

PRATIQUES TRADITIONNELLES ET MODERNITE : EXPLIQUER LA RESISTANCE DU DOZOYA DANS LE CONTEXTE SENOFO

Amadou KONE

amadou.kkone1@gmail.com

Université Félix Houphouët BOIGNY

Résumé

Cet article identifie et analyse les déterminants du maintien du Dozoya malgré la modernité qui tend à mettre en péril la pérennisation des pratiques traditionnelles. Inspiré de la théorie des systèmes sociaux de Luhmann (1984), cet article analyse le Dozoya comme un système social et démontre que sa résistance est le produit de sa capacité à s'autoreproduire tout en intégrant son environnement social dans son fonctionnement. Ainsi par le biais d'une méthodologie mixte, l'article souligne que le maintien du Dozoya relève de son capital émotionnel, de son enracinement social, de son capital symbolique, ainsi que du regain d'intérêts pour la promotion culturelle sur les réseaux sociaux ces dernières décennies. L'article aboutit ensuite à l'interprétation selon laquelle ces facteurs sont le produit de la capacité du Dozoya à intégrer son environnement social dans son fonctionnement interne et à s'auto-reproduire au travers de flux de communication plus ou moins stabilisés. L'article conclut ainsi, que le Dozoya est bien conscient des effets néfastes que la modernité peut avoir sur son existence sociale et adopte, à cet effet, une stratégie qui consiste à réduire la complexité de son environnement en limitant son rôle dans la gestion des déviations sociales et en acceptant son statut d'assistant non reconnu dans le champ sécuritaire.

Mots-clés : *Pratiques traditionnelles, modernité, Dozoya, système social, Korbogo*

Abstract

This paper identifies and analyzes the determinants of the persistence of Dozoya despite modernity, which tends to jeopardize the sustainability of traditional practices. Inspired by Luhmann's social systems theory, the paper analyzes Dozoya as a social system and demonstrates that its ability to self-reproduce while integrating its social environment into its functioning. Through a mixed methodology, the paper highlights that the persistence of Dozoya is based on its emotional capital, its social roots, its symbolic capital, as well as the renewed interest in cultural promotion on social media. The paper then concludes with the interpretation that these determinants are the product of the Dozoya's ability to integrate their internal functioning and to self-produce through more or less stable communication flows. The Dozoya is fully aware of the harmful effects that modernity can have on its social existence and adopts, to this end, a strategy aimed at reducing the complexity of its environment by limiting its role in the management of social deviance and by accepting its status as an unrecognized assistant in the security field.

Keywords: *Traditional practices, modernity, Dozoya, social system, Korbogo*

Introduction

Les confréries traditionnelles occupent depuis longtemps une place centrale dans la structuration sociale des sociétés senoufos. Par leurs pratiques initiatiques, elles contribuaient à façonner les identités collectives et individuelles fondées sur des valeurs telles que la solidarité, la bravoure, le respect des aînés et la connaissance des savoirs ésotériques (Van Gennep, 1909 ; Turner, 1969). Toutefois, ces pratiques initiatiques se déploient aujourd'hui dans un contexte marqué par de profondes mutations socioculturelles, à savoir la montée de l'individualisme, la scolarisation formelle, le développement des technologies de communication, et le recul de certaines croyances traditionnelles. Si la modernité présente des effets indéniablement positifs sur les modes de vie contemporains, elle contribue néanmoins à l'affaiblissement des groupes sociaux traditionnels, tels que les confréries dozo (Mbembe, 2000). Par le biais de ses manifestations — religion, science, technologie, urbanisation, éducation formelle, internet, entre autres — la modernité remet en cause les valeurs fondatrices et les pratiques initiatiques de ces groupes, compromettant ainsi le renouvellement générationnel nécessaire à leur pérennité (Giddens, 1991 ; Bauman, 2000). La modernité engendre une série de mutations socioculturelles telles que la perte de repères culturels, la rupture des dynamiques intergénérationnelles et la montée de l'individualisme. Ces phénomènes constituent des menaces pour la survie des pratiques initiatiques traditionnelles, en tant qu'elles reposent sur de logiques communautaires désormais marginalisées. Si la modernité ne provoque pas systématiquement la disparition de ces pratiques, elle en constitue néanmoins un défi majeur auquel peu de groupes traditionnels parviennent à s'adapter. Ainsi, plusieurs pratiques traditionnelles ont disparu ou sont en voie d'extinction (Mary, 2000), à l'instar du *Bukumana* chez les Luba (RDC), du *Mwali* chez les Tonga (Zimbabwe), du *Koma* chez les Mossi (Burkina Faso), ou encore les mutilations génitales féminines en Côte d'Ivoire. Les représentations contemporaines tendent à délégitimer ces pratiques, jugées désuètes ou incompatibles avec les valeurs modernes. L'individualisme promu par la modernité s'oppose à la dimension collective des pratiques initiatiques, rendant leur transmission de plus en plus difficile. Ces pratiques visent à intégrer l'individu dans une communauté régie par des valeurs et des normes se

rapportant à l'idée de solidarité et de partage, alors que la modernité valorise l'autonomie personnelle (Durkheim, 1912).

Toutefois, malgré cette tension entre tradition et modernité, la confrérie Dozo de Korhogo, dénommée *Benkadi de Vandougou*, constitue un exemple de résistance et d'adaptation à la modernité. Ses pratiques initiatiques continuent de susciter l'intérêt et l'adhésion de nombreux individus, issus de différentes générations, qui manifestent activement leur appartenance : port d'éléments symboliques, sécurisation villageoise et cérémonies de démonstration des savoirs mystiques à Korhogo. La confrérie parvient ainsi à forger une position sociale au sein d'un environnement social marqué de plus en plus par les valeurs modernes (Koné, 2009 ; Yéo, 2017). En d'autres termes, alors que la modernité tend à affaiblir les structures communautaires traditionnelles en valorisant l'individuation des mœurs, les pratiques initiatiques de la confrérie de Korhogo continuent d'exister et de susciter l'adhésion. Dans ce sens, cet article propose d'identifier et d'analyser les déterminants du maintien de ces pratiques initiatiques. La littérature montre que les fondements socio-culturels et identitaires, et les fonctions sociales et sécuritaires sont les principaux facteurs explicatifs de ce maintien. En effet, les dozos ne sont pas une catégorie isolée, ils sont issus et fonctionnent dans des groupes historiquement constitués, notamment les Mandés du Nord et les Gurs. Ainsi, les dozos bénéficient de leur appartenance à ces groupes sociaux d'autant plus que chez ces peuples, le Dozoya¹ n'est pas un simple groupe initiatique, mais un trait culturel et identitaire. En outre, le maintien des dozos apparaît liés à leurs fonctions sociales, sécuritaires, et sanitaires dans les communautés d'appartenances. Les dozos disposeraient de connaissances et de pouvoirs mystiques qui leur permettent d'être des garants de l'ordre social, de prendre en charge certaines pathologies, et d'assurer la sécurité des biens et des personnes dans les communautés. Cela se résume bien dans la phrase « *depuis longtemps les dozos avaient eu l'habitude d'intervenir dans les situations politiques peu stables pour rétablir l'ordre* » (Hellweg, 2012, p. 171). Ce sont leurs appartenances et fonctions socioculturelles qui leur permettent de s'enraciner dans le contexte moderne ivoirien. Par ailleurs, les dozos doivent leur maintien à leur capacité d'adaptation. Ils répondent aux défis sécuritaires du pays : coupeurs de routes, vols,

¹ Entendu comme le code moral ou l'idéologie qui régle les pratiques aussi bien collectives qu'individuelles du dozo, lui-même considéré comme un chasseur initié (Hellweg, 2012).

braquages, etc. Leurs connaissances généralement mystiques leur permettent d'être indispensables dans la sécurisation des territoires ruraux (Hilgers et Mazzocchi, 2010). Cette fonction a contribué à générer une réputation sociale selon laquelle, ils seraient des ennemis des déviants sociaux dans les zones rurales, ainsi qu'être une ressource pour les forces de défenses et de sécuritaires nationales (Hellweg, 2011 ; McGovern, 2011 ; Koné, 2017). Diallo (1997) et Bassett (2003) montrent qu'ils jouent un rôle de médiation dans la résolution des conflits villageois (vols, querelles, litiges fonciers), notamment au travers d'arbitrages rituels et ce, en raison de leur code moral, le Dozoya, qui est fondé sur la discipline, la vérité et la loyauté communautaire. Dans son article, Hellweg (2012) montre que pendant la crise économique des années 80 qu'a traversée le pays, les dozos se sont inspirés des modèles bureaucratiques pour s'organiser avec pour enjeu de contrer la montée de la criminalité. Cette organisation similaire aux principes modernes pourrait avoir permis aux dozos d'échapper aux effets néfastes de la modernité. La résistance des dozos aux effets néfastes de la modernité peut être due au fait qu'ils sont une catégorie culturelle incarnant « *des rapports économiques, politiques et religieux doués d'une complexité historique et contemporaine* » (p. 166), mais aussi à son histoire politique. En effet, les dozos ont été mobilisés dans la sécurisation des espaces de vote dans le Nord de la Côte d'Ivoire à l'occasion des élections présidentielles de 2005, finalement reportées. Dans le même ordre d'idées, la participation des dozos à la sécurité s'est intensifiée lors de périodes de crises étatiques ivoiriennes ou d'effondrement partiel de l'autorité publique, comme lors de la crise ivoirienne de 2002 à 2011 (McGovern, 2011 ; Marshall-Fratani, 2006). Lors de la crise politico-militaire des années 2000, les dozos ont assuré des fonctions de maintien de l'ordre dans les zones rurales du nord, où l'État était absent. Ils installaient des barrages routiers, traquaient les coupeurs de route et organisaient des patrouilles nocturnes. Dans certaines situations, les villageois ont préféré confier leur sécurité aux dozos plutôt qu'aux forces officielles, perçues comme corrompues ou inefficaces (Hellweg, 2011 ; McGovern, 2011). De cette littérature, l'on pourra retenir que le maintien des pratiques est lié à leur encrage social et culturel, à la multiplicité de leurs connaissances, à leurs fonctions sécuritaires et sanitaires, ainsi qu'à leur histoire avec les situations politiques traversées par le pays. Ce faisant, la contribution des facteurs

psychosociaux et organisationnels au maintien des dozos et de leurs pratiques semble avoir été très peu étudiée.

1. Le Dozoya, un système social qui s'auto-reproduit dans un environnement en changement

Pour identifier les facteurs participant au maintien des dozos en dépit de la modernité, cet article propose de mobiliser la théorie des systèmes sociaux de Luhmann (1984). Cette théorie repose sur deux postulats complémentaires, à savoir qu'un système se maintient lorsqu'il parvient à réduire la complexité de son environnement et parvient aussi à faire preuve d'autopoïèse. Appliquer ces postulats théoriques à l'objet de cet article, revient à envisager le Dozoya comme un système social qui est parvenu (et qui continue) à s'auto-reproduire dans le contexte moderne senoufo. Outre ces postulats, la théorie repose sur plusieurs concepts, notamment celui d'environnement. Il se réfère à l'ensemble des autres systèmes ou domaines avec lesquels un système interagit, notamment la religion, l'économie, la sécurité et la politique (Boisvert, 2006). Le concept d'environnement, dans la théorie Luhmann, interpelle sur le fait que la survie d'un système social donné dépend de sa capacité à prendre en compte les éléments des autres systèmes. Il invite à une approche systémique pour la pérennisation de systèmes sociaux tel que le Dozoya. L'autopoïèse ou l'autoreproduction, un autre concept de la théorie, renvoie à la capacité d'un système à se reproduire par ses propres règles. Si le concept d'environnement invite le système à prendre en compte l'extérieur, l'autopoïèse appelle à une prise en compte de l'intérieur. Ces deux concepts, au centre de la théorie, traduisent la dimension constructive de la résistance d'un système. En clair, pour survivre, le système doit adapter ses normes internes à son environnement sans pour autant perdre son essence. Un autre concept tout aussi important dans cette théorie est la communication. Ce concept est une opérationnalisation de celui d'autopoïèse. Le système se compose de communications et non, d'individus. La communication est entendue comme tout support permettant une interaction entre les individus du système. Il peut s'agir de procès-verbaux, de réunions, de cérémonies, de discours, de rites, de normes, etc. Pour la théorie, c'est la continuité des flux de communication au sein du système qui assure son maintien dans un environnement en changement. Dans la théorie, le système ne dispose

pas de rationalité parfaite ou pour mieux dire, il ne la vise pas. Sa rationalité est limitée dans la mesure où il cherche les solutions qui lui permettent d'exister malgré l'incertitude (Idem). La mobilisation de cette théorie permet de postuler que la capacité du Dozoya à intégrer les changements tout en assurant la reproduction de ses propres structures est facteur de maintien.

2. Une analyse des communications pour démontrer la capacité du Dozoya à s'autoreproduire

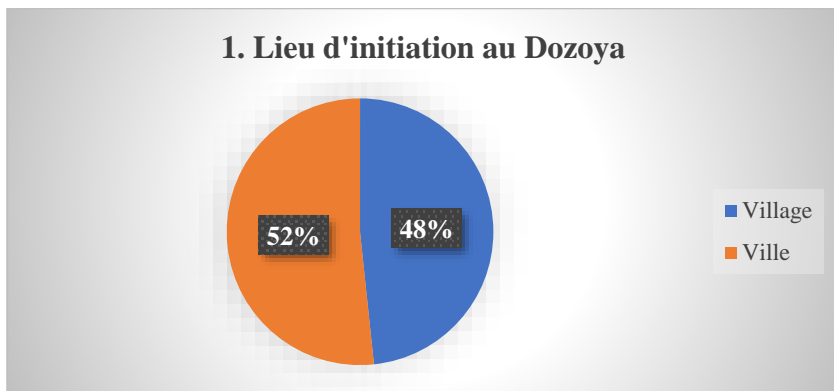
Postuler que les systèmes s'autoreproduisent par leurs communications, revient à s'intéresser aux discours, aux textes, aux médias et aux interactions entre les dozos et les individus d'autres systèmes comme la gendarmerie, la justice et la police. À cet effet, une approche qualitative s'avère pertinente pour recueillir les communications à analyser. Cette approche qualitative consiste à interroger les dozo eux-mêmes pour obtenir les discours, mais aussi à consulter les médias. Cependant, pour les besoins de la démonstration, l'approche quantitative sera également mobilisée, même si elle ne se limite qu'à la description. L'échantillon qualitatif a donc été construit au travers de l'échantillonnage par choix raisonné. Dans cet échantillon seuls l'âge, le statut et la disponibilité des dozos ont été retenus pour sélectionner les répondants. Ainsi, un échantillon de 12 dozos a été obtenu, composé de : du Président de la confrérie dozo de Korhogo, du Secrétaire général de la confrérie, du Chargé de communication de la confrérie, d'un Assistant du Président, d'un Assistant du chargé de communication, deux dépositaires de fétiches dozos à Korhogo, deux représentants locaux du Président et de trois dozos lambdas. Un guide d'entretien a été adressé à toutes ces catégories de personnes. Le guide d'entretien était structuré autour de plusieurs points, notamment l'histoire du Dozoya en pays Senoufo, sa résistance à la modernité, les raisons d'adhésion, et d'autres thématiques qui font l'objet d'autres articles. Les entretiens semi-directifs allaient de 30 à 50 minutes. Pour ce qui est de l'échantillon quantitatif, il a été obtenu par le biais de la mobilisation de l'échantillonnage systématique. Il s'est agi de sélectionner 60 dozos au hasard, en prêtant une attention particulière à l'âge et au genre. La collecte s'est déroulée un jour d'adoration du fétiche dozo du village de Prémafolo, devenu un quartier de Korhogo. Avec la permission des responsables dozos, nous avons été

autorisés à arriver sur le lieu d'adoration afin de sélectionner au hasard les dozos. En procédant ainsi, les données quantitatives ont été collectées auprès de 60 individus, dont 90% sont du genre masculin et 10% du genre féminin. Ce déséquilibre en genre s'explique par la domination masculine dans les pratiques traditionnelles africaines. 82% des individus ont un âge compris entre 25 et 64 ans, 17% des individus ont un âge compris entre 15 et 24 ans et 2% des individus ont plus 64 ans. Le questionnaire était structuré autour de plusieurs points, notamment les caractéristiques, sociales, économiques et religieuses des répondants, le lieu d'initiation, les raisons d'adhésion, l'âge d'adhésion et d'autres thématiques qui font l'objet d'autres articles. Dans la deuxième semaine du mois de juillet 2025, le guide d'entretien a été administré auprès des 12 dozos au siège de la confrérie de Korhogo, au quartier Soba. Dans la troisième semaine, le questionnaire a été administré. L'analyse de contenu thématique a été retenue pour analyser les flux de communication obtenus. Elle a permis d'organiser et d'interpréter des thèmes, et catégories récurrentes dans des données textuelles ou discursives telles que des entretiens, des observations ou des documents écrits (Braun et Clarke, 2006). L'analyse descriptive a été retenue pour analyser les données quantitatives obtenues. Par le biais du logiciel Excel, ces données ont été résumées, organisées et présentées en mettant en évidence leurs caractéristiques principales, notamment les fréquences, les pourcentages à travers des représentations graphiques (Babbie, 2013).

3. Vers un répertoire de facteurs au fondement des pratiques initiatiques dozos

Alors que les pratiques traditionnelles africaines tendent à disparaître sous le poids de la modernité, certaines pratiques se montrent encore résistantes. C'est le cas du Dozoya qui parvient encore à se maintenir dans un contexte socioculturel marqué pourtant par la modernité. Ainsi, le Dozoya comme un système traditionnel montre une capacité à s'adapter aux valeurs de la modernité, à savoir l'individuation des mœurs, la raison, l'anonymat et l'urbanisation. En effet, si la modernité rend l'existence des pratiques anciennes difficile, la confrérie dozo de Korhogo parvient à susciter une forte adhésion chez les individus aussi bien rurales qu'urbaines. Le Dozoya, en tant que système caractérisée par des valeurs comme le partage et la solidarité, parvient à exister dans des

espaces sociaux comme la ville, pourtant l'urbanisation des espaces fragilise les liens mécaniques.

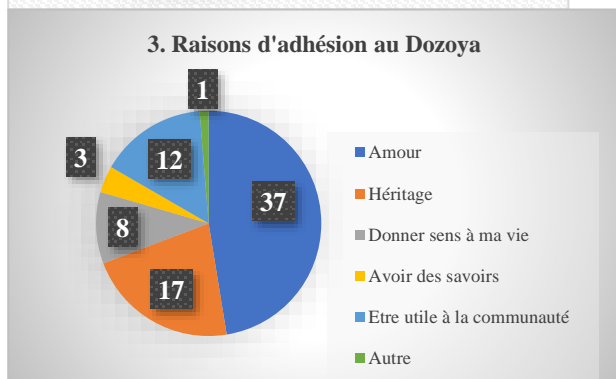
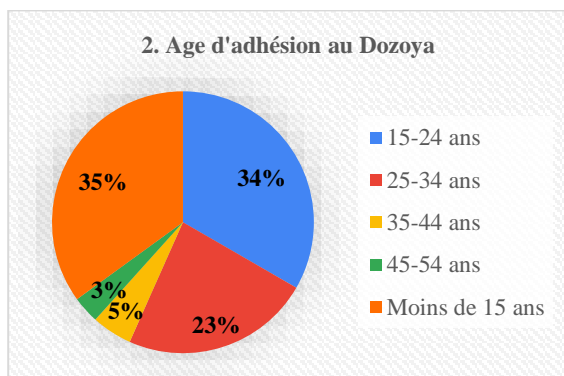


Source : *Enquête de juillet 2025 auprès de la confrérie dozo de Korbogo*

Cependant, comme le montrent les données du graphique 1, l'urbanisation ne rythme pas avec la disparition du Dozoya. En d'autres termes, les lieux d'initiation existent en milieu urbain, 52% des dozos interrogés ont été initiés en ville. Les individus s'y initient. Les individus manifestent en milieu urbanisé les éléments symboliques de cette pratique : port de la tenue dozo, port du fusil de chasse, adoration de fétiches, et bien d'autres. Les adeptes de cette pratique s'organisent, en association, pour se donner une utilité auprès d'institutions de la modernité telles que la police, la gendarmerie et la justice. Par conséquent, cet article montre que la modernité n'est pas synonyme de disparition des pratiques anciennes. Celles-ci peuvent s'adapter et résister à la modernité. Ce constat conduit alors à mobiliser des données aussi quantitatives que qualitatives pour mettre en évidence les facteurs qui participent au maintien des dozos et de leurs pratiques initiatiques. L'article montrera que ce maintien est lié au capital émotionnel que suscite le Dozoya chez les individus tant urbains que ruraux, à son enracinement social, à son capital symbolique, ainsi qu'au regain d'intérêts pour la promotion culturelle sur les réseaux sociaux.

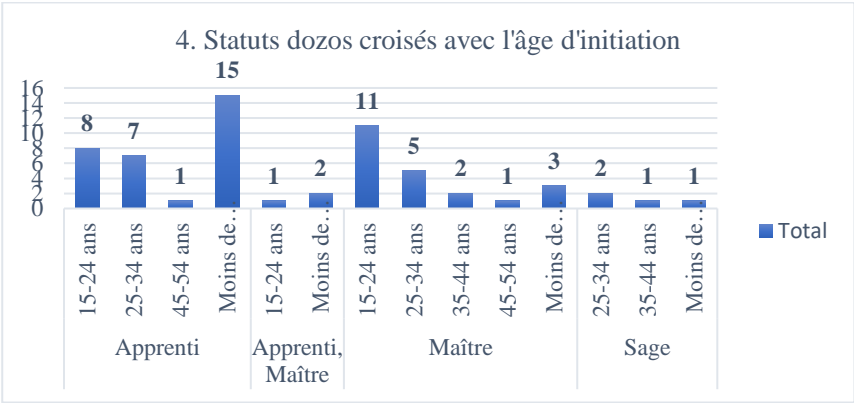
3.1. *Maintien du Dozoya : d'un capital émotionnel à un fort capital humain*

Les résultats montrent une précocité dans l'adhésion au Dozoya. S'il reste accessible à tout individu de tout âge et de tout genre, il résulte – selon les données du graphique 2 – qu'une forte portion (93%) des individus y adhèrent avant bien avant l'âge de 35 ans. Cette adhésion particulièrement jeune est – selon le graphique 2 – révélatrice de l'état psychologique que suscite le Dozoya chez les jeunes (48% *adhèrent par amour*), mais aussi des relations d'influence entre jeunes et adultes (28% *adhèrent pour pérenniser un héritage familial*). En effet, les pratiques dozos constituent des pratiques admirées et appréciées par les individus de moins de 35 ans, qui, une fois devenus adultes, tentent de transmettre cet amour à leurs enfants. Cette tendance des jeunes individus à admirer et à apprécier les pratiques représente un capital émotionnel dans la mesure où il est mobilisé par les dozos pour pérenniser le Dozoya.



Source : *Enquête de juillet 2025 auprès de la confrérie dozo de Korhogo*

La capacité du Dozoya à susciter de l’admiration et de l’appréciation chez les individus de moins de 35 ans a pour conséquence d’accroître son capital humain. Comme précédemment décrit, le capital émotionnel va de concert avec une forte adhésion des jeunes à la confrérie. Cependant, la faible adhésion constatée chez les individus de plus de 35 ans – 7% des dozos interrogés ont été initiés après l’âge de 35 ans – n’est pas sans signification. Elle révèle les rapports de pouvoir au sein même du Dozoya, des rapports qui s’établissent à partir de deux variables complémentaires : l’ancienneté et les prouesses. Parce qu’elles permettent une catégorisation sociale des dozos (Apprenti, Maître, Sage), ces deux variables incitent à une initiation jeune pour ne pas avoir à obéir à plus jeunes que soi, mais aussi pour vite accomplir des prouesses qui accroissent le capital symbolique. En d’autres mots, le Dozoya – tel décrit par les dozos de Korhogo – repose sur le respect strict de certaines valeurs comme le respect de la hiérarchie, or il semble difficile d’obéir à plus jeune que soi.



Source : *Enquête de juillet 2025 auprès de la confrérie Dozo de Korhogo*

La hiérarchisation ne s’établissant pas en fonction de l’âge, mais en fonction de l’ancienneté et des prouesses accomplies et reconnues par les autres, les individus qui adhèrent à moins de 35 ans au Dozoya ont plus de chances d’occuper des positions élevées dans la hiérarchie avant d’être

socialement logés dans la catégorie personnes âgées. En revanche, adhérer après 35 ans constitue un risque pour l'individu de se retrouver à obéir à un individu plus jeune que soi. Cette argumentation s'illustre par les données du graphique 3 ci-dessus. Ce graphique montre que 62% des Maîtres interrogés ont été initiés avant l'âge de 35 ans et que 75% des Sages interrogés se sont initiés avant l'âge de 35 ans. En somme, ce premier résultat montre que si le Dozoya parvient à se maintenir en dépit de la modernité qui tend à combattre les pratiques anciennes, c'est bien en raison du capital émotionnel dont il bénéficie chez les individus de moins de 35 ans et de sa transmission entre les jeunes générations et les générations adultes. Les émotions et sentiments positifs qu'il génère chez les individus de moins de 35 ans se présentent comme une ressource, dans la mesure où ils lui permettent d'accroître son capital humain. De ce fait, le Dozoya est génératrice de capital émotionnel, qui lui-même assure un capital humain indispensable à sa pérennisation.

3.2. Failles sécuritaires exploitées : de l'enracinement social de la confrérie à son maintien

Le maintien du Dozoya en dépit de la modernité est aussi liée aux fonctions sociales et sécuritaires que les dozoz jouent dans la société moderne actuelle. La fonction première des dozoz fut la protection des hommes et de leurs biens champêtres contre certains animaux jugés dangereux tels que les lions, les panthères, les éléphants, les buffles, etc. L'abondance de la faune et de la flore qui caractérisait l'époque, conduisait les villages et les paysans à recourir aux services des dozoz pour assurer leur protection contre ces animaux. Cette sollicitation sociale a conduit les dozoz à se présenter comme de grands chasseurs d'animaux perçus comme nuisibles pour l'homme et pour ses activités agricoles. Cette activité de chasse qui nécessite le déplacement dans les territoires ruraux non encore urbanisés, permet aux dozoz d'avoir des connaissances fines sur la configuration géographique des territoires ruraux. La chasse leur oblige à se déplacer de jour comme de nuit suivant les itinéraires des animaux. Ainsi, elle leur permet de connaître les territoires entre les différents villages, les cours d'eaux, les montagnes, ainsi que les raccourcis. Ces connaissances leur permettent de chasser sur de grandes superficies sans se perdre et de se retourner dans leurs villages respectifs. Les propos suivants permettent d'illustrer cette argumentation.

Le Dozoya existe depuis le temps de nos ancêtres, mais le rôle du Dozo était qu'on l'envoie dans les endroits à risques élevés, dans les endroits dangereux. C'est-à-dire dans les endroits abritant les animaux dangereux pour l'homme : le lion, l'éléphant, le buffle, etc. Il avait pour mission de protéger le peuple de ces animaux dangereux. Il était comme un défenseur du peuple (Chargé de communication de la confrérie Dozo de Korhogo).

De ce propos, il résulte que l'identité sociale du dozo était construite sur sa capacité à protéger la communauté contre les menaces sécuritaires liées aux animaux. En ce sens, être dozo permettait à l'individu d'obtenir ce rôle de sécurisation communautaire. Il devenait utile pour la communauté d'autant qu'il était à la recherche de risques pouvant nuire aux biens des individus. Le dozo est présenté ainsi comme un acteur à la recherche du risque ou encore des zones d'insécurité. Devenir dozo équivaut à se définir comme protecteur de la communauté contre divers risques. De ce fait, la connaissance des territoires ruraux était indispensable pour jouer ce rôle. Ce capital culturel sur la configuration des territoires se présente aujourd'hui comme une ressource qui participe au maintien du Dozoya, malgré la prédominance des valeurs modernes. Ce capital leur permet de jouer le rôle de guide pour les forces de défense et de sécurité pour certaines opérations nécessitant un déplacement dans les territoires ruraux non urbanisés. En effet, quand il y a des transgressions et qu'ils sont alertés, les dozoz mobilisent ce capital pour intersecter les déviants. Aussi, leur activité de chasse leur permet parfois de découvrir des présences et des activités illégales dans certaines forêts et savanes et de les remonter aux forces de défense et de sécurité pour agir en conséquence. Dans ce sens, les dozoz arrivent à se définir une utilité sociale en contexte de modernité, une utilité collaborative avec les institutions de la société moderne.

Cependant, cette utilité collaborative des dozoz n'est pas que liée à leur capital culturel sur la configuration des territoires ruraux. Elle est aussi liée à l'assistance locale, empirique et spirituelle – qui se manifeste en termes de dénonciation et de facilitation d'enquêtes – qu'ils apportent aux forces de défense et de sécurité. Les connaissances protectrices spirituelles dont disposent les dozoz les autorisent à affronter certaines déviations qu'ils jugent nuisibles à l'ordre social : le braquage, le vol, le meurtre, l'adultère, etc. Aussi, l'initiation constituant en elle-même un serment à servir la vérité et la droiture, les dozoz sont contraints

moralement de lutter contre certaines déviances sociales. Toutefois, si l'initiation et les connaissances spirituelles faisaient des dozos d'avant l'ère moderne, des acteurs de la sécurité de la communauté, aujourd'hui, elles constituent des prédispositions qui autorisent les dozos à dénoncer auprès des forces de défense et de sécurité, les déviants sociaux. Là où les non dozos peuvent avoir peur dénoncer ou de faciliter certaines enquêtes des forces de défense et de sécurité, les dozos, eux, ils ont le devoir moral et les ressources mystiques nécessaire pour dénoncer les déviants sociaux. Les propos suivants illustrent cela :

Certaines personnes ont peur de dénoncer les malfrats. Elles se disent que si elles dénoncent ils pourront les attaquer en retour, s'ils n'ont pas été arrêtés ou s'ils sont libérés. Mais, le dozo lui, il est préparé mystiquement à dire la vérité, à combattre les malfrats. Il n'a pas peur des conséquences que peut avoir la dénonciation d'un mauvais individu (*Secrétaire général de la confrérie dozo de Korbogo*).

Quand c'est chaud, ce sont les dozos qu'on met devant. Quand il y a des bandits, des coupeurs de routes, les gendarmes mettent les dozos devant. Quand certains policiers font des enquêtes, ils se renseignent auprès des dozos et on leur donne les informations pour réussir leurs enquêtes (*Chargé de communication de la confrérie dozo de Korbogo*).

Les dozos sont ainsi mobilisés comme une assistance et comme une aide aux opérations de sécurisation des forces de défense et de sécurité. Dans certains contextes ruraux, ils sont les garants de la sécurité des communautés et de leurs biens. En effet, les dozos continuent de couvrir l'absence des forces de défense et de sécurité ou complète leur insuffisance ou assure la prise en charge rapide de certaines situations d'insécurité en raison de leur proximité géographique. Certains villages sont difficiles d'accès pour les forces de défense et de sécurité, y empêchant leurs interventions rapides. Ces difficultés sont captées par les dozos pour légitimer leurs pratiques de sécurisation de la communauté dans le contexte moderne : barrières à l'entrée de certains villages reculés des postes de gendarmerie et de police. C'est donc en exploitant les failles du dispositif de sécurisation mis en place par l'État que les dozos parviennent à justifier leur présence dans le champ sécuritaire ivoirien. En d'autres termes, leur enracinement social apparaît comme une ressource qui leur permet de couvrir les failles sécuritaires légales et d'assurer, par ricochet, leur pérennité dans la société. Du point de vue de la théorie des systèmes sociaux de Luhmann (1984), il s'agit ici,

d'une intégration de l'environnement dans le système dozo. Les dozos sont parvenus à intégrer dans leur système l'impuissance de l'État à assurer la sécurité totale. En effet, les dozos étaient les protecteurs des communautés africaines, les guerriers, les gardiens qui assuraient la sécurité. Mais, l'organisation des territoires les a mis en compétition avec l'État qui se veut désormais seul garant de la sécurité. Si l'avènement de l'État semblait dessiner la disparition des dozos, ceux-ci ont fait preuve d'adaptation en intégrant les déficits sécuritaires non couverts par l'État dans leur système. Cette intégration s'est avérée cruciale puisqu'avec l'urbanisation, l'agriculture extensive, les forêts classées, les espèces protégées, le droit de chasse, les territoires de chasse se sont considérablement réduits condamnant ainsi les dozos à une fin sociale d'autant qu'ils ne furent au départ que des chasseurs initiés (Hellweg, 2012). Cette intégration de l'environnement dans le système dozo a généré une autoreproduction, d'autant plus que la communication a été adaptée. Avec l'avènement de l'État, les dozos ont modifié leur procédure de gestion des acteurs de l'insécurité : les déviants sont conduits au siège de la confrérie de Korhogo, qui ensuite, les conduisent à la gendarmerie. Il en va pour preuve ce propos : « *Avant, c'est le chef dozo qui décidait de la sanction à infliger aux malfrats saisis par les dozos. Maintenant, les dozos les conduisent au siège et le président informe les gendarmes qui viennent les chercher et décider de leur sort* » (Propos d'un dozo de 47 ans).

3.3. Un capital symbolique au fondement du maintien du Dozoya

Si l'assistance et l'aide aux forces de défense et de sécurité ainsi que l'exploitation des failles sécuritaires n'ont pas suffi à générer une reconnaissance institutionnalisée des dozos, elles ont cependant contribué à les doter d'une forte reconnaissance sociale. La valeur de ce capital symbolique s'observe même dans le fait qu'il traverse le champ sécuritaire légalement établi. Certains acteurs de ce champ reconnaissent, d'une certaine manière, les dozos comme étant des acteurs de soutien à l'établissement de l'ordre social. En effet, les gendarmes, qui veillent au respect du code de la route en milieu rural, ont une forte tendance à exempter très généralement les individus s'identifiant comme dozos. Dès lors que les éléments symboliques du Dozoya se font observer chez un individu à moto ou à voiture, les gendarmes routiers semblent empreints d'une logique conduisant à éviter de le contrôler. Les propos suivants

justifient pertinemment le capital symbolique dont bénéficient les dozos auprès des forces de défense et de sécurité de Côte d'Ivoire :

Tiens ce chapeau ! Partout où tu vas, portes-le et tu verras comment les gens vont se comporter avec toi. Si tu portes ce chapeau aucun gendarme ne peut t'arrêter et te demander les papiers de moto. C'est moi qui te dis ça. S'ils t'arrêtent sur la route, il faut m'appeler seulement, c'est quel gendarme qui ne connaît pas les dozos ? Donc, il faut le porter seulement quand tu prends une route (*Maître dozo de plus de 65 ans*) ;

Quand je venais d'être initié. Un jour je partais à Dianra et je n'avais pas porté ma tenue Dozo. Et les gendarmes m'arrêtaient à chaque barrière. Et à chaque fois qu'ils t'arrêtent je donnais 1000 francs pour passer puisque je n'avais pas les papiers de la moto. Au retour, mon cœur était chaud, donc, j'ai porté mon chapeau dozo. Et je te dis aucun gendarme ne m'a arrêté. J'ai traversé toutes les barrières sans qu'on ne m'arrête pour contrôler les papiers de la moto (*Jeune dozo de 26 ans*).

Dans certains cas, les gendarmes les arrêtent, mais pas dans le but de vérifier leur alignement au code de la route, mais plutôt pour des besoins parfois personnels. Ils négocient des savoirs ou des protections mystiques d'autant que les dozos ont la forte réputation sociale d'être invulnérables aux balles, aux couteaux et aux marchettes. Les récits de certains dozos montrent que les gendarmes négocient des remèdes pour des pathologies comme la faiblesse sexuelle, le mal de ventre et la hernie. ...même ils t'arrêtent, c'est pour causer avec toi. Un jour je partais à Korhogo et arrivé à leur barrière, ils m'ont arrêté malgré que j'eusse porté ma tenue. Puis, il y a un qui m'a approché et il me dit « *le vieux bon arrivé ! tu es bien arrivé hein. Mon patron ne sent pas bien là, il faut voir dans ton sac si tu n'as pas un truc là-bas pour lui* ». Il m'a conduit dans leur apatam là où le patron était couché entrain de souffrir... Et je me rendu compte qu'il souffrait d'une hernie sèche...Heureusement que j'avais une poudre noire ... je lui en ai donnée un peu qu'il a lapée...Avant de partir, je lui en ai donnée un peu à mettre sur lui ... À mon retour, quand ils m'ont vu, ils sont venus me dire merci...Il était tellement content qu'il m'a donné 2000 francs...les gendarmes n'arrêtent pas les dozos comme ça deh. Ils nous connaissent bien (*Dozo adulte de 51 ans*).

Il est, toutefois, difficile d'affirmer si ce privilège accordé aux dozos est une récompense sociale ou s'il est la conséquence d'une méfiance des gendarmes de leur supposée puissance mystique. Dans tous les cas, les responsables de la confrérie dozo de Korhogo considèrent que cette

reconnaissance des gendarmes à l'égard des dozos ne relève que des volontés individuelles des gendarmes. Ces responsables encouragent même les dozos à s'aligner aux normes relatives au code de la route. En d'autres termes, les responsables de la confrérie considèrent que les dozos ont le devoir civique de respecter ce code d'autant qu'ils sont censés être des modèles en ce qui concerne le respect des normes sociales. Ils estiment qu'aucun accord institutionnel n'autorise les gendarmes à les exempter des contrôles routiers. Il en va pour preuve, le propos suivant :

Quand tu es Dozo rien ne t'autorise à ne pas faire les papiers de ta moto. Tu dois les faire, sinon les gendarmes vont t'arrêter. S'ils ne t'arrêtent pas ça c'est entre toi et eux, mais ce n'est parce qu'on a une autorisation légale. Même les gendarmes même ils font les papiers de leurs motos et voitures, ils ont leur permis de conduire. Donc pourquoi un Dozo ne doit pas avoir les siens ? Comme je l'ai dit là, quand tu es Dozo il faut donner l'exemple, il faut être droit, sinon ça ne marche pas (*Chargé de communication de confrérie de Korhogo*).

Ces propos montrent que les responsables de la confrérie perçoivent d'un mauvais œil le fait qu'on veuille faire croire qu'être dozo équivaut à bénéficier d'un certain nombre de privilèges de la part des institutions étatiques. En tant qu'acteurs de sécurité de la communauté, le respect du code routier constitue déjà une mesure de sécurité : quoi de plus normal que de voir tous les dozos le respecter ! La négation de cette croyance, pourtant bien répandue dans la confrérie, ne signifie pas une négation des effets de leur capital symbolique puisque tous en bénéficient. En effet, la déconstruction de cette croyance s'inscrit dans un contexte de lutte de reconnaissance institutionnelle. Depuis des décennies, les responsables dozos initient plusieurs actions pour négocier la reconnaissance de leur confrérie auprès des institutions étatiques. Ils luttent pour que l'État leur légalise leur rôle d'assistance, d'aide et de maintien de la sécurité. Par conséquent, accepter une telle croyance constitue un risque dans cette lutte, puisque l'approche des responsables est de démontrer aux décideurs politiques la contribution positive et l'exemplarité des dozos dans la société. Le capital symbolique dont bénéficie la confrérie contribue aussi à son maintien dans la société senoufo. Si l'on se réfère à la théorie des systèmes sociaux (Luhmann, 1984), l'on perçoit ici une rationalité limitée. En effet, lorsque les responsables dozos invitent leurs sujets à se soumettre aux normes

légalement établies, c'est bien dans l'optique que le Dozoya soit reconnu comme un acteur associé du champ sécuritaire ivoirien. Cependant, en invitant les dozoya à utiliser leur capital symbolique dans les limites de l'État, les responsables sont dans une incertitude : ils ne savent pas si le Dozoya aura cette reconnaissance institutionnelle tant espérée.

3.4. Maintien de la confrérie Dozo, produit de la promotion de la culture senoufo

Le développement des sociétés africaines a été fortement marqué par l'introduction des religions extérieures, notamment le christianisme et l'islam. Ces religions structurées par le monothéisme ont la singularité d'être opposées aux pratiques anciennes africaines, perçues comme blasphématoires, diaboliques, pécheresses, bref ces religions mobilisent en général un vocabulaire dépréciatif pour parler de ces pratiques. Ainsi, ces religions se sont longtemps présentées comme un frein au développement des pratiques traditionnelles africaines. Cependant, en Côte d'Ivoire, depuis plusieurs décennies, l'on assiste à un regain d'intérêts pour les pratiques traditionnelles, notamment dans le nord de la Côte d'Ivoire. Des groupes de promotion de la culture senoufo ont vu le jour partout dans le nord du pays, avec à leur tête « *Tiékepo Production* » et le « *Balafon du Nord* ». Ces groupes de promotion culturelle se donnent pour principal objectif de faire connaître l'originalité du peuple senoufo, par la diffusion de ses pratiques traditionnelles. Ainsi, ces promoteurs publient sans cesse des vidéos, des audios et des textes sur des pratiques comme le Balafon, le Poro, le Tchologo, le N'goron, le Boloye, le Kaligazié et bien sûr, le Dozoya. Ensemble, ces groupes de promotion culturelle ont offert (et continuent d'offrir) un espace d'expression à des pratiques jusque-là jugées comme démoniaques par les religions extérieures.

Le développement récent des réseaux sociaux, notamment Facebook et Tik tok, est venu également renforcer les actions de promotion de la culture senoufo. Ces promoteurs de la culture senoufo, par le biais des réseaux sociaux, permettent de dédramatiser les pratiques traditionnelles senoufo. De plus, leurs activités de publicisation permettent de dédramatiser l'adhésion aux pratiques traditionnelles senoufo. Sur ces réseaux, il est très courant de lire des publications incitant au respect, à l'amour, à l'adhésion et à l'apprentissage des pratiques traditionnelles anciennes. Des groupes tels que « *Wolokoulo Kaléguelé* », « *LE SENOUFO*,

un peuple à connaître », « *La culture senoufo* », « *Amis qui aiment le Balafon du Nord* », « *Je suis senoufo d'abord* » et « *Investir en pays en senoufo* » ont vu le jour dans le cadre de la promotion des pratiques traditionnelles senoufo. Avec ces espaces de promotion culturelle, l'adhésion aux pratiques traditionnelles, au Dozoya par exemple, n'est plus perçue comme un pacte avec le diable, mais plutôt un acte d'amour et de promotion de ses origines culturelles. Dans ce sens, des rassemblements périodiques sont menées un peu partout dans le nord du pays pour tenter de rapprocher les senoufos de leurs pratiques traditionnelles. Il est question par exemple, du « *festival du Senang* » et le « *Fesaco* », des soirées uniquement dédiées à la promotion de la culture senoufo où les dozozos font aussi des prestations tout comme plusieurs autres pratiques. Par conséquent, le maintien du Dozoya dans ce contexte moderne senoufo peut aussi s'expliquer par ce flux de communication. En déconstruisant les croyances négatives longtemps associées aux pratiques traditionnelles, les groupes de promotion culturelle font de l'adhésion à ces pratiques l'expression d'un sentiment d'appartenance à un groupe culturel, de sentiment de fierté d'être senoufo. Le maintien du Dozoya s'inscrit dans une dynamique collective de conservation de traits culturels spécifiques au senoufo. Le recours aux réseaux sociaux pour se maintenir dans le contexte senoufo illustre la capacité du système dozo à intégrer son environnement dans son fonctionnement, ici, les médias. Par ces supports de communication, le système dozo procède à une autopoïèse – organisation de réunion, diffusion de messages, publicisation – sans pour autant trahir son idéologie. Or, la théorie de Luhmann (1984) admet que la continuité des flux de communication au sein d'un système assure son maintien dans un environnement en changement.

4. Discussion

Le maintien du Dozoya est le résultat de la conjugaison de plusieurs facteurs. En dépit de la modernité, ce système traditionnel continue de bénéficier d'une forte admiration chez les individus de moins de 35 ans dans le contexte senoufo. L'article a abordé cette admiration comme un capital émotionnel pour le Dozoya lui permettant d'accroître son capital humain. Ce capital émotionnel suscite une forte adhésion au Dozoya surtout chez les jeunes, il motive la participation aux rituels et assure la transmission des pratiques initiatiques. Ce résultat est partagé par les

travaux de Hellweg (2011) et Cissé (1994), qui soulignent que les sociétés initiatiques traditionnelles mobilisent des liens affectifs et un prestige moral pour assurer la fidélité de leurs membres.

Outre ce capital, le Dozoya doit son maintien à son enracinement dans le contexte social senoufo. Les dozos parviennent à mobiliser leur capital culturel pour se définir une utilité auprès des institutions modernes légales comme la police, la gendarmerie et la justice. Ce résultat illustre le concept de capital symbolique de Bourdieu (1986), selon lequel la reconnaissance sociale et la légitimité accordée à un groupe peuvent être considérées comme des ressources stratégiques. Le capital symbolique conféré aux dozos – en raison de leur utilité perçue auprès des forces de sécurité et des institutions judiciaires – renforce leur résistance et justifie implicitement leur rôle social. Les connaissances géographiques et mystiques que possèdent les dozos constituent une ressource pour le dozo, lui permettant de couvrir les zones d'ombres du dispositif légal de sécurisation du pays (Hilgers et Mazzocchi, 2010). Sa capacité à assurer la sécurité dans les territoires sécuritairement marginalisés, ajoutée à sa supposée maîtrise du monde mystique et sanitaire, ont contribué à lui construire un capital symbolique qui participe à son maintien dans la société senoufo actuelle. Cette reconnaissance sociale permet aux dozos de bénéficier implicitement de certains privilèges auprès des forces de défense et de sécurité ivoiriennes. Ce résultat est aussi soutenu par les analyses de Hellweg (2004) et N’Goran et al. (2023), qui montrent que la reconnaissance des dozos dépend à la fois de leur utilité concrète et de leur prestige mystique.

L'article montre enfin que la compréhension du maintien du Dozoya nécessite qu'il soit replacé dans son contexte actuel, fortement marqué par la promotion des pratiques traditionnelles senoufos. Cette volonté de promouvoir la culture senoufo permet de déconstruire les images péjoratives associées aux pratiques dozos et invite à les considérer comme une preuve d'amour pour une culture, loin de toute considération diabolique. Ce dernier résultat consolide les réflexions de Guyomarc'h (2024), pour qui les réseaux sociaux comme Tik Tok offrent des vidéos reflétant les cultures locales, participant à leur pérennisation. Ce contexte social, ajouté à l'enracinement social, au capital émotionnel et au capital symbolique, donne de « *bonnes raisons* » au Dozoya d'exister dans le champ sécuritaire ivoirien. Ils constituent des rationalités justificatives de l'adhésion et de la résistance du Dozoya malgré les effets néfastes de la

modernité sur les pratiques des sociétés traditionnelles. Ces facteurs illustrent ainsi que le Dozoya est un système social qui parvient à s'auto-reproduire en contexte de modernité.

Conclusion

Au travers d'une méthodologie mixte, cet article a permis d'identifier et d'analyser les déterminants du maintien du Dozoya dans un contexte marqué par la modernité. Les résultats indiquent que le maintien de ce système social repose sur le capital émotionnel, sur son enracinement social, sur son capital symbolique, ainsi que sur le regain d'intérêts pour la promotion culturelle sur les réseaux sociaux ces dernières décennies. La mobilisation de la théorie des systèmes sociaux de Luhmann (1984) a permis d'interpréter ces facteurs comme étant le produit de la capacité du Dozoya à intégrer son environnement social d'appartenance dans son fonctionnement interne et à s'auto-reproduire au travers de flux de communication plus ou moins stabilisés. Conscient des effets néfastes de la modernité, le Dozoya a réduit la complexité de son environnement en limitant son rôle dans la gestion des déviations sociales et en acceptant son statut d'assistant non reconnu dans le champ sécuritaire. Bien que ne bénéficiant pas d'une reconnaissance institutionnelle, le Dozoya fait preuve d'autoreproduction dans la mesure où il adapte ces communications sans pourtant perdre son essence.

Bibliographies

- Babbie, E.** (2013). *The practice of social research* (13e édition). Belmont.
- Bassett, T. J.** (2003). *Nordic forests and hunter societies in Côte d'Ivoire*. African Studies Review.
- Bauman, Z.** (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Boisvert, D.** (2006). Niklas Luhman : la théorie des systèmes sociaux. *Aspects sociologiques*, 1(13).
- Bourdieu, P.** (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Éditions du Seuil.
- Braun, V., & Clarke, V.** (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Cissé, Y.** (1994). "Les confréries de chasseurs dans l'aire mandingue : mythes, rites et récits initiatiques". Nouvelles Éditions Africaines.

- Diallo, Y.** (1997). *Les Dozos du Burkina Faso : chasseurs traditionnels et nouveaux acteurs de la vie politique*. Cahiers d'Études africaines.
- Durkheim, É.** (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Alcan.
- Giddens, A.** (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press.
- Guyomarc'h, M.** (2024). L'usage des réseaux en Afrique. Avis des experts. Visibrain.
- Hellweg, J.** (2004). "Visions of the Hunter: The Dozo in Contemporary Côte d'Ivoire". *Africa Today*, 50(4), 45–75.
- Hellweg, J.** (2011). *Hunting the Spirit: Secularism and the State in a West African Sufi Brotherhood*. University of Chicago Press.
- Hellweg, J.** (2012). La chasse à l'instabilité : Les dozos, l'état et la tentation de l'extralégalité en Côte d'Ivoire. *Migrations société*, 144(6).
- Hilgers, M., & Mazzocchi, J.** (2010). *Réformer la sécurité en Afrique : acteurs, pratiques et logiques*. Karthala.
- Koné, F. R.** (2016). La confrérie des chasseurs « Dozos » de Côte d'Ivoire. *Analyse sociétale africaine (ASA)*.
- Marshall-Fratani, R.** (2006). *The War of "Who Is Who": Autochthony, Nationalism, and Citizenship in the Ivoirian Crisis*. *African Studies Review*.
- Mary, A.** (2000). *Rituels initiatiques et modernité en Afrique subsaharienne*. In *Initiation et société* (pp. 151–175). Karthala.
- Mbembe, A.** (2000). *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.
- McGovern, M.** (2011). *Making War in Côte d'Ivoire*. University of Chicago Press.
- N'Guessan, K. G.** (2013). *L'identité Dozo à l'épreuve de la modernité*. Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan.
- Turner, V.** (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company.
- Van Gennep, A.** (1909). *Les Rites de passage*. Émile Nourry.
- Warnier, J.-P.** (1999). *La mondialisation de la culture*. Hachette.
- Yéo, Z.** (2017). *Les Dozo en Côte d'Ivoire : entre tradition, sécurité et construction identitaire*. *Revue Africaine de Sociologie*, 21(2), 89–105.