

# **TERRE, TERRITOIRE ET INTERCULTURALITÉ EN PAYS ABOURÉ DE CÔTE D'IVOIRE**

## **LAND, TERRITORY AND INTERCULTURALITY IN ABOURE'S AREA OF CÔTE D'IVOIRE**

**COULIBALY Gninlan Hervé**

Enseignant-chercheur, Département de Sociologie  
Université Péléforo GON COULIBALY de Korhogo (Côte d'Ivoire)  
gninlan7@gmail.com

**AYEMOU Kadjomou Ferdinand**

Enseignant-chercheur, Département d'Histoire  
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)  
fekaye1986@yahoo.fr

**KOUA Effo Fabrice**

Enseignant-Chercheur, Département de Sociologie et d'anthropologie  
Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa (Côte d'Ivoire)  
fabrice.koua@gmail.com

**Date de soumission :** 15/06/2023

**Date d'acceptation :** 07/08/2023

**Pour citer cet article :**

COULIBALY G.H. & al. (2023) «TERRE, TERRITOIRE ET INTERCULTURALITÉ EN PAYS ABOURÉ DE CÔTE D'IVOIRE», Revue Internationale du Chercheur «Volume 4: Numéro 3» pp: 1 – 14

## Résumé

Les Abourés, tout comme leurs apparentés voisins les Sanwis, sont une entité ethno-sociale « fermée » avec une perception élitiste de leur relation aux autres. Ils constituent aussi une sociosphère marquée par un sentiment d'autochtonie très ancré et historiquement construit à travers le lien foncier. Cette contribution montre comment l'idéologie autour de la terre chez ce peuple, renseigne sur les acceptions locales du territoire, et comment celles-ci intègrent l'altérité à son espace social, dans une Côte d'Ivoire en proie à un passif identitaire non encore soldé. Pour ce faire, l'étude emprunte une démarche sociologico-historique fondée sur l'observation participante, la « lecture à rebrousse-poil » couplée à l'examen critique de la documentation. Restituées à travers la théorie de la « super-diversité », les investigations révèlent pour l'essentiel, que la psychologie sociale des Abourés, très prégnante d'une solidarité mécanique et d'une destinée collective, est socialement construite par une relation spécifique à la terre. Celle-ci leur confère une identité à la fois sociologique, politique et culturelle. L'*Ôbô* (la terre) dans ce contexte, ne décrit plus seulement un espace vital, il désigne aussi un périmètre social. L'altérité s'y intègre cependant non à travers une clôture identitaire, mais par un dispositif de distribution de droits sociaux fixés à partir du sol.

**Mots-clés** : Abouré ; terre ; territoire ; interculturalité ; Côte d'Ivoire

## Abstract

The abourés, as their neighboring relatives Sanwis, are a « closed » ethno-social entity with an elitist perception of their relationship to others. They also constitute a sociosphere marked by a deeply rooted and historically constructed sense of autochthony through the land bond. This contribution shows how the ideology around the land among this people, informs about the local meanings of the territory, and how these integrate otherness into its social space, in a Côte d'Ivoire in the grip of a passive identity not still on sale. To do this, the study adopts a sociologico-historical approach based on observation and critical examination of the documentation. Returned through the theory of « super-diversity », the investigations essentially reveal that the social psychology of the Abourés, very pregnant with mechanical solidarity and a collective destiny, is socially constructed by a specific relationship to the land, which gives them an identity that is both sociological, political and cultural. The *ôbô* (the earth) in this context no longer only describes a living space, it also designates a social perimeter. However, otherness is integrated into it not through an identity fence, but through a system of distribution of social rights fixed from the ground.

**Keywords** : Abouré ; land ; territory ; interculturality ; Côte d'Ivoire

## Introduction

Le développement de la Côte d'Ivoire, en tant que État-Nation en procès dans ses manifestations sociale, économique, politique et culturelle est intimement lié à son rapport temporel à la terre. De sorte qu'une anthropologie même de l'État est corrélée à une anthropologie du foncier (Coulibaly, 2016 : 21). Réfléchir donc sur le lien organique entre terre, territoire et interculturalité chez les abourés du sud-est ivoirien, c'est mettre en dialogue la parenté structurale entre le sol et le construit de l'identité territoriale et sociale de ce peuple ; de même que le rapport de cette spécificité à l'altérité. Bonoua, la capitale des abourés, s'offre à cet égard comme un thermostat social qui renseigne sur la dynamique du lien social ivoirien, très souvent polarisé par la problématique identitaire et foncière. Cette localité est en effet une sociosphère qui se particularise comme un « infra-territoire » (Yvon, 2009) à l'autochtonie historique parfois exacerbée.

Kouamé et al., (2017) montrent ainsi que le pays abouré est traditionnellement caractérisé par une forte contrainte foncière qui, avec l'essor de la culture de l'ananas, a requalifié les rapports intrafamiliaux autochtones, avec une incidence sur les relations avec les populations migrantes. Ces dernières participent de ce fait à la modification du paysage agricole. Ce faisant, la structure des relations socio-économiques avec leurs hôtes connaît une mutation à travers la substitution de leur statut d'intégrés confinés à l'agriculture vivrière, par celui d'entrepreneurs de l'agro-business (Op. cit.). La terre devient par conséquent à travers ces recompositions sociales et agricoles, un principe (re)générateur d'idéologies territoriale et interculturelle.

Cette contribution tente par conséquent de répondre à la préoccupation heuristique suivante : comment le lien historique et culturel à la terre, renseigne sur la perception du territoire chez les abourés ? Comment s'articule cette idéologie territoriale avec l'altérité dans un contexte de défi de la gouvernance de la diversité sociale ivoirienne ?

Pour répondre à cette problématique, l'étude emprunte une démarche transversale sociologico-historique qui a fait usage de l'observation participante et de l'examen critique de la documentation. La restitution de l'analyse des investigations s'articule autour de cinq axes majeurs, à savoir : (i) l'ancrage conceptuel et théorique de l'étude ; (ii) la terre dans la société abouré ; (iii) l'idéologie abouré de la terre dans la conception de l'espace territorial ; et (iv) l'interculturalité dans l'idéologie territoriale abouré.

## 1. ANCRAGE CONCEPTUEL ET THÉORIQUE DE L'ÉTUDE

*« La terre désigne à la fois la réalité matérielle du territoire et une puissance surnaturelle. Elle est moins un objet d'appropriation que la partenaire d'une alliance inaugurée par l'ancêtre fondateur, entretenue par ses successeurs au fil des générations et sanctionnée par des sacrifices, des libations et l'offrande des prémices, par des interdits du travail, et enfin des interdits sexuels ».*

Cette affirmation de Paul Etienne (1983 : 43, cité par Coulibaly, 2016 : 139) définit bien dans le contexte africain, la nature bidimensionnelle de la terre. En effet à la fois espace physique et vital et support matériel de la praxis humaine, *l'Ôbô*, ainsi qu'elle est appelée en pays abouré, est aussi le contenant immatériel des entités telluriques. Celles-ci lui confèrent son caractère d'inaliénabilité et de sacralité. Plus qu'un glissement sémantique, de la terre au territoire, il y a conséquemment une action de construit humain sur une réalité socio-spatiale. Le territoire est de ce point de vue premièrement un « infra-territoire de l'Etat-nation » (Yvon, 2009 :1) avant d'être une « territorialité activée » (Vanier, 2007). Car c'est la présence des hommes, qui construit le territoire à travers l'organisation en sociétés particulières, qui est structurante de l'espace et ses contenus (Sebillotte, 2000). Dans ce sens, le territoire témoigne d'une appropriation à la fois économique, idéologique et politique de l'espace par des groupes qui se donnent une représentation particulière d'eux-mêmes. En somme, le territoire est un investissement affectif et culturel que les sociétés placent dans leur espace de vie (Bourque, 2012).

Le territoire des abourés est à ce propos plus qu'un espace délimité par des frontières géographique ou administrative, culturelle et linguistique ; il est aussi un périmètre social où se déploie un « habitus territorial » (Le Berre, 1992). L'altérité qui est par ailleurs infra-constitutive de cette territorialité abouré, est un effet d'entraînement historique de l'économie de plantation dans cet espace. L'interculturalité se pose ainsi dans le cadre de cette étude, comme un concept exploratoire qui questionne la place et le degré d'intégration de l'allochtonie dans l'idéologie territoriale abouré.

La littérature sur l'interculturalité définit cette notion comme un mode particulier d'interactions qui se produisent lorsque des cultures différentes entrent en contact, et que des changements et des transformations en résultent (Réseau RECI, 2008 : 1). Il n'y a par conséquent d'interculturalité qu'historiquement et socialement déterminée (Hammouche, 2008 : 3). L'interculturel se distingue cependant du multiculturel qui se caractérise par une coexistence, une juxtaposition de plusieurs cultures dans un même espace donné. Ainsi si

l'identité communautaire prime dans le multiculturel, l'identité singulière, la prise en compte de l'individu dans sa diversité est centrale dans l'interculturalité (ORIV, 2012). Mais différents mécanismes inconscients font obstacle à cette interculturalité. L'on peut citer entre autres, l'ethnocentrisme qui appréhende les autres cultures par rapport à une référence culturelle donnée (Op. cit. : 2).

Par-delà la conceptualisation de ces termes-recteurs, notre étude, qui se propose d'établir le lien systémique entre terre, territoire et interculturalité en pays abouré de Côte d'Ivoire, s'indexe plus spécifiquement sur la théorie de la super-diversité (Graton et White, 2013). Car l'occupation structurelle et massive de l'espace social et agricole abouré par les allogènes et les allochtones, processus migratoire induit par l'économie de plantation, a aussi formaté la dynamique des liens intercommunautaires, sur la base de la distribution des droits sociaux fixés par le sol.

## 2. LA TERRE DANS LA SOCIÉTÉ ABOURÉ

### 2.1. Un concept social plurisémiotique

La notion de terre est évoquée sous deux aspects par les abourés : le premier est lié à une conception généraliste qui renvoie au vocable de la forêt primaire : « *ôbô* ». Cette expression revient par extension au patrimoine foncier d'une famille, d'un tiers. Les abourés disent alors *otchouon ôbô* (terres familiales) ou *èhiè ôbô* (domaine foncier paternel). La seconde signification de la terre en langue abouré est *mbitiè*, notion désignant de prime abord la matière. Raison pour laquelle à la première approche, elle est synonyme de "sable". Il faut cependant une considération au second degré pour mieux percevoir le sens de cette expression dans le cadre du domaine foncier. Ainsi, les deux expressions peuvent être utilisées. Même si pour l'homme abouré, la terminologie idéale qui se rapproche plus de l'orthodoxie linguistique est *ôbô*. La définition abouré de la terre intègre donc une conception topocentrée qui affecte des usages précis à des espaces également précis. En effet, la terre c'est le foncier, les hommes et les institutions. Cette réalité conduit à la définition et l'établissement des rôles, des fonctions, des noms de la personne abouré. Ainsi, hormis son aspect mythique, la terre abouré est un moyen d'expression culturelle, de reconnaissance mutuelle, de partage et de relations mécaniques entre clans.

### 2.2. Une gestion foncière ancrée sur l'indivision matrilineaire

Dans la conception des abourés, la terre est un bien familial, donc inaliénable. Car dans leur système social, « *l'individualisation des droits d'appropriation n'existe pas. De plus, la terre*

*est un bien collectif* » (Kouamé et al., 2017 : 149). Cette représentation du domaine foncier est reliée à deux facteurs structurants.

Primo, l'occupation du domaine territorial d'une localité est l'élément déterminant de la propriété collective. Ainsi dans le cadre des zones d'installation définitive, le domaine territorial est reparti équitablement entre sept clans<sup>1</sup>, précisément ceux qui ont participé à la fondation et à l'extension de la communauté. Pour ce qui est de la zone dénommée *nômoué* (campement) par les abourés, la propriété foncière est tout aussi collective, car elle est liée à primo-occupation de cet espace par les ascendants d'un clan précis. Ainsi, faut-il comprendre que la propriété collective est rattachée aux travaux effectués par les ancêtres fondateurs d'un clan, d'une famille, d'un lignage. Dès lors, les terres ayant fait l'objet de défrichement par les pionniers sont devenues ultérieurement par usucapion, la propriété des familles descendantes. Secundo, il faut distinguer les terres appartenant aux différents clans, de celles des lignages. Car la première unité de possession de terres est le clan ou *otchouon*. La terre relevant de cette catégorie est appelée *otchouon ôbô*. Cet espace ne peut être transmis qu'aux membres de ce clan et par héritage. Par ailleurs, dans cette unité se trouve une sous-unité nommée *blata* ou lignage. Bien qu'appartenant à des clans, les lignages possèdent leurs propres terres. Celles-ci sont transmises aux descendants du même lignage. Car selon la coutume abouré, les lignages d'un même clan n'héritent pas entre eux. L'héritage est donc interne et inclusif aux lignages et cette idéologie trouve son fondement dans la matrilinéarité. En effet, la succession se fait dans cette structure de la parenté, de l'oncle maternel aux neveux. Toutefois, la terre n'est pas la propriété exclusive d'une seule personne, elle est celle de l'ensemble des affins du matriclan. Le chef de lignage n'est donc pas le propriétaire des terres. Il n'est que le *primus inter pares*, le garant de la propriété foncière commune.

### **2.3. La chefferie de terre : un vide institutionnel chez les abourés**

La régence foncière évoquée plus haut ne relève pas d'une autorité précise. Car aucune autorité coutumière n'a le droit d'attribuer un titre foncier individuel étant donné que la terre est répartie entre les différentes familles. Il n'y a de personnification foncière que dans un cadre bien précis : celui du défrichement d'une forêt primaire : « *Lorsque tu as défriché une forêt en dehors des terres familiales, tu peux vendre une partie pour régler un problème*

---

<sup>1</sup> Les sept clans du pays abouré sont : les Ehivèvlè ou Samandjè, les Oboun, les Ollouon ou Odohoun, les Moho/Tchantchèvè, les Koho/Agbissi, les Adèvèssè et les Honlonvin ou Wronhon. Les dénominations des clans ne sont pas uniformes pour toutes les localités abouré. Certains clans gardent leur nom quel que soit la localité d'installation ; par contre, d'autres ont changé de nom. De même, avec le temps, les clans se fragmentent pour donner d'autres clans. Ainsi au lieu de sept clans, on se retrouve avec une multitude de familles faisant office de clans.

*important comme en cas de grave maladie* » (Kouamé, 2009 : 193). Ainsi, l'individu qui a obtenu son domaine foncier par le défrichement est perçu comme le véritable propriétaire ; parce qu'il a acquis ses terres en dehors des possessions familiales. Il peut donc les utiliser à sa guise et même les céder à sa descendance car ne relevant pas de la corbeille successorale lignagère. Toutefois, cette dévolution en faveur de la descendance doit être signifiée aux membres du lignage devant témoins, afin qu'il n'y ait pas de conflit d'intérêt entre le patrimoine familial et le patrimoine individuel. Cette disposition sociale permet d'éviter les conflits post-mortem du propriétaire, conflits qui peuvent survenir entre la descendance utérine et celle agnatique. La société abouré ne dispose donc pas de chef de terre comme cela peut être le cas dans les sociétés Krou et Sénoufo de l'ouest et du nord ivoirien. Ce vide institutionnel dans la gouvernance foncière au plan méso social, est caractéristique de cette société démocratique qui offre à l'acteur social et à l'institution familiale, une marge d'autonomie.

### **3. LA L'IDEOLOGIE ABOURÉ DE LA TERRE DANS LA CONCEPTION DE L'ESPACE TERRITORIAL**

#### **3.1. Fonctions sociales de la terre en pays abouré**

Trois principales fonctions sociales sont rattachées à la terre, car elle est à la fois nourricière (l'homme y tire sa subsistance), génitrice (lié à la fécondité) et protectrice (adoration de divinité). La terre apporte aux abourés les éléments nécessaires pour leur survie. Les rapports de l'homme abouré à la terre sont donc liés au fait que ce peuple est à majorité formé d'agriculteurs. Ils y sèment tout le nécessaire entrant dans le cadre de leur alimentation. Cette conception basée sur l'agriculture de subsistance évolue avec l'avènement de l'économie de marché. Celle-ci prend plus d'importance avec le développement du binôme café-cacao rejoint plus tard par d'autres spéculations telles que l'hévéa, l'ananas, le palmier à huile, etc. qui permettent aux abourés d'accroître leur revenu.

La terre est également source de fécondité pour les abourés. En effet, à propos de la terre, le tambour sacré évoque l'idée suivante : « *asasjé ajóba ma mǎ wó mólō swá soso kā*, c'est-à-dire *terre adjoba, je me suis levée et j'ai chargé sur ma tête parle* » (Ehivet, 1983 : 60-61). L'expression « *Adjoba* » est l'attribution métasociale de la terre qui désigne « *dans l'Ashanti ancien le principe féminin* » (Ehivet, 1983 : 60). Raison pour laquelle cette gynécocratie est au cœur du système de gouvernance sociale globale des abourés, des Ashantis et des autres



peuples issus de la civilisation akan. Comme la femme, ce principe caractérise pour ainsi dire la source de vie.

### **3.2. L'historicité du lien à la terre dans la représentation de l'espace commun abouré**

L'espace commun renvoie à l'espace occupé par la communauté entière. Ainsi, Bonoua, Moossou, Yaou, Ebra et Adiaho, sociosphères abourés, relèvent d'un bien commun des individus qui y vivent. Cet espace est donc géré d'un commun accord par des autorités politiques. Les espaces de transit qui deviennent plus tard des campements (puis des villages) constituent quand à eux une propriété des familles qui y ont résidé avant que la responsabilité ne soit attribuée à la communauté entière. En effet, les premiers responsables de ces localités sont avant tout la famille ayant. C'est pour cette raison qu'elle est la seule habilité à installer sur son domaine.

Toutefois, bien que le droit de propriété relève des familles, la communauté a aussi un droit de regard sur ces espaces. Ce droit est exercé via le roi et le tribunal coutumier. En effet, le roi est le gardien des terres, des eaux de sa famille et celles de son clan. En outre, il a un droit de regard sur les propriétés des autres clans.

## **4. L'INTERCULTURALITÉ DANS L'IDÉOLOGIE TERRITORIALE ABOURÉ**

### **4.1. L'étranger dans la conception territoriale abouré : une double herméneutique de l'altérité**

Chaque village abouré est constitué d'un ensemble de clans ayant le siège familial dans la localité ; siège constituant leur autorité politique. Chaque individu abouré appartient donc à l'un de ces clans. Ainsi « *sont considérés comme étrangers tout villageois n'appartenant pas à l'un des clans* » (Ayemou, 2018 : 219). En conséquence, les abourés appréhendent l'étranger sous le vocable *Ohôpouè* qui renvoie à deux réalités différentes : l'étranger-assimilé et l'allogène.

L'étranger-assimilé est toute personne non abouré mais ayant une correspondance clanique avec l'un des clans abouré. En effet, les populations de civilisations akan qui s'installent en pays abouré sont pour la plupart dirigées vers les clans qui partagent les mêmes symboles. « *Ces populations, même étrangères, sont considérées par les clans qui les reçoivent comme leurs "frères". Il s'établit alors des liens d'amitié avec les lignages de peuples voisins.* »



(Ayemou, op. cit.). Dès lors, une personne issue du clan Ndweafoo (Nzema), Boïné (Eotilé) ou Be (Attié) est recueillie par les Oboun, Assôkôpouè des Abouré comme des frères issus du même endogroupe. Car ils partagent les mêmes symboles, à savoir le chien et le feu. Cette catégorie de populations peut à la longue intégrer la famille de son tuteur, puis par la suite avec son nombre grandissant former, une famille à part entière. Les membres de cette famille sus-évoquée deviennent dans ce cas de figure, une entité alliée de la famille hôte par le système du tutorat ; et cette dernière (famille hôte) devient responsable de ces personnes assimilées devant la communauté.

La seconde catégorie de personne étrangère est constitutive des individus qui n'ont aucune correspondance culturelle avec les clans abourés. Ces personnes sont souvent étrangères à la civilisation akan et proviennent des groupes de populations tels que les Krou, les Mandé, les Gour. Ainsi, « *Même si l'individu est accepté par une famille qui le prend sous sa tutelle, ce dernier ne peut pas jouir des mêmes privilèges que les ediyê (individu abouré) du lignage* ». (Ayemou, 2018 : 223).

Mais il existe un dispositif pour l'intégration sociale de cette catégorie. L'étranger peut par exemple épouser une personne abouré. Mais les enfants d'un homme étranger avec une femme abouré n'ont pas les mêmes droits que ceux issus d'une union entre un homme abouré et une femme étrangère. Les descendants du premier cas sont intégrés au matriclan de leur mère, alors que les seconds sont considérés comme étrangers car héritant de la condition de leur mère étrangère.

Certes, certaines faveurs sont accordées aux étrangers mais ceux-ci sont tenus à l'écart de la gestion des affaires coutumières, communautaires et foncières. Des limites leur sont aussi imposées dans le cadre de la propriété foncière, elle-même rattachée à la notion centrale de mémoire généalogique. Ainsi en tant que corpus généalogique d'un ensemble d'individus qui se reconnaissent une affinité, la parenté abouré dans le contexte de la distribution des droits socio-fonciers, intègre ; mais elle exclut également tout individu qui n'est pas reconnu comme tel par le génome de la parenté ou qui est porteur de désordre.

#### **4.2. La spécification spatio-foncière de l'étranger en pays abouré : un marqueur d'autochtonie**

L'intégration des étrangers, comme mentionné supra est à la fois inclusive et exclusive. L'intégration inclusive se fait par le biais des clans. En effet, tout étranger qui veut s'installer dans une zone est tenu de prendre attache avec la famille propriétaire de la terre sollicitée. Dans ce sens, les premières populations accueillies par les abourés ont été installées au sein de

la communauté villageoise sans restriction. Les populations Essouma, Nzema, Agni, Attié et autres ont ainsi été installées par les abourés. Mais à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le nombre croissant de populations étrangères sur leur territoire ont amené les abourés à leur céder des terres hors de leur village d'installation (période de mise à l'écart).

Cette intégration géographiquement située ne renvoie pas à une exclusion des étrangers, mais constitue une disposition qui consiste à donner des terres à ces derniers afin qu'ils puissent mener une vie communautaire en rapport avec leur identité culturelle. C'est ainsi que les êhê cèdent la plupart de leurs terres de la région de Grand-Bassam aux nzema, aux allandian et aux fanti. Les assôkôpouè cèdent une partie de leurs terres aux nzema ndjouaffou (la zone de Bouakèh) ; les samandjè-mlè en font de même pour les ezohilè nzema (Aka, 2016 : 30). Les ehivè cèdent aussi leurs terres du littoral aux essouma (zone de Mohamé).

Par ailleurs, à l'époque coloniale et postcoloniale, l'arrivée de travailleurs étrangers, venus du nord, du centre et de l'ouest ivoirien amène les abourés à leur céder des terres hors du domaine immédiat du village de Bonoua. Ainsi certains étrangers sont dirigés vers Samo, Larabia, Tchanchèvè et d'autres localités qui étaient des zones de transit des abourés pendant la période de migration. C'est dans cet ordre d'idée qu'un Sénoufo fonde la localité de Konkodjan. A Bonoua, la communauté malinké est installée dans un quartier appelé Djoulabougou. Ce quartier est formé en majorité de malinké mais, enclavé au cœur des demeures abourés. La terre dans la société abouré est donc un principe de distribution spatiale des identités dans le contexte pluriethnique, favorisé par l'économie de plantation.

#### **4.3. L'interculturalité à l'épreuve de l'histoire des relations socio-économiques entre étrangers et abourés**

Les relations entre les abourés et les étrangers ont toujours été sous de bons auspices. Certes au niveau social, certaines restrictions étaient imposées aux étrangers, mais cela n'empêchait pas ces derniers de vivre en bonne intelligence avec leurs hôtes, les abourés. Au titre des restrictions, il était interdit aux étrangers de participer à la gestion de la vie communautaire, car ceux-ci ne pouvaient pas appartenir à une classe d'âge. Mais cette limitation a évolué car les étrangers vivant en pays abouré peuvent désormais demander à intégrer une classe d'âge. Cette intégration leur permet de donner plus tard leur avis dans la gestion des affaires publiques. Cette volonté intégrationniste a pour but de mieux assimiler l'étranger. Cela ne lui accorde cependant pas la capacité d'occuper des postes de responsabilités au sein de la communauté parce que cette prérogative relève de l'autochtonie abouré. Par ailleurs, la stabilité des relations intercommunautaires est favorisée par les unions intercommunautaires.

Plusieurs étrangers ont dans ce cadre épousé de nombreux abourés et inversement. En outre, au niveau religieux, la quasi-totalité des grands villages abourés ont des mosquées (pour la communauté musulmane). Par contre l'imamat de Bonoua est exercé par une famille abouré.

Au niveau économique, les relations ont été évolutives. En effet, les abourés de Bonoua sont agriculteurs même si avant la colonisation certains d'entre eux ont été de grands commerçants avec les navires européens visitant leurs côtes. Mais avec la colonisation et l'indépendance, ce peuple s'est tourné vers l'agriculture, laissant aux mains des étrangers une grande partie des activités telles que le transport et le commerce. Ainsi les premiers étrangers qui arrivent dans la zone sont utilisés comme main-d'œuvre agricole. Au fil du temps, certains (étrangers) se sont vus octroyer des terres sur lesquelles ils se sont érigés en exploitants agricoles.

Mais la déscolarisation, la précarité de l'emploi des jeunes abourés et leur volonté d'émancipation vont changer les rapports économiques avec les étrangers. L'on a ainsi assisté à des conflits entre communautés liés à l'accès à la terre où des jeunes abourés ont exproprié les étrangers de terres cédées en location. Concernant le commerce, le transport et les petits métiers, autrefois monopoles des étrangers, ils deviennent de plus en plus des centres d'intérêt pour les autochtones abourés qui en sont même devenus des acteurs majeurs. Un adage abouré dit à cet effet : « *abloué min m'mouan* », c'est-à-dire « les abourés d'abord ».

## Conclusion

La société abouré se spécifie par une relation ontologique avec son espace vital qui lui confère un ethos territorial. La terre est de ce point de vue le concept-recteur de l'organisation sociale matrilineaire ; et la propriété foncière dans cette sociosphère relève des familles primo-occupantes qui ont fondé et étendu la communauté. La gestion foncière est par conséquent intra-communautaire, c'est-à-dire elle qu'elle appartient au clan, au matrilignage et au lignage. Ce mode de gouvernance foncière est au fondement du vide institutionnel de la chefferie de terre en pays abouré. L'idéologie de la terre est de ce point de vue un construit social de l'espace qui le caractérise comme une infra-territorialité ; autrement dit comme un principe distributif des identités qui privilégie l'autochtonie dans l'espace foncier.

L'interculturalité dans cette approche idéologique du territoire est donc un enjeu d'intégration dans une société où la terre désigne un périmètre social. Toutefois, l'évolution sociétale avec les flux et reflux de populations en pays abouré depuis le XX<sup>e</sup> siècle, engendre une mutation dans l'inclusion communautaire de l'étranger. Du territoire à l'interculturalité, il n'y a donc pas de clôture identitaire ; il y a une « open texture » à l'altérité dont les droits sociaux sont fixés par le sol abouré.



Cette étude de cas chez les abourés, connus pour leur irrédentisme, déconstruit en définitive une certaine indexation ethnocentriste exclusive des rapports à la terre en Côte d'Ivoire. Elle démontre par ailleurs que les relations interculturelles ont toujours été « super-diverses » et pensées, depuis l'ère houphouétiste, comme une gestion paternaliste de l'hétérogénéité. Par conséquent les conflits de perception du territoire entre entités ethno-sociales distinctes, relèvent davantage d'une artificialisation du processus de frontière interne par des usages socio-politiques de la diversité.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AKA S. E., 2016, Abouré èhè et nzima kotoko de Grand Bassam. Un creuset multiethnique pour le développement, Paris, l'Harmattan, 127 p
- AYEMOU K. F., 2018, Les Abouré, de la formation d'une ethnie à la conquête coloniale française : début XVII<sup>e</sup> siècle-1894. Thèse unique de doctorat, Abidjan, Université Félix Houphouët-Boigny, 501 p
- BOURQUE D., 2012, « Intervention communautaire et développement des communautés », in Garamond, Vol 18, 22 p
- COULIBALY G. H., 2016, Les relations foncières intra-familiales en zone sylvestre de cultures pérennes de Côte d'Ivoire. Le cas de la société matrilineaire du Sanwi (Sud-est ivoirien). Thèse unique de Doctorat, Bouaké, Université Alassane Ouattara, 386 p.
- EHIVET S., 1983, Étude du langage tambouriné chez les Abouré : Aspects socioculturels. 2 volumes, Dakar, Université de Dakar, facultés des lettres et sciences humaines-département lettres modernes, Thèse de doctorat 3<sup>ème</sup> cycle, 603 p
- GRATON D. et White B., 2013, « L'anthropologie et l'interculturel », Département d'anthropologie, Université de Montréal, 4 p
- HAMMOUCHE A., 2008, « Définir l'interculturalité par les situations, les rapports pratiques et symboliques », in *Hommes et Migrations*, hors-série. L'interculturalité en débat. pp. 4-8
- ORIV (Bulletin d'information de l'Observatoire Régional de l'Intégration et de la Ville), Num 72, 2012
- KOUAME G., 2009, Droits fonciers et gestion Intrafamiliale et intergénérationnelle de la terre dans la société abouré, Thèse de doctorat unique, Abidjan, université de Cocody, Institut d'ethnosociologie, 383 p
- KOUAME G., 2006, « Du conflit intra-familial au conflit inter-ethnique autour des transferts fonciers. Le cas de la société abouré (Basse Côte d'Ivoire) », in Colloque international "Les frontières de la question foncière – At the frontier of land issues", Montpellier,



LE BERRE Maryvonne. « Territoires ». In BAILLY, A., FERRAS, R. et PUMAIN, D. (dir.)  
Encyclopédie de géographie. Paris : Economica. 1992.

KOUAME N., 2006, « Les étrangers dans l'arène socio-foncière à Bonoua », *Revue ivoirienne d'anthropologie et de sociologie KASA BYA KASA*, Abidjan, EDUCI, n°10, pp 5-30

KOUAME A.L., N'DRI A.K. et OURA R.K., 2017, « Contraintes d'accès de la jeunesse à la terre et mutation dans la gestion foncière à Bonoua (Côte d'Ivoire) », in *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*, Vol. 4, Issue 1, pp.148-153

RESEAU RECI (Ressources pour l'Égalité des Chances et d'Intégration). « L'interculturalité comme enjeu d'intégration et de prévention des discriminations », Mars 2008

SEBILLOTTE M., Territoires : de l'espace physique au construit social. Les enjeux pour demain et les apports de la recherche, in *Oléagineux, Corps Gras, Lipides*. Vol 7, Num 6, pp. 474-9, Novembre - Décembre 2000

VANIER M., 2007, « Les entretiens de la Cité des territoires : Territoires, territorialités, territorialisation : et après ? ». Grenoble : PUG

YVON P., 2009, La notion de territoire. Colloque Propedia - Observatoire économique des banlieues, Paris, France. fihal-00479794ff