

# De l'usage public de la parole par le chef traditionnel akan<sup>124</sup> en Afrique de l'ouest

**Kouamé Hyacinthe KOUAKOU**

*Enseignant-Chercheur, Maître-Assistant,*

*Département de Philosophie*

*Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire*

*kouakou\_h@yahoo.fr*

## Résumé

*Les Akan sont une population d'Afrique de l'Ouest installée au Ghana, en Côte d'Ivoire, au Togo et au Bénin. L'une des règles d'or de l'exercice du pouvoir traditionnel Akan est l'imposition faite au chef de ne pas prendre la parole en public, à l'occasion des grandes assemblées. Incarnation du bien et du vrai, celui-ci ne doit et ne peut se tromper, encore moins adopter une conduite moralement déplorable. De même, il ne saurait courir le risque d'être repris, ou de voir ses propos et ses actes rectifiés ou condamnés, sous peine de voir son autorité remise en cause. Toutefois, cette prescription se trouve soumise à un certain nombre d'exceptions liées à des circonstances particulières. Par ailleurs, loin de n'exprimer que la simple pensée, la parole consiste aussi à faire faire. Elle est à ce titre pouvoir. En s'en abstenant, le chef semble par là-même renoncer à l'un des fondements essentiels de son pouvoir. À l'ère de la modernité et de l'occidentalisation de nos modalités d'être, il convient de réfléchir aux mécanismes par lesquels l'exercice du pouvoir traditionnel, en Afrique, pourra valablement s'accommoder des exigences des temps modernes, tout en garantissant au chef son autorité.*

*Mots-clés : Afrique de l'Ouest – Akan – Loi du silence – Modernité – Pouvoir traditionnel – Prise de parole en public.*

## Abstract

*The Akan are the west african people living in Ghana, Ivory Coast, Togo and Benin. One of the golden rules of the exercise of traditional Akan power is the imposition made on the chief not to speak in public, on the occasion of large*

---

<sup>124</sup> Nous adoptons l'invariable « les Akan », sans « s », selon l'écriture utilisée par Georges Niangoran Bouah (1935-2002, anthropologue ivoirien), spécialiste de la culture Akan, « science de la mémoire sonore africaine, pour laquelle les tambours-parleurs notamment sont des éléments de conservation et de transmission de la connaissance en Afrique ». (V. Duschesne, 2002, p. 268).

*assemblies. Incarnation of good and truth, he must not and cannot be mistaken, still less adopt morally deplorable conduct. Similarly, he cannot run the risk of being taken over, or of having his words and actions rectified or condemned, under penalty of seeing his authority challenged. However this prescription is subject to a certain number of exception linked to particular circumstances. As such, it is power. By refraining from doing so, the chief seems thereby to renounce one of the essential foundations of his power. In the era of modernity and the westernization of our ways of being, it is necessary to reflect on the mechanics by which the exercise of traditional power, in Africa, can validly adapt to the demands of modern times, while guaranteeing the chief his authority.*

*Key words: Akan – Law of silence – Modernity – Public speaking – Traditional power – West Africa.*

---

## **Introduction**

Les Akan sont des peuples du Golfe de Guinée, répartis entre la Côte d'Ivoire, le Ghana, le Togo et le Bénin, des États qui n'en constituent pas moins des mosaïques ethniques (J.-P. Cheveau et J.-P. Dozon, 1988, p. 732). La langue commune aux Akan est le *twi*, d'où « les Akan constituent un vaste ensemble linguistiquement cohérent », (G. N. Bouah, 1973, p. 209), avec de nombreuses variantes dialectales. En Côte d'Ivoire, par exemple, on retrouve les Akan, au Centre, au Sud et à l'Est du pays (Adioukrou, Alladian, Ébrié, Baoulé, Agni, Abron, ...).

L'exercice du pouvoir traditionnel, chez les Akan, comme partout ailleurs, obéit à un ensemble de prescriptions, de principes et de règles, en lien avec le sacré, auxquels le chef traditionnel est tenu de se conformer scrupuleusement. Et l'une des règles d'or de l'exercice du pouvoir traditionnel, chez les Akan, est l'imposition faite au chef de ne pas prendre la parole en public, à l'occasion des grandes assemblées. Le chef traditionnel, faut-il le souligner, tient son pouvoir des mânes des ancêtres, tout en se positionnant comme l'interface entre l'Administration – le pouvoir politique moderne – et sa communauté. En tant que tel, il se trouve investi de la double autorité traditionnelle et politique moderne. Il est le garant moral de la stabilité et de la cohésion au sein de sa communauté.

Au regard de cette position privilégiée, le chef est en soi l'incarnation du bien et du vrai. Il ne doit et ne peut, par conséquent,

se tromper, encore moins adopter une conduite moralement déplorable. C'est dire que le chef ne saurait courir le risque d'être repris, encore moins de voir ses propos et ses actes rectifiés ou condamnés. Toutes choses qui ne pourraient qu'entacher son honneur et sa dignité, remettant ainsi en cause son autorité. Il y a donc assurément une logique et une forme de rationalité qui sous-tendent le « mutisme » du chef Akan en public. C'est à son porte-parole qu'incombe la prise de parole en public.

Toutefois, la loi du silence, à laquelle se trouve soumis le chef Akan, n'est pas aussi rigide qu'on pourrait le penser. Un certain nombre d'exceptions subsistent, à cet effet. C'est dire qu'à certaines occasions, à certains moments de la vie de sa communauté, il est amené à s'exprimer, à donner publiquement son point de vue.

Faut-il entrevoir, dans ces conditions, une incompatibilité entre l'exercice du pouvoir traditionnel et la prise de parole en public chez les Akan en général, et ceux de Côte d'Ivoire en particulier ? L'exercice du pouvoir traditionnel, chez les Akan, n'est-il pas fondé sur la loi du silence comme l'une de ses exigences fondamentales ? Par ailleurs, le renoncement à la parole, au discours, par le chef Akan, ne remet-il pas en cause son pouvoir ? Comment concilier, en fin de compte, tradition et modernité, dans l'exercice du pouvoir traditionnel ?

La résolution de la problématique ci-dessus esquissée permet d'entrevoir les axes majeurs de cette réflexion. Celle-ci se propose d'abord d'exposer les raisons qui fondent la soumission à la loi du silence par le chef Akan en public. Il s'agira, par la suite, de montrer qu'un tel silence est loin d'être éternel. Ce qui suppose qu'en des circonstances particulières, il peut être amené à s'exprimer publiquement. La troisième et dernière partie insistera sur la nécessité de concilier la tradition et la modernité dans l'exercice du pouvoir traditionnel. Pour y parvenir, nous entendons user d'une approche empirique, analytique et critique, et ce, dans l'intention de montrer la spécificité de l'exercice du pouvoir traditionnel chez les Akan, en général, et ceux de Côte d'Ivoire, en particulier.

## 1. La loi du silence

Selon U. Amoa (2006, pp. 111-112) : « L’histoire des peuples d’Afrique noire nous enseigne trois grandes leçons de sagesse : savoir se taire pour apprendre, savoir écouter pour comprendre et savoir dire pour construire. » De l’aveu même de l’auteur de ces propos, la première leçon : « Savoir se taire pour apprendre » nous ramène à la « théorie de la loi du silence » énoncée par l’anthropologue et musicologue ivoirien, G. N. Bouah. Cette théorie n’est pas sans lien avec l’initiation, conçue comme son espace par excellence, et qui est perçue comme le processus par lequel un individu – un novice – intègre une communauté, souvent secrète ou un groupe.

Par l’initiation, l’individu acquiert des connaissances et est admis aux activités particulières de la communauté ou du groupe qu’il se doit désormais d’intégrer. Dès lors, les sociétés initiatiques se révèlent comme des sociétés au sein desquelles se pratique à merveille le culte du secret. L’initié ne saurait, par conséquent, dire « n’importe quoi, n’importe quand et n’importe où ». (J. Jamin, 1977, p. 9). On en convient alors que si la parole s’appréhende comme dé-voilement, au sens d’une ex-position ou d’un surgissement, son absence, traduite par le silence, est toute aussi révélatrice et porteuse de sens.

Plus qu’au commun des mortels, c’est au roi et au chef (chef de canton, de tribu ou de village), détenteurs du pouvoir traditionnel, que s’applique cette loi. Le préposé au trône, selon des critères de succession propres à chaque communauté, est initié aux rites, principes et règles qui régissent l’exercice du pouvoir traditionnel. Bien évidemment, ceux-ci sont marqués du sceau du secret. Ils révèlent du domaine de l’impartageable. Le chef traditionnel est donc un initié qui doit savoir se taire lorsque les circonstances l’exigent.

En vertu du rang et de la position privilégiée du chef traditionnel au sein de la cité, celui-ci est censé faire l’objet d’une considération et d’un traitement particuliers par rapport à ceux dont il a la charge d’administrer. Il est le leader de sa communauté, au sens de guide, de meneur. Il a en charge sa direction morale, d’autant plus qu’il est censé incarner en sa personne l’ensemble des valeurs morales, des vertus de son peuple qui lui a donné son onction pour le diriger et le représenter,

et ce, en vertu de la tradition. En outre, il est l'interface entre les mânes des ancêtres et sa communauté d'une part, et d'autre part entre sa communauté et les communautés sœurs et l'Administration d'autre part.

Le chef tire d'abord et avant tout la légitimité de son pouvoir de la tradition. La domination qu'il exerce sur son peuple ne procède nullement d'un processus électoral, comme dans les sociétés modernes, encore moins fondée sur la croyance en une ou à des divinités. La persistance de pratiques héritées des ancêtres préside à l'exercice du pouvoir traditionnel. Vouloir s'y dérober, c'est trahir l'esprit des Anciens, c'est-à-dire des aïeux, considérés comme le principe fondateur et le socle sur lequel repose l'équilibre et l'harmonie de la communauté. La typologie wébérienne des différents types de pouvoir s'inscrit justement dans cette logique. Pour M. Weber (2014, p. 292) : « La domination, c'est-à-dire la chance de trouver obéissance pour un certain ordre émis peut reposer sur différents motifs de docilité : ... ». C'est au regard de ces « différents motifs de docilité » qu'il est amené à distinguer trois types de pouvoirs ou formes de domination. Ce sont la domination légale, la domination traditionnelle et la domination charismatique. (M. Weber, 2004, pp. 292-297). La première et la troisième formes reposent respectivement sur le droit, la stricte application de la loi, et sur la personne et le charisme du maître auxquels qui requièrent un abandon affectif de l'individu.

Pour ce qui est de la domination traditionnelle, il apparaît qu'elle s'exerce

en vertu de la croyance dans le caractère sacré d'ordres, et de pouvoirs du maître, qui existent depuis toujours. (...). On obéit à la personne en vertu d'une dignité qui lui est propre et qui est sacralisée par l'origine et la tradition : par piété. Le contenu des ordres donnés est lié par la tradition, une violation irrespectueuse de cette dernière par le maître mettrait en danger la légitimité même de sa propre domination qui ne repose que sur le caractère sacré de cette tradition. (M. Weber, 2004, p. 294).

S'il est admis que la perpétuation de la tradition constitue le pilier de l'exercice du pouvoir traditionnel, il n'en demeure pas moins

que le lien entre le peuple, c'est-à-dire la communauté, et son chef est fondé sur un élément essentiel : la confiance. Le contrat social, qui fonde les pouvoirs politiques, ne se conclut et ne subsiste que sur la base de la confiance entre les deux parties que sont le peuple ou la communauté, d'une part, et ses représentants d'autre part.

La confiance implique la foi en l'autre, son acceptation. Elle est alors inséparable du crédit qu'on engage envers les institutions et ses lois, conduisant ainsi à l'idée d'obligation, d'aliénation. La confiance rime de ce fait avec la solidarité dans la mesure où la foi qu'elle implique conduit nécessairement à soutenir les actions de l'autre, de l'autorité. C'est un élément décisif d'autant plus qu'elle apparaît comme l'« un des principes fondamentaux de la stabilité d'un peuple [et] réside, si ce n'est en la confiance en soi, en la confiance que l'on inspire aux autres ». (U. Ainoa, 2009, p. 85).

Le pacte de confiance entre l'autorité traditionnelle et son peuple constitue l'un des fondements de la légitimité de son pouvoir. Sa place dans l'exercice du pouvoir est d'autant primordiale qu'elle apparaît aux dires d'É. C. dit Alain (2010, p. 69) comme l'une des conditions d'existence et de pérennité du pouvoir monarchique. D'où, selon lui :

Si le peuple croit que le roi est fait pour gouverner, que le roi agit toujours bien, et pense toujours bien, le roi règnera indéfiniment. Le roi ne pourrait régner sur les corps par la force ; mais il règne sur les âmes par le respect qu'il leur inspire ; et c'est de là que vient son autorité. Tout despotisme durable est un pouvoir moral, un pouvoir sur les âmes.

L'un des moments décisifs de l'existence collective réside en la communication. C'est par la communication que s'établit notre relation à autrui. Au-delà et en deçà de la communication, les liens sociaux se trouvent distendus. La communication se déploie prioritairement par la parole, qui, une fois donnée « peut se prendre et s'affirmer comme dé-voilement, re-construction, manifestation des intentions et diversité des possibles ». (S. Diakité, 2014, p. 59). Plus que la simple expression verbale ou orale de mots, la parole traduit ce que nous pensons, ce que nous ressentons ou ce que nous sommes. Elle est l'extériorisation, à la fois, de notre être intérieur et de notre

intimité ou de notre individualité. Elle révèle en ce sens à autrui un aperçu de notre être si ce n'est notre être lui-même, « une manifestation, une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables ». (K. Goldstein, 1969, p. 330).

D'où, ce que nous voulons que les autres retiennent de nous, ce que nous voulons qu'ils pensent de nous, ne se déploie que par le biais de la parole. Autant la parole peut contribuer à l'élévation de l'homme, autant elle peut être au fondement de sa déchéance, de sa perte. Il apparaît alors plus qu'urgent d'ennoblir cette parole-là.

Somme toute, l'existence humaine, qui est l'univers par excellence du « dire », est loin d'être une foire aux mots. Autant tout ne peut être dit puisque « les mots ne suffisent jamais pour rendre précisément ce que l'on sent », (D. Diderot, 1877, p. 77), autant tout ne doit être dit. Le « dire » est donc cerné de part en part par des contraintes. C'est qui conduit M. Foucault (1971, p. 2) à mettre en évidence l'existence de « procédures d'exclusion » pour nommer les paramètres qui font obstacle à l'expression pleine et entière des mots, au déploiement intégral du verbe. Et, en la matière, il ne manque d'indexer la politique comme l'un des domaines où se manifeste le plus l'« interdit », perceptible sous trois formes : « Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle, (...) ». (M. Foucault, 1971, p. 2).

Dès lors, l'autorité traditionnelle, qui ne saurait se soustraire aux contraintes liées à la politique, se doit d'user de la parole avec parcimonie. Si les sophistes, ces « techniciens de la parole », (R. Garaudy, 1985, p. 39), ont acquis leur « notoriété » dans la Grèce antique de par leur habileté à manier la parole, il en va autrement du rapport de l'autorité traditionnelle à la parole chez les Akan, en général, et ceux de Côte d'Ivoire, en particulier. Le chef, dans la tradition Akan, « est un symbole. Et parce qu'il est un symbole, lourde est sa parole et les effets de celle-ci : d'où le principe de la délégation à la prise de parole auquel la société soumet son chef qui, lors des concertations préalables donne son point de vue tout en acceptant de se rallier à la vérité collective : celle des grands conseillers par exemple ». (U. Amoa, 2006, p. 112).

Ce ralliement du chef à la position des grands conseillers sur la marche ou la vie de la communauté témoigne assurément, d'une « dictature » du peuple, par l'entremise des grands conseillers, sur le roi ou le chef traditionnel. Celui-ci se trouve soumis à la loi du silence qui lui impose de se taire, mieux de savoir se taire non seulement pour apprendre, pour comprendre, mais aussi et surtout pour continuer à mériter de la confiance placée en lui par son peuple. En somme, le chef traditionnel akan ne s'exprime point en public. Seul son porte-parole, qui « se situe en position médiatrice », (J. Guilhaumou, 1994, p. 88), est autorisé, par le chef, à répondre aux préoccupations de l'assemblée.

La peur de se tromper, préjudiciable à son autorité, fait obligation, dans ces conditions, à l'autorité traditionnelle de déléguer une partie de ses attributions à son porte-parole, lorsqu'il s'agit de s'exprimer en public. La prise de parole, avouons-le, est en soi tout un art. Cet art est exercé par des personnes qui y sont prédisposées. Autant dans les sociétés mandingues, les griots font office de mémoire vivante du peuple, dont ils transmettent les archives orales, de génération en génération, autant chez les Akan, le porte-parole est censé non seulement maîtriser l'histoire de sa communauté, mais aussi et surtout manipuler avec dextérité et avec habileté l'art de la parole. Il a cet art en lui, et il le cultive au quotidien. Parce qu'il est un maître de la parole, un « rhéteur », le porte-parole, comme son nom l'indique, est habilité à transmettre la parole du chef au peuple. S'il en est ainsi, c'est parce qu'en privé, le chef lui en a préalablement défini les contours. Aussi, lorsque sa mémoire vient à le trahir, le porte-parole peut recourir aux conseillers du chef. Il peut, à ce titre, être repris ou corrigé. Toute chose qui s'avère impossible lorsqu'il s'agit du chef.

Reprendre le chef en public, c'est le déshonorer, c'est lui faire un affront. Et quiconque déshonore le chef, qui plus, en public, adopte par là-même une attitude condamnable parce qu'il aura porté atteinte à l'honneur et à la dignité du chef. C'est ce que révèle G. N. Bouah (1973, p. 232) en substance que le proverbe rattaché à l'une des neuf paires de sandales, dénommées *Kotoku san moble*, portées par le roi Boa Amponsem de Dinkyra (établi au Ghana, et dont la sphère d'influence s'étend jusqu'en en Côte d'Ivoire) : « Le proverbe attaché à ces sandales dit ceci : *on nkasu, on hummin*, « il ne parle pas, il n'oublie pas ». Ceci fait allusion au silence du roi en public. En



principe, quand un de ses sujets lui fait un affront en public, le roi ne lui fait aucune remarque sur-le-champ, mais sait ce qu'il réserve à l'insolent pour plus tard. »

Au cœur de tout processus d'apprentissage ou de formation, il convient de tenir compte de l'écoute comme son socle ou sa ligne directrice. Là où il y a formation, là où il y a processus de maturation, il y a nécessairement transmission de savoir. Et, dans la transmission du savoir, se trouve en jeu le trio locuteur, médiateur-porte-parole, auditeur. Dans le cas d'un échange, d'un débat ou d'une concertation, cette relation est loin d'être irréversible. À tout moment, chacun des deux est susceptible de se substituer à l'autre. Par conséquent, l'écoute constitue la voie royale pour accéder à l'autre et à ses dires, et est, par ricochet, le moyen par lequel on peut, soit approuver ses propos, soit les désapprouver, et entamer un débat contradictoire avec lui. L'écoute est en ce sens le fil d'Ariane de toute communication. Elle est au fondement de l'intersubjectivité.

Prenant acte du rôle capital de l'écoute au sein des relations inter-humaines, Y. Boudjemaï (2012, p. 111) écrit :

Apprendre plus à penser qu'à parler en écoutant, et se garder de l'avidité de la logorrhée qui nous enivre de sa sonorité, nous entraîne dans le vertige des mots et nous bascule dans la surdité de ses propres mots. Le défaut de l'écoute devient alors une affaire de surestimation de soi-même, le fait de petits maîtres faisant profession d'avoir tout compris quand nous savons que les mots ne donnent pas accès direct à la vérité de l'autre.

L'écoute se révèle comme la marque de l'humilité. C'est le renoncement à un certain complexe de supériorité qui, à terme, s'autodétruit en précipitant dans les profondeurs abyssales de l'existence celui qui le porte. L'écoute est en soi une qualité essentielle de l'homme. L'écoute, c'est le savoir-être, se muant du coup en savoir et en savoir-faire. Qui n'écoute point ne saura rien parce qu'il n'aura rien appris de l'autre. D'où, il ne saura pas être et il ne saura faire quoi que ce soit. Dans cette optique, l'écoute se révèle comme solidarité. Écouter, c'est être solidaire de celui qu'on écoute par la tolérance à son discours, afin qu'il soit, à son tour, disposé à nous écouter. L'écoute est une forme de contrat, qui maintient les liens. C'est

pourquoi, de sa lecture de Habermas, D. K. Kouadio (2013, p. 73) présente l'écoute comme l'un des « médiums du vivre-ensemble », l'autre étant la communication.

Or, n'écoute que celui qui se tait ou qui sait se taire. Pour savoir écouter, pour mieux écouter, il faut apprendre à se taire, mieux, il faut savoir se taire. L'écoute requiert, par conséquent, une condition essentielle : le silence. Justement, parce qu'il est soumis à la loi du silence, le chef traditionnel Akan est plus disposé à écouter. Inversement, le chef est contraint au silence en public pour mieux écouter les membres de sa communauté, chacun ayant un avis à donner sur les sujets liés à la vie de cette communauté, tout comme ceux qui n'y font pas partie.

Il y a assurément une logique, une certaine rationalité, qui sous-tend le mutisme du chef traditionnel Akan en public. Quiconque ne s'est pas nourri aux us et coutumes de l'univers Akan ne comprendrait pas à sa juste valeur une telle attitude. Pourtant elle a un sens profond, elle véhicule un message. Le silence du chef vise à le préserver du tumulte du commun des hommes, en assurant la pérennité du symbole qu'il constitue ; symbole qui se révèle *in fine* comme le garant de la stabilité et de la cohésion au sein de sa communauté. Toutefois, le chef Akan est-il éternellement réduit au silence en public ? N'y a-t-il pas quelques exceptions à la loi du silence qui s'impose à lui en public ?

## 2. De la nécessité de la prise de parole en public

La prise de parole en public renvoie à cet « espace de médiation entre la société civile et l'État qui favorise, par le débat contradictoire, l'émergence d'une opinion publique » qu'est l'espace public. (É. Dacheux, 2008, p. 5). Lieu par excellence de la contradiction, l'espace public apparaît, à la fois, comme le fondement et la caractéristique de toute démocratie. On retrouve chez E. Kant les prémices de l'acception politique de la notion d'espace public, reprise par la Philosophie des Lumières. Il n'en demeure pas moins cependant que c'est à J. Habermas (1998) que revient le mérite de l'avoir vulgarisée, au point où il en apparaît comme l'auteur central. Habermas reprend à son compte l'idée de l'espace public moderne, tel que présentée par

les Lumières, et rapportée par Dacheux. De la sorte, l'espace public se révèle comme « concept fondateur de la communication », (M. Lits, p. 767), notamment la communication politique.

Tout au long de son règne, le chef Akan n'est pas réduit, *ad vitam ad aeternam*, au silence en public. C'est dire que bien souvent, il est amené à s'adresser de vive voix à sa communauté. Bien souvent, il est amené à émettre publiquement son point de vue, à donner son avis sur tel ou tel sujet crucial pour la vie de sa communauté. Ce qui témoigne incontestablement de la force de la parole comme mode d'exercice et d'expression du pouvoir.

La parole, en effet, se veut l'expression orale ou verbalisée de la pensée. Cette approche définitionnelle de la parole n'est sans conséquence tant au plan de la théorie qu'à celui de la pratique. Elle conduit au dévoilement des multiples usages de la parole et de son potentiel. Parler permet, en effet, de dire, de penser, de raisonner, de concevoir, de communiquer, d'informer, de convaincre, de créer, d'inventer, voire d'écrire... mais parler, c'est aussi répéter, ânonner, bavarder, ratiociner, invectiver, critiquer, mentir, ruser, persuader, bonimenter, séduire. Le lien entre la parole et le pouvoir ne fait, dès lors, aucun doute, s'il reste admis que la parole est la « voie par laquelle se transmet le savoir et se reproduisent les sociétés lignagères ». (J. Jamin, 2009, p. 9).

Une chose est de parler, de dire, une autre est de donner un sens à son dire. « Savoir dire », c'est non seulement être en mesure de donner un sens et une orientation à ses propos, mais c'est aussi et surtout donner à ces propos-là toute leur cohérence. C'est être à même de les organiser selon une articulation logique. Ce qui est visé par cette structuration du verbe, par cet ordonnancement des mots, c'est bien l'ordonnancement même du monde, c'est-à-dire sa plus ou moins parfaite organisation. Du respect des contraintes, liées à la forme et au fond du discours, dépend l'ordre du monde.

Parler, c'est faire, mais c'est aussi faire faire. La théorie ou la pure spéculation, à laquelle renvoie la parole, débouche sur la pratique en ce sens qu'elle préside au surgissement d'un monde, à l'avènement des êtres et des choses, de façon harmonieuse. Convenons de ce fait

que « l'ordre et le désordre sont affaire de mots. La mise en ordre des mots vise autant la quiétude de la pensée que le tourment des rapports avec autrui ». (Y. Boudjemaï, 2012, p. 110). S'il en est ainsi, c'est que quiconque s'avise à prendre la parole doit d'avance s'assurer qu'il ne dira pas n'importe quoi et n'importe comment. Le dicton : « Tourner sept fois sa langue avant de parler » prend tout son sens.

La parole, une fois déployée, peut aussi bien unir que désunir, aussi bien assembler que disloquer, créer l'harmonie tout comme le chaos. Le chef, parce qu'il incarne le pouvoir, se doit d'user de la parole qui est en soi pouvoir, instrument d'exercice du pouvoir, « l'expression apaisée de la puissance de la multitude au sein d'institutions où la force se convertit en mots ». (C. Hervet, p. 63). Si la parole se veut l'instance organisatrice et régulatrice du monde, il va sans dire que lorsque les circonstances l'exigent, le chef traditionnel ne saurait en faire l'économie.

La prise de parole en public par le roi ou le chef, en pays Akan, est ainsi motivée par la recherche de l'harmonie et de la cohésion sociale. Loin de fondre dans la masse, le chef occupe, de tout temps, une position privilégiée vis-à-vis de l'ensemble de sa communauté. Il adopte alors une attitude de neutralité, d'impartialité, à l'égard des membres de sa communauté. Il est, à ce titre, la personne la mieux indiquée pour le règlement des différends ou des litiges entre les membres de sa communauté, portant pour l'occasion le manteau d'arbitre ou de juge.

Dans le cadre du règlement des différends entre différents groupes ethniques ou entre membres des différents clans ou de différents villages, les Akan, à l'instar de nombre de communautés africaines, usent « à côté du langage courant, (...) du langage des sages composé de dictons, de proverbes, d'allusions et d'évocations ». (G. N. Bouah, 1973, p. 210). Le recours au langage, dit des sages, qui est loin d'être un langage technique et professionnel, est motivé, selon lui, par un certain culte du secret, visant donc à empêcher les plus jeunes et les personnes étrangères à maîtriser tous les tenants et aboutissants des problèmes évoqués. Mais ce qui prime d'abord et avant tout, c'est la mise en exergue de l'éducation, de la culture et de la langue par les plus âgés du clan ou de la tribu. Sans forcément faire partie de la classe

des plus âgés, le chef, de par son statut, intègre forcément la classe des sages, des Anciens. Par conséquent, en prenant la parole en public, pour juger et arbitrer les personnes en conflit, par le truchement du langage des sages, il entend donner la preuve de sa parfaite maîtrise des coutumes et des traditions.

Aussi, lorsque la vie de la communauté est menacée, le chef, garant de sa stabilité, se trouve dans l'obligation de prendre publiquement la parole. En effet, face à un péril imminent, seule la voix du chef porte, seule cette voix fait écho et est prise au sérieux. Puisqu'il s'agit de donner des instructions fermes, de faire passer des consignes précises émanant de l'Administration, par exemple, le chef se voit, dans ces conditions, dans l'impérieuse nécessité de se soustraire à la loi du silence. L'urgence de la situation ne donne pas lieu à un débat au cours duquel le chef serait amené à dire et à se dédire. Dans ce contexte, il ne court nullement le risque d'être repris ou d'être corrigé, tout comme il ne risque pas de s'exposer à un quelconque affront de la part du premier venu.

D'autres circonstances, également, concourent à la prise de parole du chef traditionnel Akan, en public. Par exemple, lorsqu'il se trouve en dehors de sa sphère d'influence, ou au cours d'une assemblée de chefs ou encore au cours d'une rencontre avec les autorités politiques et administratives. Il peut être, soit le porte-parole de ses pairs, soit celui de sa communauté dont il exprime les préoccupations. Il n'est donc pas question dans ce contexte de prétexter d'une quelconque hégémonie pour justifier de son droit au silence, d'autant plus qu'il s'agit d'une rencontre des pairs, ou encore d'une rencontre présidée par l'Autorité politique ou administrative dont le chef n'est que le porte-voix auprès de sa communauté.

La loi du silence, qui s'impose au chef traditionnel Akan en public, est soumise à quelques exceptions. Comment créer, en fin de compte, les conditions d'une parfaite cohabitation entre la tradition et la modernité dans l'exercice du pouvoir traditionnel ?

### 3. Concilier tradition et modernité dans l'exercice du pouvoir traditionnel

La conciliation de la tradition et de la modernité s'inscrit, au-delà de l'exercice du pouvoir traditionnel, comme une exigence fondamentale dans la gestion des sociétés africaines dans leur ensemble dans le double sens de la cohésion sociale et de l'épanouissement tant individuel que collectif, d'une part, et dans l'optique de la restauration de l'âme ou de l'être même de l'Afrique, d'autre part. Toute existence humaine s'enracine indubitablement dans un fond originel. Celui-ci lui sert non seulement de fondement, de fondation, mais est aussi et surtout la ligne directrice au moyen de laquelle elle est amenée à se donner sens et consistance en se définissant un projet d'avenir, donc en s'orientant dans le futur. Les trois modalités du temps que sont le passé, le présent et le futur se trouvent ici en jeu. L'enjeu étant le devenir humain, le sens même de l'existence.

Dans cette logique, et au sujet de la problématique du développement en Afrique, S. Diakité (2016, p. 25) estime qu'on ne saurait faire l'économie d'une modalité du temps sur une autre. Les trois dimensions du temps sus-évoquées contribuent, chacune à son niveau, au processus de développement. Certes, il ne s'agit pas de mettre sur un pied d'égalité ces trois dimensions du temps, d'autant plus que « l'avenir doit prendre le pas sur le passé et le présent ».

En effet, le passé n'est plus parce qu'il est de l'ordre du déjà-vécu. Quant au présent, il relève de l'instant, toujours prompt à s'évanouir. Seul l'avenir peut être en notre possession. C'est sur lui, et seulement sur lui, que nous pouvons avoir prise. Toutes nos réalisations, tous nos projets, ne visent qu'à l'édification du futur. Mais tient-il à préciser : « Nous devons interroger le passé, analyser le présent et construire l'avenir ». (S. Diakité, 2016, p. 25). Il n'appartient pas à l'homme de renier ses attaches au passé. Un tel reniement conduirait inévitablement à une perte de soi. De même, notre existence actuelle doit consister en une interrogation perpétuelle de notre être-au-monde. C'est donc par la prise en compte du passé et du présent que le futur (l'avenir) peut être envisagé sous d'heureux auspices, concourant de ce fait à l'épanouissement de l'individu.

Il y va de la vie de l'homme comme de celle de la communauté dans son entière totalité. L'exercice du pouvoir traditionnel, chez les Akan, comme partout ailleurs, doit pouvoir concilier le passé, et donc la tradition, et le présent, c'est-à-dire la modernité, en vue de bâtir un avenir prospère pour les générations futures. Pourtant, un tel appel est loin d'être unanimement reçu.

En effet, pour les générations actuelles, incarnation de la modernité, la tradition est appelée à être dépassée. Elle est appréhendée d'un regard condescendant, avec dédain et mépris. Ses pratiques sont jugées surannées, désuètes, incompatibles avec les exigences de la modernité. Les rois et les chefs traditionnels, garants des us et coutumes, sont ainsi présentés comme « les reliques d'un passé ». (C.-H. Perrot, 2009, p. 17). Dans ce cas, les partisans de la modernité, sortis de l'école occidentale, ne peuvent que réclamer de tous leurs vœux l'abolition des institutions traditionnelles, et donc la mise à l'écart des autorités qui les symbolisent. On oppose donc, de façon systématique, « une *modernité* incarnée par l'État à une *tradition* symbolisée par les chefs, comme deux mondes complètement étrangers l'un à l'autre ». (C.-H. Perrot, 2009, p. 17).

Pourtant, il convient de transcender cette opposition rigide entre la tradition et la modernité. Elles constituent, toutes deux, les dimensions de toute existence, et se retrouvent dans une relation d'interdépendance. On n'en saurait occulter une sans priver l'existence de tout son sens. Conscients d'une telle réalité, les anthropologues, politologues et autres historiens œuvrent de manière à moduler notre perception des royautés et des chefferies, contribuant par là-même à leur reviviscence. (C.-H. Perrot, 2009, p. 17).

Conscient de la place des rois et chefs traditionnels dans la préservation d'un climat de paix, et surtout pour leur redonner toute la dignité qui est la leur, l'État de Côte d'Ivoire les a dotés de la « Loi n° 214-428 du 14 Juillet 2014 portant Statut des Rois et Chefs traditionnels ». Cette loi institue « une Chambre Nationale des Rois et Chefs Traditionnels, en abrégé CNRCT, regroupant l'ensemble des autorités traditionnelles », (Article 8). Cette chambre, selon les termes de l'Article 9, « contribue à la valorisation de la fonction d'autorité

traditionnelle et à la promotion des us et coutumes ainsi que des idéaux de paix et de développement ».

On peut le dire : les fonctions de roi et de chef traditionnel reçoivent une touche de modernité. « L'ancien et le nouveau » (P. J. Hountondji, 2009) sont appelés à cohabiter en la personne des autorités traditionnelles. La cohabitation ou la conciliation de la tradition et de la modernité ne peut qu'être bénéfique aussi bien aux autorités traditionnelles qu'aux adeptes de la modernité. En s'ouvrant à la modernité, en se mettant au goût du jour, celles-ci luttent par là-même contre l'ostracisme et la marginalisation dont elles ont été pendant longtemps victimes. Les outils de la modernité sont désormais à leur portée afin de leur permettre d'exercer avec plus de facilité leur fonction.

En plus d'avoir accès aux canaux d'information que sont la radio et la télévision, les rois et chefs traditionnels sont désormais au nombre des usagers des technologies nouvelles que sont l'ordinateur portable, le téléphone portable, le smartphone, la tablette numérique, Internet, etc. De plus en plus, les autorités traditionnelles ont recours aux réseaux sociaux, notamment à Facebook. La Chambre Nationale des Rois et Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire tient à cet effet une page Facebook pour rendre compte de ses différentes activités.

Les populations elles-mêmes, soumises à l'autorité du roi ou du chef traditionnel, ont si bien compris la nécessité de la conciliation de la tradition et de la modernité dans l'exercice du pouvoir traditionnel. On assiste de plus en plus à l'intronisation de rois et à l'investiture de chefs traditionnels sortis de l'école occidentale. La tendance se généralise au fil des temps. De plus en plus, les communautés sont témoin de l'accession au trône ou à la tête des cantons, des tribus et des villages, de rois et de chefs lettrés, instruits à l'école occidentale.

On ne saurait, en tout état de cause, douter de nos jours de l'impact positif de l'école occidentale sur les communautés africaines. Elle se positionne comme source de savoir, de savoir-être et de savoir-faire. L'école occidentale, c'est l'ouverture sur le monde, « un lieu de rencontre et de partage ». (S. Diakité, 2016, pp. 26-27), c'est, à l'image des « Lumières », ce qui « fait sortir l'homme de la minorité qu'il doit



s'imputer à lui-même ». (E. Kant, 1985, p. 497). Prenant acte d'une telle réalité, et en dépit des réticences de son peuple, réticences qu'elle semble partager dans une certaine mesure, la Grande Royale, reine des Diallobé<sup>125</sup>, ne peut que confier avec amertume à son peuple :

L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Quand ils nous reviendront de l'école, il en est qui ne nous reconnaîtront pas. Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre. (C. H. Kane, 1961, p. 18).

S'il est vrai que l'école occidentale est stigmatisée, car perçue comme lieu d'acculturation, il n'en demeure pas moins cependant qu'elle s'impose à l'Africain comme un mal nécessaire. Il faut donc se résigner à scolariser les enfants. L'initiative de la plupart des États africains de rendre la scolarisation obligatoire pour tous les enfants en âge d'aller à l'école est alors plus que salutaire.

Dès lors, un roi ou un chef traditionnel instruit, en plus de son épanouissement individuel, contribue, par là-même, à celui de sa communauté. Présentées comme les auxiliaires de l'Administration, les autorités traditionnelles sont perpétuellement en lien avec les autorités politiques et administratives. Les premières sont bien souvent sollicitées par les secondes dans le cadre de fréquentes réunions d'échange et d'information au cours desquelles la langue nationale, à l'image du français en Côte d'Ivoire, sert de langue de communication. Les échanges, dans la majorité des cas, se passent des interprètes qui ont eu leur heure de gloire du temps de la colonisation, et même après.

L'usage est qu'au terme de ces rencontres, le président de séance, ou toute autre personne sollicitée par ses soins, se fait fort de traduire en langue locale ce qui a été dit. Mais cette traduction ne s'appesantit que sur quelques points saillants de l'ordre du jour de la réunion. Certes, on aura retenu l'essentiel, mais il aurait fallu accéder

---

<sup>125</sup> Royaume fictif qui présente des traits de ressemblance avec le Fouta Toro, région du nord du Sénégal.

aux détails pour déceler quelques non-dits, quelques allusions, quelques contradictions et quelques insuffisances. Toutes choses qui s'avèrent impossible aux non instruits. L'ouverture du pouvoir traditionnel à la modernité, par le canal de l'éducation occidentale, acquise au contact de l'école, est, à ce titre, plus qu'un impératif pour les tenants de ce pouvoir.

## Conclusion

Le roi ou le chef traditionnel, en Côte d'Ivoire, comme partout ailleurs, est en soi un symbole. Et c'est au nom de cette considération liée à sa fonction que le chef Akan se voit soumis à la loi du silence en public. Au nombre des raisons qui semblent justifier le silence du chef Akan en public, nous pouvons évoquer la peur de se tromper qui l'expose au risque d'être repris en public, et donc de voir son autorité remise en cause. Le recours au porte-parole du roi ou du chef s'impose, dans ces conditions. Le porte-parole, parce qu'il n'est pas l'autorité, peut être repris ou corrigé publiquement sans que cela n'affecte durablement son honorabilité.

Toutefois, le silence du roi ou du chef Akan en public est loin d'être un silence à vie. Des « dérogations » lui sont faites en ce sens, et ce, en des circonstances particulières et exceptionnelles. Cette prise de parole est aussi motivée par le souci d'affirmer constamment son autorité, s'il est admis que la parole est aussi bien pouvoir que moyen d'exercice du pouvoir. Par conséquent, y renoncer, c'est renoncer par là-même à une dimension essentielle de son pouvoir.

On ne saurait cependant confiner le roi ou le chef traditionnel dans un cadre où ne règne que l'absolutisme ou la tyrannie de la tradition. Les exigences et les contraintes actuelles imposent de concilier la tradition et la modernité dans l'exercice du pouvoir traditionnel. L'intégration à la modernité ne peut qu'assurer la pérennité du pouvoir traditionnel.

Il convient donc de moduler notre perception de la tradition dans un monde résolument tourné vers la globalisation des cultures et des politiques économiques. On n'échange que ce l'on a, ce que l'on est. L'Afrique ne peut et ne doit aller à la mondialisation qu'avec ses

particularités locales, avec ses valeurs. Elle n'a pas à vivre par procuration, en brandissant avec fierté, ce qui, jusqu'à nos jours, fait le charme des autres parties du globe. Il revient donc aux Africains de s'approprier leurs valeurs en ne laissant pas aux autres le soin de les exhiber à leur place. La survie de la culture africaine est alors une œuvre de tous les jours qui ne saurait se passer de la contribution des élites africaines.

Il convient, en tout état de cause, de relever que le mutisme du chef Akan en public constitue l'une des valeurs fondamentales qui président à l'exercice du pouvoir traditionnel en vertu des us et coutumes Akan. Il ne s'agit pour autant pas d'entrevoir une incompatibilité entre l'exercice du pouvoir traditionnel et la prise de parole en public au nom de la conservation et la survie de ces valeurs-là.

### Références bibliographiques

Alain Émile Chartier dit (2010), « Le culte de la raison comme fondement de la République » in *Humanisme*, Vol. 1, n° 287, pp. 69-75.

Amoa Urbain (2006), « Parole africaine et poétique - Schéma de Méta-communication et Pratiques linguistiques en Afrique » in *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, Vol. 1, n°1, pp. 111-124.

Amoa Urbain (2009), « Pactes de stabilité et construction de la confiance dans le processus de cohésion sociale » in *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, pp. 85-99.

Boudjemai Youcef (2012), « Politique de la parole » in *Érès*, n° 87, pp. 107-113.

Chauveau Jean-Pierre et Dozon Jean-Pierre (1988), « Ethnies et État en Côte-d'Ivoire » in *Revue française de science politique*, 38<sup>e</sup> année, n°5, pp. 732-747.

Dacheux Éric (2008), *L'espace public*, [en ligne], Paris, CNRS Éditions, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.13740>, consulté le 15 Juillet 2020 à 3 heures 22 minutes.

Diakité Samba (2014), *Politiques africaines et identités – Des liaisons dangereuses*, Saguenay, Différance Pérenne.

Diakité Samba (2016), *Les larmes de d'éducation – Contribution à l'éthique professionnelle en enseignement*, Saguenay, Différence Pérenne.

Diderot Denis (1877), *Pensées détachées sur la peinture*, Paris, Garnier Frères.

Duchesne Véronique (2002), « Georges Niangoran Bouah » in *Journal des Africanistes*, tome 72, fascicule 1, pp. 263-268.

Foucault Michel (1971), *L'ordre du discours – Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard.

Garaudy Roger (1985), *Biographie du XXe siècle – Le testament philosophique de Roger Garaudy*, Paris, Tougui.

Goldstein Kurt (1969), « L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage » in *Essais sur le langage*, traduit de l'anglais par G. Bianquis, [éd. par PARIENTE Jean-Claude], Paris, Éditions de Minuit, pp. 257-330.

Guilhaumou Jacques (1994), « Prises de parole démocratiques et pouvoirs intermédiaires pendant la Révolution française » in *Politix*, vol. 7, n°26, pp. 86-107.

Habermas Jürgen (1998), *L'Espace public – Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduction de Marc de Launay, Paris, Payot.

Hervet Céline (2007), « Langage et pouvoir dans le *Traité politique* de Spinoza » in *Philonsorbonne*, n° 1, pp. 49-63.

Hountondji Paulin Jidenu (2009), *L'ancien et le nouveau – La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Porto-Novo, Centre Africain des Hautes Études.

Jamin Jean (1977), *Les lois du silence – Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, François Maspero.

Kane Cheikh Hamidou (1961), *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard.

Kant Emmanuel (1985), « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard.

Kouadio Décaird Koffi (2013), « Écoute et communication : médiums du vivre-ensemble » in *Revue Ivoirienne de Philosophie et de Culture, LE KORE*, n°44, pp. 73-86.

Lits Marc (2014), « L'espace public : concept fondateur de la communication » in *Hermès*, vol. 3, n° 70, pp. 77-81.

Niangoran-Bouah Georges (1973), « Symboles institutionnels chez les Akan » in *L'Homme*, 1973, tome 13, n<sup>os</sup>1-2, pp. 207-232.

Perrot Claude-Hélène (2009), « Les autorités traditionnelles et l'État moderne en Afrique Subsaharienne au début du XXI<sup>e</sup> siècle » in *Cadernos de Estudos Africanos*, n<sup>os</sup> 16-17, pp. 14-33.