

## **De la Forêt Exploitée au Mythe des Conflits Fonciers dans l'Imaginaire Ivoirien**

**Azo Assiène Samuel LOGBO**

*logbosamuel55@gmail.com*

*Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire*

*+225 0749541822*

**Djohoré Bogui DIAKRA**

*ericdiakra@yahoo.fr*

*Université Félix Houphouët-Boigny*

*+225 0768302709*

### **Résumé :**

*Les écrivains et artistes ivoiriens construisent un écothème forêt pris comme un signifiant en crise écologique. Il serait désacralisé et dévitalisé par des ogres tels que l'agriculture extensive et l'urbanisme galopant. Dans une perspective comparatiste -relation de la littérature avec l'écologie (écocritique) et le mythe (mythocritique)-, il s'agit de comprendre comment l'archétype "forêt", une richesse sociale protégée et sacrée est au cœur des crises contemporaines. L'objectif est de démontrer que la forêt est un signifiant qui construit un imaginaire d'une fracture en littérature, vu les conflits fonciers qui sont légion dans la société ivoirienne. Cette recherche met en lumière le mécanisme de vente flou et entaché d'irrégularités des forêts traduisant un embryon voire une construction de mythe des conflits fonciers en Côte d'Ivoire. La constellation de ce mythe avec tous les symboles catamorphes découlant des espaces forestiers des autochtones est transposée dans l'imaginaire de Bernard Dadié, Ahmadou Kourouma, Véronique Tadjo, Les Garagistes et Venance Konan. Le problème que pose un conflit foncier est la guerre fratricide entre autochtone d'une part, et la victoire des étrangers sur les autochtones, d'autre part, à cause des incompréhensions et la complicité des autochtones. Dans un tel contexte, la seule loi fondamentale pouvant réconcilier ces différentes parties est la constitution.*

**Mots clés :** forêt, conflits fonciers, imaginaire ivoirien, écothème et mythe

## **Abstract :**

*Ivorian writers and artists are building an ecotheme forest taken as a signifier in an ecological crisis. It seems to be desecrated and devitalized by ogres such as extensive agriculture and rampant urbanism. From a comparative perspective - the relationship of literature with ecology (ecocriticism) and myth (mythocriticism) - to understand how the archetype 'forest', which is a guarded, protected and sacred social wealth, happens to be at the heart of contemporary crises. The aim is to demonstrate that the forest is a mean that builds an imaginary divide in literature, given the legion of land conflicts in Ivorian society. This research sheds light the vague and irregular forest sales mechanism reflects an embryo or even a myth-making construction of land conflicts in Ivory Coast. The constellation of this myth with all the catamorphic symbols stemming from the forest spaces of the natives is transposed into the imagination of Bernard Dadié, Ahmadou Kourouma, Véronique Tadjo, Les Garagistes and Venance Konan. The problem posed by a land conflict is the fratricidal war between indigenous people on the one hand, and the victory of foreigners over indigenous people on the other, due to misunderstandings and complicity among the indigenous population. In such a context, the only fundamental law capable of reconciling the different parties is the constitution.*

**Key words :** forest, land conflicts, Ivorian imagination, ecotheme and myth

## **Introduction**

L'époque contemporaine est en crise dans plusieurs domaines touchant à la vie quotidienne de l'homme. Dans le volet écologique, les biotopes sont agressés et en voie d'extinction comme l'écotope forêt qui devient une source de discorde en Côte d'Ivoire. Lié à son exploitation rationnelle et irrationnelle depuis le 07 Août 1960 et même avant, cet écosème (LOGBO, 2024 : 10) rare et parfois bradé se transforme en biosème (LOGBO, 2024 : 3) de fracture sociale entre les individus ayant en partage cet héritage ancestral. De

16.000000 d'hectares à moins de 3000000 d'hectares aujourd'hui, l'exploitation abusive de la forêt ivoirienne et les conséquences désastreuses découlant observées, sont des faits de fracture sociale que les textes littéraires révèlent. La configuration socio-écologique de ces textes incite à la réflexion portant sur le sujet intitulé : « De la forêt exploitée au mythe des conflits fonciers dans l'imaginaire ivoirien ». Le participe passé “exploitée” du verbe “exploiter” pris comme adjectif qualificatif épithète du nom “forêt” a pour signification faire valoir une chose, en tirer profit d'un produit à travers plusieurs techniques. Et cette chose exploitée, ici, c'est le biotope forêt, qui par sa mauvaise exploitation, engendre des conflits fonciers (DIAKRA, 2021 : 156). À ce sujet, Koné Mariatou souligne : « *La course à l'espace a provoqué une occupation et une exploitation anarchique des terres dont les conflits fonciers ne sont que la résultante* » (KONE, 1998 : 20). Par la remarque de la chercheure et le choix de l'approche comparatiste -relation de la littérature avec l'écologie et le mythe-, nous constatons que la forêt ivoirienne est au cœur des préoccupations dans l'imaginaire collectif et individuel ivoirien. L'écothème forêt serait alors désacralisé et dévitalisé par des ogres tels que l'agriculture extensive et l'urbanisme galopant sous le couvert des occupations anarchiques des terres de l'époque coloniale à nos jours. En d'autres termes, comment l'archétype “forêt”, une richesse sociale gardée, protégée et sacrée peut-elle être au centre des conflits fonciers majeurs ? Quels sont les mécanismes de naissance des crises foncières vu le contexte de raréfaction des surfaces cultivables ? Quelles politiques adoptées pour prévenir les crises ou les résoudre si elles surviennent ? L'objectif principal est de justifier que la forêt est un biosème qui construit un imaginaire de la fracture en littérature, vu les conflits fonciers qui sont légion dans les

sociétés ivoiriennes à partir des travaux d'Alain Suberchicot, Gabriel Vignola (écocritique), Gilbert Durand et Jean-Jacques Wunenburger (mythocritique) applicable dans *Climbié* (1956) ; *Les Soleils des Indépendances* (1970); *La chanson de la vie* (1989) ; *Livre blanc* (1998), *Les Catapilas, ces ingrats* (2009) et *Catapila, Chef du village* (2014). Les objectifs subsidiaires sont les suivants : démontrer que l'archétype forêt est au centre des conflits majeurs ; indiquer que la vente des forêts illégales fait partie des mécanismes de naissance des crises foncières en Côte d'Ivoire et proposer le respect de la constitution ivoirienne comme l'une des politiques à adopter pour prévenir ou résoudre les crises foncières. Dans cette étude, l'on analysera d'abord, le mécanisme de vente de la forêt et son exploitation qui débouche sur le mythe des conflits fonciers. Enfin, nous saisirons le sens du respect de la constitution comme une solution au problème du foncier en Côte d'Ivoire.

## 1. La vente des forêts

La vente est un contrat par lequel une chose est aliénée moyennant un prix donné. C'est aussi une coupe qui se fait dans un bois, une forêt, le motif (SOUILLER et WLADIMIR, 1997 : 16) ancestral en des temps réglés. Ce syntagme nominal "*la vente des forêts*" met en relief une transaction de forêts qui peut se faire légalement ou illégalement entre des personnages ou des institutions. Koné Mariatou corrobore que :

La terre, bien inaliénable se transforme en marchandise. La multiplication incontrôlée des ventes de terre est le début d'une forte monétarisation du tutorat et d'une marchandisation des relations sociales entre autochtones et migrants. Si les Malinkés et les Voltaïques ont d'abord entretenu des relations de salariat ou travail avec leurs tuteurs

avant toute relation foncière, la grande majorité des Baoulés sont arrivés avec une autre logique ou stratégie ; ils ont obtenu des terres soit par achat, soit en offrant divers cadeaux (qu'ils comptabilisent plus tard comme moyen de paiement) (KONE, 1998 : 19).

Il s'agit donc de savoir comment le mécanisme de vente du biotope forêt s'opère entre les individus intéressés par cette démarche.

Dans *Les Catapilas, ces ingrats*, la forêt est acquise illégalement par l'acquéreur. C'est un autochtone qui brade souvent l'héritage familial, sans document juridique, à l'allogène voire à l'allochtone. Le narrateur hétérodiégétique l'indique en ces termes : « Robert avait hérité de ses parents une immense forêt qu'il avait progressivement cédée aux Catapila, et il ne lui restait plus que les bas-fonds aux abords du village où Rosalie, tout comme les autres femmes du village, faisait un peu de riz pour nourrir sa famille » (KONAN, 2009 : 18). L'énoncé évoque que le référent “*Robert*” nom propre de personnage est un autochtone propriétaire d'une immense forêt qu'il “*avait hérité de ses parents*”. Ce biotope forestier, héritage ancestral est illégalement cédé “aux *Catapila*” symbole des allochtones. Ce mécanisme de vente flou et entaché d'irrégularités traduit un embryon du mythe des conflits fonciers dans les espaces forestiers de ces autochtones transposés en littérature et dans la musique zougloù.

## 2. Le mythe des conflits fonciers

Un conflit est une rencontre d'éléments, de sentiments contraires, qui s'opposent. C'est une contestation entre deux puissances qui se disputent un droit (REY, 1967 : 327). Ce droit

que ces personnages se disputent, virant parfois en conflit armé, est le biotope forêt. Celui-ci constitue leur foncier, leur propriété et même un symbole ascensionnel pour certains et un symbole catamorphe pour d'autres. C'est le lieu d'étudier le legs de titre foncier frauduleux, le retour à la terre des jeunes et la bagarre qui en résulte « où s'étaient installé un nombre important de migrants venus des pays sahéliens grâce au principe houphouetien qui stipule que la terre appartient à celui qui la met en valeur » (DIAKRA, 2021 : 151).

## **2.1 Le legs de titre foncier frauduleux**

Avant l'arrivée des Blancs et l'extension de la ville d'Abidjan, nous les Tchaman, nous possédions de vastes étendues de terres de culture. A présent, nous sommes totalement démunis. Même la lagune Ebrié où nous pêchions naguère ne nous appartient plus. Nous avons été perdus par notre hospitalité. Autrefois, quiconque s'adressait à nous était assuré de recevoir la portion de terre qu'il désirait et nous donnions sans compter. Tous ceux que nous avions aidés s'en sont retournés chez eux quand ils ont vu que nous n'avions plus de terres. Certains de nos domaines ont été vendus par des intermédiaires peu scrupuleux qui nous ont floués. Regardez autour de vous ! vous verrez plein d'immeubles, mais en connaissez-vous un seul qui appartient aux Tchaman ? (DIABATE et KODJO, 1991 : 139).

Dans *Les Catapilas, ces ingrats*, c'est le don illégal d'un bout de forêt qui constitue l'erreur de l'autochtone. Sur ce point, il est observé que « Les Catapila étaient des gens venus d'un autre pays qu'eux-mêmes décrivaient comme très sec, et où il fallait souvent marcher pendant des heures avant de rencontrer un seul arbre. Les deux premiers qui étaient arrivés

dans notre village voulaient un bout de forêt » (KONAN, 2009 : 18). Par l'usage du schème exprimé dans le syntagme verbal "*voulaient un bout de forêt*", le narrateur hétérodiégétique informe que l'acquisition de la forêt par l'étranger s'est faite par l'envie d'avoir gracieusement ce bien. L'étranger n'a manifesté aucun désir d'achat d'un bout de forêt. Il l'a voulu gratuitement, en présentant sa détresse à l'autochtone. Aujourd'hui, du bout de forêt légué, les Catapilas ont annexé des pans entiers des terres ivoiriennes. Par cette annexion, Robert est en situation catamorphe à cause de la perte de ses forêts héritées des ancêtres. L'on observe que la gestion du patrimoine forestier est désorganisée par l'autochtone sans document juridique. Ce désordre symbolique de cette gestion patrimoniale est perceptif dans l'énoncé suivant : « Mais désormais, ils devaient payer un loyer pour les forêts que nous leur avions données. Robert, qui avait cédé le plus de forêts aux Catapila fut un homme prospère. Chaque fois qu'il était fauché, il allait voir ses Catapila qui lui donnaient de l'argent, et il nous offrait toujours à boire » (KONAN, 2009 :20). Le schème "*devaient payer un loyer pour les forêts*" est la symbolique d'une imposition de taxe illégale fixée par l'autochtone adressée aux étrangers. La taxe a été pensée du fait de la situation précaire de l'autochtone estimant qu'il a le droit de le faire, vu le don de forêts aux étrangers. Ce changement d'attitude de l'autochtone à l'égard des étrangers est marqué ici par l'adverbe de temps "*désormais*". Cela s'oppose donc à un passé où ceux-ci ne payaient aucune taxe sur les forêts léguées. La transaction de la forêt s'effectue de gré à gré, c'est-à-dire sans document écrit attestant de la légalité de l'acquisition du bien obtenu par les allochtones. Le "ses" possessif dans le syntagme nominal "*ses Catapila*" montre bien l'amicalité tissée par la richesse des Catapila avec Robert. Les

nationaux savent bien que les étrangers sont riches qu'eux, sur leur propre terre. La meilleure occasion d'avoir un droit sur les forêts qu'ils ont bradées aux étrangers est d'abuser de leur présence territoriale. Les schèmes "*était fauché*", "*allait voir ses Catapila*" et "*lui donnaient de l'argent*" attestent bien la démarche qu'entreprend l'autochtone afin d'abuser de son statut de propriétaire terrien. Cette action illégale rend parfois riche l'autochtone comme l'atteste le narrateur hétérodiégétique à travers la phrase déclarative "*Robert, qui avait cédé le plus de forêts aux Catapila fut un homme prospère*". La conséquence, une liquidation quotidienne des forêts de la tribu du référent Robert. C'est dans cette perspective qu'il est écrit : « Il avait eu aussi des forêts mais comme tout le monde dans le village, il les avait cédées aux Catapila qui le dépannaient lorsqu'il était fauché » (KONAN, 2009 : 99). Le référent "il" troisième personne du singulier fait allusion au chef du village du personnage référencé Robert. Il a eu des forêts qu'il "*avait cédées aux Catapila qui le dépannaient lorsqu'il était fauché*". Les schèmes "*avait cédées aux Catapila*", "*le dépannaient*" et "*était fauché*" ont une forte charge symbolique. En effet, par manque d'argent, le chef du village de la communauté de Robert cède toutes ses forêts aux étrangers. Le mythe "*Catapila*" est le symbole d'une banque fictive où les autochtones prennent de l'argent pour leurs actions qu'ils ont déposées, symbolisées ici, par les forêts léguées aux étrangers. Ceux-ci s'y prêtent au jeu, conscients qu'ils ont acquis frauduleusement les forêts des autochtones. L'équivoque est donc levée. La terre n'appartient pas à celui qui la met en valeur car, elle a un propriétaire légal qui la marchande sans penser aux conséquences à court, moyen et long terme.

Dans *Catapila, chef du village*, c'est avec un peu d'argent et des liqueurs que le biotope forestier est donné à vil prix à l'étranger. C'est un véritable mode d'emploi d'attribution de la forêt auquel se livre l'autochtone. Celui-ci se décline de manière suivante : Don de la forêt par l'autochtone (Robert) égale (=) argent et liqueur de la part de l'étranger. Une narration référentielle observe ce mode d'emploi :

Plus tard, Robert céda une autre partie de sa forêt au frère de Catapila, puis à son fils, contre un peu d'argent et des liqueurs. Il les vit déborder des parcelles qu'il leur avait données. Que fit-il pour les en empêcher ? Rien. Il se contenta de vivre à leurs crochets. Tous les autres habitants du village firent exactement comme lui. Il ne se réveilla que lorsqu'il vit que Catapila, celui qui, il n'y a pas si longtemps, tenait un kiosque en ville, celui qui était un moins que rien à ses yeux, avait acheté une camionnette (KONAN, 2014 :118).

L'exploitation abusive de la forêt occasionnée par des transactions illégales se reflète ici en un mode d'emploi qui est de brader la terre pour obtenir un peu d'argent et boire de l'alcool. Le schème "*céda une autre partie de sa forêt au frère de Catapila, puis à son fils, contre un peu d'argent et des liqueurs*" est la symbolique d'un mode d'emploi de bradage forestier entre l'autochtone et l'allochtone. Le verbe "*céda*" conjugué au passé simple de l'indicatif qui a pour infinitif "*céder*" est différent du verbe "*commercer*" "*une autre partie de sa forêt au frère de Catapila*". Il y a, là, l'idée d'un bradage de la forêt par Robert au frère de Catapila et son fils qui lui ont offert de l'argent et des liqueurs. Mais, cette franchise de don et de contrepartie est le maillage d'un futur drame que les deux protagonistes construisent sans le savoir. Pour l'un, il n'aura plus de forêts pour les autochtones, et pour l'autre, il se verra

arracher les forêts données. Ce symbolisme met en surface une volonté de Venance Konan de montrer que les autochtones sont quelquefois lymphaïtiques c'est-à-dire qu'ils répugnent le travail de la terre. Ils préfèrent donner à vil prix leur bien le plus précieux alors qu'ils peuvent obtenir de l'argent en travaillant la terre. Ils s'exposent donc aux crises humanitaires désastreuses voire aux fractures sociales dans leur terroir et par ricochet à l'ensemble du pays. Il est important de noter que les autochtones sont responsables de la fraude foncière parce qu'ils n'ont pas veillé à délivrer des documents administratifs légaux aux étrangers. Les transactions frauduleuses d'acquisition de forêts doivent être éradiquées de la Côte d'Ivoire pour favoriser un climat de paix dans les zones forestières. Il y a donc une origine des conflits fonciers à travers l'imaginaire de Venance Konan. C'est une fracture foncière qui se répand dans la communauté. Il posera, par ailleurs, le problème de forêts et des crises humanitaires quand certains essayeront de repartir à la terre. Souvent, ce sont les jeunes qui se retrouvent confrontés aux problèmes de terre lorsqu'ils décident d'y retourner.

## ***2.2 Le retour à la terre des jeunes***

Un retour est une action de revenir, de retourner. En contexte ivoirien, encouragé par l'idéologie de l'ivoirité prônée en 1995 par Henri Konan Bédié (DIAKRA, 2021 : 156), il s'agit ici du retour à la terre des jeunes qui quittent les zones urbaines espérant obtenir un bout de forêt dans les zones rurales minées par des crises foncières. Ce problème est manifeste dans la quasi-totalité des villages de Côte d'Ivoire où dans un volet spécifique :

L'évolution du tutorat dans la sous-préfecture de Gboguhé ne peut se comprendre sans faire référence à la fois à l'histoire des

migrations et de la colonisation agricole dans la région avec l'arrivée massive des Malinké du nord de la Côte d'Ivoire (au départ commerçants) et Voltaïques dans les années 1950-1960 et des Baoulés dans la décennie 1960-1970, à la crise économique nationale des années 80 (« conjoncture ») avec son cortège de licenciement, de « conjoncturés » puis « déflatés » et « compressés », à la crise du système éducatif, système scolaire qui a produit de nombreux « déchets » scolaires ou formé des jeunes sans emploi (« diplômés -chômeurs »), mais aussi à la politique nationale d'encouragement des jeunes à retourner à la terre. Or en arrivant, ces jeunes se retrouvent confrontés à une sorte de pénurie foncière, de saturation foncière car les aliénations foncières ont provoqué une forte pression sur la terre ; situation qu'ils imputent à leurs aînés qui ont vendu ou brader le patrimoine familial aux étrangers (KONE, 1998 : 8-9).

Cette situation peut donc engendrer, d'un village à un autre, la fracture foncière et socio-anthropologique sur la question de la disponibilité ou de l'indisponibilité de la terre en milieu rural.

En littérature, *La chanson de la vie* permet de saisir le sens de la disponibilité de la terre pour les jeunes qui y retournent. Cette préoccupation foncière se justifie en ces termes : Ils vont vivre à la ville. Ils partent et on ne les revoit que des années plus tard, parfois avec une femme et des enfants, mais souvent, encore plus pauvres qu'avant. Ils reviennent vaincus, le dos courbé et ils racontent tout ce qu'ils ont vécu ; combien ils ont souffert dans un des quartiers pauvres de la ville et comment ils ont cherché en vain, du travail. Il leur faut du courage pour revenir. Mais certains reviennent, même si la saison sèche est toujours là. Ils reviennent parce que cette terre

leur appartient, parce qu'ils savent la cultiver et qu'ils la comprennent (TADJO, 1989 :74-75).

Le référent "ils" prénom personnel sujet de la troisième personne du pluriel fait allusion aux jeunes qui vivent dans l'archétype "*la ville*" symbole de l'urbanité (LOGBO, 2024 : 4), de la modernité et de l'Occident. Après leur échec dans cet espace moderne symbolisé par l'usage du schème exprimé dans le syntagme verbal "*ne les revoit que des années plus tard, parfois avec une femme et des enfants, mais souvent, encore plus pauvres qu'avant*", ils reviennent dans l'espace rural, traditionnel et sauvage où il y a des forêts symbolisées par l'archétype "*cette terre*". Il n'y a aucune résistance dans cet espace rural pour les jeunes revenant à la terre car elle leur appartient. Alors, lorsqu'une forêt est bien gardée par les autochtones, il n'y a pas de peur pour les jeunes qui ont échoué en ville d'y retourner afin de l'exploiter. La phrase déclarative "*Ils reviennent parce que cette terre leur appartient, parce qu'ils savent la cultiver et qu'ils la comprennent*" évoque bien la bonne gestion des terres par les parents qui sont restés au village. Par cette rigueur de la gestion du patrimoine forestier ancestral, les jeunes n'éprouveront guère de difficultés à le mettre en valeur. Cela a été possible parce qu'à l'époque de ces autochtones ruraux, ils n'ont pas bradé totalement le biotope forestier aux étrangers. L'esthétique d'écriture de Véronique Tadjo met en relief l'une des facettes du retour à la terre qui est liée à l'échec en zone urbaine et à la disponibilité de la terre pour le jeune. Il est important d'observer que la disponibilité a été possible parce que certains autochtones n'ont pas vendu totalement ou partiellement leurs forêts aux étrangers.

Avec *Galère Nationale*, c'est tout le contraire. Les jeunes, après de longues études dans les zones urbaines, ne trouvent pas de terres cultivables en zones rurales quand ils y

retournent. Ils sont angoissés par l'indisponibilité de la terre qu'ils savent *a priori*. Les Garagistes, à travers la musique zouglou, font cette précision dans les vers suivants :

Après de longues études, on nous dit de retourner à la terre.

Voilà pourquoi : « Ils nous ont oubliés eh eh et eh. »  
Yé eh eh, ils nous ont sacrifiés eh eh et eh !  
Dans nos villages, les forêts sont déjà occupées,  
Où allons-nous créer ces plantations ?

Dans ces forêts classées ou sur nos autoroutes yé eh et eh ?

Yé eh eh, ils nous ont oubliés eh eh et eh ! (Les Garagistes, 1998 : 4<sup>e</sup> couplet).

Dans ces vers, après le cursus scolaire exemplaire du jeune, symbolisé ici par le syntagme nominal “*après de longues études*”, c'est un sacrilège pour le diplômé de retourner à la terre *a posteriori*. Le refrain “*Voilà pourquoi : « Ils nous ont oubliés eh eh et eh. » ; Yé eh eh, ils nous ont sacrifiés eh eh et eh !*” restitue l'angoisse et la tristesse de ces jeunes à qui l'autorité étatique “*on*” demande de retourner à la terre minée par une saturation de l'espace cultivable et une fracture foncière. Le schème exprimé par le syntagme verbal “*sont déjà occupées*” qui a pour sujet “*les forêts*” prouve symboliquement que les jeunes du milieu urbain ont l'information de l'indisponibilité des forêts en zone rurale largement exploitées par des autochtones conscients et des étrangers propriétaires terriens. Les autorités les envoient implicitement vers un abattoir silencieux. Pour ce faire, ils s'interrogent :

« Où allons-nous créer ces plantations ?

Dans ces forêts classées ou sur nos autoroutes  
yé eh et eh ?” ».

Les jeunes sachant qu'il n'y a plus de terre cultivable, en milieu rural, à cause d'une mauvaise gestion forestière de certains parents, se demandent où créer ces plantations. Il ne reste que les forêts classées interdites aux exploitations forestières et les autoroutes réservées à la circulation des véhicules. Selon ces couplets composés et chantés par Les Garagistes, un symbole catamorphe fait surface. Il n'y a plus de terre disponible pour les jeunes diplômés à qui les autorités administratives et politiques demandent de retourner à la terre. Les autochtones ruraux ont bradé toutes les forêts aux étrangers sans penser aux jeunes. Cette rupture crée le plus souvent les bagarres entre jeunes, vieux, autochtones et étrangers vu cette indisponibilité des terres cultivables de la part des ayants droits qui n'ont guère participé aux transactions frauduleuses et favorisés les appropriations agressives et malicieuses perpétrées par les allochtones. À ce sujet, Okomba Herman note :

Dans les villages, on estime que les malheurs viennent de l'étranger : principalement le chômage et la saturation ou pénurie foncière. Face à cette situation, les rivalités liées à la propriété des terres agricoles vont être envenimées par une tendance xénophobe nourrie par certains politiciens et certains médias. En effet, les acteurs de la scène politique ivoirienne ont encouragé les populations autochtones à revendiquer des terres qui avaient été concédées de manière coutumière à des planteurs venus d'autres régions de la Côte d'Ivoire ou de pays voisins comme le Burkina Faso et le Mali (OKOMBA, 2009 : 72-73).

### **2.3 La bagarre autour de la forêt**

Une bagarre est un tumulte, une mêlée bruyante et désordonnée. *Ipsò facto*, cet acte repréhensible se passe dans le biotope forestier de l'autochtone victime de l'invasion coloniale et étrangère. Pour preuve, Guéhi Ibo Jonas indique que :

Dans un arrêté local en date du 2 août 1933, le Gouverneur RESTE précise les trois objectifs majeurs assignés à ces villages de colonisation : Fixer, dans les régions fertiles du Sud, insuffisamment peuplées, les paysans du Nord trop étroit dans leur pays d'origine ; Agréger à ces noyaux de populations fixes, des éléments de même origine qui viendront pour une ou plusieurs saisons, s'occuper aux travaux agricoles, permettant ainsi aux travailleurs de réaliser d'appreciables bénéfices et de rentrer au pays natal, nantis d'un pécule appréciable ; Détourner, la création de ces conditions économiques et sociales, le courant d'immigration en direction de la Gold Coast. Le gouverneur posait ainsi les bases d'une nouvelle politique de population en Côte d'Ivoire. (GUEHI, 2001 : 128).

Le projet du Gouverneur RESTE a donc favorisé l'occupation illégale des forêts des autochtones par les étrangers des pays du Nord, depuis l'époque coloniale. C'est donc ce fait qui a engendré des bagarres voire une fracture sociale plus tard entre autochtones et allochtones. Ainsi, ces bagarres, avant qu'elles se prolongent dans l'époque postcoloniale, ont d'abord une origine coloniale qui se perçoit dans *Climbié*.

C'est la mauvaise gestion du biotope forestier qui est à la base des palabres. La description évoque ce fait : « Mais le soir

lorsqu'ils sortaient en ville, les élèves apprenaient chez les amis, les histoires de paysans venus se plaindre des convocations pour un arbrisseau abattu, une liane, une feuille coupée, un singe tué dans une forêt dite classée et dont rien n'indiquait les limites » (DADIE, 1956 : 85-86). Le complément d'objet direct "*les histoires de paysans venus se plaindre des convocations pour un arbrisseau abattu, une liane, une feuille coupée, un singe tué dans une forêt classée et dont rien n'indiquait les limites*" informe des maux qui peuvent amener des êtres humains à se plaindre de l'état d'une forêt. Ces maux sont le braconnage, l'agression des forêts ordinaires et classées par les individus non identifiés et anti-écologistes. Ces actions ont été posées parce que l'administration n'a pas mis en place un système de sécurité pour protéger davantage les espaces forestiers des individus qui les ont en partage. C'est pourquoi n'importe qui peut abattre un arbrisseau, couper une liane et une feuille, tuer un animal (un singe) dans une forêt interdite (forêt classée ou sacrée) sans être inquiété car "*rien n'indiquait les limites*". Le schème exprimé "*n'indiquait les limites*" est un symbole de la banalisation d'une gestion rigoureuse de l'espace écologique. Quand il n'est pas balisé et policé, il y a l'anarchie qui s'y installe. Tout le motif des plaintes des paysans. Bernard Dadié touche l'un des problèmes écologiques lié à la mauvaise gestion du patrimoine forestier ivoirien qui engendre des plaintes et des bagarres entre les individus. Sur ce point, il est important que l'administration joue son rôle de protecteur principal de l'environnement afin de limiter les dégradations écologiques. Malheureusement, l'administration coloniale n'a pas eu le temps de se préoccuper des problèmes qu'ont vécu les autochtones dans la gestion forestière. Elle a été présente pour s'enrichir et enrichir la métropole. Ce fait historique est une catastrophe, aujourd'hui, pour les autochtones des zones

forestières qui souffrent de la politique de peuplement instaurée par le système colonial.

C'est le sens de la réaction du biosème Climbié qui s'est pris pour un anti-français. Ce personnage revendique plus de droit pour ses parents paysans. La fracture, soldée par la revendication, est due au fait que les autochtones ne jouissent pas de leur matière première parce qu'ils n'en ont pas le contrôle. Ici, ce sont les étrangers Blancs et leurs alliés qui tiennent les terres cultivables des autochtones et fixent le prix du cacao à leur guise. D'où la genèse des revendications, des bagarres et des fractures sociales que la littérature ivoirienne fictionnalisent dans ses différentes productions culturelles. Pour l'illustrer, Bernard Dadié, par la voix d'un narrateur hétérodiégétique observe :

Climbié passait pour un meneur. C'est-à-dire un anti-français. Le pavillon tricolore, haut perché sur la Résidence, couvrait les nationaux, leurs caractères et leurs habitudes, de son ombre auguste. Et qui osait tenir tête au plus petit d'entre eux, qui osait protester contre une iniquité quelconque, était taxé de révolutionnaire, passait pour un ennemi de la France, chaque Français individuellement voulant représenter la France. Climbié et ses amis, par leurs discours et leurs articles de presse, avaient, disait-on, excité les paisibles paysans qui maintenant refusaient de vendre leurs produits. Les femmes elles-mêmes n'apportaient plus les feuilles qui servent à emballer la cola (DADIE, 1956 : 193).

Le syntagme nominal “*un meneur*” est un chef de file qui dans une société prend de l'ascendant sur les autres et les guide. Climbié incarne et symbolise ce guide, individu référentiel de l'époque colonial. Or, en son temps, l'autochtone a été victime de l'appropriation de ses ressources naturelles dont la forêt,

par l'usage de la force du colonisateur. Si, Climbié revendique les meilleures conditions de vie pour les paysans, c'est qu'ils n'ont pas totalement profités du biotope forestier. Le schème indiqué dans le syntagme verbal "*refusaient de vendre leurs produits*" montre à quel point la bagarre a porté des fruits car "*Climbié et ses amis, par leurs discours et leurs articles de presse, avaient, disait-on, excité les paisibles paysans*". Il est important de souligner qu'un être humain ne peut pas revendiquer pour une richesse dont il a exclusivement le contrôle. C'est parce que l'autochtone a perdu tout contrôle de sa richesse arrachée par l'allochtone qu'il mène la lutte de libération et de récupération. Depuis l'époque coloniale, l'autochtone a perdu le contrôle du couvert forestier au profit des Colons et des étrangers envoyés pour le peuplement des zones forestières de l'autochtone. Ainsi, revendiquer, à cette époque, était dangereux, pour tout leader. L'emprisonnement de Climbié émane de son engagement et du refus de cette situation historique. Probablement, le personnage Climbié est assimilé à l'un des syndicalistes du Syndicat Agricole Africain (SAA) (GUEHI, 2001 : 134) et du Rassemblement Démocratique Africain (RDA) à l'origine de l'abolition du travail forcé voire la restauration de la dignité du paysan et de l'indigène ivoirien. Assoi ADIKO et André CLERICI éclairent la postérité :

En Afrique française, l'action des leaders allait être capitale. Après avoir organisé en Côte d'Ivoire le Syndicat des Planteurs africains, base de la résistance au commerce de traite, Félix Houphouët Boigny allait présider à Bamako, en octobre 1946, le premier Congrès du Rassemblement démocratique africain, premier parti politique organisé rassemblant les mouvements des différents territoires et leurs leaders. (...) D'un commun accord, les congressistes décidaient de poursuivre la lutte sur le

terrain légal, dans le cadre défini par la Constitution de l'Union française. De fait, les élus africains formaient désormais à Paris un groupe actif, décidé à alerter l'opinion publique française sur les problèmes africains. 32 députés, 33 conseillers de la République, 40 conseillers de l'Union française, dominés par l'incontestable autorité de Lamine Gueye (qui venait d'obtenir la suppression de l'indigénat), de Houphouët-Boigny (qui avait fait voter la loi de 1946 abolissant le travail forcé) (ADIKO et CLERICI, 1963 : 150).

Dans *Les Catapilas, ces ingrats*, c'est la frustration des enfants des autochtones qui est à la base des violences communautaires. Les plus jeunes, ayant fait le constat de l'appropriation des forêts par les étrangers, occasionnées par la négligence et la naïveté de leurs parents, mènent des actions de récupérations des terres qu'ils considèrent appartenir à leurs ancêtres. Puisque parmi leurs ancêtres, certains ont vendu frauduleusement ces forêts, ils se heurtent souvent aux étrangers qui en sont les bénéficiaires de circonstance. Toute la justification de la fracture foncière entre autochtone et allochtone. Cet énoncé hétérodiégétique le corrobore : C'est lui qui le premier, à l'instigation de son oncle, avait été demander aux Catapila de lui rendre la terre de ses ancêtres. Mais l'affaire s'était soldée par une bagarre entre Petit Robert et le fils aîné de Catapila 1<sup>er</sup>, que nous appelions Petit Catapila, au cours de laquelle Petit Robert avait perdu deux dents. Ce fut le premier accroc entre nous et les Catapila. Ces derniers avaient accepté de nous dédommager avec de l'argent et des casiers de vin, et aussi de remplacer les dents perdues de Petit Robert par des dents en or. Mais cela ne nous empêcha pas de les chasser par la suite (KONAN, 2009 : 30).

Le schème exprimé par le syntagme verbal “*avait été demander [sic]aux Catapila de lui rendre la terre de ses ancêtres*” montre bien le motif de la fracture entre Petit Robert (enfant d'un autochtone) et un allochtone. Le fils du terroir exige de l'étranger la forêt de ses ancêtres. Chose impossible car “*l'affaire s'était soldée par une bagarre entre Petit Robert et le fils ainé de Catapila 1<sup>er</sup>*” où “*Petit Robert avait perdu deux dents*”. Ils se sont empoignés parce que les étrangers, après leur intégration dans l'espace forestier de l'autochtone, n'ont pas voulu se faire si facilement déposséder d'un foncier laborieusement acquis. Ils se sont donc battus, pour maintenir leur statut de propriétaire. Le résultat est cuisant pour le fils de l'autochtone qui se retrouve avec deux dents cassées. Il y a là une symbolique d'un degré de violence que suscite la revendication de terres bêtement bradées aux étrangers. Ce sont les violences physiques, corporelles et morales. En représailles, les autochtones chassent les étrangers de leur terroir mettant en crise ces communautés en conflit.

Dans *Catapila, chef du village*, c'est une injure qui est implicitement le motif de bagarre entre autochtone et allochtone. L'injure est proférée contre un étranger à qui l'autochtone en veut d'avoir usurpé la richesse forestière, « - *Vous voyez ? Vous voyez ces escrocs ? S'écria Robert* » (KONAN, 2014 : 46). Les “vous” soulignés dans les interpellations posées dans les interrogations “*Vous voyez ?*”, “*Vous voyez ces escrocs ?*” employées par le personnage référencé Robert, inclus ces compatriotes et lui à comprendre que les étrangers sont de mauvaises personnes à craindre. Il est indigné par leur attitude qui suscite la colère concourant à la fracture intercommunautaire. Pour donc l'éviter, certains étrangers pacifiques se cachent dans la forêt. Il est écrit qu' : « *Ils se*

*cachèrent dans la forêt dont ils connaissaient tous les secrets pour observer ces nouveaux arrivants »* (KONAN, 2014 : 65).

Si certains étrangers fuient les bagarres, d'autres tiennent tête aux autochtones. L'objectif est de jouir de leur richesse acquise par la détresse et la malice. Des tensions montent alors entre autochtone radical et allochtone menacé. L'autochtone s'inscrit dans une perspective de défense et de reconquête de sa richesse forestière exploitée par l'étranger. Venance Konan par la voix d'un narrateur intradiégétique le rapporte à travers l'intervention de Prudence dialoguant avec Robert : « - Je les attends ici, continua Prudence. Je suis prête à me battre jusqu'à la dernière goutte de mon sang pour mon village. On ne laissera jamais ces salauds nous arracher le dernier bien qui nous reste et qui est la terre où nos ancêtres sont enterrés » (KONAN, 2014 :89). Le pronom de la première personne du singulier "je" fait allusion à Prudence, une autochtone vivant également dans le village de l'autochtone Robert. Elle est sur le pied de guerre car elle attend les allochtones qui veulent, contre vents et marrées, conserver les richesses forestières obtenues des autochtones. D'où l'émission du schème indiqué dans le syntagme verbal "*les attends ici*". Le pronom personnel complément "*les*", complément d'objet direct du verbe "*attend*" conjugué au présent simple de l'indicatif, est mis pour les étrangers que Prudence attend sur les terres de ses ancêtres, exprimé par l'adverbe de lieu "*ici*". Elle veut se battre contre eux jusqu'à la dernière goutte de son sang et les empêcher de prendre le dernier bien qui leur reste, symbolisé par la terre. Cette figure féminine symbolisée par le personnage Prudence, à côté du symbole masculin indiqué par Robert, révèle que la bagarre entre autochtone et allochtone touche également les femmes qui se sentent menacées par l'invasion étrangère. Elles se battent pour conserver au moins leur

dignité, leur terroir, leur patrie, symbolisés par le biotope forestier. Elles veulent éviter, comme les hommes, que les étrangers usurpent le pouvoir politique. Elles s'inscrivent dans l'adversité où il ne faut pas se laisser dominer économiquement et politiquement sur leurs propres terres par les étrangers. Le narrateur hétérodiégétique est catégorique : « (...) il ne saurait être question pour nous de laisser les Catapilas prendre le pouvoir politique, après qu'ils eurent pris tout le pouvoir économique en volant nos terres » (KONAN, 2014 : 91). Dès lors, le biotope forestier de l'autochtone, par l'optique de la bagarre, devient le symbole d'un espace d'une lutte de décolonisation que le narrateur intradiégétique explique :

*- Moi, ce que je veux en voulant être le chef du village, c'est redonner à notre peuple sa souveraineté sur ses terres. Je me bats pour notre seconde indépendance. La première est celle que nous avons conquise vis-à-vis de l'ancien colonisateur blanc. La seconde est celle que nous devons conquérir, vis-à-vis des Catapilas qui se comportent comme de nouveaux colons. Après nous être libérés des colons blancs, nous n'allons quand même pas nous laisser coloniser par des Catapilas ! Je me bats pour notre dignité. C'est très important, la dignité d'un peuple. Nos terres sont le seul héritage que nous avons reçu de nos parents. Nous n'allons pas les laisser à des étrangers. Et nous n'allons pas en plus les laisser s'asseoir sur les fétiches de nos aïeux. (KONAN, 2014 :96).*

Le nom masculin ou le pronom personnel tonique “moi” est mis pour la première personne du singulier “je” allusif à Gédéon, autochtone de la tribu forestière du personnage Robert. La motivation de ce personnage est d'être un chef qui doit “redonner à notre peuple sa souveraineté sur ses terres”. Il le

souhaite parce que les étrangers veulent également briguer le trône de la chefferie du village. Ils trouvent cela inadmissible car ils ne sont pas des nationaux. Le schème "*redonner à notre peuple sa souveraineté sur ses terres*" reflète la symbolique de tout un mythe de combat et de défense de la dignité de l'autochtone. Celui-ci veut redonner à sa communauté le pouvoir économique perdu par le combat du jeu politique à travers le vote du chef du village. Il se bat pour la seconde indépendance qui est celle de la dignité d'un peuple. Ce qui veut dire qu'il y a eu une seconde colonisation après celle des Colons comme l'indique la phrase exclamative "*Après nous être libérés des colons blancs, nous n'allons quand même pas nous laisser coloniser par des Catapilas !*". La première colonisation a été celle des colons blancs et la seconde, celle des étrangers de la sous-région qui se sont approprié *ad libitum* les terres des autochtones. C'est cette position que l'autochtone veut arracher aux étrangers qu'il considère "*comme de nouveaux colons*". Or, ces étrangers se considèrent comme les propriétaires de ces terres que revendiquent aujourd'hui les autochtones. Cette posture de l'allochtone est à l'origine des tensions et des fractures sociales dans le terroir de l'autochtone. L'un estime, maintenant, que la terre bradée est leur seul héritage ; l'autre pense que cet héritage n'appartient plus à l'autochtone car il l'a négligé au départ justifiant qu'il n'a pas besoin de cultiver une forêt pour qu'elle porte des fruits. Pire, le travail des champs, selon la tribu du personnage référencé Robert qui revendique la forêt aujourd'hui, est réservé aux Catapilas, symbolique des étrangers de la sous-région vénus des pays secs. D'où l'usage des phrases déclaratives employés par le narrateur intradiégétique "*Nos terres sont le seul héritage que nous avons reçu de nos parents*" et "*Nous n'allons pas les laisser à des étrangers*" prouvant un

temps critique pour l'autochtone qui reconnaît tardivement l'importance d'une forêt ancestrale. C'est le sens du combat engagé pour empêcher les étrangers de récupérer leur âme, leur religion et leur culture symbolisé ici par l'archétype "*les fétiches*" indiqués dans le syntagme nominal "*les fétiches de nos aïeux*". La souveraineté de l'autochtone est donc en jeu dans cet enjeu, après avoir bradé le patrimoine forestier à l'étranger. Il craint d'être un étranger dans son propre terroir. C'est pourquoi il utilise le combat politique et physique dans l'optique de récupérer la dignité vendue, bradée et léguée aux étrangers. Par ce statut social acquis grâce à l'autochtone, les étrangers sont devenus des seigneurs manifestant le désir d'acquérir les droits de chefs coutumiers et de terres dans la patrie de l'autochtone Gédéon. L'on observe que Venance Konan fictionnalise les raisons qui poussent les autochtones à revendiquer une forêt. Ils le font pour la dignité et la souveraineté, vu les erreurs commises par le bradage du patrimoine forestier aux étrangers. En se battant, ils veulent reconquérir et décoloniser les espaces forestiers occupés par des frères accueillis hier, devenus des seconds colons aujourd'hui, du fait de leur générosité et leur hospitalité. Ils refusent de perdre leur culture et leur fétiche (religion) hérité des ancêtres. Pourtant, pour des raisons de survie, cette résistance aux étrangers ne fait pas l'unanimité entre les autochtones.

Il y a un groupe radical voulant en découdre avec les étrangers, d'une part, et un autre plus pacifiste prônant la carte de l'apaisement. Les enjeux étant grands, c'est la carte de la fracture communautaire qui prend parfois le dessus sur le choix de l'apaisement. Le personnage Robert a été combattu par le député, Nicéphore, Gédéon et ses propres frères, parce qu'il a pris fait et cause pour les étrangers. Robert a donc refusé de

collaborer et de dialoguer avec ses frères. C'est pour cela que s'indigne le personnage référencé Prudence à travers cette réplique : « - Combien t'ont-ils donné pour que tu deviennes ainsi leur valet ? demanda Prudence qui desserrait enfin les lèvres. Je te connais Robert, tu es mon frère. C'est parce que ces gens-là t'ont acheté que tu parles ainsi. Honte sur toi, Robert ! Oh ! honte, Robert ! Oh, honte ! » (KONAN, 2014 :135). Le pronom de la troisième personne du pluriel “*ils*” sujet du verbe “*t'ont donné*” fait allusion aux étrangers qui semblent avoir corrompu le personnage Robert qui est devenu leur collaborateur de circonstance. Prudence s'interroge amèrement au sujet de Robert en ces termes “*combien t'ont-ils donné pour que tu deviennes ainsi leur valet ?*”. Sa réponse est pleine d'amertume et d'indignation “*C'est parce que ces gens-là t'ont acheté que tu parles ainsi. Honte sur toi, Robert ! Oh ! honte, Robert ! Oh, honte !*”. Le schème “*t'ont acheté*” symbole de la relation du corrupteur (l'étranger) et du corrompu (l'autochtone Robert) montre dans quel état de tristesse se trouve Prudence. La figure féminine qui se bat du côté des autres dignitaires de la tribu du personnage Robert se voit contrarier par l'attitude indigne de leur compatriote. Il y a le symbole d'une femme autochtone qui n'apprécie pas l'acte posé par l'un des représentants des hommes les plus écoutés de la tribu. C'est alors l'indignation et la désolation exprimées par les mythèmes “*honte*” et “*oh, honte*” (Le monde Afrique, 2011) qui font penser aux expressions de l'ex-première dame de la Côte d'Ivoire, Simone Ehivet Gbagbo, qui s'est indigné de la complicité qu'ont joué certains autochtones ayant favorisé la prise de la souveraineté par les étrangers, selon le principe de la référentialité. Ces expressions ont été prononcées à un moment historique de la République de la Côte d'Ivoire où les autochtones et les allochtones ont été en conflit pour des

raisons électorales. Cette déterritorialisation (WESTPHAL, 2007 : 89-90) de ce fait historique, à travers la réplique du personnage Prudence, est implicitement représentée dans la fiction de Venance Konan. La position ferme de Robert à soutenir les étrangers à briguer la souveraineté lui a valu des injures : « – Espèce d'ivrogne, as-tu autre chose que du caca dans la tête ? T'es-tu regardé, espèce d'abrutti, espèce de parasite ? Tu es l'Antéchrist et tu brûleras en enfer, ça, je te le promets ! » (KONAN, 2014 : 136).

Mais, ce que l'autochtone Robert occulte, c'est le caractère inavoué de l'étranger. Il n'a absolument pas besoin de l'aide d'un autochtone pour un combat qu'il estime légitime d'être mené par la lutte. La conséquence, malgré les prises de positions de l'autochtone favorables aux étrangers, les bagarres ont été effectives entre étrangers et autochtones radicaux où malheureusement certains ont été envoyés *ad patres*. La bagarre a commencé lors du débat public sur les questions électorales liées à l'élection du nouveau chef du village (KONAN, 2014 : 145-146) où un allochtone est candidat symbolisé par Catapila.

Pour la défense de leur patrie et la conservation de leurs richesses acquises, autochtones et allochtones se sont livrés à une bagarre. D'abord, il y a le combat de la résistance, ensuite la défaite du chef de file de la résistance Gédéon et enfin la victoire des étrangers grâce à la complicité de l'autochtone Robert. La bagarre a donc eu trois grands faits.

Pour le premier fait qui est le combat de la résistance (KONAN, 2014 :152-153), c'est dans cette perspective, que l'autochtone radical procède à un appel à mobilisation des forces vives de la nation comme un président de la République, de son piédestal rural. L'émotion est grande et vivace, à travers l'usage de la

phrase déclarative "*Je décrète donc par conséquent la mobilisation de toutes les forces vives du pays et invite sans tarder paysans, soldats, policiers, chômeurs, écoliers, élèves, anciens combattants, à se mettre à la disposition du gouvernement de la R.A.D.I.O*". Dans cette phrase, le pronom de la première personne du singulier "je" a pour référent Gédéon, l'autochtone de la tribu de Robert. Le schème "*décrète donc par conséquent la mobilisation de toutes les forces vives du pays*" confère au villageois Gédéon un statut de Président de la République, le seul à prendre de tel décret dans une nation. Il y a une transposition du fait urbain dans l'espace rural, par le style d'écriture de Venance Konan. Un villageois ne prend pas de décret sur un arbre perché. C'est plutôt un Président, de son palais présidentiel, qui le fait. Certainement, Venance Konan a procédé par symbolisme, en substituant le palais présidentiel en un arbre, le piédestal de Gédéon, et la figure du président de la République en Gédéon, leader de la résistance pacifique aux mains nues. Il y a donc un renversement d'espace car les entités qu'il cite à mobiliser se trouvent quasiment dans l'espace urbain. C'est donc un prétexte pour l'écrivain de parler de la crise post-électorale qui a prévalu dans l'espace urbain, à son époque, liée également à un problème de souveraineté. Il est important de comprendre qu'il s'agit du symbolisme d'une lutte qui s'est généralisée de l'espace périphérique (village, milieu rural) à l'espace central (ville, milieu urbain). Selon le principe de la référentialité, c'est à partir de l'espace central que la lutte a influencé l'espace périphérique. Venance Konan a transposé ce qui s'est passé dans l'espace urbain dans l'espace rural où cet espace devient le point de départ de la lutte de la reconquête de la souveraineté de l'autochtone en littérature. Le milieu rural, rimant avec essence culturelle, identitaire et vitale, a dû certainement motiver l'auteur à

représenter cet appel à mobilisation à partir du terroir qui souffre le plus de l'invasion étrangère que l'espace urbain. L'espace rural et vital abrite la quasi-totalité des richesses naturelles de l'autochtone qu'il faut prioritairement protéger. Dans ce contexte, le milieu rural devient l'espace central et le milieu urbain, l'espace périphérique. Il y a donc inversion d'espace et de rôle montrant l'échec du modernisme.

Le deuxième fait se subdivise en trois parties. La première, l'entêtement de Gédéon à aller jusqu'au bout de la résistance, la deuxième, la capture du leader Gédéon et la troisième, l'emprisonnement du leader Gédéon (KONAN, 2012 : 153). Pour le dernier fait porte le symbole de la victoire des étrangers grâce à la complicité de l'autochtone Robert (KONAN, 2012 : 154-155). Cette victoire étrangère a coûté la perte de la souveraineté des autochtones dans leur patrie symbolisée par Catapila, chef de village.

*In fine*, le problème que pose un conflit foncier est la guerre fratricide entre autochtone d'une part, et la victoire des étrangers sur les autochtones à cause des incompréhensions et la complicité des autochtones, d'autre part. Dans un tel contexte, la seule loi fondamentale pouvant réconcilier ces différentes parties à trouver une solution aux problèmes de conflits fonciers est la constitution.

### **3. La constitution, une solution au problème du foncier**

La constitution est une loi ou une charte fondamentale qui détermine la forme du gouvernement, règle les droits politiques des citoyens et dicte la politique d'un État ou d'un groupe d'États. Francis WODIE soutient que :

Tous les États, quel que soit leur régime politique, économique et idéologique, possède une constitution au sens matériel ou formel de ce terme, en ce que tous sont régis par les règles fondamentales (écrites ou non écrites) relatives à leur organisation politique et au mode dévolution et d'exercice du pouvoir politique. Et quand se trouve emporté, pour une cause ou pour une autre, le régime politique d'un Etat, le détenteur du pouvoir de fait tend, tout naturellement, à le « transmuer » et à le consolider en un pouvoir de droit. La constitution est ainsi l'instrument par lequel le fait se transforme en droit ; elle est, par le même effet, l'acte qui crée juridiquement l'Etat, en l'érigent en sujet de droit. La constitution dote l'Etat des organes nécessaires à son existence juridique et à la manifestation de sa personnalité (WODIE, 1996 : 31).

Dans un contexte colonial, la loi est un protectorat, un arrêté ou un droit coutumier qui oriente la vie sociopolitique de l'indigène. La perspective postcoloniale met en relief une loi fondamentale liée aux préoccupations des ex-colonisés tiraillés par l'héritage colonial. Cette loi devient pour l'ex-colonisé un moyen de protection et de préservation de son patrimoine culturel, politique, social et économique. Objectivement, ces deux ères historiques n'ont pas la même approche de résolution des litiges sur la base juridique. Il y a donc l'exercice de la loi pendant et après le règne du colonisateur. À travers ces temps historiques (époque coloniale et postcoloniale), il s'agit de mettre en surface les droits politiques des personnages du biotope forestier ivoirien qui tendent à trouver des solutions au problème foncier engendré par l'appropriation et l'usurpation de cette ressource naturelle par les étrangers.

Dans *Climbié*, il y a une impuissance à trouver une solution aux intérêts des indigènes. Se situant à l'époque coloniale, les

indigènes du toponyme Grand-Bassam ont leur droit fondamental (us et coutumes) piétiné par l'autorité coloniale qui décide à leur place. Cette autorité étant présente pour préserver ses acquis économiques symbolisés par l'appropriation et l'usurpation des ressources naturelles de l'indigène ne peut s'inscrire dans un dialogue de partage équitable du foncier de l'autochtone (DADIE, 1956 : 199-200). Bernard Dadié, à travers le symbolisme et les allusions, montre l'attitude de l'Occident défenseur des droits d'Autrui et de l'Occident saboteur des us et coutumes de l'Autre. L'écrivain démontre que pour des intérêts d'enrichissement et de domination, certains Occidentaux ne s'inscrivent pas dans le respect des lois et droits des indigènes qu'ils ont sous leur hégémonie. Ils craignent la perte des priviléges acquis de hautes luttes dans le biotope forestier de l'autochtone. Pour ce faire, ils piétinent les règles et les lois des indigènes au lieu de les considérer. En le faisant, ils favorisent davantage la création et le développement des conflits fonciers parce qu'ils ont décidé de ne pas coopérer, partant du principe de la réciprocité entre les réalités juridiques et coutumières de l'autochtone. Par le comportement des dignitaires du système colonial, il a été impossible de trouver des solutions juridiques et coutumières pour la défense des ressources naturelles de l'autochtonie. Le droit à la propriété, à cette époque, n'a pas été une réalité pour l'autochtone résistant contre la machine coloniale.

*Les soleils des indépendances* œuvre à un appel aux respects des règles et des droits humains afin de préserver le patrimoine communautaire de l'autochtone. Or, dans ce patrimoine, il y a le biotope forestier qui souffre de l'invasion étrangère. Il y a une nécessité d'amener l'exploitant forestier à respecter le patrimoine foncier de l'autochtone en prenant en compte ses règles et lois qui régissent son exploitation

(KOUROUMA, 1970 : 181). Kourouma Ahmadou, par le symbole, appelle aux respects des droits humains et aux respects des lois d'autrui afin d'avoir la paix entre les êtres humains. La meilleure manière de comprendre l'Autre est de vivre en accord avec son ipséité voire ces principes de vie en les respectant, dans le but de préserver le patrimoine communautaire d'autrui dont son patrimoine forestier souffre de l'invasion sauvage et incontrôlée des étrangers usurpateurs et agresseurs de forêts d'autochtone comme celles de la tribu du personnage Sery. Le désaccord entre les hommes manifesté par l'irrespect des règles, des lois, des us et coutumes de l'une des parties en charge d'une richesse foncière occasionne des bagarres.

Dans *Catapila, chef du village*, il existe une explication de la loi qui donne exclusivement le droit à la terre à l'autochtone et au distributeur terrien (KONAN, 2014 : 81). Pour des intérêts personnels, politiques et économiques, certains autochtones contournent la loi où des allochtones la violent dans le but qu'acquérir la terre. Il y a donc une différence à établir entre le chef de terre et le chef du village. Le premier est choisi parmi les descendants de la fondation du village, et le second est élu banalement. Alors, un chef du village et un habitant autochtone ne sont pas habiletés à vendre et à donner un bout du patrimoine forestier sans une autorisation ou la présence du chef de terre constituant la légalité et la crédibilité de la transaction. Cela signifie qu'il y a un souci de préservation de la paix par la présence de cette loi incarnée par le chef de terre. En la respectant, les autochtones et les allochtones évitent les conflits fonciers. Les enjeux étant colossaux pour l'étranger, il contourne souvent la loi d'éligibilité de l'autochtone en préservant les acquis économiques obtenus par l'usurpation et la spoliation du biotope forestier de l'autochtone. La solution

demande, pour un élan d'apaisement, aux étrangers l'observance de la loi conciliée dans les us et coutumes de l'autochtonie. Tout le contraire chez les étrangers hantés par des projets économiques et politiques à mettre en exécution dans l'espace de l'autochtone. C'est pour limiter les dégâts que le narrateur intra-hétérodiégétique par la voix du personnage Robert précise : « - Oui, mais pour toute élection, il y a des conditions d'éligibilité. Et chez nous, pour être candidat, il faut être de père et de mère eux-mêmes nés de père et de mère originaires de ce village » (KONAN, 2012 : 87). Le syntagme prépositionnel "*et chez nous*" est la symbolique du terroir du personnage référencé (Robert et ses compatriotes) qui s'opposent à une participation étrangère aux élections car "*pour être candidat, il faut être de père et de mère eux-mêmes nés de père et de mère originaires de ce village*". Cette phrase déclarative fait une allusion à l'article 35 de la constitution ivoirienne qui a été très stricte en matière d'éligibilité à une élection en Côte d'Ivoire. Cet article n'a pas fait l'unanimité bien qu'étant claire dans la constitution de 1998 et 2000. C'est ce qui a enclenché encore davantage les conflits entre autochtones et allochtones. Il est important d'observer que les constitutions élaborées par un État souverain sont bonnes et légitimes. Mais, ce qui cause souvent problème, c'est leur respect et leur mise en pratique par les différentes parties assujetties par ces lois. Certaines adaptent les lois en fonction de leurs intérêts. Des étrangers qui auraient dû observer la loi s'y sont invités en justifiant qu'ils ont les mêmes droits que les autochtones. Sur ce point, il y a tout un mythe d'une plaidoirie de l'étranger afin de démontrer qu'il est l'égal de l'autochtone en ces termes :

C'est là-bas, leur nouvelle patrie. Nous, nous sommes venus ici. Ceux qui sont restés ici n'ont pas d'autre patrie que celle-ci. Ce

garçon n'a pas d'autre village que celui-ci, et il n'a pas d'autre ambition que de participer à sa grandeur. Rappelle-toi aussi, lorsque le ministre est venu ici. C'est toi qui as présenté notre village comme un modèle de cohabitation pacifique entre les différentes communautés. La télévision nous a montré comme l'exemple à suivre dans ce pays. Penses-y (KONAN, 2014 :88).

Il s'agit ici d'un étranger symbolisé par "*Catapila*" qui dialogue avec "*Robert*" un autochtone. La présence de l'étranger est marquée par l'usage du pronom de la première personne du pluriel "*nous*" et celle de l'autochtone marquée par l'usage des interpellations "*rappelle-toi*", "*c'est toi*" et "*penses-y*" exprimés dans ces syntagmes verbaux. L'allochtone insiste sur trois (3) faits qui fondent la revendication de la nationalité de l'autochtone. Premièrement, il se sent à son aise dans l'espace forestier de l'autochtone Robert car "*ceux qui sont restés ici n'ont pas d'autre patrie que celle-ci*" indique la phrase déclarative. Le mythe "*patrie*" est le symbole d'une appartenance à une terre construite et battue par les aïeuls. En employant ce mot, cet étranger se met au même niveau qu'un autochtone. Or, c'est un étranger qui est venu d'un pays très sec dont l'autochtone connaît la descendance. Deuxièmement, il estime que leurs enfants nés sur la terre des autochtones participent au développement total du village d'où l'émission de la phrase déclarative "*ce garçon n'a pas d'autre village que celui-ci, et il n'a pas d'autre ambition que de participer à sa grandeur*". Le schème "*n'a pas d'autre ambition que de participer à sa grandeur*" montre à quel point cet étranger présente l'implication de la jeunesse et lui dans le développement économique, politique, social et culturel du village. Cela signifie que l'étranger est un maillon très important dans l'espace autochtone. Troisièmement, Robert doit tenir

compte des propos de l'autorité symbolisé ici par "*le ministre*" qui estime que le village de Robert est un exemple de cohésion sociale entre étranger et autochtone. Il ne doit pas ternir cette image hospitalière pour des raisons d'éligibilité. Le schème "*as présenté notre village comme un modèle de cohabitation pacifique entre les différentes communautés*" symbolise bien cette cohésion sociale représentée dans le village du personnage Robert entre autochtone et allochtone. Ces étrangers sont présents depuis des années et ils y ont fait des enfants confondus aux autochtones. C'est cette situation que présente Catapila à Robert pour motiver sa candidature au poste de chef de village. D'où sa précision "*La télévision nous a montré comme l'exemple à suivre dans ce pays. Penses-y*". À ce propos, il faut noter que le village du personnage référencé Robert est présenté comme un espace de cohabitation pacifique entre les autochtones, allogènes et allochtones. Cet aspect est vu comme un modèle de paix durable dans tout le pays. Malheureusement, la xénophobie a dénaturé cette voie choisie par le village de Robert parce que certains autochtones et allochtones n'ont pas compris le sens de l'existence d'une loi. Pour donc éviter la guerre et la fracture sociale, chaque peuple a donc une obligation spirituelle et morale de respecter les lois des nations respectives parce que les êtres humains sont tous égaux devant la loi. À travers ce style d'écriture symbolique, par l'usage des schèmes et archétypes, Venance Konan démontre comment et pourquoi le pays a connu les graves crises sociopolitiques en 1999, 2002 et 2011 à travers les exhortations du personnage référencé Robert. Cet habitant du terroir de la tribu d'une zone forestière du toponyme Côte d'Ivoire, selon le principe de la référentialité, donne les attitudes des autochtones et des étrangers qui peuvent causer de graves crises dans un pays. Il prône le respect des lois et règles établies

sans distinction d'ethnie, de race et de religion afin d'éviter des guerres entre autochtone et allochtone. Il est important de noter qu'il faut davantage œuvrer à maintenir un climat de paix malgré le degré de tension entre les protagonistes. La clé, pour prévenir les guerres, est donc le respect des lois du terroir dans lequel un individu vit. En Côte d'Ivoire, une collaboration des chefs de terre, des chefs de villages et des villageois avec le directeur du certificat foncier rural est nécessaire dans le but de sécuriser les forêts des autochtones tuteurs des allochtones et allogènes pour un pays en paix.

*Grosso modo*, d'une part, la constitution devient une solution pour ces étrangers agresseurs et usurpateurs de forêts et de chefferie, et d'autre part, elle devient encore un problème pour les autochtones qui ont été dépossédé de leur souveraineté et de leur dignité en faisant des amendements fantaisistes favorables aux étrangers colonisateurs et des pays limitrophes du terroir du personnage référencé Robert. Les autochtones doivent lire et relire leurs différentes constitutions avant de l'adopter par référendum dans le but d'éviter des conflits fonciers liés à l'ingérence étrangère dans la gestion des terres et des forêts ivoiriennes.

## Conclusion

Au total, l'archétype "forêt", une richesse sociale gardée, protégée et sacrée est au centre des conflits majeur en Côte d'Ivoire parce que ce biotope, héritage ancestral est illégalement cédé "*aux Catapila*" symbole des allochtones. Ce mécanisme de vente flou et entaché d'irrégularités traduit un embryon voire la construction du mythe des conflits fonciers en Côte d'Ivoire. La constellation de ce mythe, avec tous les symboles catamorphes découlant des espaces forestiers de ces

autochtones, est transposée dans les œuvres de Bernard Dadié, Ahmadou Kourouma, Véronique Tadjo, Les Garagistes et Venance Konan favorisant un imaginaire d'une fracture en littérature. Le problème que pose un conflit foncier est la guerre fratricide entre autochtone d'une part, et la victoire des étrangers sur les autochtones, d'autre part, à cause des incompréhensions et la complicité des autochtones. Dans un tel contexte, la seule loi fondamentale pouvant réconcilier ces différentes parties à trouver une solution aux problèmes de conflits fonciers est la constitution. En premier lieu, celle-ci devient une solution pour les étrangers agresseurs et usurpateurs de forêts et de chefferie. En second lieu, elle s'érige en problème pour les autochtones dépossédés de leur souveraineté et de leur dignité en faisant des amendements fantaisistes favorables aux étrangers colonisateurs et des pays limitrophes. Les autochtones doivent lire et relire leurs différentes constitutions de Côte d'Ivoire avant de l'adopter par référendum afin d'éviter des conflits fonciers liés à l'ingérence étrangère par la gestion des terres et des forêts ivoiriennes. Respecter les lois nationales et internationales en les mettant en pratique permet aux contemporains d'éviter les erreurs du passé. Cette responsabilité sociétale assainit le tissu social ivoirien empoisonné par les crises foncières et la mauvaise gestion du riche patrimoine forestier de la Côte d'Ivoire. La stabilité biosémique ivoirienne y dépend. Aujourd'hui, l'existence du décret n° 2023-238 du 05 avril 2023 déterminant les procédures d'immatriculation des terres du domaine foncier rural est une solution salutaire de sécurisation des terres en Côte d'Ivoire pour les générations actuelles et futures.

## Référence Bibliographique

- ADIKO Assoi et CLERICI André, 1963. *Histoires des peuples Noirs*, CEDA-Hatier, Abidjan.
- DADIE Bernard Binlin, 1956. *Climbié*, NEI, Abidjan.
- DIABATE Henriette et KODJO Léonard, 1991. *Notre Abidjan*, Ivoire Média, Abidjan.
- DIAKRA Djohoré Bogui, 2021, « La trilogie romanesque les Catapilas de Venance Konan et l'ombre idéologique du concept de l'ivoirité », *Lettres d'Ivoire* N° 033, Juin 2021, pp. 155-166.
- DURAND Gilbert, 1984. *Les structures anthropologiques de l'imagination*, Dunod, Paris.
- GOME Hilaire Gnohité, 2001, « Forêts sacrées de Côte d'Ivoire : la tradition au secours de l'environnement », Actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), « Pratiques culturelles, la sauvegarde de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre » du 18 au 21 juin, Sous la direction de Innocent Butare, pp. 33-46.
- GUÉHI Jonas Ibo, 2001, « Héritage colonial et programmation du développement en Côte d'Ivoire : le programme économique du Gouverneur Reste (1931-1935) », Revue Ivoirienne d'Anthropologie et de Sociologie, *KASA BYA KASA*, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, Université de Cocody, n°1, juin, pp. 113-143.
- GURREY Béatrice, 2011, « Côte d'Ivoire : la "dame de fer" Simone Gbagbo met sa poigne au service de son mari », *Le Monde Afrique*, <https://www.lemonde.fr/> publié le 16 janvier et modifié le 18 janvier.
- KONAN Venance, 2009. *Les Catapilas, ces ingrats*, Jean Picollec, Paris.

KONAN Venance, 2014. *Catapila, chef du village*, Jean Picollec, Paris.

KONE Mariatou, 2006, « Foncier rural, citoyenneté et cohésion sociale en Côte d'Ivoire : la pratique du tutorat dans la sous-préfecture de Gboguhé », Colloque international “*Les frontières de la question foncière – At the frontier of land issues*”, Montpellier, pp. 1-27.

KOUROUMA Ahmadou, 1970. *Les Soleils des Indépendances*, Seuil, Paris.

LOGBO Azo Assiène Samuel, 2024, « La littérature pour la cause de la ville et la forêt dans l'espace ivoirien », *Carnets* [En ligne], Deuxième série – 28 | 2024, mis en ligne le 29 novembre 2024, URL : <http://Journals.openedition.org/carnets/15978> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/12sgy>, pp. 1-12.

LES GARAGISTES, 1998. *Livre blanc*, 06<sup>ème</sup> titre de l'album *Titrologues* de 14 titres, Label autoproduction.

OKOMBA Herman Deparice, 2009. *Le zouglo dans l'espace public en Côte d'Ivoire (1990-2007)*, Université du Québec à Montréal, Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Science Politique, Octobre, [Sous la direction de Madame Chantal Rondeau].

REY Alain, 1967. *Le Petit Robert*, Dictionnaires Le Robert, Paris.

SOUILLER Didier et TROUBETZKOY Wladimir, 1997. *Littérature comparée*, Presses Universitaires de France, Paris.

SUBERCHICOT Alain, 2012. *Littérature et environnement. Pour une écocréditique comparée*, Honoré Champion, Paris.

TADJO Véronique, 1989. *La chanson de la vie*, NEI, Abidjan.

VIGNOLA Gabriel, 2017, « Écocritique, écosémiotique et représentation du monde en littérature », *Cygne noir*, n°5, 2017, en ligne : <<http://www.revuecygnenoir.org/numero/article/vignola-écocritique-écosémiotique>>, pp. 11-36.

WESTPHAL Bertrand, 2007. *La géocritique. Réel, fiction espace*, Éditions de Minuit, Paris.

WODIE Francis, 1996. *Institutions politiques et droit constitutionnel en Côte d'Ivoire*, PUCL, Abidjan.

WUNENBURGER Jean-Jacques, 2019. *Mytho-politiques. Histoires des imaginaires du pouvoir*, Mimésis, Paris.