REVUE SCIENTIFIQUE
SOCIÉTÉS, ÉDUCATION, SANTÉ ET PATHOLOGIES SOCIALES
ISSN (L) : 3006-3779
ISSN (P) : 3079-3327

GOUVERNEMENTALITE PAR LA PEUR ET SENSIBILISATION COMMUNAUTAIRE : UNE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE DU *PORO* SENOUFO EN COTE D'IVOIRE

GOVERNMENTALITY THROUGH FEAR AND COMMUNITY AWARENESS: AN ANTHROPOLOGICAL READING OF THE SENUFO *PORO* IN IVORY COAST

FIRMIN KRA
Université Alassane Ouattara (Bouaké)
Département d'anthropologie et de sociologie,
firminkra@uao.edi.ci

RESUME

Cette contribution analyse les conditions sociales de production, de légitimation et d'efficacité de la mobilisation de la peur dans les politiques de communication sur le risque, en adoptant une perspective d'anthropologie critique des politiques de communication sanitaire. Des travaux fondateurs sur la perception et l'amplification sociale du risque aux théories contemporaines de la communication sanitaire en contexte épidémique, la peur occupe une place centrale dans les stratégies déployées par les institutions de santé publique. Toutefois, l'efficacité de cette mobilisation sanitaire de la peur est loin d'être garantie. La peur est mobilisée non seulement par les gouvernants dans leurs stratégies de légitimation, de contrôle et d'anticipation des contestations, mais également par les populations dans leurs pratiques de résistance, de contournement ou de défiance. Dans les contextes épidémiques, les mesures sanitaires interdisant certains rites funéraires ou imposant la distanciation sociale ont souvent suscité des protestations, des actes de vandalisme, voire des violences dirigées contre les agents de sensibilisation. Cette tension produit une configuration paradoxale dans laquelle gouvernants et gouvernés apparaissent simultanément comme producteurs et objets de la peur. Le corpus analysé provient d'une enquête ethnographique menée dans le département de Korhogo entre 2017 et 2018, fondée sur des observations participantes, des entretiens semi-structurés et des échanges informels. L'analyse montre que l'efficacité du gouvernement par la peur dépend moins de l'intensité de la menace produite que des conditions sociales de sa légitimation. Le *poro* apparaît ainsi efficace non parce que la peur qu'il mobilise serait plus intense que celle produite par les campagnes sanitaires, mais parce qu'elle est culturellement ancrée, institutionnellement encadrée, socialement partagée et moralement valorisée. Les résultats montrent l'efficacité des stratégies fondées sur la peur repose sur trois conditions principales : la crédibilité des institutions et des acteurs qui portent le message, leur inscription dans des univers de sens culturellement pertinents et socialement partagés, ainsi que l'existence de solutions perçues comme accessibles et efficaces. En l'absence de ces conditions, la peur tend davantage à produire de la résistance que de l'adhésion, comme l'ont montré les expériences liées à Ebola et à la Covid-19. L'anthropologie politique du *poro* permet ainsi de repenser les conditions d'efficacité des stratégies contemporaines de gouvernement sanitaire par la peur et, plus largement, d'interroger les continuités des formes de pouvoir à travers les contextes historiques et culturels.
Mots-clés : communication du risque ; gouvernementalité sanitaire ; *poro* sénoufo ; sensibilisation communautaire ; anthropologie des épidémies ; conformisme social

ABSTRACT

This contribution analyzes the social conditions of production, legitimation, and effectiveness of fear mobilization in risk communication policies, adopting a critical anthropological perspective on health

REVUE SCIENTIFIQUE
SOCIÉTÉS, ÉDUCATION, SANTÉ ET PATHOLOGIES SOCIALES
ISSN (L) : 3006-3779 / ISSN (P) : 3079-3327

communication policies. From foundational works on the perception and social amplification of risk to contemporary theories of health communication in epidemic contexts, fear occupies a central place in the strategies deployed by public health institutions. However, the effectiveness of this health-related mobilization of fear is far from guaranteed. Fear is mobilized not only by governments in their strategies of legitimation, control, and anticipation of protests, but also by populations in their practices of resistance, circumvention, or defiance. In epidemic contexts, health measures prohibiting certain funeral rites or imposing social distancing have often provoked protests, acts of vandalism, and even violence directed against public awareness workers. This tension produces a paradoxical situation in which both rulers and ruled appear simultaneously as producers and objects of fear. The analyzed corpus comes from an ethnographic study conducted in the Korhogo department between 2017 and 2018, based on participant observation, semi-structured interviews, and informal exchanges. The analysis shows that the effectiveness of governance through fear depends less on the intensity of the threat produced than on the social conditions of its legitimation. Thus, the "poro" (fear-based governance) appears effective not because the fear it mobilizes is more intense than that produced by public health campaigns, but because it is culturally embedded, institutionally framed, socially shared, and morally valued. The results show that the effectiveness of fear-based strategies rests on three main conditions: the credibility of the institutions and actors who convey the message, their integration into culturally relevant and socially shared universes of meaning, and the existence of solutions perceived as accessible and effective. In the absence of these conditions, fear tends to generate resistance rather than compliance, as demonstrated by the experiences of Ebola and Covid-19. The political anthropology of the Poro thus allows us to rethink the conditions for the effectiveness of contemporary health governance strategies based on fear and, more broadly, to examine the continuities of power structures across historical and cultural contexts.

Keywords: risk communication; health governance; Poro Senufo; community awareness; anthropology of epidemics; social conformism

I. INTRODUCTION

Les gouvernements mobilisent constamment des registres de menace — épidémie, catastrophe, terrorisme — pour orienter les comportements individuels et collectifs, légitimer des interventions étatiques croissantes et produire des formes renouvelées de gouvernementalité. Ainsi, dans les sociétés contemporaines, une généralisation et une sophistication des dispositifs de production de la peur s'observent, investissant des champs aussi diversifiés que la santé, la sécurité, l'économie ou l'environnement (Aïm, 2020 ; De Visscher, 2015 ; Dollé, 2004 ; Jeudy, 2004 ; Jeudy-Ballini et Voisenat, 2004 ; Robin, 2004 ; Vollaire, 2004). Cette mobilisation de la peur prend des formes particulièrement élaborées et institutionnellement encadrées en santé publique. Dans le champ de la santé publique, les stratégies de communication du risque sont révélatrices de cette mobilisation contemporaine de la peur comme instrument de gouvernement des conduites.

Depuis les travaux fondateurs de Covello et Slovic sur la perception et l'amplification sociale du risque (Pidgeon, Kasperson et Slovic, 2003 ; Slovic, 1987) jusqu'aux théories de la communication sanitaire en contexte épidémique, la peur occupe une place importante dans les stratégies de communication pour le changement de comportement mobilisées par les institutions de santé publique. Le modèle des croyances relatives à la santé (*Health Belief Model),* le modèle étendu du processus parallèle de Witte (Witte, 1992, 1996) ou encore les stratégies de *fear appeal* — appels à la peur — reposent sur le postulat que la perception d'une menace et d'une vulnérabilité personnelle amène les individus à adopter les comportements préventifs recommandés (Allen et Witte, 2004 ; Maloney, Lapinski et Witte, 2011 ; Roberto,

2022 ; Tannenbaum et al., 2015). Ces modèles font de la peur un levier intentionnel de changement de comportement. La peur constitue alors un instrument de gouvernement des conduites que les institutions sanitaires mobilisent de manière constante. Le discours de peur consiste à présenter la menace de maladie ou de mort à laquelle s'exposent des individus ou des groupes sociaux en raison d'une pratique considérée, comme potentiellement à risque ou particulièrement dangereuse (Hofman et Sokhieng Au, 2017 ; Pidgeon, Kasperson et Slovic, 2003). Ainsi, les campagnes de prévention reposent sur une mise en scène des risques sanitaires, destinée à encourager l'intériorisation de conduites dites responsables et à faire de chaque individu le gardien vigilant de sa propre vie.

Cependant, l'efficacité de cette mobilisation sanitaire de la peur est loin d'être garantie. Le modèle étendu du processus parallèle de Witte (1992) a montré que lorsque la peur produite par un message sanitaire est trop intense sans être accompagnée d'un sentiment suffisant d'efficacité personnelle — la conviction que l'on peut effectivement se protéger en suivant les recommandations —, elle produit non pas des comportements préventifs mais des réactions de déni, d'évitement ou de défiance active (Witte, 1992). Cette limite théorique trouve une confirmation empirique dans les contextes épidémiques. Pendant les épidémies de maladie à virus Ebola en Afrique, les mesures sanitaires visant à interdire des rituels funéraires, en présentant ces pratiques ancestrales comme particulièrement dangereuses ont souvent provoqué des actes de vandalisme, voire de criminalité avec l'assassinat d'agents de sensibilisation (Anoko, 2014 ; Berliner, 2004 ; Faye, 2015 ; Fribault, 2015). Des réactions similaires ont été observées pendant la pandémie de covid-19 avec des appels à la résistance contre le vaccin covid, les mesures de distanciation et l'interdiction de ces certains soins mortuaires (Alfieri et al., 2020 ; Levinsson et al., 2022 ; Sams et al., 2021 ; Tihon et Glowacz, 2024). Dans ces différents contextes, la mobilisation des forces répressives pour faire appliquer les décisions gouvernementales — justifiée au nom du principe de sécurité humaine — n'a pas davantage suffi à persuader les populations de modifier leurs comportements. Ces résistances donnent l'impression que la production et le maniement de la peur en santé publique ont parfois un effet inverse à celui escompté. Cette réalité invite à reconsidérer la peur sanitaire non plus comme un simple levier de conformité comportementale, mais comme une ressource éminemment ambivalente. Réduire la peur à un simple instrument de domination exercé par les gouvernants sur les gouvernés reviendrait à en réduire la complexité.

Plusieurs travaux ont en effet montré que la peur est tout autant mobilisée par les acteurs dominés dans leurs stratégies de résistance ou de contournement que par les gouvernants eux-mêmes dans leurs rapports de compétition, de légitimation et d'anticipation des contestations (Caron, 2021 ; Hausman, 2019 ; Kra et al., 2022 ; Lilleker et al., 2021 ; Maduro et Kahn, 2020). Dans les régimes démocratiques contemporains, cette ambivalence est particulièrement manifeste : si les dispositifs de contrôle et de surveillance se multiplient et se perfectionnent, ils coexistent avec des formes persistantes de désobéissance, de résistance et de subversion qui en limitent l'efficacité et en contestent la légitimité. Cette tension irréductible engendre une configuration paradoxale, où gouvernants et gouvernés apparaissent simultanément comme producteurs et comme objets de la peur. Les premiers redoutent l'instabilité sociale, les insurrections et les formes de désaveu populaire qui menacent leur autorité ; les seconds anticipent les sanctions, les répressions ou les stigmatisations associées à la transgression des normes instituées. Cette dynamique réciproque contribue à mettre en place ce que certains auteurs ont décrit comme une gouvernance par l'incertitude et la vigilance, caractérisée par une prolifération des dispositifs de contrôle, de surveillance et de prévention (Davies et Youde,

REVUE SCIENTIFIQUE
SOCIÉTÉS, ÉDUCATION, SANTÉ ET PATHOLOGIES SOCIALES
ISSN (L) : 3006-3779 / ISSN (P) : 3079-3327

2015 ; Foucault, 1975, 2004a). Cette situation soulève une question fondamentale que les modèles conventionnels de communication du risque sanitaire ne permettent pas de résoudre : pourquoi la peur produite par certaines institutions sociales ou culturelles est-elle efficace et socialement acceptée, tandis que celle produite par d'autres institutions est résistée, contournée ou retournée contre ceux qui la mobilisent ?

C'est précisément cette question qui fonde l'intérêt analytique du *poro* sénoufo comme terrain de réflexion sur le gouvernement par la peur. Institution initiatique et politique structurant l'espace social dans le nord de la Côte d'Ivoire, le *poro* mobilise la menace de mort et de sanction pour orienter les comportements de ses membres — avec une efficacité remarquable et une légitimité sociale durable qui contrastent avec les résistances que rencontrent les campagnes de santé publique (Diamitani, 2011 ; Förster, 1993 ; Holas, 1985 ; Ravenhill et Glaze, 1982 ; Rongier, 2002 ; Soro, 2012). Dans le système *poro*, le risque relève d'une logique profondément collective : toute transgression individuelle est susceptible de produire des conséquences sociales, économiques, symboliques ou sanitaires qui débordent largement l'auteur de l'acte pour affecter la famille, la communauté, voire l'ensemble de la lignée (Kra, 2023 ; Kra, Akindès et Egrot, 2022). Malgré les transformations profondes induites par l'urbanisation, les mobilités et les recompositions religieuses, la peur demeure dans cet espace une ressource cardinale de l'organisation sociale — non comme vestige archaïque, mais comme dispositif vivant, continuellement réactivé et réinventé (Coulibaly, 2025 ; Coulibaly, 2023 ; Coulibaly, 2009 ; Kra, 2023). Comprendre les conditions de cette efficacité durable, permet de saisir ce qui fait défaut aux stratégies contemporaines de sensibilisation aux risques sanitaires. L'ambition de ce texte n'est ni de célébrer ni de condamner le rôle de la peur dans le *poro*. Son objectif est donc d'en analyser les conditions sociales de production, de légitimation et d'efficacité, en adoptant une perspective d'anthropologie critique du pouvoir. Dans cette optique, la peur est envisagée comme un fait social total — au sens de Marcel Mauss — dont les effets doivent être intelligibles sans être ni naturalisés ni normativement validés.

II. MATÉRIELS ET MÉTHODES

Cette contribution provient d'une approche qualitative réalisée dans le cadre des travaux doctoraux développés au sein de l'axe anthropologique du programme « Rituels funéraires et épidémies en Côte d'Ivoire » (RiF&piC). Le matériau empirique a été constitué à partir d'un travail d'immersion dans le département de Korhogo du 16 août 2017 au 15 août 2018. Le corpus de données repose sur :

- 27 entretiens individuels semi-structurés, conduits auprès de chefs de famille, de chefs de village, de responsables de forêts sacrées ;
- 24 observations directes et participantes de rites funéraires, couvrant l'ensemble du processus allant de l'agonie à l'inhumation ;
- des observations complémentaires lors de cérémonies festives, permettant de saisir les dynamiques sociales dans des contextes qui paraissent moins formalisés ;
- des échanges informels et conversations quotidiennes, issus de relations ethnographiques construites dans la durée et constituant une source précieuse d'accès aux logiques ordinaires du social.

La prise de vue composée de photographies et de vidéos a constitué un important support dans le processus de collecte des données, notamment dans le cadre des observations. Ce corpus de

données primaires a été enrichi par un ensemble de matériaux secondaires : des documents collectés sur le terrain, ainsi qu'une recherche bibliographique. Le matériau principal d'analyse est constitué par les pratiques funéraires et initiatiques, envisagées comme des moments privilégiés de mise en scène des normes, des hiérarchies et des mécanismes de régulation sociale propres au *poro*.

III.RÉSULTATS

3.1.Au commencement était la peur, et la peur devint sacrée : genèse d'une technologie politique du pouvoir

3.1.1. Le poro comme dispositif de gouvernement par la peur

Localisés principalement dans le nord de la Côte d'Ivoire, l'aire culturelle sénoufo offrent un terrain particulièrement fécond pour penser les formes incarnées et historicisées du pouvoir. Au cœur de leur organisation sociale se trouve le *poro*, institution totalisante qui structure simultanément les registres éducatifs, économiques, sanitaires, culturels et politico-symboliques. Loin de relever du seul domaine rituel, le *poro* constitue une véritable technologie politique du pouvoir, au sens où l'entend Michel Foucault : un ensemble cohérent de dispositifs, de pratiques et de savoirs orientés vers la conduite des conduites (Foucault, 2012). Dans cette perspective, la peur ne constitue pas un simple affect passager, mais un opérateur central de gouvernement — un mode d'exercice du pouvoir qui vise moins à contraindre directement les corps qu'à structurer le champ des possibles, à orienter les comportements et à produire des sujets gouvernables (Foucault, 2004a, 2004b). Le mythe fondateur du *poro* éclaire de manière saisissante cette dynamique[1]. Il met en scène l'émergence d'un dispositif où la peur est produite, distribuée et entretenue de manière stratégique, afin de garantir l'ordre social et d'assurer la reproduction des hiérarchies instituées. Ce mythe donne à voir une relation de domination initialement fondée sur la violence physique et psychologique — châtiments répétés, injonction au silence, terreur ritualisée — qui, par un processus de répétition, de codification et de transmission intergénérationnelle, se mue progressivement en norme sociale intériorisée.

Ce passage d'une violence contingente à une institution durable et légitime peut être lu à travers la notion de violence symbolique développée par Pierre Bourdieu : une forme de domination qui s'exerce avec la complicité implicite de ceux qui la subissent, précisément parce qu'elle est perçue comme naturelle et inscrite dans l'ordre des choses (Bourdieu, 1980). La prohibition de la parole dans le récit fondateur renvoie à une économie du silence qui n'est pas sans rappeler les analyses de Hannah Arendt sur les conditions de possibilité de la domination : la privation de parole et d'espace public constitue un préalable structurel à l'exercice d'un pouvoir totalisant (Arendt, [1993] 1995). Dans le cas du *poro*, le silence imposé contribue à faire de la peur une expérience indicible, soustraite à toute mise en mots et à toute mise en commun, renforçant ainsi son intériorisation et facilitant sa transmission de génération en génération. Ce processus s'inscrit par ailleurs dans une logique de disciplinarisation des corps, au sens foucaldien du

[1] Le mythe fondateur du *poro* raconte qu'un jour, un cadet commit l'adultère avec la femme de son frère aîné. Celui-ci, se mit en colère et entraîna son frère dans une broussaille des environs du village et le châtia à coups de fouet. La scène se passa une première fois, se répéta une deuxième fois, puis une troisième fois, jusqu'à ce que cela devienne une habitude. Chaque fois que la scène se répétait, l'aîné exigeait du cadet le silence absolu. Il manipulait ainsi son jeune frère et le soumettait à sa guise. A la mort de l'aîné, le cadet entraîna à son tour son petit frère et lui appliqua les sévices que son aîné lui infligeait. La scène se perpétua de génération en génération, s'étendit peu à peu à l'ensemble du village et devint une institution du peuple Sénoufo (Rongier, 2002, p. 1014).

REVUE SCIENTIFIQUE
SOCIÉTÉS, ÉDUCATION, SANTÉ ET PATHOLOGIES SOCIALES
ISSN (L) : 3006-3779 / ISSN (P) : 3079-3327

terme : les châtiments répétés, la ritualisation de la souffrance et l'apprentissage progressif de la soumission participent d'une inscription du pouvoir dans les corps eux-mêmes, qui deviennent les supports et les relais d'un ordre social dont ils perpétuent les hiérarchies. Le *poro* ne se contente pas d'énoncer des règles : il produit des sujets, façonnés par la peur et disposés à reproduire, souvent à leur insu, les structures de la domination. Cette logique n'est pas étrangère aux stratégies contemporaines de sensibilisation sanitaire, qui visent elles aussi à inscrire durablement des comportements préventifs dans les dispositions individuelles, en transformant la peur du risque épidémique en réflexe incorporé (Lupton, 1993; Witte, 1992).

3.1.2. De la violence à la sacralité : les fondements de l'efficacité institutionnelle

La transformation de la peur en principe organisateur du social trouve son aboutissement dans la sacralisation de l'institution elle-même. La notion de *poro*— ou *porg*, littéralement « ce qui est mis à part » — renvoie à une séparation fondamentale entre le sacré et le profane. Comme l'indiquent les analyses classiques de Durkheim sur la religion, cette séparation entre le sacré et le profane renvoie à un système de classification du monde social et de légitimation de l'ordre collectif (Durkheim, 1912). Les forêts sacrées, lieux d'initiation du *poro*, constituent alors des hétérotopies, au sens de Foucault : des espaces autres, rigoureusement séparés, régis par des règles propres, où s'opèrent des transformations profondes des individus (Foucault, 2004a). En y confinant les pratiques initiatiques et les objets rituels, le *poro* institue une opacité constitutive qui renforce son autorité en soustrayant ses fondements au regard profane. Le secret agit alors comme un prolongement et un amplificateur de la peur. Il rend le pouvoir à la fois invisible et omniprésent, inassignable et d'autant plus efficace. Ce processus de consolidation du pouvoir dans le *poro* rejoint la sociologie wébérienne des types de légitimité (Weber, [1971] 1995). L'institution combine des éléments de légitimité traditionnelle— fondée sur la coutume, l'ancienneté et la transmission — avec des formes d'autorité plus diffuses, reposant sur la reconnaissance collective et l'efficacité symbolique des rites. La sacralisation constitue ainsi un mécanisme d'efficacité institutionnelle : les normes ne sont plus perçues comme émanant d'individus particuliers, contestables et révocables, mais comme issues d'une instance invisible et permanente — les ancêtres — qui les surplombe et les rend incorruptibles. Désobéir ne revient plus à transgresser une règle sociale susceptible de renégociation, mais à s'exposer à une sanction ondée sur un registre de transcendance dont ni la nature ni l'échéance ne sont prévisibles.

Le parallèle avec les formes contemporaines de légitimation du pouvoir sanitaire est ici éclairant. Tout comme le *poro* fonde son autorité sur les ancêtres et les forces invisibles, les institutions de santé publique s'appuient sur la science, l'expertise technique et la sécurité nationale pour légitimer des mesures contraignantes que les circonstances ordinaires rendraient inacceptables (Dozon et Fassin, 2001 ; Fassin, 2021 ; Fassin et Memmi, 2004 ; Foucault, 2012 ; Massé, 2001 ; Milet, 2022). Dans les deux cas, la légitimité de la peur produite dépend moins de la menace elle-même que de la crédibilité de l'instance qui la formule. Relue à l'aune des transformations contemporaines, cette configuration éclaire d'un jour nouveau les formes actuelles de gouvernement par la peur dans les politiques publiques, et en particulier dans les politiques de santé. Dans les régimes démocratiques, la peur est fréquemment mobilisée dans le cadre de ce que Giorgio Agamben conceptualise comme un état d'exception, où la gestion des crises — sanitaires, sécuritaires, politiques — conduit à suspendre temporairement certaines libertés fondamentales au nom de la protection des populations (Agamben, 2003). Cette dynamique a été particulièrement visible lors des épidémies de maladie à virus Ebola en

Afrique, et plus encore durant la pandémie de Covid-19, lorsque des dispositifs massifs de surveillance et de restriction ont été justifiés par l'impératif de protéger la vie collective. Dans ces contextes d'urgence, la peur fonctionne comme un levier de gouvernement, permettant d'obtenir l'adhésion ou la soumission à des mesures contraignantes. Elle s'inscrit dans une perspective biopolitique, où le pouvoir s'exerce sur la vie elle-même, en régulant les corps, les mobilités et les expressions (Fassin et Memmi, 2004; Foucault, 2004b).

3.2.Les dispositifs de contrainte, économie du silence et reproduction de la peur dans le poro

3.2.1. Les interdits comme dispositifs de contrainte et la menace de mort comme fondement de l'obéissance

L'institution du *poro* repose sur un ensemble structuré de prescriptions qui encadrent rigoureusement les conduites des initiés tout au long de leur formation. Ces règlements, présentés par les acteurs comme hérités des ancêtres — matérialisés à travers masques et figurines et dotés à ce titre d'une autorité transcendante — ne relèvent pas simplement d'un corpus normatif ordinaire : ils constituent de véritables dispositifs de contrainte, au sens de Michel Foucault, articulant de manière indissociable savoir, pouvoir et subjectivation (Foucault, 2012). Ces prescriptions sont majoritairement formulées sous forme d'interdits, dont l'efficacité repose sur une menace centrale et récurrente : celle de la mort, qu'elle soit physique ou sociale. La sanction ultime, constamment évoquée dans les discours des acteurs, n'a pas besoin d'être fréquemment actualisée pour produire ses effets ; elle agit comme une menace diffuse, omniprésente et intériorisée, qui oriente les conduites bien en deçà de tout recours effectif à la punition.

Le témoignage d'Abdoul, chef de *poro*, recueilli le 22 mars 2018, illustre parfaitement cette économie de la peur. Ce qui frappe d'emblée dans son récit, c'est que la menace de mort n'est pas abstraite ni lointaine : elle est immédiate, certaine et, fait remarquable, elle s'applique à celui-là même qui la formule. Abdoul, pourtant au sommet de la hiérarchie initiatique, reconnaît avec une franchise désarmante qu'il existe des espaces du *poro* où sa propre présence lui serait fatale : « *Moi-même qui suis là-là, c'est moi le chef de poro ici mais, il y a des poro quand ils ont commencé avant que je n'arrive là-bas, et puis j'arrive là-bas, je vais mourir !* » Cette déclaration est analytiquement décisive. Elle révèle d'abord que la peur ne respecte aucune position hiérarchique — « ça il n'y a pas médicament » —, ce qui confère à l'institution une apparence d'impartialité qui renforce considérablement sa crédibilité. Elle confirme ensuite le caractère impersonnel et transcendant du dispositif : la mort n'est pas infligée par un acteur humain identifiable, mais par un ordre symbolique antérieur à tous les individus vivants. Elle illustre enfin la logique de l'économie du silence : « C'est pourquoi *poro*-là on ne sort pas tout ! » La rétention de la parole n'est pas une discrétion volontaire ; elle est une condition de survie intériorisée au point de devenir un réflexe incorporé. Cette logique rejoint, sur le plan de la santé publique, ce que Witte (1992) théorise dans le modèle étendu du processus parallèle : une menace perçue comme grave et certaine oriente les conduites vers la conformité — à condition, précisément, que la source de la menace soit jugée crédible et que les individus disposent d'une réponse accessible.

REVUE SCIENTIFIQUE
SOCIÉTÉS, ÉDUCATION, SANTÉ ET PATHOLOGIES SOCIALES
ISSN (L) : 3006-3779 / ISSN (P) : 3079-3327

3.2.2. Les sanctions collectives et la portée transversale de la conformité : un modèle de compliance sociale

Ce qui distingue fondamentalement le système de sanction du *poro* de nombreux dispositifs contemporains de régulation des comportements est son caractère non différencié. Dans ce système orienté vers le maintien de l'ordre social, les anciens initiés ne sont nullement exemptés : les sanctions encourues par eux sont, à bien des égards, encore plus lourdes que celles des plus jeunes. L'épisode de la sanction d'un important homme politique illustre cette réalité avec une force analytique remarquable.

Histoire de la sanction d'un important homme politique par ses pairs initiés

Le 21 avril 2018, lors d'un voyage pour assister à des funérailles, Arthur racontait, sans entrer dans les détails, la sanction d'un important homme politique originaire de cette aire culturelle et initié au poro. Ce dernier faisait partie de la catégorie des kakyeleo. Deux jours plus tard, lors d'une discussion avec le personnel de la morgue, l'un d'eux évoqua spontanément ce fait et nous avons saisi l'occasion pour avoir des détails sur cet évènement de sanction. C'était en effet dans le courant du mois de juin 2018 à l'occasion des funérailles auxquelles l'homme politique avait participé. Lors des funérailles en pays sénoufo, les petits enfants ainsi que des personnes ayant des alliances lignagères avec la personne décédée font des mises en scène pour une théâtralisation du décès. Appeler « mama dé », cette pratique consiste à imiter la personne décédée, et souvent, bloquer le cortège funéraire pour réclamer une somme avant l'enterrement. C'est ainsi qu'un groupe d'alliés avait bloqué le cortège funéraire auquel faisait partie l'homme politique. Ces derniers avaient une somme de 10 000 FCFA à l'homme politique avant de laisser passer le corbillard. Mais, l'homme politique n'avait pas apprécié l'acte et décida de ne plus aller aux funérailles. Il ordonna alors son chauffeur de le ramener chez lui à la maison. Malgré l'intervention des anciens initiés, l'homme politique ne participa point aux rituels d'enterrement. Le lendemain matin, pendant qu'il s'apprêtait à retourner à Abidjan, il reçut la visite d'une délégation des vieux du *poro*. Il fut informé que pour avoir désobéi à ses ainés, il était passible d'une amende consistant à la remise d'un bœuf. Les deux témoins, rapportent que cet homme politique avait immédiatement reporté son voyage pour le remettre au lendemain. Il acheta alors un bœuf et se rendit dans le « bois sacré » avec les vieux pour lever la sanction le jour même.

Le fait que même les *catchéléor* puissent être sanctionnés souligne le caractère véritablement englobant du dispositif : nul, quelle que soit sa position dans l'ordre du *poro*, n'échappe à son emprise régulatrice. Cette universalité de la sanction — qui transcende les hiérarchies politiques et économiques profanes — constitue précisément le fondement de la crédibilité institutionnelle qui rend la peur du *poro* efficace là où d'autres dispositifs de régulation échouent. C'est là une leçon analytique fondamentale pour les stratégies de sensibilisation aux risques sanitaires.

Comme évoqué dans l'introduction, les recherches sur les *fear appeals* ont montré que l'efficacité d'un message de peur dépend moins de son intensité que de la crédibilité perçue de la source qui l'émet (Tannenbaum et al., 2015; Witte, 1992). Or, cette crédibilité repose sur un élément que le *poro* maîtrise depuis et que les politiques de santé publique peinent à construire : l'exemplarité. Lorsque les acteurs qui prescrivent les normes sont eux-mêmes soumis aux

mêmes obligations, aux mêmes sanctions et aux mêmes contraintes que ceux à qui ils s'adressent, leur autorité est perçue comme légitime et leur message comme authentique. À l'inverse, lorsque les décideurs sanitaires qui imposent des mesures restrictives semblent eux-mêmes y échapper — comme l'ont montré plusieurs épisodes documentés durant la pandémie de Covid-19 —, la peur qu'ils cherchent à produire se retourne en résistance et en défiance.

3.3. Les mécanismes d'entretien de la peur : sacralité, surveillance et économie du secret

3.3.1. Sacralisation impersonnelle et légitimation transcendante

Le premier de ces mécanismes réside dans la sacralisation impersonnelle de l'institution. Dans les représentations collectives, le *poro* est fondé et gouverné par les ancêtres, bien que mis en œuvre au quotidien par des acteurs vivants, situés et faillibles. Cette dissociation entre l'origine transcendante de la norme et ses exécuteurs humains produit un effet décisif sur le plan de la légitimité : les règles ne sont pas perçues comme émanant d'individus particuliers, contestables et révocables, mais comme issues d'une instance invisible et permanente qui les surplombe. Comme l'a montré Durkheim, le sacré confère aux règles sociales une autorité qualitativement supérieure à celle des normes ordinaires, en les soustrayant radicalement à la contestation profane (Durkheim, 1912). Ce déplacement de l'origine du pouvoir vers une instance transcendante radicalise ce que Weber qualifierait de légitimité traditionnelle, en la liant au registre du sacré et en lui conférant une dimension cosmique (Weber, [1971] 1995). La peur est ici entretenue par l'impossibilité même de contester la norme : désobéir ne revient pas seulement à transgresser une règle sociale susceptible de renégociation, mais à s'exposer à une sanction d'ordre transcendantal, dont ni la nature ni l'échéance ne sont prévisibles.

Par ailleurs, le respect scrupuleux des interdits par l'ensemble des initiés, sans distinction d'âge ou de statut, produit un effet de crédibilité et de cohérence qui valide en permanence la réalité de la menace. La norme se trouve ainsi continuellement confirmée par les pratiques elles-mêmes, dans un cercle auto-renforçant. Ce mécanisme peut inspirer les stratégies de sensibilisation aux risques sanitaires : les recherches sur la norme sociale en communication de la santé ont montré que la visibilité de la conformité des pairs constitue l'un des leviers les plus puissants d'adoption de comportements préventifs (Cialdini et Goldstein, 2004 ; Schultz et al., 2007). Le *poro* a institutionnalisé depuis des années ce que la santé publique contemporaine tente de reproduire à travers les campagnes de normalisation sociale — avec cette différence fondamentale que la conformité dans le *poro* repose sur une légitimité transcendante que les institutions sanitaires modernes, fondées sur la seule rationalité scientifique, peinent à égaler en termes d'autorité perçue.

3.3.2. Équité rituelle, sanction collective et surveillance mutuelle : un panoptique sans murs

Le second mécanisme est celui de la mise en équité apparente des règles, particulièrement visible dans le domaine funéraire. Le *poro* garantit à tous les initiés, quel que soit leur statut social ou leur position hiérarchique, l'accès aux mêmes rites funéraires, exécutés avec une rigueur et une solennité comparables. Cette équité rituelle produit un sentiment de justice et de reconnaissance qui contribue à légitimer l'institution aux yeux de ses membres. Elle peut être rapprochée de ce que Rawls conceptualise comme une exigence d'équité (Rawls, [1993] 1996), bien qu'elle s'inscrive ici dans un cadre radicalement non libéral et fortement hiérarchisé. Loin

REVUE SCIENTIFIQUE
SOCIÉTÉS, ÉDUCATION, SANTÉ ET PATHOLOGIES SOCIALES
ISSN (L) : 3006-3779 / ISSN (P) : 3079-3327

de remettre en cause les asymétries de pouvoir, cette équité rituelle les rend acceptables, voire désirables — participant ainsi d'une légitimation par la justice procédurale qui renforce l'adhésion des acteurs même dans un système profondément contraignant. Pour les politiques de santé publique, ce mécanisme suggère que la cohérence perçue des mesures sanitaires — leur application uniforme sans exception apparente — constitue une condition essentielle de leur acceptabilité sociale, une condition fréquemment compromise lorsque des exemptions de fait sont observées par les populations (Witte, 1992).

Le troisième mécanisme, particulièrement structurant dans l'économie du pouvoir du *poro*, réside dans le principe de sanction collective. Lorsqu'un individu transgresse une norme, c'est l'ensemble de sa promotion qui se trouve collectivement puni. Ce principe de responsabilité partagée transforme chaque membre du groupe en garant vigilant du comportement de ses pairs, instaurant une surveillance mutuelle généralisée et une pression sociale permanente. Il produit ainsi un effet proche de celui du panoptique analysé par Foucault : un système où le contrôle est diffus, intériorisé et finalement exercé par les individus eux-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de recourir constamment à la punition effective (Foucault, 1975). La sanction collective métamorphose chaque initié en agent actif de régulation sociale, favorisant une autorégulation des conduites dans laquelle la peur de la punition ne repose plus sur la seule autorité des anciens, mais sur la pression continue du groupe. Le pouvoir devient alors d'autant plus efficace et d'autant plus économique qu'il est incorporé et relayé par ceux-là mêmes sur qui il s'exerce. Ce mécanisme trouve un équivalent fonctionnel dans les stratégies de santé publique qui s'appuient sur la pression sociale des pairs et la responsabilité collective — « protéger les autres », « respecter les gestes barrières », « risque collectif » — pour produire une internalisation des normes sanitaires qui dépasse la seule contrainte institutionnelle (Cialdini et Goldstein, 2004 ; Fassin et Memmi, 2004).

3.3.3. L'économie du secret : gouverner par l'opacité et l'incertitude

Le secret constitue le quatrième mécanisme dans l'entretien durable de la peur. L'interdiction de divulguer les pratiques du bois sacré, renforcée par l'usage d'un langage codé — le *tîga* — institue une économie du savoir rigoureusement différenciée, où l'accès à l'information est strictement contrôlé et hiérarchisé. La formule lapidaire d'Ismaël — « ceux qui savent n'en parlent pas » — condense une logique profonde : le savoir est indissociable du silence, et la maîtrise de l'un conditionne la valeur de l'autre. Cette opacité constitutive renforce ce que Simmel analysait comme la fonction sociale du secret : produire de la distance, du mystère et, par conséquent, du pouvoir (Simmel, [1906] 2013). Plus une institution est hermétique et ses pratiques soustraites au regard profane, plus elle est susceptible d'être investie de significations redoutables et de craintes difficilement dissipables. Les métaphores mobilisées par les acteurs eux-mêmes — notamment celle du calao, « petite bouche et gros ventre » — traduisent avec précision cette valorisation du silence et de la retenue comme vertus cardinales.

Ce mécanisme de gouvernement par l'opacité et l'incertitude trouve des équivalents fonctionnels dans les stratégies contemporaines de communication du risque sanitaire — avec des effets paradoxaux que la littérature a bien documentés. Lorsque les institutions sanitaires régulent strictement l'information disponible sur un risque épidémique — au nom de la prévention de la panique ou de la gestion de l'incertitude scientifique —, elles produisent involontairement des espaces d'opacité que les rumeurs, les théories du complot et les contre-discours viennent rapidement occuper (Hofman et Sokhieng Au, 2017 ; Pidgeon, Kasperson et

Slovic, 2003). L'expérience des épidémies d'Ebola en Afrique de l'Ouest a montré que le contrôle de l'information par les autorités sanitaires a souvent amplifié la méfiance des populations plutôt que de la réduire — produisant précisément l'effet inverse de celui escompté (Anoko, 2014 ; Faye, 2015). La différence fondamentale entre le *poro* et les institutions de santé publique réside la qualité de la légitimité et de la confiance dans les instituions. Dans le *poro*, le secret est socialement légitime et culturellement valorisé, et ceux qui le gardent sont précisément ceux qui en sont les gardiens reconnus. Dans les dispositifs sanitaires contemporains, le contrôle de l'information est perçu comme une rétention illégitime par des acteurs institutionnels dont la neutralité est suspecte — ce qui transforme l'opacité en source de résistance plutôt qu'en mécanisme de conformité.

Discussion

Cette contribution met en évidence un résultat central : la production de la peur, en tant que telle, ne suffit pas à garantir l'obéissance ou la stabilité sociale. Pour devenir un véritable opérateur de pouvoir, elle doit être socialement entretenue, rendue crédible et inscrite dans des pratiques et des significations partagées. L'analyse du *poro* invite ainsi à déplacer le regard du moment de production de l'épouvante vers les conditions sociales de son efficacité. Celle-ci repose notamment sur la dépersonnalisation et la sacralisation du pouvoir, qui le rendent à la fois incontestable et légitime, en l'ancrant dans un ordre symbolique transcendant. Ce processus est renforcé par un sentiment d'appartenance collective qui donne sens à la peur et en stabilise les effets dans la durée. Les résultats montrent également que l'efficacité de la peur dépend de la crédibilité des acteurs qui la produisent. Dans le *poro*, cette crédibilité est assurée par l'exemplarité : les normes s'appliquent à tous, sans distinction, ce qui renforce leur légitimité et leur acceptation. Dans ce contexte, la contrainte tend à être intériorisée et perçue comme juste, rejoignant les analyses de Rousseau sur l'obéissance comme forme de participation à un ordre collectif (Rousseau, 1762). Par ailleurs, la peur ne se réduit pas ici à un instrument de domination : elle s'inscrit dans une économie morale où elle contribue à la cohésion sociale, à la reconnaissance mutuelle et à l'équité. Cette configuration contraste avec certains usages contemporains de la peur dans les démocraties, où elle peut être mobilisée pour stigmatiser, fragmenter ou renforcer des dispositifs de contrôle.

Ce travail suggère par ailleurs qu'une gouvernementalité efficace repose moins sur l'intensité de la peur que sur sa légitimation sociale et culturelle, ouvrant la voie à des approches plus ancrées dans les réalités locales. Pour la santé publique, cette analyse livre une leçon analytique fondamentale que la littérature sur les *fear appeals* a progressivement intégrée (Witte, 1992 ; Roberto, 2022 ; Tannenbaum et al., 2015) : l'efficacité du gouvernement par la peur dépend moins de l'intensité de la menace produite que des conditions sociales de sa légitimation. Le *poro* est efficace non parce que sa peur est plus intense que celle produite par les campagnes sanitaires, mais parce qu'elle est culturellement ancrée, institutionnellement encadrée, socialement partagée et moralement valorisée. Les campagnes de santé publique qui ignorent ces conditions — en se contentant d'amplifier la peur sans l'inscrire dans un univers de valeurs partagé, sans proposer un chemin de sortie accessible et sans s'appuyer sur des instances de légitimation reconnues par les populations — sont structurellement condamnées à produire les résistances que les épidémies africaines ont dramatiquement illustrées. C'est en ce sens que l'anthropologie politique du *poro* est directement pertinente pour repenser les conditions d'efficacité des stratégies contemporaines de gouvernement sanitaire par la peur.

REVUE SCIENTIFIQUE
SOCIÉTÉS, ÉDUCATION, SANTÉ ET PATHOLOGIES SOCIALES
ISSN (L) : 3006-3779 / ISSN (P) : 3079-3327

L'analyse du *poro* permet ainsi de décentrer le regard analytique et de penser la continuité profonde des formes de pouvoir à travers le temps et les espaces culturels. Cette analyse a des implications importantes pour les politiques publiques, notamment en santé. Elle montre que l'efficacité des stratégies fondées sur la peur dépend de trois conditions : la crédibilité des institutions qui portent le message, leur ancrage dans des univers de sens culturellement pertinents, et l'existence de solutions perçues comme accessibles et efficaces. En l'absence de ces conditions, la peur produit davantage de résistance que d'adhésion, comme l'ont montré les expériences liées à Ebola ou à la Covid-19. Au total, les mécanismes d'entretien — sacralisation impersonnelle, équité rituelle, sanction collective et économie du secret — convergent pour produire une gouvernementalité par la peur d'une remarquable efficacité, où les conduites sont orientées non seulement par des contraintes explicites et des menaces visibles, mais par des anticipations, des croyances et des affects profondément intériorisés. La peur n'y est pas tant imposée de l'extérieur que continuellement reproduite par les acteurs eux-mêmes dans le cours ordinaire de leurs pratiques quotidiennes. Comme il a été montré dans le long de ce texte, l'efficacité de la peur réside moins dans l'intensité que dans les conditions sociales de sa légitimation — conditions que les politiques de santé publique n'ont pas encore suffisamment prises en compte.

Conclusion

À l'issue de cette analyse, le *poro* apparaît moins comme une survivance culturelle vouée à l'obsolescence que comme une forme historiquement construite et socialement entretenue de gouvernement des conduites fondée sur la mobilisation de la peur. Loin d'être un simple affect individuel, la peur y fonctionne comme une technologie politique inscrite dans une économie du secret, de la sacralité, de l'exemplarité et de la responsabilité collective. Son efficacité ne repose pas principalement sur l'intensité de la menace produite, mais sur les conditions sociales de sa légitimation : elle est culturellement ancrée, institutionnellement encadrée, socialement partagée et moralement valorisée. Intériorisée par les acteurs eux-mêmes, elle contribue à produire un ordre social perçu comme légitime, parce qu'il s'inscrit dans un univers de sens collectif fondé sur l'appartenance communautaire, les ancêtres et le respect des équilibres sociaux et symboliques.

Au-delà du cas sénoufo, cette analyse met en évidence une continuité anthropologique des formes de gouvernement par la peur. Les régimes contemporains mobilisent eux aussi des registres de peur — sanitaires, sécuritaires ou économiques — pour orienter les comportements et encadrer les conduites individuelles. Toutefois, les expériences liées à Ebola et à la Covid-19 montrent que la peur ne produit pas mécaniquement l'adhésion : en l'absence de crédibilité institutionnelle, d'ancrage culturel des messages et de solutions perçues comme accessibles, elle tend au contraire à susciter méfiance, contournement ou résistance. Dès lors, repenser les politiques de communication sanitaire et les réponses aux épidémies suppose de dépasser les approches strictement comportementalistes pour s'appuyer davantage sur les institutions sociales locales, les économies morales et les univers de sens partagés. L'analyse du *poro* invite ainsi à penser des formes de sensibilisation communautaire socialement légitimes, capables d'articuler prévention, confiance et reconnaissance des réalités culturelles locales.

Références bibliographiques

AGAMBEN G., 2003, *Etat d'exception: Homo Sacer*, Paris, éditions Gallimard, pdf, 93 p.

AÏM O., 2020, *Les théories de la surveillance. Du panoptique aux Surveillance Studies*, Paris, Armand Colin (Collection U), 256 p.

ALFIERI C., DESCLAUX A., SAMS K., EGROT M., KRA F., MININEL F., BEAUVIEUX F., MAGNANI C., 2020, « Mourning while fighting for justice: The first months of the NOI DENUNCEREMO association, Bergamo, Italy », *Somatosphère : Science, Medicine, and Anthropology*, octobre 2020, p. 2.

ALLEN M., WITTE K., 2004, « Une méta-analyse des appels à la peur : implications pour des campagnes de santé publique efficaces », *Questions de communication*, 5, p. 133-148. https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.7101

ANOKO J., 2014, « Communication with rebellious communities during an outbreak of Ebola Virus Disease in Guinea: an anthropological approach », Rapport de mission, Conakry, OMS, 21 p.

ARENDT H., [1993] 1995, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Éditions du Seuil, 195 p.

BERLINER D., 2004, « Perception des fièvres hémorragiques à virus Ebola sur la frontière congo-gabonaise », *Civilisations*, *52*, 1, p. 117-120.

BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 475 p.

CARON J.-F., 2021, *La citoyenneté irresponsable. Les racines culturelles de la crise de l'autorité en temps de pandémie*, DEFOY C. (dir.), Laval, Presses de l'Université Laval, 118 p.

CIALDINI R., GOLDSTEIN N., 2004, « Social Influence: Compliance and Conformity », *Annual review of psychology*, *55*, p. 591-621. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.142015

COULIBALY A., 2025, « Bois sacrés à l'épreuve de l'urbanisation à Korhogo », *Revue Internationale de la Recherche Scientifique*, *3*, 3, p. 3050-3061.

COULIBALY D., 2023, « La résilience des Sénoufo de Korhogo en Côte D'Ivoire à travers le Poro communautaire », *Les Cahiers du LARSOC*, *0*, 1, p. 230-251.

COULIBALY N.F., 2009, *Missionnaires catholiques et société sénoufo de Côte d'Ivoire 1904-1977*, Thèse de doctorat, Abidjan, Université Félix Houphouët Boigny, 386 p.

DAVIES, S.E., YOUDE, J.R. (dirs.), 2015, *The Politics of Surveillance and Response to Disease Outbreaks*, Farnham; Burlington, Ashgate Publishing, 192 p.

DE VISSCHER P., 2015, « Craintes, peurs, insécurités », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, *108*, 4, p. 719. https://doi.org/10.3917/cips.108.0719

DIAMITANI B.T., 2011, « The Insider and the Ethnography of Secrecy: Challenges of Collecting Data on Fearful Komo of the Tagwa-Senufo », *African Archaeological Review*, *28*, 1, p. 55-70. https://doi.org/10.1007/s10437-011-9092-6

DOLLE J.-P., 2004, « Politique de la peur », *Lignes*, *15*, 3, p. 109-118. https://doi.org/10.3917/lignes1.015.0109

DOZON J.-P., FASSIN D., 2001, *Critique de la santé publique : Une approche anthropologique*, Paris, Balland, 367 p.

DURKHEIM É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, 1re édition, Paris, Les Presses universitaires de France, 647 p.

EPELBOIN A., 2009, « L'anthropologue dans la réponse aux épidémies: science, savoir-faire ou placebo? », *Bulletin Amades*, 78, p. 11.

FAIRHEAD J., 2016, « Understanding Social Resistance to the Ebola Response in the Forest Region of the Republic of Guinea: An Anthropological Perspective », *African Studies Review, 59*, 3, p. 7-31. https://doi.org/10.1017/asr.2016.87

FASSIN D., 2021, *Les mondes de la santé publique : Excursions anthropologiques (Cours au collège de France 2020-2021)*, Paris, Éditions du Seuil.

FASSIN, D., MEMMI, D. (dirs.), 2004, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 169 p.

FAYE S.L., 2015, « L'« exceptionnalité » d'Ebola et les « réticences » populaires en Guinée-Conakry. Réflexions à partir d'une approche d'anthropologie symétrique », *Anthropologie et Santé*, 11. https://doi.org/10.4000/anthropologiesante.1796

FÖRSTER T., 1993, « Senufo Masking and the Art of Poro », *African Arts*, *26*, 1, p. 30-101. https://doi.org/10.2307/3337107

FOUCAULT M., 1975, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 313 p.

FOUCAULT M., 2004a, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard : Seuil (Hautes études), 435 p.

FOUCAULT M., 2004b, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard : Seuil (Hautes études), 355 p.

FOUCAULT M., 2012, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard : Seuil, 388 p.

FRIBAULT M., 2015, « Ebola en Guinée : violences historiques et régimes de doute », *Anthropologie & Santé. Revue internationale francophone d'anthropologie de la santé*, 11, p. 1-14. https://doi.org/10.4000/anthropologiesante.1761

HAUSMAN B.L., 2019, *Anti/vax: reframing the vaccine controversy*, Ithaca ; London, Cornell University Press (The culture and politics of health care work), 275 p.

HOFMAN, M., SOKHIENG AU (dirs.), 2017, *The politics of fear: Médecins sans Frontières and the West African ebola epidemic*, New York, Oxford University Press, 267 p.

HOLAS B.T., 1985, *L'art sacré sénoufo: ses différentes expressions dans la vie sociale*, Les nouvelles éd. africaines, Abidjan; Dakar; Lomé, Les nouvelles éd. africaines, 332 p.

JEUDY H.-P., 2004, « La peur virale », *Lignes*, *3*, 15, p. 78-88.

JEUDY-BALLINI M., VOISENAT C., 2004, « Ethnographier la peur », *Terrain*, 43, p. 1-9. https://doi.org/10.4000/terrain.1803

KRA F., 2023, *Fenêtres d'opportunité anthropologiques des politiques biosécuritaires en temps d'épidémie: une étude des rites funéraires senoufo de Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat, Bouaké, Université Alassane Ouattara (Bouaké), 365 p.

KRA F., AKINDES F., EGROT M., 2022, « Rites funéraires, fenêtres d'opportunité et politiques de co-construction des réponses sociales aux épidémies », *Frontières*, *33*, 2, p 1095223ar. https://doi.org/10.7202/1095223ar

KRA F., EGROT M., AKINDES F., ZINA O., 2022, « Ebola et politiques de communication préventive en Côte d'Ivoire (2014-2016) », *Anthropologie et sociétés*, *46*, 3, p. 93-117.

LEVINSSON A., FROUNFELKER R.L., MICONI D., ROUSSEAU C., 2022, « Violent radicalization during the COVID-19 pandemic: at the intersection of gender, conspiracy theories and psychological distress », *Journal for Deradicalization*, 33, p. 221-254.

LILLEKER D., COMAN I.A., GREGOR M., NOVELLI E., 2021, *Political Communication and Covid-19: Governance and Rhetoric in Times of Crisis*, New York, Routledge, 350 p.

LUPTON D., 1993, « Risk as Moral Danger : The Social and Political Functions of Risk Discourse in Public Health », *International Journal of Health Services*, *23*, 3, p. 425-435.

MADURO, M.P., KAHN, P.W. (dirs.), 2020, *Democracy in Times of Pandemic: Different Futures Imagined*, Cambridge, Cambridge University Press, 2027 p.

MALONEY E.K., LAPINSKI M.K., WITTE K., 2011, « Fear Appeals and Persuasion: A Review and Update of the Extended Parallel Process Model », *Social and Personality Psychology Compass*, *5*, 4, p. 206-219. https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2011.00341.x

MASSE R., 2001, « La santé publique comme projet politique et projet individuel », dans HOURS B. (dir.), *Systèmes et politiques de santé. De la santé publique à l'anthropologie*, Paris, Les Éditions Karthala, p. 41-66.

MILET M., 2022, *Sociologie politique de la menace et du risque*, Paris, Armand Colin, 208 p.

PIDGEON, N.F., KASPERSON, R.E., SLOVIC, P. (dirs.), 2003, *The social amplification of risk*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 448 p.

RAVENHILL P.L., GLAZE A.J., 1982, « Art and Death in a Senufo Village », *African Arts*, *15*, 3, p. 26-27+84. https://doi.org/10.2307/3335906

RAWLS J., [1993] 1996, *Le droit des gens*, Paris, Éditions Esprit (Bibliothèque), 154 p.

ROBERTO A.J., 2022, « Extended Parallel Process Model », dans *The International Encyclopedia of Health Communication*, John Wiley & Sons, p. 1-5. https://doi.org/10.1002/9781119678816.iehc0771

ROBIN C., 2004, *Fear: the history of a political idea*, Oxford, Oxford University Press, 316 p.

RONGIER J., 2002, *Parlons sénoufo*, Paris, L'Harmattan (Collection Parlons), 248 p.

ROUSSEAU J.-J., 1762, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, 1re édition, Paris, Union Générale d'Éditions, 256 p.

SAMS K., ALFIERI C., BEAUVIEUX F., EGROT M., KRA F., MAGNANI C., MININEL F., MUSSO S., 2021, « '…but not gagged': Responding to Covid-19 and its control measures in France, Italy and the USA », *Anthropology Today*, *37*, 6, p. 5-8. https://doi.org/10.1111/1467-8322.12685

SCHULTZ P.W., NOLAN J.M., CIALDINI R.B., GOLDSTEIN N.J., GRISKEVICIUS V., 2007, « The constructive, destructive, and reconstructive power of social norms », *Psychological Science*, *18*, 5, p. 429-434. https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.01917.x

SIMMEL G., [1906] 2013, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 780 p.

SLOVIC P., 1987, « Perception of Risk », *Science*, *236*, p. 280-285. https://doi.org/10.1126/science.3563507

SORO T.R., 2012, *Le sacré et le profane chez les Sénoufo*, Abidjan, Éditions Balafons (Collection culture & tradition), 160 p.

TANNENBAUM M.B., HEPLER J., ZIMMERMAN R.S., SAUL L., JACOBS S., WILSON K., ALBARRACIN D., 2015, « Appealing to fear: A Meta-Analysis of Fear Appeal Effectiveness and Theories », *Psychological bulletin*, *141*, 6, p. 1178-1204. https://doi.org/10.1037/a0039729

TIHON J., GLOWACZ F., 2024, « La crise sanitaire comme moment décisif contestataire ? : Analyse du discours des regroupements de désobéissance civile lors de la COVID-19 », *Criminologie*, *57*, 2, p. 321-349. https://doi.org/10.7202/1114794ar

VOLLAIRE C., 2004, « Modulations politiques et manipulations sécuritaires de la peur », *Lignes*, *15*, 3, p. 45. https://doi.org/10.3917/lignes1.015.0045

WEBER M., [1971] 1995, *Économie et société, tome 1 : Les Catégories de la sociologie*, Nouvelle édition, Paris, Pocket, PDF, 410 p.

WITTE K., 1992, « Putting the fear back into fear appeals: The extended parallel process model », *Communication Monographs*, *59*, 4, p. 329-349. https://doi.org/10.1080/03637759209376276

WITTE K., 1996, « Fear as motivator, fear as inhibitor: Using the extended parallel process model to explain fear appeal successes and failures », dans *Handbook of Communication and Emotion*, Academic Press, p. 423-450. https://doi.org/10.1016/B978-012057770-5/50018-7

Remerciement

L'auteur exprime sa profonde gratitude au Professeur Francis Akindès pour son accompagnement intellectuel et son soutien constant, ainsi qu'au Dr Marc Égrot pour la pertinence de ses conseils tout au long de cette recherche. Il remercie également le Réseau Anthropologie des Épidémies Émergentes (RAEE) et l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) pour leur appui financier, scientifique et institutionnel.

The author expresses his deep gratitude to Professor Francis Akindès for his intellectual guidance and constant support, and to Dr. Marc Égrot for his insightful advice throughout this research. He also wishes to thank the Réseau Anthropologie des Épidémies Émergentes (RAEE) and the Institut de Recherche pour le Développement (IRD) for their financial, scientific, and institutional support.