charismatique, ont permis de taire les frustrations et les revendications qui n'ont pas manqué de naître au sein des groupes mis en minorité.

A présent que ces compromis fondateurs se sont progressivement érodés au point de disparaître, il apparaît que les dissensions longtemps tues ressurgissent avec une virulence accrue, et que les revendications qui les accompagnent tournent autour de la question de la reconnaissance adéquate des groupes restés dans l'attente.

L'on ne peut cependant affirmer que tous les autres groupes ethniques qui composent le pays ont été écartés du pouvoir de manière radicale et définitive. Cela fut plus subtil. Tous les groupes étaient représentés dans les appareils du pouvoir (nous sommes rappelons-le, sous le régime du parti unique), mais la prééminence revenait aux baoulés et il était acquis d'avance que la magistrature suprême leur appartenait. Quant aux relations entre les différents groupes ethniques, elles étaient plutôt cordiales. Il existait certes une tendance à stigmatiser certaines ethnies à travers les caractéristiques qui leur sont accolés, comme cela est très souvent le cas dans les sociétés où coexistent différents groupes culturels, mais cela restait cependant dans une certaine proportion.

**« De quelle ivoirité parle-t-on ? »**

Nous faisons notre l'interrogation de ce journaliste ivoirien qui estime que l'ivoirité est une notion qui est « davantage proclamée et hurlée » que définie, car une définition précise s'avère improbable.

« Au fait, de quelle ivoirité parle-t-on ? Quand depuis Houphouët-Boigny jusqu'à Laurent Gbagbo en passant par Henri Konan Bédié et Robert Guéi le commun des ivoiriens et des ivoiriennes préfère souvent s'habiller à l'occidentale au lieu de vêtir une tenue bien de chez nous comme le pagne kita, le boubou sénoufo. Les moins extravertis, aiment mieux à certaines cérémonies, mettre une tenue vestimentaire empruntée à certaines communautés étrangères vivant en Côte-d'Ivoire. Ainsi certains s'habillent volontiers en bazin d'origine sénégalaise quand d'autres préfèrent la tenue « anango »ou « babadingua » d'origine nigérianne. Le comble, c'est quand nos autorités à presque toutes les cérémonies officielles, notamment les rencontres internationales, arborent le costume comme si notre pays n'avait aucune marque vestimentaire distinctive [...] Alors, de quelle ivoirité parle-t-on ? Quand les mets ivoiriens sont souvent délaissés au profit de la cuisine exotique. En effet, ils sont de plus en plus nombreux nos compatriotes qui sont davantage portés sur les recettes culinaires des communautés africaines résidant chez nous et même sur les mets occidentaux voire asiatiques. Dans bien des cérémonies, l'assiette « d'alloco », « d'attiéké », de « foufou » et que sais je encore, ne fait l'objet d'attention que lorsque la

bassine de « tchéboudjeune » [plat sénégalais], de couscous, de pizza, de nem ...est épuisé. [...] Alors de quelle ivoirité parle-t-on ? Quand la musique ivoirienne, celle à travers laquelle se reconnaît la Côte-d'Ivoire est traitée avec dédain et royalement délaissée au profit des genres musicaux venus d'ailleurs. En effet, les genres musicaux de nos terroirs ont rarement retenu l'attention de nos concitoyens, lesquels depuis toujours les traitent de folkloriques [...] Il a fallu bien longtemps pour voir émerger le zouglou [...] Alors de quelle ivoirité parle-t-on ? Quand les sites touristiques auxquels on associe le nom de notre pays sont ignorés ou peu connus de la majorité d'entre nous. Combien sommes nous en effet à avoir déjà mis les pieds sur les sites touristiques comme le pont de liane de Man, le lac aux caïmans ou la basilique de Yamoussoukro, l'ancienne mosquée de Samory à Kong, la plage de Monogaga ? Bien peu en réalité et pourtant la plupart d'entrre nous rêvent d'aller découvrir les pyramides d'Egypte, la Tour Eiffel de Paris, la statue de la Liberté de New York. Où est donc l'ivoirité ?
On l'aura compris, le débat n'est pas là où on l'avait situé. On s'était tout simplement trompé de combat. Le projet d'inciter les ivoiriens à une prise de conscience des valeurs caractéristiques de l'identité ivoirienne et surtout à la promotion de ces valeurs est certes noble, mais on s'y est assurément mal pris. Pour avoir été mal transmis ou mal compris par nos compatriotes, le message a eu pour effet d'ameuter une frange de la population qui avait cru comprendre que notre pays était menacé par les non-ivoiriens et donc qu'il fallait se dresser contre ces « envahisseurs » qui risquaient de faire disparaître l'espèce ivoirienne.»[478]

Au-delà du caractère chagrin de ce réquisitoire contre les pratiques ivoiriennes d'extraversion, les questions qui désolent ce journaliste pourraient être résumées ainsi : comment vivre ensemble lorsque l'on se trouve confronté à un « trop plein » de schémas de pensée et de modes de vie exogènes ?

Le pouvoir ivoirien a occulté le référent autochtone ou local, le présentant à l'occasion comme archaïque et arriéré. Le modèle de société ambitionné, fixé « d'en haut », était, du moins en façade, celui d'une modernité occidentale à atteindre en franchissant, le plus rapidement possible, différentes étapes prédéfinies. A ce titre, une hiérarchisation avait été effectuée entre les valeurs occidentales et les valeurs locales, relayée par les appareils de mise en conformité qu'étaient les médias d'Etat et les manuels scolaires ainsi que par le

[478] Niadia Assane, « Pourquoi l'Ivoirité doit être Invitée au Forum », *L'Inter*, mardi 28août 2001.

mode de vie affiché par l'élite. Cette hiérarchisation s'est trouvée reflétée dans la construction de l'imaginaire ivoirien.

A défaut de parvenir à cerner de manière précise et définitive la notion d'ivoirité, nous pouvons chercher à percer certains des sentiments et données qu'elle recouvre. Akindès voit l'ivoirité comme « l'expression particulière de réinvention de l'être collectif ivoirien en réaction aux effets de plus de trois décennies d'ouverture qui neutralisèrent à l'excès l'expression des identités particulières »[479].

Analysée dans le cadre de la construction d'une Côte-d'Ivoire cosmopolite voulue par Houphouët-Boigny pour lequel la Côte-d'Ivoire devait « s'ouvrir à l'extérieur pour s'épanouir à l'intérieur »[480], la notion d'ivoirité peut être perçue comme une manifestation d'un désir de clôture de la localité, face au choix de la politique d'extraversion menée par ce dernier.

A travers la question de l'ivoirité, est niée la gestion houphouétiste de la diversité ivoirienne. « Tenter de faire de la Côte-d'Ivoire un laboratoire de la citoyenneté universelle ou « globalisée » contre la volonté des peuples qui y vivent depuis des lustres, voilà les enjeux du débat qui s'expriment dans ce pays et dont le summum est le conflit armé déclenché le 19 septembre 2002 »[481] a-t-on pu lire dans une lettre ouverte, sur un website ivoirien.

---

[479] Akindès Francis, *Les Racines de la Crise Militaro-Politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, Codesria, p. 7

[480] Propos rapportés par Diabaté Lamine, ministre sous Houphouët-Boigny, dans *Intellectuels Ivoiriens face à la Crise*, Diabaté Idriss, Dembélé Ousmane, Akindès Francis (eds), Paris, Karthala, 2005, p.54.

[481] Boussou Y. Emmanuel, « Et si les Ivoiriens avaient Raison contre Tous ? », *Lettre Ouverte* n° 7234, http://www.abidjan.net/lettreouverte/lettre.asp?ID=7234, le 03 décembre 2003.

Akindès ne dit pas autre chose lorsqu'il avance l'hypothèse selon laquelle « le désordre politique s'inscrit dans le modèle trop précocement mondialiste du compromis houphouétiste. »[482]

*Un désir de clôture ?*

La société ivoirienne a été façonnée, rappelons-le, d'une manière très cosmopolite et extravertie, grâce à l'apport continu de populations d'origine très diversifiées et également par la valorisation constante de modèles de société occidentaux. De ce fait la population est fortement métissée et hybride et la volonté affichée de réviser ce rapport à l'altérité consubstantiel à la société pose problème. Que faire de tous ceux issus du brassage des populations présentes sur le sol ivoirien depuis des générations ? L'art 35 de la Constitution de 2000 est venu indirectement trancher la question. En effet, il stipulait que le « Président de la République doit être ivoirien d'origine né de père **et** de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine. Il doit n'avoir jamais renoncé à la nationalité ivoirienne. Il ne doit s'être jamais prévalu d'une autre nationalité ».

Ces dispositions juridiques visaient à écarter Alassane Dramane Ouattara de la compétition étant donné que selon l'orientation de l'interprétation qui serait faite de ce texte loi, il pourrait remplir les conditions d'inéligibilité. Il a cependant appelé à voter à l'adoption de cette Constitution estimant que le texte en lui-même lui ne posait aucun problème sur le plan juridique, mais que l'interprétation qui en était faite par un système judiciaire aux ordres (la Cour Suprême) était telle qu'elle ne pouvait que l'exclure de la course aux élections présidentielles et législatives.

[482] Akindès Francis, *idem*, p. 7.

Rappelons qu'entre 1992 (moment où Alassane Ouattara est nommé premier ministre par Houphouët-Boigny) et 1995 (moment où la notion de l'ivoirité est introduite dans la scène politique ivoirienne par Konan Bédié), Alassane Ouatarra est considéré en Côte-d'Ivoire, y compris par les populations du nord, comme une personnalité technocrate ( il a occupé de hautes fonctions au FMI), éloignée des ivoiriens, l'homme des grandes instances internationales qui mettent l'économie de la Côte-d'Ivoire sous perfusion. La mobilisation autour de sa personne s'est organisée à partir de 1995, avec l'apparition dans l'arène politique de la notion d'ivoirité, cette dernière ayant incité les populations du nord à vouloir résister contre le processus d'exclusion en cours. L'ivoirité à permis à Alassane Ouattara de devenir le symbole de leur marginalisation et de leur déclassement en citoyen de « seconde zone » par les populations du sud.

> « La fraternisation avec la « victime politique » est bâtie autour de deux particularismes identitaires : l'ethnie et la région. « ADO est un frère dioula et musulman » disent les ressortissants du nord. « Il est le digne fils du Grand Nord ». Le besoin d'un *mentor* politique fédérateur a évacué la pluralité des dimensions de son identité pour ne retenir que ces deux particularismes qu'il ne revendique pas personnellement, mais qui, dans le contexte ethnonationaliste en marche, le lient à sa communauté d'origine. »[483]

Bien que portant sur les conditions de participations aux élections présidentielles et législatives, le choix de la conjonction de coordination **et** (de père et de mère ivoiriens) à la place du **ou** (de père ou de mère ivoirien) a contribué à radicaliser la division de la société ivoirienne en mobilisant les sudistes contre le risque politique que représenterait l'arrivée au pouvoir des nordistes. Le choix, au milieu d'âpres controverses, de la conjonction de coordination **et** à la place du **ou** a entériné l'option de clôture faite par les ivoiriens.

[483] Akindès Francis, op. cit., p. 38.

Se sont sentis visés les ressortissants du nord de la Côte-d'Ivoire, car à travers l'exclusion de Alassane Ouattara de toute compétition politique pour cause de « nationalité douteuse », pointait leur marginalisation et leur catégorisation en ivoiriens de « seconde zone ». De forts sentiments de frustration et de marginalité ont résulté, qui se sont matérialisés par des tensions dans les relations inter-communautaires et renforcés par les tracasseries administratives et policières dont ont pu faire l'objet les ressortissants du nord de la Côte-d'Ivoire.

> « Finalement, elle [l'ivoirité] a semé les graines de la paranoïa mutuelle, appauvri le terreau d'une vie en commun et produit une société ivoirienne de plus en plus marquée par la peur parce que réunissant des communautés gagnées par la phobie de l'autre sur fond d'identités autrefois perméables, mais qui commencent à se fermer. »[484]

Le désir de clôture de la localité coexiste de fait avec le brassage des populations et des cultures caractéristique de cette même localité. D'où la tension qui existe, entre clôture et ouverture. L'idée de clôture de la localité a en son fondement le désir de circonscrire, de tracer les frontières entre « nous » et les « autres ». Elle est aussi un refus du caractère mouvant de la localité alors que celle-ci intègre sans cesse de nouvelles données, de manière quasi subreptice, de telle sorte que le travail d'absorption ainsi effectué passe souvent inaperçu. Cette coexistence d'une conception fermée de la localité, dont la conséquence logique est l'exclusion de l'autre, avec un vécu ouvert, hybride, de cette même localité est révélatrice d'une des tensions qui habitent la localité : tensions entre forces centripètes, d'une part, qui se crispent sur la question de l'appartenance physique, ethnique, religieuse, au point d'en parvenir à la destruction physique de l'autre, et forces centrifuges d'autre part, qui portent à la découverte et à l'accueil favorable de référents externes.

[484] Akindés Francis, op. cit., p.32.

*Fracture nord-sud*

Les ressortissants du nord du pays, désignés sous le générique de dioulas, ont massivement émigré vers le sud, fortement encouragés par le pouvoir colonial, dans le cadre du développement de l'économie de plantation. Dans un contexte économique favorable, ils ont été accueillis et se sont intégrés dans les villes du sud ivoirien, tant qu'ils étaient utiles au développement de la région, et tant qu'ils ne se mêlaient pas de vouloir faire de la politique.

Rappelons que la question de l'ivoirité, telle qu'instrumentalisée par les détenteurs du pouvoir, s'est traduite en une distinction entre natifs et non natifs, entre ivoiriens « de souche » et ceux à la nationalité « douteuse », et entre autochtones et allogènes. Elle porte sur la question de savoir qui est autochtone et qui ne l'est pas et qui, par conséquent, ne peut ni voter, ni se présenter aux élections, et ne peut ni accéder à la terre ni aux autres ressources qui seraient désormais réservées aux seuls ivoiriens dont l'ivoirité serait attestée.

Il est intéressant de noter ici que l'exclusion ne vise pas tous les étrangers présents en Côte-d'Ivoire, mais une catégorie d'étrangers : ceux originaires des pays limitrophes, les plus proches physiquement et les mieux intégrés. Et parmi ces étrangers, ceux provenant des Etats situés au nord du pays (principalement le Burkina-Faso) sont nommément désignés.

La notion d'étranger en Côte-d'Ivoire mérite d'être questionnée car se retrouvent soudain dans cette catégorie ceux qui, bien que d'ascendance étrangère, ne connaissent d'autres pays que celui-ci et ont toujours vécu en bonne intelligence avec les autres communautés qui composent le pays.

Par extension, le doute s'est étendu à ceux ayant un patronyme à consonance nordique, communément appelés dioula, sans distinction entre un dioula de Côte-d'Ivoire, un dioula du Burkina-Faso ou un dioula du Mali. La proximité culturelle des ivoiriens du nord avec les mandingues des pays limitrophes et la tradition de migration dans la région ont contribué à accréditer, parmi les populations du sud, l'idée selon laquelle l'identité ivoirienne des nordistes serait suspicieuse. Ceux là vivent très mal le fait d'être sommés de justifier de leur appartenance à la Côte-d'Ivoire : sont-ils véritablement ivoiriens ? ivoiriens depuis quand ? ivoiriens d'où ? Si l'appartenance à la Côte-d'Ivoire leur est finalement concédée, ils se retrouvent cependant dans la position inconfortable d'ivoiriens de seconde zone, ivoiriens certes, mais moins que les autres.

Ce sentiment de frustration est antérieur à la diffusion de la notion d'ivoirité dans la société ivoirienne. En effet, dès 1992, avant la disparition d'Houphouët-Boigny, « La Charte du Grand Nord » faisait état du refus des nordistes d'être considérés comme des citoyens de seconde zone et de leur exigence de participation à la vie politique du pays. Les auteurs de la rébellion nordiste ont pris pour prétexte de leur prise des armes en septembre 2002 la stigmatisation et l'exclusion à laquelle procédait à leur encontre la notion d'ivoirité. Mais le déclenchement de la guerre a accentué la fracture entre sudistes et nordistes, ces derniers étant désormais considérés comme les principaux acteurs de la déstabilisation de la patrie.

Guillaume Soro, (leader du MPCI Mouvement Patriotique de Côte-d'Ivoire, devenu Forces Nouvelles, Premier Ministre depuis mars 2007), s'explique sur les raisons de son entrée en rébellion :

« Deux raisons essentielles m'ont décidé à prendre les armes le 19 septembre 2002 pour appeler au retour de la démocratie dans mon pays.
La première remonte aux calamiteuses élections présidentielles d'octobre 2002 en Côte-d'Ivoire. Ces élections n'ont pas été légitimement remportées par Laurent Gbagbo, l'actuel occupant du fauteuil présidentiel [...] Un dicton nous dit que « celui qui ne sait pas est un imbécile, celui qui sait et se tait est un criminel ». Moi j'ai décidé de réagir [...] Ma résolution a été confortée par une seconde raison : au-delà de la violence du régime, son orientation politique repoussante minait la cohésion nationale.
Laurent Gbagbo et ses partisans avaient décidés de faire leur le concept d'ivoirité inventé en 1993 par l'ancien président de la République, Henri Konan Bédié. L'ivoirité est ni plus moins qu'un concept xénophobe. L'ivoirité est un mot dont le vrai sens se signifie rien d'autre que : « la Côte-d'Ivoire aux Ivoiriens », c'est-à-dire, en clair, à ceux qui sont originaires du Sud, les Nordistes étant considérés comme étrangers dans leur propre pays [...] Les partisans de l'ivoirité en sont venus à modifier la loi fondamentale du pays.
Depuis le vote de ce texte, dans un contexte bien peu démocratique, la ségrégation est devenue officielle dans mon pays [...] Profitant de la crise économique que la Côte-d'Ivoire traversait, les chantres de l'ivoirité ont appuyé sur l'accélérateur xénophobe en prétendant que, s'il n'y avait pas de travail, c'était parce qu'il était aux mains des faux Ivoiriens et des étrangers. Le discours est devenu doctrine [...]
Le concept de l'ivoirité a été – est toujours – pour mon pays une arme de destruction massive. Quand les Forces Nouvelles ont pris en main le contrôle du Nord de la Côte-d'Ivoire, nous avons trouvé une note officielle affichée dans les commissariats, qui demandait spécialement aux Ivoiriens dont les noms sont à consonance nordique de présenter les cartes d'identité de leurs parents et de leurs grands-parents avant de pouvoir eux-mêmes bénéficier d'une carte d'identité. »[485]

*Autour de la notion d'ivoirité : tous plus ivoiriens que jamais et bien décidés à le rester !*

Si nul ne peut plus, avec certitude, répondre à la question : « qu'est-ce qu'être ivoirien aujourd'hui ? », l'on peut avancer sans crainte de se tromper que tous les ivoiriens se sentent plus ivoiriens que jamais et sont fermement décidés à le rester[486]. Ils se retrouvent simultanément dans les positions de spectateurs et d'acteurs dans la scène qui se joue, celle qui porte sur le devenir des rapports entre les différentes communautés qui

[485] Soro Guillaume, *Pourquoi je Suis Devenu un Rebelle La Côte-d'Ivoire au Bord du Gouffre*, Paris, Hachette, 2005, pp 17, 20, 21,23
[486] Voir l'opinion de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma sur ce point : « On se trouve dans une situation de chaos Malgré toutes ces horreurs, le Nord et le Sud sont condamnés à vivre ensemble Ne serait ce que parce qu'il y a tellement de gens du Nord au Sud : toutes les villes du Sud sont des villes du Nord, elles ont été crées par les dioulas. Tout ce qui arrive maintenant vient du fait que les gens sont entremêlés Alors **nous, ivoiriens, n'avons d'autre choix que de vivre ensemble** », propos recueillis par Rueff Judith, *Côte-d'Ivoire Le Feu au Pré Carré*, Autrement, Paris, 2004, p 65.

composent le pays. Spectateurs car ils ne peuvent qu'assister, impuissants, à la radicalisation de la violence et à la division de leur société ; acteurs car ils prennent activement part au débat, conscients qu'il sont du fait qu'il ne faudra pas se laisser exclure du moment de renégociation totale (identitaire, imaginaire, politique, économique) que vit le pays.

La volonté de vivre ensemble est là mais ce sont les conditions même de ce vivre ensemble qui sont questionnées. Quelles seront ses prémisses ? Au détriment de qui se feront les compromis qui seront noués ? De quelle manière la volonté de vivre ensemble sera-t-elle institutionnalisée ?

Quelles que seront les réponses apportées à ces questions, il devenu clair que chaque groupe a ses propres revendications d'appartenance à la Côte-d'Ivoire, et compte bien les défendre : celle du sens de l'Etat pour les baoulé (akan) ; celle de l'autochtonie et de la démocratie pour les bété (krou) ; celle de du développement économique pour les dioula (mandé, gur, et plus généralement, les ressortissants du nord du pays).

La Côte-d'Ivoire est une société multiethnique où les différentes ethnies qui la composent n'ont pas pu s'exprimer de manière égalitaire à cause de la gestion de la diversité voulue par Houphouët-Boigny. Aujourd'hui, à l'heure où les anciens modes d'accommodation ont volé en éclat, le moment est venu de revoir de nouvelles bases du vivre-ensemble, de tisser de nouveaux compromis entre les différents groupes qui composent la Côte-d'Ivoire.

Malgré la partition de fait du pays depuis la rébellion de septembre 2002, il n'est pas question de sécession mais, bien au contraire, d'intégration renforcée, d'une exigence de reconnaissance pleine entière par le pouvoir et par les autres composantes de la société

ivoirienne, de l'appartenance à la Côte-d'Ivoire de toutes les communautés qui la composent, ainsi que de leur droit à participer de manière égalitaire la marche des affaires du pays.

Guillaume Soro, alors chef de l'ex rébellion le répète à l'envi :

« Il existe une partition de fait de mon pays, mais nous ne faisons pas sécession. Le drapeau ivoirien est toujours le même au sud comme au nord. Ma philosophie de panafricaniste ne colle pas avec le morcellement de l'Afrique. Il n'est pas question pour moi de diviser la Côte-d'Ivoire. Ceux qui envisagent la Côte-d'Ivoire comme divisée en deux, « Côte du Nord » et « Côte du Sud » se trompent [...] La rébellion ivoirienne a de quoi tenir longtemps. Au Soudan, le rebelle John Garang a tenu vingt-deux ans avant d'être reconnu et de signer un accord de réconciliation nationale. Ici, nous pouvons tenir aussi longtemps sinon davantage. C'est pour cela que, sans volonté de sécession, nous nous organisons pour l'administration des zones sous notre contrôle. » [487]

**La crise ivoirienne ? Une crise de la formation de l'Etat sur fond de revendications de reconnaissance**

Dans ce travail, nous établissons un lien entre l'exigence de reconnaissance revendiquée par les ivoiriens, et le processus de formation de l'Etat ivoirien en cours car la reconnaissance revendiquée fait partie de ces actions émanant de la population qui, si elles aboutissent, contribuent à modifier durablement le visage de l'Etat. Le lien existe dans la mesure où la crise pose la question de la « politique de reconnaissance » à venir.

Face à l'action de groupes qui revendiquent leur reconnaissance, l'objectif d'une « politique de reconnaissance » émanant d'un pouvoir désireux de trouver une issue serait le suivant : promouvoir, sur le plan institutionnel et culturel des formes élargies de

[487] Soro Guillaume, *idem*, pp.145.

reconnaissance mutuelle. C'est de la sorte que s'opère en pratique, la transformation normative des sociétés.

L'exigence de reconnaissance en appelle à la modification des rapports d'interaction entre l'Etat et les populations gouvernées par lui. La notion de formation de l'Etat, que nous avions déjà évoquée dans l'introduction, met l'accent sur la participation de la population dans le processus à l'oeuvre. Nous avons vu dans ce travail que loin d'être un donné, l'Etat est construit social et historique qui réclame d'être interrogé. Ce que nous avons essayé de faire en retraçant l'ensemble des processus complexes qui ont contribué à la construction de cette forme de domination et de légitimité.

L'Etat ivoirien, qui a été construit par Houphouët-Boigny, s'est aujourd'hui engagé dans un processus devant aboutir à sa formation. La formation est entendue ici comme le fait de tous les acteurs ivoiriens, dont les exigences et les logiques diversifiées s'agrègent pour redessiner les contours de l'Etat.

La distinction, introduite par Berman et Lonsdale, et reprise par Bayart, Hibou et Bertrand, parmi d'autres auteurs, entre la notion de construction de l'Etat et celle de sa formation nous a servi dans ce travail. En distinguant ces notions l'une de l'autre, ces auteurs mettent l'accent sur l'action des agents autres que l'Etat dans le processus de formation de l'Etat.

A la suite de ces auteurs, nous pouvons avancer l'hypothèse suivante : si la construction de l'Etat ivoirien a été est une « création délibérée d'un appareil de contrôle politique » ainsi que nous avons pu le voir dans le chapitre quatre de cette thèse, la formation de l'Etat relève, quant à elle, d'un « processus historique conflictuel, involontaire et largement inconscient, conduit dans le désordre des affrontements et compromis par la

masse des anonymes ».[488] Autrement dit, l'Etat se forme aussi au travers des expériences chaotiques, violentes, complexes et souvent contradictoires, dont la cohérence n'est nullement, de prime abord, établie.

La vacance du pouvoir, due à la disparition d'un leader charismatique tel qu'Houphouët-Boigny, à quoi il faudrait rajouter l'essoufflement des choix faits par lui pour la Côte-d'Ivoire ainsi que les crises économiques que le pays a expérimenté depuis les deux décennies passées ont progressivement ouvert une brèche dans l'édifice construit depuis le début des années soixante.

Ainsi, la crise ivoirienne s'inscrit-elle dans le processus de formation, certes tragique, de l'Etat[489] et celui de la formation d'un autre imaginaire avec, à la clé, une légitimité politique qui serait fondée sur de nouvelles bases. Ce qui passe inévitablement par la remise en cause, dans le chaos, des fondements même d'un lien social qui fut plus subi que débattu.

Les divers moyens que sont la rébellion, les délibérations publiques organisées par l'Etat, la revendication d'une nouvelle indépendance vis-à-vis de la France, pris ensembles, constituent, à nos yeux un exemple concret des processus concomitants de transformation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien, tous deux dans l'impasse, qui dans celle due à l'absence de légitimité fondatrice, quel autre dans celui de la quête de nouveaux référents plus à même de refléter ce que être ivoirien veut dire aujourd'hui.

[488] Bayart Jean-François, « L'Historicité de l'Etat Importé », *Les Cahiers du CERI*, n°15, Paris, 1996, p. 6.
[489] Bayart Jean-François, « La Guerre en Afrique : Dépérissement ou Formation de l'Etat ? » *Esprit*, n° 247, novembre 1998.

Il s'agit, en outre, pour que le nouveau projet national en gestation puisse acquérir une certaine légitimité, de faire accepter l'expression des intérêts de tous les membres de la société ivoirienne, de telle sorte qu'aucune exception ni privilège ne puissent être admis pour un groupe particulier, ainsi que cela fut le cas sous Houphouët-Boigny. L'exigence de reconnaissance formulée par les ivoiriens passe aussi par la reconnaissance, de la part de l'Etat, de sa capacité à garantir la participation de toute la population aux processus de formation de la volonté publique. Le sentiment d'appartenir de plein droit à la communauté politique afin de pouvoir sauvegarder ses intérêts de citoyens passe, quant à lui, d'abord par le consentement des membres de la société à l'ordre juridique établi. Or tel ne fut jamais le cas en Côte-d'Ivoire : sous Houphouët-Boigny, il n'y a pas eu débat libre autour de cette question. Ce dernier avait pourtant institué les « Journées du dialogue ». Sauf que la parole n'y était jamais libre.

*Délibérations publiques ou comment l'Etat cherche à fonder sa nouvelle légitimité*

Les débats de 2000 à propos de l'adoption de la Constitution de la deuxième République ont été pervertis par la question de l'ivoirité. Quant aux débats ayant entouré le Forum de Réconciliation Nationale de 2001, et à travers lequel toutes les forces politiques et sociales ont été conviées à s'exprimer librement sur l'ensemble des problèmes qui déchirent la Côte-d'Ivoire, il a certes débouché sur des recommandations, mais celles-ci n'ont pas été véritablement suivies d'effet.

La preuve est là, s'il en était besoin, que dans le débat sur la reconnaissance, comme dans beaucoup d'autres domaines, il ne semble pas y avoir de solution univoque, alors même que des délibérations publiques sont organisées. Le constat allant dans ce sens pouvant être fait en Côte-d'Ivoire est le suivant : toute demande de reconnaissance d'un groupe

peut susciter une contestation du bien fondé de cette demande de la part d'un autre groupe qui, n'admettant pas la légitimité d'une pareille demande, pourrait s'opposer à toute démarche politique, sociale ou juridique visant à apporter une réponse satisfaisante au groupe demandeur.

Les délibérations publiques des membres de la société ivoirienne organisées par l'Etat, en 2000 pour la Constitution et en 2001 pour le Forum de la Réconciliation Nationale, et qui ont emprunté la forme d'une discussion ouverte à tous les points de vue, n'ont pas permis d'aboutir sur un consensus satisfaisant pour tous. La reconnaissance ou la non reconnaissance de la citoyenneté de Alassane Ouattara et par conséquent, son éligibilité ou son inéligibilité à la présidence de la République étaient centraux aux deux débats.

La constitution fut adoptée (avec 86 % des suffrages exprimés, pour une participation qui s'est élevée à 56% du corps électoral) par référendum au terme des consultations de 2000. Elle est venue entériner la position des tenants de l'ivoirité à travers l'adoption de l'article 35, qui confirmait l'exclusion de Alassane Ouattara de la compétition présidentielle. Bien que portant sur la citoyenneté ivoirienne d'un candidat à la présidence de la république, le fait que cette disposition ait été adoptée fut ressenti comme la constitutionnalisation de l'exclusion de millions d'ivoiriens.

L'objectif du Forum pour la Réconciliation Nationale tel que définit par son directoire était le suivant : « analyser en profondeur les causes des tensions politiques en Côte-d'Ivoire et proposer au président de la République des recommandations et suggestions

susceptibles de résorber la crise sociale, politique et économique.»[490] Le Forum a ainsi été présenté comme une « catharsis nationale devant permettre de conclure un pacte social républicain avec les différents acteurs de la société ivoirienne afin de parvenir à une réconciliation sincère et durable.»[491]

De ce fait, toutes les composantes de la société furent invitées par le président de la République, « à dire une parole pour que la Côte-d'Ivoire soit guérie.» De nombreux thèmes furent proposés par le directoire, parmi lesquels la question foncière, cause de tensions entres ivoiriens et entre ivoiriens et étrangers, la question ethnique, la question de l'ivoirité et celle de la citoyenneté.

La libération de la parole, qui se traduisit par l'expression de sentiments refoulés pendant longtemps, rejoignait le désir de parole de tous ceux qui se sont sentis exclus ou victimes de la politique menée par le PDCI depuis plus d'une quarantaine d'années. Le Forum fut ainsi l'occasion, pour certains intervenants, de remonter jusqu'à la période coloniale pour témoigner d'injustices subies du fait du PDCI ; ce parti se vit aussi accusé d'avoir favorisé la corruption et le népotisme pendant son long règne et d'avoir permis à l'idéologie de l'ivoirité de prendre souche dans la société ivoirienne. Ce fut également le moment, pour certains ivoiriens, de découvrir une partie sombre de leur histoire à travers les témoignages sur les événements du Guébié[492]. Alassane Ouattara sera, quant à lui accusé d'avoir fait entrer la question religieuse dans le champ politique, en adoptant la figure du leader musulman exclu du jeu politique pour son appartenance à la communauté

[490] N'Guéssan Kouamé, « Le Forum pour la Réconciliation Nationale, 9 octobre-18 décembre 2001 », dans, *Côte-d'Ivoire, l'Année Terrible 1999-2000*, Paris, Karthala, 2002, p. 332.
[491] N'Guessan Kouamé, idem, p.336.
[492] Il s'agit des violentes répressions qui datent du début des années soixante-dix ayant suivi la tentative de sécession dans la région de Gagnoa et qui se sont traduites par la mort de Kragbé Gnagbé et des centaines de morts et d'arrestations parmi les bété. Le nombre des victimes est controversé. Mais les ressortissants de la région parlent de génocide.

musulmane. Laurent Gbagbo et son parti, le FPI, seront rendus coupables d'avoir instrumentalisé, pour des raisons politiciennes, les crises scolaires et universitaires passées ; leurs volte-face dans leurs relations avec le RDR leurs seront également reprochées, ainsi que les répressions subies par les populations du nord.

Notons ici que nonobstant le bilan dressé par les victimes de son régime, l'image de Houphouët-Boigny, lorsqu'elle revenait dans le débat, était sous la forme de l'évocation du grand homme qu'il fut, qui était parvenu à faire de la Côte-d'Ivoire un havre de paix pour son peuple et pour tous les étrangers qui y furent accueillis.

Mais la question qui fut centrale au débat demeure celle de la citoyenneté de Alassane Ouattara[493] et à travers elle, celle du statut des ivoiriens du nord et de la place des étrangers en Côte-d'Ivoire, ainsi que la question de la révision de la constitution. Les débats furent si passionnés qu'ils tournèrent souvent à la foire d'empoignes verbales et même parfois physiques.

L'une des tâches premières du Forum a été de parvenir à convaincre les autres leaders politiques (Ouattara, Bédié et Gueï), tous adversaires de Laurent Gbagbo, à y participer. Leurs réticences, qui furent finalement vaincues, étaient basées sur le fait que leur participation à ce Forum vaudrait la reconnaissance implicite de la légitimité du pouvoir de Laurent Gbagbo.

Si tous les leaders sus nommés y prirent finalement part, ce fut après avoir apprécié les bénéfices qu'ils pourraient en retirer et les risques (parmi lesquels figure celui de s'isoler politiquement et de se voir mis à l'index par la population pour absence de coopération).

[493] Le Forum sera, pour ce dernier, l'occasion d'attester de sa citoyenneté ivoirienne, à travers la production de documents démontrant la nationalité ivoirienne de son grand-père et de ses parents.

« Le Forum pour la Réconciliation Nationale a été beaucoup plus un grand moment de défoulement collectif qu'un cadre de résolution des problèmes qui sont à l'origine des déchirures sociales et politiques de la Côte-d'Ivoire. »[494]

Diverses résolutions furent adoptées à l'issue du Forum. La plus attendue, celle portant sur la citoyenneté ivoirienne de Alassane Ouattara, recommandera la délivrance d'un certificat de nationalité ivoirienne à ce dernier, tout en rajoutant, de manière ambiguë, que la délivrance dudit document relevait de la compétence exclusive du pouvoir judiciaire et non de l'exécutif. La solution adoptée par le Forum n'a pas résolu la question posée sur ce point précis ; cette solution ci a tout simplement consisté à apporter, face à une question éminemment politique, une recommandation suspendue au pouvoir de décision judiciaire.

Nous avons ici deux débats publics (celui portant sur la Constitution et ceux ayant entouré le Forum pour la Réconciliation Nationale), qui ont mobilisé les différents acteurs de la société ivoirienne et posé les questions qui déchirent le corps social et politique. Des débats que l'on pourrait, à priori, considérer comme authentiques. Des décisions ont été prises, résultant de ces procédures d'échanges de raisons dans lesquelles toute partie concernée était en mesure de faire valoir et de soumettre les siennes. Mais l'on ne peut affirmer qu'ils ont permis de résorber, ni même de désamorcer les désaccords sur les normes d'une juste reconnaissance. Certes, l'échange d'arguments s'est peut être déroulé autour de certaines normes sociales génératrices du déni de reconnaissance. Mais il semblerait, au terme des débats en question, que si la délibération publique est une condition nécessaire à la restauration de la reconnaissance là où ont prévalus le déni de reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate, qu'elle ne soit cependant pas une

[494] N'Guéssan Kouamé, op. cit., p. 350.

condition suffisante. Celle-ci ne conduit pas forcément à la production de normes unanimement acceptées et exemptes de reproches au regard des effets qu'elles sont susceptibles d'engendrer, étant admis que les réponses proposées à des demandes de reconnaissance feront difficilement l'objet d'un consensus.

*Pour un primat du politique sur l'économique*

Houphouët-Boigny a essayé de construire une communauté politique qui offrirait les bases d'une reconnaissance mutuelle essentiellement matérialiste, en inscrivant les ivoiriens dans des projets, tels que celui de l'enrichissement collectif et de la modernisation, qui viendraient transcender la question de la diversité ethnique du pays et celle de la place juste à accorder aux différents groupes qui la composent. Cette opportunité donnée aux ivoiriens de construire ensemble s'incarnait principalement dans le champ économique et a évacué la question de son inscription dans le champ politique. La fragilité de cette fondation de l'Etat s'est révélée dès la première crise économique que le pays a connu : les sources de sa légitimité, essentiellement économiques, ont disparu, laissant place à une multitude de questions longtemps refoulées.

Akindès analyse assez finement le besoin d'un retour au politique, ce dernier prenant le dessus sur l'économique dans le processus de formation de l'Etat ivoirien.

« L'historicité politique en Côte-d'Ivoire s'enracine dans une histoire économique assez particulière qui produit ses propres revers quatre décennies après. **Il y a comme une sorte de besoin d'inversion du primat du politique sur l'économique** (souligné par nous) qui, chez Houphouët-Boigny, faisait fonction de creuset d'intégration sociale. Mais ce compromis est arrivé à saturation dans une société profondément transformée par les dynamiques économiques, démographiques et politiques. Aujourd'hui, se pose la question de la construction politique de nouveaux piliers de la citoyenneté. Et en l'absence de ce travail politique, il existe, dans la formation de l'identité citoyenne, *des zones d'incertitudes qui laissent libre court à l'imagination populaire de ce que signifie être ivoirien aujourd'hui*. La sociologie des passions autour de la figure d'Alassane Ouattara donne la mesure des enjeux politiques de l'identitaire et des risques qu'ils comportent en

l'absence d'une structure d'horizon de sens et d'un travail politique d'inclusion des identités particulières. »[495]

Le besoin de faire primer le politique sur l'économique reflète non seulement le questionnement sur le compromis houphouétiste, mais semble également représenter l'affirmation de valeurs immatérielles, composantes de l'exigence de reconnaissance aussi nécessaires que l'égalité des droits ou une plus juste répartition du pouvoir et des ressources.

Aujourd'hui, l'exigence de reconnaissance est devenue plus explicite, faisant du déni de reconnaissance un mal à combattre par tous les moyens. Les revendications autour des évènements qui se déroulent en Côte-d'Ivoire depuis 1999 font toutes état d'un refus ferme en face du déni de reconnaissance dont leurs acteurs s'estiment victimes.

Les auteurs du coup d'Etat militaire de 1999 justifiaient en partie leur acte par leur refus d'accepter la tournure que prenait la question de l'ivoirité ; la rébellion de 2002 confirmera le refus de se voir attribuer une appartenance « douteuse » à la communauté ivoirienne avec d'autant plus de force qu'il consacrera la partition de fait du pays. Cette partition de fait ne se réclame cependant pas d'un désir de sécession, mais d'une demande de reconnaissance de leur appartenance pleine et entière à la communauté politique.

Le message formulé peut être résumé de la sorte : *si l'on veut que nous acceptions les règles du vivre-ensemble que la Côte-d'Ivoire est en train d'élaborer, il nous faut nous reconnaître dans ces règles ; ce qui n'est pas le cas. Certaines dispositions constitutionnelles, certaines pratiques étatiques et certains préjugés sociaux, ne nous permettent pas de disposer des éléments nécessaires pour participer de manière égalitaire à la vie politique du pays. Notre acceptation du nouvel ordre juridico-politique se fera*

[495] Akindès, op. cit. p. 36.

*lorsque nous passerons du statut de groupe lésé à celui d'un groupe reconnu par l'Etat et par l'ensemble de la société.*

Les droits revendiqués peuvent être compris ici comme « les signes devenus anonymes du respect social.»[496] Il est cependant devenu clair que les réponses juridiques ne suffiront pas. Il faudrait y adjoindre des transformations sociales plus approfondies qui devront être réalisées par la voie politique ; dans ce sens, il est attendu du pouvoir qu'il mène une « politique de reconnaissance » c'est-à-dire une politique qui viserait à transformer les conditions sociales qui génèrent les normes de reconnaissance inadéquates, pour les remplacer par d'autres normes plus acceptables.

Quant à la question qui aussitôt se pose et qui est de savoir si une « politique de reconnaissance » menée par le pouvoir implique un traitement particulier des groupes revendicateurs de reconnaissance, ou, au contraire, un traitement identique pour tous les ivoiriens, cette question, nous ne l'aborderons pas ici car elle déborderait le cadre de notre étude.

Nous pouvons cependant rajouter que ce qui est revendiqué en Côte-d'Ivoire c'est, non pas le droit à la différence, mais le droit de questionner les raisons qui ont mené à l'injuste marginalisation de certains groupes dans l'exercice du pouvoir. Leur mise à l'écart est bien le signal du déni de reconnaissance dont ils ont été victimes et aujourd'hui, l'exigence normative de reconnaissance vient compléter des revendications plus traditionnelles, liées au droit à disposer d'une carte d'identité afin de pouvoir exercer son droit de vote, au droit d'accéder à **tous** les postes électifs et plus généralement, au droit à être considéré comme un ivoirien à part entière, comme les autres.

[496] Honneth Axel, op. cit., p.144.

Le débat sur la gestion des divers groupes qui composent la Côte-d'Ivoire et de leurs revendications respectives doit avant tout se convaincre du fait que la possibilité d'un vivre-ensemble passe d'abord par la mise en place d'une « politique de reconnaissance » à même d'intégrer, de manière satisfaisante, tous les groupes que comprend le pays.

Le processus d'intégration de la société qui n'exclut ni la violence ni la guerre, « implique que soient définis et acceptés des buts communs à l'entreprise collective, que les individus partagent un certain nombre de pratiques et de croyances communes, qu'il existe des interactions entre les membres du groupe »[497], ces pratiques et croyances ne pouvant être prises indépendamment de la réalité sociale dans laquelle elles s'inscrivent, étant donné que la « communauté des citoyens » se constitue à partir de conditions économiques et sociales spécifiques.

Certaines croyances communes parmi lesquelles il faudrait compter le projet houphouétiste d'enrichissement collectif, et certaines pratiques telles que l'ouverture aux référents externes, la suprématie d'un groupe ethnique (akan) sur les autres, ont été intériorisées par la population ivoirienne . Aujourd'hui, la question qui se pose est celle de savoir lesquelles, parmi ces pratiques et croyances, doivent être perpétuées et intégrées dans le nouvel imaginaire en formation, ou rejetées. Dit autrement, quelles sont les croyances et pratiques, anciennes ou nouvelles, qui donneront à l'Etat sa légitimité aux yeux de ses citoyens et fonderont la nation ivoirienne?

[497] Schnapper Dominique, *La Communauté des Citoyens*, op. cit., p.60.

*Quand l'affirmation de la souveraineté passe aussi par l'émancipation de la tutelle française : pour une seconde indépendance de la Côte-d'Ivoire*

La relation de la Côte-d'Ivoire à l'extraversion est entrée dans un processus de maturation qui requiert une évolution des rapports avec l'ancienne puissance coloniale. Son affirmation comme un Etat souverain passe forcément par la distanciation d'avec la France, sans qu'une rupture radicale ne soit véritablement revendiquée. Suivant un modèle de dérive, les liens avec l'ancienne puissance coloniale se sont progressivement relâchés, au gré d'un enchaînement de circonstances et d'actes.

Un rapport d'union symbiotique s'est instaurée immédiatement après l'indépendance et s'est caractérisée par une forme de dépendance quasi absolue à la France.

Par ses choix, Houphouët-Boigny a placé, dès les premières années de la république, la Côte-d'Ivoire et les ivoiriens, dans un horizon d'expérience dont la viabilité et la continuité ne pouvaient être assurés qu'avec l'assistance économique et culturelle de la France et par la présence massive d'étrangers devant assurer la mise en valeur économique du pays. Il n'y a pas véritablement eu débat, rappelons le autour des options faites pour le pays. Même si les ivoiriens se sont laissés « emmieller » dans une relation de « servitude volontaire » qui leur soumettait un projet national d'enrichissement collectif comme ciment de la nation, la question de leur participation effective à la formation de leur identité nationale était là, en dormance. La distinction entre les ivoiriens et leur environnement restait dans un certain flou ; celle qui par contre le fut assez nettement, c'est celle qui établissait une hiérarchisation entre ivoiriens, plus précisément entre le groupe akan et les autres groupes qui composent la Côte-d'Ivoire.

Aujourd'hui, le pays est arrivé à un stade de son développement où il est devenu nécessaire d'opérer une distinction entre eux et les autres. Cette prise de distance se fait dans la douleur. En ce qui concerne la France, elle prend la forme d'une désillusion difficile à surmonter : celle-ci a jusque-là été si bien intégrée dans son histoire politique, économique et culturelle, si présente dans son imaginaire que la distanciation ne peut s'opérer sans heurts. La Côte-d'Ivoire a longtemps été considérée comme la « fille aînée de la France en Afrique »...

Les actes violents et destructeurs entrepris contre la France s'inscrivent dans le cadre de la frustration née dans les différents camps qui s'affrontent, causée par le refus de cette dernière de prendre une position nette en faveur de l'une partie, attitude qui est aussitôt interprétée comme une collusion avec tel ou tel autre camp adverse. La France s'étant toujours impliquée dans les affaires ivoiriennes, il est impensable aux yeux de nombreux ivoiriens, qu'elle souhaite rester « neutre ». Mais quoi qu'il en soit, il demeure que la France ne peut rester neutre dans le conflit ivoirien. Le poids de l'histoire commune impose au gouvernement français d'être mêlé au conflit ivoirien. Ce qui place la France dans la position inconfortable d'arbitre et de partie et explique le flottement entre vieux réflexes et nouveaux principes observé quant à la politique à adopter à l'égard de cette Côte-d'Ivoire qu'elle ne reconnaît plus : la France cherche à établir une ligne politique claire dans un conflit qui est loin d'être lui-même clair. Après plus de quarante années de relations néocoloniales entre la France et la Côte-d'Ivoire, des rapports nouveaux restent à être inventés.

Henri Konan Bédié a reproché à la France de n'être pas intervenue pour le remettre au pouvoir après le coup d'état militaire de 1999.

Laurent Gbagbo estime, quant à lui, que la France aurait dû respecter les accords de défense de 1961 qui la lient à la Côte-d'Ivoire lors de l'attaque du 19 septembre 2002 qui a divisé le pays en deux, notamment par l'application de la clause dite secrète qui autorise la France à intervenir, y compris dans le cas d'une agression intérieure. Si tel ne fut pas le cas, c'est pour la bonne raison que celle-ci soutiendrait la rébellion. Mamadou Koulibaly, alors Secrétaire général adjoint du FPI et président de l'Assemblée Nationale, s'exprime pour fustiger ce qu'il nomme « *le gangstérisme international d'Etat* », dans un pamphlet au titre explicite, sur les raisons qui auraient poussé la France à prendre le parti des rebelles :

« Le seul crime des ivoiriens est d'avoir voulu construire un Etat moderne conforme à l'idéal dans le processus de mondialisation en cours [...] Hélas, cette liberté que se donnaient ainsi les ivoiriens n'a pas plus aux français : Pour qui se prennent-ils donc ces ivoiriens ? Sans le conseil de la France, ils s'offrent des réformes de leur vie politique ? [...]
Le gouvernement de Laurent Gbagbo s'était aperçu qu'il devait libérer l'économie ivoirienne en faisant fi de la domination française. Cela aurait permis à la Côte-d'Ivoire de s'ouvrir à tous ceux souhaitent lui tendre la main pour relever son économie [...] La France a perçu ce signal d'ouverture comme une menace pour ses intérêts [...] S'agit il des intérêts de France Télécom qui a bénéficié d'une convention de privatisation qu'elle n'a pas respectée ? S'agit il des conventions obtenues, de gré à gré, par Bouygues, sur l'eau et l'électricité ? S'agit il du fameux troisième pont d'Abidjan surfacturé et dont l'offre ne correspond plus à la demande des ivoiriens ? S'agit il des chemins de fer de Bolloré qui mettent du temps à se moderniser ? Les ivoiriens pensent que oui et leurs réponses ne varient pas [...] La situation actuelle de crise de la Côte-d'Ivoire s'inscrit dans la philosophie de recolonisation de la planète par les pays occidentaux. La France joue ce rôle de pilleur de nos ressources économiques avec arrogance et sous la menace de son armée et du chantage de certains membres du conseil de sécurité de l'Onu »[498].

Et de revenir sur « l'occasion manquée » par la France de se voir gratifiée économiquement, si seulement elle avait empêchée les rebelles d'occuper une partie du pays :

[498] Koulibaly Mamadou, La Guerre de la France contre la Côte-d'Ivoire, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 9, 10,13, 16, 84.

« Etant donné la puissance de frappe de l'armée française, dès le 20 septembre, la Côte-d'Ivoire serait libérée et la France béatifiée. En signe de gratitude, les entreprises françaises seraient classées dans une catégorie de partenaires privilégiés.»[499]

La version du chef des rebelles, Guillaume Soro ne varie pas quant à l'incrimination de la France :

« De notre côté, nous avons aussi bien sûr quelques griefs envers la politique suivie par la France [...] Au prétexte de protéger les ressortissants des pays développés, les militaires français ont de fait empêché la victoire qui nous tendait les bras [...] Les français ont faussé la donne. [Ils] nous ont demandé de nous replier le temps d'organiser les opérations de rapatriement qui étaient censées fonder leur intervention. Nous avons accepté naïvement. Une fois installés, les français nous ont repoussé jusqu'à Bouaké [...] En effet, de la protection des ressortissants, l'action française a tourné rapidement au soutien logistique au gouvernement et au blocage de nos propres forces. Sans leur intervention, nous aurions rapidement mis en fuite Laurent Gbagbo et sa clique. Je dois dire que cette démarche française a été très mal vécue à travers tout le nord ivoirien.»[500]

La presse ivoirienne ne fut pas en reste, avec une recrudescence de slogans violemment anti-français après les accords de Linas-Marcoussis de janvier 2003 (du nom de la banlieue parisienne où s'est déroulée, « en conclave » la table ronde), signés par tous les acteurs de la crise ivoirienne, sous l'égide de la France.

Au terme de ces accords, le président de la République devra, au cours des deux années qui précèdent la fin de son mandat (octobre 2005), partager le pouvoir avec un premier ministre de consensus. Ce dernier sera chargé de former un gouvernement de réconciliation nationale composé de représentants désignés par chacune des délégations ayant participé à la table ronde. Les conditions d'éligibilité à la présidence de la République posés par le très controversé article 35 devront être révisées. Les procédures d'identification des ivoiriens et de naturalisation seront revues dans le sens d'un plus grand respect du droit des personnes.

[499] Koulibaly Mamadou, idem, p. 71.
[500] Guillaume Soro, *Pourquoi je Suis Devenu Rebelle*, op. cit. pp. 124,125,126.

La participation des rebelles (regroupés sous les Forces Nouvelles et dirigés par Guillaume Soro) aux négociations signe leur acte de reconnaissance par la communauté internationale. Ratifiés par le pouvoir, sous la forte pression de la France, ces accords seront jugés inacceptables et dénoncés presque aussitôt par les partisans de Laurent Gbagbo.

Ils octroyaient un trop grand pouvoir aux désormais ex-rebelles, en leur concédant les portefeuilles stratégiques du ministère de la Défense et celui de l'Intérieur, ce qui pourrait être interprété comme un « encouragement des ivoiriens à recourir à la rébellion armée pour accéder aux fonctions étatiques, créant ainsi, au contraire de la paix qu'elle voulait voir instaurée, un climat d'instabilité permanente »[501]. En outre, les dispositions de ces accords n'auraient aucune valeur juridique puisqu'ils auraient été pris en « flagrante violation de la Constitution ivoirienne ». La preuve de la collusion qui existe entre les facilitateurs français et la rébellion est patente pour le pouvoir, raison pour laquelle le président de l'Assemblée Nationale et secrétaire général adjoint du FPI ont réclamé une large diffusion, auprès des médias, d'un mémorandum développant des arguments aux fins d'annulation des accords de Linas-Marcoussis, afin de « révéler la supercherie à l'opinion internationale et organiser la résistance contre le complot ourdi contre la Côte-d'Ivoire ».

Laurent Gbagbo sait que la fibre nationaliste et anticolonialiste longtemps refoulée et frustrée par une quarantaine d'années de « Françafrique » n'attendait que le moment opportun pour se réveiller. Il n'a jamais accepté l'alliance particulière de la Côte-d'Ivoire avec la France. Presque immédiatement après la signature des accords de Linas-

[501] Koulibaly Mamadou, op. cit. , p. 42.

Marcoussis, des manifestations antifrançaises, orchestrée par de « jeunes patriotes » sur ordre de la présidence, éclatent à Abidjan. Des dizaines de milliers de personnes saccagent les lieux symbolisant la présence française que sont : le centre culturel, les écoles françaises, les locaux de la compagnie aérienne Air France, avec à l'appui, des slogans tels que « à chaque ivoirien son petit français ».

L'ancienne puissance coloniale se retrouve attaquée de tous bords pour son refus de se positionner dans l'un des camps de manière explicite, ainsi qu'elle a eu à le faire par le passé. L'échec de la France dans ses tentatives de vouloir mettre fin au conflit lui a fait prendre conscience du fait qu'elle devra accepter l'indépendance effective du pays que le partage d'intérêts avec Houphouët-Boigny avait dévoyée. Cette indépendance en « trompe-l'œil » que ce dernier avait acceptée à son corps défendant, du bout des lèvres, les ivoiriens la réclament quelques 40 ans après. La démarche de démarcation est réciproque, mais douloureuse des deux côtés.

Seulement, la Côte-d'Ivoire, comme beaucoup d'autres Etat, reste tributaire des conditions de sa naissance, parmi lesquelles la moindre n'est pas l'hybridité. Elle est toujours là, acceptée et nullement remise en question : l'imaginaire ivoirien contemporain s'est aussi formé au cours des contacts étroits maintenus avec la France.

Par ailleurs, par quel processus long et compliqué pourrait on se défaire d'une hybridité constitutive de ce que l'on est désormais ? La question ne se pose pas véritablement en l'espèce. En outre, même si la rupture est consommée, l'attention de la France sur ce qui se passe dans leur pays est toujours réclamée par les ivoiriens. « *Chirac est ivoirien !* » a-t-on pu entendre dire par certains ivoiriens, meurtris par le sentiment qu'ils ont de voir la France comploter contre leur pays. L'abandon total par la France, après de si longues

relations est très mal vécue. Il nous semble que c'est une renégociation des rapports avec la France qui se joue et qui passe avant tout par le rejet des pratiques houphoutétistes.

Si les ivoiriens font montre d'une sensibilité exacerbée à l'égard de l'opinion que la France peut avoir sur leur pays, c'est parce que la reconnaissance ou la non reconnaissance par cette dernière d'une des parties impliquée dans le conflit a encore son importance dans leur esprit. Très peu d'ivoiriens reconnaîtront aujourd'hui ce fait.

## Conclusion générale

### La brèche : un espace conflictuel à l'intérieur duquel se négocie la refondation

« *Tuez-nous, on est beaucoup ! Tuez-nous, on est beaucoup !* » Ce slogan scandé par des milliers de jeunes âgés de quatorze à dix-huit ans au retour d'un meeting politique en août 2002 dans le quartier populaire d'Abobo à Abidjan[502], témoigne autant du changement sur les valeurs qui régulent la vie sociale et politique ivoirienne que le fait cette inscription sur les tee-shirt portés par d'autres jeunes lors d'une autre manifestation : «*mieux vaut une mort effroyable qu'une vie effroyable* ». Nous avons là un aperçu du degré de détermination de la prochaine génération qui prendra (ou qui a pris car, dans les faits, cela est partiellement avéré) les commandes du pays : prêts à en « découdre » jusqu'au bout, parfois au prix de leur vie, à propos de tout ce qui se rapporte à leur avenir politique, ou même à leur avenir tout simplement.

L'objectif de cette thèse était d'établir un récit compréhensif analysant les conditions qui ont contribué à la mutation de l'imaginaire et de l'Etat ivoirien et qui les ont tous deux fait évoluer d'une étape de construction vers un processus de formation. Ce faisant, nous avons voulu apporter une contribution à l'analyse du processus de production de localité en Afrique postcoloniale, presque cinquante ans après les indépendances. Nous avons ainsi avancé l'argument selon lequel en Côte-d'Ivoire, le processus de production de localité a occulté le débat avec les ivoiriens sur le contenu même de la localité, le

[502] Voir Konaté Yacouba, « Les Enfants de la Balle. De la FESCI aux Mouvements de Patriotes », Politique Africaine n°89, pp.49-70.

président Félix Houphouët-Boigny s'étant lui-même posé comme l'incarnation de la nation ivoirienne dans son devenir, sans véritablement prendre en compte les aspirations immédiates des ivoiriens. La démarche houphouétienne de construction de la nation ivoirienne a imposé des options économiques, politiques et sociales, provoquant de multiples changements dans la société sans que ces derniers ne soient parvenus à déboucher sur une expression politique.

Cherchant à analyser la mutation d'un processus de construction vers un processus de formation, nous avons développé un cadre théorique qui pourrait rendre compte des différentes dimensions de ces processus qui tous deux s'inscrivent dans le cadre plus large de la production de localité. A travers les questions de l'imaginaire, de l'Etat, sont également posées également celles qui portent sur le devenir de la société ivoirienne.

L'hypothèse de départ s'est en grande partie vérifiée : le processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien laisse voir l'émergence de pratiques portées par la nouvelle génération en quête d'un autre projet de société. Mais il est également apparu que les changements dans les représentations du pouvoir et les conceptions de la légitimité que nous avons analysés n'évacuent pas entièrement les schémas du passé ; qu'il subsiste, ainsi que nous l'avons vu dans les chapitres sur le coupé-décalé et le zouglou patriotique une continuité avec des registres du modèle houphouétien et une mainmise du pouvoir de Gbagbo sur un courant du zouglou qui est lui entièrement acquis. Le résultat de l'étude des O.P.N.I. montrent qu'elles débouchent à la fois sur une contestation de l'ordre établi mais s'inscrivent également dans la continuité de cet ordre.

**Remarques sur l'Etat en Afrique**

Notre approche de l'Etat est basée sur les analyses de Bayart et celles de la revue *Politique Africaine* qui considèrent le politique comme un fait social total et réfutent, ce faisant, tout monopole disciplinaire dans leurs recherches. La perspective classique concentrée autour de l'étude de l'Etat et de sa capacité à régir la société dans une relation univoque de dominants à dominés est déplacée vers les mécanismes au travers desquels les dominés manifestent leurs capacités d'actions. Cela quelles que soient le type de ces actions (ce qui explique nos études sur les « OPNI », pour reprendre les termes de D.C. Martin, ou les « modes populaires d'action politique » selon les termes de Bayart) et quels que soient les résultats de ces actions (qu'elles débouchent sur un renversement de l'ordre établi ou qu'elles s'inscrivent dans la continuité de cet ordre).

A la suite de ces auteurs, nous avons cherché à mettre en avant la banalité de l'Etat en Afrique en tant que « lieu primordial d'engendrement de l'inégalité », mais nous avons également insisté sur la spécificité et l'historicité de l'Etat ivoirien en examinant les procédures et les stratégies des individus. Déplacer notre analyse en direction du terreau social sur lequel se fonde l'Etat et faire la part belle à « l'infrapolitique » nous a autorisé à aller chercher l'Etat là où il ne se donne pas à voir spontanément.

Notre démarche a cependant ses limites, parmi lesquelles nous pouvons signaler les deux principales. Poussée à l'extrême, notre analyse peut mener à une conception extensive de l'Etat, qui dilue le concept même de l'Etat, au point de le rendre imprécis quant à son

domaine et ses frontières et de marginaliser le rôle des institutions dans le fonctionnement des autoritarismes en tant que technique de pouvoir.

La seconde limite renvoie à la question de l'existence même de l'Etat ivoirien. Les attributs classiques dans le processus de formation de l'Etat tels que le monopole de la contrainte légitime ou la concentration des centres de décisions sont désormais en concurrence avec les mécanismes et pratiques par lesquels d'autres acteurs que l'Etat sont présents dans le jeu politique[503]. Et ce que le jeu de ces acteurs émergents laisse à voir, c'est la déliquescence de l'Etat ivoirien et sa recomposition. Ce qui pourrait conduire à s'interroger sur l'existence même d'un processus de formation de l'Etat en Côte-d'Ivoire.

Nous avons tenté de contourner ces limites en insistant sur la concomitance du processus de formation de l'Etat **et** de l'imaginaire. Ces deux processus sont indissociables dans notre travail et l'utilisation de la notion de brèche nous permet, quant à elle, de signaler le moment critique de ce processus. Et nous rajoutons que si nous insistons sur le rôle des acteurs, c'est parce que la recomposition de l'Etat ivoirien passe par l'émergence de nouveaux acteurs et par une redistribution des pouvoirs à la fois dans le champ étatique et dans le champ des relations de l'Etat à la société. La Côte d'Ivoire n'a pas échappé à ce phénomène africain des années 90, qui a expérimenté l'effondrement de la légitimité de la classe politique au pouvoir depuis l'indépendance et le repositionnement d'acteurs émergents dans le jeu politique.

[503] Voir sur ce thème Lebeau Yann, Niane Boubacar, Piriou Anne, Saint Martin Monique (dir) *Etat et Acteurs Emergents en Afrique*, Karthala, Paris, 2003

Revenons vers Bayart pour lequel la formation de l'Etat est un processus infini, inachevé. Dans le même sens, une de nos hypothèses a été de dire que si l'Etat ivoirien se recompose aujourd'hui, c'est parce que sa formation, c'est-à-dire la participation des acteurs ivoiriens à son façonnement, était incomplète. En outre, le centre de notre analyse est le politique, certaines de ses manifestations et plus généralement le changement des relations Etat/société en Côte-d'Ivoire, plutôt qu'une analyse de l'Etat ivoirien ou de sa nature en tant que telle.

Quels sont les changements politiques et sociaux qui sont entrain de s'opérer en Côte-d'Ivoire ? quelles sont les pratiques qui accompagnent ces changements ? quels sont les acteurs engagés dans ces pratiques ? Telles sont les principales questions auxquelles nous avons tenté de répondre. Et notre analyse a tenté de souligner tant la dispersion des lieux de pouvoir que la recomposition de l'Etat, sans pour autant souscrire à la thèse de la « fin de l'Etat ».

Et si, à l'opposé de cette thèse, la « crise » de l'Etat ivoirien relevait plutôt d'un « besoin d'Etat », pour reprendre le titre d'un numéro de la revue *Politique Africaine*[504] , ou si cette crise nous rappelait la « persistance de l'Etat »[505] ? C'est en partie ce que nous avons voulu montrer en traitant de « l'exigence de reconnaissance » dans la dernière partie de cette thèse. Cette exigence s'adresse principalement à l'Etat défaillant dans la définition de la citoyenneté ivoirienne, l'exercice du droit de vote, et le droit à la propriété foncière.

---

[504] « Besoin d'Etat », *Politique Africaine* no 61, Paris, Karthala 1996. voir notamment l'article de Etienne Le Roy, « Introduction au Thème l'Odyssée de l'Etat », p 5-17, dans lequel il identifie 3 besoins le besoin d'efficacité, le besoin de légitimité, le besoin de sécurité physique, matériel et psychologique

[505] Lebeau Yann, op cit, p28 en parlant des pratiques nouvelles, il estime qu'ils « nous rappellent la persistance de l'Etat, y compris dans les stratégies les plus anti-étatiques [ . et nous invite] en même temps à ne pas négliger la dynamique sociale et les formes de redistribution des pouvoirs qu'engendrent les restructurations en cours de l'Etat et du champ politique en Afrique sub-saharienne »

Rappelons, pour fermer cette parenthèse, que notre posture n'a pas été de préjuger de l'évolution ultérieure de l'Etat ivoirien, ni d'analyser sa nature, mais plutôt de donner à voir les recompositions politiques à l'œuvre.

## « Bricolage théorique » pour analyser l'Afrique contemporaine

L'étude du changement dans la relation Etat/société en Côte-d'Ivoire nous a permis d'observer un processus par lequel les conditions politiques de la production de normes sont conduites. Nous avons dû faire usage de nombreux concepts et aussi nous livrer à un « bricolage théorique » dans le but d'appréhender, sous différentes facettes, le changement en cours. Cette démarche s'est comme imposée à nous au fil de la rédaction. Réunir les éléments en question et surtout, leur donner une certaine cohérence fut une tâche pas toujours aisée. Notre crainte était de rétrécir les perspectives d'analyse en adoptant une démarche linéaire qui fermerait l'espace de réflexion.

La problématique de la production de localité étant complexe, il nous a semblé que tout chercheur qui s'attacherait à cette thématique serait bien inspiré de se méfier de l'application d'un modèle théorique, et qu'il devrait plutôt reconnaître les variétés de situations qui se cachent derrière cette appellation.

La démarche adoptée est pluridisciplinaire et qualitative/interprétative sur le plan méthodologique. En cela, elle s'inscrit dans ce vaste courant des sciences sociales qui fait appel à la pluridisciplinarité dans les recherches. Nous sommes allés chercher certain des concepts et notions utilisés ici sans nous poser, au préalable, la question de savoir s'ils seraient scientifiquement validés. C'est le cas pour l'émotion et l'envie.

D'autres concepts, flous car sujets à différentes interprétations et extensivement soumis à l'analyse dans de nombreux champs, tels que l'imaginaire, la reconnaissance, la subjectivation, la localité nous semblaient devoir s'appliquer au cas ivoirien.

Ce faisant, nous nous sommes situés, à l'instar de Balandier, non sur le terrain des institutions formelles, mais sur « celui des actions qui visent le maintien ou la modification de l'ordre établi »[506].

Le choix de ces concepts et l'interprétation qui en découlé a avant tout été mû par l'importance que ces derniers semblaient revêtir aux yeux des ivoiriens et que notre regard objectif et subjectif à la fois a tenté de rassembler afin de lui donner un sens. Cette démarche nous a permis d'avoir une compréhension sur les changements socio-politiques intervenus en Côte-d'Ivoire en une période donnée de son histoire et aussi d'évaluer les formes qu'ils ont adoptés par rapports aux états de réalité préexistants.

Le cas de la Côte-d'Ivoire représente à nos yeux un formidable laboratoire de science politique qui, par ailleurs, nous révèle la modernité du conflit qui déchire le pays : l'économique y est inséparable du politique ; l'on peut difficilement y traiter du domestique sans également se référer à l'international ; les enjeux et luttes de pouvoirs tournent autour des questions de fondation, de reconnaissance, d'autochtonie ; les références identitaires y sont brouillées.

Il nous montre également à quel point sont poreuses les frontières entre disciplines en sciences sociales. Nous avons navigués entre celles-ci : histoire, anthropologie, sociologie, psychologie sociale, économie politique, philosophie politique...

[506] Balandier, Georges, 1995 [1967], *Anthropologie Politique*, Paris, Presses Universitaire de France, p. ix.

Il est évident que cette analyse à laquelle nous nous sommes livrée n'a pas couvert la totalité du problème ivoirien. Puisse-t-elle apporter sa contribution à sa compréhension à travers les enseignements que nous en avons tiré.

**Leçons et remarques**

Notre étude montre que la production de localité en postcolonie est un processus continu et en constante évolution. Qu'il s'appuie, de manière concomitante, sur l'Etat et l'imaginaire qui entretiennent une relation inextricable au sein de laquelle l'une se nourrit de l'autre.

Notre étude a également souligné que si la production de localité en Afrique postcoloniale intègre les données autochtones et « les ressources de l'extraversion », elle aboutit cependant à une synthèse instable puisqu'une brèche dans ce processus est toujours possible et que celle-ci peut être le prélude à un retour du refoulé local. Cette remarque générale peut être appliquée à divers pays du continent africain.

La spécificité de la production de localité en Côte-d'Ivoire est à rechercher du côté des processus de subjectivation qu'il induit. Nous en avons analysé le plus significatif, celui porté par les jeunes ivoiriens à travers leur musique. Cela nous a permis de voir les cheminements vers l'autonomisation empruntés par cette catégorie de la population qui n'a pas tiré grand bénéfice du « miracle ivoirien », autonomisation qui est confirmée par le fait que les jeunes sont devenus des acteurs incontournables dans le conflit ivoirien.

Mais la conclusion principale que nous tirons de cette thèse est la suivante : la Côte-d'Ivoire expérimente un moment de refondation des conditions du vivre-ensemble, qui se traduit par « l'exigence de reconnaissance » formulée par les différents groupes dont le

pays est composé. Cette volonté de reconnaissance est patente dans la nouvelle génération qui fait usage de la violence ou de la musique pour l'obtenir.

*Une refondation des conditions du vivre-ensemble*

En montrant que la société ivoirienne a pris en main le processus de formation de l'Etat et d'un nouvel imaginaire, nous avons voulu rendre compte de certains des processus par lesquels s'opère la refondation de la nation ivoirienne. La conclusion majeure de cette thèse nous renvoie à la question de la « source d'autorité » (Hannah Arendt) sur laquelle se fonderait le vivre-ensemble ivoirien.

Un débat - conflictuel - s'est engagé entre les différentes composantes et forces sociopolitiques du pays. Ce débat sur les conditions de leur vivre-ensemble a mis à jour un manque dans le travail de fondation de la nation ivoirienne mené par Houphouët-Boigny.

Ce travail de construction, par opposition à celui de formation que nous avons analysé, s'est avéré fragile et donc incapable de constituer une fondation sur la durée. Car la fiction de sa fabrication, un temps légitime, a été éventée une fois les ressources qu'elle procurait épuisées.

La poursuite d'une modernité, fantasmée parce qu'éloignée des réalités « locales », s'est résumée en un projet de modernisation/occidentalisation de la société ivoirienne au détriment de ses racines autochtones. L'effondrement (pourtant annoncé par certains observateurs) du contrat social houphouétien a laissé les ivoiriens démunis de recours et ouvert la porte au conflit.

Le débat sur les conditions du vivre-ensemble s'articule autour des ces points fondamentaux de la dynamique politique que sont le conflit, la mobilisation et la stratégie. La Côte-d'Ivoire est aujourd'hui confrontée à des luttes internes visant à asseoir de nouvelles normes de références et, forcément, à en exclure d'autres. Ces luttes tournent autour des questions de savoir ce qui doit être inculqué aux ivoiriens et qui devrait le leur inculquer.

La refondation à l'œuvre n'est pas un processus consensuel. Elle passe par la crise multidimensionnelle que connaît le pays : ce qui se joue, c'est la renégociation des contours de la Cité et le devenir des rapports entre les diverses communautés. La Côte-d'Ivoire expérimente un moment de son histoire où elle se doit de réinventer un nouveau projet de société et d'établir de nouveaux compromis dans l'élaboration lesquels la société ivoirienne serait plus impliquée qu'elle ne le fut sous Houphouët-Boigny.

Refondation, mais sur la base de quelles référents ? Car un des enjeux de la crise ivoirienne tourne autour de la question de savoir sur quelles bases refonder la nation ivoirienne. Et il apparaît que les ivoiriens ne souhaitent pas être à nouveau écartés du débat sur leur devenir collectif. Aucun projet de société ne leur sera désormais imposé, qui ne subira la contestation - y compris par la violence-, de la part de ceux qui s'en sentiraient exclus.

*La reconnaissance politique comme principe fondateur du vivre-ensemble ivoirien*

Il ressort de notre analyse que les ivoiriens font de la reconnaissance politique le principe fondateur de leur vivre-ensemble. L'on est passé, en Côte-d'Ivoire, d'une conception de la reconnaissance avant tout sociale et traditionnelle, vers une forme de reconnaissance moderne et politique. L'époque de construction nationale caractérisée par le projet de

modernisation houphouetien a favorisé une forme de reconnaissance sociale basée sur la richesse et la possession de biens matériels. Nous avons vu que derrière cette conception de la reconnaissance qui se justifiait par la nécessité de réaliser l'unité nationale, se cachait aussi une volonté du « père fondateur » d'étouffer les revendications des différents groupes qui composent le pays dans le but d'asseoir son pouvoir de manière durable. La quête de reconnaissance a aujourd'hui atteint un niveau supérieur en Côte-d'Ivoire, celui où les ivoiriens ont besoin de se voir confirmés dans leur autonomie de décision face aux questions touchant à leur devenir collectif. Ce qui fait du conflit ivoirien une lutte fondée sur des mobiles moraux[507], le terme morale désignant ici, en accord avec la tradition kantienne, la position qui permettrait de prendre équitablement en compte les intérêts respectifs de tous les ivoiriens.

Cette notion de reconnaissance s'est progressivement imposée d'elle-même dans ce travail au fur et à mesure que nous avancions dans notre analyse. Les différents cas qui illustrent notre thèse y font tous implicitement ou explicitement référence. Notre thèse n'est cependant pas un travail sur la question de la reconnaissance en Côte-d'Ivoire même si les conclusions que nous en tirons nous y ramènent.

Et il nous apparaît que la légitimité nécessaire pour gouverner le pays reviendra à celui ou celle qui parviendra à établir une conception de la reconnaissance politique suffisamment riche en symboles partagés et donc suffisamment mobilisatrice pour susciter durablement l'adhésion de la grande majorité des ivoiriens. Cette légitimité si difficile à trouver

[507] Voir sur ce point Honneth, Axel op cit, qui réactualise l'idée de Hegel selon laquelle la lutte des sujets pour leur reconnaissance mutuelle serait produirait au sein de la société un mouvement tendant irrésistiblement à établir sur le plan politique et pratique des institutions garantes des libertés

reviendra à celui qui saura expliquer aux ivoiriens que les transformations en cours visent, *in fine*, à produire un élargissement des relations de solidarité entre groupes.

La refondation en question passe par la reconnaissance des spécificités de chaque groupe (Kymlicka), non seulement par l'Etat, mais surtout par les différentes communautés qui ont reçu en partage la Côte-d'Ivoire. Car la crise ivoirienne est un de ces moments conflictuels à travers lesquels se forment des rapports de reconnaissance dans la mesure où chaque groupe aura pu prendre conscience de la réciprocité des demandes de reconnaissance des autres groupes. De telle sorte que, si nous poussons notre analyse, nous pouvons dire que la crise ivoirienne est un mécanisme de socialisation qui doit conduire les ivoiriens à se reconnaître réciproquement.

La reconnaissance nous semble être une garantie pour le lien social et la stabilité car elle est une exigence émanant des ivoiriens qui en ont évalué la nécessité grâce au processus de formation – conflictuel - dans lequel ils se sont engagés. Une reconnaissance qui aboutirait sur des normes visant à organiser la relation à l'autre de manière juste et acceptée par tous les ivoiriens. Car la lutte pour la reconnaissance contribue à rénover l'ordre interne de la société dans laquelle elle se déroule. Celle-ci a conduit la Côte-d'Ivoire à chercher à traduire les revendications qu'elle comprend en règles juridiques. D'où les conflits qui entourent le processus d'identification des ivoiriens et celui de délivrance (ou non) de cartes d'identité aux citoyens reconnus comme tels. Où les changements intervenus dans la constitution. Ou encore ceux qui concernent les règles d'utilisation de la terre en zone rurale.

Mais le problème réside bien là et le débat actuel porte précisément sur ce qu'il est légitime de considérer comme juste dans la définition des conditions de cette

reconnaissance. Comment juger de la justesse de la revendication de reconnaissance émanant de tel groupe sans que celle-ci ne paraisse arbitraire aux yeux de tel autre groupe ?

Dit autrement, comment satisfaire une demande (de reconnaissance) dont une des caractéristiques premières est d'être par nature inépuisable ? Car une fois accordée, elle exige que l'on en recommence la poursuite de manière indéfinie.

Ici se pose la question de la possibilité de la généralisation et de la comparaison du processus de formation de l'Etat et de l'imaginaire ivoirien à d'autres cas. Dans l'introduction, nous posions les limites à la généralisation inhérentes à la démarche qualitative/interprétative que nous avons utilisée et nous avions décidé d'adopter la position du « *moderatum* generalisation », celle où certains aspects du cas étudié peuvent être applicables ailleurs, peuvent établir l'existence d'un phénomène. Nous généralisons de manière implicite[508] dans cette conclusion lorsque, par exemple, nous faisons quelques remarques sur l'Etat Afrique en général auxquelles nous renvoyons. Nous ne nous risquerons cependant pas à des généralisations totales et hasardeuses, n'ayant pas la même connaissance d'autres contextes que du contexte ivoirien. Nous rappelons que notre hypothèse nous a été fournie par le terrain, avec ses spécificités. Ce qui fait d'ailleurs partie de la contribution qu'apporte cette thèse. L'aspect de la thèse qui mériterait d'être généralisé est celui qui porte sur l'analyse des OPNI. Cette analyse tend à montrer qu'il existe des champs à défricher dans le domaine, en Afrique, mais aussi ailleurs dans le monde.

[508] En référence à Williams « Interpretivism and Generalisation », Sociology, vol. 34, n° 2, op cit., lorsqu'il soutient que même lorsque les interprétativistes réfutent la possibilité de généraliser, ils s'y livrent cependant, mais de manière implicite, sans presque s'en rendre compte.

## Bibliographie


Abélès Marc (1980), « Le Local à la Recherche du Temps Perdu », *Dialectiques*, n°30, pp.31-42.

Adiaffi Jean-Marie (1980), *La Carte d'Identité*, Paris, Hatier.

Agathangelou Anna M., Ling, L.H.M. (1997), « Postcolonial Dissidence within Dissidence IR : Transforming Master Narratives of Sovereignty in Greco-Turkish Cyprus », *Studies in Political Economy*, n°54, pp.7-38.

Ahmad Aijaz (1995), « Postcolonialism : What's in a name ? » in Roman De La Campa et al., *Late Imperial Culture*, London, Verso.

Aina Tade Akin, (1997), *Globalization and Social Policy in Africa. Issues and Research Directions*, Working Paper Series 6/96 Codesria.

Akindès Françis, (2005) « Dans le Miroir Brisé des Intellectuels : la Côte-d'Ivoire en « Crise », dans *Intellectuels Ivoiriens Face à la Crise*, (eds) Diabaté Idriss, Dembélé Ousmane, Paris, Karthala.

Akindès Francis, (2004), *Les Racines de la Crise Militaro-Politique en Côte-d'Ivoire*, Dakar, Codesria.

Akindès François, (2000) , « Inégalités Sociales et Régulation Politique en Côte-d'Ivoire. La Paupérisation en Côte-d'Ivoire est-elle Réversible ? », *Politique Africaine* n°78, pp. 126-141.

Akindès Francis, Paris, Karthala, Akindés, Francis (1996), *Les Mirages de la Démocratie en Afrique Subsaharienne Francophone*, Dakar, Codesria.

Ali Sami (1980), *Le Banal*, Paris, Gallimard.

Alger Chadwick, F.(1988), « Le Local et le Mondial : Comment Percevoir, Analyser et Assumer leurs Interconnexions? », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n°117, pp.359-380.

Allen Chris (1997), « Who Needs Civil Society? », *Review of African Political Economy*, vol.24, n°73, pp. 329-337.

*Alternatives Sud* (1998),(no. Spécial), Société civile : Lieu des Luttes Sociales, vol.5, n°1.

Amin Samir, (1967) *Le Développement du Capitalisme en Côte-d'Ivoire*, Paris, Editions de Minuit.

Amondji Marcel (1984), *Félix Houphouët-Boigny et La Côte-d'Ivoire. L'envers d'une Légende*, Paris, Karthala.

Amondji Marcel (1985), *Côte-d'Ivoire, le PDCI et la Vie Politique de 1944 à 1985*, Paris, L'Harmattan.

Amselle J.L., Mbokolo E. (1985), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etats en Afrique*, Paris, La Découverte.

Amselle Jean-Loup (1990), *Logiques Métisses. Anthropologie de l'Identité en Afrique et Ailleurs*, Paris, Payot.

Anderson Benedict (1996) (1983), *L'Imaginaire National. Réflexions sur l'Origine et l'Essor du Nationalisme*, Paris, La Découverte.

Angoulvant Gabriel, (1916), *La Pacification de la Côte-d'Ivoire*, Paris, ed Larose.

Apostolidès Jean-Marc (1985), *Le Prince Sacrifié. Théâtre et Politique au Temps de Louis XIV*, Paris, Editions de Minuit.

Appadurai Arjun, (2001), *Après le Colonialisme. Les Conséquences Culturelles de la Globalisation*, Paris, Payot.

Appadurai Arjun (1996), *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Appiah Kwame Anthony (1992), *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press.

Ashcroft Bill, Griffiths, Gareth Tiffin, Helen, dir. (1995*), The Post-colonial Studies Reader*, London , Routledge.

Augé Marc (1994), *Le Sens des Autres. Actualité de l'Anthropologie*, Paris, Fayard.

Augé Marc (1988), « Culture et Imaginaire : la Question de l'Identité », *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 3-4, pp.51-61.

Axline Andrew (1994), ed, *The Political Economy of Regional Cooperation :Comparative Case Studies*, London, Pinter Publishers.

Bâ Amadou Hampâté, (1973), *L'Etrange Destin de Wangrin*, Paris, UGE, « 10/18 ».

Bach Daniel, Kirk-Greene, Anthony, dir. (1993), *Etats et Sociétés en Afrique Francophone*, Paris, Economica.

Badie Bertrand (1999), « *Un Monde sans Souveraineté. Les Etats entre Ruse et Responsabilité* », Paris, Fayard.

Badie Bertrand (1998), « De la Souveraineté à la Capacité de l'Etat », *Les Nouvelles Relations Internationales. Pratiques et Théories*,(dir), Marie-Claude Smouts, Paris, Presses de Sciences Po, pp.37-58.

Badie Bertrand (1992), *L'État Importé. L'Occidentalisation de l'Ordre Politique*, Paris, Fayard.

Bagnon Francis (1999), *Le Jour*, n°1461, 19 décembre.

Bahi P. et Biaya T. K., (1996), « Danse et Espace Idéologique de la Marge. Le Zouglou et la Transformation Socio-Politique des Jeunes d'Abidjan », *Sociétés et Africaines et Diaspora*, Paris, L'Harmattan

Bailly D.(1995), *La réinstauration du multipartisme en Côte-d'Ivoire ou la double mort de Houphouet-Boigny*, Paris, L'Harmattan.

Bakary Tessy, (1999), « Transition Politique et Succession en Côte-d'Ivoire », (dir.) Diop Momar-Coumba, Diouf Mamadou, *Les Figures du Politique en Afrique. Des Pouvoirs Hérités au Pouvoirs Elus*, Paris, Codesria-Karthala.

Bakary Tessy, (1991), « Côte-d'Ivoire, l'Etatisation de l'Etat », (dir) Médard J. F., *Etats d'Afrique Noire. Formation, Mécanismes et Crise*, Paris, Karthala.

Bakary Tessy, (1992), *La Démocratie par le Haut en Côte-d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.

Balandier Georges (1983), « Essai d'Identification du Quotidien », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, pp. 5-12.

Balandier Georges (1980), *Le Pouvoir sur Scène*, Paris, Balland.

Balandier Georges (1967), *Anthropologie Politique*, Paris, Presses Universitaires de Paris.

Bandaman Maurice (2000), *Au nom de la terre*, suivi de la *Terre qui pleure*, PUCI, Côte-d'Ivoire.

Banégas Richard, (2007) « Côte-d'Ivoire : les Jeunes se « lèvent en hommes ». Anticlonialisme et Ultranationalisme chez les Jeunes Patriotes d'Abidjan », *Les Etudes du CERI*, n°137, Paris.

Banégas Richard (1998), « Entre Guerre et Démocratie : l'Evolution des Imaginaires politiques en Ouganda », dans *Nouveaux Langages du Politique en Afrique Orientale*, (dir) Denis Constant-Martin, Paris, Karthala, pp.187-262.

Bart- Moore Gilbert (1997), *Post-Colonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London, Verso.

Barth Frederik (1969), *Ethnic Group and Boundaries- The Social Organization of Cultural Difference*, G. Allen and, Unwin, London.

Bauman Zygmunt (1999), *Le Coût Humain de la Mondialisation*, Paris, Hachette Littératures.

Bayart Jean-François (2005), « Foucault au Congo », (dir) Marie-Christine Granjon, *Penser avec Michel Foucault. Théorie Critique et Pratiques Politiques*, Paris, Karthala.

Bayart Jean François'(2004), « Côte d'Alerte en Côte-d'Ivoire », *Nouvel Observateur*, pp. 16-22 Décembre.

Bayart, Jean-François (2004), *Le Gouvernement du Monde. Une Critique Politique de la Globalisation*, Paris, Fayard.

Bayart Jean-François,Warnier Jean-Pierre, (2004), (dir), *Matière à Politique. Le Pouvoir, les Corps, les Choses*, Paris, Khartala.

Bayart J.F., Geschiere P., Nyamnjoh F (2001), « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique Internationale* n° 10, pp.177-194.

Bayart Jean-François (1999), « L'Afrique dans le Monde : une Histoire d'Extraversion », *Critique Internationale* n°5, pp. 97-120.

Bayart Jean-François (1998), « La Guerre en Afrique : Dépérissement ou Formation de l'État? », *Esprit*, n° 247, pp.55-73.

Bayart Jean-François, Chrétien Jean-Pierre, Prunier Gérard, Verschave François-Xavier (1998), « L'Afrique et la Fin de l'Ère 'Postcoloniale' », *Esprit*, n° 243, pp.61-80.

Bayart Jean-François (dir.), Stephen Ellis, Béatrice Hibou (1997), *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Editions Complexe, Coll. Espace International.

Bayart Jean-François (1996a), *L'Illusion Identitaire*, Paris, Fayard.

Bayart Jean-François (1996b), *L'Historicité de l'État Importé*, Les Cahiers du CERI n° I5, Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Bayart Jean-François (1994 a), *La Réinvention du Capitalisme*, Paris, Karthala.

Bayart Jean-François (1994 b), « Hors la 'Vallée Malheureuse' de l'Africanisme, *Revue Française de Science Politique*, vol.44, n°1, pp.136-139.

Bayart Jean-François, Mbembe, Achille, Toulabor Comi (1992), *Le Politique par le Bas en Afrique Noire. Contributions à une Problématique de la Démocratie*, Paris, Karthala.

Bayart Jean-François (1989), *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

Bayart Jean-François (1986), « Civil Society in Africa »,in (ed.) Patrick Chabal, *Political Domination in Africa. Reflections on the Limits of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 109-125.

Bayart Jean-François (1985), « L'Énonciation du Politique », *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. 35, n°3, pp.343-373.

Berman Bruce, Lonsdale John (1992), *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa. Book One: State and Class*, London, James Currey.

Bertrand Romain (2004), « Chronique d'une Guerre Morale. Subjectivation par l'Ascèse et Formation de l'Etat à Java », (dir.) Bayart Jean François, Warnier Jean-Pierre, dans *Matière à Politique. Le Pouvoir, les Corps et les Choses*, Paris, Karthala.

Bhabha, Hommi (1994), *The Location of Culture*, London, Routledge.

Biaya, Tshicala K., Bibeau, Gilles (1998), « Modernités Indociles et Pratiques Subversives en Afrique Contemporaine », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n°1, pp.5-13.

Biaya Tschicala K. (1998), « Le Pouvoir Ethnique. Concepts, Lieux de Pouvoir et Pratiques contre l'Etat dans la Modernité Africaine . Analyse Comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaire) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n°1, pp.105-135.

Biaya Tschicala K. (1996), « La Culture Urbaine dans les Arts Populaires d'Afrique : Analyse de l'Ambiance Zaïroise, *Revue Canadienne d'Études Africaines* vol. 30, n°3, pp. 345-370.

Biaya, Tschicala K. (1995), « Dérive Épistémologique et Écriture de l'Histoire de l'Afrique Contemporaine », *Politique Africaine* n° 60, pp.110-116.

Bidima Jean-Godefroy (1998), « Esquisses Philosophiques sur les Devenirs Africains », *Diogène*, n°184, pp.150-173.

Boal Augustin (1997), « Le Théâtre de l'Opprimé », *Courrier de l'Unesco*, nov. 1997, pp.32-36.

Bouchard Gérard, (2000), *Genèse des Nations et Cultures du Nouveau Monde. Essai d'Histoire Comparée*, Québec, Boréal.

Bourmaud Daniel (1997), *La politique en Afrique* . Paris, Montchrestien.

Bush Ray, Morris Szeftel (1995), « Commentary :Taking Leave of the Twentieh Century, » *Review of African Political Economy*, n°65, pp.291-300.

Braud Philippe, (1996), *L'Emotion en Politique. Problèmes d'Analyse*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Brubaker Roger, Cooper Frederik (2000), « Beyond Ethnicity », *Theory and Society*, n°.29, vol. 1, pp.1-47.

Butler, Judith (1992), « Mbembe's Extravagant Power », *Public Culture*, vol.5, n°1, pp.67-74.

Campbell Bonnie K., (2000), « Réinvention du Politique en Côte-d'Ivoire et Responsabilité des Bailleurs de Fonds », *Politique Africaine* n°78, Juin, pp.142-156.

Campbell Bonnie K., (1997), « Le Modèle Ivoirien de Développement à l'Epreuve de la Crise », *Le Modèle Ivoirien en Questions. Crises, Ajustements, Recompositions*, Paris, Karthala, pp. 37-60.

Campbell Bonnie K., (1987), The State and Capitalist Development in the Ivory Coast", in Lubeck Paul M. (ed) *The African Bourgeoisie. Capitalist Development in Nigeria, Kenya and The Ivory Coast*, Boulder Lynne Rienner, pp. 281-306.

Campbell Bonnie K., (1983), « Le Débat sur la Dépendance. A Quand un Renouveau ? », *Politique Africaine* n°9, pp. 131-139.

Campbell Bonnie K.,(1978), « The Ivory Coast », in Dunn J. (ed) *West African States : Failures and Promises*, London, Cambridge United Press, pp.66-116.

Castoriadis, Cornélius (1986), *Domaines de l'Homme. Les Carrefours du Labyrinthe II*, Paris, Seuil.

Castoriadis, Cornélius (1975), *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Seuil.

Cerny, Philip G. (1996), « Globalization and Other Stories : the Search for a New Paradigm for International Relations » *International Journal*, LI, pp.617-637.

Certeau (de), Michel (1980), *L'invention du quotidien. 1. Arts de Faire.* Paris, UGE

Chabal Patrick, Daloz, Jean-Pascal (1999), *Africa Works : Disorder as Political Instrument*, Bloomington, Indiana: The International African Institute in association with James Currey, Oxford and Indiana University Press.

Chakrabarty, Dipesh (1998), « Reconstructing Liberalism? Notes Toward a Conversastion between Area Studies and Diasporic Studies », *Public Culture* vol. 10, n°3, pp.457-481.

Charmillot Maryvonne, Dayer Caroline (2007), « Démarche Compréhensive et Méthodes Qualitatives: Clarifications Epistémologiques », *Recherches Qualitatives*- Hors Série – n° 3, pp.126-139.

Chatterjee Partha (1998), « Beyond the Nation or Within? » *Social Text* 56, vol.16, n°3, pp. 57-69.

Chatterjee Partha, (1997), *Our Modernity*, Dakar, Sephis-Codesria.

Chauveau Jean-Pierre (2000), « Question foncière et construction nationale en Côte-d'Ivoire. Les enjeux silencieux d'un coup d'Etat », *Politique Africaine* n°78, pp. 94-125.

Chauveau, Jean-Pierre, Dozon, Jean-Pierre (1987), « Au Cœur des Ethnies Ivoiriennes....L'État. L'État, l'Économie de Plantation et les Ethnies en Côte-d'Ivoire, dans *L'État Contemporain en Afrique*, (dir.), Emmanuel Terray, Paris, L'Harmattan, pp.221-296.

Collignon, René, Diouf, Mamadou, (dir), (2001), « Les Jeunes du Sud et le Temps du Monde : Identités, Conflits et Adaptations » in *Les Jeunes, Hantise de l'Espace Public dans les Sociétés du Sud ?* Autrepart, n°18.

Comaroff, Jean et John, (2000), « Réflexions sur la Jeunesse. Du Passé à la Postcolonie », *Politique Africaine*, n° 80, pp. 90-110.

Clapham, Christopher (1998), « Discerning the New Africa », *International Affairs*, n°74, pp.263-269.

Cohen, Jean, L., Arato, Andrew, (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambrige, M.I.T Press.

Colonomos, Ariel (1998), « L'Acteur en Réseau à l'Épreuve de l'International », dans *Les Nouvelles Relations Internationales. Pratiques et Théories*, (dir.), Marie-Claude Smouts, Paris, Presses de Sciences Po, pp.203-226.

Condé, Maryse (1998), « Globalisation et Diaspora », *Diogène*, n°184, pp.29-36.

Conteh-Morgan, John (1994), *Theatre and Drama in Francophone Africa. A Critical Introduction*, Cambridge University Press.

Copans, Jean (1990), *La Longue Marche de la Modernité Africaine. Savoirs, Intellectuels, Démocratie*, Paris, Karthala.

Coronil, Fernando (1992), « Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power », *Public Culture*, vol.5, n°1, pp.89-108.

Coulibaly Tiémoko, (1997) « *Elites 'Evoluées' et Populations 'Indigènes' en Côte-d'Ivoire pendant la Colonisation (1946-1960) : les Valeurs Paradoxales d'une Mobilité*

*Politique* », Thèse de Doctorat Nouveau Régime, (dir.) Perrot Claude Hélène, Médard Jean-François, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, UFR Histoire.

Coulon, Christian (1997), « L'Exotisme peut-il être Banal? L'Expérience de Politique Africaine », *Politique Africaine*, n°65, pp.77-95.

Coulon, Christian, (1996) « Etat et Identités », dans, *Cartes d'Identité. Comment Dit-On Nous en Politique ?*, (dir) Martin, Denis-Constant, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 283-298.

Darby Philip, Paolini, A.J. (1994), « Bridging International Relations and Postcolonialism », Alternatives, n°19, pp.371-397.

Davies, Ioan (1998), « Negociating African Culture :Toward a Decolonization of the Fetish », *The Cultures of Globalization*, (eds) Jameson Frederic, Miyoshi Masao, London, Duke University Press.

De Boeck, Philippe, (2000) Honwana Alcinda, « Faire et Défaire la Société : Enfants, Jeunes et Politique en Afrique », *Politique Africaine* n°80, pp. 58-78.

Denzin, Norman K, Lincoln, Yvonna S. (2005), « Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research », *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, ( eds) Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S, London, Sage Publications, pp. 1-32.

Déloye, Yves (1996), *Sociologie Historique du Politique*, Paris, La Découverte.

Diagne, Souleymane Bachir, Ossebi, Henri (1996), *The Cultural Question in Africa. Issues, Politics and Research Prospects*, Working Paper 3/96, Dakar, Codesria.

Diouf Mamadou, (1999a), *L'Historiographie Indienne en Débat. Colonialisme, Nationalisme et Sociétés Postcoloniales*, Paris, Karthala – Sephis.

Diouf, Mamadou (1999b), « Privatisations des Économies et des États Africains », *Politique Africaine* n° 73, pp.16-23.

Daloz, Jean-Pascal (1998), « Misère(s) de l'Africanisme », *Politique Africaine*, n°70, pp.105-117.

Deblock, Christian, Brunelle, Dorval (1993), Une Intégration Régionale Stratégique : le Cas Nord-Américain, *Études Internationales*, vol. XXIV, n°3, pp.595-630.

Dédy Séry (2005), dans *Intellectuels Ivoiriens Face à la Crise*, (eds) Diabaté Idriss, Dembélé Ousmane, Akindès Francis, Paris, Karthala.

Deler, Jean-Paul, Le Bris, Émile, Schneier, Graciela, (dir), (1998), *Les Métropoles du Sud au Risque de la Culture Planétaire*, Paris, Karthala.

Désalmand Paul, (1986), « Une Aventure Ambiguë. Le Programme d'Education Télévisuelle (1971-1982) », *Politique Africaine* n° 24, pp. 91-103.

Dieckhoff, Alain, Jaffrelot, Christophe, (1998), « De l'État-Nation au Post-Nationalisme? » dans, *Les Nouvelles Relations Internationales. Pratiques et Théories*, Marie-Claude Smouts (dir), Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 59-102.

Dozon J-P., (1995), « *La Cause des Prophètes. Politique et Religion en Afrique Contemporaine* », Paris, Seuil.

Dozon J.P. (2000), « La Côte-d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique Africaine* n°78, pp.45-62.

Dirlik, Arif (1994), « The Post-Colonial Aura : Thirld World Criticism in the Age of Global Capitalism » *Critical Inquiry*, n°20, pp.328-356.

Drainville, André (1993), « Ordre Mondial et Économies Périphériques : Nouveauté Historique et Triomphalisme Théorique », *Études Internationales*, vol.XXIV, n°3, pp. 685- 698.

Durkheim, Émile (1995) (1930), *Le Suicide*, Paris, Presses Universitaires de France.

Duvignaud, Jean (1973), *Les Ombres Collectives. Sociologie du Théâtre*, Paris, Presses Universitaires de France.

Eboussi-Boulaga F., (1977), *La Crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie*, Paris, Présence Africaine.

Éla, Jean-Marc (1998), *Innovations Sociales et Renaissance de l'Afrique Noire. Les Défis du Monde d'en Bas*, Paris, L'Harmattan.

Elias Norbert, (1975), *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.

Émongo Lomomba, (1998), « La Tradition et son Questionnement. Vers un Lieu de Fondation Épistémologique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n°1, pp.137-151.

Escobar, Arturo (1992), « Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements », *Social Text*, n°31-32, pp.20-56.

Fanon, Frantz, (1961), *Les Damnés de la Terre,* Paris, Gallimard

Fanon, Frantz, (1952), *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris, Seuil.

Fauré Y.A (1991), « L'économie politique d'une démocratisation. Eléments d'analyse à propos de l'expérience récente de la Côte-d'Ivoire », *Politique Africaine* n°43, pp.31-49.

Fauré Yves-André, Médard Jean-François (eds) (1982), *Etat et Bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala.
Favre Pierre (1978), «Analyse de Contenu et Analyse du Discours. Sur Quelques Critères Distinctifs» (ed) Lagrange E., *Études offertes au Professeur E. de Lagrange*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

Featherstone, Mike dir., (1990), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage.

Fossaert, Robert (1981), *La Société. Les États*, vol. 5, Paris, Seuil.

Foucault Michel, (1994), *Dits et Ecrits, 1954-1988*, vol.2, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines.

*Fraternité Matin*, « Mamadou Koulibaly Charge la France », 15 décembre 2005, www.fratmat.net/content/detail

*Fraternité Matin*, 7 juin 1985, p. 19.

Galy Michel, (2000), « Le Savoir de l'Occident : sur les Représentations du 'Coup d'Abidjan', le 24 Décembre 1999 », *Cultures et Conflits*, n°37, vol. 2, pp.105-121.

Gasser Geneviève (2000), « Manger ou s'en Aller »: Le Conflit Ethnorégional Casamançais et l'État Sénégalais », Thèse présentée à la faculté des Etudes Supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.) en Science Politique Département de Science Politique, Faculté des Arts et Sciences, Université de Montréal.

Gastellu, Jean-Marc (1985), « Petit Traité de Matrilinéarité. L'Accumulation dans deux Sociétés Rurales de l'Afrique de l'Ouest », *Cahiers de l'Orstom, Série Sciences Humaines*, vol.XXI, n°4.

Garcia Canclini, Nestor (1995), *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Gellner, Ernest, (1989), *Nations et Nationalisme*, Paris, Payot.

Gellner, Ernest, (1964), *Thought and Change*, London, Weidenfeld & Nicolson.

GEMDEV (1997), *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala.

Geertz, Clifford (2001), « School Building. A Retrospective Preface », in *Schools of Thought. Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, (eds) Scott Joan W., Keates Debra, Princeton, Princeton University Press, pp. 1-12.

Geertz, Clifford (1998), « La Description Dense : Vers une Théorie Interprétative de la Culture », *Enquête*, n°6, pp. 73-105.

Geertz, Clifford (1986), *Savoir Local, Savoir Global. Les Lieux du Savoir*, Paris, Presses Universitaires de France.

Geertz, Clifford (1983), *Bali. Interprétation d'une Culture*, Paris, Gallimard.

Geertz Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, NY, Basic Books.

Geertz, Clifford (1963) "The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in Geertz, C., (ed), *Old Societies and New States,* London, The Free Press of Glencoe.

Geschiere, Peter (1995), *Sorcellerie et Politique en Afrique. La Viande des Autres*, Paris, Karthala.

Geschiere, Peter (1991), « Le Poids de l'Histoire », dans *Les Afriques Politiques*, (dir.), Christian Coulon, Denis-Constant Martin, Paris, La Découverte.

Ghils, Paul (1995), « Le Concept et les Notions de Société Civile », *Transnational Associations*, vol.3, pp. 76-113.

Giddens, Anthony (1990), *The Consequence of Modernity*, Stanford University Press.

Giddens Anthony, (1987), *La Constitution de la Société. Eléments de la Théorie de la Structuration*, Presses Universitaires de France, Paris.

Godelier Maurice, (1977) *Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie I*, Paris, François Maspéro.

Godin, Jean-Cléo (1991), « Théâtres Africains », *Jeu. Cahiers de Théâtre*, n°59.

Goffman Erving (1973), *La Mise en Scène de la Vie Quotidienne, 1. La Présentation de Soi,* Paris, Les Éditions de Minuit.

Goss, Jasper (1996), « Postcolonialism : Subverting whose Empire? », *Third World Quaterly*, vol.17, n°2, pp. 239-250.

Gouffern Louis, (1982), « Les Limites d'un Modèle ? A propos d'*Etat et Bourgeoisie en Côte-d'Ivoire* », *Politique Africaine* n°6.

Grignon François (1998), « La Démocratisation au Risque du Débat? Territoires de la Critique et Imaginaires Politiques au Kenya », dans *Nouveaux Langages du Politiques en Afrique Orientale*, Paris, Karthala, pp. 29-114.

Grossberg, Lawrence (1996) « The Space of Culture, the Power of Space »,in *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Iain Chambers, Lidia Curti (eds), London, Routledge, pp.169-188.

Gramsci Antonio, (1975) *Ecrits Politiques*, vol. 2, Paris, Gallimard

Gruzinski, Serge (1999), *La Pensée Métisse*, Paris, Fayard.

Guing, Jean-Pierre (1997), « Jeux et Transgression », *Courrier de l'Unesco*, nov. 1997, pp. 12-15.

Guyer, Jane I. (1996), « Traditions of Invention in Equatorial Africa », *African Studies Review*, vol. 39, n°3, pp.1-28.

Habib, Claude (1996), « Hybridité et Stérilité dans les Versets Sataniques », *Esprit* août-septembre, n°224, pp. 140-152.

Halen, Pierre (1996), « V.Y. Mudimbe, Jardinier de l'Histoire : Les Mémoires d'une Modernité », *Revue Canadienne d'Études Africaines*, vol. 30, n°2, pp.248-256.

Hall, John (1995) (ed), *Civil Society :Theory, History, Comparison*, Cambridge, Polity Press.

Hall, Peter, Taylor, Rosemary, (1996) "Political Science and the Three New Institutionalisms", *Political Studies*, (XLIV), pp. 936-957.

Hall, Stuart (1996), « When Was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit », in *The Post-Colonial Question. Common Skies,Divided Horizons*, (eds) Iain Chambers, Lidia Curti, pp. 242-260.

Harberson, John W., Rothchild, Donald, Chazan, Naomi (eds),(1994), *Civil Society and the State in Africa*, London, Lynne Rienner Publishers.

Hardt Michael (1995), « The Withering of Civil Society », *Social Text* 45, vol.14, n°.4, pp. 27-44.

Hernandez, José Eduardo Zarate (1998), « Ethnography, Cultural Change and Local Power », *Journal of Historical Sociological*, vol.11, n°1, pp.138-149.

Hibou, Béatrice (1999), « 'La Décharge', Nouvel Interventionnisme », *Politique Africaine*, n°73, pp.6-15.

Hibou, Béatrice (1996) *L'Afrique est elle Protectionniste? Les Chemins Buissonniers de la Libéralisation Extérieure*, Paris, Karthala.

Holston, James, Appadurai, Arjun (1996), « Cities and Citizenship », *Public Culture*, vol. 8, pp. 187-204.

Horowitz Donald, (1985) *Ethnic Group and Conflict*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

Iain Chambers and Lidia Curti (eds) (1996), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London, Routledge.

Jaffrelot Christophe, (2003) « For a Theory of Nationalism », *Questions de Recherches*, n°10, CERI/CRNS.

Javeau, Claude (1992), « Microrituels et Gestion du Temps », *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol.XCII, pp. 59-71.

Jerphagnon, Lucien (1965), *De la Banalité. Essai sur l'Ipséité et sa Durée Vécue : Durée Personnelle et Co-Durée*, Paris, Vrin.

Jewsiewicki, Bogumil (1992), (dir.), *Art Pictural Zaïrois*, Québec, Septentrion- Célat.

Jewsiewicki, Bogumil (1991), « La Mémoire », dans *Les Afriques Politiques*, (dir). Christian Coulon et Denis-Constant Martin, Paris, La Découverte.

Jézéquel Jean-Hervé, (2003), « Histoires de Bancs, Parcours d'Elèves. Pour une Lecture Configurationnelle de la Scolarisation à l'Epoque Coloniale », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°169-170.

Kabou, Axelle (1995), « Les Limites des « Agendas Stratégiques d'Inspiration Africaine », *Afrique 2000*, n°.21, pp.69-73.

Kane Cheikh Hamidou, (1961), *L'Aventure Ambiguë*, Paris, 10/18.

Kieffer Guy André, (2000), « Armée Ivoirienne : Le Refus du Déclassement », *Politique Africaine* n°78, pp. 26-44.

Kohlhagen Dominique (2006), « Frime, Escroquerie et Cosmopolitisme. Le Succès du « Coupé-Décalé » en Afrique et Ailleurs », *Politique Africaine*, n° 100, pp.92-105.

Konaté Yacouba, (2003), « Les Enfants de la Balle. De la FESCI aux Mouvements de Patriotes », *Politique Africaine* n° 89, pp. 49-70.

Konaté Yacouba, (2002), « Génération Zouglou », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 168, pp. 777-796.

Kouadio Benié Marcel, *Analyse de la Croissance Economique de la Côte-d'Ivoire*, http:/www.gdnet.org/pdf/draft-country_studies_/cotedIvoire_kouadio.pdf

Koulibaly Mamadou, (2003), *La Guerre de la France contre la Côte-d'Ivoire*, L'Harmattan, Paris.

Krishna Sankaran (1993), « The Importance of Being Ironic : A Postcolonial View on Critical International Relations Theory », *Alternatives* n°18, pp.385-417.

Krol Pierre-André, (1994), *Avoir 20 ans en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Laïdi Zaki (1999), *La Tyrannie de l'Urgence*, Montréal, Fides.

Laïdi Zaki (1998a), « Les Imaginaires de la Mondialisation », *Esprit*, n°246, pp.85-98.

Laïdi, Zaki, dir. (1998b), *Géopolitique du Sens*, Paris, Desclée de Brouwer.

Laïdi, Zaki, (1998c) « Le Temps Mondial » dans *Les Nouvelles Relations Internationales. Pratiques et Théories*, (dir.) Marie-Claude Smouts, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 182-202.

Laïdi, Zaki, dir. (1997), *Le Temps Mondial*, Bruxelles, Editions Complexe.

LaroucheTanguay, Camillia (1985), « Thématisation Hégélienne. La société Civile Bourgeoise », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 41, n°3, pp.345-360.

Lautman, Jacques (1981), « Pour une Théorie de la Localité », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXI, pp.321-328.

Lebeau Yann, Niane Boubacar, Piriou Anne, Saint Martin Monique (2003), (dir) *Etat et Acteurs Emergents en Afrique*, Paris, Karthala.

Leclerq Etienne (1992), « Du Rituel à la Théâtralité. Une Lecture de Victor W.Turner », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.XCII, pp.181-198.

Ledrut Raymond (1987), « Société Réelle et Société Imaginaire », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.LXXXII, pp.41-56.

Lecours André, (2002) "L'Approche Néo-Institutionnelle en Science Politique : Unité ou Diversité?", *Politique et Société*, vol. 21, n° 3.

Le Pape Marc, (1997), *L'Energie Sociale à Abidjan. Economie Politique de la Ville en Afrique Noire, 1935-1995*, Paris, Karthala.

Le Roy, Etienne, (1996) «L'Odyssée de l'Etat », *Politique Africaine* n°61, pp.5-17.

Ling, L.H.M.(1996), « Hegemony and the Internationalizing State : a Post-Colonial Analysis of China's Integration into Asian Corporatism, *Review of International Political Economy*, vol.3, n°1, pp. 1-26.

Lomba, Ania, (1998), *Colonialism, Postcolonialism*, London, Routledge.

Losch B. (2000), « La Côte-d'Ivoire en quête d'un nouveau projet national », *Politique Africaine* n°78, pp.5-25.

Losch Bruno, (1997) « A la Recherche du Chaînon Manquant. Pour une Lecture Renouvelée de l'Economie de Plantation Ivoirienne », *Le Modèle Ivoirien en Question. Crises, Ajustements, Recompositions*, Paris, Karthala-Orstom, pp. 205- 230.

Mace, Gordon (1988), *Guide d'Élaboration d'un Projet de Recherche*, Québec, Presses de l'Université Laval

Maffesoli Michel (1992), *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde*, Paris, Grasset.

Manasta, François (1990), *Le Politique et la Liberté. Principes d'Anthropologie Politique*, Paris, L'Harmattan.

Marie, Alain (dir.), (1997), *L'Afrique des Individus*, Paris, Karthala.

Martin Denis-Constant (dir), (2002) *Sur la Piste des OPNI (Objets Politiques Non Identitfiés)*, Paris, Karthala.

Martin Denis-Constant, (2000), « Cherchez le Peuple...Culture Populaire et Politique », *Critique Internationale*, n°7, p. 177.

Martin Denis-Constant (1998) « Saisir les Changements (I), de la 'Démocratie à l'Engagement du Citoyen », dans *Nouveaux Langages du Politique en Afrique Orientale* (dir.) Denis-Constant Martin, Paris, Karthala, pp.7-14.

Martin Denis-Constant (1998), « Saisir les Changements (II), de l'Expression du Politique aux Luttes pour les Libertés et les Pouvoirs, dans *Nouveaux Langages du Politique en Afrique Orientale*, Denis-Constant Martin, Paris, Karthala, pp.263-280.

Martin Denis-Constant (1994), « Identité et politique : récit, mythe et idéologie », dans *Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique*, (dir) Martin Denis-Constant, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 13-38.

Martin Denis-Constant (1992), « Je est un Autre, Nous est un Même. Culture Populaire, Identités et Politique à Propos du Carnaval de Trinidad », *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. 5, n°42, pp.747-764.

Martin Denis-Constant (1989), « A la Recherche des Cultures Politiques. De Certaines Tendances Récentes de la Politologie Française », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXXVII, pp. 223-248.

Martin Denis (1986), "Par delà le Boubou et la Cravate : pour une Sociologie de l'Innovation Politique en Afrique Noire" *Canadian Journal of African Studies*, n°20 vol. 1, pp. 20-21.

Martin Jean-Yves, (2003), « Les Ecoles Spontanées en Afrique Subsaharienne. Champ Educatif et Contre-Champ Scolaire », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°169-170.

Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject : Contemporay Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.

Mamdani, Mahmood, Wamba-dia-Wamba, Ernest, dir.(1995), *African Studies in Social Movements and Democracy*, Dakar, Codesria.

Mbembe, Achille (2000), *De la Postcolonie. Essai sur l'Imagination Politique dans l'Afrique Contemporaine*, Paris, Karthala.

Mbembe, Achille (1999), *Du Gouvernement Privé Indirect*, Série Etat de la Littérature 1, Dakar, Codesria.

Mbembe Achille (1996), « La Chose et ses Doubles dans la Caricature Camerounaise », *Cahiers d'Études Africaines* 141-142, XXXVI-1-2, pp.143-170

Mbembe Achille (1995a), « Le Temps qui s'Agite », *Afrique 2000*, n°21, pp.83-96.

Mbembe, Achille (1995b), « Notes Provisoires sur la Postcolonie », *Politique Africaine*, n°60, pp.75-109.

Mbembe Achille (1992a), « Provisional Notes on the Postcolony », *Africa*, vol. 62, n°1, pp.3-37.

Mbembe, Achille (1992b), « Traditions de l'Autoritarisme et Problèmes de Gouvernement en Afrique Sub-Saharienne », *Africa Development*, vol. 17, n°1, pp.37-64.

Mbembe, Achille (1992c) « Prosaïcs of Servitude and Authoritarian Civilities », *Public Culture*, vol.5, n°1, pp.123-145.

Mbembe Achille (1988), *Afriques indociles. Christianisme, Pouvoir et Etat en Société Postcoloniale*, Paris, Karthala.

Memel-Fotê Harris (1997), « De la stabilité au changement. Les représentations de la crise politique et la réalité des changements », dans *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions* (dir) Contamin B. et Memel-Fotê H., Paris, Karthala, pp.611-633.

Memel-Fotê Harris (1992), « Un Mythe Politique des Akans en Côte-d'Ivoire : le Sens de l'Etat », dans Valsecchi P. et Viti F. (dir.) *Monde Akan. Identité et Pouvoir en Afrique Occidentale*, Paris, L'Harmattan ; pp. 21-43.

Memel-Fotê Harris, (1991), « Des Ancêtres Fondateurs aux Pères de la Nation. Introduction à une Anthropologie de la Démocratie », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXI-3, n° 123, pp. 263-285.

Meyer Birgit, Geschiere Peter (eds) (1999),*Globalization and Identity : Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.

McClintock (1992), « The Angel of Progress : Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism' », *Social Text*, 31-32, pp. 84-98.

Mignolo, Walter D. (2000), *Local Histories/Global Design. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Monga, Celestin, (1994), *Anthropologie de la Colère. Société Civile et Démocratie en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan.

Monk, Daniel Bertrand (1995), « A Home for the Brave :The 'Place of Emancipation in Postcolonial Criticism », *Alternatives*, n°20, pp.501-522.

Moore Barrington, (2000), *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton, Princeton University Press.

Moore-Gilbert, Bart, (1997), *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London, Routledge.

Morin Edgar, Lefort Claude, Castoriadis Cornélius, (1988), *Mai 68 : La Brèche*, Paris, Editions Complexe.

Mudimbe, V. Y. (1994), *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

Mudimbe, V.Y. (1992), « Et Si Nous Renvoyions à l'Analyse le Concept d'Art Populaire? » dans *Art Pictural Zaïrois*, (dir.) Bogumil Jewsiewicki, Québec, Septentrion-Célat, pp.25-28.

Mudimbe Valentin Y. (1982), *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la Science et de la Vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine.

Mudimbe, V. Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.

Mudimbe, V. Y. (1982), *L'Odeur du Père.Essai sur les Limites de la Science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1982.

Ndaywel è Nziem, Isidore (1996), « Quand Mudimbe et Vansina se Répondent en Écho pour Célébrer l'Afrique : de l'Africanisme à la Mondialisation? », *Revue Canadienne*

*d'Études Africaines*, vol. 30, n°2, pp.272-279.

Nye Joseph, (1990), *Bound To Lead: The Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books.

Otayek R. (2000), *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Sciences Po.

Otayek R. (2001), « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité de débat », *La revue internationale et stratégique* n°43, pp.129-142.

Osaghae Eghosa, dir. (1994), *Between State and Civil Society in Africa*, Dakar, Codesria.

Ouégnin Georges, (2003), « Houphouët, la Côte-d'Ivoire et Moi », *Jeune Afrique l'Intelligent*, n° 2239, du 7 au 13 décembre, pp. 56-58.

Parry, Benita, (1995), "Problems in Current Theories of Colonial Discourses", in *The Post-Colonial Studies Reader*, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (ed), London, Routledge.

Perrot Claude-Hélène (1982), *Les Anyi-Ndenye et le Pouvoir aux 18ème et 19ème Siècles*, Paris, Ceda, Publications de la Sorbonne.

*Peuples Noirs- Peuples Africains* n° 41-42

Poche Bernard (1996), *L'Espace Fragmenté. Éléments Pour une Analyse Sociologique de la Territorialité*, Paris, L'Harmattan.

*Politique Africaine*, (2003), « La Côte-d'Ivoire en Guerre Dynamiques du Dedans, Dynamiques du Dehors », n°89, Mars.

*Politique Africaine*, (2000) « Enfants, Jeunes et Politique », n°80, Décembre.

*Politique Africaine*, (2000), « Côte-d'Ivoire, la Tentation Ethnonationaliste », n°78, Juin.

*Politique Africaine*, (1986), « Côte-d'Ivoire, la Société au Quotidien, Politique Africaine » n°24, Décembre.

*Politique Africaine*, (1981), « La Politique en Afrique Noire : le Haut et le Bas », n°1, Janvier.

Pouchepadass Jacques (2000), « Les Subaltern Studies ou la Critique Postcoloniale de la Modernité », *L'Homme*, n°156, oct-dec.

Proteau Laurence, (2002), *Passions Scolaires en Côte-d'Ivoire. Ecole, Etat et Société*, Paris, Karthala.

Rancière Jacques, (1995), *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée.

« Rapport Damas », *Assemblée Nationale Française, Annexe n° 11348 à la séance du 21 novembre 1950. Rapport fait au nom de la commission chargée d'enquêter sur les incidents survenus en Côte-d'Ivoire.*

Rémy, Jean, Voyé Liliane (1981), *Ville, Ordre et Violence. Formes Spatiales et Transaction Sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.

Rioux Marcel, (1985), « Sociologie Critique et Création Artistique », *Sociologie et Sociétés*, vol. XVII, n°2, oct., pp. 5-11.

Rosenau, James (1993), Les Processus de la Mondialisation : Retombées Significatives, Échanges Impalpables et Symbolique Subtile, *Études Internationales*, vol.XXIV, n°3, pp.497-512.

Rothchild, Donald, Chazan, Naomi dir. (1988), *The Precarious Balance. State and Society in Africa*, Boulder, Westview.

Rueff Judith, (2004), *Côte-d'Ivoire. Le Feu au Pré-Carré* , Paris, Autrement.

Saïd Edward, (1980), *L'Orientalisme*, Paris, Seuil.

Saukko Paula (2005), « Methodologies for Cultural Studies. An Integrative Approach » in *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, (eds) Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S, London, Sage Publications, pp. 343-356.

Sall, Babacar (1996) « Les Groupes Problématiques Comme Forme Socialisée du Besoin d'Etat », *Politique Africaine* n°61, pp. 30-38.

Sandelowski Margareth, Barroso Julie (2002), « Reading Qualitative Studies », *International Journal of Qualitative Methods, 1* (1), Article 5, Retrieved from http://www.ualberta.ca/~ijqm/

Santiso, Javier (1998), « Circulation des Idées et Relations Internationales » dans *Les Nouvelles Relations Internationales. Pratiques et Théories*, (dir.) Marie-Claude Smouts, Paris, Presses de Sciences Po, pp.227-239.

Scott, C. James (1990), *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.

Scott, C. James, (1985), *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.

Schurmans Marie-Noelle (2006), *Expliquer, Interpréter, Comprendre. Le Paysage Epistémologique des Sciences Sociales*, Genève, Carnet des Sciences et de l'Education.

Seligman, Adam (1992a), *The Idea of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press.

Seligman, Adam (1992b), « Trust and Meaning of Civil Society », *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 6, n°1, pp.5-21.

Serequeberhan, Tsenay (1997), *The Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discourse*, London, Routledge.

Shoat Ella (1992), « Notes on the 'Post-Colonial' », *Social Text*, 31-32, pp.99-113.

Simone Abdou Maliq (1998), « Urban Social Fields in Africa », *Social Text* n56,vol.16, n°3.

Slemon Stephen, (1995),"The Scramble for Post-Colonialism", in *The Post-Colonial Studies Reader* Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (ed), London, Routledge.

Smith, Neil (1997), « The Satanic Geographies of Globalization : Uneven Development in the 1990's », *Public Culture*, vol.10, n°1, pp.169-189.

Soguk, Nevzat (1993), « Reflections on the 'Orientalized Orientals' », *Alternatives*, n°18, pp.361-384.

Soro Guillaume, (2005), *Pourquoi je Suis Devenu un Rebelle. La Côte-d'Ivoire au Bord du Gouffre*, Paris, Hachette Littératures.

Spivak, Gayatri Chakravoty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press.

Spivak, Gayatri Chakravoty (1990), *The Post-Colonial Critics. Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. Sarah Haraym, New York, Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravoty (1988) « Can the Subaltern Speak? » in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan.

Suret-Canal, Jean, (1968), *Afrique Noire. Géographie, Civilisation, Histoire*, Paris, Editions Sociales.

Stake Robert E. (2005) « Qualitative Case Studies », in *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, (eds) Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S, London, Sage Publications, pp. 443-466.

Taylor, Charles (1994), *Multiculturalisme. Différence et Démocratie*, Paris, Flammarion.

Terray Emmanuel, (dir.) (1987), *L'État Contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Tester, Keith, (1992), *Civil Society*, London, Routledge.

Teya Pascal Koffi (1985), *Côte-d'Ivoire. Le Roi est Nu*, Paris, L'Harmattan.

Thériault, J. Yvon (1995), *L'Identité à l'Épreuve de la Modernité*, ed de l'Acadie

Thériault, J. Yvon (1992), « La Société Civile est elle Démocratique? », dans *Les Formes Modernes de la Démocratie*, (dir.) Gérard Boismenu, Pierre Hamel, Georges Labica, Paris, L'Harmattan, pp.67-79.

Thériault, J. Yvon (1985) *La Société Civile ou la Chimère Insaisissable. Essai de Sociologie Politique*, Québec/Amérique.

Thiesse Anne-Marie, (1999), *La Création des Identités Nationales*, Paris, Seuil.

Touraine, Alain (1999) *Comment Sortir du Libéralisme?*, Paris, Fayard.

Touré Abdou, (1982), *La Civilisation Quotidienne en Côte-d'Ivoire : Procès d'Occidentalisation*, Paris, Karthala.

Triulzi, Alessandro (1996), « African Cities, Historical Memory and Street Buzz »,in *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, (eds) Iain Chambers,Lidia Curti, London, Routledge, pp.78-91.

Tshiyembe, Mwayila (1998), « La Science Politique Africaniste et le Statut Théorique de l'État Africain : un Bilan Négatif, *Politique Africaine*, n°71, pp.109-132.

Turenne-Sjolander, Claire (1996), « The Rhetoric of Globalization : What's in a Wor(l)d? » *International Journal*, LI, pp.603-616.

Ukpokodu, I.Peter (1992),« Plays Possession, and Rock-and-Roll. Political Theatre in Africa », *The Drama Review*, vol.36, n°4, pp.28-53.

United Nations, *The Global Situation of Youth in the 1990s : Trends and Prospects*, New York, UN Center for Social Development and Human Affairs.

Vidal Claudine, (1991), *Sociologie des Passions (Rwanda, Côte-d'Ivoire)*, Paris, Khartala.

Warnier Jean-Pierre (2004), « Pour une praxéologie de la subjectivation politique », in *Matière à Politique. Le Pouvoir, les Corps et les Choses*, Paris, Karthala/CERI.

Weber Max (1992), *Essais sur la Théorie de la Science*, Presse Pocket, Paris, Plon.

Williams Malcom (2000), « Interpretivism and Generalisation », *Sociology*, vol. 34, n° 2, pp. 209-224.

Wunenburger Jean-Jacques (1991), *L'Imagination*, Que-sais-je ? Paris, PUF.

Yin R. K. (1994), *Case Study Research*. Design and Methods, London, Sage.

Young Tom (1995), « A Project to be Realised : Global Liberalism and Contemporary Africa », *Millenium : Journal of International Studies*, vol. 24, n°3, pp.527-546.

Zelela, Paul Tiyambe (1997), « Les Fictions du Poscolonial », *Bulletin du Codesri*a, n°.2, pp.17-22.

Zolgberg A, (1983), « A Livre Ouvert », *Politique Africaine* n°9, pp.118-130.

# Annexes
# Guide des entretiens dirigés et non dirigés à Abidjan
# Février à Mars 2001

**« Jeunes de la rue »**

Q1 : Nom, âge, études, travail, origine ethnique, lieu de résidence, religion
Q2 : décris-moi ta journée type
Q3 : que fais tu pour t'amuser ?
Q4 : comment te-tiens tu au courant de ce qui se passe ailleurs dans le monde : télévision, radio, presse, internet, amis ?
Q5 : à quoi penses-tu lorsque tu vois ce qui se passe ailleurs ?
Q6 : **Partir** : as-tu des amis qui ont quitté la Côte-d'Ivoire ? comment ? pour aller où ? pourquoi sont-ils partis ? que racontent-ils ? que font-ils là-bas ? veux-tu partir ? pourquoi ? qu'y a-t-il veux-tu partir ? quelles démarches as-tu déjà faites pour partir ? (visa, passeport, billet, clandestin, fétiches) que penses-tu de la clandestinité ? que recherches-tu ailleurs ? qu'ont-ils de plus que vous ici ? si vous aviez tout ici, partirais-tu quand même ? que te manque-t-il ici ? c'est le mode de vie d'ici qui ne te plait pas ? quel travail espère tu trouver là-bas ? quelle vie y mènerais-tu ? comptes-tu y rester pour toujours ? qui va rester en Côte-d'Ivoire si tous les jeunes s'en vont ?
Q : **Ressemblances/similarités** : que penses-tu des blancs que tu vois à la télé ? si tu allais chez eux, disons dès demain, pourrais-tu vivre comme eux ? vois-tu une différence entre eux et vous les jeunes d'ci ? penses-tu qu'ils seraient capable de vivre comme vous vivez ici ? as-tu envie de

leur ressembler ? est-ce-que tu te sens envahi par l'Occident ? est-ce-que tu trouves que les blancs veulent trop que les Africains vivent comme eux ou pas ? qu'est-ce qui est mieux selon toi ? d'après toi, c'est mieux de ressembler à un Ivoirien, un Français, un Burkinabé ou un Sud-africain ? quelle différence y-a-t'il entre un ivoirien et un occidental : qu'est ce que l'ivoirien a de mieux ou de moins bien que le blanc ou un autre Africain ? ou ailleurs en Afrique vit-on mieux qu'à Abidjan ? crois-tu qu'ailleurs, les jeunes blancs savent ce qui se passe ici et est ce que ça les interesse ?

Q **Imagination** : qu'est-ce qui te marques lorsque tu regardes la télé, les films ou écoute ce que raconte tes amis qui sont partis ? comment imagines-tu la vie là-bas ? décris-moi ce que tu imagines. Comment passerais-tu journées là-bas ? si tu gagnais 100 millions au Loto, qu'est-ce que tu ferais avec ? quels sont tes projets d'avenir ? quel est ton plus grand souhait, ton plus grand rêve dans la vie ?

Q **Inégalité des chances** : que penses tu de ceux qui ont des grosses voitures ici à Abidjan et qui voyagent beaucoup ? où trouvent-ils l'argent ?

Q **Frustration :** qu'est ce qui te met en colère quand tu penses à ton pays ?qu'est ce que le gouvernement aurait dû faire pour les jeunes ? qu'est ce que tu penses de ton gouvernement lorsque tu vois ce que les gouvernements des pays occidentaux font pour leurs jeunes ? est-ce-que tu penses que la même chose est possible ici ? vous discutez parfois avec d'autres jeunes des choses du gouvernement qui vous déplaisent ? qu'est-ce que cela vous donne-t-il envie de faire ? comment vous les jeunes montrez-vous au gouvernement que vous êtes en colère ?

Q **Marches** : as-tu marché ? pour aller où ? pourquoi ? comment c'était organisé ? as-tu déjà regardé à la télé des personnes qui ont marché dans d'autres pays ? penses-tu que les choses ont changé ici grâce à des personnes comme toi qui ont participé à des marches ? recommencerais-tu à marcher pour autre chose ? si tu avais déjà tout ce que tu voulais, irais-tu marcher par solidarité ? les gens de Cocody (quartier résidentiel) marchent ils aussi ?

**Autres**

Q : que signifie « se chercher » ?

Q : pourquoi vous nommez-vous jeunes de la rue ? jusqu'à quel âge est-on jeune de la rue ?

Q : qu'est ce qui est à la mode chez les jeunes en ce moment (vêtements, langage)? comment est créée cette mode ? qui la crée ? pourquoi es-tu habillé ainsi ? est-ce-que tu portes des « pagnes » ? ( vêtements faits en tissus « africains »

Q ; quelle relations as-tu avec tes parents (père, mère) vivent-ils à Abidjan ? retournes-tu parfois dans ton village ?

**Identité, Politique**

Q1 : est ce que la Côte-d'Ivoire a beaucoup changé ? surtout depuis quand ? pensiez vous que des changements pareils allaient se produire un jour ?
Q2 : qu'est ce qui fait que vous vous considérez comme ivoirien ? quelle est la différence entre être ivoirien aujourd'hui et être ivoirien il y a 10 ans ?
Q3 : quels sont les évènements qui vous ont marqué depuis 1 an ?
Q4 : que s'est-il passé exactement en Côte-d'Ivoire ? car vu de l'extérieur, il y a beaucoup de spéculations ; mais vous, qu'en pensez-vous exactement ?
Q5 : votre vie a-t-elle changé depuis ?
Q6 : aurait-on dû débattre dela nationalité d'Alassane Dramane Ouattara ? est-il vraiment Burkinabé comme on le dit ?
Q7 : avez –vous eu des disputes avec votre famille ou votre entourage pour des raisons politiques ?
Q8 : regrettez-vous la vie d'avant le coup d'Etat de décembre 1999 ?
Q9 : comment reconnaitriez-vous un ivoirien d'une autre ethnie que vous ? existe-il des ethnies riches, des ethnies pauvres, des ethnies méchantes en Côte-d'Ivoire ? est-ce qu'il y a un problème ethnique en Côte-d'Ivoire ? est ce que c'est cela le problème de la Côte-d'Ivoire ? où se trouve la « vraie » Côte-d'Ivoire d'après vous ? dans quelles régions ? y-a-t-il beaucoup de mariages entre les différentes ethnies ?
Q10 : êtes-vous d'accord pour dire qu'il y a la démocratie en Côte-d'Ivoire ? avez-vous voté pour le référendum sur la constitution ? pour les élections présidentielles ? pour les élections législatives ? aviez-vous déjà voté auparavant ?
Q11 : le gouvernement a-t'il amélioré les conditions de vie ? à quoi le pays devrait-il ressembler maintenant ?
Q12 : quel est votre avis sur les différents présidents que la Côte-d'Ivoire a eu ? sur les militaires ? quel conseil donneriez-vous aux dirigeants actuels et aux chefs de l'opposition ?
Q13 : que feriez-vous si le Nord de la Côte-d'Ivoire décidait de faire sécession ?

**Presse, société civile**

Q1 : comment considérer le moment que vit la Côte-d'Ivoire ? est-ce un moment de constitution d'une identité nationale, un moment de fragmentation d'une nation déjà existante ou un changement total ?
Q2 : ce qui est entrain voir le jour est-il le fruit d'une évolution prévisible ?
Q3 : je m'interroge sur ce qui se passe ici ; j'ai différentes versions ; mais je me demande pourquoi fait-on la distinction entre les vrais Ivoiriens et les autres ? cela est-il nouveau en Côte-d'Ivoire ?
Q la question fondamentale est elle : que veut dire être Ivoirien aujourd'hui ?
Q4 : l'immigration est-elle réellement un problème en Côte-d'Ivoire ? si oui, où se situe le problème ? les étrangers sont ils vraiment visés ? qui appelle-t-on étranger en Côte-d'Ivoire ?
Q5 : la question qui se pose ne serait-elle pas plutôt politique qu'ethnique ? ne s'agirait-il pas d'une lutte pour le pouvoir ?

Q6 : ce qui se passe aujourd'hui en Côte-d'Ivoire ne serait-il pas le résultat du processus de démocratisation ? ne serait-ce pas une exacerbation due au multipartisme et qui pose la question de savoir qui peut voter ? qui peut se faire élire et accéder au pouvoir ?
Q7 : quelle définition donneriez-vous de l'ivorité ? l'ivoirité est-elle une idéologie créée de toutes pièces par les intellectuels Ivoiriens ?
Q8 : d'après vous, y-a-t'il des enjeux qui se cachent derrière la notion d'ivoirité ? si oui lesquels ?
Q9 : craignez-vous guerre civile ?
Q10 : craignez-vous une sécession du Nord ?
Q : les nordistes disent vivre des frustrations ? savez-vous de quoi il s'agit ? ce sentiment existait-il sous Houphouët ? y-a-t-il une fracture entre les gens du Nord et ceux du Sud ? comment fait-on la distinction entre un Ivoirien du Nord et un Ivoirien du Sud ?
Q : quelle porte de sortie de la situation voyez-vous ?

**Universitaires (juriste, sociologue)**

Q1 : comment pourrait-on considérer ou qualifier ce moment que vit la Côte-d'Ivoire ? est-ce un moment de formation d'une identité nationale, celui de fragmentation de cette identité ou est-ce une continuité troublée par quelques convulsions ?
Q2 : au regard de l'histoire de la Côte-d'Ivoire, ce qui arrive était-il prévisible ?
Q3 : le problème ne serait-il pas plus politique qu'ethnique ? ne serait-ce pas une lutte pour le pouvoir qui instrumentalise l'ethnie ? il est question de nationalisme, de régionalisme, d'ethnicisme ; mais en plus d'être la gestion de l'après Houphouët, ne serait-ce pas le résultat du processus de démocratisation ? est-ce que ce ne serait pas une exacerbation due au multipartisme et qui pose la question de savoir qui peut voter ? pour qui ? qui peut se faire élire et accéder au pouvoir ?
Q4 : l'ivoirité est-elle une idéologie d'intellectuels ? la question qu'elle pose de manière fondamentale ne serait elle pas d'essayer de définir ce qu'être Ivoirien peut vouloir dire à l'heure de la mondialisation ? pensez vous que cela puisse être un des facteurs explicatifs ?
Q5 :l'immigration est-elle réellement un problème en Côte-d'Ivoire
Q6 : qu'en est-il de la question foncière ? de la manière dont les terres ont été attribuées et de qui les cultive ? cela fait-il aussi partie du problème ?
Q7 : j'entends beaucoup parler de refondation. Le gouvernement actuel en fait son mot d'ordre ; les instruments qui participent à la constitution d'un nouvel ordre sont utilisés, à savoir le référendum, la réforme de la constitution ; qu'entend-on par refondation ?
Q8 : cette constitution que l'on dit taillée sur mesure contre une partie de la Côte-d'Ivoire ne serait-elle pas au contraire le reflet de ce que la Côte-d'Ivoire veut ?