



doi 10.5281/zenodo.17091475

Vol. 08 Issue 08 Aug - 2025

Manuscript ID: #02075

THE ROLE OF TRADITIONAL EDUCATION THROUGH THE PORO IN COMMUNITY MANAGEMENT AND THE PRESERVATION OF FOREST SANCTUARIES IN URBAN AREAS: The Case of Korhogo (Côte d'Ivoire)

By:

TRAORE Tiamba

Email: tiambtraore@gmail.com

COULIBALY Wagnonfèhè

Email: dosswagnon@yahoo.fr

DOTÉ Chantal

Email: chantaldote37@gmail.com

Institut d'Ethno- Sociologie, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

Abstract

This study explores the tension between the resilience of traditional systems and the transformation of collective consciousness surrounding the traditional PORO system in Korhogo. From a sociological perspective, it examines the PORO as a traditional institution that mobilizes collective representations, ritual knowledge, and legitimization mechanisms to act as a guardian of sacred heritage. Through the lens of Senufo society in Korhogo, the study analyzes traditional education related to the PORO based on semi-structured interviews with key actors in this tradition village and land chiefs, custodians of sacred forests, and initiates of the sacred woods. The findings indicate that the PORO tradition serves as an identity marker within Korhogo's urbanization process, through the spatial organization of sacred forests used for transmitting traditional values that are socially recognized and reinforced in the local collective consciousness. This identity marker integrates with and adapts to the dynamics of the urban environment through innovations in PORO practices, fostering collaboration and integration in a multicultural urban setting.

Keywords:

Traditional education, PORO, identity marker, urban space, innovation, social integration.

How to cite: Tiamba, T., Wagnonfèhè, C., & Chantal, D. (2025). THE ROLE OF TRADITIONAL EDUCATION THROUGH THE PORO IN COMMUNITY MANAGEMENT AND THE PRESERVATION OF FOREST SANCTUARIES IN URBAN AREAS. GPH-International Journal of Social Science and Humanities Research, 8(8), 20-32. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17091475>



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 License.

LE RÔLE DE L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE À TRAVERS LE PORO DANS LA GESTION COMMUNAUTAIRE ET LA PRÉSERVATION DES SANCTUAIRES BOISÉS EN MILIEU URBAIN :

cas de la ville de Korhogo (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

La présente étude met en tension la résilience des systèmes traditionnels et la transformation de la conscience collective autour du système traditionnel du PORO à Korhogo. D'un point de vue sociologique, il s'agit d'interroger l'institution traditionnelle du PORO mobilisant les représentations collectives, les savoirs rituels et les logiques de légitimation pour agir comme un acteur de préservation des patrimoines sacrés. De ce prisme de la société sénoufo de Korhogo, la présente étude analyse l'éducation traditionnelle autour du PORO à partir des entretiens semi-directifs menés auprès des animateurs de cette tradition. Il s'agit des chefs de villages/terre, des propriétaires de bois sacrés, des initiés du bois sacré.

Les données de l'étude montrent que la tradition du PORO se positionne comme un référent identitaire de l'urbanisation à Korhogo par la spatialisation des bois sacrés pour la transmission des valeurs traditionnelles socialement approuvées et valorisées dans la conscience collective locale. Ce référent identitaire de l'urbanisation de la ville de Korhogo s'intègre et s'adapte à la dynamique de l'espace urbain par l'innovation des pratiques du PORO appelant à la collaboration et à l'intégration dans un espace urbain multiculturel.

Mots clés: *Education traditionnelle, PORO, référent identitaire, espace urbain, innovation et intégration sociale.*

1. INTRODUCTION

L'urbanisation constitue un phénomène mondial qui transforme profondément les sociétés humaines, et la Côte d'Ivoire n'y échappe pas (S. Coulibaly et al., 2021). Ce processus s'inscrit dans une dynamique de développement marquée par des mutations spatiales, démographiques, économiques et environnementales, qui révèlent une tension persistante entre les logiques rurales et urbaines (P. J. Kouassi et al., 2024). La ville de Korhogo, troisième agglomération la plus peuplée de Côte d'Ivoire et principale métropole du Nord, illustre de manière saisissante cette dualité. Avec une population estimée à 440 926 habitants¹, elle incarne un espace hybride où les référents traditionnels cohabitent avec les formes modernes de l'organisation urbaine.

Dans ce contexte, les bois sacrés, espaces rituels liés aux pratiques initiatiques du PORO, subsistent en pleine ville, témoignant de la persistance des institutions traditionnelles dans un environnement marqué par l'expansion urbaine. L'exemple du bois sacré de « Tchéfré », situé à proximité du grand marché de Korhogo, illustre cette cohabitation. L'étymologie même de ce lieu (« excréments de femmes » en langue sénoufo) souligne la forte symbolique de séparation des genres dans l'espace rituel. Ce sanctuaire boisé exclusivement masculin est pourtant inséré dans un tissu urbain fréquenté quotidiennement par des femmes, contraignant celles-ci, lors de la sortie des masques sacrés, à se couvrir la tête pour éviter leur regard, conformément aux interdits rituels. L'annonce préalable de ces sorties par des éclaireurs traduit une adaptation des logiques traditionnelles aux exigences de la vie urbaine.

Par ailleurs, la visibilité des initiés du PORO dans l'espace public participe à la ritualisation du quotidien urbain. Ces derniers, vêtus du simple pagne traditionnel appelé « Fanangue » (ou codjo en langue populaire), déambulent pieds nus dans les rues de la ville,

¹ RGPH, 2021

souvent sans moyens motorisés, conformément aux prescriptions symboliques du rituel. Le maintien des trajets traditionnels empruntés depuis des générations, lors des sorties de masques ou de cérémonies initiatiques, en dépit de la reconfiguration urbaine, signale une résistance symbolique de l'espace rituel à l'urbanisation. Ces pratiques soulèvent une interrogation centrale sur la capacité des institutions traditionnelles à se maintenir dans un contexte de transformation de l'espace et des modes de vie en milieu urbain. La persistance des bois sacrés au cœur de la ville de Korhogo interroge la dialectique entre modernité et tradition, et révèle la capacité des systèmes culturels locaux à s'adapter, se reconfigurer ou résister face aux injonctions de la ville moderne. Ainsi, loin d'être figés, ces espaces sacrés s'inscrivent dans une dynamique d'hybridation urbaine, où les normes rituelles coexistent avec les logiques de la ville contemporaine, redéfinissant continuellement les rapports entre mémoire, territoire et modernité.

De ces constats, l'on peut se poser la question suivante : comment s'opère la mobilisation de la conscience collective autour du PORO pour préserver ces sanctuaires boisés ? Comment le système traditionnel du PORO parvient-il à mobiliser une conscience collective opérante pour la préservation des espaces sacrés, et comment ces dynamiques s'articulent-elles avec les transformations socio-économiques, religieuses et politiques qui traversent la société sénoufo de Korhogo ?

L'objectif de cette étude est d'analyser comment la conscience collective, en tant que mécanisme de cohésion sociale et de transmission symbolique, continue d'être mobilisée autour de l'institution du PORO pour assurer la préservation des sanctuaires boisés en contexte urbain à Korhogo. Elle vise à comprendre comment le système traditionnel sénoufo de Korhogo résiste, s'adapte ou, se recompose face aux transformations socio-économiques, religieuses et politiques contemporaines, et comment ces dynamiques affectent la gestion symbolique et spatiale de l'institution du PORO.

2. MÉTHODOLOGIE

Cette recherche s'inscrit dans une démarche qualitative visant à comprendre l'articulation des logiques sociales, symboliques et territoriales qui sous-tendent la préservation des sanctuaires boisés associés au PORO dans le contexte urbain de Korhogo.

Ainsi, s'inscrivant dans une approche interactionniste, plusieurs auteurs soulignent l'importance de saisir les significations construites par les acteurs sociaux eux-mêmes pour comprendre les dynamiques locales et contextuelles. P. Bourdieu (1979, 1993) propose une vision structurée de la société à travers les concepts de champ, habitus et capital. Il montre que les agents sociaux, selon leur position dans l'espace social, développent des dispositions durables qui influencent leur manière d'être, de penser et d'occuper l'espace. L'habitus, en tant qu'ensemble de schèmes incorporés, façonne les usages symboliques des lieux, les goûts, les pratiques culturelles et les appropriations spatiales. Ainsi, les inégalités sociales se traduisent dans l'espace, produisant une hiérarchisation symbolique des espaces.

De son côté, H. Lefèbvre (1974) affirme que l'espace n'est jamais neutre ni donné : il est produit par la société, traversé par des rapports de force et des intentions idéologiques. Sa triade analytique des espaces (espace perçu, espace conçu, espace vécu) permet de penser conjointement les pratiques quotidiennes, les représentations mentales (urbanisme, discours politiques) et les expériences sensibles ou symboliques des lieux. L'espace devient ainsi un objet total, où interagissent structures sociales, systèmes de signes et inscriptions territoriales. M. D. Certeau (1990), quant à lui, s'intéresse aux pratiques ordinaires des individus dans leur environnement quotidien. Dans *L'invention du quotidien*, il analyse comment les sujets souvent dominés, résistent aux logiques imposées par les institutions à travers des tactiques subtiles. Il montre comment des actes simples comme marcher, habiter ou raconter peuvent re-signifier l'espace, en rupture avec les stratégies des pouvoirs dominants. L'espace devient

un lieu d'appropriation symbolique, modelé par les usages, les récits et les détournements. Enfin, G. D. Méo (1998, 2005), considère que les territoires ne sont pas de simples cadres géographiques, mais des productions sociales, issues de rapports de domination, de systèmes de représentations et d'appropriations affectives. Selon lui, toute territorialité implique une dimension identitaire, dans laquelle les groupes sociaux investissent symboliquement les lieux, construisent des appartenances et façonnent des mémoires collectives. En croisant ces approches, il apparaît que l'espace ne peut être compris sans prendre en compte les rapports sociaux qui le structurent, les symboles qui le codent et les pratiques spatiales qui l'animent. Loin d'être figé, le territoire est un objet dynamique, constamment produit, disputé, vécu et reconfiguré. Ces auteurs ont produit des réflexions profondes sur la manière dont les logiques sociales, symboliques et territoriales s'articulent dans la production et l'appropriation de l'espace.

À l'instar cette perspective interactionniste défendue par ces auteurs, la présente étude accorde une place centrale à la parole des initiés, des détenteurs du savoir rituel et des figures de l'autorité traditionnelle. Le travail empirique s'est appuyé sur des enquêtes de terrain menées à Korhogo, capitale de la région du PORO, choisie en raison de son importance historique, culturelle et symbolique dans l'organisation sociale sénoufo. Conformément à cette approche, le choix des quartiers et villages s'est opéré à partir d'observations préalables, notamment la présence visible de bois sacrés en milieu urbain et périurbain.

L'enquête s'est déroulée en deux phases de collecte : la première de décembre 2022 à janvier 2023, et la seconde d'octobre 2023 à mars 2024. Cette temporalité discontinue mais récurrente s'appuie sur une immersion ethnographique rendue possible par une présence régulière sur le terrain. Cette familiarité progressive avec le terrain a favorisé l'accès à des personnes-ressources clés, facilitant ainsi l'entrée dans des espaces traditionnellement fermés à l'observation extérieure.

La méthode mobilisée repose principalement sur des entretiens semi-directifs permettant une exploration souple mais guidée des représentations, des pratiques et des récits liés au PORO et à ses sanctuaires boisés. Deux modalités d'administration du guide d'entretien ont été utilisées : en présentiel et à distance (par appel téléphonique), pour pallier les contraintes d'accessibilité et les obligations rituelles des interlocuteurs. L'échantillonnage a combiné une stratégie par choix raisonné et la technique de la boule de neige jusqu'à atteindre un point de saturation des données.

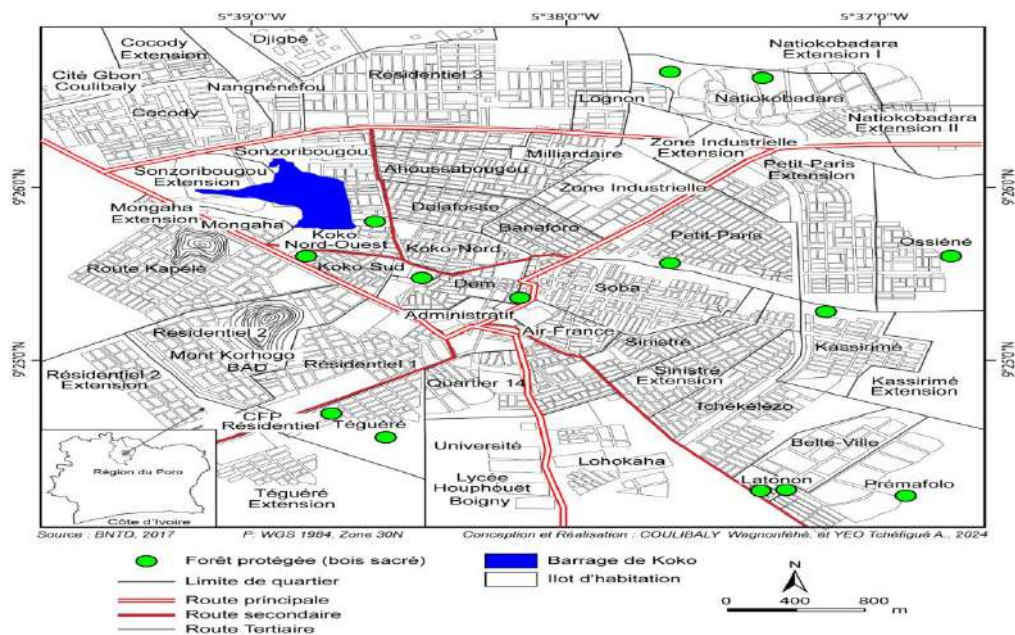
Trois critères d'inclusion ont structuré la sélection des participants. Il y a d'abord le critère initiatique : seuls les individus ayant été initiés au PORO ont été retenus, avec un seuil minimal de sept années d'initiation pour garantir une maîtrise rituelle significative. Ensuite, le critère de légitimité traditionnelle : les autorités coutumières (chefs de village, de quartier et de terre) ont été intégrées en raison de leur rôle dans la gestion des bois sacrés et la gouvernance symbolique des espaces rituels. Enfin, le critère territorial : les individus résidant dans des quartiers contenant ou jouxtant un bois sacré ont été prioritairement ciblés.

Au total, vingt-cinq (25) entretiens ont été réalisés : six (6) chefs de village ou de terre, six (6) propriétaires de bois sacré, douze (12) initiés du PORO, et un (1) représentant du canton (chef ou autorité traditionnelle supérieure).

De ce qui précède, la théorie bourdieusienne permet d'analyser le système traditionnel sénoufo et l'institution du PORO comme un champ social dynamique où s'opèrent des luttes pour la conservation ou la transformation du capital symbolique, portées par des agents aux habitus ancrés dans la tradition mais confrontés à de nouveaux enjeux. Cette approche éclaire la manière dont les transformations socio-économiques, religieuses et politiques modifient les rapports de force et reconfigurent la gestion symbolique et spatiale de l'institution du PORO.

3. RÉSULTATS

La carte ci-dessous présente les bois sacrés érigés en forêt protégés dans la ville de Korhogo



Source : enquête COULIBALY Wagnonfèhè, mars à avril 2023, réalisation Coulibaly, 2024

Figure 1 : Localisation des bois sacrés dans la ville de Korhogo

Les résultats de l'étude montrent que l'éducation traditionnelle autour du PORO est enchâssée des reproductions symboliques et recompositions spatiales et stratégiques de la ville de Korhogo participant ainsi à la survie des sanctuaires boisés dans ladite ville.

3-1. Education traditionnelle autour du PORO entre reproduction symbolique et recomposition spatiale de la ville de Korhogo

3-1-1. Le PORO comme structurant des dispositions traditionnelles de légitimation spatiale à Korhogo

Le système du PORO forge un habitus collectif : il produit des dispositions, des schèmes de perception et d'action qui incarnent les normes, les valeurs et les rapports de pouvoir sénoufo. La reproduction sociale des valeurs traditionnelles du PORO se noue dans des images, des symboles, des restrictions, la résistance et des sanctions pour la survie de la tradition sénoufo enseignée dans les sanctuaires boisés. Ce qui prédispose la conscience locale à éduquer pour reproduire l'identité culturelle dans son espace traditionnel que constitue le sanctuaire boisé.

À cet effet, le sanctuaire boisé se positionne comme un espace où se diffuse le modèle d'éducation traditionnelle qui se repose sur un système éducatif à l'image de l'école moderne. Cette école traditionnelle est le lieu où chaque apprenant acquiert des connaissances à travers l'initiation. Ce modèle a pour mission de donner une formation, d'instruire et /ou de donner à un individu des qualifications pour mieux embrasser la vie sociale et communautaire. Il est à l'image de la société sénoufo qui l'engendre et dont elle est la référence pour la transmission de la culture et, pour la préparation des jeunes générations à leurs responsabilités adultes. Ces espaces boisés traditionnels se présentent alors comme une école traditionnelle de transmission et de valorisation de l'identité culturelle à Korhogo. Le récit ci-dessous indique ce fait.

« Comme je l'avais dit, c'est raison culturelle d'abord. Je voulais appartenir... me sentir appartenir au peuple senoufo. Parce que je le disais de la bouche je suis senoufo, mais qu'est ce démontrait que j'étais senoufo, donc y avait d'abord ça. Et ensuite aussi, comment m'exprimer en public dans les réunions de famille, dans les réunions avec le chef de canton. Parce que quand tu n'as pas fait le bois sacré, quand y a des affaires assez sérieuses, tu n'as pas droit à la parole. Donc, pour ces deux raisons là, pour mon identité culturelle, il fallait que je sois initié. Pour mon identité culturelle. Voilà ! (...). Je peux dire que c'est juste que les uns et les autres soient initiés. Il y a beaucoup d'intellectuels qui sont parmi nous. Il faut qu'on puisse valoriser davantage cette culture initiatique là. Même si on ne dit pas ce qui se passe à l'intérieur, mais au moins, le fait que d'autres personnes puissent savoir que nous avons cette culture-là, cela nous met en position de force. Le senoufo est craint à cause du PORO. Le pays senoufo est craint à cause ça. »

À l'analyse, on peut dire que l'initiation au PORO dans ces espaces boisés donne une certaine fierté au disciple, ou auditeur de cette école traditionnelle. Ces espaces gardent les traits culturels d'où l'identité culturelle à transmettre. L'éducation se définit alors comme l'exercice d'un pouvoir et un mouvement de distribution de l'éducation qui permettent l'accès à d'autres privilèges sociaux avec ce que cela peut entraîner quant à la structure du pouvoir dans la société (P. Dandurand, 1971).

3-1-2. L'espace rituel comme lieu de production du capital symbolique

Les espaces dédiés à la transmission (bois sacrés, lieux d'initiation, places rituelles) fonctionnent comme des supports matériels du capital symbolique du PORO, lieux d'incorporation de la légitimité. La survivance des sanctuaires boisés dans la ville de Korhogo se traduit alors par un besoin de différenciation identitaire en lien avec l'identité culturelle à relater spatiale à conserver. Le récit suivant traduit bien ce fait.

« Bon, je vous ai dit que, c'est une culture, c'est une culture. Ce qui doit se passer au bois sacré se passe au bois sacré. Ce qui doit se passer à la place mortuaire se passe à la place mortuaire et ce qui doit se passer chez le défunt se passe chez le défunt. Donc vous voyez que tous les lieux sont déjà bien définis. Même à Korhogo ici, si vous venez vous verrez que ces lieux sont bien déterminés pour chaque cérémonie. Chez nous ici, on ne délocalise pas ! Je crois que ça dépend de chaque lieu. Sans quoi, chez nous ici, nous avons préféré garder l'originalité des choses. On n'a pas voulu dénaturer ces lieux. On a préféré les garder malgré l'urbanisation. (...). Ça fait partir de la culture. Parce que quand vous venez et qu'on ne vous dit pas que c'est à tel ou tel endroit qu'on fait certaines choses ça va se perdre. Et on ne va pas se baser sur la modernité pour perdre la tradition. Vraiment il faut qu'on réserve ces choses malgré la modernité du moment. (...). Ce sont des relations fraternelles. Le PORO est un élément de paix, on ne va pas se mettre en conflit avec l'administration mais malheureusement il y a des brebis galeuses qui font qu'on a l'impression qu'il y a conflit entre la tradition et le modernisme. (...). Pour faire le lotissement d'un lieu il y a les géomètres viennent pour le lotissement, c'est vous qui leur montrez les espaces réservés pour vos traditions. Dans le plan directeur, il y a toujours ces lieux-là qui apparaissent. Comme ça il n'y a pas de conflit avec l'administration. (...).

C'est un lieu de tourisme. Donc, chacun veut savoir qu'est-ce que c'est que la région du PORO. Chacun vient pour découvrir. Les touristes viennent parce que c'est un plus qu'ils ont dans leur découverte. (...). Mais le senoufo est fier. Parce que quand on lui présente toutes ces conservations-là, il va chercher à comprendre le pourquoi. On ne veut pas s'anéantir pour rien. Puisque nous sommes partis comme cela c'est vraiment une fierté pour nous ces conservations-là ».

À l'analyse, l'on voit bien une segmentation des espaces dédiés à la tradition. Le sanctuaire boisé est associé à la place mortuaire et l'habitat du défunt. Ceci pour dire que le Sénoufo conserve ces espaces pour véhiculer un message traditionnel. Celui de vivre pour apprendre à mourir et bien mourir pour rejoindre le séjour des ancêtres. C'est pourquoi, tous ces lieux sont bien définis pour chaque cérémonie associée à la tradition ancestrale. Le PORO définit comme havre de paix apprend à chaque sénoufo la façon de suivre les traces des ancêtres pour en devenir un digne héritier. C'est une forme d'éducation traditionnelle. L'éducation dans cette perspective exige qu'un regard soit jeté sur toutes les formes d'intégration, qu'elles soient économiques, financières ou média-culturelles pour conduire à une interconnexion, à une mise en lumière de ce que les gens ont en commun, mais et surtout de faire ressortir les éléments de division pour en réduire l'impact (D. Misgeld, 1997).

3-1-3. Le couvent comme espace d'ancrage et de reproduction sociale

Le couvent constitue un lieu de fixation spatiale et sociale des hiérarchies, où s'articule l'ancrage territorial du champ traditionnel avec la reproduction des statuts et des rôles. Le sentiment d'appartenance à une culture participe à l'adhésion collective à la tradition du PORO pratiquée dans les espaces boisés réservés à cet effet. Le discours suivant élucide ce fait.

« Comme je l'avais dit, c'est raison culturelle d'abord. Je voulais appartenir, me sentir appartenir au peuple senoufo. Parce que je le disais de la bouche, je suis senoufo. Mais, qu'est ce démontre que j'étais senoufo ! Donc, y avait d'abord ça. Et ensuite aussi, comment m'exprimer en public dans les réunions de famille, dans les réunions avec le chef de canton. Parce que, quand tu n'as pas fait le bois sacré, quand y a des affaires assez sérieuses, tu n'as pas droit à la parole. Donc pour ces deux raisons là, pour mon identité culturelle, il fallait que je sois initié. Pour mon identité culturelle. Voilà : Je peux dire, c'est juste que, les uns et les autres qui ont été initiés. Ils l'ont fait parce qu'il y a beaucoup d'intellectuels qui sont parmi nous. Il faut qu'on puisse valoriser davantage cette culture initiatique là. Et même si on ne dit pas ce qui se passe à l'intérieur, mais au moins, le fait que d'autres personnes puissent savoir que nous avons cette culture là, ça nous met en position de force. Le senoufo est craint à cause du PORO. Le pays senoufo est craint à cause ça. Donc c'est ce que je dirai. Que les autorités fassent davantage pour la sauvegarde de cette culture-là. Voilà, c'est un appel quoi. »

Ce discours met en relief la nécessité de se retrouver dans ces espaces clôturés pour apprendre à mieux se fixer dans la tradition en vue d'affirmer son identité culturelle malgré la modernité. C'est une forme d'expression de la conscience collective de l'éducation traditionnelle. Elle se présente comme un exercice de pouvoir, un mouvement de distribution égalitaire de l'éducation qui permet l'accès à d'autres privilèges sociaux (P. Dandurand, 1971).

3-2. Recomposition stratégique du champ traditionnel face aux transformations contemporaines

3-2-1. Négocier avec les autres champs pour maintenir l'autonomie symbolique

Face aux pressions religieuses, politiques et urbaines, les détenteurs du capital symbolique du PORO mettent en place des stratégies de collaboration pour préserver leur légitimité locale. La conservation de la tradition, des espaces dédiés aux us et coutumes et des pratiques qui y sont associés, passe par le principe traditionnel du PORO qui est de ne pas nuire. Le récit suivant démontre ce fait.

« Quand un préfet ou bien un administrateur vient chez nous, quand il va voir nos chefs, on lui montre la part des choses. Il y a l'administration civile qu'il gère, et y a le côté coutumier que nos chefs gèrent. Donc, chacun à sa partie, à son rôle à jouer. Chacun à son rôle à jouer ! Donc-là, ce qui concerne la tradition, ce qui concerne les bois sacrés ou bien les choses entre les peuples par rapport aux terres, c'est l'affaire de nos chefs. Quand c'est du domaine administratif, on va voir les préfets ou bien les commissaires. Mais n'empêche que par moment on peut solliciter l'administration pour certains problèmes, quand c'est le cas, les chefs de Korhogo par exemple, envoient quelqu'un derrière le commissaire ou bien le préfet de police pour lui demander des agents pour intervenir dans tel village, par rapport à telle situation pour envoyer dans tel village pour situer dans telle situation. Mais, quand c'est du côté du bois, lui-même il gère ça là-bas. On n'a pas besoin de mettre l'administration dedans, même si l'administration s'y met, on lui dit non, c'est un problème coutumier, c'est un problème qui se règle de manière traditionnelle. Donc l'administration, maintenant ceux qui vont là-bas aussi, on leur dit ah, voilà, si vous voyez qu'il y a des funérailles, ou bien si vous voyez des gens en « Kodjo », qui vont aux funérailles, laissez-les passer. C'est leur tradition ou bien en ville quand on doit faire des funérailles et où on a des masques par exemple qui doivent sortir, on l'annonce. Toutes les caméras qui sont sur les voies, on demande aux banques et puis à tous les bureaux qui utilisent des caméras de les cacher, pour éviter qu'il y ait des conflits entre les initiés du PORO et puis les civils ou bien qu'ils viennent casser des caméras. Donc, on prend les dispositions pour informer tout le monde, pour éviter qu'il y ait des conflits entre ceux qui ne connaissent pas le PORO, qui viennent travailler à Korhogo et les initiés. Sinon ceux qui sont installés ici, ils savent. (...). Pour dire que si quelqu'un vient chez nous et que, il veut par exemple manquer de respect, il ne va pas répéter. Ça c'est unanime. Même si ça doit monter où ça doit monter, mais il ne va pas répéter ça à quelqu'un. Ça, tout le monde est ferme dessus. Ce n'est pas un débat. Si tu viens, quel que soit ton rang, si nous on sort, tu te mets à l'écart, tu nous laisses passer. Si nous on finit, tu fais ce que tu as envie de faire. C'est-à-dire nous on ne confond pas ça avec le travail. C'est une initiation où on ne sort pas à tous moments avant de sortir, on prévient. Donc il n'est pas question que quelqu'un se mélange à ça. Ça, c'est ferme et c'est, c'est pour tout le monde. Si ça arrive, même ceux qui sont en civil qui ont déjà fait dans le PORO, vont se retrouver dedans sans même que vous ne vous rendez compte de ce qui se passe. C'est comme ça. Parce que tout le monde tient à ce que ça soit respecter (...). Bon ! les espaces sacrés par exemple, quand on a des cérémonies, on leur donne l'information qu'il y a telle cérémonie. Qu'il y a telle cérémonie qui doit se faire. Si c'est une fête du bois, on peut les inviter

ils viennent s'asseoir là, et puis les initiés font la fête (...). Mais, si c'est par exemple une initiation, qui concerne le bois, on leur donne l'information. Dans ce cas, ils ne peuvent pas venir puisqu'ils ne sont pas initiés. Maintenant quand leur donne par exemple l'information, si c'est des fêtes, ils peuvent faire les détachements de corps habillés pour assurer la sécurité, ou bien pour fermer certaines voies pour ne pas que les gens aillent vers là-bas, c'est comme ça, pour ne pas qu'il y ait des accrochages entre les initiés et les civils et ceux qui ne sont pas initiés quand ils savent pas souvent, ils peuvent venir rentrer sans se rendre compte et souvent quand c'est les masques, on cherche plus à comprendre. Voilà, surtout les femmes qui n'ont pas le droit de regarder certains masques. Mais comme c'est en ville, ce n'est pas au village. Quand ça sort, c'est en ville donc on essaie quand même de protéger les femmes ou bien de les faire, faire demi-tour quand elles sont à moto, ou bien dans les voitures. Ou bien, quand c'est au village, on fait carrément hors du village et puis on fait. Donc, quand tu es dans le village, tu ne vois pas. Si tu n'y vas pas, tu ne vois pas. Mais à Korhogo, c'est déjà dans la ville. Donc qu'est-ce qu'on fait alors ! On est obligé de faire intervenir certaines personnes quand même pour discuter un peu ».

Ce discours indique que les acteurs locaux qui animent les sanctuaires boisés dans ses pratiques coutumières, collaborent avec l'espace urbain à travers des attitudes et des manières de faire visant à ne pas nuire. Toutefois, la conscience collective reste ferme sur le respect des habitudes traditionnelles associées à ces espaces d'apprentissage des traditions séculaires localement valorisées. Les espaces traditionnels et leurs temps d'utilisation intègrent l'espace urbain de Korhogo pour une harmonie entre tradition et modernité. La ville de Korhogo se présente alors comme un modèle où la tradition et la modernité ne se discutent pas d'espace mais se complètent pour le bien-être de ses populations.

3-2-2. Adapter les pratiques pour préserver le capital et réaffirmer la position

L'intégration dans les dynamiques urbaines devient une stratégie d'accumulation et de reconversion du capital symbolique, permettant à l'espace traditionnel de se repositionner sans se dissoudre.

Les porteurs des sanctuaires boisés valorisent davantage une conception traditionnelle de l'espace axée sur la transmission de connaissances préétablies par itinéraire ancestrale de l'établissement de l'espace. La conscience collective voit en la conservation de ces traits culturelle une opportunité pour être en accord avec les ancêtres pour mieux intégrer les activités mondaines à la vision créatrice de l'espace dont le secret se trouve dans les enseignement reçus.

L'intégration des valeurs coutumières valorisées dans la façon de penser l'urbanisation est selon eux une manière singulière de conservation et de reproduction de l'essence fondatrice de l'espace. C'est une école traditionnelle pour l'acquisition du discernement associée à l'espace.

4. DISCUSSION

4. 1. Rapport à l'espace et production des identités traditionnelles

L'analyse de E. Durkheim (1912) présente la conscience collective comme un ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société. Selon lui, les rites religieux renforcent cette conscience en produisant un effet de cohésion sociale. Appliqué au PORO, le rite initiatique fonctionne comme un ciment social

en intégrant l'individu au groupe à travers des épreuves symboliques, il reproduit une forme de solidarité mécanique, essentielle à la perpétuation des valeurs sénoufo. C. Lévi-Strauss (1958) montre à son tour que les institutions sont des structures symboliques qui organisent le réel à travers des mythes, des interdits et des classifications sociales. Pour cet auteur, les systèmes de parenté et les rites d'initiation ne sont pas seulement des pratiques culturelles, mais des langages sociaux structurants. Le PORO devient ainsi un véritable système de codification du pouvoir, de la hiérarchie et du savoir, où les sanctuaires sacrés constituent des lieux d'ancrage de ces significations. Aussi, H. Lefebvre (1974), avec sa théorie de la production de l'espace, permet de comprendre comment les espaces rituels du PORO (bois sacrés, autels, places cérémonielles) ne sont pas de simples lieux physiques, mais des espaces vécus et symboliquement investis sont des supports de légitimité et d'autorité. Ces lieux traduisent une hiérarchisation symbolique de l'espace, dans laquelle le sacré structure l'organisation territoriale. Comme le souligne G. Di Méo (1998), ces territoires traditionnels ne sont pas que matériels : ils sont aussi porteurs d'identités collectives, de mémoires et de mythes. Le couvent devient ainsi un ancrage territorial identitaire, essentiel à la continuité culturelle.

Dans la perspective de P. Bourdieu (1979), le système du PORO peut être compris comme un champ social autonome, doté de ses règles, de ses formes de capital (symbolique, culturel, social) et de ses luttes internes pour le maintien de la légitimité. Le PORO structure la formation de l'habitus sénoufo, ces dispositions durables et transposables qui orientent les manières d'être, de sentir et d'agir. Les pratiques initiatiques, les rites de passage et l'organisation sociale qu'il implique façonnent une manière particulière de concevoir le monde, le corps et la hiérarchie. À travers ce processus de socialisation profonde, le PORO produit et reproduit un ordre symbolique, qui s'incarne dans les individus et dans les rapports sociaux locaux. Ces lieux sont aussi des espaces de capital symbolique, dans lesquels les anciens, les maîtres de la parole et les initiés occupent des positions dominantes. Leur accès est contrôlé, hiérarchisé, ritualisé, reflétant la structuration sociale du champ traditionnel sénoufo. Ainsi, le couvent d'initiation, en tant qu'espace central du système du PORO, joue un rôle crucial dans la reproduction sociale : il est à la fois lieu de formation, d'incorporation des normes, de transmission des savoirs rituels et de reproduction des hiérarchies. Il peut être lu comme un lieu de fixation de l'habitus, où les schèmes de perception de l'ordre social et cosmique sont incorporés à travers des pratiques corporelles, discursives et symboliques.

4-2. Recomposition stratégique de l'espace traditionnel face aux transformations sociales et sociétales

Plus près du terrain, P-Y. Le Meur (2006) aborde la question de la tradition dans un contexte de recomposition. Pour eux, le patrimoine immatériel (comme les rituels du Poro ou la sacralité des bois sacrés) n'est pas un vestige du passé, mais un instrument d'adaptation et de négociation dans les dynamiques locales. Leur perspective montre que la préservation des sanctuaires ne relève pas seulement d'un attachement au passé, mais d'un acte politique enraciné dans le présent, notamment face à l'urbanisation, à l'État, ou aux ONG environnementales.

De son côté, A. Mbembe, dans *De la postcolonie* (2000), offre une lecture critique des institutions traditionnelles en Afrique. Il invite à penser leur place non pas comme résidu précolonial, mais comme entités politiques dynamiques interagissant avec les logiques de l'État, de la religion et du marché. Le Poro, dans cette perspective, peut être vu comme un acteur de souveraineté culturelle, revendiquant une autorité morale sur les espaces sacrés face à leur profanation ou à leur marchandisation.

Ces lectures théoriques trouvent un écho concret qui montre comment les Sénoufo de Korhogo mobilisent le Poro comme levier de résilience culturelle. Malgré l'érosion des

pratiques rituelles due à la scolarisation, aux Églises évangéliques ou à l'urbanisation, la majorité des groupes sénoufo continue à protéger les bois sacrés (Sizangue), preuve d'une conscience collective active autour de la tradition initiatique.

De manière complémentaire, les travaux de Sinali Coulibaly (1966) offrent une base socio-géographique des pratiques sénoufos, en soulignant le rôle du Poro dans l'organisation spatiale des villages, la gestion foncière, et la définition des statuts sociaux. Ces études montrent que la conscience collective autour du sacré est inséparable du cadre rural, lignager et foncier dans lequel elle se manifeste.

Les recherches de A. Zempléni, J. Jamin, G. Bochet et d'autres ethnologues (1950–1980), inscrivent l'initiation dans une logique existentielle : l'accès au savoir, à la parole publique et au statut d'homme accompli passe par le Poro. Ces rites marquent une séparation et une transformation, inscrivant les sanctuaires sacrés comme lieux de passage et de mémorisation du sacré.

Face à cette tradition masculine, des voix féminines comme Anita Glaze, Nicole Sindzingre ou Camille Van Deputte apportent un regard critique. Elles déconstruisent l'idée selon laquelle le Poro serait un monde clos, en soulignant la place du féminin dans la symbolique sénoufo, notamment à travers des institutions comme le Sandogo (pour les femmes). Ces perspectives rappellent que la conscience collective n'est pas uniforme mais genrée, segmentée et négociée dans l'espace social.

Enfin, des vulgarisations sérieuses comme celles des médias Libula et Rezo-Ivoire offrent des représentations accessibles du Poro comme système éducatif, moral et identitaire. Elles montrent que, même en contexte contemporain, le Poro est perçu comme une « école de la vie », produisant des individus aptes à vivre dans la collectivité, à respecter les interdits et à transmettre les normes.

À travers ces contributions, on comprend que le Poro ne se réduit pas à une société secrète archaïque, mais qu'il est un dispositif social complexe : il produit une conscience collective ritualisée, une mémoire territoriale incarnée, et une forme d'autorité morale. En ce sens, la préservation des sanctuaires sacrés n'est pas seulement religieuse ou écologique : elle est sociopolitique, culturelle et identitaire.

Aussi, avec l'urbanisation, la modernisation, les politiques publiques, et la montée de nouveaux référents religieux (islam, christianisme évangélique), le champ traditionnel du PORO se retrouve en interaction avec d'autres champs sociaux (religieux, politique, économique), souvent dominés par des logiques concurrentes. P. Bourdieu (1993) souligne que, dans de telles configurations, les détenteurs d'un capital symbolique spécifique doivent négocier leur autonomie pour ne pas être disqualifiés. La collaboration ponctuelle avec les pouvoirs publics ou les communautés religieuses, ou encore la participation à des dialogues interinstitutionnels, peut alors être vue comme une stratégie de préservation du capital symbolique, un « compromis » pour continuer à exister dans un espace de plus en plus disputé.

Cette stratégie évoque aussi ce que M. D. Certeau (1990) appelle des tactiques, c'est-à-dire des manières pour les acteurs dominés ou marginalisés de se maintenir dans un jeu dont ils ne contrôlent pas les règles, mais dont ils peuvent détourner les logiques à leur profit. Face à la pression de la ville, le système du PORO montre une certaine plasticité stratégique. Il adapte ses modalités de transmission, transforme ses pratiques, réduit ou réorganise ses espaces tout en maintenant ses fonctions symboliques. Cela rejoint l'idée bourdieusienne de stratégies de conservation, par lesquelles un groupe social cherche à préserver sa position dominante dans un champ en mutation, souvent via la reconversion du capital symbolique.

Par exemple, l'inscription des sanctuaires boisés dans des politiques de patrimoine, d'écologie urbaine ou de tourisme culturel peut être interprétée comme une réactivation du capital symbolique dans un autre langage, compatible avec les logiques contemporaines. On

assiste alors à une requalification sociale des espaces traditionnels, où la mémoire et le sacré s'articulent à de nouvelles valeurs (environnementales, éducatives, identitaires).

Comme le souligne G. D. Méo, ce type de recomposition participe à la co-construction de nouveaux territoires identitaires, où le passé est mobilisé pour donner sens au présent et légitimer de nouvelles formes d'appropriation spatiale. À travers l'approche de Bourdieu, enrichie par Lefebvre, De Certeau et Di Méo, on comprend que l'institution du PORO ne disparaît pas sous la pression du changement, mais réagit stratégiquement : elle ajuste ses pratiques, redéfinit ses lieux, et transforme son discours pour continuer à exister comme champ légitime, dans un univers social en reconfiguration. Elle illustre ainsi la capacité d'un système traditionnel à conjuguer résistance symbolique, adaptation spatiale et repositionnement social.

5. CONCLUSION

La présente étude se produit dans un contexte de valorisation des cultures locales à travers les sanctuaires boisés du PORO dans la ville de Korhogo. Toutefois, l'urbanisation et ses exigences n'arrivent pas à effacer les traits culturels enchâssés dans la tradition du PORO dans ladite ville. Ainsi, tout au long de ce travail, nous avons tenté d'analyser les logiques sociales de survivance des sanctuaires boisés sacrés dans la ville de Korhogo. L'étude s'est particulièrement penchée sur les stratégies locales de préservation et les enjeux socio-spatiaux des traditions locales. L'analyse a montré que la tradition du PORO s'impose comme véhicule de reproduction sociale des valeurs et identités culturelles à Korhogo. C'est à ce titre que les sanctuaires boisés sont perçus comme habitus avec pour mission de valoriser les repères sociaux traditionnels dans le contexte urbain.

6. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOURDIEU Pierre, (1979), *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris : Éditions de Minuit, 672p.
- BOURDIEU Pierre, (1993), *La misère du monde*, Paris : Éditions du Seuil, 947p.
- COULIBALY Salifou, DJAH Armand Josué, YAPI Atsé Calvin, GOGBE Téré, ATTA Koffi, (2021), "Urbanisation et mutation de l'habitat traditionnel Dida dans les villes de Divo et Lakota (Côte d'Ivoire)", In : *European Scientific Journal*, Vol. 17, n° 24, juillet, pp. 113-132.
- COULIBALY Sinali, " Les paysans senoufo de Korhogo", in : Deluz Ariane, *Études rurales*, 1966, n°22-24, p280.
- DANDURAND Pierre, (1971), "Essai sur l'éducation et le pouvoir", In : *Sociologie et sociétés*, 3(2), pp. 209-228.
- DE CERTEAU Michel, (1990), *L'invention du quotidien. Tome 1 : Arts de faire*, Paris : Gallimard,415p.
- DI MÉO Guy, (1998), *Géographie sociale et territoires*, Paris : Nathan, 320p.
- DI MÉO Guy, (2005), *Géographies socioculturelles*, Paris : Armand Colin,304p.
- DURKHEIM Émile, (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF,647p.
- LEFEBVRE Henri, (1974), *La production de l'espace*, Paris : Anthropos, 485p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, (1958), *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, 454p.
- LE MEUR Pierre-Yves (2006), " Gérer l'attente : le Bénin rural face à la décentralisation", in : Claude Fay, Yaouaga Félix Koné, Catherine Quiminal, (Dir.) *Décentralisation et pouvoirs en Afrique En contrepoint, modèles territoriaux français*, IRD Éditions, pp. 343-361.
- HERAS Ana Buñuel, (1987), "L'utilisation de l'espace dans la vie quotidienne", in : *Cahiers de géographie du Québec*, 31(83), pp. 293-299.

- KOUADIO Kouakou Parfait, ADAMAN Sinan, SORO Soronikpoho, SORO Yadé René, (2024), "Perception des Pratiques Agroécologiques par les Exploitants Agricoles des Sous-Préfectures de N'ganon, Niofoin et Sirasso Dans le Département de Korhogo (Côte d'Ivoire)", In : *International Journal of Environment, Agriculture and Biotechnology*, Vol. 9, Issue 2, mars-avril, pp. 90-100.
- KOUASSI Patrick Juvet, DIHOUEGBEU Déagai Parfaite, DIABAGATE Abou, (2023), "Mutation Des Villages Intra Urbains A Abidjan : Cas D'Anoumabo Dans La Commune De Marcory", In : *International Journal of Humanities and Social Science Invention (IJHSSI)*, Vol. 12, n° 1, janvier, pp. 15-23.
- MBEMBE Achille, De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000, 293 p.
- MISGELDD Dieter, (1997), "L'éducation mondiale dans une perspective locale", In : *Revue des sciences de l'éducation*, 23(1), pp. 61-76.