



IDÉOLOGIES LIGNAGÈRE ET PATRIARCALE, RAPPORTS DE POUVOIR ET STRATÉGIE DE NÉGATION DE LA CITOYENNETÉ FONCIÈRE DES FEMMES GBAN (GAGOU) DE LA SOUS-PRÉFECTURE DE DIÉGONÉFLA EN CÔTE D'IVOIRE

[Étapes de traitement de l'article]

Date de soumission : 28-06-2025 / Date de retour d'instruction : 05-07-2025 / Date de publication : 15-07-2025

Lydie Régine Ghaully OTCHO

Enseignante-Chercheure à l'Université de Bondoukou

✉ lydie.otcho@ubkou.edu.ci

Résumé : L'article explore la construction sociale des inégalités foncières entre hommes et femmes au sein du peuple Gban, en Côte d'Ivoire. Précisément, la question centrale interroge les idéologies et mécanismes sociaux, symboliques et politiques de reproduction et de légitimation de cette inégalité persistante malgré les réformes juridiques en faveur de l'égalité de genre. Autrement dit, pourquoi, malgré les réformes légales et les politiques de promotion de l'égalité, les femmes demeurent largement exclues de la transmission foncière ? L'étude s'appuie sur une démarche qualitative combinant entretiens semi-directifs, récits de vie et observation participante auprès de 42 enquêtés à Diégonéfla. Les résultats révèlent que la coutume Gban fonctionne comme un système politique de reproduction des hiérarchies de genre : la filiation patrilinéaire structure la distribution du pouvoir et légitime la domination masculine. La terre, au-delà de sa valeur économique, symbolise la virilité et la continuité du lignage, faisant de sa transmission un enjeu identitaire et politique. Les femmes, exclues symboliquement du champ de la citoyenneté coutumière et foncière, qui revendiquent leurs droits sont stigmatisées, perçues comme transgressives. En réponse, certaines adoptent des stratégies de contournement — recours au droit formel, alliances associatives ou mobilisations collectives — tandis que d'autres (les plus nombreuses) optent pour le silence comme forme de résistance et de maintien de l'équilibre social. L'étude met en évidence le rôle de la coutume comme instrument de pouvoir, tout en soulignant la nécessité de repenser la citoyenneté foncière à l'aune des transformations sociales et des Objectifs du Développement Durable.

Mots-clés : Citoyenneté, Côte d'Ivoire, genre, gouvernance locale, héritage foncier, Gban

LINEAGE AND PATRIARCHAL IDEOLOGIES, POWER RELATIONS AND STRATEGY OF DENYING LAND CITIZENSHIP OF GBAN (GAGOU) WOMEN IN THE SUB-PREFECTURE OF DIÉGONÉFLA IN CÔTE D'IVOIRE

Abstract: This article examines the social construction of land inequalities between men and women within the Gban community in Côte d'Ivoire. Specifically, it investigates the social, symbolic, and political ideologies and mechanisms that sustain and legitimize this persistent inequality despite legal reforms promoting gender equality. In other words, why do women

remain largely excluded from land inheritance despite progressive legislation and gender equality policies? The study adopts a qualitative approach combining semi-structured interviews, life histories, and participant observation conducted with 42 respondents in Diégonéfla. The findings reveal that Gban customary norms operate as a political system for reproducing gender hierarchies: patrilineal descent structures the distribution of power and legitimizes male dominance. Beyond its economic value, land symbolizes virility and the continuity of lineage, making its transmission both an identity and political issue. Women, symbolically excluded from customary and land-based citizenship, are often stigmatized and perceived as transgressive when they claim their rights. In response, some adopt strategies of circumvention—resorting to formal law, associative alliances, or collective mobilization—while others (the majority) choose silence as a form of resistance and a way to preserve social equilibrium. The study highlights the role of custom as an instrument of power while emphasizing the need to rethink land citizenship in light of social transformations and the Sustainable Development Goals (SDGs).

Keywords : Citizenship, Côte d'Ivoire, gender, local governance, land inheritance, Gban

1. Introduction

La transmission foncière constitue un levier central de la reproduction sociale et de l'organisation économique en Afrique de l'Ouest. En effet, la terre n'est pas seulement une ressource productive, mais constitue également un vecteur central de pouvoir, un marqueur d'identité un instrument de légitimation politique ou de contestation des hiérarchies sociales (Chauveau, 2000 ; Lavigne Delville, 2010). A ce titre, elle structure les hiérarchies sociales, détermine les rapports de force et fonde l'appartenance communautaire. Or, les mutations contemporaines – notamment l'urbanisation rapide et la croissance démographique – exercent une pression considérable sur les ressources foncières. Selon l'ONU-Habitat (2016), la population urbaine ouest-africaine pourrait dépasser 60 % d'ici 2030. Cette évolution, loin d'être neutre, accentue la compétition pour l'accès à la terre et ravive les tensions économiques et sociales. Autrement dit, la terre devient simultanément une ressource rare, un enjeu politique et un symbole identitaire.

En Côte d'Ivoire, cette dynamique prend une dimension particulière. L'histoire de la mise en valeur agricole et des migrations internes et transfrontalières a profondément recomposé les rapports sociaux autour du foncier. Ainsi, la terre y est devenue non seulement un facteur de production, mais aussi un instrument de légitimation identitaire et politique (Chauveau, 2000). De plus, comme le souligne Gnabeli (2018), elle demeure le socle de l'appartenance communautaire, en même temps qu'un indicateur de reconnaissance sociale. Le foncier remplit donc plusieurs fonctions.

Sur le plan économique, il joue un rôle déterminant dans les économies agricoles ce qui fait de l'accès à la terre une condition essentielle de la sécurité alimentaire (FAO, 2019). Cependant, les logiques coutumières de transmission, souvent discriminantes à l'égard des femmes et des jeunes, limitent l'investissement agricole et renforcent les inégalités sociales (FAO, 2016 ;



Seck, 2016). En conséquence, les rapports de genre dans la gestion foncière demeurent inégalitaires, malgré les cadres juridiques promouvant l'égalité. Et l'économie de plantation ivoirienne illustre bien cette tension. En effet, l'ouverture des terroirs villageois aux migrants a favorisé l'intégration économique, mais elle a également généré des conflits autour des droits d'usage et de propriété (Chauveau, 2000). Par ailleurs, la transmission différenciée du foncier selon le sexe consolide la marginalisation des femmes dans un système productif dominé par les hommes. Comme le rappelle la FAO (2016), l'accès au foncier n'est pas neutre : il demeure façonné par des logiques sociales et coutumières profondément patriarcales.

Cette inégalité foncière a aussi des implications politiques. En Afrique subsaharienne, la citoyenneté se joue en grande partie dans la capacité à accéder aux ressources foncières et à participer à leur gestion (Houédin, 2020). Dès lors, la reconnaissance des droits fonciers des femmes apparaît comme une condition essentielle d'une gouvernance inclusive et d'un développement durable (Otcho, 2019). La sécurisation des droits d'accès ne favorise pas seulement la justice sociale ; elle contribue également à la stabilité et à la cohésion communautaire.

Le cas du peuple Gban (ou Gagou) du Centre-Ouest ivoirien illustre avec acuité ces dynamiques susmentionnées. Chez ce peuple, la terre délimite la frontière entre ceux qui disposent d'une légitimité historique – les autochtones – et ceux dont l'intégration demeure conditionnelle, notamment les migrants et les femmes. Autrement dit, le foncier est un espace de distinction et d'exclusion. La transmission y obéit à des logiques patrilinéaires et coutumières qui excluent systématiquement les femmes de l'héritage (Kouadio, 2016).

Pourtant, cette marginalisation contraste fortement avec la contribution économique des femmes à la vie communautaire ou celles-ci participent activement à la production agricole vivrière, à la transformation et à la commercialisation des produits. Par leur travail, ces femmes assurent la sécurité alimentaire et la survie économique des ménages. Or, fort est de constater que leur accès à la terre reste dépendant des hommes – pères, maris ou frères – et demeure précaire. Pour exemple, en cas de divorce, de veuvage ou de conflit familial, elles sont fréquemment dépossédées des parcelles qu'elles exploitent. En effet, chez le peuple Gban, la transmission du foncier est fortement marquée par des rapports de genre inégalitaires. Alors que les hommes héritent prioritairement, les femmes sont souvent marginalisées dans la succession.

Dans la sous-préfecture de Diégonéfla où l'étude a été menée, sur un échantillon de vingt-deux (22) femmes Gban interviewées sélectionnées de façon aléatoire et raisonnée⁶ (FAO. (2006)), dix-huit (18) se sont vu déposséder des terres au cours de la transmission successorale, malgré leurs volontés d'en hériter ; soit 81,8 %. Les quatre (4) autres, soit 18,2 % ont mobilisé des mécanismes de contournement ou de subversion afin de se réappropriier des espaces de légitimité dans un univers normativement masculin. Parlant de ces dernières, les cas pour lesquels des exceptions ont été faites sont ceux de - l'héritage par filiation maternelle résiduelle, vestige d'un ancien modèle matrilineaire où le pouvoir économique circulait par la lignée des

⁶ La sélection raisonnée (ou échantillonnage par choix raisonnée/intentionnel) a consisté à choisir les enquêtés de manière délibérée, en fonction de critères précis et pertinents liés aux objectifs de la recherche. Les enquêtés ont donc été choisis selon différentes catégories sociales (chefs de village, femmes, chef de lignage, jeunes, hommes, etc.).

femmes est mobilisé ; le recours au droit formel (titre ou attestation administrative) comme levier de protection pour la femme face au droit coutumier ; et l'appartenance à une association féminine et la force de la mobilisation collective comme arme de plaidoyer et de légitimité publique. Sur les dix-huit (18) précitées, seulement deux (2) ne mettent pas en valeur l'espace foncier à pourvoir, du fait de leur éloignement social lié pour la première à son mariage et pour la seconde à sa condition professionnelle de fonctionnaire.

Ainsi, ces constats révèlent la tendance selon laquelle les femmes Gban, principales actrices de la production vivrière, sont exclues de la transmission foncière. Cette différenciation de genre s'explique par une articulation complexe entre règles coutumières, représentations sociales et idéologies patriarcales. Ces dispositifs symboliques légitiment la préférence masculine, en dépit du Code foncier de 1998 qui consacre l'égalité de genre. Comme le soulignent Konaté (2017) et Yao-Kouassi (2019), les normes coutumières persistent et continuent de structurer l'accès aux ressources, parfois en contradiction avec le droit moderne. Or, l'exclusion des femmes du foncier compromet leur autonomie économique, limite leur participation aux projets communautaires et affaiblit les dynamiques locales de développement. Ces inégalités vont à l'encontre de plusieurs Objectifs de Développement Durable (ODD), notamment les ODD 1 et 2 (« Pas de pauvreté » et « Faim zéro »), l'ODD 5 (« Égalité de genre ») et l'ODD 10 (« Réduction des inégalités »).

La question qui se pose est de savoir pourquoi les femmes Gban, bien qu'étant les actrices majeures de la production agricole et nonobstant les réformes foncières, les lois autour de l'égalité du genre et des droits des femmes, et l'internalisation par la Côte d'Ivoire des autres ODD, demeurent marginalisées dans l'accès au foncier ? L'étude part de l'hypothèse selon laquelle cette différenciation s'explique par l'articulation de règles coutumières et de pratiques rituelles légitimant la préférence masculine.

L'objectif principal est de comprendre et interroger les idéologies et mécanismes sociaux, symboliques et politiques de reproduction et de légitimation de cette inégalité persistante malgré les réformes juridiques en faveur de l'égalité de genre.

Spécifiquement, il s'est agi de montrer dans un premier temps, que dans le contexte Gban, les logiques coutumières et lignagères structurent la transmission foncière chez les Gban et légitiment une citoyenneté différenciée entre hommes et femmes. Ensuite, l'étude a consisté à mettre en évidence le rôle de la coutume comme instrument de pouvoir, de légitimation, et mécanisme stratégique d'autoprotection masculine contribuant à la reproduction d'une citoyenneté genrée et à l'exclusion systématique des femmes du contrôle foncier. Enfin, montrer les formes et stratégies de résilience des femmes Gban face au déni de leur citoyenneté politique et foncière et relatifs enjeux symboliques et identitaires.

2. Méthodologie

Cette étude s'inscrit dans une approche qualitative, précisément inductive. La sous-préfecture de Diégonéfla, dans la région du Haut-Sassandra de la Côte d'Ivoire est l'espace social choisi pour la réalisation de cette étude. C'est un espace géographique qui bénéficie d'une



pluviométrie abondante, favorable aux cultures vivrières et de rente, notamment l'igname, le riz, le cacao et le café (Chauveau & Dozon, 1985). En tant qu'espace social, Diégonéfla est marqué par des traits traditionnels fortement présents mais aussi des influences de modernisation croissante. Cette sous-préfecture est composée de plusieurs villages et hameaux. Le peuplement est majoritairement paysan, avec l'agriculture vivrière (manioc, igname, maïs...) et la culture commerciale (cacao, café, parfois hévéa dans certaines zones proches). La population de Diégonéfla est plurielle sur le plan ethnique. Les Gban sont le groupe ethnique numériquement dominant dans la zone. Communément appelés « Gagou » par les Gouro, ce sont une petite communauté du groupe mandé du Sud qui occupent une zone du centre-ouest de la Côte d'Ivoire, principalement dans les départements de Gagnoa, Oumé et à l'ouest de la commune de Divo. En effet, selon les données orales de l'enquête, le terme "Gagou" proviendrait de l'expression « ka-gô » ou « kagou » en gouro-kwéni, signifiant « partez d'ici » ; « allez-vous-en ». Cette appellation aurait donc été attribuée par les Gouro lors de leur conquête d'espace géographique dans la région. Les Gban serraient donc parti des terres actuellement occupées par les Gouro pour se regrouper dans les sous-préfectures de Dégonéfla, Tonla, Guépahouo. Cette expression est d'ailleurs perçue comme péjorative par les Gban, car elle évoque leur déplacement forcé par de grands chefs de guerre Gouro et leur statut d'« éternels réfugiés ». Ce peuple préfère s'identifier par le terme « Gban », qui signifie « puces » ; image d'un être minuscule mais agile, capable de se faufiler et de résister. Cette appellation, selon eux, reflète la taille de leur communauté par rapport aux autres groupes ethniques, leur taille physique (généralement petite), leur résilience et leur capacité à s'adapter quelque soient les défis rencontrés.

Dans leur actuelle zone d'occupation et particulièrement dans la sous-préfecture de Diégonéfla, on y trouve également des populations migrantes internes ou externes, de différentes ethnies, salariées dans l'agriculture, ou ayant formé des liens matrimoniaux avec les populations locales. La terre est le principal capital productif : pour subsistance, pour culture commerciale, pour plantations et les conflits fonciers ne sont pas rares, notamment autour de la succession et de la délimitation des parcelles.

Pour capter la diversité des pratiques et comprendre les raisons de la manifestation du phénomène étudié, l'enquête a eu pour populations cibles plusieurs catégories d'acteurs institutionnels et non institutionnels (Gban (hommes et femmes, chefferies) émanant de villages représentatifs de la sous-préfecture de Diégonéfla ; agent administratifs, juristes). Précisément, ce sont vingt-deux (22) femmes dont dix-huit (18) totalement spoliées, quatre (4) issues des cas exceptionnels ayant hérité qui ont été interviewées en entretien semi-directif. L'enquête auprès des vingt-deux (22) femmes a permis de comprendre les causes, les conséquences, les sentiments, les stratégies de résistances mises en place et/ou celles de résignation. Parmi elles, six (6) ont fait l'objet de récits de vies approfondis afin de retracer les trajectoires personnelles et familiales. A côté de ces femmes, huit (8) héritiers masculins, ont également été interviewés pour comprendre leur perception c'est-à-dire la logique masculine, la justification des pratiques coutumières, les résistances et/ou possibles remises en question. Aussi, comme susmentionné, a-t-il été impératif d'interviewer des autorités coutumières (chefs de terres, anciens, et chefs de villages) au nombre de six (6) pour accéder aux pratiques de décisions, aux normes coutumières et quatre (4) acteurs institutionnels (agent administratif, service foncier et juriste). Deux (2)

acteurs associatifs issus d'une Organisation Non Gouvernementale (ONG) et de coopérative féminine ont également été interrogés. L'inclusion de ces acteurs est essentielle car se sont des acteurs intermédiaires situés à la croisée du monde coutumier et des dispositifs modernes de régulation foncière. Leur connaissance des réalités locales conjugée à leur engagement pour la promotion de l'égalité de genre et des droits fonciers des femmes, offre une lecture analytique précieuse du phénomène observé. Ainsi, leurs discours permettent d'avoir une lecture externe et critique des pratiques locales, de savoir comment la coutume s'articule avec les politiques de genre et de sécurisation foncière, de comprendre comment les normes de genre se recomposent dans un contexte de pluralisme juridique et normatif (Etatique, coutumier, religieux, associatif). Ces entretiens complètent les récits de vie et les témoignages recueillis auprès des détenteurs du pouvoir coutumier, des héritiers et des héritières, tout en apportant un regard distancié, critique et institutionnel sur les mécanismes de reproduction et de contestation des inégalités foncières entre hommes et femmes.

Au total, ce sont 42 personnes qui ont été interrogées, au cours d'entretiens semi-directifs par le biais de guides d'entretien structurés autour de thèmes, et via de longues interviews (récits de vie) pour saisir la trame personnelle et émotionnelle des discours, les dynamiques historiques, les ruptures, les idéologies et représentations sociales, et les résistances autour de la question de l'héritage foncier. La technique de collecte de données qu'est l'observation participante a également été mobilisée pour saisir les pratiques foncières de l'intérieur et les rapports de genre dans leur dimension concrète et vécue. Cette stratégie de collecte d'information, à travers notre présence prolongée et une participation contrôlée aux activités a permis de confronter les discours recueillis ; car l'attribution, l'héritage ou le prêt des terres ne correspond pas toujours aux discours officiels ou normatifs fournis en entretiens. Ainsi, nous avons pris part à des réunions coutumières et familiales et à des assemblées pendant lesquelles des décisions foncières ont été prises. Nous avons pu observer les interactions, les pratiques agricoles, les rituels et réactions, cela grâce à notre immersion dans le cadre de l'observation participante. Nous avons structuré cette démarche par le biais d'une grille d'observation élaborée, servant de repère dans la collecte des informations et dans leurs interprétations. La combinaison de ces deux a permis de rendre visible la dimension implicite des inégalités de genre et de comprendre les logiques sociales qui les légitiment.

3. Résultats

3.1. L'idéologie lignagère comme « masque social » de virilité et de domination masculine

Chez les Gban, l'économie est dominée par l'agriculture vivrière, à laquelle s'ajoutent des cultures de rente, notamment le cacao, l'hévéa et le café (Enquête Otcho, 2025). L'accès à la terre n'est pas seulement une nécessité économique. Elle constitue avant tout un principe d'organisation du pouvoir et de la parenté. En effet, la question foncière s'enracine dans une configuration sociale et symbolique où la terre, la filiation et le pouvoir forment un triptyque qui structure l'ordre social. Hériter ou pas d'une portion de terre, c'est avant tout occuper une position reconnue dans la hiérarchie du lignage, donc bénéficier d'une forme de citoyenneté



coutumière. Comme le montre Bourdieu (1972), les structures de parenté fonctionnent comme des « structures structurantes » : elles définissent à la fois la répartition du pouvoir et les formes légitimes de transformation des biens symboliques et matériels. Dans le cas des Gban, l'accès au foncier relève d'un rapport de pouvoir structuré par la coutume, la filiation et le genre car l'organisation sociale de ce peuple repose sur une structure lignagère hiérarchisée.⁷ Cette organisation sociale s'appuie sur une filiation dite bilinéaire ; c'est-à-dire que l'appartenance peut être reconnue aussi bien par le père que par la mère. Cependant, dans la pratique, le pôle patrilinéaire domine largement car il assure la transmission des noms, des terres ainsi que celle de l'autorité politique, tandis que le pôle maternel est relégué à un rôle secondaire (structure les alliances, la solidarité, les obligations rituelles, les droits d'usage temporaires) (Meillassoux, 1975 ; Chauveau, 2000). La citoyenneté coutumière fondée sur la filiation patrilinéaire est historiquement et socialement monopolisée par les hommes, tandis que les femmes en sont largement exclues ou marginalisées. Cette filiation confère donc à la lignée masculine la responsabilité exclusive de la gestion foncière., tandis que les femmes, bien que productrices agricoles, sont exclues du pouvoir de décision sur les terres au nom d'un ordre coutumier qui les situe en position périphérique.

La coutume Gban s'érige ainsi en système politique qui organise la répartition du pouvoir, légitime les rapports hiérarchiques entre les sexes et définit les conditions d'accès à la reconnaissance sociale. Ce mode structurel permet aux hommes d'organiser la distribution des ressources foncières car les autorités coutumières (chefs de lignage, conseils de village, chefs de terre) sont exclusivement masculines. Ce sont elles qui fixent les règles de transmission et arbitrent les conflits fonciers, ce qui assure la reproduction d'un système où les femmes sont systématiquement marginalisées (Gnabéli, 2015). Dans les faits, donc, l'autorité coutumière, incarnée par les conseils de lignage et les chefs de terre, est largement masculine. Cette logique se résume à une équation implicite : « Être homme, c'est être dépositaire du pouvoir lignager et foncier ».

C'est ce que le verbatim suivant exprime :

« Chez nous, c'est l'homme qui garde la terre. La femme va ailleurs, dans une autre famille, quand elle se marie. Si on lui donne une portion de terre, c'est comme si tu as donné cette terre à son mari ou à ses enfants, demain. Or ils viennent d'un autre lignage, souvent même d'une autre ethnie, région ou pays. Et ils viendront revendiquer. Nous protégeons donc ce que nos pères ont laissé. » (Entretien avec un chef de lignage du village Bidié)

Ces propos illustrent la centralité du lignage masculin comme espace de pouvoir. La terre devient le symbole d'une continuité que seuls les hommes peuvent assurer, car ils sont censés incarner la permanence du nom, du clan, du sang. Cette structuration crée un système d'exclusion implicite des femmes dans l'héritage. L'exclusion des femmes de l'héritage foncier n'est donc pas un simple effet secondaire de la tradition : elle constitue un mécanisme social et politique de domination masculine (Bourdieu, 1998) qui vise à maintenir les hommes au centre

⁷ Les villages sont organisés en concessions familiales dénommées sôh. Celles-ci sont regroupées en quartiers appelés gligba et en villages appelés bâh (Enquête Otcho, 2025).

du pouvoir économique, politique et symbolique. Comme l'explique Meillassoux (1960), dans les sociétés lignagères africaines, *« le patrimoine foncier est indissociable du lignage et demeure sous le contrôle des hommes qui incarnent la continuité généalogique »*. Cette organisation confère à la patrilinéarité une fonction explicitement politique. Le lignage, comme le souligne Dozon (1995) agit en Côte d'Ivoire comme un « micro-Etat » en produisant des règles, distribue des droits et sanctionne les transgressions. Une décision prise dans un Conseil de famille illustre bien cette dimension politique décrite :

« Sur la portion de terre que la famille m'a prêtée, je voulais cultiver le manioc et des ignames parce que c'est ce qui marche maintenant. Main, ils m'ont carrément dit que ce n'est pas moi qui décide et que je dois attendre l'avis de mes frères ou oncles. Finalement, ils m'ont demandé de planter des légumes, des vivriers comme d'habitude » (Femme de Goudi-Boboda, 28 ans)

Un autre verbatim s'inscrit dans le même ordre d'idée :

« Quand une femme réclame la terre, on dit qu'elle veut être « chef ». Or, chez nous les Gagou, une femme ne peut en aucun cas être « chef ». Ce sont les hommes qui sont nés pour cela, pour prendre les décisions. » (Homme Gban de 40 ans, du village de Bronda)

Cette exclusion décisionnelle traduit une citoyenneté coutumière différenciée où le pouvoir de décider est l'apanage des hommes. En privant les femmes de droits de décision, de disposer du foncier comme elles l'entendent, les hommes conservent le contrôle des richesses, limitent l'autonomie économique féminine et assurent la dépendance sociale des épouses, sœurs et veuves. La spoliation devient un outil de reproduction sociale (Bourdieu, 1979), qui permet de transmettre le pouvoir économique et politique au sein des lignages masculins, tout en maintenant les femmes dans des activités secondaires (petit commerce, maraîchage sur des terres prêtées).

Ainsi, la filiation patrilinéaire opère à la fois comme principe d'organisation parentale et politique, naturalisant la domination masculine sur le foncier. Cette domination est vécue, acceptée et reproduite, au nom d'une continuité lignagère considérée comme sacrée.

3.2. La coutume comme mécanisme stratégique d'autoprotection masculine : entre jalousie et peur de la perte de l'honneur

La terre joue un rôle de ressort hautement symbolique, chez le peuple Gban. C'est le signe, pour l'homme de sa capacité à hériter, à transmettre, à être chef, en un mot : à « être un vrai homme ». De ce fait, que la femme en possède autant qu'un homme de la famille, est perçue comme une humiliation, une dévalorisation du statut masculin, et engendre la peur de la perte d'autorité masculine. Ce mécanisme s'apparente à ce que l'étude de Cornell (2005) sur le genre nomme « virilité hégémonique » ; c'est-à-dire une virilité construite en dominance, sur la base de compétition et d'affirmation de soi.



« Nos sœurs sont travailleuses. Imagine, si ma sœur et moi avons la même proportion de terre et qu'elle la travaille plus que moi, les gens diront que je ne suis pas un vrai homme. Et Dieu merci, nos ancêtres l'on compris (rires). » (Jeune homme Gban, du village de Tiama, 30 ans)

« Nous avons toujours cultivé et transmis la terre. La terre est l'affaire des hommes. C'est pourquoi c'est nous qui versons de l'eau et des boissons pour invoquer nos ancêtres. Nous savons ce qu'il faut faire pour apaiser leur colère ou pour les remercier. C'est l'homme qui a ce pouvoir. Si nos femmes commencent à avoir les mêmes droits en matière de terre, cela voudrait dire qu'elles aussi devront être initiées à tout cela. A quoi servirons nous encore en tant que Chefs de famille ? Notre autorité sera bafouée. » (Homme Gban de 50 ans, du village de Niéboda)

La coutume, selon le verbatim susmentionné, sert de ressource idéologique car elle fournit un langage, des rites, et des croyances qui donnent des justifications sociales du pouvoir des hommes sur le foncier. Malgré les réformes légales (réforme foncière de 1998), la coutume reste un puissant vecteur de résistance face à l'émancipation foncière des femmes.

« Si les femmes ont leurs propres plantations, elles vont devenir indépendantes. Et quand une femme est trop indépendante, quand une femme réussit mieux que son mari dans les champs, cela est humiliant pour l'homme. Il ne peut plus la contrôler parce qu'elle ne va plus le respecter. » (Ancien Gban, du village de Lahouda 76 ans)

Ces verbatim qui montrent la jalousie (non pas comme un sentiment individuel mais un mécanisme social) traduisent la peur de perdre un capital symbolique lié à la masculinité dans la compétition économique et symbolique entre hommes et femmes. Bourdieu (1998) a parlé de la domination masculine comme un système où l'homme doit constamment affirmer sa supériorité pour préserver son honneur et son statut. Dans le contexte Gban, la maîtrise de la terre constitue ce capital symbolique. L'éventualité que les femmes puissent mieux la valoriser menace donc la position de l'homme en tant que chef de famille et producteur principal. Dans la même optique, l'anthropologue ivoirien Niangoran-Bouah (1982), en étudiant les structures lignagères ivoiriennes, souligne que : « le pouvoir masculin repose sur l'appropriation et le contrôle des biens fonciers et des rituels ». Ainsi, la jalousie exprimée dans les propos des enquêtés masculins reflète la volonté de conserver cette centralité sociale. En ce sens, la filiation patrilinéaire n'est pas seulement un principe de transmission du patrimoine, mais une idéologie lignagère qui fonde et justifie la domination masculine. Sous le couvert du respect de la tradition et de la préservation du patrimoine, ancestral, cette idéologie fonctionne comme un masque social et politique, dissimulant des logiques de jalousie, d'autoprotection et de reproduction du pouvoir masculin au sein de la communauté.

« Dans les faits, la coutume est souvent mobilisée comme un argument juridique de défense des privilèges masculins (rires) Pourtant c'est faux. Les hommes s'appuient sur la tradition pour maintenir un monopole d'accès à la terre, alors même que la loi reconnaît l'égalité. Nous, juristes, le voyons dans beaucoup de contentieux fonciers où les femmes ont

du mal à faire valoir leurs droits, car les chefs de terre invoquent les ancêtres pour bloquer toute évolution. » (Juriste, Direction régionale du foncier rural).

« Dans nos programmes d'appui aux femmes rurales, nous avons constaté que le discours coutumier ressort souvent et il est trop de fois instrumentalisé. Derrière la prétendue « protection de la tradition », il y a une peur réelle de la perte du pouvoir masculin. Quand une femme commence à gérer seule une parcelle, certains hommes la traitent de « rebelle » ou de « femme sans pudeur ». C'est donc un mécanisme social de contrôle et de dissuasion. » (Représentant d'une ONG locale)

L'analyse des discours et des pratiques recueillis sur le terrain montre que les hommes mobilisent les valeurs lignagères et la coutume comme des armes symboliques pour préserver leur autorité et leur accès exclusif à la terre. En effet, ces deux verbatim suscités mettent en lumière un double registre d'interprétation de la coutume au niveau juridico-symbolique et socio-politique. D'une part, le juriste souligne que la coutume est souvent utilisée comme instrument de résistance normative face aux lois égalitaires. En faisant cas des ancêtres et en invoquant le « *respect des traditions* », les hommes transforment la coutume en barrière juridique symbolique, qui leur permet de maintenir leur monopole sur la terre tout en dissimulant ce rapport de domination sous le vernis du respect culturel. D'autre part, le représentant de l'ONG met en évidence la dimension psychosociale et performative de cette résistance. Selon lui, la coutume n'est pas seulement une norme juridique, mais un outil de contrôle social : elle sert à produire de la conformité et à dissuader les comportements féminins jugés déviants. Lorsqu'une femme revendique une parcelle ou montre une réussite agricole autonome, elle est stigmatisée comme « rebelle » ou « femme sans honte ». Ce processus d'étiquetage, décrit par Howard Becker (1985) dans sa théorie de la déviance, illustre bien comment la société construit la « normalité » en fonction de rapports de pouvoir. Dans le contexte Gban, cette normalité est dictée par l'ordre patriarcal et l'autorité masculine.

De plus, la réaction masculine face à l'émancipation foncière des femmes s'inscrit dans ce que Raewyn Connell (1995) appelle la « crise de la masculinité hégémonique ». Les hommes, confrontés à la montée du pouvoir économique féminin, redéfinissent la coutume comme un espace de repli identitaire. Elle devient un instrument de restauration symbolique de leur autorité, face à des réformes qui menacent l'ordre ancien.

Ainsi, au-delà de la simple défense de la tradition, il s'agit d'un acte politique de conservation du pouvoir — ce que Bourdieu (1998) nomme la « violence symbolique », c'est-à-dire une forme de domination qui s'impose par le biais de la croyance collective dans sa légitimité.

Enfin, les deux verbatim traduisent également un conflit entre droit étatique et droit coutumier, typique des sociétés rurales africaines contemporaines. Comme l'a montré Chauveau (2000) dans ses travaux sur la Côte d'Ivoire, les acteurs locaux manipulent la coutume et le droit moderne de manière stratégique selon leurs intérêts. Dans ce cas précis, les hommes Gban s'approprient la coutume pour défendre un privilège de genre, tandis que les femmes tentent d'utiliser la loi pour élargir leur espace de reconnaissance sociale.



En somme, ces deux témoignages illustrent un processus de politisation de la coutume, où le discours sur la tradition sert à légitimer des hiérarchies sexuées et à masquer les rapports de domination économique et symbolique. La coutume agit ici comme un dispositif de pouvoir au sens foucauldien — c'est-à-dire un ensemble de pratiques, de discours et de savoirs qui structurent les relations sociales tout en maintenant l'ordre patriarcal. Puisque cette posture s'accompagne d'une naturalisation de la hiérarchie de genre, où la domination masculine est présentée comme conforme à l'« ordre des ancêtres » ou l'« ordre normal des choses », à travers cette construction idéologique, la citoyenneté foncière devient un privilège sexué qui signifie qu'être homme, c'est être reconnu comme un sujet politique du lignage, tandis qu'être femme, c'est appartenir sans posséder, participer sans décider. Ainsi, le lignage, loin d'être un simple cadre de parenté, s'impose comme un espace politique de pouvoir et de distinction, où se joue la reconnaissance sociale des individus selon le sexe. En mobilisant les principes de filiation patrilinéaire, les hommes construisent une véritable politique du lignage, à la fois idéologique, symbolique et stratégique qui leur permet de maintenir leur position dominante tout en donnant à cette domination une légitimité culturelle et morale. Ce processus au cœur de la reproduction des inégalités de genre, révèle la manière dont la coutume et la tradition peuvent servir de ressources politiques dans la gestion et la transmission du foncier. Enfin, comme le soulignent les études sur la participation des femmes dans les chaînes de valeur agricoles en Côte d'Ivoire et au Nigeria (Karakara et al.(2024) montrent que quand une femme acquiert plus de visibilité ou de succès, cela peut susciter des tensions familiales ou communautaires — parfois exprimées comme jalousie, parfois comme crainte de perte d'autorité. De ce point de vue, la résistance masculine observée chez les Gban ne relève pas seulement du local ou du culturel, mais s'inscrit dans une dynamique universelle de préservation du pouvoir, où la coutume devient un instrument de « *gouvernement du genre* ».

3.3. De la stigmatisation au conformisme social protecteur comme forme de résilience des femmes Gban : enjeux symboliques, identitaires et citoyenneté déniée

Comme susmentionné, l'accès au foncier, chez les Gban, constitue un enjeu identitaire et symbolique intimement lié à la filiation patrilinéaire et aux rapports de pouvoir coutumiers. La terre apparaît comme le socle matériel et spirituel de la reproduction sociale. En ce sens, elle fonde la légitimité des lignages, assure la continuité des ancêtres et structure les hiérarchies de pouvoir. Dans ce contexte, la revendication du droit à la terre par les femmes remet en cause, d'une part, les privilèges masculins, et d'autre part une conception coutumière de l'ordre ancestral devenu social, qui naturalise la domination masculine. Selon Bourdieu (1998), la domination masculine se maintient à travers un « ordre symbolique » intériorisé où les rapports inégalitaires sont perçus comme naturels et indiscutables. Et cette naturalisation du pouvoir masculin dans la gestion du foncier se traduit par la stigmatisation des femmes qui osent remettre en question l'autorité des hommes ou contester les règles coutumières d'héritage. Revendiquer un droit foncier, c'est s'exposer à la suspicion, à la moquerie ou à l'ostracisme. La femme qui revendique est perçue comme « déviante », « irrespectueuse » car elle rompt avec les codes de la féminité socialement valorisée. Or, cette exclusion symbolique du champ de la parole publique et décisionnelle foncière renvoie à ce que l'on peut qualifier de citoyenneté déniée. Dans la société Gban, les femmes sont reconnues comme membres du groupe, mais

elles ne disposent pas des mêmes droits effectifs que les hommes sur les biens collectifs et sur les espaces de décision. Elles sont donc des citoyennes incomplètes dans l'ordre coutumier, assignées à des rôles de reproduction et d'exécution, sans véritable pouvoir de légitimation sociale. Ce déni de citoyenneté foncière, qui repose sur la coutume, perpétue une inégalité structurelle entre les sexes, où l'accès à la terre devient le marqueur de l'appartenance politique et symbolique au lignage. Comme l'expriment certaines enquêtées :

« Chez nous à Tiégba, et je crois c'est aussi pareil dans tous les villages Gagou, si une femme commence à parler de terre, tout le village va dire qu'elle n'est pas normale. On va penser qu'elle veut dominer les hommes. Les femmes qui parlent de terre sont mal vues. On dit qu'elles manquent de respect à leurs frères, aux ancêtres. Et qui dit ancêtres dit forces mystiques. Alors, pour ne pas t'attirer la colère des sorciers qui peuvent profiter ou des ancêtres eux-mêmes, il vaut mieux se taire. » Femme Gban du village Tiégba, 45 ans.

« Une femme qui conteste les ancêtres, c'est une fille qui crache sur la tombe de son père. Et ce n'est pas toléré. D'une manière ou d'une autre, tu vas le payer et tes parents aussi qui t'ont mal éduqué vont le sentir. Une femme qui sait ce qu'elle veut et qui veut vivre en paix ne se mêle pas des histoires de terre. Elle laisse cela aux hommes. C'est comme cela que nous avons été éduquées. » Femme Gban du village de Dédi, 52 ans.

Ces paroles traduisent à la fois la peur de la sanction sociale et la force des normes symboliques qui assignent les femmes à une position de silence et de retrait. Ainsi, face à cette pression normative et pour éviter les ruptures des liens familiaux, la plupart des femmes préfèrent rejeter la contestation. Le choix du silence traduit ici un conformisme protecteur qui permet de rester dans la norme et de préserver sa place dans l'univers social Gban. Cependant, loin d'être une simple passivité, ce silence s'apparente à une stratégie de survie sociale. En effet, comme le souligne Scott (1990) dans sa théorie des « art de la résistance », les dominés développent des formes subtiles de résistance cachée qui leur permettent de préserver leur dignité tout en évitant la confrontation directe. De la même manière, les femmes Gban recourent à des tactiques discrètes – l'humilité affichée, le silence stratégique, ou encore la transmission de récits alternatifs aux jeunes filles – pour maintenir vivante la mémoire de leur droit à exister comme sujets sociaux.

La non-revendication n'est donc pas seulement le signe d'une soumission, mais l'expression d'une résilience sociale face à une situation de citoyenneté déniée, un signe de sagesse et de conformité aux normes sociales. Rester dans la limite due la norme sociale et de la coutume permet de protéger son honneur, sa réputation, son statut de bonne épouse ou de digne fille de la lignée. A contrario, revendiquer reviendrait perdre ce capital symbolique, à être socialement dévalorisée, donc à perdre son identité et son appartenance au groupe. Par cette intériorisation, il y a contentement tacite pour la recherche de l'équilibre social. Ainsi, la non-revendication foncière s'inscrit dans une logique d'adaptation et de préservation de soi : c'est une manière de négocier sa place dans un système de domination, tout en maintenant une forme de cohésion sociale indispensable à la survie collective. Cette posture ambiguë révèle à la fois la puissance des structures coutumières et la capacité des femmes à transformer leur marginalisation en ressource symbolique. Autrement dit, même dans le silence, ces femmes produisent une parole



invisible, une résistance intériorisée qui exprime leur refus d'être totalement effacées du champ du pouvoir. Leur attitude révèle un pouvoir discret, fondé sur la retenue, la sagesse et la maîtrise des codes sociaux, qui leur permet de demeurer respectées tout en préservant la conscience intime de leur dignité. Cette posture ambiguë révèle à la fois la puissance des structures coutumières et la capacité des femmes à transformer leur marginalisation en ressource symbolique, en gardant vivante, dans le silence, la conscience de leur propre valeur et de leur droit à exister comme citoyenne à part entière.

Ainsi, cette perspective rejoint des travaux de sociologie politique du genre qui montrent que les normes sociales ne sont pas simplement descriptives, mais prescriptives : elles contraignent les pratiques, les désirs et les ambitions, de telle sorte que beaucoup acceptent ce qui pourrait être contesté, non par ignorance, mais par choix stratégique de survie et d'honneur.

« Il est facile de parler, de discuter de champs et de nos droits. Mais après, qui va te saluer au marché ? Tu auras tout le monde contre toi. C'est pourquoi moi je préfère garder pour moi ce que je pense. Je sais ce que je veux, mais je ne veux pas qu'on m'insulte, qu'on me juge en disant que je suis orgueilleuse ou impolie. C'est Dieu qui est notre témoin car il voit et il sait, c'est l'essentiel. » (Femme Gban de Badié, 36 ans, commerçante)

« Nous, on ne parle pas, mais on sait. Si tu veux vivre tranquille, il faut être sage. Le jour où les hommes comprendront qu'on peut aussi gérer la terre sans manquer de respect, ils viendront eux-mêmes demander notre avis. En attendant, on fait comme si on ne savait rien. » (Femme Gban, 50 ans, cultivatrice à Gnandi-Boménéda)

Ces propos traduisent une résistance feutrée, c'est-à-dire une forme de contestation implicite inscrite dans le silence et l'attente. Loin d'être le signe d'une soumission passive, le mutisme des femmes Gban renvoie à une stratégie de préservation du capital symbolique (Bourdieu, 1972) et d'évitement des conflits sociaux. En se conformant extérieurement à la norme, ces femmes ménagent la cohésion du groupe tout en maintenant une conscience critique de leur position. Leur posture illustre ce que James Scott (1990) qualifie d'« infra-politique des dominés », où la résistance s'exprime dans des gestes discrets, des silences signifiants et des pratiques quotidiennes d'adaptation.

Ainsi, leur attitude témoigne d'une résilience identitaire et citoyenne, par laquelle elles préservent leur dignité et leur sentiment d'appartenance, tout en refusant intérieurement l'ordre inégalitaire qui les exclut. Cette « résilience silencieuse » devient alors un mode d'existence politique à part entière, une manière de revendiquer symboliquement leur droit à l'estime et à la reconnaissance dans un univers social qui tend à les invisibiliser.

Conclusion

Au terme de cette étude, il apparaît que la transmission foncière chez les Gban de Diégonéfla est au cœur d'un système social où se jouent à la fois la reproduction des rapports de pouvoir, la légitimation de l'ordre coutumier et la définition d'une citoyenneté différenciée selon le genre. L'accès à la terre, loin d'être un simple enjeu économique, revêt une dimension politique et symbolique qui conditionne la reconnaissance sociale et la participation citoyenne. Dans cet

univers normatif, la coutume agit comme un instrument d'autoprotection masculine, garantissant aux hommes la conservation du pouvoir symbolique et matériel, tout en assignant aux femmes une citoyenneté de second ordre. Cette citoyenneté incomplète se manifeste par leur exclusion des instances de décision, des droits successoraux et des rituels fonciers, malgré leur contribution déterminante à la production agricole et à la stabilité des ménages. Toutefois, les résistances observées – qu'il s'agisse du recours au droit formel, à la mobilisation associative ou à la filiation maternelle résiduelle – témoignent d'une dynamique d'émancipation silencieuse et graduelle. Ces formes de résilience constituent les prémices d'une redéfinition du rapport des femmes à la terre et, par extension, à leur citoyenneté. La lutte pour l'accès équitable au foncier s'impose ainsi comme une lutte pour la reconnaissance pleine et entière des femmes en tant que citoyennes à part entière, capables de contribuer à la gouvernance foncière et au développement communautaire. Promouvoir une telle citoyenneté foncière inclusive suppose la conciliation entre coutume et droit moderne, ainsi qu'une transformation des représentations sociales qui continuent d'assimiler le pouvoir foncier à la virilité. À cet égard, la reconnaissance institutionnelle des droits fonciers féminins apparaît comme une condition essentielle de justice sociale, de démocratie locale et de cohésion nationale durable.

Références bibliographiques

- Becker, H.S. (1963). *Outsiders : Studies in the sociology of deviance*. Free Press.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève : Droz.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction : Critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- Chauveau, J.-P. (2000). Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire : les enjeux silencieux d'un coup d'État. *Politique africaine*, 78(2), 94-125.
<https://doi.org/10.3917/polaf.078.0094>
- Chauveau, J.-P., & Dozon, J.-P. (1985). *Colonisation, économie et société : histoire des systèmes de production et des rapports sociaux dans la région de Gagnoa (Côte d'Ivoire)*. Paris : ORSTOM.
- Cornell, R. W. (2005). *Masculinities (2^{ème} édition)*. Berkeley : University of California Press.
- Dozon, J.-P. (1995). *La Côte d'Ivoire entre démocratie et ethnicité*. Paris : Karthala.
- FAO. (2006). *Manuel de statistique pour la recherche forestière* (Chap. 5) Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture.



FAO. (2016). *Genre et accès à la terre en Afrique de l'Ouest : enjeux et stratégies d'action*. Rome : Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture. <https://www.fao.org/3/i5438f/i5438f.pdf>

FAO. (2019). *La situation mondiale de l'alimentation et de l'agriculture : l'inégalité d'accès à la terre et ses conséquences sur la sécurité alimentaire*. Rome : FAO.

Houédin, B. (2020). Citoyenneté, foncier et développement en Afrique de l'Ouest : enjeux et perspectives. *Revue Tiers Monde*, 244(4), 93–113.

Karakara, A. A. W., & Osabuohien, E. S. C. (2024). *Gender, forms of land ownership and agricultural value-chain participation : Evidence from Côte d'Ivoire an Nigeria*. *African Journal of land Policy & Geospacial Sciences*, 7(3). <https://doi.org/10.48346/IMIST.PRSM/ajlp-gs.v7i3.46182>.

Konaté, S. (2017). *Genre, droit et coutume en Afrique de l'Ouest : Les paradoxes de l'égalité juridique*. Dakar : Codesria.

Kouadio, F. (2016). Héritage et inégalités de genre dans les sociétés lignagères ivoiriennes. *Cahiers du Genre et du Développement*, 12(1), 25–42.

Lavigne Delville, P. (2010). *Propriété, foncier et citoyenneté : Enjeux de la réforme foncière en Afrique*. Paris : Karthala.

Niangoran-Bouah, G. (1982). *La société ivoirienne : structures lignagères et représentations symboliques en Côte d'Ivoire*. Abidjan : NEA.

Olivier De Sardan, J.P. (2008). *La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Academia-Bruylant.

ONU-Habitat. (2016). *State of African Cities 2016: Urbanization and Development – Emerging Futures*. Nairobi : United Nations Human Settlements Programme.

Otcho, L. R. G. (2019). *La faible participation citoyenne dans les collectivités décentralisées en Côte d'Ivoire : entre confiance dans le politique et coût social de la participation à Bouaflé. (Thèse de Doctorat unique, Université Félix Houphouët Boigny), Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire*.

Seck, F. (2016). *Femmes, foncier et développement en Afrique de l'Ouest : défis et opportunités pour une réforme équitable*. Dakar : CODESRIA.

Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcript*. Yale University Press.

Yao-Kouassi, K. (2019). *Le pluralisme juridique et les droits fonciers des femmes en Côte d'Ivoire*. Abidjan : Presses de l'Université de Cocody.

Yao Gnabeli, R. (2018). *Frontières mobiles et rapports intercommunautaires en Côte d'Ivoire*. *Revue des sciences sociales*, 60, 38-45. <https://doi.org/10.4000/revss>. 1325