

**PRATIQUES OCCULTES ET VIOLENCE CRIMINELLE DANS LE
TRANSPORT INFORMEL URBAIN : L'EXEMPLE D'ABIDJAN**, Walter
Kouamé KRA (Université Alassane Ouattara de Bouaké), ZiéBrahima OUATTARA
(Centre de Recherche et d'Action pour la Paix), Esther Doris YAO, Konan Dorgelès
GBÈKÈ (Université Alassane Ouattara de Bouaké) – RCI
walterkra@uao.edu.ci

Résumé

Jusqu'ici, la littérature sur la criminalité dans le transport public informel ou artisanal en Afrique en a fait le résultat d'un jeu d'intérêts économiques entre les parties prenantes ou encore de la quasi-absence de l'État régulateur dans ce secteur d'activités. Se démarquant de cette approche, notre analyse a, au moyen d'une étude qualitative alliant récits de vie et méthode de la métasynthèse, établi un lien de cause à effet entre cette criminalité et des facteurs non économiques, mais culturels. En effet, cette violence se nourrit des pratiques occultes, un héritage culturel rustique, convoqué dans un contexte d'urbanité. Les rabatteurs et les syndicalistes, deux parties prenantes clés de la violence criminelle sur les hubs de transport informel, recourent à la violence de nature criminelle pour se positionner dans ce jeu d'intérêts économiques, en vertu de la capacité de nuisance et du sentiment d'invincibilité que leur procurent la croyance dans les pratiques occultes.

Mots clés : Violence criminelle, transport informel, pratiques occultes, croyance, Abidjan, Côte d'Ivoire.

**OCCULT PRACTICES AND CRIMINAL VIOLENCE IN INFORMAL
URBAN TRANSPORT: THE EXAMPLE OF ABIDJAN**

Abstract

So far, the literature on crime in informal or artisanal public transport in Africa has made it the result of a game of economic interests between stakeholders or the almost absence of the regulatory State in this sector. Contrary, our analysis, through a qualitative study combining life stories and the metasyntesis method, established a cause-and-effect link between this crime and non-economic, but cultural, factors. Indeed, this violence feeds on occult practices, a rustic cultural heritage, summoned in a context of urbanity. The « rabatteurs » and the « unionists », two key stakeholders in criminal violence on informal transport hubs, use criminal violence to position themselves in this game of economic interests, according to the capacity for nuisance and the feeling of invincibility that their belief in amulets gives them.

Keywords : Criminal violence, informal transport, occult practices, belief, Abidjan, Côte d'Ivoire.

Introduction

Les violences physiques dans les hubs de transport informel à Abidjan¹ (communément appelées phénomène des *gnambros*²) sont récurrentes et toujours d'actualité. La criminalisation de ce phénomène – qui existe depuis plusieurs décennies – a pris de l'ampleur au lendemain de la crise post-électorale de 2010-2011 avec l'entrée des ex-combattants dans cette arène économique (Gbèkè 2014 ; Interpeace 2015 ; Kra 2016). La liste des violences dans ces hubs est longue, mais nous nous bornons à relever quelques-unes des plus récentes et significatives. En août 2018, des affrontements à l'arme blanche entre rabatteurs et chauffeurs de minibus communément appelés *Gbaka* ont fait un mort à la gare de *Siporex Yopougon*. Un autre affrontement à la machette, cette fois entre rabatteurs (ou *gnambros*) et syndicalistes³ a fait également un mort en février 2019 à la gare de la Riviera palmeraie après barrage. Trois mois plus tard, en mai 2019, à la gare du grand carrefour de Koumassi, des violences ont opposé deux groupes de rabatteurs avec, à la clé, des agressions de riverains et des dégâts matériels importants. En août 2019 à la gare des taxis intercommunaux de Yopougon (la plus grande commune d'Abidjan), un gendarme a été tué avec son arme de service par des rabatteurs alors qu'il tentait de s'interposer entre eux et un usager. Ces violences persistent malgré la répression, tout aussi violente, des forces de sécurité dans ce milieu pour rétablir l'ordre.

La littérature sur la question montre que ces violences se manifestent autour d'un enjeu économique majeur : le contrôle des hubs de transport informel pour capter la manne financière générée par les activités de transport interurbain (Interpeace, idem). Elle montre également que ces violences s'inscrivent d'une part dans une dynamique du crime organisé pour perpétuer le phénomène (Kra, idem), accroître et contrôler d'autres espaces urbains disputés (Gbèkè, idem). D'autre part, elles traduisent un mode d'insertion économique dans un contexte de post-crise et de chômage accentué où la violence est mobilisée comme compétence (Kra 2019). Ce d'autant plus que la faible présence de l'État dans le secteur du transport informel urbain comme autorité régulatrice laisse libre cours à ce désordre organisé (Dindji et al. 2016 ; Méité 2014 ; Rizzo 2011). Le phénomène de la violence pour

¹ Abidjan est la capitale économique de la Côte d'Ivoire, un pays ouest-africain dont la croissance économique s'établit en moyenne à environ 8% depuis la sortie de crise post-électorale en 2011.

² Un *gnambro* est un rabatteur chargé de trouver des clients pour les véhicules de transport en commun qui exercent dans le secteur informel urbain.

³ Catégorie d'acteurs qui s'arrogent le contrôle des hubs de transport informel. Sur chaque hub, les syndicats (dont les membres sont les syndicalistes) sont organisés autour d'un président qui chapeaute l'organigramme. Les rabatteurs ou *gnambros* figurent, en général, en dehors de cet organigramme, mais collaborent avec les syndicalistes à travers la recherche de clients pour le compte du syndicat.

le contrôle des hubs de transport en commun existe dans d'autres pays africains. C'est notamment le cas en Afrique du sud où il est localement appelé « guerre des taxis ». Dans ce pays où le taux de chômage reste élevé (autour de 27%)⁴, les violences s'inscrivent dans une lutte pour la survie du transport informel urbain face à la menace du transport public formel modernisé (Lomme and Vircoulon 2006 ; Dugard 2001).

Cependant, il n'y a pas que la volonté de contrôle économique des hubs au moyen d'armes à feu et d'armes blanches par des acteurs eux-mêmes rompus à la violence qui explique la criminalisation du transport public informel dans des villes africaines. Au regard de l'expérience ivoirienne, il existe un autre type de ressource, d'ordre immatériel, qui alimente cette criminalisation. Il s'agit des croyances occultes, surnaturelles ou magico-religieuses qui se forment autour d'amulettes, désignées ici sous le vocable de gri-gris. Les écrits de *Gbèkè* (idem) et Kra (idem) ont révélé l'existence de ces gri-gris, mais n'ont pas montré comment les croyances rattachées opèrent pour alimenter les violences dans les hubs de transport informel à Abidjan. La présente étude vise à approfondir les investigations sur ce type de ressources en analysant les mécanismes par lesquels elles nourrissent et entretiennent la violence chez les rabatteurs et les *syndicalistes*.

En somme, la question de la violence criminelle dans le transport informel urbain a été abordée sous deux angles différemment. Il y a les écrits qui ont analysé cette violence comme le résultat d'une action collective portée par des acteurs homogènes pour préserver leurs intérêts (contrôle des hubs de transport informel par des rentiers de la violence ; perpétuation de la violence par l'organisation du crime ; violence collective pour conquérir davantage de hubs). En revanche, il y a ceux qui ont examiné cette violence comme le fruit d'actions individuelles dans un contexte particulier (violence comme compétence d'insertion économique). Au-delà de ces différences qui mettent aux prises les paradigmes déterministe et individualiste, ces approches convergent sur au moins trois points. Le premier est que l'action des acteurs, qu'ils soient collectifs ou individuels, relève de la violence physique et revêt un caractère criminel. Le deuxième point, qui est la conséquence du premier, est que cette violence physique opère comme un puissant régulateur des rapports sociaux dans le milieu des transports informels urbains. Le troisième point enfin, est que les violences collectives ou individuelles mobilisées dans les hubs de transport informel s'opèrent au moyen d'armes à feu, et surtout d'armes blanches dont la symbolique est quasiment occultée dans le questionnement du phénomène.

C'est à ce questionnement qu'est consacré cet article. Il vise à montrer que la violence physique dans les hubs de transport informel urbain, au-delà des

⁴ Source : Agence nationale des statistiques (StatsSA)

ressources matérielles (force physique, armes blanches ou à feu, expériences ou compétences pratiques de violence), se nourrit de ressources immatérielles telles que les croyances magico-religieuses qui, incarnées dans les gri-gris, confèrent aux détenteurs un double sentiment de puissance et d'invincibilité. Nous examinons les usages de ces amulettes et les croyances associées sous l'angle d'un héritage culturel devenu une source de violence dans un contexte d'urbanité. Le secteur du transport informel urbain, du fait de la faible présence de l'État régulateur, s'offre comme une structure d'opportunité à cette dynamique de violence. L'analyse s'inscrit donc dans le champ de la sociologie du développement se démarquant ainsi des analyses précédentes logées dans une perspective de sociologie économique et, dans une moindre mesure, de socio-anthropologie de la violence.

La notion de croyance est ici considérée aussi bien dans sa conception holiste qu'individualiste. Dans son acception holiste, elle renvoie à un système intégré et intégrateur qui tend à s'imposer aux individus partageant des traits culturels (Malinowski 1968 ; Dumont 1966). Cela suppose que la croyance dans les pratiques occultes comme pourvoyeuses d'une capacité de domination et d'un sentiment d'invincibilité est adossée à un référent culturel partagé et largement admis pour vrai (Bonhomme & Gabail 2018 ; Ayimpam 2012 ; Beneduce 2012 ; Bouju 2012 ; Bernault 2005 ; Bennett & Fineran 1998) dans le milieu du transport informel urbain. Objet fondamental de la sociologie depuis Émile Durkheim (1897), la croyance est au cœur des processus cognitifs comme ceux qui, par exemple dans le cas de cette étude, font émerger chez les rabatteurs et les *syndicalistes* le sentiment d'une capacité de nuisance. Dans sa conception individualiste, la croyance selon Boudon (1992) place l'acteur dans une rationalité cognitive où, ne pouvant connaître toutes les conséquences de ses choix, il est porté à croire à « quelque chose ». Ce « quelque chose » s'assimile ici aux pratiques occultes qui, dans un environnement hostile régulé par la violence, confèrent au rabatteur et au syndicaliste le sentiment d'une posture gagnante occasionnelle ou permanente garantie. Ces deux conceptions de la croyance dans les gri-gris ou amulettes sont complémentaires en ce qu'elles la révèlent comme une source de puissance et d'invulnérabilité émanant d'un héritage culturel ancien mais aujourd'hui répandu chez les deux catégories d'acteurs. D'où la question : comment la croyance dans les pratiques occultes est-elle devenue une source de violence chez les rabatteurs et les syndicalistes dans un contexte d'urbanité ?

Cette question centrale se décline comme suit : quels types de gri-gris font l'objet de croyances chez les rabatteurs et les syndicalistes comme une ressource de violence et quelles significations revêtent-ils ? Quels éléments culturels partagés fondent la croyance dans ces gri-gris ? Comment les usages des gri-gris, vieil héritage culturel et rustique, ont pu se développer comme une ressource de violence chez les rabatteurs et les syndicalistes dans un contexte d'urbanité ? Quels défis cette ressource de violence, à cheval entre le matériel et l'immatériel, la

tradition et la modernité pose-t-elle à la lutte contre la criminalité dans le secteur du transport informel urbain ?

1. Matériel et méthodes

Le matériel de l'étude est essentiellement constitué des opinions et récits de vie des rabatteurs et des syndicalistes (acteurs directs des violences criminelles), mais également des témoignages d'autres acteurs comme les chauffeurs des véhicules de transport en commun, les marabouts (pourvoyeurs d'amulettes), les usagers et les agents municipaux. À ces matériaux verbaux, s'ajoutent des photographies de gri-gris. Ces données primaires ont été complétées par des données secondaires, en l'occurrence des extraits de verbatim tirés des études déjà réalisées sur le phénomène. Les données primaires ont été collectées à l'aide de la technique d'entretien individuel approfondi et de la technique d'observation directe ; et les données secondaires au moyen de la méthode de la métasynthèse.

La collecte des données s'est effectuée sur les principaux hubs de transport informel, des espaces où interagissent quotidiennement rabatteurs, syndicalistes et chauffeurs d'une part, mais surtout des arènes de violences criminelles récurrentes. Nous nous sommes rendus également au domicile de certains marabouts réputés et de certains rabatteurs/syndicalistes pour photographier les gri-gris. Au total, 20 acteurs ont été rencontrés après avoir été identifiés l'un après l'autre par la technique « boule de neige ». Cette technique a permis de cibler les personnes ressources dans chaque catégorie d'acteurs sur les hubs visités. Les données collectées ont été analysées au moyen de trois méthodes : la méthode typologique, la méthode de la rationalité cognitive et la méthode d'analyse culturelle et sociale de Cernea (2001).

Utilisée au sens classique de la « production d'une description ordonnée des phénomènes sociaux » (Demazière 2013), la démarche typologique s'est appliquée aux usages des gri-gris dans la production des violences criminelles sur les hubs de transport informel à Abidjan. Elle a consisté à mettre de l'ordre dans ces usages, à partir de matériaux hétérogènes, pour dégager des similitudes incarnées dans des types de gri-gris. De façon concrète, il s'est agi de regrouper les amulettes selon des similitudes expressives, de nommer chaque groupe d'amulettes, de les décrire et d'indiquer leur mode d'acquisition. L'opération s'est effectuée en préservant la richesse des données collectées de façon à favoriser une interprétation intelligible (dégager les significations) des usages pour chaque type d'amulettes.

Pour sa part, la théorie de la rationalité cognitive, inspirée du paradigme de l'individualisme méthodologique, a permis de dégager les « bonnes raisons » explicites ou implicites qui poussent les rabatteurs et les syndicalistes à croire dans les gri-gris et à les mobiliser comme ressource de violence, de pouvoir ou de domination. Partant du postulat que la violence criminelle dans les hubs de

transport informel est le résultat de ces croyances, nous avons tenté de reconstruire, à partir des interviews réalisées, le raisonnement typique qui a pu convaincre les rabatteurs et les syndicalistes, en tant que sujets sociaux et culturels, à adopter lesdites croyances. Cette opération de reconstruction s'est faite en ayant à l'esprit que la méthode n'est pas universelle ; certaines croyances ne s'expliquant pas par des raisons, mais plutôt par des passions ou par d'autres forces irrationnelles (Boudon et Fillieule 2012).

Enfin, à travers la théorie de l'analyse culturelle et sociale de Cernea, nous nous sommes employés à dégager chez les rabatteurs et les syndicalistes les éléments culturels partagés qui, hérités des traditions africaines, ont fait le lit de l'usage accru des amulettes dans un contexte de modernité. Pour ce faire, nous avons scruté, à travers les récits des rabatteurs, syndicalistes, chauffeurs et marabouts, le stock de connaissances et de pratiques révélatrices de ces éléments culturels.

Dans les lignes qui suivent, nous restituons d'abord les trois types de gri-gri qui, dans les pratiques occultes, sont mobilisés par les rabatteurs et les syndicalistes comme une ressource de violence, ainsi que les modes d'acquisition et les significations qu'ils revêtent. Ensuite nous examinons les facteurs au fondement de la croyance dans ces gri-gri et, enfin nous analysons la logique dans laquelle s'inscrit le recours à ces objets culturels rustiques dans un contexte d'urbanité.

2. Les gri-gri en forme d'armes blanches

Quatre gri-gri en forme d'armes blanches ont été répertoriés au cours de l'enquête de terrain : le gré, le kalamou, le gourdin et les ossements humains.

Le *gré* est une corne d'animal avec un bout pointu doté d'un poison. Il est utilisé pour poignarder l'adversaire en vue de provoquer une profonde blessure sur laquelle le poison a des effets. Les cornes utilisées pour préparer le gré proviennent d'animaux sauvages comme les gazelles, les béliers, les biches ou encore les antilopes. Déjà pointues, elles sont affûtées pour être davantage acérées avant d'être recouvertes de la substance toxique. Ensuite elles font l'objet d'un rituel mystique qui consiste en des incantations et des rites sacrificiels opérés par un marabout⁵ pour les doter du pouvoir de tuer. De petite taille (environ 10 cm) ou de taille moyenne (20 cm) ou plus, ces cornes présentent bien souvent une courbe accentuée, sont rugueuses et de couleur sombre. Elles s'utilisent de deux façons pendant les combats : soit les détenteurs les tiennent fermement de la main, soit ils la fixent sur un support de fer ou de bois.

⁵ En Afrique subsaharienne, un marabout est un sorcier ou un envoûteur qui se propose de résoudre tout type de problèmes. Un marabout, est un homme ascète (rarement une femme) se réclamant le plus souvent de l'Islam ou de syncrétisme musulman (source Wikipédia).

Figure 1. Le gré



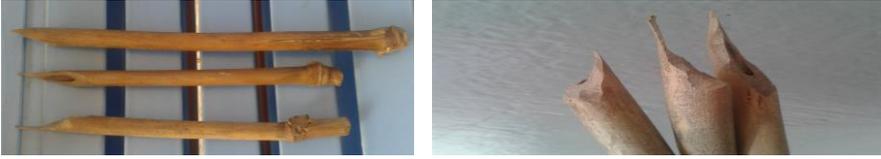
Source : enquête de Zié, 2018

Trois significations sont associées aux usages du *gré*. Premièrement, en plus des effets désastreux du poison, les détenteurs des *grés* croient aux pouvoirs mystiques dont ils ont été dotés par les incantations et rites sacrificiels. Ces supposés pouvoirs mystiques leur permettent d'exercer la violence criminelle en toute confiance et efficacité. Le degré de cette efficacité est fonction de la renommée du marabout-concepteur. Le *gré* sera d'autant plus efficace que le marabout-concepteur aura une grande notoriété. Deuxièmement, le *gré* est perçu comme une arme mystique sans antidote. En d'autres termes, dans l'imaginaire des rabatteurs et des syndicalistes, une fois que l'arme atteint sa cible, la blessure causée devient incurable et la personne concernée s'achemine irrémédiablement soit vers une amputation (si c'est un membre qui est affecté) soit vers la mort (si c'est un autre organe qui est atteint). Troisièmement enfin, le *gré* apparaît comme une arme capable d'atteindre les personnes « mystiquement immunisées ». Les affrontements récurrents entre rabatteurs et/ou syndicalistes sont des arènes où l'usage des gri-gris est répandu. Le *gré*, dans une telle arène est d'autant plus prisé qu'il est supposé capable d'infliger des dégâts humains importants même aux adversaires les plus redoutables comme en témoigne ce syndicaliste interrogé par Gbéké (idem) lors de ses recherches : « Gré-la y a pas affaire de je suis dji (mystiquement immunisé). Si ça te gagne ça rentre, ça va mal te blesser. Tout ce que tu peux faire c'est disparaître ou bien fuir. En tout cas faut pas il va te piquer, sinon on ne peut rien pour toi ».

Le kalamou ou kala est un morceau de bambou avec un bout effilé qui permet d'infliger des blessures profondes et graves pouvant conduire à la mort. A l'origine utilisé comme stylo dans les écoles coraniques, son usage s'est mué en arme blanche mobilisée, de plus en plus, dans les rixes individuelles ou collectives sur les hubs de transport informels abidjanais. De la taille d'un stylo à bille ordinaire, le kalamou est conçu, de façon artisanale, à partir d'une petite tige de bambou séchée et taillée à l'extrémité jusqu'à l'obtention du bout fuselé. Avant d'en user comme arme de combat, il est mystiquement préparé selon un procédé analogue à celui du *gré* : incantations et rites mystiques par les soins d'un marabout. Le terme Kalamou ou Kalam est emprunté de l'arabe et fait référence à l'apprentissage symbolisé par un stylo. Pour les usagers du kalamou, sa structure

en bois doublée de ses « pouvoirs mystiques » en fait une arme de choix capable de vaincre des adversaires « immunisés » contre les armes métalliques.

Figure 2. Le kalamou ou kalam



Source : enquête de Zié, 2018

Le gourdin (ou *dahakoun*) est un gros bâton ou une barre métallique avec une extrémité renflée, utilisé comme arme par les syndicalistes et les rabatteurs pour brutaliser, infliger des blessures atroces à l'adversaire, voire le tuer. Les gourdins sont rendus plus meurtriers en insérant des pointes dans la partie renflée en bois ou en faisant de multiples bouts hérissés lors de la forge sur la partie bombée servant à frapper. La partie effilée du gourdin servant de manche est perforée pour y insérer un anneau en lanière fait de cuire qui permet de le porter au poignet et d'éviter de le perdre en situation de combat. Ils brisent les os et perforent la chaire de l'adversaire. Utilisée surtout au cours des affrontements collectifs pour son effet dévastateur, cette arme ne vise pas une partie précise du corps. Elle est tout aussi dangereuse pour les personnes « immunisées mystiquement » (parce que dotée elle-même de pouvoirs mystiques supposés) que pour celles qui ne le sont pas. Sa signification, selon les détenteurs, réside dans le pouvoir mystique qui lui confère la capacité de vaincre toute personne « invulnérable » aux armes blanches en général et à celles fabriquées en matériau de fer en particulier. Un syndicaliste qui a déjà fait usage de cette arme en témoigne :

Quand c'est gâté y a *gbafou* (affrontement) avec l'autre syndicat, celui qui a ça (gourdin) prend (...) Chacun sait où il cache son matériel (armes) à la gare là-bas parce qu'on peut pas fourrer tout pour cacher (...) Si le gonmon (force de l'ordre) tombe sur toi tu es dans ramba (être en difficulté) (...) Matin comme ça si l'autre syndicat veut prendre Guantanamo⁶ de toi ton jour, vous allez vous battre pour voir lui qui va rester ; c'est là maintenant celui qui a *dahakoun* (*gourdin*) se défend avec (...) tu vois non donc on peut pas garder loin.

Un rabatteur interrogé à Abobogagnoa-gare renchérit en ces termes :

Souvent dans le *gnaga* (affrontements) ici à la gare, quand balle rente pas, fer te touche pas, c'est bois (gourdin) on prend pour te frapper. Car bois même y a pas son médicament, y a pas d'antibois. C'est pour cela tu vois toujours les morceaux de bois (gourdin) dans les palabres.

⁶ Somme obligatoire versée par chaque conducteur ou chauffeur avant de pouvoir débiter le travail dans le hub.

L'ossement humain (*oumôgôkôlô*) est, comme son nom l'indique, une partie de l'anatomie humaine, en l'occurrence une partie osseuse, récupérée et mystiquement préparée pour en faire une arme mortelle. Bien souvent, les os humains utilisés sont ceux du tibia, du péroné, du bras ou de l'avant-bras taillés et rendus pointus. Les côtes sont aussi affûtées et montées sur un manche pour être utilisées comme une faucille. Ces différentes armes sont par la suite soumises à des incantations maraboutiques. Lorsque, dans des affrontements entre rabatteurs et/ou syndicalistes les autres armes blanches sont inefficaces, le dernier recours est l'utilisation des ossements humains. Ils sont qualifiés d'armes « *passé partout* », parce qu'ils sont supposés détruire tout sur leur passage et vaincre tout adversaire. Un témoin en témoigne : « (...) Ce que je sais, c'est que quel que soit ton *zamou* (gri-gris protecteur) si on te pique avec os d'homme ça va entrer parce qu'il n'y a pas de médicament (antidote) pour ça ».

Un autre syndicaliste atteste de l'efficacité des ossements humains en ces termes :

(...) Os seulement si tu vois faut fuir, même s'il te moyen pas (même si l'adversaire qui la détient est moins fort). Parce que *MôgôKôlô* (ossement humain) si il t'a eu c'est mort directe. Gbagbadji (gri-gris protecteur) peut pas hooo (...) C'est ça ils ont pris pour tuer Hong back (Chef syndicaliste réputé invincible) qui mettait loi (qui régnait) sur Koumassi là. Ils ont déchiré dans son dos avec ça.

2. Les gri-gris faits d'écritures arabes

Le deuxième type d'amulettes a la particularité de mettre en relief des écritures arabes et se présente sous trois formes essentiellement : le *un coup gbô*, le *nêguêwalaga* et le *tchê-saba/tchê-bisaba*. Le *un coup gbô* est une amulette qui renferme des écritures arabes apposées sur une feuille de papier pliée, au moyen de laquelle le détenteur porte un coup de poing ou un coup de pied « fatal » à son adversaire. Le papier portant les écritures arabes est emballé dans une peau d'animal fermement cousue. Le détenteur a recours à cette amulette le plus souvent pendant les duels. Il le prend par devers lui, le range dans une poche ou l'attache à un membre de son corps (cou, bras, pied, etc.) avant le combat.

Figure 3. Le *un coup gbô*



Source : enquête de Zié, 2018

Le terme *un coup gbô* provient du jargon ivoirien et fait référence à un KO (knockout) dans un sport de combat où l'adversaire, à la suite d'un coup reçu (coup de poing, coup de pied, etc.), est « sonné » perdant ainsi momentanément ses capacités à se défendre. Dans l'imaginaire des rabatteurs et des syndicalistes, le

détenteur du un coup gbô a la capacité « d'endormir » (en référence à l'évanouissement), de « paralyser » (neutraliser) voire de tuer son adversaire avec « un simple coup de poing ou de pied ». Pour eux, ce gri-gri est investi de ce pouvoir. Le duel au moyen du un coup gbô est donc une occasion pour le rabatteur ou le syndicaliste de montrer sa capacité à neutraliser ou à mettre KO son adversaire. Ventant les capacités de cette arme à vaincre n'importe quelle personne, un rabatteur interrogé à Yopougon siporex gare de Niangon a dit ceci : « (...) Le un coup gbô, si tu es tombé sur la bonne personne (le féticheur ou le marabout), tu as tout gagné. Si tu donnes un coup et puis il (l'adversaire) s'arrête sur les pieds, c'est que ce n'est pas un homme (...) ».

Un syndicaliste interviewé au même endroit, sur cette arme, a renchéri en ces termes : « J'ai vu des gens quand ils se battent et que sa main ou bien sa tête te touche, forcé tu vas tomber et puis le crachat commence à sortir de ta bouche. C'est comme ça, c'est le zamou (gri-gri) ». Le *nêguêwalaga* est une ardoise métallique sur laquelle sont inscrites des écritures arabes sensées procurer des pouvoirs – lorsque l'ardoise est au contact du feu – pour vaincre l'adversaire lors des rixes entre rabatteurs et/ou syndicalistes. Utilisé généralement lors des affrontements collectifs, le *nêguêwalaga* est détenu, en dehors de l'arène des combats, par un marabout dont les services sont loués par l'un des deux groupes en conflit. Il formule des écritures arabes sur l'ardoise métallique, la met au contact du feu (braises ardentes d'un fourneau, flammes d'une lampe tempête, etc.) et la maintient au feu jusqu'à la fin des combats. Le terme *nêguêwalaga* est issu du groupe sociolinguistique malinké et signifie littéralement le fer gâté ou usé. Sur les ardoises métalliques, les écritures à l'intérieur ou à l'extérieur du cercle sont des incantations. À l'intérieur du cercle, on peut lire : « je demande la chance à dieu, beaucoup de chance, la meilleure chance. Ce qui plaît à dieu c'est ce qui se passe ». À l'extérieur du cercle, au bas de l'ardoise, on peut lire : « un homme n'a pas de plan, n'a pas aussi de force si ce n'est dieu le tout puissant. Ce dieu qui est au-dessus de tout, ce dieu qui est plus grand que tout ». Les usagers de ce gri-gri le perçoivent comme un bouclier immatériel qui garantit assurément leur protection contre les attaques de l'adversaire tant que l'ardoise est au feu. Le *nêguêwalaga* leur permet ainsi de résister à l'adversaire et, si possible, de prendre de l'ascendance dans le combat et de le faire basculer en leur faveur.

Figure 4. Le *nêguêwalaga*



Source : enquêtes Gbèkè 2014 et Zié, 2018

Le *tchê-saba/tchê-bisaba* est un talisman qui, comme le un coup gbô, est constitué de bouts de papiers portant des écritures arabes, pliés et cousus dans des

peaux d'animaux. Il est attaché, en général, à un membre du corps (cou, hanche, avant-bras, etc.). Mais à la différence du un coup *gbôqui* se résume à un seul bout de papier, le *tchê-saba/tchê-bisaba* est conçu à travers plusieurs bouts de papiers pliés ou enroulés, cousus d'un fil blanc dans autant de peaux d'animaux. *Tchê-saba/tchê-bisaba* signifie en langue malinké « trois garçons » / « trente garçons ». Mystiquement préparé par un marabout, ce talisman est supposé conférer au détenteur des pouvoirs surnaturels qui le rendent invincible et capable de battre plusieurs adversaires à la fois. En d'autres termes, selon cette perception un usager du *tchê-saba/tchê-bisaba* en situation de combat, ne peut être vaincu que par au moins trois adversaires ou au moins trente. Les rabatteurs et les syndicalistes qui en font usage sont convaincus que cette amulette leur procure une force physique minimum de trois (*tchê-saba*) à trente (*tchê-bisaba*) hommes. Elle est donc très prisée dans leur milieu et surtout mobilisée pendant les affrontements collectifs. Un rabatteur rencontré dans le hub de Gagnoa-gare à Abobo en témoigne : « Moi je n'ai pas dit quelqu'un d'autre... Si je mets mon *tchê-bisaba*, même dix personnes ne peuvent pas me décoller de la terre ».

Figure 5. Le *tchê-saba/tchê-bisaba*



Source : enquête de Zié, 2018

3. Les gri-gris sous forme d'objets à revêtir

Le troisième et dernier type de talisman s'apparente à des parures et existe, en règle générale, sous une forme vestimentaire (le *nêguêlakari* ou *dréguédeni*) ou sous une forme ornementale (le *dibinan*).

Le *nêguêlakari* (« anti-fer ») ou *dréguédeni* (« petite chemise ») en malinké, est un vêtement semblable à un gilet que les *rabatteurs* ou les *syndicalistes* portent pour aller au combat. Il est confectionné à base de fil de coton travaillé de façon artisanale. Mystiquement préparé par les soins d'un marabout, on lui attribue le pouvoir de protéger celui qui le porte, notamment contre les armes à feu ou même les armes blanches. Cette « petite chemise » est supposée avoir le pouvoir de s'allonger pour couvrir tout le corps et le mettre hors de danger lorsque celui-ci court le risque d'être atteint par des balles tirées d'une arme à feu ou par des armes blanches fabriquées à base de fer. C'est une sorte de gilet par balle qui, du fait de l'invulnérabilité supposée qu'il confère, porte son détenteur au devant de

tous les combats pour affronter toutes les sortes d'armes. Un *syndicaliste* et un *rabatteur* interrogé à la gare siporex de Niangon en témoignent respectivement :

(...) Si tu as *nêguêlakari* bon bon la, tu n'as pas peur de fer. J'ai une fois vu quelqu'un ils l'ont machetté⁷, machette-la est cassée ou tordue. Il faut croire, depuis ce jour-là il est devenu roi⁸.

(...) Quand tu as ça (*nêguêlakari*) et quelqu'un te tire (des coups de feu), c'est les déviations seulement (esquives). Toi-même tu comprends rien, toi-même tu sais que les balles passent à côté.

Figure 6. Le *nêguêlakari*



Source : enquête de Zié, 2018

Le *dibinan* est, en général, un anneau de petite taille fabriqué à base de métal (fer, aluminium, cuivre, etc.) que le *rabatteur* ou le *syndicaliste* porte, notamment au doigt après l'avoir acquis auprès d'un marabout. Signifiant littéralement en langue malinké « invisibilité » cette amulette a, selon les détenteurs, la capacité de les rendre invisibles face au danger d'une attaque individuelle ou collective sur les hubs de transport informel, ou encore dans un affrontement où l'adversaire est en passe de prendre le dessus. Elle est également susceptible de leur conférer la capacité à exercer de la violence sur leurs adversaires sans que ces derniers ne les voient. Les propos de ce chauffeur exerçant à la gare siporex de Yopougon confirment cette description du *dibinan* : « (...) Oui le *dibinan* ça existe vrai vrai-là. (...) Si tu as le bon que tu appelles il te sort de danger. Ici à la gare les gens utilisent pour (...) faire palabres parce que les gens ne te voient pas. C'est comme ça, faut croire ça existe ».

⁷*Machetter* : un néologisme dérivé du mot « machette » qui signifie dans le jargon ivoirien « porter des coups de machette à une personne ».

⁸ Roi : dans le milieu du transport informel urbain, ce terme fait référence à quelqu'un qui est craint et respecté.

Figure 7. Le *dibinan*



Source : enquête de Zié, 2018

4. Fondements de la croyance dans les gri-gris

Au fondement de la croyance dans les gri-gris, il y a trois facteurs d'ordre mythique que Boudon et Fillieule (idem) qualifient, selon leur théorie de la rationalité cognitive, de « bonnes raisons ». Le premier de ces facteurs réside dans le mythe des sociétés secrètes de tradition africaine, qui renvoie à des conceptions populaires attribuant à certains systèmes initiatiques la réputation de détenir et procurer des pouvoirs surnaturels. Les localités où existent et se perpétuent ces sociétés secrètes sont, dans l'imaginaire des *rabatteurs* et des *syndicalistes*, des « lieux sûrs » d'acquisition d'amulettes authentiques et fiables. Cet imaginaire se nourrit de l'idée que ces localités ont, mieux que les autres, su conserver les pratiques ancestrales sacrées comme le Poro⁹, du nom d'une région administrative du nord de la Côte d'Ivoire avec pour chef-lieu la ville de Korhogo. Un syndicaliste interviewé à la gare d'*Abobogagnoa-gare* a attesté de ce choix en ces termes :

On va chercher nos gbagbadji¹⁰ au Nord (nord de la Côte d'Ivoire) parce qu'on sait que par exemple à Korhogo, ce sont des durs parce que mystiquement ils sont prêts, ils ont les bois sacrés là-bas tout ça-là. On dit même que dans les années 70, le vieux Gbon (personnage emblématique de la société senoufo) était couché dans son hamac lorsqu'un bœuf s'est détaché et venait dans sa direction. A quelques pas du vieux le bœuf est tombé et est mort. Tu vois c'est ça on dit tu es prêt.

Le deuxième facteur mythique porte sur les figures ouest-africaines de la puissance surnaturelle. Plusieurs récits largement répandus dans l'imaginaire des *rabatteurs* et des *syndicalistes* présentent certains chefs coutumiers ou guerriers africains comme des héros mythiques dotés de pouvoirs fantasmagoriques et auteurs de hauts faits de guerre, de résistance ou de conquête. L'histoire prodigieuse de ces héros légendaires se confond avec celle des régions ouest-africaines abritant les sociétés secrètes mythiques. En clair, les *rabatteurs* et les

⁹ Le Poro est, pour le peuple Senoufo, le système initiatique par excellence à travers lequel chaque jeune garçon reçoit, dès l'âge de 7 ans, une formation d'initiation qui se déroule en trois étapes selon un cycle septennal dans un Bois Sacré à l'extérieur du village (le *Sinzanga*). Les Senoufos sont présents dans le nord de la Côte d'Ivoire, mais également au Burkina Faso et au Mali.

¹⁰ Dans le jargon ivoirien ce terme désigne un gri-gris, un fétiche, une amulette ou encore un talisman.

syndicalistes croient dans les gri-gri pour deux raisons essentielles : d'abord ils sont issus de régions réputées être des niches de sociétés secrètes magico-religieuses authentiques, ensuite ces régions ont été des espaces géographiques et sociaux de règne de personnages africains emblématiques aux pouvoirs extraordinaires. Il s'agit, entre autres, de Samory Touré dont le règne s'étendait en Guinée (région de Kankan), en Côte d'Ivoire (région du nord-ouest) et au Burkina Faso (région de Bobodioulasso) et à qui la légende attribue la capacité à être invincible tant que son foulard restait sur sa tête. Il s'agit également de Babemba Traoré, roi de Kéné Dougou (Mali), qui opposa une résistance farouche au colonisateur, ou encore de la dynastie des Moro Naba (Burkina Faso).

Les localités mythiques d'acquisition des amulettes existent aussi bien dans le nord de la Côte d'Ivoire que dans les pays limitrophes. Toutefois, certains marabouts ou féticheurs issus de ces localités se sont installés à Abidjan où la demande de gri-gri sur le marché du magico-religieux est forte. La figure 8 géo-localise l'offre de gri-gri en Côte d'Ivoire et dans les pays voisins.

Figure 8 : Cartographie d'offre/acquisition des gri-gri



- Principales villes de Côte d'Ivoire où les *rabatteurs* et les *syndicalistes* acquièrent les amulettes.
- Principaux pays frontaliers de Côte d'Ivoire où les *rabatteurs* et les *syndicalistes* acquièrent les gri-gri.

Le troisième et dernier facteur qui fonde la croyance dans les pratiques occultes concerne la convention secrète bilatérale entre le marabout, un personnage mythique pourvoyeur de gri-gri, et son client (le rabatteur ou le syndicaliste). Cette convention secrète repose sur un principe à trois dimensions : i) tout gri-gri a un talon d'Achille ; ii) seuls le marabout pourvoyeur et son client le connaissent ; iii) ce talon d'Achille ne doit être connu de personne d'autre que des deux. Dans le milieu des rabatteurs et des syndicalistes, le talon d'Achille est, en règle générale, une arme (blanche ou à feu) capable d'atteindre le rabatteur ou le syndicaliste et lui infliger des blessures, voire mortelles, contrairement aux autres armes contre lesquelles il pense être immunisé. Par exemple, lorsque le marabout dote le rabatteur ou le syndicaliste d'un gri-gri anti-fer, cela signifie qu'il est « immunisé » contre toute arme blanche en fer (couteau, machette, etc.), mais ne l'est pas contre un tesson de bouteille. Le tesson de bouteille, dans ce cas, devient son talon

d'Achille. Un adversaire qui dispose de cette information stratégique peut l'utiliser fatalement contre lui. Les rabatteurs et les syndicalistes croient, en définitive, aux gri-gris parce qu'ils sont convaincus que le secret du talon d'Achille, qui porte exclusivement le germe de leur vulnérabilité, est jalousement gardé par le marabout. C'est une clause du contrat de moralité tacite qui lie le marabout et l'acquéreur au moment de l'obtention du gri-gri. Celui-ci, en raison de son caractère secret, s'acquiert à prix d'or comme en témoigne ce rabatteur interrogé à Yopougon siporex gare de Niangon :

Pour avoir des gri-gris ce n'est pas facile, ça demande beaucoup d'effort surtout au niveau de l'argent. D'abord le transport coûte cher si vous devez aller dans un autre pays. Je me rappelle une fois au Burkina Faso, j'ai dépensé à peu près 300 000 FCFA (environ 550 USD). En plus, c'est le sacrifice d'animaux comme cabris, moutons qui prend beaucoup d'argent. En tout cas si tu as l'argent tu vas gagner bon (plus tu y mets de l'argent plus le gri-gri est de meilleure qualité et fiable). (...) Chaque médicament (gri-gri) a son totem. C'est le propriétaire même (allusion au marabout et au client) qui connaît ce qui peut gâter son médicament (...).

5. Usages des gri-gris : du rural à l'urbain

Les usages des gri-gris relèvent d'une pratique culturelle ancienne propre aux sociétés rurales africaines. L'expérience de ces usages chez les rabatteurs et les syndicalistes et les fondements mythiques de la croyance sous-jacente traduisent une appropriation desdits usages sous la forme d'un vieil héritage culturel et rustique. En clair, cet héritage est constitué d'une part des gri-gris (objet matériel de l'héritage) et, d'autre part du mythe des sociétés secrètes de tradition africaine, des figures ouest-africaines de la puissance surnaturelle et du mythe de la convention secrète bilatérale entre le marabout et son client (objet immatériel de l'héritage). Mais avant d'expliquer les processus sociaux par lesquels cet héritage rustique s'est transmis dans un contexte d'urbanité, il importe de dépeindre ledit contexte.

L'évolution vers la modernité, inspirée des modèles occidentaux de développement, dans laquelle s'est inscrite la Côte d'Ivoire comme bien d'autres pays africains au lendemain de la décolonisation n'abroge pas pour autant systématiquement la culture héritée des traditions ivoiriennes. Bien au contraire, nous convenons avec certains théoriciens de la modernité (Chiozza 2002 ; Inglehart et Wayne 2000 ; Huntington 1996) que nonobstant le processus de modernisation, certaines spécificités culturelles se maintiennent fortement. Une dimension clé de cette évolution réside dans l'urbanisation que connaît le pays. Plus de la moitié de sa population vit en milieu urbain et, selon les projections, deux habitants sur trois vivront dans une ville à partir de 2035 (source, Banque Mondiale 2019). Cette urbanisation est particulièrement forte dans la capitale économique Abidjan (Kamagaté 2012) et alentours qui produisent environ 80% du revenu national (Banque Mondiale, idem). L'évolution urbaine porte également sur les

transformations de l'économie ivoirienne dont l'une des composantes principales concerne le boom du secteur informel¹¹. En l'espace de quelques décennies, ce secteur d'activité s'affiche comme l'un des plus importants du pays. Il fournit environ 30% des emplois en Côte d'Ivoire et plus de 75% des emplois dans l'agglomération d'Abidjan (source, INS 2008).

Dans cette dynamique d'urbanisation, le développement du secteur informel occupe donc une place de choix et repose, entre autres, sur le transport informel urbain. Selon le rapport de la Banque Mondiale cité supra, le coût total du transport urbain à Abidjan est estimé à environ 4,1 milliards de FCFA par jour pour l'ensemble des ménages, soit environ 1 200 milliards de FCFA sur une année. C'est l'équivalent d'environ 5% du PIB national en 2017 (Banque Mondiale, idem). Nous n'avons pas de statistiques sur la contribution du transport informel urbain à cette manne financière, mais le même rapport estime à 4,1 sur 10 le nombre de déplacements quotidiens qui s'exécutent par les moyens de transport non-conventionnés que sont les taxis individuels ou collectifs (*Wôrô-Wôrô*) et les minibus (*Gbaka*) contre seulement 0,6 par les moyens conventionnés (autobus de la SOTRA¹²). C'est dire l'importance que revêtent les moyens non conventionnés, encore appelés moyens informels ou artisanaux de transport.

Dans ce contexte, les rabatteurs ou les syndicalistes s'apparentent à des acteurs rationnels qui, ayant une bonne connaissance de la situation dans les hubs de transport informel, opèrent des choix dans le champ des possibles pour atteindre leurs objectifs. Ils savent, en effet, que le secteur du transport informel urbain fonctionne de façon anarchique. Cette anarchie se traduit par la création de hubs, de lignes de transport ou d'organisations syndicales au mépris des formalités administratives requises ; ce qui induit de fait une faible présence voire une absence de l'État pour organiser et réguler le secteur. Ils savent aussi que ce secteur constitue une opportunité économique au regard de la forte demande de mobilité urbaine et des flux financiers quotidiens que génère l'offre de transport. Dès lors, réussir à s'insérer dans ledit secteur, acquérir une position, la maintenir voire la consolider pour capter ou contrôler une partie de cette manne financière devient un objectif clé que se fixent individuellement ou collectivement les rabatteurs ou les syndicalistes. La violence s'offre alors comme un moyen pour conquérir et affermir

¹¹ Selon l'UEMOA, si le secteur informel exerce son activité en dehors des régulations publiques, ce n'est pas en général par volonté délibérée d'y échapper mais du fait de l'inadaptation des procédures en vigueur. D'ailleurs un nombre important d'Unités de Production Informelle (UPI) seraient prêtes à s'enregistrer et même à payer des impôts, pour peu qu'un contrat clair soit passé avec les autorités, dans le cadre d'une administration de proximité afin que les impôts collectés servent effectivement (réhabilitation des infrastructures urbaines, santé, éducation) (Source, Enquêtes 1, 2, 3 de l'UEMOA, 2002).

¹² Société de Transport Abidjanais : Société structurée et moderne de transport en commun ayant pour mission l'exploitation, dans les meilleures conditions de confort, de sécurité et de régularité, d'un service public de transport de personnes sur route et sur lagune dans les limites de la ville d'Abidjan.

cette position. Mais étant donné l'âpreté de cette guerre des positions rentières, la capacité à mobiliser la violence de manière terrifiante et hégémonique s'affiche comme une sérieuse option pour ces acteurs en compétition. D'où le recours aux pratiques occultes.

Ces pratiques inspirent la peur dans un milieu où les imaginaires sont largement dominés par l'idée qu'elles confèrent irréfutablement des pouvoirs surnaturels (Sizgorich 2012 ; Dye&Eckhardt 2000). Plus vous avez des gri-gris, de surcroît rares et acquis à prix d'or auprès d'un marabout réputé en Côte d'Ivoire ou dans la sous-région ouest-africaine, plus vous être craint. Les rabatteurs et les syndicalistes en sont conscients et travaillent, au moyen de la violence criminelle nourrie des usages des gri-gris et des croyances associées, à asseoir leur position rentière en instrumentalisant la peur. En dépit de leur ruralité et de leur appartenance à une tradition ancienne, ces usages sont convoqués dans le contexte d'urbanité de la capitale économique ivoirienne. En fait, ces usages opèrent aujourd'hui comme une recette culturelle à une équation économique (Miran-Guyon 2015 ; Cavanaugh 2009 ; Fernández, 2006 ; Worden & Carlson 2005 ; Sugg et. al. 1999) tout comme ils ont opéré, par le passé, comme une recette culturelle à des équations politiques et sociales à travers le mythe des sociétés secrètes de tradition africaine et celle des figures ouest-africaines du pouvoir surnaturel. C'est un copier-coller d'une pratique culturelle ancienne mais adaptée à de nouveaux enjeux imposés par le contexte urbain moderne. Dans ce mouvement dynamique du rural à l'urbain ou de la tradition à la modernité, le marabout joue le triple rôle de médiateur, de certificateur et de coffre-fort social qui garantit à la fois la croyance dans les pratiques occultes et la perpétuation de celles-ci dans le secteur du transport informel d'Abidjan.

Conclusion

Jusqu'ici, il a été admis que la violence criminelle dans le secteur du transport public informel ou artisanal est le résultat d'un jeu d'intérêts économiques entre les parties prenantes : par exemple entre chauffeurs de taxis en Afrique du sud, entre rabatteurs et syndicalistes en Côte d'Ivoire. De même, certaines études attribuent ce phénomène à la quasi-absence de l'État régulateur dans ce secteur d'activités pourtant hautement stratégique dans des contextes africains où le transport public formel reste peu développé. Se démarquant de cette approche, notre analyse a établi un lien de cause à effet entre le crime et des facteurs non économiques, mais culturels : la croyance dans les pratiques occultes en tant qu'héritage culturel rustique, convoqué dans un contexte d'urbanité comme ressource de violence. Les rabatteurs et les syndicalistes sont certes guidés par l'intérêt économique, mais le recours à la violence de nature criminelle pour satisfaire cet intérêt est déclenché, au regard des résultats de nos enquêtes, par la supposée capacité de nuisance et le sentiment d'invincibilité que procurent les gri-gris.

Dès lors, ce n'est plus seulement sur le ressort économique qu'il faut agir pour contrer le phénomène des violences criminelles dans les hubs de transport informel à Abidjan, mais aussi et surtout sur le ressort culturel. Comment parvenir à déconstruire la croyance dans les gri-gri comme ressource de violence chez des rabatteurs et des syndicalistes ? C'est là l'un des défis clés auxquels sont confrontés les pouvoirs publics en Côte d'Ivoire. Les actions de répressions menées bien souvent pour limiter les dégâts quand les violences surviennent sur les hubs de transport informel sont certes utiles, mais inefficaces pour endiguer durablement le phénomène. Il en est de même pour les actions de sensibilisation qui ciblent, en règle générale, les responsables des deux catégories d'acteurs. Il faut désormais orienter les projecteurs sur les facteurs non économiques et traiter, en l'occurrence, la criminalité dans le transport informel comme un phénomène avant tout culturel.

Bibliographie

- AYIMPAM Sylvie, 2012, « Prolifération normative et incohérence statutaire à Kinshasa », *Violence et sorcellerie*, Paris, Karthala, 207-232.
- BENEDUCE Roberto, 2012, « Un imaginaire qui tue », *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, 309-328.
- BENNETT Larry & FINERAN Susan, 1998, « Sexual and severe physical violence among high school students: Power beliefs, gender, and relationship », *American journal of orthopsychiatry*, 68(4), 645-652.
- BERNAULT Florence, 2005, « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville », *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, 21-39.
- BONHOMME Julien & Gabail Laurent, 2018, « Lutte mystique », *Cahiers d'études africaines*, (3), 939-974.
- BOUDON Raymond, 1992, *Traité de sociologie*, Paris, PUF.
- BOUDON Raymond et FILLIEULE Renaud, 2012, *Les méthodes en sociologie*, Paris, « Que sais-je ? ».
- BOUJU Jacky, 2012, *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala.
- CAVANAUGH William, 2009, *The myth of religious violence: Secular ideology and the roots of modern conflict*, OUP USA.
- CERNEA Michael, 2001, *Cultural heritage and development: a framework for action in the Middle East and North Africa*, The World Bank.
- CHIOZZA Giacomo, 2002, « Is there a clash of civilizations? Evidence from patterns of international conflict involvement, 1946-97 », *Journal of peace research* 39.6, 711-734.
- DEMAZIERE Didier, 2013, « Typologie et description. À propos de l'intelligibilité des expériences vécues », *Sociologie*, 4(3), 333-347.
- DINDJI Roger et al. 2016, « Les wôrôswôrôs à Cocody Abidjan Côte d'Ivoire : entre repositionnement de pouvoirs publics et pérennisation du désordre urbain », *Revue de géographie de l'Université de Ouagadougou*, N°5 vol 2.

- DUMONTLouis, 1966, *Homo hierarchicus, Essai sur le système des castes*, Paris Gallimard.
- DURKHEIM Émile, 1897, « De la définition des phénomènes religieux », *l'Année sociologique*, vol. 2, p. 1-28.
- DYE Melanie &ECKHARDTCristopher, 2000, «Anger, irrational beliefs, and dysfunctional attitudes in violent dating relationships», *Violence and Victims*, 15(3), 337.
- FERNÁNDEZ Madeline, 2006, «Cultural beliefs and domestic violence», *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1087(1), 250-260.
- INTERPEACE, INDIGO CÔTE D'IVOIRE, 2015, *Les obstacles à la cohésion sociale et dynamiques de violence impliquant les jeunes dans l'espace urbain*, Rapport participatif, UNICEF et PNUD.
- DUGARD Jackie, 2001, «Taxi violence in South Africa 1997-2000», *Violence and Transition Series*, vol. 4, Cape Town, Centre for the Study of Reconciliation and Violence.
- GBÈKÈ Konan Dorgelès, 2014, *Jeux de pouvoirs et régulation sociale par la violence criminelle dans les hubs de transport privés à Abidjan*, Mémoire de master, Université Alassane Ouattara (Bouaké).
- HUNTINGTON Samuel, 1996, « The West unique, not universal », *Foreign affairs*, 28-46.
- INGLEHART Ronald, WAYNE Baker, 2000, « Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values », *American sociological review*, 19-51.
- RIZZO Matteo, 2011, «Life is War: Informal Transport Workers and Neoliberalism in Tanzania 1998–2009», *Development and Change*, 42(5), 117-206.
- MALINOWSKIBronislaw, 1968, *Une théorie scientifique de la culture (1944)*, Paris, Maspero.
- MIRAN-GUYON Marie, 2015, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- LOMME Roland, VIRCOULONThierry, 2006, « La régulation des transports informels à l'épreuve de la guerre des taxis collectifs en Afrique du Sud », *Afrique contemporaine* 2, no. 218, 119-140.
- KAMAGATE Souleymane, 2012, « Décryptage d'un espace polysémique du système urbain Abidjanais à travers la gare routière d'Adjamé », *Revue de géographie du laboratoire Leidi*, N°10, 30-47.
- KRA Kouamé Walter, 2016, « Ethnography of crime in small-scale public transport hubs in Abidjan », *Les Cahiers du Celhto*, No 002(2), Niamey, pp. 241-267.
- KRA Kouamé Walter, 2019, «Controlling violence: An economic integration skill in Côte d'Ivoire», In *Reducing Urban Violence in the Global South*, Routledge, 17-39.

- MEITE Youssouf, 2014, *Gouvernance du transport urbain et mobilité durable dans le district d'Abidjan (Côte d'Ivoire)*, Thèse de doctorat, Strasbourg.
- SIZGORICH Thomas, 2012, *Violence and belief in Late Antiquity: Militant devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press.
- SUGG Nancy et. al., 1999, «Domestic violence and primary care: attitudes, practices, and beliefs», *Archives of family medicine*, 8(4), 301.
- WEBER Max, 1971, *Économie et société*, Paris, Plon.
- WORDEN Alissa Pollitz& Carlson Bonnie, 2005, «Attitudes and beliefs about domestic violence: Results of a public opinion survey: Beliefs about causes», *Journal of interpersonal violence*, 20(10), 1219-1243.
- ZOUHOULA Bi Richard, 2008, « La gare interurbaine au cœur des conflits entre la mairie d'Adjamé et la ville d'Abidjan in Abidjan Dakar : les villes à vendre », *La privatisation made in Africa des services urbaine*, Paris, L'Harmattan, 169-175.