



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

114-115 | 2008
L'empathie en anthropologie

La production d'une identité autochtone en Côte d'Ivoire

The Production of a Native Identity in Cote d'Ivoire

Roch Yao Gnanéli



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/326>

DOI : 10.4000/jda.326

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 247-275

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Roch Yao Gnanéli, « La production d'une identité autochtone en Côte d'Ivoire », *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 30 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/jda/326> ; DOI : 10.4000/jda.326

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Journal des anthropologues

La production d'une identité autochtone en Côte d'Ivoire

The Production of a Native Identity in Cote d'Ivoire

Roch Yao Gnabéli

- 1 En Côte d'Ivoire, ces quinze dernières années l'autochtonie est devenue une référence idéologique essentielle à la fois dans les rapports entre autochtones et allochtones/allochtones¹ sédentarisés en milieu rural, dans les rapports entre les villes et les villages insérés en leur sein et dans le fonctionnement du système politique à l'échelle nationale. Il s'agit donc d'une dynamique des rapports sociaux observables à l'échelle locale et au niveau global. En particulier la référence à l'autochtonie dans le champ politique national vise à définir socialement les propriétés politiques – par exemple la citoyenneté – des uns et des autres. Il s'agit ici de montrer comment la référence à l'autochtonie est un enjeu à la fois politique, social et économique en Côte d'Ivoire depuis le début des années 1990. Il est également question de montrer comment dans divers domaines de la vie sociale et espaces sociaux, on essaie de valoriser, de promouvoir et légitimer une identité autochtone. Enfin, sont étudiées les déclinaisons locales (au village) des dynamiques globales (la réinterprétation/réappropriation locale du discours des acteurs politiques nationaux). L'analyse proposée ici s'appuie principalement sur des matériaux issus de trois enquêtes différentes : une enquête sur les rapports entre autochtones et allochtones/allochtones en milieu rural (2004-2007), une enquête sur les villages insérés dans la ville (2005-2007) et une enquête sur les mariages interethniques en milieu rural (2007-2008).

L'identité autochtone dans les rapports entre autochtones, allochtones et allochtones en milieu rural

- 2 Dans la plupart des villages de la zone forestière ivoirienne, des populations allochtones et/ou allochtones sont sédentarisées et dans nombre de localités, ces dernières sont parfois en position (réelle) de domination au plan économique et démographique (Yao Gnabéli,

2005a, 2007). Comment dans ces conditions, les autochtones essaient de reconstruire leurs rapports aux « nouveaux venus », essaient de les « contenir », de les neutraliser, même si ce résultat ne s'obtient parfois que dans l'imaginaire.

- 3 Nous nous appuyons sur une enquête réalisée sur quatre ans (2004 à 2007) dans 37 villages situés dans la moitié Sud de la Côte d'Ivoire. Cette partie du pays est l'objet depuis la période coloniale d'installations de main-d'œuvre agricole dans l'économie de plantation. Les villages enquêtés font partie de quinze départements situés dans le Sud, le Sud-Est, le Centre, le Centre-Ouest du pays ainsi que dans le district d'Abidjan². Le choix de ces localités a été motivé par le souci d'observer et de travailler sur des processus sociaux suffisamment contrastés sous au moins trois rapports : du point de vue de la structuration de l'espace villageois ; du point de vue de l'intégration sociale ou non de l'ensemble des composantes ethniques des villages et enfin sous l'angle des processus de reconstruction d'identités collectives à l'œuvre au regard de la sédentarisation des couches allochtones et allogènes. Dans ce contexte rural mais également comme on le verra plus loin pour les villages insérés dans la ville, l'idéologie de l'autochtonie et l'identité autochtone deviennent la principale ressource symbolique des autochtones mis en situation de minorité démographique et économique.
- 4 Toutefois, selon les localités, le support matériel de cette opération de restructuration des rapports de domination et des rapports politiques dans les villages, va varier. Dans certains villages, l'identité autochtone va opérer à travers la structuration de l'habitat. Ainsi dans plusieurs villages, on note le maintien d'un quartier exclusivement réservé aux autochtones. C'est donc par la structuration de l'habitat que l'identité autochtone va se matérialiser dans l'espace villageois pour signifier la présence d'un village autochtone donc la domination (fictive ou limitée au champ politique local) des autochtones face à une domination réelle des allochtones et allogènes aux plans économique et démographique. C'est donc au niveau de l'habitat que les autochtones vont rendre visible la légitimité de leur repli sur le politique et parfois sur le foncier. Dans un rapport inverse, l'habitat opère de la même façon dans la structuration des rapports entre groupes à Tanguelan (Yao Gnabéli, 2005a). Ailleurs, c'est dans le « foncier rural » que l'identité autochtone va être instrumentalisée pour structurer les positions sociales des uns et des autres dans les champs économique et politique, notamment. À d'autres endroits, c'est dans le champ politique villageois que l'idéologie de l'autochtonie va fonctionner pour désigner les positions légitimes de dominants pour les autochtones ou de dominés pour les autres. Au total, ces villages offrent des contextes où les uns (les nouveaux venus) s'appuient essentiellement sur une remarquable insertion dans la modernité économique et les autres (les autochtones) sur l'idéologie de l'autochtonie.
- 5 Une enquête récente dans ces mêmes villages, portant sur la production de l'ethnicité des descendants des mariages interethniques, fait ressortir les tendances suivantes :
 - les mariages interethniques sont indissociables des rapports de pouvoir entre groupes « ethniques » dans les villages ;
 - la « citoyenneté locale »³ des descendants de ces mariages reste problématique et plus précisément les disqualifie politiquement avec pour eux l'impossibilité formelle de devenir « chef » de village ;
 - dans tous les villages étudiés, une certaine identité autochtone définie comme « pure » (mère et père eux-mêmes autochtones), propriété dont sont évidemment dépourvus les descendants de ces mariages, est énoncée par les populations autochtones comme condition *sine qua non* pour accéder à la tête de la chefferie villageoise, comme c'est également

constitutionnellement le cas pour les candidats à la présidence de la République en Côte d'Ivoire⁴ ;

- la « citoyenneté locale » des descendants de ces mariages est légitimée ou alors limitée en référence à leur appartenance à une certaine identité autochtone.

- 6 À Ayénouan (département d'Aboisso, Sud-Est de la Côte d'Ivoire) village démographiquement et économiquement dominé par les allochtones et les allogènes, et qui a depuis longtemps un chef de village allochtone ou allogène, c'est seulement à partir de 2002 que les autochtones agni essaient d'imposer un chef de village agni. Le village se retrouve depuis lors avec deux chefs à sa tête. C'est-à-dire qu'il y a une compétition entre les deux groupes pour le contrôle politique de la localité et donc pour lui donner en définitive une identité soit autochtone, soit allochtone. Mais dans les deux cas de figure, les deux groupes s'appuient sur une idéologie de l'autochtonie. Ainsi, le nom du village est défini et réinterprété différemment. Pour les Agni, Ayénouan veut dire « les limites des terres agni ». Ce qui fait des Agni les autochtones de Ayenouan. Pour les autres, ce nom signifie « aux abords de palmiers ». Ce qui efface la référence agni et érige les nouveaux venus en fondateurs ou en autochtones d'une certaine manière. Cet effort d'imposition d'une identité autochtone ces dernières années à des villages largement dominés par – ou parfois fondés par – des allochtones ou allogènes a été également observé à Kouadjakro et à Thomasset (département d'Agboville, Sud de la Côte d'Ivoire). À Akrou dans le département de Jacqueville (zone côtière), les autochtones alladjan essaient depuis 1995 de mettre sous domination autochtone le village fondé et presque entièrement peuplé par des allochtones. Cette entreprise de reconquête d'une localité devenue stratégique pour l'économie locale (centre commercial de première importance) est soutenue par une idéologie de l'autochtonie. C'est sur cette même base idéologique que les autochtones de Braffedon (département de Grand-Lahou, zone côtière) dénoncent ces dernières années l'érection des gros campements allochtones et allogènes en villages par l'administration territoriale.
- 7 On voit donc que face aux dynamiques propres à l'économie de plantation et au peuplement par migration, face à la mise en minorité des autochtones, ceux-ci s'engagent dans des entreprises de fabrication d'une identité autochtone (supportée par une idéologie de l'autochtonie) des villages d'accueil, soit sous la forme d'imposition d'un chef « autochtone » comme c'est le cas à Ayénouan, à Kouadjakro, soit sous la forme du maintien d'un quartier réservé aux autochtones (Kagbé à Divo, Moossou à Grand-Bassam, Agnikro à Abengourou), ou encore sous la forme d'un confinement des nouveaux venus (en dépit de leurs capacités matérielles) dans une figure symbolique de pauvreté et d'archaïsme (cas de Tanguelan et bien d'autres).
- 8 Par ailleurs en milieu rural, l'effort de fabrication d'une identité autochtone va de pair avec des processus plus ou moins marqués de différenciation sociale ou d'intégration des composantes ethniques des villages. Les modalités et formes de production de l'autochtonie sont variées mais ne sont pas exclusives et se superposent parfois, en fonction de la dynamique locale des rapports de pouvoir ainsi qu'en fonction des enjeux essentiels que sont l'accès et le contrôle des ressources locales, la citoyenneté locale et le pouvoir politique local.

De l'intégration sociale des allochtones sédentarisés

- 9 L'une des deux principales tendances observées au niveau de la structuration des rapports entre autochtones et allochtones/allogènes est une tendance à l'intégration des nouveaux venus. Cette tendance se manifeste concrètement dans plusieurs domaines, à savoir la structuration de l'habitat, l'insertion dans l'économie locale, le pouvoir politique local, la production idéologique, la vie culturelle et sociale villageoise.
- 10 Sur le plan culturel, la tendance à l'intégration est visible dans certains villages du point de vue linguistique. Ainsi à N'zobénou, les allochtones attié et les autochtones appolo parlent assez correctement à la fois la langue appolo et la langue attié. Lors des réunions publiques, les deux langues sont autorisées et sont utilisées indifféremment. En outre, les deux groupes culturels participent ensemble aux cérémonies et autres rituels (les funérailles par exemple). À Edjambo, toutes les composantes ethniques du village (allochtones et autochtones) utilisent le même cimetière, mais celui-ci est divisé en quatre zones représentant les différentes pratiques religieuses que sont l'islam, le catholicisme, le protestantisme méthodiste et les religions traditionnelles africaines. Ainsi, les divisions ethniques et les clivages entre allochtones et autochtones sont brisés pour réincorporer les individus dans d'autres divisions fondées sur la religion. En outre, dans ce dernier village, les allochtones baoulé parlent la langue des autochtones agni et vice versa. En outre, les Baoulé respectent les interdits des Agni. À Frambo, les autochtones appolo et les allochtones malinké parlent aussi bien la langue apollo que la langue des Malinké. Mais la langue la plus parlée dans le village est la langue des Malinké (le dioula). Tous utilisent le même cimetière. Celui-ci est tout de même divisé en deux secteurs, à savoir celui des musulmans et celui des non musulmans.
- 11 Sur le plan économique, la tendance à l'intégration des allochtones est visible à travers plusieurs indicateurs. À N'zobénou, le village est doté d'une plantation de palmiers à huile, dite *communautaire*, d'une superficie de 5 hectares, appartenant à tout le village (autochtones et allochtones y compris). Les revenus de cette plantation servent à financer les événements sociaux tels que les funérailles et les fêtes. À Edjambo, les allochtones sont très impliqués sur le plan économique. Une preuve manifeste est que le conseil d'administration de la Coopec (Coopérative d'épargne et de crédit) du village est composé majoritairement d'allochtones. D'une manière générale, les allochtones dominent l'économie villageoise. Les plus vastes plantations de cultures de rente, les activités commerciales et le dépôt de produits pharmaceutiques du village leur appartiennent. À Kotoagnan, les allochtones baoulé dépensent ou réinvestissent la quasi-totalité de leurs revenus sur place, dans le village d'accueil. Autrement dit, ils n'opèrent pratiquement pas de transfert d'argent ni d'investissement dans leur région d'origine. Toutefois, ce détachement social du lieu d'origine décroît lorsque, à l'intérieur de la catégorie d'allochtones baoulé, on passe des plus anciens dans le village aux Baoulé récemment installés. À Frambo, les allochtones et les allogènes dominent l'économie des cultures de rente. Ils possèdent plus de terres que les autochtones. Le palmier à huile étant la principale culture de rente, on comptait au début des années 2000, cinq exploitants autochtones pour un total de sept hectares contre vingt-six exploitants allochtones avec quarante et un hectares et vingt exploitants allogènes pour soixante-cinq hectares de plantation.

- 12 Sur le plan social, l'intégration des allochtones dans les villages d'accueil se manifeste également sous plusieurs rapports. À N'zobénou, la création d'associations monoethniques est réprouvée par la chefferie villageoise au motif que de tels groupements fragiliseraient l'intégration des deux entités sociales (Attié et Appolo). Toutes les associations qui existent dans le village regroupent de ce fait à la fois toutes les composantes ethniques du village. En outre, on observe d'intenses échanges matrimoniaux entre les deux groupes. Il est également significatif que les autochtones appolo et les allochtones attié se présentent réciproquement comme des frères et décrivent leurs liens réciproques comme des liens de parenté. À Kotoagnuan, les autochtones agni et les allochtones baoulé, qui avaient par le passé fonctionné dans des rapports de différenciation sociale très marquée, ont reconstruit et retravaillé leurs relations depuis la sédentarisation dans le village d'autres groupes allochtones et allogènes. Plus précisément, les Agni et les Baoulé font un travail d'occultation de leurs différences sociales, développent une solidarité mutuelle et se réinscrivent dans une parenté théorique, destinée à se présenter comme un seul et même acteur face aux autres composantes ethniques du village. À Frambo, en 1998, on dénombrait 303 autochtones, 417 allochtones malinké et sénoufo et 367 allogènes. Les mariages interethniques existent, unissant des hommes allochtones et des femmes autochtones mais pas l'inverse. Autochtones et allochtones participent ensemble aux événements sociaux (mariages, décès, fêtes) du village. Tous utilisent les mêmes équipements collectifs du village : places publiques, marché, pompes hydrauliques, école, centre de santé, etc.
- 13 Le fonctionnement du pouvoir politique villageois permet d'appréhender certains aspects de l'intégration des allochtones. Ainsi à N'zobénou, les allochtones attié sont membres de la chefferie villageoise, plus précisément le sous-chef de village est un Attié. Cependant, l'importance démographique des Attié dans le village semble susciter une inquiétude chez les autochtones appolo en termes de stratégie de préservation du pouvoir politique local. Le politique apparaît aujourd'hui comme la seule instance permettant de dominer, de faire prévaloir l'autochtonie et de contrôler certaines ressources locales. L'idéologie de l'autochtonie qui justifie ce repli sur le politique est exprimée par un notable autochtone en ces termes : « Le fait de détenir le pouvoir dans le village nous permet de vivre avec les autres tout en demeurant nous-mêmes ». De même à Frambo, les autochtones appolo sont démographiquement minoritaires dans le village. Mais ils ont réussi à se doter d'une majorité politique, en usant de l'idéologie de l'autochtonie.
- 14 La structuration de l'habitat dans les villages d'accueil des allochtones/allogènes permet également d'observer des indicateurs d'intégration. Ainsi à N'zobénou, il n'existe pas de quartiers différents abritant chaque composante ethnique du village : autochtones et allochtones habitent les mêmes espaces. Les équipements publics (place publique, cimetière, lieux de culte, forages équipés, etc.) sont utilisés en commun. La structuration de l'habitat semble exprimer un marquage territorial de l'intégration sociale des composantes ethniques appolo et attié. Le degré poussé de modernisation de leur propre habitat observé chez les allochtones attié renforce l'hypothèse de l'intégration et surtout déconstruit le statut d'étranger tel qu'il fonctionne chez les allogènes sédentarisés en milieu rural (Yao Gnabéli, 2005a). À Edjambo par exemple, il n'y a pas de quartier séparé pour chaque groupe ethnique, et l'une des plus belles maisons du village appartient à un allochtone. À Kotoagnuan, l'espace villageois est structuré autour de deux blocs d'habitations, à savoir d'une part, l'« ancien quartier » correspondant à l'ancien village

habité par les autochtones agni et les allochtones baoulé et, d'autre part, les autres quartiers regroupant les autres allochtones et les allogènes.

- 15 Enfin, la tendance à l'intégration des allochtones est parfois soutenue par une production idéologique spécifique. À N'zobénou, l'interdiction de vie associative séparée est légitimée par une idéologie de la fraternité, de l'absence de conflit et de l'intégration. Un travail idéologique est fait pour contrôler l'effort réciproque d'intégration. Ainsi, les autochtones appolo et les allochtones attié se pensent maintenant comme formant un même groupe (un « nous ») par opposition aux autres composantes ethniques du village (les « eux »). À Edjambo, les allochtones wê et malinké se considèrent comme originaires de ce village d'accueil. D'une manière générale, les habitants du village se sont subdivisés et se désignent comme formant plusieurs groupes désignés par des ethnonymes retravaillés. Ainsi, dans le village, les Wê, qui sont des Kru, font partie du groupe des « Agni » regroupant les Wê, les Appolo et les Agni. En d'autres termes, les « Agni » désignent ici une nouvelle identité symbolique regroupant à la fois des Wê appartenant au groupe ethnoculturel kru et des Appolo et Agni appartenant quant à eux, au groupe ethnoculturel akan, selon la carte ethnique de la Côte d'Ivoire.
- 16 Il est significatif, du point de vue de la reconstruction des identités collectives, de constater que les autochtones appolo et les allochtones wê se pensent comme formant un même groupe (celui des autochtones) avec les Agni par opposition aux autres composantes ethniques du village. Sur cette même question à Kotoagnan, les autochtones agni et les allochtones baoulé se pensent également comme formant maintenant un même groupe ethnique face aux autres composantes ethniques du village. Plus précisément, les autochtones agni et les allochtones baoulé se sont redéfinis comme un seul et même groupe ethnique (les Akan)⁵, démographiquement minoritaire (900 personnes contre 2 100 allogènes et allochtones) mais politiquement dominant. Dans ce village, la structuration de l'habitat contribue à rendre légitime cette nouvelle division ethnique dans la mesure où le quartier correspondant à l'ancien village originel, aujourd'hui habité par la nouvelle catégorie « Akan » (Baoulé et Agni), représente la figure du premier arrivant c'est-à-dire l'autochtone. En outre, les deux groupes (les autochtones agni et les allochtones baoulé) effacent symboliquement la différence qui a fonctionné dans le passé historique entre eux. Ainsi les membres des deux groupes affirment-ils – faussement – avoir migré ensemble au XVIII^e siècle, avoir traversé ensemble plusieurs régions du pays avant de s'installer sur leur site actuel. Les deux groupes se redéfinissent par rapport à un référent légendaire, voire mythique, en vue de renforcer leur cohésion et leur solidarité mutuelle face aux autres composantes ethniques du village. De même, dans le village de Frambo, les deux groupes allochtones sénoufo et malinké se pensent maintenant comme formant un même groupe et une même « communauté » dénommée « Dioula ».

Conditions et formes de l'intégration des allochtones vis-à-vis des autochtones

- 17 Au regard des faits observés, on peut émettre l'hypothèse que l'intégration sociale des allochtones est étroitement liée à leur participation à la fondation du village. Des faits significatifs confortent cette affirmation. À N'zobénou, l'intégration sociale des allochtones attié en pays appolo est bien liée à la participation des premiers cités à la fondation du village. En effet, considérons la découverte, le choix ou la propriété du site (le sol), le

peuplement initial et la mise en place des premières institutions sociales comme les trois variables les plus significatives du processus de fondation du village. Dans ces conditions, malgré l'antériorité des Appolo sur le sol, les allochtones attié, qui font partie des tout premiers habitants du village, qui ont participé à la mise en place des institutions sociales (le politique notamment) du village, dans la mesure où le deuxième chef (par ordre chronologique) du village (après la fondation) a été un allochtone attié, peuvent être considérés, sous ce rapport, comme ayant participé à la fondation du village. Cette position d'acteur historique essentiel dans l'évolution du village fabrique chez les allochtones attié un sentiment fort d'appartenance et d'autochtonie qu'ils ont clairement exprimé lors de l'enquête sur le terrain. Chez les autochtones, cette situation développe nettement un désir et des pratiques d'inclusion des allochtones dans divers domaines de la vie sociale, même s'il y a, chez ces autochtones, une tentative d'exclusion ou de nivellement par le politique. À Edjambo par exemple, les allochtones wê sont cofondateur du village avec les autochtones appolo. C'est ensemble qu'ils ont décidé de créer le village sur son site actuel vers 1920. On note une forte intégration des allochtones wê dans le village. Toutefois, on observe une différence de degré de participation à la vie sociopolitique du village chez les anciens (forte participation) et nouveaux allochtones (faible participation). Cette observation conforte l'affirmation selon laquelle le degré de participation des allochtones à la vie sociopolitique du village d'accueil est lié à l'ancienneté de l'installation dans le village. Dans cette logique, les plus anciens sont bien entendu ceux qui ont participé à la fondation du village. À Kotoagnuan, village dont les autochtones sont des Agni, la forte intégration des allochtones baoulé à la catégorie autochtone est liée à leur ancienneté d'installation. Dans l'ordre chronologique, les premiers habitants du village sont les Agni, les seconds à s'y être installés sont les Baoulé. Mais cette intégration des allochtones baoulé s'inscrit également dans un processus de reconstruction de l'ordre politique villageois. En effet, dans le village, les Agni et les Baoulé, mis ensemble, sont désormais minoritaires du point de vue démographique et même économique, face aux autres composantes ethniques allochtones et allogènes du village.

- 18 C'est dans cette dynamique des rapports de pouvoir dans l'espace social villageois que les Agni et les Baoulé, qui appartiennent à un même groupe ethnoculturel (les Akan) se redéfinissent comme un même groupe ethnique. Ils ne se désignent plus comme Agni ou Baoulé mais comme Akan. Ainsi, les autochtones agni et les allochtones baoulé, dans leur effort de se reconstruire et se redéfinir ensemble comme un même et seul groupe, essaient d'effacer la différence entre leurs deux groupes, en vue de maintenir une position dominante dans le champ politique villageois. Premièrement, ils effacent (symboliquement) leurs différences sociales actuelles par les pratiques suivantes :
- inscription des deux groupes sur la même liste de cotisation lors des événements tels que les funérailles et les fêtes ;
 - participation à la même association de développement du village à l'exclusion des autres composantes ethniques du village ;
 - organisation et réalisation ensemble (à deux) des rites funéraires lors du décès d'un des membres des deux groupes ;
 - mise en scène d'une parenté à plaisanterie entre les deux groupes.
- 19 Deuxièmement, les deux groupes reconstruisent socialement leur passé historique pour en effacer les dissemblances et affirment avoir une histoire commune depuis le XVIII^e siècle. Une analyse diachronique des rapports entre les deux groupes laisse pourtant

émerger deux périodes significatives. Au cours de la première période, les Agni et les Baoulé étaient les deux seules composantes ethniques du village. Les Agni étaient les autochtones et les allochtones baoulé étaient pour la plupart des manœuvres agricoles dépendant des Agni. Durant cette période, la structuration de l'habitat ne mettait pas clairement en évidence la différence sociale et économique des deux groupes. Ils habitaient ensemble le même quartier appelé aujourd'hui « ancien village ». Au cours de cette première période, on notait une domination économique et politique des Agni sur les Baoulé, ces derniers étant dépendants des premiers. Dans ce contexte, l'actuelle parenté à plaisanterie ne pouvait pas être activée et opérationnelle. Les Agni n'avaient pas socialement intérêt à produire ou à adhérer à de telles productions idéologiques pour dominer le village et contrôler les ressources locales. La deuxième période est marquée par l'arrivée massive des ouvriers agricoles et agriculteurs allogènes principalement d'origine burkinabé et malienne. Ces nouveaux venus prennent alors l'ancienne position économique, celle de manœuvres agricoles, donc de dépendance sociale, qu'occupaient les Baoulé. Entre temps, les Baoulé ont acquis des terres et créé leurs propres plantations. Ils ont ainsi progressivement rejoint la position du dominant agni avec lequel ils forment aujourd'hui une nouvelle catégorie politiquement et idéologiquement dominante, les « Akan », rendue idéologiquement homogène par les propriétés sociales de l'autochtonie.

- 20 Enfin, à Frambo, les autochtones apollo avaient déserté le village durant les années 1930-40, fuyant les travaux forcés coloniaux, pour se replier dans les régions frontalières de l'actuelle république voisine du Ghana. C'est pendant leur absence que les allochtones malinké et sénoufo se sont installés dans la localité. En effet, en désertant le village pendant plus d'une décennie, les autochtones l'avaient en quelque sorte vidé de sa vie sociale, institutionnelle, démographique, politique et économique. Ce faisant, les autochtones ont permis aux allochtones de contribuer – par leur installation au moment où le village avait été vidé de toute vie sociale – à la fondation sinon à une refondation du village. Ce qui est prouvé par le repeuplement et la remise en place des institutions villageoises. En effet, les allochtones ont fonctionné durant cette période dans la figure de l'autochtone par une espèce d'inversion symbolique des positions de « premiers venus » et de « nouveaux arrivants ». Ici également, on remarque que l'intégration sociale des allochtones malinké et sénoufo observée dans le village s'explique par leur participation à la refondation du village. En effet, l'histoire politique du village de Frambo peut être découpée en cinq périodes significatives. De la fondation du village (vers 1885) au début des années 1930, le village était peuplé par les autochtones apollo. Ceux-ci étaient à la tête de la chefferie villageoise selon les règles matrilineaires à partir de la famille fondatrice du village. Des années 1930 jusqu'au milieu des années 1940, les autochtones avaient fui le village pour se réfugier dans l'actuel Ghana et l'administration coloniale d'alors avait favorisé le repeuplement du village par des allochtones ouvriers agricoles sénoufo et malinké. Durant cette période, le pouvoir politique dans le village était exercé par les Malinké. Du retour des autochtones à Frambo (après la suppression des travaux forcés coloniaux en 1946) à la fin des années 1980, les Malinké ont dirigé la chefferie villageoise. La contestation de ce pouvoir par les autochtones apollo a été d'abord timide. C'est en 1968 que la contestation avait été la plus explicite et portée devant l'administration mais en vain. L'administration postcoloniale a reconnu officiellement en 1979 la légitimité du pouvoir des Malinké. Durant cette période allant de la fin des années 1940 à la fin des années 1980, les autochtones de Frambo étaient la risée de ceux des villages voisins. Ils étaient considérés par les villages voisins comme un village colonisé. À partir de 1990, la

contestation s'est intensifiée dans un contexte national d'instauration du multipartisme et de remise en cause par une partie de l'opposition politique de statut politique de « l'étranger » ouest-africain et d'accusation – dans plusieurs régions du pays dans la moitié Sud – des allochtones par les autochtones de soutenir l'ancien parti unique (PDCI-RDA). Enfin, en 1993, les autochtones apollo ont repris le pouvoir politique dans le village et l'ont conservé jusqu'à présent. L'idéologie de l'autochtonie est mise en avant pour justifier cet accaparement ou cette domestication du pouvoir politique villageois. À l'opposé de la tendance à l'intégration sociale, se développe dans certains villages d'accueil une tendance plus ou moins forte à la différenciation sociale.

Nouvelles formes de production identitaire et de différenciation : distanciation et inversion des figures symboliques des systèmes de représentation

- 21 Contrairement à la première tendance décrite, on observe dans certains villages des modalités singulières de production de l'altérité sociale sur la base de processus de différenciation sociale, politique, culturelle, économique et symbolique. D'une manière générale, dans ces villages, les allochtones sont majoritaires démographiquement et/ou dominants économiquement. Sur le plan politique, la différenciation se manifeste par un dépouillement des allochtones du pouvoir politique, leur mise à l'écart de la chefferie villageoise et la non participation à la prise de décision politique dans le village. Sur le plan social, c'est la rareté des mariages interethniques, la séparation des lieux de sépulture, des lieux de culte, des langues et la différence des activités économiques qui marque cette différenciation.
- 22 Au niveau de l'habitat, l'interaction entre autochtones et allochtones fait émerger trois principaux modes de structuration de l'espace villageois. Sous une première modalité, les allochtones et les autochtones résident dans le même village mais dans des quartiers séparés. Sous un second rapport, les deux catégories sociales résident sur le même « terroir » mais les autochtones vivent dans le village d'accueil et les allochtones vivent dans un ou des campements satellites. Enfin, dans le troisième cas de figure, les allochtones et les autochtones résident dans le même village sans distinction de quartier. À côté de ces modalités plus récurrentes, on note des formes de structuration plus complexes de l'espace villageois. Ainsi, à Kagbé, les autochtones s'inscrivent dans un double processus apparemment contradictoire de structuration de l'habitat, à savoir le maintien d'un quartier réservé aux seuls autochtones dida et la cohabitation de ceux-ci avec les allochtones dans les autres quartiers du village où les allochtones sont démographiquement majoritaires. Les deux zones d'habitation sont séparées par la route reliant le village à la ville la plus proche ; la route constituant une ligne symboliquement infranchissable. Une telle structuration de l'espace villageois renvoie également à un double processus de construction d'identités collectives. Le quartier réservé aux seuls Dida correspond à ce qu'était le village avant l'installation des allochtones. Il demeure aujourd'hui peu modernisé en termes d'habitat et d'équipements collectifs. Ce quartier, par sa non modernisation, symbolise aujourd'hui le passé, la précarité, l'archaïsme, la tradition et surtout l'autochtonie dida. Les quartiers dominés matériellement par les allochtones symbolisent, quant à eux, la modernité économique et sociale par leur habitat, leurs activités économiques et leurs équipements collectifs. Ainsi, par leur

présence exclusive dans le quartier dida et leur présence minoritaire sinon symbolique dans les quartiers allochtones les autochtones s'inscrivent-ils dans deux processus de légitimation. De même, à Kouaméfla, village formé du regroupement de deux villages initialement voisins, à savoir Kouaméfla et Gobia, la sédentarisation de groupes allochtones a donné naissance à une superposition de modes de structuration de l'espace villageois, d'inscription et de marquage territorial des identités collectives produites par les interactions entre les composantes ethniques du village. Ainsi, on a, d'une part, la différenciation identitaire séparant symboliquement les deux villages devenus maintenant deux quartiers d'une même localité dénommé Kouaméfla et, d'autre part, on a pratiquement autant de quartiers d'allochtones que de groupes allochtones.

- 23 Si on considère le village de Braboré (département de Divo, Centre-Ouest) et bien d'autres, où les allochtones sont dominants sur les plans démographique et économique, on peut émettre l'hypothèse que la tendance à la différenciation sociale observée dans le village sert en réalité à une mise à distance des allochtones (et des allogènes) vis-à-vis du pouvoir politique local ; le but étant de faire du domaine politique le lieu social de structuration d'une domination (au moins symbolique) des autochtones sur les autres groupes. Ce repli sur le politique, fondé sur l'idéologie de l'autochtonie, permet notamment aux Dida de revendiquer la propriété exclusive de la terre, même si en réalité cette propriété contraste avec leur pauvreté matérielle face aux autres groupes. Elle leur permet aussi de maintenir l'identité dida du village. En d'autres termes, la différenciation sociale et sa reproduction dans le temps et dans l'espace villageois fonctionnent comme une ressource symbolique réinvestie dans les rapports de pouvoir entre les composantes ethniques du village. De même, à Kagbé (département de Divo), les données démographiques et économiques mettent les autochtones et les allochtones dans une configuration similaire, à savoir qu'on observe, comme à Braboré, une domination matérielle des allochtones et allogènes, mais une domination politique et symbolique des autochtones. On peut alors soutenir que la production de la différenciation sociale et identitaire (que les autochtones de Kagbé ont essayé de formaliser en instituant un règlement intérieur écrit du village, et qui établit la mise à l'écart des allochtones et allogènes vis-à-vis du pouvoir politique villageois) vise à permettre à la minorité sociale dida de fonctionner comme une majorité sociologique au regard des rapports politiques entre les composantes ethniques de ce village. Kagbé et Braboré illustrent les cas de figure où l'idéologie de l'autochtonie est un opérateur symbolique essentiel dans la structuration des rapports sociaux interethniques dans l'espace villageois. En effet, dans les deux localités, la structure symbolique des rapports entre allochtones et autochtones peut être schématisée de la façon suivante : dans la vie sociale, économique et culturelle villageoise on note une domination réelle des allochtones et allogènes et dans la vie politique locale, on note une domination ou une supériorité imaginaire des autochtones.
- 24 Cette structure symbolique marquée par une inversion des rapports sociaux est produite et maintenue par deux opérateurs symboliques. À Braboré, cette inversion des rapports de domination est maintenue grâce à une idéologie de l'autochtonie qui fonctionne comme une idéologie politique ou une idéologie de la domination. C'est la source de légitimité du repli des autochtones sur le politique dans l'espace villageois. À Kagbé également, cette structure symbolique des rapports sociaux est étroitement associée à une idéologie de l'autochtonie avec un repli des autochtones sur le politique. Mais ici, l'accaparement du pouvoir politique est renforcé par l'élaboration par les autochtones d'un règlement intérieur écrit qui formalise les rapports de domination symbolique au

profit des autochtones dida. Ce règlement intérieur est destiné à fournir au groupe matériellement minoritaire (les autochtones dida) une légitimité de type légal (Weber, 1971, 1986) dans le cadre de l'exercice du pouvoir politique détenu par lui dans le village. À Assué-Gnaboa (Sud-Est), on observe une faible intégration associée à la figure du pauvre et de l'archaïsme épousée par des allochtones gnaboa dans la société d'accueil. Ceci est lié au fait que, établi sur un site ayant la taille d'un modeste campement séparé des villages autochtones, Assué-Gnaboa n'est pas socialement comptabilisé par les autochtones comme faisant partie du pays adouvlè (région d'accueil des allochtones gnaboua). Tout se passe comme si l'état de campement dans lequel se trouve le village allochtone (c'est-à-dire Assué-Gnaboa) ne permet pas à celui-ci de perturber l'ordre du pays adouvlè. En d'autres termes, la disqualification en tant que village et la relégation au stade de campement excluent Assué-Gnaboa de toute compétition, même symbolique, avec les villages adouvlè voisins. Sous ce rapport, tout se passe comme s'il n'existait pas de village là où est implanté Assué-gnaboa. Son absence symbolique du paysage adouvlè lui permet ainsi d'être là où il est, accepté par les autochtones, avec ses traditions d'origine gnaboa.

Modalités et enjeux de la production d'une identité autochtone dans les villages insérés dans la ville

- 25 Le développement des villes ivoiriennes est allé de pair avec l'intégration progressive à l'espace urbain des villages autour desquels ces villes ont pris naissance. Ces villages sont ainsi soumis à une pression liée à la modernité, à la construction de l'État et à l'urbanisation. Au plan économique, l'urbanisation des anciennes terres villageoises a fait dépérir les sources traditionnelles de revenus de ces villages. Au plan politique et institutionnel, la proximité des administrations et de l'ensemble des structures de l'État moderne favorise la réduction symbolique ou parfois réelle des marges de manœuvre des chefs de village. Au plan culturel, ces villages sont maintenant caractérisés par une hétérogénéité liée à la cohabitation entre originaires et des groupes sociaux, culturellement différents. Enfin, au plan idéologique, la pression urbaine se traduit par la diffusion dans l'espace social villageois, d'idéologies et de symboles liés à la modernité urbaine dont la ville est le principal vecteur. Malgré cette pression multiforme qui, à première vue, les distingue difficilement des autres quartiers de la ville, ces villages s'offrent à l'observation comme des unités sociales mettant régulièrement sur scène l'identité villageoise et précisément l'identité autochtone. Il s'agit d'identifier les instances sociales de reproduction de l'identité autochtone et de l'appartenance au village ainsi que la production idéologique et symbolique opérée par les institutions sociopolitiques villageoises pour contrôler et orienter les modes d'appartenance au village. Les éléments d'analyse proposés s'appuient sur des enquêtes réalisées de 2004 à 2007 sur trente-cinq villages dont vingt (sur un total de vingt-sept) villages ébrié⁶ et quatre villages attié intégrés maintenant à l'agglomération abidjanaise⁷ et onze villages insérés dans de grandes villes provinciales⁸.
- 26 Les enjeux économiques de la reproduction identitaire concernent les revenus ou les rentes tirés de la mise sur le marché urbain des ressources du terroir villageois revendiqué comme tel. Il s'agit d'emplois salariés pour des « jeunes » originaires des villages dans des entreprises installées sur les terres villageoises⁹. Il s'agit également des spéculations foncières et immobilières ainsi que le prélèvement de taxes sur certains commerces installés dans le village. Ces deux dernières pratiques sont devenues une

véritable norme dans la quasi totalité des villages ébrié d'Abidjan. Au plan politique, la prise de conscience et la revendication d'être un acteur politique de premier plan au niveau de la ville d'Abidjan sont anciennes chez les autochtones ébrié. À ce niveau, il convient de remonter à la période coloniale, précisément aux années 1930 où les villages ébrié de l'actuelle ville d'Abidjan avaient déjà réussi à persuader l'administration coloniale de nommer Nangui Abrogoua (originaire d'Adjamé-village) au poste de chef supérieur des Ébrié d'Abidjan au détriment d'Antonin Dioulo, également ébrié mais originaire de Bingerville¹⁰ (Terrier, 1994). Depuis cette période, les Ébrié d'Abidjan ont constamment développé des stratégies fondées sur une idéologie de l'autochtonie pour être visibles sur la scène politique abidjanaise. En 1950, les intellectuels ébrié avaient créé à cet effet l'Union fraternelle ébrié (UFE). Par la suite, l'association « Atchan Développement »¹¹ créée par des cadres ébrié au début des années 1970 va permettre à un des leurs, Emmanuel Dioulo, d'être élu au poste de maire central de la ville d'Abidjan en 1980, à la faveur de l'ouverture « démocratique » autorisée par l'ancien parti unique, le PDCI-RDA. La même année, les Ébrié qui ne représentaient que 2,5 % de la population abidjanaise, ont vu leurs cadres originaires remporter six des dix municipalités de la ville (Terrier, 1994). Cette année-là, les originaires d'Adjamé-village avaient violemment protesté contre l'élection d'un non Ébrié à la tête de la nouvelle commune d'Adjamé. Depuis lors, la ville d'Abidjan est dirigée par un cadre ébrié : M'koumo Mobio (ancien maire d'Attécoubé), maire « central » à partir de 1985 et Amondji Pierre (ancien maire d'Adjamé), gouverneur du district d'Abidjan depuis le début des années 2000.

- 27 Dans la même perspective des productions idéologiques centrées sur les traditions, le passé et les anciennes terres villageoises, visent à transformer l'identité villageoise et l'autochtonie en ressources symboliques essentielles face aux enjeux urbains et permettre, dans une certaine mesure, aux « cadres » originaires des villages ébrié d'Abidjan, de participer à la gestion de la ville. On peut mentionner ici le récent séminaire (août 2004) organisé à Bingerville par la « Fédération Atchan Dougbo » (FAD), auquel ont participé le maire de Bingerville, le gouverneur du district d'Abidjan et la première vice-présidente de l'Assemblée nationale (eux-mêmes Ébrié)¹².
- 28 La question explorée ici est liée à la mise en évidence des ressources stratégiques mobilisées par les villages insérés dans la ville dans le cadre de la compétition liée aux enjeux urbains. La réponse à cette question nous amène à considérer comme ressources stratégiques d'une part l'identité villageoise en tant que ressource idéologique et d'autre part les institutions sociopolitiques villageoises en tant que ressource symbolique. Plus précisément ce sont ces institutions sociopolitiques villageoises qui fabriquent et essaient de contrôler la réponse villageoise face à la pression urbaine. La capacité des institutions sociopolitiques villageoises à réaliser effectivement ce contrôle est variable d'un groupe ethnique à l'autre. Dans les régions où la chefferie villageoise a peu d'emprise sur les rapports des villageois à la ville (à Gagnoa, à Divo et à Daloa, dans le Centre-Ouest notamment), la faiblesse relative des institutions sociopolitiques villageoises face à la ville amène les villageois à se contenter de l'affirmation « Nous sommes les premiers installés sur cette terre » pour justifier les revendications sur les ressources foncières urbaines.
- 29 La réponse à la pression urbaine est formulée dans plusieurs registres notamment au plan idéologique par le recours aux croyances et pratiques religieuses, la croyance aux ancêtres, la production de mythes ou de légendes. Sur ce point la principale référence idéologique est l'autochtonie et tout se passe comme s'il y a pour ces villages des impératifs idéologiques propres au maintien de l'identité villageoise face à la pression

urbaine et face aux enjeux de la modernité urbaine. Au plan culturel, la réponse villageoise des plus marquantes est l'organisation périodique de la « fête des générations » dans les villages ébrié d'Abidjan. Au plan économique, l'économie villageoise s'est muée en spéculation sur le foncier et sur l'immobilier : ventes de terres ayant statuts de terres villageoises, location de terres et location de bâtiments, prélèvement de taxes sur certains opérateurs économiques installés dans le village. Sur le plan social, les villages ébrié d'Abidjan orientent leur action vers la production de normes institutionnelles dont le prototype est le « règlement intérieur du village », vers l'incorporation (par les mariages interethniques ou par cooptation) de personnes non ébrié (allogène ou allochtone) dans les classes d'âge et donc dans le statut de membre du village.

- 30 Outre les normes institutionnelles, les villages ébrié d'Abidjan font également recours à des moyens idéologiques de contrôle de l'appartenance au village. On peut à ce niveau noter qu'Agban, village ayant très peu de possibilité d'expansion dans l'espace géographique, et dont les éléments les plus visibles du symbolisme villageois (l'habitat par exemple) ne sont plus distinctifs, développe une forte production d'idéologies religieuses liées aux traditions villageoises anciennes. Les croyances aux ancêtres et aux génies précédemment (durant la période coloniale) abandonnées au profit du christianisme, sont de retour en vue de renforcer la légitimité des institutions villageoises face à la pression urbaine. Ainsi, sont réactivées et diffusées au sein de la population villageoise les croyances selon lesquelles « il y a des génies vivant dans des lieux sacrés du village et qui favorisent ou non la procréation et l'obtention ou non d'emplois salariés par les jeunes du village ». En conséquence les villageois ont ressuscité les rites d'adoration de ces génies mais aussi les rites d'adoration des ancêtres. Or ces rites sont dirigés et présidés par les membres de l'élite traditionnelle villageoise (dirigeants des classes d'âge, chef de village, doyens d'âge). Ce qui contribue à la reproduction rituelle et symbolique de l'ordre social villageois traditionnel mais aussi à la reproduction des institutions et d'une manière générale l'identité villageoise. L'expression sociale de l'appartenance au village est, chez les « jeunes » en quête d'emploi moderne, la condition pour obtenir les « faveurs » de ces génies.
- 31 Cette dynamique offre à l'élite villageoise plusieurs scènes d'expression de sa légitimité sociale à savoir la scène des rites traditionnels ainsi revivifiés et la scène des rites chrétiens dans le village. La résurrection des génies et la réhabilitation de leur habitat traditionnel qu'est la terre ou les eaux, permet par ailleurs aux élites villageoises de demander à l'État de ne pas urbaniser (donc de ne pas exproprier les villageois) les rares portions de terres avoisinant le village¹³ et censées abriter ces génies bienveillants. En acceptant que les membres de l'élite villageoise fassent des libations à l'endroit des génies et des ancêtres au cours de grandes cérémonies et fêtes religieuses chrétiennes, le rôle rituel que jouent les Églises dans la situation actuelle articule assez bien des enjeux de reproduction de l'identité villageoise et des enjeux économiques liés à la terre. C'est dans le cadre de la négociation ou de la confrontation avec la ville autour des biens fonciers que l'identité villageoise fonctionne comme une ressource symbolique stratégique.
- 32 Face à la pression foncière urbaine, plusieurs villages ébrié de la ville d'Abidjan développent une idéologie liée à la terre. À Abia-Koumassi et à Akouédo, une idéologie de l'autochtonie est développée à la fois pour contrôler les procédés d'acquisition des terres et pour actualiser les institutions sociopolitiques villageoises. La terre étant socialement définie par ces villages comme un bien légué par les ancêtres et comme l'habitat de ces derniers, l'appropriation de cette terre passe par la conformité du demandeur aux règles

de fonctionnement des institutions et pratiques sociales héritées de ces ancêtres à savoir les classes d'âge. L'appartenance à celles-ci est, pour tout originaire du village, une condition nécessaire pour se voir attribuer une parcelle de terrain loti. La terre étant socialement définie comme un bien précieux reçu des ancêtres, « il convient de la conserver soigneusement ». C'est ainsi que la chefferie villageoise interdit aux originaires de vendre à des non originaires et surtout à des non Ébrié la totalité de leur propriété foncière. Lorsque c'est le cas, les terrains lotis vendus dans le non respect de ces normes sociales villageoises, sont rachetés à leurs acquéreurs par la chefferie villageoise.

- 33 Enfin, il convient par ailleurs de souligner que l'activation d'une idéologie de l'autochtonie est un opérateur essentiel lié aux processus de légitimation ou de disqualification des acteurs politiques engagés dans la conquête du sommet de l'État en Côte d'Ivoire depuis environ une quinzaine d'années. Dans un article consacré aux enjeux politiques de l'immigration d'origine ouest-africaine en Côte d'Ivoire¹⁴, nous avons essayé de montrer comment l'identité autochtone est mise en scène dans la presse écrite ivoirienne. Les articles de presse, quelle que soit l'orientation idéologique des partis politiques dont ils amplifient le point de vue, procèdent tous par extraction des individus des rapports sociaux concrets dans lesquels ils sont insérés, pour les dissoudre dans des identités collectives ou des appartenances – symboliques – ethniques sur lesquelles les partis politiques essaient de se disqualifier réciproquement et de construire leur légitimité politique. Le fait que les individus et les groupes sont ainsi désignés en termes ethniques permet de les rendre comparables donc classables sur l'échelle de l'autochtonie. Les groupes sociaux et acteurs réels ou symboliques de la vie sociale sont ethnicisés (Burkinabé, Ivoiriens, Baoulé, Lobi, Bété, Dida, etc.) et c'est par ces propriétés identitaires collectives qu'ils sont supposés s'insérer dans des rapports spécifiques. Le discours des acteurs politiques s'adressent presque toujours à des groupes ou à des collectifs sociaux caractérisés ethniquement, occultant ainsi les rapports sociaux et les intérêts spécifiques de ces groupes dans des contextes socioéconomiques donnés. On extrait les individus, les collectifs ou les groupes sociaux des catégories de la vie sociale concrète dont les divisions en font des planteurs, des agriculteurs, des hommes, des femmes, des jeunes, etc., pour les insérer idéologiquement dans des appartenances symboliques ou des identités collectives qui en font des immigrés, des autochtones, des allogènes, des allochtones, des étrangers, des citoyens, selon les divisions du champ politique. Les tensions sociales et politiques sont ainsi réinterprétées en termes d'oppositions entre autochtones et allogènes/allochtones, entre Ivoiriens et étrangers par exemple. Cet exercice linguistique a pour fonction essentielle de disqualifier les « nouveaux venus » et par extension délégitimer les acteurs politiques qui portent leur cause.

Conclusion

- 34 À partir des angles d'observation privilégiés, nous avons essayé de montrer comment l'identité autochtone est utilisée dans le champ politique local (mais aussi national) pour freiner l'accession d'une partie de la population (les allochtones et allogènes sédentarisés et parfois fortement intégrés à l'ensemble de la vie villageoise) aux positions de domination politique. Par exemple les enquêtes réalisées sur les villages ébrié insérés dans la ville d'Abidjan ont permis de voir la valorisation de l'autochtonie et l'incorporation d'allochtones/d'étrangers dans l'identité autochtone. On a vu comment

des mécanismes d'ouverture des frontières ethniques par le recrutement ou l'incorporation de non ébrié élargit la population villageoise et permet de mieux reproduire l'identité villageoise comme ressource symbolique dans la négociation des ressources urbaines. Mais en même temps, c'est cette même autochtonie qui sert à disqualifier les recrues/nouveaux venus dans l'identité villageoise lorsque l'enjeu porte sur le pouvoir politique à l'échelle du village.

- 35 L'observation du lien entre les mariages interethniques et la production de l'ethnicité permet de mettre en évidence trois choses essentielles. D'abord, il y a la façon dont les groupes ethniques construisent leurs frontières par incorporation, rejet, inclusion ou par exclusion des membres des groupes voisins et ce, en fonction des enjeux politiques ou économiques du moment. À ce niveau il est récurrent que l'autochtonie serve à tracer les limites symboliques d'appartenance ethnique et face aux enjeux politiques, le mariage interethnique est négativement défini par les autochtones comme « un sang mélangé », « un sang impur » et donc inapte à diriger la collectivité villageoise. Ensuite, il y a la façon dont le mariage interethnique fabrique une « demi citoyenneté » locale étant donné que les descendants de ces mariages sont socialement considérés comme « sang mélangé », disqualifiés pour les fonctions politiques de première importance (chefferie villageoise notamment). Troisièmement, le mariage interethnique est socialement défini comme un facteur fragilisant l'identité autochtone. D'une manière générale, l'étude révèle une insertion différentielle des personnes issues de ces mariages-là en fonction des champs sociaux. L'entrée dans le champ politique est la plus restrictive et requiert la plus grande « pureté » du sang. Finalement, tout se passe comme si l'ensemble de la société ivoirienne du sommet de l'État à l'échelle villageoise est traversé par la quête d'une identité autochtone lorsqu'il s'agit d'enjeux politiques, que ce soit au niveau local des villages ou au niveau national. Pourtant les faits prouvent le caractère insaisissable et fluide de l'ethnie. Après près d'un siècle de migrations de repeuplement et de recompositions ethniques de la moitié Sud du pays, les notions de « pays agni », « pays bété », « pays wê », « pays kru »... tendent à plusieurs endroits à devenir illusoire.

BIBLIOGRAPHIE

BOUQUET C., 2003. « Le poids des étrangers en Côte d'Ivoire », *Annales de Géographie*, 630 : 115-145.

CHAUVEAU J.-P., 1997. « Jeu foncier, institutions d'accès à la ressource et usage de la ressource. Une étude de cas dans le centre-ouest ivoirien », in CONTAMIN B., MEMEL-FOTE H. (dir.), *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*. Paris, Karthala/Orstom : 325-360.

DOZON J.-P., 1997. « L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire », in CONTAMIN B., MEMEL-FOTÊ H. (dir.), *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*. Paris, Karthala/Orstom : 779-798.

HOBSBAWM E., RANGER T. (dir.), 2005. *L'invention de la tradition*. Traduction de Christine Vivier. Paris, Éditions Amsterdam.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE. *Premiers résultats définitifs du RGPH- 1998*. Abidjan.

- PITROIPA R., 2003. « L'actualité politique ivoirienne : retour sur quatre mois de crise », *Débats Courrier d'Afrique de l'Ouest*, 1 : 3-9.
- POLITIQUE AFRICAINE, 2000. Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste, n° 78.
- POLITIQUE AFRICAINE, 2003. La Côte d'Ivoire en guerre. Dynamiques du dedans, dynamiques du dehors, n° 89.
- TERRIER C., 1994. « Collectivités locales et pouvoir local : chroniques villageoises des élections municipales abidjanaises (1980-1990) » ; *Actes du colloque « Crises, ajustements et recompositions en Côte d'Ivoire : la remise en cause d'un modèle »*. ORSTOM-GIDISCI, Abidjan.
- TERRIER C., 1996. Villages et terroirs ébriés dans la ville d'Abidjan : état des lieux dans la perspective de leur intégration à l'environnement urbain. Rapport d'étude, ministère du Logement, du Cadre de Vie et de l'Environnement. Abidjan.
- YAO GNABÉLI R., 2005. « Crise sociopolitique et représentation de l'étranger ouest-africain en Côte d'Ivoire », *Journal des Sciences Sociales (Revue du Groupement Interdisciplinaire en Sciences Sociales Côte d'Ivoire)*, 2 : 67-82.
- YAO GNABÉLI R., 2005a. « Sédentarisation et non-modernisation de l'habitat chez les allogènes en milieu rural ivoirien », *NYANSA-Pô (Revue africaine d'anthropologie)*, 2 : 77-91.
- YAO GNABÉLI R., 2006. « Idéologies, pratiques et enjeux de la reproduction de l'identité des villages ébriés d'Abidjan », *Annales de l'Université de Lomé*, t. XXVI-2 (déc.), série Lettres et Sciences Humaines. Lomé, Presses de l'université de Lomé : 83-94.
- YAO GNABÉLI R., 2007. « Autochtones et allochtones sédentarisés en milieu rural ivoirien : processus d'intégration et logiques de différenciations », *Annales de l'Université Omar Bongo*, 13 (janv.), série Lettres, Langues, Sciences Humaines et Sociales. Libreville, Presses Universitaires du Gabon : 247-260.
- WEBER M., 1971. *Économie et société*. Paris, Plon.
- WEBER M., 1986. *Le savant et le politique*. Paris, Plon.

NOTES

1. Les notions d'autochtone, d'allogène et d'allochtone renvoient bien sûr à des appartenances symboliques. Toutefois, dans ce texte, nous entendons par autochtones, les groupes sociaux qui, historiquement, se sont installés les premiers sur un site habité en milieu rural ou alors qui sont reconnus comme tels. Sous ce rapport, les allochtones sont des nouveaux venus sur le site et dont les premières vagues proviennent d'une autre région de la Côte d'Ivoire. Quant à la notion d'allogène, elle désigne également de nouveaux venus, mais issus de l'immigration.
2. Il s'agit des départements d'Aboisso (Frambo, N'zobenou, Kotoagnuan, Assué-Gnaboa et Edjambo), de Divo (Braboré, Kouamékro et Kabgé), d'Oumé (Kouaméfla et Doukouya), de Daloa (Zéréfla et Luénoufla), de Gagnoa (Dignago), de Dabou (Attingué et Thomasset), de Tiassalé (Akalékro, Taabo-village), d'Agboville (Kouadjakro, Petit-Yapo et Banguié), d'Issia (Nahio) et d'Alépé (Grand-Alépé et Akoupé-Zeudji), de Jacquville (Akrou), de Soubré (Yacolidabou et Logbahio), Zuénoula (Kanzra), Grand-Lahou (Braffedon) et d'Agnibilékro (Tanguelan). Les noms des villages enquêtés sont mis entre parenthèses. Pour le district d'Abidjan il s'agit des villages de Agban, Elokaté et Bregbo.
3. Il faut entendre par là les propriétés politiques des personnes dans le village.
4. Voir l'article 35 de la constitution ivoirienne de 2000.

5. Les Akan forment en Côte d'Ivoire un groupe ethnoculturel dont font partie les groupes ethniques Agni, Baoulé, Attié et Appolo.
6. Les villages concernés sont : Akouédo, Blockhaus, Anono, M'pouto, Adjamé, Attécoubé, Agban, Niangon Loko, Azito, Abobo Baoulé, Abia Koumassi, Cocody-village, Anoumabo, Aboboté, Yopougon Kouté, Anonkouakouté, Yopougon Santé, Abobodoumé, Abia Abeti et Ancien Koumassi.
7. Il s'agit de Yopougon Andokoi, Abobo Akéïkoi, Djrogobité et Abobo Agnissankoi.
8. Ont été étudiés les villages de Garahio, Babré, Afridoukou et Barouhio dans la ville de Gagnoa ; le village de Grémian à Divo, de Agnikro à Abengourou, de Moossou à Grand-Bassam, de Obodjého à Agboville, de Djanedji à Adzopé et enfin Broukro et Koko à Bouaké. De façon générale, les villes retenues ont au moins 80 000 habitants.
9. À Niangon Lokoi (Abidjan), l'activité d'extraction du sable dans la lagune proche du village fait l'objet d'un contrat liant une entreprise privée et la chefferie villageoise. En vertu de ce contrat, l'entreprise verse pour le compte du village, 700 000 FCFA par mois à la chefferie. De même le projet de construction d'une gare dite lagunaire par la Société de transports abidjanais (SOTRA) à Niangon-Loko est perçu par le village comme une opportunité de capter des ressources urbaines en mettant en avant l'identité autochtone villageoise. Ainsi en échange de la cession des terres pour la construction de cette gare pour bateaux-bus, le village souhaite que des emplois salariés soient réservés à des « jeunes » originaires du village. Mais à condition que ces jeunes se conforment à l'ordre social villageois à savoir l'appartenance aux classes d'âge et la soumission aux hiérarchies sociales internes au village. De même les originaires de Moossou (ville de Grand-Bassam) évoquent leur antériorité sur les terres de la commune et bien au-delà pour remettre en cause des titres fonciers obtenus par des acquéreurs étrangers au village ou alors ils réclament des compensations financières en dépit de ces titres fonciers légaux.
10. Bingerville est une ville créée à proximité d'un village ébrié situé à 17 km d'Abidjan.
11. Les termes Atchan et Tchaman sont les dénominations que les Ébrié revendiquent pour leur groupe ethnique.
12. La rencontre avait pour but de : i) redonner au peuple tchaman la plénitude de ses possibilités d'expression et d'action dans tous les domaines de la vie et, ii) présenter dans le concert des peuples de Côte d'Ivoire et des nations du monde, un front uni pour le développement national sur une base culturelle propre.
13. Ces portions de terres, en principe inappropriées aux constructions immobilières ont été d'abord – et en conséquence – déclarées « hors lotissement ». Mais par la suite on constate soit leur morcellement et attribution à des opérateurs économiques, soit leur occupation par des habitats précaires.
14. Yao Gnabéli R., « *Les enjeux politiques de l'immigration d'origine ouest-africaine dans la presse écrite en Côte d'Ivoire (1990-2007)* », à paraître en 2009 aux Éditions du CODESRIA, dans un ouvrage collectif consacré à l'émergence d'une nouvelle idée de la nation en Côte d'Ivoire depuis 1993, ouvrage à paraître sous la direction de Francis Akindès.

RÉSUMÉS

Sur la base d'enquêtes réalisées de 2004 à 2007 en milieu rural et urbain, le texte questionne les enjeux et les modalités de construction de l'autochtonie en Côte d'Ivoire. La contribution proposée vise à montrer que l'activation d'une idéologie de l'autochtonie ne se réduit ni aux stratégies électorales des leaders politiques, ni aux enjeux fonciers, tel que la littérature sur la

Côte d'Ivoire le présente généralement. Le texte dévoile l'imprégnation de l'ensemble de la société ivoirienne par une idéologie de l'autochtonie. Tout se passe comme si la société ivoirienne du sommet de l'État à l'échelle villageoise est traversée par la quête d'une identité autochtone face aux enjeux politiques. Que ce soit au niveau local des villages ruraux ou urbains, ou encore au niveau national, l'idéologie de l'autochtonie apparaît aujourd'hui comme essentielle pour la légitimité des acteurs.

On the basis of some studies operated from 2004 to 2007 in rural and urban area, the text deals with the stakes and the modalities of the construction of the nativeness in Cote d'Ivoire. The contribution proposed, aims at showing that the activation of a nativeness ideology is not reduced to the elections strategies of the political leaders, nor to the land stakes, as generally presented by literature about Cote d'Ivoire. The text reveals the impregnation of the whole Ivorian society through an ideology of a nativeness. Things go on as if the Ivorian society, from the top of the state to the rural ladder, was looking for a quest of a nativeness identity facing the political stakes. At any level, we mean from the rural or urban level to the national level, the ideology of nativeness is fundamental today for the legitimacy of the actors.

INDEX

Mots-clés : allochtonie, autochtonie, Côte d'Ivoire, étranger, politique

Keywords : Côte d'Ivoire, foreigners, nativeness, non-nativeness, politics

AUTEUR

ROCH YAO GNABÉLI

Département de sociologie. Université de Cocody. 22 BP 450. Abidjan 22, Côte d'Ivoire. roch_gnabeli@yahoo.fr