

Pratiques culturelles, la sauvegarde conservation de la biodiversité de l'Ouest et du Centre

ARCHIV
BUTARE
121400

File:100657



*Actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso)
du 18 au 21 juin 2001*

Sous la direction de Innocent Butaré

IDRC
International Development
Research Centre



CRDI

Centre de recherches pour le
développement international



**Pratiques culturelles, la sauvegarde
et la conservation de la biodiversité
en Afrique de l'Ouest et du Centre**

Dossier n°: 100657

ARCHIV
BUTARE

Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre

**Actes du Séminaire-Atelier
de Ouagadougou (Burkina Faso),
du 18 au 21 juin 2001**

Sous la direction de Innocent BUTARE

CRDI / Zoom Editions © 2003

Editeur : Zoom Editions - Tel. : 827 08 61 / 549 57 45
E-mail : zoomeditions@sunumail.sn

Couverture : Maquette - D. Nadji
Composition - Zoom Editions

Tous droits réservés. Toute reproduction, stockage dans un système d'extraction ou transmission en tout ou en partie de cette publication, sous quelque forme ou par quelque moyen que ce soit — support électronique ou mécanique, photocopie ou autre — est interdite sans l'autorisation expresse du Centre de recherche pour le développement international. Tous les noms de spécialité mentionnés dans la présente publication ne sont donnés qu'à titre d'information et le fait qu'ils soient mentionnés ne signifie pas que le Centre les approuve.

Les actes de l'atelier organisé à Ouagadougou du 18 au 21 juin 2001 sur le thème « Pratiques culturelles, sauvegarde et conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre » comblent une lacune importante de notre connaissance de l'approche des savoirs locaux par des scientifiques dans cette partie du continent noir.

Les communications qui y sont présentées proviennent des différents pays de la zone que sont : le Burkina, la Côte d'Ivoire, le Niger, le Togo et la Guinée. Elles ont pour auteurs des chercheurs appartenant à diverses disciplines à savoir : l'agronomie, la géographie, l'histoire, la socio-anthropologie, etc. Les approches utilisées ont donc été différentes, bien que le thème soit commun. Les discussions, parfois difficiles à mener suite à des difficultés de vocabulaire ou de communication, ont été enrichissantes et ont permis à chacun de comprendre l'intérêt d'une approche interdisciplinaire, surtout lorsqu'un sujet aussi complexe que la diversité biologique et la diversité culturelle au service du développement est traité.

Dans l'ensemble, toutes les communications présentées dans cet ouvrage apparaissent comme une contribution d'importance à la nécessité dans laquelle se trouvent les pays africains d'intégrer les savoirs et les pratiques endogènes dans les politiques environnementales. Toutes ont eu à montrer, diversement, comment les sociétés africaines, en particulier celles de l'ouest, confrontées à de graves problèmes de dégradation ou de surexploitation de leurs ressources naturelles et de disparition de nombreuses espèces utiles, pourraient puiser dans leurs savoirs locaux et dans les pratiques culturelles pour faire face à ces situations. C'est ainsi que de très nombreuses modalités de sauvegarde et de conservation de la biodiversité par ces sociétés ont été identifiées et analysées. A titre illustratif, les dimensions suivantes ont été mises en exergue :

- la sacralisation par la religion traditionnelle, les mythes et les rites, des forêts, bois, bosquets, arbres et de certaines espèces végétales et animales ;
- les interdits d'ordre mystique, totémique, coutumier et juridique ;
- le droit coutumier et diverses sortes de réglementation ;
- le rôle de certains acteurs : femmes, chefs de terre et de village ;
- les savoirs, techniques et pratiques culturelles ;
- la littérature orale et l'art exaltant la beauté de la nature (contes, récits, mythes, poésie, chansons...).

L'évocation de tous ces aspects traditionnels de sauvegarde et de conservation de la biodiversité en vue de proposer des stratégies « pour enraciner les politiques, les plans et programmes locaux ou nationaux d'utilisation de cette biodiversité dans les cultures locales et nationales » fait de cet ouvrage une contribution majeure et de qualité au développement de la recherche scientifique pour le développement.

Les auteurs ont eu la pertinence de reconnaître que, dans un monde en rapide évolution, certains de ces savoirs et pratiques culturelles sont en perte de vitesse. Ainsi les religions traditionnelles sont abandonnées au profit de nouvelles dont les adeptes n'accordent plus de caractère sacré aux éléments de la nature (forêts, arbres, animaux, rivière...). Les règles qui, autrefois, guidaient la gestion des terres, de la brousse et des forêts sont abandonnées au profit des décrets administratifs émis par des agents de l'Etat dont la légitimité est souvent contestée. Le mercantilisme et la recherche du profit individuel mettent de plus en plus à mal le souci d'une gestion communautaire des ressources naturelles et sa mise en œuvre par les institutions traditionnelles. La valorisation des savoirs locaux pose donc des problèmes complexes et compliqués. Il est heureux que les participants à l'atelier aient décidé de constituer un réseau africain de « recherche et échanges sur les pratiques culturelles et la conservation de la biodiversité en Afrique » rassemblant les chercheurs, les représentants des communautés rurales, les ONG et les décideurs politiques, pour approfondir cette problématique prometteuse.

Le Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI) a accepté d'apporter son soutien technique et financier à ce réseau. Il ne fait aucun doute que d'autres donateurs et partenaires au développement s'associeront à cette intéressante initiative d'étude et de valorisation des savoirs locaux pour le développement de l'Afrique.

Innocent Butare

Juin 2003

Table des matières

Introduction	9
Actes du séminaire-atelier	11
1 Gestion des espèces végétales sacrées dans le milieu Madare au Burkina Faso : cas du rônier, du karité et du néré.....	13
2 Forêts sacrées de Côte-d'Ivoire : la tradition au secours de l'environnement.....	33
3 Préservation de la biodiversité : les réponses des religions africaines.....	47
4 Rôle des femmes et des tradipraticiens dans la conservation et la valorisation de la biodiversité dans le sud-ouest du Burkina Faso.....	69
5 Pratiques culturelles de la conservation des ressources naturelles en milieu rural Mossi du centre-nord du Burkina Faso.....	89
6 Connaissances et pratiques traditionnelles pour une conservation de la biodiversité au Burkina Faso.....	103
7 Connaissances endogènes et gestion de la diversité végétale au Togo.....	123
8 Connaissance holistique de l'arbre chez les paysans de Bogodjotou au Niger.....	135
9 Gestion trans-villageoise des ressources naturelles : le cas du Gwendégué (centre-ouest Burkina Faso).....	163

10 Pratiques traditionnelles de gestion des ressources végétales en milieu Bamanan du Bélédougou (Mali).....	193
11 Rôle des structures traditionnelles dans la valorisation de la biodiversité en Guinée.....	205
12 Représentations végétales comme soubassement à une action de sauvegarde et de conservation de la biodiversité.....	213
13 Pratiques culturelles et réalités scientifiques dans la conservation <i>in</i> de la diversité biologique agricole.....	229
14 Habitudes alimentaires : une source de conservation de la biodiversité en Côte-d'Ivoire.....	243
Annexes.....	263
Annexe 1.....	265
Annexe 2.....	269
Annexe 3.....	273

Introduction

L'homme, depuis des siècles, a toujours utilisé les plantes pour satisfaire ses besoins quotidiens (alimentation, soins de santé, etc.). Cette situation est particulièrement vraie pour les pays africains et plusieurs auteurs estiment que plus de 80% de la population sont tributaires des ressources naturelles pour leur survie. Malgré cette importance pour l'alimentation, l'artisanat, la médecine traditionnelle, l'industrie, etc., force est de constater que de nos jours, ces ressources sont menacées par la croissance démographique, l'urbanisation, la déforestation, le surpâturage, les feux de brousse. A cela s'ajoutent les effets néfastes de la réduction du nombre de variétés de plantes cultivées par les paysans et à la pratique de la monoculture vulgarisée par les institutions de recherches. De plus, la base trophique des populations, surtout des citadins, se réduit ; les gens n'utilisent plus qu'un nombre limité de plantes pour s'alimenter, se soigner, se loger...

Toutes ces pressions anthropiques conduisent, dans la plupart des cas, à une surexploitation qui entraîne la disparition, sinon la raréfaction de nombreuses espèces utiles. Heureusement on note dans toutes les régions d'Afrique Subsaharienne diverses formes de savoirs locaux qui permettent, encore, une gestion saine et durable des terroirs et de la diversité végétale.

Les forêts sacrées, souvent communautaires, sont conservées comme cimetières, sanctuaires pour des fétiches, lieux de culte ou d'initiation. Des études ont montré que ces sites, conservés depuis des millénaires, sont de véritables sanctuaires de biodiversité renfermant de espèces végétales et animales pouvant être utilisées à des fins alimentaires, médicinales, artisanales, etc.

Les paysans africains ont su conserver et gérer au mieux une diversité de semences adaptées à différentes conditions écologiques et sociales. Il est temps de rassembler tout ce savoir local, le soumettre à l'analyse scientifique pour mieux l'intégrer dans la science moderne.

La culture traditionnelle africaine, par des méthodes simples, en impliquant toutes les couches sociales (hommes, femmes, vieux, jeunes, etc.), est la clé de résultats dont la plupart nous sont parvenus. Néanmoins, force est de constater que de nos jours, ces structures traditionnelles, qui ont fait leurs preuves, s'effondrent et que les acquis commencent à disparaître. Quelles sont les conséquences de cette érosion culturelle sur la conservation de la biodiversité ?

L'atelier sur les Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre tenu à Ouagadougou du 18 au 21 juin 2001 a permis de faire le point sur cette problématique et de proposer des pistes de réflexion et d'action pour l'avenir. Plus concrètement, cette réunion a eu pour objectifs de :

- faire le point sur les recherches en cours sur les pratiques culturelles favorisant la sauvegarde et la conservation de la diversité végétale en Afrique de l'Ouest et du Centre et sur les menaces, les défis et les opportunités ;
- mettre au point une méthodologie concertée de recherche, d'échange et de diffusion des bonnes pratiques ;
- proposer des stratégies pour enraciner les politiques, les plans et les programmes locaux et nationaux d'utilisation de la biodiversité dans les cultures locales et nationales ;
- concevoir de nouvelles pistes de recherche et constituer un groupe de concertation, d'échange et d'influence.

Actes du Séminaire-Atelier

**Gestion des espèces végétales
sacrées dans le milieu Madare
au Burkina Faso : cas du rônier,
du karité et du néré**

Bruno Doti SANOU

CAD Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)

comment cette communauté a su et pu tisser des relations particulières avec chacune de ces espèces, les mécanismes et la dynamique qui ont permis la transmission de ces relations de génération en génération. En d'autres termes, il s'est agi de comprendre la procédure par laquelle cette communauté, à son origine, a su faire sens et donner sens à ses activités d'initiation et de création pour se donner vie et des raisons de vivre.

Notre démarche nous a permis de comprendre que la gestion de la biodiversité est toute une entreprise culturelle chez les Madare à travers laquelle l'esprit est toujours tenu en éveil pour insuffler vie au religieux, au politique, à l'économique et au social.

Cette étude est structurée en trois parties. La première a éclairé les concepts et la méthode. Nous y avons développé les notions de mémoire et de culture ainsi que la méthode de la génétique culturelle et de la socio-genèse. La deuxième partie a abordé la culture de la sauvegarde de la biodiversité dans la communauté Madare à partir de trois espèces sacrées. Nous nous y sommes intéressés successivement à la mise en place de la communauté en rapport avec les mécanismes de sauvegarde de la biodiversité, à l'émergence des règles qui protègent les espèces sacrées choisies et le fonds religieux qui les sous-tend, l'évolution de ces règles ou coutumes et leur capacité à servir aujourd'hui. Enfin, la troisième partie aborde le volet des propositions pour un renouvellement de ces règles en vue d'un enracinement culturel réel des politiques de sauvegarde de la biodiversité.

I. Culture et sauvegarde de la biodiversité : un concept, une méthode

Dans la mentalité Madare, il ressort que la brousse précède le village, la nature précède la culture. Nous sommes ici au cœur d'une réalité : la culture naît des rapports que l'homme entretient avec son environnement. En effet, c'est de là qu'il tire soit ce qui lui permet de vivre (nourriture, médicaments, etc.), soit son savoir (savoir-faire et savoir être). Nous comprenons donc pourquoi, durant des siècles, l'environnement fut considéré par cette ethnie africaine comme sacré et géré avec respect. L'essentiel des coutumes prend source dans les questions d'environnement et c'est dans le domaine de l'environnement que les communautés africaines semblent avoir le plus légiféré. Mais l'entrée en contact avec la civilisation occidentale à la fin du 19^e siècle a provoqué une exploitation abusive de l'environnement, risquant de compromettre l'avenir des générations présentes et à venir. Dans plusieurs communautés africaines, on a cessé de respecter l'environnement. Or, comme le dit l'historien Delatouche (1989), pour l'Europe, "avant la révolution industrielle, le monde pratique une économie minutieuse au sens propre du terme. L'agriculture traditionnelle, qui emploie la grande majorité de la population, enrichit le sol, courtise la terre, fait de la terre. Elle humanise la nature, crée et entretient l'environnement et c'est en cela que le paysannat est la base irremplaçable de toute civilisation".

Humaniser la nature, faire de la terre, c'est, nous semble t-il en tout cas, donner sens aux relations qu'une communauté entretient avec son environnement. C'est créer la culture et la mémoire et avoir une attitude prospective. Cette démarche est indispensable dans la sauvegarde de la diversité biologique.

1.1. La biodiversité

Selon la définition donnée dans le rapport des experts du Word Wild Life Fund, de Nature Conservancy (1993), "la biodiversité est un concept utilisé pour décrire la variété des formes de vie". En réalité, si on se réfère à la signification du mot grec, *bios* ne désigne pas seulement le fait de vivre, mais la manière de vivre, le mode de vie humain ou animal, d'où, concrètement, les moyens de vivre, les ressources, la foule, le monde. La biodiversité ne serait donc pas seulement la multiplicité des vies, mais aussi la manière dont cette multiplicité se vit, confirmant ainsi qu'il s'agit de la variété et de la variabilité des organismes vivants et des complexes écologiques dans lesquels ils existent. Les complexes écologiques sont les rapports compliqués qui s'établissent souvent parmi les organismes qui co-existent, y compris les processus de l'écosystème qui reproduisent plus que la simple somme de leurs parties.

Certes, le mot biodiversité n'est pas traduit dans les langues locales, du moins burkinabé, mais le concept en lui-même existe puisque "le village est à l'origine un microcosme et l'homme en est une partie intégrante en quête de la nature". Cette perception de la biodiversité a permis d'identifier et de nommer toutes les composantes biotiques de l'écosystème, de comprendre leur mode de vie et de mettre en place un système pour la conservation. Depuis des millénaires, la biodiversité est à la base des cultures locales, fortes, riches et dynamiques.

1.2. Mémoires et cultures

Pour mieux dégager une méthode fiable de la culture de la sauvegarde de la biodiversité, il nous faut élucider les concepts de mémoire et de culture.

1.2.1. La mémoire collective

La mémoire, par définition, est une aptitude à se souvenir. Dans sa dimension collective, c'est aussi un ensemble de souvenirs qui est lié à un groupe et qui permet à chaque individu d'avoir le sentiment d'appartenance et la nécessité de participer à la vie et à la survie du groupe. La mémoire collective est ainsi de l'ordre de la production, de la gestion

et de la survie du groupe. La relation à l'antériorité, à ce qui s'est passé avant moi est une pratique mémorable qui se vit de façon organique dans nos communautés villageoises constituées essentiellement d'autochtones et d'enracinés. L'histoire, en tant que relation au passé, est donc une mémoire collective vivante. D'où son importance pour la culture de la sauvegarde de la biodiversité.

1.2.2. La culture

La mémoire collective étant un ensemble de souvenirs, elle ne peut être synonyme de culture qui est donc construction permanente. Comme le dit le professeur d'Haenens (1989), "la culture ici est donc ce qui est à mettre en place, à faire fonctionner en raison même d'un manque, d'une absence". Ce qui signifie que chaque génération passée a su créer à un moment donné, pour palier à une insuffisance ou pour combler un vide. Or l'être humain et le groupe sont une mémoire de réalité. Ce qui se construit ne se fait pas sur du néant. Il l'est à partir du déjà là, c'est-à-dire la mémoire collective ; c'est ce qui explique la longue durée et la permanence des communautés. Dans le domaine de la sauvegarde de la biodiversité, cet exercice essentiel reste encore à mener si nous voulons aboutir à une culture capable d'irriguer tous les secteurs de la vie de la collectivité. Cette démarche suppose un autre type de rapports avec nos mémoires collectives, rapports chargés de sens et capables de nous permettre de retrouver l'essentiel pour pouvoir fonder. La culture apparaît ainsi, pour chaque génération, comme création d'un ensemble de savoirs, savoir-faire et savoir-être inspirés de l'antériorité, qu'elle a mis en place et qui fonctionne harmonieusement. C'est ce que Sanou (1992) définit comme "l'ensemble des récits, expériences, représentations, figures et symboles de toutes sortes qui nourrissent l'imaginaire des contemporains, façonnant leur conception du monde, leur permettant de cerner les énigmes que constituent les autres, l'amour, l'univers, le temps et la mort, informent le goût et leur jugement moral, en un mot établissent les critères du vrai, du beau et du bien tout en fournissant des clés aux mystères de l'existence".

1.3. Méthodologie pour l'émergence d'une culture de sauvegarde de la biodiversité

Jusqu'à présent, l'appui au développement des pays du Sud s'est voulu une élévation des communautés locales vers un modèle proche de l'Occident. Ce qui explique tant de préjugés et d'exclusions.

Ce qui ne répond pas au modèle occidental n'est pas pris en compte. Même les scientifiques, qui ont tenté de s'orienter vers la prise en compte des valeurs culturelles locales, ont été taxés de retardataires et leurs résultats remis en question. Cette exclusion explique, on ne le dira jamais assez, les multiples échecs des projets. Aujourd'hui, la

théorie en vogue est l'approche participative. De plus en plus les institutions d'appui au développement se réfèrent aux savoirs locaux. Il y a de sérieuses raisons de s'inquiéter, car plusieurs d'entre elles tentent de ressusciter des pratiques coutumières. Or il s'agit plutôt de comprendre l'esprit des coutumes actuellement défailtantes pour le renouveler.

1.4. La théorie de la génétique culturelle

Une méthode d'enracinement fondée sur la génétique culturelle exige en premier lieu que l'on instaure de nouvelles relations avec le passé, des relations chargées de sens. Selon d'Haenens (1989), en se fondant sur le sens, il s'agit de porter la réflexion sur trois globalités : la globalité postérieure ou prospective, la globalité antérieure ou génétique, la globalité présente ou diagnostique.

En ce qui concerne la globalité antérieure ou génétique, nous devrions pouvoir interroger les mémoires collectives sur les méthodes de connaissances et de gestion de la biodiversité. Ici la coutume apparaît comme une pratique, une survivance dont on voudrait se servir et qui devrait être replacée dans un contexte originel afin de comprendre pourquoi et comment la communauté est arrivée à l'initier, à l'institutionnaliser et à trouver les éléments de sa pérennisation pour que des générations successives aient réussi à le maintenir dans son esprit jusqu'à présent, sans toutefois remettre en cause la cohésion communautaire. En réalité, cette démarche ne vaut que quand on se considère soi-même comme une mémoire, réalité et maillon d'une chaîne de la longue durée.

La riche biodiversité dont nous vivons aujourd'hui est le résultat de plusieurs siècles de gestion réglementés et des cultures nées de cette gestion nous permettent encore de vivre en cohésion avec nos communautés respectives.

A partir de la génétique qui nous éclaire sur le contexte de l'initiative et de la création, l'effort devrait être mis sur la maîtrise de l'évolution des coutumes. Par la socio-genèse, il est possible de cerner cette évolution dans la longue durée. Pour cette démarche, il nous semble que l'oralité constitue la base fondamentale des données. Rappelons que pour l'historien, l'oralité est un mode de transmission de l'information de génération à génération. Elle s'opère nécessairement dans des circonstances concrètes, relationnelles, qui l'influencent fortement. L'événement évocateur de la tradition pèse donc chaque fois sur l'énonciation de l'information, sur son contenu comme sur sa forme.

Or nos communautés villageoises baignent encore dans l'oralité. Il s'agit donc de mener seulement une enquête orale de type classique pour recueillir l'information sur la gestion et la conservation de la biodiversité. Il s'agit de repérer, à travers les récits, les proverbes, l'art, les rites, les comportements, etc., le sens profond des relations des communautés à

leur environnement et à la biodiversité. En effet, dans nos communautés, le corps lui-même est un mode d'expression privilégié. La parole prend le relais du corps quand celui-ci n'arrive plus à s'exprimer. Aussi les rites tiennent-ils une place importante dans ce type de démarche.

La globalité présente ou diagnostique ne vaut que si nous avons réussi l'effort de cerner la globalité antérieure. Diagnostiquer, c'est être capable de discerner, de comprendre, de saisir par l'intelligence et la pensée ce qui est enjeu, qui fonctionne, le manque à relever et le vide à combler. Il ne s'agit pas seulement de montrer ce qui est en dépassement, mais de comprendre pourquoi et de proposer les éléments à mettre en place afin de maintenir la cohésion et la dynamique.

La globalité postérieure ou prospective étant la résultante de l'examen approfondi de la situation critique que constitue la globalité présente, elle permet de retrouver les éléments nécessaires à l'émergence de nouvelles mémoires culturelles et donc ce qui est à créer et à faire fonctionner.

La culture de la sauvegarde de la biodiversité, comme nous avons pu le percevoir, est un fait culturel au départ. Elle crée la culture en tant que savoir en vie et suscite une dynamique indispensable à la transformation sociale des communautés particulières.

II. Culture de sauvegarde et de conservation de la biodiversité dans la communauté Madare

Il s'agit ici de comprendre, à travers une communauté ethnique, celle des Madare, cette culture de sauvegarde et de conservation de la biodiversité et cela à partir du fonds religieux. Trois essences floristiques ont été choisies pour étayer notre propos.

2.1. La population et son environnement

Les Madare occupent un territoire de forme rectangulaire s'étendant sur 140 km environ du sud au nord et 90 km d'est en ouest. Il est coupé en biais, au nord par la frontière malienne. Du côté sud, la frontière se situe au 11^e degré de latitude nord et à environ 70 km. Les Madare sont frontaliers avec les Bwaba au nord et à l'est, les Tiefo au sud, à l'ouest les Sembla, les Senoupo, les Dioula et les Bolon. Certains membres de ces ethnies limitrophes constituent des enclaves à l'intérieur du territoire considéré. Le relief y est plat et le climat de type tropical avec deux saisons : une saison sèche, longue de huit à neuf mois, et une autre, courte, de trois à quatre mois. La végétation est celle de la savane

arborée avec de nombreuses forêts galeries le long des cours d'eau et à l'orée des villages. L'ethnie Madare compte aujourd'hui environ 400.000 habitants répartis inégalement dans cent soixante et onze villages. Il est important de relever que les populations allogènes sont numériquement plus importantes que les Madare qui sont les autochtones. L'ethnie est couramment appelée "Bobofing" (Bobo noir). La langue Madare appartient au groupe mandé. La population se répartit en cinq régions dialectales bien distinctes. Au sud, autour de la ville de Bobo Dioulasso et le long du marigot Houet, se situe le siada, à l'ouest le dialecte "vore", au nord-est le Sogokore, à l'est le bangen et au nord, au-delà du fleuve Mouhoum, le sogokine de Tansila.

La tradition orale soutient que les Madare sont venus du Mandé aux 11^e et 12^e siècles. Ils auraient trouvé sur place les Bwaba qui leur auraient accordé l'hospitalité. En réalité, les résultats des archéologues attestent que la région est habitée par l'homme environ 50.000 ans avant J.-C. Entre 15 000 et 5000 ans avant J.-C., les traces humaines sont de plus en plus nombreuses (matériels, premiers outillages, etc.). La découverte de fragments de céramique et les preuves de l'apparition des plantes cultivées et de domestication des animaux montrent un début d'organisation des sociétés.

D'après le préhistorien burkinabé Millogo, l'ouest du Burkina, dont fait partie la région Madare, est habité dès le paléolithique. Cependant, on peut se demander si les Madare proviennent de ces premiers habitants. Il est probable que les Madare dont les traditions se réfèrent toujours au fer sont des descendants de ces premiers habitants de la période préhistorique, tout comme les Burkina, les Nara, les Natiore et les Toussians. Aux Madares autochtones viendront s'ajouter les Zana et les Jal ade kong.

2.2. La gestion de l'environnement comme base de l'organisation villageoise

Encore de nos jours, près de 98% de la population vit de l'agriculture qui est, tout compte fait, un mode de vie et non seulement une activité purement économique. L'agriculture et le paysannat sont la base fondamentale de la culture et de l'organisation socio-politique en milieu Madare.

Le village, fondé sur des rapports interlignages propres à l'ethnie, est régi par une administration fortement décentralisée dont les principaux responsables sont les "Vore" ou aînés, ou grands frères, ou encore "Prayé", ou anciens.

L'autorité est exercée par :

- le chef de terre "sogovo", chef coutumier, descendant direct de l'ancêtre fondateur du village. Il préside les cultes communautaires pratiqués depuis la création du village et

le conseil des anciens. Il est le responsable de la gestion et de la sauvegarde de l'environnement et a la tâche de répartir le terroir entre les familles et de responsabiliser chacune d'elles dans sa gestion. En outre, il supervise l'application de la coutume en la matière. Il informe et forme les villageois sur la gestion de l'environnement ;

- le responsable au culte du Do, "DOVS" sorte de grand-prêtre, qui bénéficie d'une véritable ordination sacerdotale lors de la prise en charge de sa fonction. Cette fonction est aussi importante que celle du chef de terre, car l'esprit DO est fondateur et seul chef de village. Le "DOVS" ne peut officier sans le chef de terre et ce dernier ne peut assurer une vie spirituelle normale à son village sans le DOVS.

Le chef de village Kirevo est chargé des affaires administratives du village. L'autorité qu'il exerce repose sur la force de la communauté et non sur sa puissance individuelle. Il est donc un responsable moral et non un dictateur. Le chef de village (et non du village) est nommé en principe pour sept ans dans la même famille en suivant la lignée maternelle.

Le responsable de la jeunesse Yele est chargé de l'éducation des jeunes et de la défense du village. Il organise et préside l'initiation à la demande des jeunes. Le responsable de la jeunesse joue un rôle de premier plan puisque l'avenir de la communauté villageoise, tant au plan politique qu'économique et socio-culturel, dépend de la jeunesse et de la formation qu'elle a reçue. Il est le personnage le plus écouté au sein du conseil des anciens, le grand sacrificateur et juge Kodugoton. Il dirige un groupe de sages chargé du contrôle et de la bonne application de la coutume. En outre, ces sages sont également des juges habilités à statuer sur les fautes et délits des individus et à prononcer des condamnations qu'ils sont chargés de faire appliquer.

L'exercice de ces fonctions est gérontocratique, héréditaire, l'autorité revenant au plus ancien du clan. A cette structure de base il faut ajouter un conseil d'anciens qui promulgue et fait respecter la coutume. Il est important de relever qu'aucune des autorités villageoises ne porte le titre de Chef. Elles sont appelées vore, aînés. La tradition reconnaît comme chef de la société le grand esprit Do qui, seul, doit être appelé fangaman (chef ou roi). Lui seul a droit de vie ou de mort sur l'individu. Les aînés ne sont finalement que des représentants qui exercent l'autorité villageoise.

Il apparaît clairement que la structure socio-politique du village Madare repose sur le chef de terre. Dans la mentalité, c'est son ancêtre, de qui il détient sa fonction, qui a créé le village. C'est lui qui est entré en rapport avec les puissances qui régissent les lieux choisis pour l'installation du village et qui a noué, avec elle, le pacte indispensable au développement du village. Le lignage fondateur dont il est le plus ancien exerce alors une fonction sacrée s'inspirant des puissances invisibles gérant de la nature. C'est de cette fonction sacrée que provient toute la tradition.

III. Religion et gestion de la biodiversité

Pour comprendre l'esprit qui sous-tend la gestion de l'environnement en général et de la biodiversité en particulier en milieu Madare, il est important de comprendre la théologie de la communauté.

La nature ici est perçue comme un don de l'être supérieur Wuro (Dieu). Il est l'être transcendant, créateur de l'Univers et de l'homme. Etant invisible, il a délégué ses pouvoirs à certains intermédiaires dont l'esprit de la brousse appelé sogo, responsable de la gestion de l'environnement. C'est avec lui que le fondateur du village a noué un pacte avant de s'installer. Il faut préciser que sogo ne s'identifie pas seulement au sol, à la terre ou à la plante, mais à ce qui donne vie, fait croître tout ce qui se trouve dans la nature.

L'esprit de la brousse est communautaire et son ministre du culte est le chef de terre. Dans la communauté Madare, le masque de feuilles vertes qui symbolise la nature revient à la famille du chef de terre. Et pour montrer la primauté de la brousse sur la cité villageoise, la primauté de la nature sur la culture et la préséance de la famille fondatrice sur les autres familles, c'est le masque de feuilles qui ouvre la danse, rappelant ainsi à ladite famille l'important rôle qui lui revient dans la gestion de l'environnement et de la biodiversité et qui lui est confié par les ancêtres fondateurs et donc par les esprits.

A la fondation du village, par les soins du chef de terre, les espaces sacrés, demeures des esprits, sont délimités et formellement interdits à l'exploitation. Certaines essences végétales et espèces animales classées comme sacrées sont protégées par la communauté tout entière. En cas de violations de la coutume, des sanctions sont infligées aux fautifs par les autorités compétentes, les ksduzo, qui sont les juges. Ensuite des sacrifices expiatoires et propitiatoires sont effectués pour calmer les esprits. Parmi les essences protégées pour leur sacralité nous pouvons citer : *Vitellaria paradoxa* (karité), *Parkia biglobosa* (nééré), *Borassus aethiopum* (rônier), *Azelia africana*, *Hibiscus cannabinus*, *Adansonia digitata* (baobab), *Bombax costatum* (fromager), *Khaya senegalensis* (caïlcedrat), *Tamarindus indica* (tamarinier).

Cette liste n'est pas exhaustive, d'autant plus que certaines essences sont protégées par des familles. Il en est de même pour les espèces animales ou encore les poissons qui sont sacrés. Trois plantes sacrées *V. paradoxa* (karité), le *Parkia biglobosa* (nééré) et le *Borassus aethiopum* (rônier) peuvent servir d'illustration pour comprendre comment la communauté agit pour leur sauvegarde.

3.1. A travers la cosmogonie

Dans la cosmogonie Madare, après la création de la terre et de l'homme par Dieu à partir du clarias, la prochaine création fut la flore. Le premier don de Dieu fut une herbe **Sisalo** ; viennent successivement *Khàya senegalensis* (caïlcédrat) **Tu**, *Adansonia digitata* (baobab) **Pi**, le *Butyrospermum parkii* (karité) **Yéré**, *Bombax costatum* (fromager) **Pin**, *Afzelia africana* **kibi** et *Borassus aethiopum* (rônier) **Père**.

L'homme descendit tout cela du ciel au long de l'arc-en-ciel. Les génies de la brousse se chargèrent de les planter pour le compte des hommes. Ensuite l'homme demanda à Dieu une autre plante qui lui donna le *Guiera senegalensis*. L'homme demanda encore à Dieu une autre plante qui lui donna *Parkia biglobosa* **Nen**. Toutes ces essences furent plantées et multipliées par les génies comme pour différencier le monde des hommes (celui de la culture et de la société) du monde des génies (celui de la nature, de la sauvagerie).

Après la création, l'utilité de certaines plantes fut révélée aux hommes par les animaux ou les génies à travers des songes. Ainsi, la femme du forgeron, premier homme créé par Dieu, enceinte et à terme, accoucha grâce aux soins du chat qui utilisa les feuilles de karité.

3.2. Le néré, le karité et le rônier dans la religion Madare

Ce n'est qu'à partir du 12^e siècle que la religion Madare devient une disposition intérieure de piété, de dévotion, un sentiment de respect, d'adoration et d'obéissance envers ce que l'on considère comme une obligation morale. Pour mieux expliciter notre idée, nous retenons que la religion est le lien qui met en rapport la communauté avec la ou les divinités et qui oblige chaque membre de la communauté au recueillement, à la réflexion et à l'observance d'une conduite morale. A cet effet, un certain nombre de rites constitue un repère communautaire et un ciment qui consolident la cohésion villageoise. La religion madare enseigne que Dieu, wuro, est le fondateur de l'univers et le créateur de l'homme. Dieu est la divinité la plus importante, l'être transcendant.

Après lui viennent les ancêtres, ceux qui ont connu la renaissance dans l'au-delà et qui sont les garants de la tradition sous la protection du grand esprit Do. Ce sont eux qui inspirent à la communauté sa manière d'être homme et d'être au monde. Ils sont comme présents dans la communauté villageoise non seulement parce qu'on parle d'eux et qu'on les invoque, mais encore parce que différents signes attestent leur existence et leur présence possibles (caveau familial, autel tombal, masque, nom imposé au petit-fils, biens conservés dans le trésor familial ou kuku, etc.).

Ensuite vient le grand esprit Do, fondateur de l'ethnie madare et de chaque village Do ; c'est l'esprit divin qui, au cours des célébrations communautaires, est présent. Il est l'esprit médiateur de Dieu vis-à-vis de l'ethnie Do et apparaît dans la société bobo comme le terme d'une recherche communautaire du transcendant, comme le foyer de cristallisation des réponses aux problèmes qui hantent le cœur de tous les membres d'une société et qui sont la vie, la naissance, la croissance, le bonheur, la maladie, la souffrance, la mort, la vie et la survie.

L'esprit Sogo, esprit de la brousse, vient en principe avant Do comme la nature précède la cité. Mais, comme le culte du Do (fête du Fangaman) est plus animé, il apparaît comme le plus important. Il n'en est rien. L'esprit Sogo, qui précède en réalité le Do, est aussi le plus craint. Pour l'installation du village ou l'ouverture d'un nouveau champ, il est consulté et prié. En cas d'offense, des sacrifices expiatoires et propitiatoires lui sont adressés. La vie en brousse est régie par une série d'interdits et la mort de tout homme en brousse est considérée comme une sanction de l'esprit sogo et entraîne obligatoirement réparation. Le néré, le karité et le rônier sont trois essences offertes à l'homme par Dieu à la création. En retour, celui-ci s'en est servi pour symboliser les divinités, leur accordant du même coup un caractère sacré.

L'esprit de la brousse est symbolisé par les feuilles vertes de néré ou de karité et l'herbe **sisalo**. A l'occasion d'un décès survenu en brousse, le corps est attaché sur un brancard confectionné à partir de branches de néré pour être enterré à l'orée du village. Devant le cortège qui s'ébranle vers le village, une canne sur laquelle sont attachées des feuilles vertes de néré, symbole du sogo. Aux funérailles, un rameau de néré attaché à un arc ou à une canne personnifie le défunt et c'est à eux que s'adresse la prière. Sur le catafalque, les feuilles vertes du néré sont déposées par les initiés en redisant les prouesses accomplies par le défunt lors de l'initiation ou des grandes chasses. Dans cette ethnie, le néré tient une place de choix sur le plan religieux. Il joue pour la mère de famille le rôle que joue le rônier pour le chef de famille. Ses feuilles toujours vertes sont symbole de la vie qui renaît et donc le symbole de l'initiation.

Do, esprit fondateur de l'ethnie et du village, fut révélé aux hommes par le masque de feuilles de néré ou de karité : Do lui-même vient de la brousse. Les masques de feuilles sont les plus anciens. Ils ouvrent la danse pour montrer la primauté de la brousse sur le village, celle de l'esprit sogo sur le Do et celle de la nature sur la culture. L'esprit est matérialisé par plusieurs éléments de la nature, dont la tige du rônier qui symbolise le Do de la maison. Dans la mentalité madare, le rônier représente la vie tranquille et l'arbre de vie.

Le néré, le karité et le rônier sont donc des essences sacrées, car offertes par le créateur et entrant dans les rites culturels. La question qui reste posée aujourd'hui est l'origine de cette sacralité. Généralement, les anciens interviewés répondent par les mythes fondateurs.

Certains anciens pensent que les Ancêtres ont pu être interpellés par des songes. Ce qui importe actuellement pour nous, c'est cette capacité communautaire de se souvenir et de se comporter conformément à la sacralité originare. Le néré, le karité et le rônier sont des espèces indispensables pour la vie et la survie de la communauté. Non seulement ils matérialisent les esprits qui animent la vie de la communauté, mais ils permettent de se repérer et de s'identifier en tant que membres d'une communauté et de se comporter comme tels.

Les Madare constituaient essentiellement un peuple d'agriculteurs intimement attachés à la tradition. Le néré, le karité et le rônier font partie des essences sacrées reproduites et protégées par les génies pour le bien des hommes. Dans la coutume, cette oeuvre est poursuivie par les hommes et notamment les chefs de famille. Chez les Madare, le chef de famille est un propriétaire terrien, un paysan dans l'âme. C'est à lui qu'incombe en premier la reproduction des espèces sacrées. Il est chargé, à la suite de ses Ancêtres, de l'application et du respect strict de la coutume, notamment en ce qui concerne l'interdiction de couper ces trois essences. Lui seul peut décider de la coupe pour des raisons bien précises. Il surveille également la période des feux de brousse afin qu'ils ne nuisent pas à la floraison.

Chaque chef de famille est tenu de planter le néré, le karité et le rônier sur le terroir qui lui est donné par le chef de terre. Les graines de néré sont mélangées au fonio et semées à la volée lors des labours puisque, après la récolte du fonio, le champ sera laissé en jachère. En début de saison pluvieuse, il sème discrètement, soit à l'aube soit au crépuscule, des graines de néré ou des noix de karité ou de rônier dans son champ ou en brousse. Cette action est répétée plusieurs fois au cours de la même saison et jusqu'au soir de sa vie en signe de reconnaissance à la nature qui lui a offert son pain quotidien toute sa vie durant. Il éduque sa famille sur cette mission de régénération de la biodiversité, mais sur fond religieux, à savoir prendre soin de la brousse, la demeure des génies.

3.3. Essences à la fois sacrées, médicinales et alimentaires

Essences sacrées, le néré, le karité et le rônier sont également à la base de l'industrie agroalimentaire et pharmaceutique. A partir de la farine de néré plusieurs mets sont préparés : bouillie, couscous, etc. Les graines, quant à elles, servent à produire au bout d'une semaine de traitement du soumbala, une sorte d'arôme. Dans la tradition, la bouillie de poudre de néré est un fortifiant et un laxatif, tandis que le soumbala est un bon régulateur de tension.

La noix de karité est le produit de base pour la production du beurre de karité servant à la cuisine, aux massages et à l'éclairage. Les déchets issus de la transformation servent à

enduire les toits pour empêcher les suintements des cases et des huttes durant la saison pluvieuse. En outre les plantes parasitaires poussant sur le karité servent à soigner les maladies des enfants. Les fruits du rônier produisent un jus laiteux très rafraîchissant et une noix nourrissante. A partir d'une entaille opérée dans le tronc du rônier coule une sève qui, fraîche ou fermentée, est une bonne boisson pour les jours de fête et surtout au cours de l'initiation. Les feuilles du rônier sont utilisées pour couvrir les huttes en brousse, se protéger du soleil et de la pluie, conserver les aliments au frais ou emballer les objets et les lier en même temps. Elles permettent également de confectionner les objets de vannerie : paniers, chapeaux, nattes, berceaux, etc. Le tronc du rônier aux fibres noueuses et vigoureuses sert de madrier et de chevrons pour la confection des ponts, des échelles et des toitures.

La tradition est une somme d'expériences accumulées depuis des siècles, voire des millénaires. La durabilité de la tradition et des coutumes en tant que survivances dépend de leur enracinement dans la vie religieuse qui nourrit l'imaginaire, encourage l'initiative culturelle et suscite l'émergence de nouvelles mémoires culturelles. La sauvegarde des essences sacrées telles que le néré, le karité et le rônier par la communauté madare s'inspire de la cosmogonie et de la religion qui en a résulté. Les coutumes entrant dans ce projet et qui ont été initiées et instituées à différentes périodes de la vie de la communauté montrent, si besoin en était encore, que la créativité et la durabilité sont filles du religieux et du sacré. Elles construisent une identité individuelle et collective et favorisent l'intégration intercommunautaire. Or, aujourd'hui, nous assistons à une dérive vers l'utilisation uniquement matérialiste de la biodiversité, oubliant que la vie d'une communauté est holiste. Comment, alors, mettre à profit les expériences millénaires des communautés pour la sauvegarde de la biodiversité? Peut-on encore initier une méthode fiable et scientifique pour cela ?

3.4. Proposition d'une méthode pour une culture de la sauvegarde de la biodiversité

La théorie en vogue aujourd'hui est l'approche participative. De plus en plus, les institutions d'appui au développement se réfèrent aux savoirs locaux. Cependant, il y a de sérieuses raisons de s'inquiéter, car plusieurs d'entre elles tentent de ressusciter des pratiques coutumières alors qu'il s'agit plutôt de comprendre l'esprit des coutumes actuellement défailtantes pour les renouveler.

3.4.1. L'apport de la génétique culturelle et de la socio-genèse

La démarche fondée sur la génétique culturelle et la socio-genèse exige en premier que l'on instaure de nouvelles relations avec notre passé, des relations chargées de sens. Il

s'agit donc de porter la réflexion sur trois globalités : la globalité intérieure ou génétique, la globalité présente ou diagnostique et la globalité postérieure ou prospective. Cette démarche se veut scientifique et interdisciplinaire. Elle donne obligatoirement un sens à nos rapports avec nos mémoires culturelles respectives en les dépouillant de tout aspect superstitieux. Elle nous permet de comprendre nos communautés dans leur évolution sur une longue durée, de les aimer et de les animer en tenant compte des réalités du moment.

3.4.2. Appuyer la gestion décentralisée de l'environnement

De plus en plus, nos Etats s'engagent dans une gestion globalisante de l'environnement et de la biodiversité. Les textes ont tendance à substituer à la gestion communautaire ancrée dans la culture orale une gestion nationale. La décentralisation proposée ne prend en compte que l'aspect administratif et financier. Cette décentralisation risque d'aboutir à une centralisation miniaturisée. Or nos sociétés sont encore de l'oralité et ignorent la bureaucratie et la centralisation.

Par essence, la décentralisation, qui n'est pas une désappropriation du centre, est le processus par lequel les préoccupations du centre sont ramenées vers les collectivités locales afin de leur permettre de prendre leurs responsabilités. Elle est plutôt recherche du dynamisme et de l'efficacité. La culture de la décentralisation est synonyme de culture de fondation, de responsabilité assurée, d'autogestion, de projet et de prospective. La décentralisation en tant que processus d'initiation, d'innovation et de fondation offre un contexte favorable à l'émergence d'une nouvelle éthique de la gestion de l'environnement et de la biodiversité. La procédure de décentralisation en cours peut permettre aux collectivités locales, notamment les collectivités rurales, de prendre conscience de leurs responsabilités dans la gestion de la biodiversité et de faire siennes les préoccupations de la communauté nationale et internationale.

3.4.3. Pour une meilleure participation au programme de sauvegarde de la biodiversité

La démarche fondée sur la génétique culturelle et la socio-genèse se propose de mieux diagnostiquer le présent et de mieux projeter le futur, ce qui suppose une meilleure compréhension des mémoires culturelles en construction en fonction des données externes et des aspirations des communautés locales et internationales. Il ne s'agit donc pas de replacer l'originaire au présent, mais de le cerner pour pouvoir le transformer. Ce n'est qu'à partir de là que l'on peut entreprendre et fonder pour le futur. Or nul ne peut bâtir le futur sur des mémoires collectives de courte durée, le temps d'une vie ou de quelques vies, encore moins sur du néant.

En matière de projet de sauvegarde de la biodiversité, ce n'est pas l'argent qui est le nerf de la guerre, mais bien la responsabilité de chaque individu et de la communauté. Or la responsabilité ne peut être engagée que quand on a une vision de la longue durée et un désir de durabilité. Pour toutes les collectivités locales du Burkina Faso, la terre est un bien commun, mais aussi un bien sacré. La nature nourricière, précédant la culture, relève également du domaine sacré. C'est sur cette conception première qu'il faut bâtir la nouvelle éthique environnementale.

En cherchant à nous enrichir tout en humanisant la nature, c'est une nouvelle culture de la ruralité par laquelle chacun doit prendre conscience de son sol tout en restant ouvert à l'autre. Nos communautés rurales en sont capables et l'élite doit y aider en leur redonnant confiance en leur capacité de transformer le monde à partir de leurs savoirs et savoir-faire. Toute communauté consciente de ses responsabilités peut créer des richesses tout en préservant et en enrichissant son environnement. Les mémoires collectives nous le démontrent.

Conclusion

Les organismes régionaux de développement tels que le Comité Inter-Etats de Lutte contre la Sécheresse au Sahel, la Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest et l'Union Economique et Monétaire Ouest Africaine prennent en compte dans leur traité la gestion de l'environnement ; mais s'inspirer des cultures locales en la matière est une garantie pour la réussite de la mise en oeuvre de ces politiques sous-régionales. Pour ce faire, elles devront insister sur la communication Inter-Etats afin de partager des expériences communautaires de gestion de l'environnement.

Dans la mesure où la culture peut être perçue comme l'ensemble des créations d'un peuple pour vivre avec la nature et avec d'autres peuples, elle est un facteur qui insuffle aux peuples la confiance et la motivation nécessaires pour prendre en charge leur destin qui mobilise leurs énergies créatrices en vue d'un développement authentique. Les efforts d'intégration dans les pays du Sahel devraient retenir cette maxime afin d'impliquer effectivement les communautés de la sous-région dans la sauvegarde de leur environnement. Décentralisation et procédure d'intégration vont de pair dans la lutte pour la sauvegarde de la biodiversité. Elles permettent aux communautés à la base de renouveler leurs savoirs et savoir-faire, de les partager avec d'autres communautés et de participer ainsi à l'universel.

L'école, héritage colonial, telle qu'elle se présente aujourd'hui, coupe l'enfant de son milieu et donc de sa terre. Quoi de plus normal que les élites s'éloignent de la terre et que les pouvoirs politiques ou socio-économiques ne s'y intéressent que pour l'exploiter et cela de façon abusive et démesurée ?

L'éducation doit viser à intégrer l'enfant à son milieu de vie et en l'aidant à se reconnaître en renouant avec ses racines et en retrouvant ses sources. Intégrer l'enfant à son milieu, c'est en premier lieu l'amener à prendre conscience de son sol et de son sang, mais de façon ouverte aux autres. Ce type d'éducation se fonde sur les problèmes du milieu et oriente l'enseignement en vue de leur résolution. Il permet à l'élève de comprendre les relations de sa communauté à son environnement et de prendre sa part de responsabilité dans l'amélioration de ces relations.

L'éducation à la terre exige, certes, une écoute attentive des traditions locales. Cependant, elle n'est pas une réplique de méthodes dépassées, mais bien une éducation qui répond à un besoin fondamental. Elle veut permettre d'actualiser la tradition, mais aussi d'envisager l'avenir. L'environnement et la biodiversité y tiennent une place de choix et aident à créer de nouvelles mémoires culturelles.

Cette éducation se déroule au sein de la famille où, très jeune, l'enfant est mis en contact avec les réalités du milieu soit par des contes soit par les expériences. Il y est invité à respecter la tradition et à la perpétuer au bénéfice des générations futures. La famille est la cellule de base de toute société propice à la création de sens pour la survie du groupe. Elle est donc le lieu favorable à la communication qui est en fait l'usage de l'information pour faire sens et faire vivre. Le comportement de la société en dépend puisque c'est un ensemble de familles qui la constitue.

L'école étant l'espace-temps de la transformation sociale, elle assume la fonction de matrice culturelle pour le groupe au sein duquel l'enfant est appelé à devenir un être social. Elle initie à la rupture avec la familiarité originare, mais réussit à nouer avec ce qui est différent, autre, étranger. L'école apprend à transgresser, à pratiquer l'interface ; elle forme au transfert. Pour cela, il nous semble qu'un premier travail reste à réaliser : celui de collecter et de transcrire les coutumes en matière de sauvegarde de la biodiversité et par la suite de les exploiter de façon rationnelle. Cette éducation devrait être une reprise et une poursuite de l'effort déjà consenti par les familles, permettant ainsi de parfaire le projet originel et de créer ainsi des mémoires culturelles nouvelles en matière de gestion de la biodiversité.

En réalité, l'école doit nous permettre de comprendre que les savoirs locaux des générations précédentes ne sont pas derrière nous et qu'il ne peut y avoir que lien, continuation et donc tradition vivante.

Les structures de recherches ont déjà mené plusieurs études dans le domaine de la sauvegarde de la biodiversité ; seulement, les résultats ne sont pas restitués au public. Or la recherche se propose de faire oeuvre d'éducation. Comment élucider et permettre de transformer des coutumes si les résultats des recherches et études ne sont pas communiqués ?

La recherche sur la culture de la sauvegarde de la biodiversité est un projet interdisciplinaire associant sciences humaines et sciences exactes autour du thème. L'interdisciplinarité situe le sujet dans la longue durée et facilite alors son enracinement dans les valeurs locales. Elle permet ainsi, par des résultats, aux décideurs de mieux élaborer les textes législatifs. Elle permet également aux structures travaillant sur le terrain de mieux comprendre le comportement des populations et de susciter les changements attendus. En outre, la recherche interdisciplinaire propose à l'enseignement et aux structures de formation les éléments pour améliorer le contenu des cours, et aux textes fondamentaux de la gestion de l'environnement les éléments nécessaires à l'enrichissement de leur esprit.

Les générations passées ont su élaborer des méthodes cohérentes de gestion de l'environnement et de la biodiversité et dont bénéficient aujourd'hui les générations actuelles. Certains aspects des coutumes édifiées au cours des siècles sont abandonnés actuellement sans être, pour autant, remplacés par quelque chose de plus fiable. Les scientifiques sont interpellés pour proposer et convaincre, pour un meilleur transfert, des traditions ancestrales dans la modernité afin de préserver la vie des générations présentes et futures.

L'exemple de sauvegarde de la biodiversité par la culture pris sur le néré, le karité et le rônier dans la communauté Madare démontre bien que pour élaborer un programme cohérent de gestion et de sauvegarde de la biodiversité, il est nécessaire d'avoir une autre conception fondée sur une éthique qui ne peut être conçue qu'à partir des traditions locales et des nécessités du moment. Notre devoir de génération est de contribuer à l'émergence d'une nouvelle culture de la ruralité qui protège notre biodiversité.

Références bibliographiques

- Delatouche R, 1989. *La chrétienté médiévale : un modèle de développement*. Ed. Tequi, Paris, 12 p.
- D'Haenens A, 1989. *Oralité, scribalité, élecronalité. La scribalité occidentale depuis le moyen âge*. Université catholique de Louvain, 76 p.
- Kiethga J. B., 1986. *Résultats des fouilles d'une ruine de fer à Bena en 1985*. Laboratoire de datation au C14, Université de Lyon II.
- Lê Thân Khôi 1992. *Culture, créativité et développement*. Paris, l'Harmattan, 49 p.
- Millogo K. A., 1985. *Recherches préhistoriques au Burkina Faso*. Rapport dactyl., 12 p.
- Office of Technology Assessment, 1987. *Technologies to Maintain Biological diversity*. Washington DC.
- Sanou A., 1970. *Tierce Eglise ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*. ICP, Paris, 183 p.
- Sanou A. T., 1992. *Inculturation et mission, les évêques d'Afrique parlent*. Paris, Centurion, 188 p.
- Sanou G., 1976. *Sacrifices païens et liturgie eucharistique. Essai sur les rites*. Ouagadougou, 67 p.
- Sanou G., 1980. *Le monde comme dehors et dedans : essai sur la philosophie Madare*. Thèse 3^e cycle, Univ. Strasbourg (France), 99 p.
- Sanou G., 1983. *L'école et mon village*. Strasbourg, p. 104.
- Wai-Ogo E. B., 1973. *Archological reconnaissance in Upper-Volta*. University of California, Berkeley, pp. 23-266.
- WWF, 1993. *Biodiversité africaine : fondement pour l'avenir. Programme d'appui à la biodiversité*, XII, Maryland.

Forêts sacrées de Côte-d'Ivoire : la tradition au secours de l'environnement

Gnohité Hilaire GOME
Croix Verte (Côte-d'Ivoire)

Résumé

Les problèmes liés à l'environnement continuent de préoccuper tous les pays africains, tant les facteurs et les champs de dégradation sont nombreux. Pour remédier à ces problèmes environnementaux, les actions renforcées de sauvegarde de l'environnement sont engagées par tous les pays africains dont la Côte-d'Ivoire, avec ses moyens et ses réalités que sont la Direction de l'Environnement, la Direction de la Protection de la Nature, la Direction de la police forestière, la Société de Développement des Forêts (SODEFOR), le Bureau de la Coordination sur la Biodiversité, etc. Nos sociétés traditionnelles, qui ont toujours voué un respect sacré à la protection de la nature, ont également apporté leur contribution à cette lutte à travers la pérennisation des forêts sacrées, véritable patrimoine écologique vital.

Le niveau et l'ampleur de la dégradation de la forêt ivoirienne, malgré les lois, décrets et la présence des agents des eaux et forêts, ont fini par faire prendre conscience à tous les acteurs du développement de la pertinence et de l'intérêt des pratiques culturelles utilisées par les populations locales et les pouvoirs traditionnels dans la gestion de leur environnement. Les différents interdits, les cultes, les contes et légendes qui font état des sanctions encourues par plusieurs contrevenants ont consolidé la crainte et le respect vis-à-vis des forêts sacrées. Il en est de même pour les cérémonies initiatiques, les rites par lesquels ces populations et les gardiens de la tradition marquent leur commune volonté de préserver les richesses naturelles, culturelles et spirituelles que constituent et véhiculent les forêts sacrées. Il est donc de plus en plus question, voire urgent, d'intégrer ces pratiques culturelles dans des programmes nationaux de préservation de la biodiversité. Ceci passe à notre avis par :

- la responsabilisation des pouvoirs traditionnels dans la gestion du patrimoine forestier ;
- la reconnaissance officielle des stratégies traditionnelles de la conservation de la biodiversité ainsi que leur vulgarisation ;
- le classement des forêts sacrées comme patrimoine culturel national ;
- le développement et la promotion des sites écologiques dans des circuits touristiques ;
- l'attribution d'un statut spécial aux forêts sacrées à l'exemple de ce qui existe pour les forêts classées, mais en les mettant sous la responsabilité des autorités coutumières et traditionnelles ;
- l'actualisation des rites d'initiation et les cérémonies rituelles ;
- la mise sur pied d'un cadre local de concertation et d'action regroupant l'ensemble des acteurs du développement.

Le projet « Forêts sacrées, patrimoine vital de Côte-d'Ivoire », actuellement en exécution dans notre pays par la Croix verte de Côte-d'Ivoire, vise à valoriser cette expertise traditionnelle locale en vue de sa prise en compte comme stratégie éprouvée de conservation de la nature et de gestion durable de l'environnement. Tous les acteurs du développement (pouvoirs publics, administration, bailleurs, chercheurs, ONG, population, etc.) doivent concourir impérativement à la réalisation de cet objectif pour l'avènement d'un développement véritablement durable.

Introduction

Les problèmes liés à l'environnement préoccupent et continuent de préoccuper tous les pays africains, tant les facteurs et les champs de dégradation sont nombreux. Depuis la pollution des eaux, de l'air, jusqu'à la déforestation, œuvre de l'homme, en passant par la désertification nécessaire, œuvre de la nature, ces préoccupations appellent inquiétudes et interrogations. Si l'on n'y prend garde, le continent africain déjà miné par des problèmes socio-économiques risque de se retrouver dans une situation encore plus inconfortable : manque de ressources naturelles, déséquilibres de toutes sortes, conflits divers, famine, etc. Par ailleurs, il apparaît impérieux de trouver les voies et moyens de lutter contre cet état de fait.

Malgré cette prise de conscience générale, la dégradation de l'environnement et du cadre de vie continue de prendre une ampleur de plus en plus inquiétante. Pour remédier à ces problèmes environnementaux, les actions renforcées de sauvegarde de l'environnement sont engagées par chacun des pays africains avec ses moyens et ses réalités.

Il en est de même dans nos sociétés traditionnelles. En effet, il ne fait aucun doute que le respect de l'environnement en général et de la forêt en particulier par les pouvoirs traditionnels ne date pas d'aujourd'hui. Il suffit de jeter un regard sur le nombre et la valeur en biodiversité des forêts dites sacrées à travers le continent africain pour s'en convaincre. Et pourtant, l'administration chargée de la gestion de la politique forestière continue d'accorder très peu d'attention aux méthodes traditionnelles de la préservation de la biodiversité.

En Côte-d'Ivoire, contrairement aux forêts classées largement infiltrées et illégalement exploitées, les forêts sacrées ont pu jusqu'à un passé récent résister à cette exploitation abusive. Aussi ces forêts dites sacrées peuvent-elles apparaître pour les populations ivoiriennes comme une réponse à ces préoccupations.

Diverses questions se posent alors :

- Comment, en dehors de toute protection légale, les forêts sacrées ont pu résister au drame forestier ivoirien ?

- Quelles sont les pratiques culturelles utilisées par les populations ivoiriennes pour conserver la biodiversité ou pour la gérer durablement ?
- Comment intégrer ces pratiques dont l'efficacité n'est plus à démontrer dans des programmes nationaux de protection de la biodiversité ?

Nous essayerons de leur apporter quelques éléments de réponses à travers l'expérience tirée du projet "Forêts sacrées, patrimoine vital de Côte-d'Ivoire" dont l'exécution par la Croix Verte de Côte-d'Ivoire a mis en valeur les stratégies traditionnelles de protection de l'environnement. On pourra ainsi expliquer comment la tradition est venue au secours de la protection de la forêt en Côte d'Ivoire.

I. L'impuissance des pouvoirs publics ivoiriens à sauvegarder efficacement la biodiversité

Le relatif développement socio-économique de la Côte-d'Ivoire, basé essentiellement sur l'agriculture et l'exploitation forestière, s'est effectué au détriment du patrimoine forestier national. En effet, la forêt ivoirienne est passée de 21 millions d'hectares en 1957 à moins de 2,8 millions ha en 1995. La déforestation s'est poursuivie à un rythme de 6,5 % par an (environ 300.000 ha). Ainsi, en 1960, le domaine forestier de l'Etat, réparti en 147 forêts classées dont 66 en zone forestière et 81 en zone de savane, était estimé à 12 millions d'ha. En 1987, on estimait à 2,5 millions d'ha les lambeaux de forêts relevant du domaine de l'Etat.

Quant au domaine rural, réservé aux activités économiques, il n'est constitué dans sa grande majorité que de cultures et de jachères. La forêt, élément important de l'environnement, a été dégradée par les activités agricoles qui occupent près de 60 % de la population active du pays, les activités forestières (exploitation forestière et exploitation des autres produits de la forêt) et les feux de brousse. Les parcs nationaux et réserves, qui occupent une superficie de 1,9 millions d'ha, se présentent comme un lieu privilégié de conservation du patrimoine phytogénétique et faunique. Toutefois, les pressions agricoles sur les parcs et réserves, ainsi que le braconnage qui s'y développe, sont tout aussi menaçants que dans le cas des forêts classées.

Cette destruction des forêts va de pair avec la destruction des habitudes des populations qui les habitent ainsi que des ressources en flore et en faune qu'elles abritent. La déforestation s'accompagne des pertes graves de biodiversité au sens large (gènes, espèces, écosystèmes). Elle porte atteinte aussi au patrimoine culturel et spirituel des populations. Malgré les différents projets, programmes et plans d'action, l'Etat n'a pas pu

empêcher la dégradation du patrimoine forestier. Et pourtant, plusieurs structures gouvernementales sont à l'œuvre en faveur de la protection de l'environnement :

- le Ministère de la construction et de l'environnement avec ses trois directions centrales que sont la Direction de l'Environnement, la Direction de la Police forestière et la Direction de la Protection de la Nature ;
- la SODEFOR, qui gère au quotidien les forêts ivoiriennes ;
- l'Agence Nationale de l'Environnement, chargée de la mise en œuvre du Plan National d'Action Environnementale ;
- un Coordonnateur national qui gère en relation avec tous les partenaires et acteurs la mise en œuvre de la convention sur la biodiversité.

En effet, le bilan diagnostic forestier réalisé par le Bureau National des Etudes Techniques et de Développement a révélé que :

- 780.000 personnes vivent et exploitent illégalement les forêts classées de Côte-d'Ivoire (60 % d'allogènes, 25 % d'allochtones et 15 % d'autochtones) ;
- les 2/5 de la production cacaoyère et caféière proviennent des plantations installées en forêts classées.

Par ailleurs, plusieurs conflits fonciers ruraux difficiles à régler ont déjà éclaté à travers tout le pays. Les régions de l'ouest et du sud-ouest de la Côte-d'Ivoire sont en alerte permanente malgré le vote de la loi portant code foncier rural. Ces conflits seront de plus en plus fréquents si une bonne politique de gestion des terroirs et de meilleures conditions de retour des jeunes à la terre ne sont pas mises en œuvre. Cela suppose également une maîtrise de l'important flux migratoire des travailleurs agricoles burkinabés et maliens dans l'ouest, le centre-ouest et surtout dans le sud-ouest forestier ivoirien, théâtre des conflits fonciers actuels.

En Côte-d'Ivoire, presque tout le monde agresse la forêt. Les hautes personnalités qui s'octroient de grandes superficies de terres pour des réalisations agricoles. L'Etat décline des forêts pour des raisons politiques et économiques. Les paysans pratiquent encore l'agriculture itinérante sur brûlis. Les Chefs de terre continuent de vendre des portions de forêts à des allogènes et autres opérateurs économiques pour scolariser leurs enfants ou résoudre d'autres problèmes socio-économiques. Les producteurs de bois de feu et surtout de charbon de bois doivent approvisionner les nombreux ménages qui n'ont pas encore adopté le gaz butane. Les exploitants forestiers interviennent, pour leur part, en vue de la

production et de la commercialisation du bois d'œuvre et de service. L'implication de tous ces acteurs rend difficile la gestion rationnelle du patrimoine forestier ivoirien.

Il est heureux de constater qu'à côté des domaines forestiers protégés largement infiltrés, les forêts sacrées restent moins dégradées. Elles constituent non seulement des réserves de

la biodiversité, mais aussi un important pan de l'identité des populations locales : elles renferment des éléments de l'histoire des villages et les lignages ;

- elles renseignent sur les relations entretenues avec d'autres peuples, voisins ou lointains ;
- elles sont des repères de sécurisation sociale (harmonie avec les dieux et les génies des lieux, règlement de litiges fonciers, consolidation de l'autorité politique liée souvent à l'"autochtonie", harmonie avec les ancêtres disparus, mais veillant sur les vivants...);
- elles renferment, sans doute, des espèces végétales et animales menacées ailleurs par une forte pression humaine.

Aussi la Croix Verte de Côte-d'Ivoire (organisation non gouvernementale pour la sauvegarde de l'environnement) a-t-elle initié le projet « Forêt sacrée, patrimoine vital de Côte-d'Ivoire », avec l'appui du Centre de Recherches pour le Développement International (CRDI). Ce projet, dont l'exécution est prévue en trois phases, a pour objectif général la promotion du développement des stratégies intégrées de sauvegarde et de l'exploitation rationnelle des ressources naturelles à partir des îlots de préservation que sont les forêts sacrées en s'appuyant sur les pratiques culturelles des pouvoirs traditionnels et des populations locales. Il est important de souligner que le projet forêt sacrée est né de la réaction de la Croix Verte de Côte-d'Ivoire face au cri de détresse des populations de Tanda (nord-est de la Côte-d'Ivoire), dont l'une des forêts sacrées était menacée par un exploitant forestier d'origine libanaise à qui le gouvernement ivoirien avait donné une autorisation d'exploitation. Grâce à l'intervention de la Croix Verte, cette forêt sacrée a été sauvée. Revigorée par ce succès, l'idée d'élaborer un projet de protection des forêts sacrées a pris forme.

La phase de recensement, d'analyse anthropo-sociologique et de classement typologique des forêts sacrées, qui a duré 18 mois, a concerné toutes les régions de la Côte-d'Ivoire et permis, entre autres, de dénombrer 6 702 forêts sacrées avec une superficie globale de 37 000 ha.

Par ailleurs, le classement typologique a permis de :

- distinguer trois statuts de forêts sacrées (fermée, semi-ouverte et ouverte) ;
- déterminer les différentes fonctions des forêts sacrées ;

- étudier la répartition spatiale des forêts sacrées par rapport aux aires linguistiques et culturelles ivoiriennes.

Pourquoi et comment, en dehors de toute protection légale, les forêts sacrées ont-elles pu résister au drame forestier ivoirien ?

La Croix Verte de Côte-d'Ivoire, ONG pionnière dans la lutte pour la sauvegarde de l'environnement, à l'occasion de l'exécution de la phase II du projet « Forêts sacrées, patrimoine vital de Côte-d'Ivoire », a ouvert, pour tous ceux qui douteraient encore de la réalité de ces îlots de préservation de la biodiversité, une lucarne sur les forêts sacrées, avec l'accord et la bénédiction des pouvoirs traditionnels.

Et cela à partir de l'exemple concret de trois sites que sont :

- la forêt sacrée « Adon Akosso » du village de Ahéoua, Sous-Préfecture d'Akoupé (Département d'Adzopé) ;
- la forêt sacrée « Gbangbodjo » du village de Bécédi, Sous-Préfecture de Sikensi (Département de Dabou) ;
- la forêt sacrée « Tope » du village de Moossou, Sous-Préfecture de Grand Bassam (Département de Grand Bassam).

Il ressort des contacts et entretiens avec les initiés, les sacrifiants et dépositaires de la tradition et des valeurs culturelles et les populations locales :

- que ceux-ci et leurs autorités traditionnelles avaient leur propre stratégie de conservation de la biodiversité, cela bien avant celle des occidentaux ;
- qu'il existe des pratiques culturelles pertinentes utilisées par les populations pour conserver et gérer durablement la biodiversité.

II. Les pratiques culturelles ivoiriennes pour conserver et gérer durablement la biodiversité

Dans le vécu des civilisations négro-africaines, la gestion de l'environnement participe d'une vision holistique des rapports qui unissent non seulement l'homme à son environnement tant matériel qu'immatériel, mais aussi par la représentation qu'il se fait de ces rapports qui déterminent leurs comportements et leurs conduites cristallisés dans les totems, les tabous, les rituels et les consécration des lieux et/ou espaces hiérophaniques.

Ce sont ces systèmes de représentation qui permettent aujourd'hui de dire que les forêts sacrées sont une réponse probable à la déforestation et/ou à la dégradation de l'environnement, et par conséquent, de leur diversité biologique.

En effet, par les différents interdits, les cultes, les contes et légendes qui font état des sanctions encourues par plusieurs contrevenants, les gardiens de la tradition consolident la crainte qui garantit la sécurité des forêts sacrées en interdisant de :

- ramasser certains fruits quand ils tombent ;
- couper du bois vert dans les forêts sacrées ;
- tuer un animal en gestation ;
- faire tuer un animal dans ces forêts ;
- amener le feu dans la forêt ;
- commercialiser telle plante médicinale.

Par ailleurs, à travers les cultes aux ancêtres, les rites et cérémonies initiatiques, les populations et les gardiens de la tradition marquent leur commune volonté de préserver les richesses naturelles, culturelles et spirituelles que constituent et véhiculent les forêts sacrées. Cette adhésion volontaire est la deuxième raison qui garantit la sauvegarde des forêts sacrées. Ces pratiques sont entre autres :

- la conservation des fétiches en forêt vierge ;
- la fabrication et la pratique du masque ;
- l'école initiatique du Poro en forêt ;
- l'isolement de certains grands malades en forêt ;
- l'enterrement des Rois en forêt ;
- les rituels et cérémonies d'adoration autour des arbres sacrés, des rochers sacrés, etc.

En adoptant de telles pratiques, les pouvoirs traditionnels et les populations locales avaient la pleine conscience de poser des actes essentiels de survie. Leur souci majeur était de protéger et de pérenniser leur environnement, véritable patrimoine vital pour les générations présentes et futures. Par ailleurs, ils avaient conscience que la destruction des forêts va de pair avec celle des peuples qui les habitent et des ressources en flore et en faune qu'elles abritent. La déforestation s'accompagne de pertes graves de la biodiversité au sens large (gènes, espèces, écosystèmes). Elle porte atteinte aussi bien au patrimoine culturel que spirituel des populations.

Enfin, ils avaient conscience des bénéfices notables tirés de la conservation de la forêt. En effet, selon les populations, les forêts sacrées remplissent les fonctions suivantes :

- sécurité et protection (règlement des litiges, prise de décision, lieu de refuge, garde de fétiches) ;
- religieuse (sacrifice, culte, adoration) ;
- économique et recherche du bonheur (pharmacopée, procréation, recherche du bonheur) ;
- socioculturelle (cimetière, rites initiatiques, habitats des masques, cérémonies rituelles).

C'est pour toutes ces raisons que les pouvoirs traditionnels ont toujours usé de sagesse, de prudence et de prévoyance dans la gestion durable des ressources naturelles considérées comme un don de Dieu.

III. L'intégration des pratiques traditionnelles dans la gestion nationale de la biodiversité

Les pratiques culturelles sont certainement très nombreuses en ce qui concerne les forêts sacrées, et très utiles pour permettre l'équilibre de la société tout entière. En tout cas, elles ont permis aujourd'hui de sauvegarder une grande partie du patrimoine forestier. Les forêts sacrées en sont un témoignage éloquent.

Il apparaît donc très utile de s'inspirer des stratégies de conservation et de gestion des forêts sacrées par les pouvoirs traditionnels pour une meilleure conservation de la biodiversité. Ceci pourrait se faire à travers :

- la responsabilisation des pouvoirs traditionnels dans la gestion du patrimoine forestier et, en particulier, des forêts sacrées ;
- la reconnaissance officielle des stratégies traditionnelles de la conservation de la biodiversité ainsi que leur vulgarisation ;
- l'implication des chefferies traditionnelles et des populations locales dans la mise en œuvre des différentes conventions de la génération de Rio sur l'environnement et en particulier celle relative à la biodiversité ;
- le développement et la promotion des sites écologiques dans des circuits touristiques. Cela se fera en relation avec les statuts des différentes forêts sacrées. La co-gestion des sites permettra aux populations locales de bénéficier d'un pourcentage des revenus de cette activité ;
- l'attribution d'un statut spécial aux forêts sacrées et leur classement comme patrimoine culturel national.

Cela est d'autant plus urgent que si l'on n'y prend garde, nous risquons de perdre toutes ces richesses, car des menaces réelles pèsent de plus en plus sur ce patrimoine vital. L'étude menée par l'équipe de la Croix Verte de Côte-d'Ivoire au cours de la phase I du projet "Forêt sacrée, patrimoine vital de Côte-d'Ivoire" a montré que les principales menaces sont :

- les religions nouvelles (islam et christianisme) ;
- la croissance démographique ;
- l'abandon de la tradition, notamment sous l'influence de l'école de type occidental ;
- les activités agricoles, pastorales et l'exploitation forestière.

Cependant, il est heureux de constater que des pistes de solutions pour protéger ces forêts ont été proposées par les populations riveraines elles-mêmes à savoir :

- attribuer un statut spécial aux forêts sacrées à l'exemple de ce qui existe pour les forêts classées, mais en les mettant sous la responsabilité des autorités coutumières et traditionnelles ;
- créer des ceintures vertes autour des forêts ;
- actualiser les rites d'initiation et les cérémonies rituelles ;
- mettre sur pied un cadre de concertation et d'action local regroupant l'ensemble des acteurs du développement.

Tous les acteurs du développement (pouvoirs publics, administration, bailleurs, chercheurs, ONG, population, etc.) devraient concourir impérativement à la réalisation de cet objectif pour l'avènement d'un développement véritablement durable.

Conclusion

Les forêts sacrées sont une réalité en Côte-d'Ivoire. Elles constituent un espace d'expression culturelle indéniable pour les populations locales. Ces forêts sacrées permettent de protéger la biodiversité dont elles sont, aujourd'hui, un véritable sanctuaire. C'est pourquoi elles doivent être sauvegardées, protégées et surtout réhabilitées. Les pratiques traditionnelles, mieux que les lois et décrets, ont été à la base de la survie de ces îlots de préservation que sont les forêts sacrées.

Seulement, il faut l'affirmer très haut et informer toute la communauté internationale et les partenaires au développement durable avec des preuves à l'appui. C'est ce à quoi s'attelle la Croix verte de Côte-d'Ivoire dans l'exécution de son projet « Forêts sacrées, patrimoine vital de Côte d'Ivoire », avec la participation active et responsable des pouvoirs traditionnels et des communautés locales.

L'objectif unique étant de prendre cette expertise traditionnelle en compte dans les politiques nationales de sauvegarde de l'environnement.

Références bibliographiques

Croix Verte de Côte-d'Ivoire, 1998. *Litiges fonciers ruraux : les solutions de la Croix verte*. BISE, 1, pp. 4-21.

Croix Verte de Côte-d'Ivoire, 1998. *Forêts classées infiltrées*. BISE, 3 : 10-15.

Croix Verte de Côte-d'Ivoire, 1998. *Feux de brousse et de forêts : forêts sacrées, patrimoine sauvé*. BISE, 2, pp. 20-23.

Gome G.H., 1998. *Forêts sacrées, patrimoine écologique vital de Côte d'Ivoire*. Croix Verte de Côte-d'Ivoire, Abidjan, 169 p.

Ministère de l'Environnement et de la forêt, 1999. *Profil environnemental de Côte-d'Ivoire*. Rapport dactyl., 64 p.

**Préservation de la biodiversité :
les réponses des religions africaines**

Dakouri M. GADOU

Institut d'Ethno-Sociologie, Université de Cocody,
Abidjan (Côte-d'Ivoire)

Résumé

Face à la dégradation des ressources naturelles malgré les diverses solutions proposées et appliquées, cette étude monographique fait le point de la perception et de la gestion de la nature par les sociétés africaines. Tous les programmes de gestion durable ont échoué du fait de l'évacuation autoritaire dans les politiques environnementales des droits coutumiers et de la mise en place de programmes inappropriés dans le contexte africain.

Cette étude se propose de revisiter dans les traditions africaines pour les faire mieux connaître, afin d'y trouver d'autres fondements plus adéquats pour une gestion autocentrée et efficiente des ressources naturelles et de l'environnement.

Introduction

Aujourd'hui, les questions que posent la protection et la gestion de la biodiversité apparaissent nettement de première importance et pour cause : la biodiversité ou la diversité biologique, définie comme l'ensemble des espèces végétales et animales et de toutes les autres variétés de micro-organismes vivants qui se retrouvent dans la nature, se réduit considérablement partout dans le monde. Les écosystèmes précieux (océans, forêts, etc.) sont dégradés, pollués, détruits. Des ressources renouvelables (sols, espèces animales et végétales) n'ont plus le temps de se renouveler, voire disparaissent à un taux sans précédent.

Le rapport de la Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement (1987) (rapport Brundtland) met en cause la désertification et la déforestation à grande échelle. Selon Coste (1994), "tous les ans, six millions d'hectares [de forêt] sont réduits à l'état de désert, ce qui équivaldrait, sur trente ans, à une superficie de l'étendue de celle de l'Arabie Saoudite. Toujours sur trente ans, onze millions d'hectares de forêts tropicales ont été détruits, ce qui représente la superficie d'un pays aussi grand que l'Inde. Il faut aussi prendre en considération le fait d'une très grande importance que la destruction des forêts et d'autres terres sauvages entraîne l'extinction d'espèces animales et végétales et, par suite, un appauvrissement de la diversité génétique des écosystèmes. Il en résulte, pour nos contemporains et pour les générations futures, la privation de matériels génétiques qui auraient permis d'améliorer les variétés de culture et de diminuer la vulnérabilité aux agressions climatiques, aux attaques d'animaux nuisibles, à la maladie". Ce constat a amené à parler d'une crise écologique mondiale.

Devant ce que l'on appelle donc aujourd'hui la crise écologique, il y a une prise de conscience internationale de l'importance capitale de la sauvegarde et de l'utilisation rationnelle des ressources naturelles. Cette prise de conscience s'est manifestée au niveau

mondial par la conférence de Stockholm (suède) en 1972, suivie vingt ans après de celle de Rio de Janeiro, au Brésil en 1992.

Comme actions de suivi, à la suite de ces rencontres internationales, diverses conférences et mesures vont être entreprises dans les Continents et les Nations. A titre d'exemples, signalons, pour le continent africain, la conférence régionale africaine sur l'environnement et le développement durable à Kampala (Ouganda) en juin 1989, le séminaire régional sur l'intégration de la dimension de l'environnement dans l'enseignement universitaire général en Afrique, en 1988 à Dakar (Sénégal), le colloque sur l'environnement et le développement en 1989 à Dakar, la conférence des ministres francophones de l'environnement à Tunis en avril 1991.

A ces conférences, il faut ajouter la création des structures administratives de gestion de l'environnement, des ministères de l'environnement, la mise en place d'un Programme National de l'Environnement. Toutes ces actions, cependant, n'ont pu jusqu'à présent répondre, sinon très imparfaitement, aux exigences de protection et de gestion de la biodiversité. Pour preuve, cet autre atelier qui nous réunit pour réfléchir encore sur la sauvegarde de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre.

La question lancinante de la sauvegarde de la diversité biologique en Afrique est pour nous signe d'un échec manifeste des politiques africaines de l'environnement. Deux causes liées peuvent expliquer cette situation : l'évacuation autoritaire, unilatérale et absolue, dans les politiques environnementales, des droits coutumiers d'une part, et le type de développement engagé depuis la colonisation, maintenu et renforcé après les indépendances d'autre part.

En effet, le droit moderne, par la rationalisation et la sécularisation dont il est porteur, est naturellement et profondément inadéquat au contexte africain où les droits coutumiers, en matière de détention ou d'utilisation collectives des terres, par exemple, relèvent de considérations à la fois sociales, économiques, culturelles, et surtout religieuses. Aussi le passage d'une économie de subsistance à une économie d'échange (de profit) largement monétarisée contribue-t-il dans une certaine mesure à dénaturer l'exploitation des milieux naturels, étant donné qu'ici, la nature s'analyse d'abord et surtout comme un gisement de ressources naturelles ou d'énergie qu'il faut exploiter.

Cet atelier nous paraît ainsi opportun, car il ne peut y avoir de réponse véritable à la crise écologique qu'à la condition que s'opère une authentique révolution politique, sociale et culturelle qui ré-orienté les objectifs de la production des biens matériels. Cette révolution en Afrique passe nécessairement par la connaissance et la compréhension des relations entre l'homme africain et son milieu, entre lui et ce qui l'entoure, et la connaissance de ses besoins en fonction de son milieu et de sa culture.

C'est pourquoi il sera question pour nous, ici, de voir l'homme dans son environnement naturel dans les sociétés traditionnelles d'Afrique noire. Cette perspective nous conduit d'une part à dégager la vision négro-africaine de l'univers, la relation de l'Africain à la nature, et d'autre part les stratégies de gestion traditionnelle africaine de l'environnement. Quelques sociétés, prises dans les diverses régions, permettront d'illustrer notre démarche.

I. La vision africaine de l'univers

Selon Memel-Fotê (1999), "il n'y a pas de société, animale ou humaine, sans un environnement. Il n'y a pas de culture sans religion, sans économie, sans politique, sans connaissance ni art. Toute religion suppose donc un environnement, site de la société et de sa culture". La difficulté ici, c'est de savoir si l'on peut parler de société africaine au singulier ou au pluriel, en ce sens qu'il y a plusieurs civilisations, plusieurs traditions en Afrique. En effet, les peuples africains de la forêt ont des civilisations bien différentes de celles des peuples des savanes et des peuples habitant les régions des montagnes. De même, les peuples de pasteurs ont une civilisation bien différente de celle des peuples d'agriculteurs.

Ce qui frappe le plus, toutefois, dans cette diversité, c'est moins la différence que la ressemblance, moins la diversité que l'unité. Car, si, du point de vue du milieu, les peuples et leur culture diffèrent entre eux, si les différents milieux imposent différents types d'activités, de production matérielle, ce qui est frappant, c'est que partout, en forêt comme en savane ou en montagne, c'est l'unité culturelle de l'Afrique noire. "Au-delà de l'extrême diversité des sociétés, des cultures et de leurs histoires, écrit Memel-Fotê (1991), cette unité est aujourd'hui admise par la plupart des historiens et des anthropologues sous des termes variés : fonds communs, identité, africanité".

Ce fond de culture commun trouve son fondement dans la tradition religieuse que partagent toutes les sociétés africaines pré-coloniales, pré-islamiques et pré-chrétiennes. Cette tradition religieuse, qui se lie et se dévoile dans la vision unifiée du monde, "se présente idéologiquement, écrit Memel-Fotê (1961), comme une conception générale de l'univers, de la vie et de l'homme, une totalité cohérente qui continue d'informer l'âme et le comportement des peuples".

Ainsi les visions ethniques attestent-elles en Afrique l'existence d'un monde, non seulement comme une réalité objective et matérielle, mais encore comme concept: wase (Duala), agbemê (Mina), dunia (Malinké-Bambara), man (Agni-Baoulé), gbamladodo (Dida). Ce monde, selon les cosmogénèses africaines, "quatre éléments entrent dans sa formation. L'élément premier c'est le Feu, énergie céleste, manifeste dans le chaud et le sec, correspondant à la saison sèche, le feu engendre le deuxième élément, l'Air, manifeste

dans le chaud et l'humide ; c'est de l'air que vient, sous forme de pluie, le troisième élément, l'Eau, synthèse de l'humide, du chaud et du sec, l'eau "élément essentiel à la vie, vie avant la vie extérieure" ; de l'eau sort le quatrième élément, la Terre, autre synthèse des trois éléments. Enfin, de la terre sont nés, par ordre chronologique, le végétal, l'aîné, l'animal, le cadet, et l'homme, le benjamin, parmi les êtres animés" (Memel-Fotê, 1998).

Par ailleurs, ce monde, chez les Africains, se subdivise en deux sphères, l'une visible, l'autre invisible, mais les deux en inter-relation perpétuelle par le jeu des puissances invisibles. Le monde invisible perceptible par ceux qui ont une double vue, c'est-à-dire les nyctosophes (devins, voyants, sorciers), c'est le monde souterrain habité par les génies et les ancêtres, propriétaires et maîtres de la terre, le ciel étant la demeure de l'être suprême, Olorun, le dieu suprême des Yoruba, Amma des Dogons, Si des Bamiléké, Lagotapè des Dida-Godié-Bété, tandis que la terre est l'espace occupé par les êtres vivants : les hommes, les animaux, les eaux, les plantes.

Aussi, au sein du monde visible, l'Africain ancien distingue-t-il deux espaces : l'espace socialisé ou culturel, qui est celui que l'homme habite, et l'espace non socialisé ou naturel, qui est l'habitable des dieux intermédiaires (*Orisha* des Yoruba) plus ou moins bienveillants dont les montagnes, les forêts denses, les îles, les eaux, les marécages, les rapides, les profondeurs et les hauteurs sont les sanctuaires.

L'homme, élément de ce monde, reste soudé au reste du monde : « par l'origine absolue qui se nomme Dieu (Amma, Koulotyolo, Imana), l'homme est le parent "consanguin" du minéral, du végétal et de l'animal, [parce que] dans la composition des corps de ces êtres apparentés entre les mêmes substances (eau, terre, feu, air) qui manifestent le nyama ou ngul, énergie ou force vitale universelle » (Memel-Fotê, 1990). Non seulement l'homme reste uni au monde par son apparentement et la consubstantialité, mais il lui reste encore dépendant : "d'abord dépendance génétique : la genèse de l'homme est rapportée par les mythes à une origine immédiate qui est soit tellurique (Boschiman, Tallensi, Asanté), soit ouranienne, soit végétale (roseau des Zulu, papayer des Fali), soit animale (shilluk). Ensuite dépendance symbolique : un lien totémique impliquant alliance et protection réciproque associe certains animaux et végétaux à des communautés humaines..." (Memel-Fotê, *ibidem*).

A vrai dire, la religion traditionnelle africaine, qui fonde cette vision, semble être une religion de l'alliance éternelle entre l'homme et la nature par la médiation des génies, des ancêtres et de Dieu. Elungu (1987) exprime bien cette alliance lorsqu'il écrit : "Encore une fois, la symbolique noire traditionnelle présuppose l'unité de l'homme avec sa société, de l'homme clanique et de l'univers, et s'appuie constamment sur elle pour une action à opérer dans ce monde, pour un sens transcendant, la seule expérience pratico-sensible et, partant, immanente au monde, à l'homme et sa société".

Uni à la nature, l'homme africain ancien s'y reconnaît cependant une force contingente, en ceci que la nature, à ses yeux, est peuplé de puissances tant bienfaisantes que malveillantes. En fait, chez l'Africain, la nature est un réservoir de signifiants et de signes, c'est pourquoi l'homme doit être attentif à tous les signes du cosmos, porteur de messages, chargé de significations que les Wê, Dida et Bété et bien d'autres sociétés, par l'intermédiaire du devin (*gwingnon*, *zriblegnon*, *zrignon*), essaient toujours d'interpréter afin de mettre leur force vitale à l'abri des agressions des forces malveillantes, mais aussi de se rendre favorables à celles bienfaisantes.

Pour tout dire, chez les Africains en général, la nature est significative ; Calame-Griaule (1965), parlant des Dogon, écrit : « Dans le monde ainsi créé, tout est "signe" et rien n'est gratuit, c'est-à-dire que chaque parcelle de matière renferme un message destiné à l'homme. La créature humaine est en situation dans un univers à son image, dont tous les éléments sont en rapport avec une certaine vision qu'elle a d'elle-même et de ses problèmes, la culture dogon est en effet un "humanisme". L'homme cherche son reflet dans tous les miroirs d'un univers anthropomorphique dont chaque brin d'herbe, chaque moucheron est porteur d'une "parole". C'est ce que les Dogon nomment "parole du monde", (...), "le symbole". »

En effet, la nature tout entière en Afrique est symbole dont le symbolisme de certains éléments reste partout constant, tel celui des mondes animal, minéral et végétal. Ainsi le symbolisme animal présente-t-il les animaux ou certains animaux comme des héros civilisateurs de l'humanité, en ce sens que dans les mythes fondateurs, l'ancêtre des groupes est souvent un animal. Le monde minéral représente, dans le même sens, tous les êtres vivants inanimés et parmi ceux-ci, la terre, souvent associée au ciel, tient une place primordiale. "Le ciel et la terre, couple primordial, géniteur et génitrice, mettent au monde tous les êtres qui sont ainsi frères utérins et consanguins" (Memel Foté, 1998). La terre, c'est aussi la déesse *Gebeb* d'Egypte, et *Odoudoua* du Yorouba. Selon Zahan (1970), "l'Africain est un terrien profondément attaché à la glèbe. Le sol ferme constitue pour lui la meilleure garantie de l'existence, il est l'élément le plus exploité du point de vue matériel et spirituel". Dans la psychologie traditionnelle africaine, les minéraux, eux aussi, sont des êtres vivants parmi les autres; la mythologie akan de l'or atteste bien cette vision : "Véritable être vivant au pouvoir surnaturel, l'or est censé pouvoir donner bonheur, réussite, santé, longévité et fortune à tous ceux qui l'associent à leurs activités politiques, sociales et religieuses non pas comme monnaie, mais comme un dieu soucieux des intérêts du devenir de ses fidèles" (Niangoran-Bouah, 1978).

Le monde végétal est aussi interprété selon l'inépuisable trésor des symboles et, de façon générale, il est représenté par l'arbre. En effet, selon les cosmogénèses africaines, la vie, substance du monde, se manifeste pour la toute première fois dans et par les végétaux. "C'est de la terre, synthèse des autres éléments de la cosmogénèse (Feu, Air, Eau), après la

fécondation de celle-ci par le Feu (énergie) et l'Air (souffle), qu'est sortie la vie sous la forme végétale. La terre, en recevant les déchets et les éléments non assimilables par la vie, les transforme en vie ; le lieu où se réalise et se manifeste cette transformation, c'est l'arbre" (Memel-Foté, 1998).

L'arbre, de ce fait, "représente la vie humaine qui prend racine dans la terre profonde des ancêtres, et qui s'épanouit dans la tige et les feuilles: entre les racines, la tige et les feuilles, une communication perpétuelle de vie, dans un flux incessant, circule, reliant ainsi l'au-delà et l'ici-bas... Parmi les arbres, ceux qui restent verts toute l'année ont le privilège de représenter les ancêtres (tels "mulemba", "cikusukusu, kapuluayi" (Kabasélé, 1986).

En somme, à travers toute l'Afrique, il y a tout un monde mystique de la biodiversité végétale : "la connaissance des plantes, dans le milieu bambara, confère un prestige que nul autre n'égale. Il n'est pas de confrérie, de société d'initiation, de cultes (...) qui ne reposent sur l'utilisation des plantes. Il faut supposer que cette totale confiance dans la vertu de celles-ci provient non pas des réussites pharmacologiques éprouvées des siècles durant, mais plutôt d'une âme spécifique dont chaque espèce serait doublée. Aussi deux attitudes sont-elles possibles vis-à-vis de l'arbre : une attitude profane lorsqu'on l'utilise pour des besoins ménagers (cuisine, alimentation du bétail, teinture, etc.), une attitude religieuse lorsque son gui, ses racines, ses écorces ou ses feuilles participent à la transformation magique ou miraculeuse d'une situation quelconque. Cette attitude prescrit alors une liturgie qui transforme le végétal en autel" (Couloubaly, 1995). Cette image symbolique est à l'origine des innombrables arbres cosmiques dont les mythes africains offrent tant d'exemples : "l'*Acacia albida* associé par les mythes dogon et bambara à la première création du monde ; le papayer fali qui a donné naissance à l'humanité, le kapokier gbaya, origine de toutes les nourritures ; l'arbre cosmique complexe (vigne, grenadier, figuier, figurant les trois mondes) des populations noires du Fezzan, et bien d'autres" (Calame-Griaule, 1969).

En effet, l'arbre est très important dans les cosmogonies africaines, car l'homme et l'animal, pour se nourrir et se soigner, ont recours aux fruits, aux feuilles, aux écorces, aux racines de l'arbre. La vocation de l'arbre est alors d'entretenir la vie des êtres vivants, en particulier des êtres humains. C'est ainsi que "l'arbre figure la médiane génétique de la vie universelle. Ses fruits donnent des graines, ces graines, comme des spermatozoïdes, tombent dans la terre, puis germent : c'est la renaissance après la mort. Ce phénomène en fait le remède symbolique de la stérilité, de l'impuissance et la restauration de la vie menacée. Son importance est essentielle dans les cultes, les thérapies et l'alimentation".

La nature, en Afrique, est aussi perçue comme une génitrice. Ainsi des sociétés s'identifient-elles à elle comme leur "père" et leur "mère" ; tel est le cas des chasseurs de

la steppe ou de la forêt (Mbochi, pygmées) : "Quand la chasse est infructueuse, quand il y a mort d'homme, ces pygmées y voient le signe que la forêt, "leur père et mère" dort. C'est alors qu'ils font la musique du Molimo afin qu'elle se réveille, qu'elle retrouve le bonheur de la vie vigile et qu'elle partage la joie des humains" (Memel-Fotê : 1990). Ce rapport symbiotique se voit également chez les Eotilé avec leur lagune, leur père et leur mère : "... la lagune n'est pas seulement une réserve de nourriture. Les liens des Eotilé avec leur eau dépassent ces simples considérations matérielles: ils se disent ses enfants, c'est d'elle qu'ils sont sortis ; ils dépendent d'elle et elle sait reconnaître les siens parmi ceux qui vivent autour d'elle. Inversement, ils sont attentifs à ses moindres signes qu'ils savent interpréter. Ils peuvent lui parler et l'entendre : la lagune a une âme, elle vit et donne vie" (Diabaté, 1979, cité par Memel-Fotê, 1990).

Perçue comme une génitrice divine, la nature est aussi considérée comme un habitacle des dieux. Chez les Baoulé, par exemple, comme le dit Guerry (1970), "leurs dieux ne sont pas lointains. On baigne littéralement dans les divinités, on ne peut faire un pas sans en rencontrer une. Je me souviens avoir conduit à l'hôpital une femme mourante. Avant de quitter la cour, il a fallu offrir un poulet en sacrifice aux ancêtres. Puis les parents qui accompagnaient la malade dans la voiture commencèrent une longue litanie. En traversant le ruisseau, nous avons dû ralentir pour invoquer cette eau puissante ; arrivés à la hauteur d'une colline, les parents ont lancé leurs supplications vers le rocher qui domine toute la région; puis ce fut le bosquet touffu où résidaient les génies de la terre... il aurait fallu encore s'arrêter au pied du grand baobab protecteur..." (Guerry, 1970).

Telles sont succinctement présentées les visions africaines de l'univers et particulièrement de la nature. Mais comment les sociétés traditionnelles africaines, polythéistes et paysannes, dont les cultures manifestent une alliance étroite entre les dieux et la nature, entre la communauté et le monde, s'appliquent-elles à concilier la violence alimentaire nécessaire et la préservation de l'intégrité de leur environnement mal dissocié de la culture ?

II. Stratégies de protection de la biodiversité dans les sociétés traditionnelles africaines

L'homme, élément de la nature, pour sa reproduction sociale et biologique, est obligé de consommer d'autres éléments de cette nature, c'est-à-dire d'exercer une violence sur celle-ci. Comment donc l'Africain ancien a-t-il pu résoudre cette contradiction ?

En effet, par ses activités économiques : la chasse et la cueillette aussi bien en forêt qu'au Sahara (Pygmées, San, Toubou), la pêche lagunaire, fluviale et maritime (Eotilé, Somono, Mrima, Téké, Bozo, Anwran), l'agriculture de céréales et de tubercules associée à

l'élevage (Fulbé, Masai, khoi, Lélé, Senufo) et l'industrie minière (or d'Asanté et Gyman, cuivre du shaba, fer de krouch, sel) avec un outillage adapté et léger (houe, hache, machette, arc et flèche) et une énergie principale (l'homme et la femme), l'Africain traditionnel a exercé et exerce encore une violence sur la nature. Mais, conscient de ce que des dieux immanents vivent dans la nature, les montagnes, les forêts, les eaux, il a mis en place des stratégies permettant d'éviter ou de prévenir les désordres (épidémies, épizooties, disparition d'espèces vivantes, épuisement des minéraux, etc.) qui pourraient résulter de cette violence nécessaire. En fait, par ces stratégies, l'Africain a le souci d'éviter la rupture entre lui et la nature, son partenaire divin et géniteur.

Sacrifices, prières, obéissances aux interdits constituent ces stratégies. Il s'agit en somme de rites visant à conformer l'action ou la violence humaine à un ordre normatif que sont censés régir les dieux et les ancêtres, afin d'assurer la vie éternelle des sociétés et des humains. Quelques exemples suffisent à illustrer ces stratégies ou modes de négociation de l'homme africain avec son environnement naturel.

En effet, chez les Lélé (Zaïre), Beti (Cameroun), Gouro, Agni-Baoulé (Côte-d'Ivoire), etc., cultivateurs de céréales et de tubercules, la tradition régleme la fréquentation de la forêt selon le sexe (fréquentation suspendue pour les femmes lélé tous les trois jours), selon la saison (Gouro), selon les jours. En effet, chez les Agni, mais aussi chez d'autres peuples akan, la forêt ne tolère la venue de personne (sauf les hommes pour extraire leur vin de palme), pendant les jours dits noirs ou néfastes (*fiuè*). Tout le monde est obligé de rester au village. Sous un aucun prétexte, la femme ne doit se rendre ce jour-là en forêt ; car les génies (*asiè busum* en Agni), les vrais propriétaires des terres rentrent ce jour-là en possession de leur territoire et de leurs biens. Ce jour néfaste correspond soit au vendredi soit au mercredi selon les régions chez les Agni, mais aussi au jour de la fête de l'igname (Agni, Abê, Abidji), de la fête de la génération (adjukru, Abê)... La tradition indique aussi le procédé de capture, l'espèce et le nombre d'animaux accessibles aux chasseurs bénis par les ancêtres (Beti). Par ailleurs, à tel moment, le calendrier rituel prescrit la clôture de la forêt à la chasse, à la pêche; à tel autre moment, il en ordonne l'ouverture.

Il y a également, au titre des stratégies, la morale qui tantôt proscri le bruit susceptible soit d'éloigner le gibier (Gouro) soit de réveiller les esprits malveillants et d'exciter leur ire (Lélé), tantôt le prescrit comme antidote de la mort infligée par le gros gibier (Beti). Cette morale interdit aussi, dans la plupart des sociétés africaines, aux femmes en règles de se rendre en forêt, en ce sens que le sang des menstrues souille la nature. Si, chez les Akan, une femme est surprise par ses règles alors qu'elle est au champ ou au travail, elle viendra "pardonner" l'endroit en déposant des oeufs. Elle évitera, ainsi, de connaître une série de malheurs. Aussi, chez les Krou, des personnes qui se sont accouplées la nuit au village ne peuvent-t-elles se rendre au champ pour y travailler qu'après s'être lavées ; car il ne faut pas emmener des impuretés sexuelles au champ, à plus forte raison y commettre l'adultère ou simplement y consommer des relations sexuelles.

Une autre modalité de ces stratégies, ce sont des rites ou interdits totémiques. En vertu des liens de consanguinité ou d'alliance qui lient l'individu ou le lignage à un végétal ou un animal héros civilisateur et gardien protecteur, il est interdit partout la consommation et la chasse à l'animal totémique, tel le cas de la panthère, *gba* de Facobly, (*gi*) des peuples Bakwé de Sassandra, le phacochère chez les peuples de Niambézéria de Lakota. Tel est aussi le cas du poisson *mannogoblé* qui constitue l'interdit fondamental d'un grand nombre d'individus et notamment des Kéita, dans la vallée du Niger. Dans le même sens, dans le mythe fondateur, le cultivateur dogon donne beaucoup d'importance à la graine de fonio. Le pasteur peut sacréaliser la "goutte de lait" d'où est sorti le bovidé hermaphrodite, symbole de l'univers. De même, le Dieu des Diola qui pratiquent la riziculture inondée porte le même nom que la pluie, tout comme celui des Sereer.

Le rapport symbiotique qui lie l'homme à son environnement, en tant que nature ou partie du monde, considéré comme un géniteur divin, justifie certaines pratiques rituelles tels les procédés ou rites magico-religieux qui président à la chasse des Pygmées et des Mbochi, tels, également, les nombreux rites des Baoulé : "Faisant appel à ces forces de la nature, si nombreuses et si mystérieuses, le Baoulé va créer une multitude de divinités. Ces puissances invisibles qu'il craint, il va essayer de les domestiquer en leur offrant sacrifices, prières, et libations. Ces forces mystérieuses sont innombrables : l'eau, le rocher, les arbres, les plantes au poison si dangereux (...). Sans oublier toute une action psychologique : augures, confessions, incantations, rites de médications, qui sont des tranquillisants d'une efficacité étonnante." (Guerry, 1970).

En effet, si "tous les principaux phénomènes de la nature sont des dieux spéciaux : les astres, les eaux, le tonnerre, l'arc-en-ciel, l'éclair [et que] toutes les grandes activités fondamentales de l'économie sociale ont leur dieu : dieu de l'agriculture, de la forge, de la pêche, de la poterie..." (Memel-Fotê, 1962), la terre (*dodo* en Dida et Bété ; *asiè* en Agni-Baoulé) apparaît aux yeux des Africains comme la matrice universelle et le réceptacle de toutes les puissances et de toutes les divinités ; ainsi les divinités chtoniennes confèrent-elles à la végétation, sortie de la mère-déesse terre, après sa fécondation par le Feu (énergie) et l'Air (souffle), un caractère sacré. C'est pourquoi le travail de l'homme ne sera possible que par sanction des locataires invisibles de la terre. De là découlent les rites qui précèdent les semailles et récoltes : par des libations, des sacrifices et des offrandes, on implore le pardon des divinités, non seulement pour le désagrément causé, mais également pour rendre favorable la semence : "Toute la journée, le Baoulé vit avec des objets vivants. Quand il commence à cultiver son champ, en enfonçant sa houe dans le sol, il présente ses excuses à la terre : "Pardonne-moi, Terre, si je te frappe ainsi, ce n'est pas par méchanceté, mais parce que j'ai besoin de toi pour ma nourriture et celle des miens. Sois indulgente pour nous." A la chasse, il parle à son filet, lui demande d'être favorable et de lui faire obtenir une bonne qualité de gibier. En traversant la rivière, il supplie : "Excuse-moi, je suis obligé de te traverser, ne me tue pas" (Guerry, 1970).

Aussi, dans la nature, certains espaces (forêts, rochers, montagnes), certaines espèces végétales sont-ils considérés comme des domiciles de dieux qui sont de véritables sanctuaires dont la fonction principale est de permettre aux humains d'entrer en communication avec le sacré princeps : Dieu. Ces espaces et espèces sacrés sont inviolables. Ils sont interdits à toute personne n'appartenant pas à la confrérie des initiés : adorateurs, gardiens de la tradition, initiateurs, porteurs de masque. De même, ils sont interdits à la hache ou machette des défricheurs. Non seulement on ne doit jamais travailler ces endroits, mais on ne doit jamais non plus couper du bois aux alentours, ni pêcher dans les rivières qui les traversent, ni toucher certains arbres, ni également y chasser du gibier, car certains animaux y sont sacrés. Comme par exemple les clarias sacrés de Sapia, les caïmans de Gbanhui, les singes sacrés de Soko chez les Koulango et Abron de Côte-d'Ivoire dans la région de Bondoukou.

"Il est formellement interdit, écrit Ibo (1999), de pêcher du poisson dans la rivière *sransi* qui abrite les silures sacrés. Il est également interdit de faire des champs aux environs de la rivière. Ce qui permet de conserver un petit massif forestier protégeant le cours d'eau contre l'assèchement ; il est établi un jour de la semaine (*soupe*) où il est défendu aux femmes de se rendre à la rivière, favorisant ainsi la remise à niveau de la petite mare. En cas de violation de l'un de ces interdits, le coupable doit sacrifier un animal domestique".

La rivière, de même que la petite forêt qui abrite la rivière, sont aussi sacrées, conférant ainsi un caractère intégré à l'approche traditionnelle de conservation de la biodiversité. Comme à Sapia, à Gbanhui il y a une famille qui gère la chose sacrée. Un jour de la semaine est dédié aux caïmans sacrés... Ce jour-là, il est également interdit au commun des mortels de se rendre à la rivière *yonyongo*. Toutes les espèces aquatiques de la rivière constituent des interdits alimentaires pour tous les habitants du village. Les caïmans sacrés sont nourris par les populations avec le riz, la banane, l'igname, le manioc, etc. La complexité et le caractère intégral de l'approche de Gbanhui résident dans le fait qu'ici non seulement la rivière *yonyongo*, les poissons et les caïmans sont sacrés et protégés, mais aussi la forêt de 2 hectares dans laquelle se trouve la rivière, jalousement préservée. Il s'agit d'une véritable "réserve" où il est interdit de faire la chasse et de cultiver des champs... Les singes de Soko sont concentrés dans les arbres d'une petite forêt noire qui, par sa diversité floristique, représente une relique de ce que fut autrefois ce biotope. La tradition interdit de cultiver et de faire la chasse dans cette forêt qui ceinture le village" (Ibo, 1999).

En parlant du pays agni, Eschlimann (1992) écrit : "Si pour une raison ou pour une autre, mais surtout pour la cueillette des médicaments, une personne est amenée à pénétrer dans un endroit sacré ou interdit, elle va d'abord consulter le devin-guérisseur. Celui-ci lui indiquera les précautions à prendre et les offrandes à faire : déposer des oeufs, par exemple, au pied d'un arbre, qu'il aura eu le soin de bien préciser". Aussi toute personne

autre que les puissants de la société, par exemple le devin ou le devin-guérisseur, ne peut-elle entrer dans les lieux sacrés ou visiter certains endroits interdits de la nature. Seul un besoin urgent de médicament ne se trouvant qu'à ses endroits peut légitimer la non observance de cette loi par un profane. Encore ne le fera-t-il qu'après avoir pris maintes précautions surnaturelles, c'est-à-dire après avoir accompli certains rituels propitiatoires, pour protester de son innocence et de sa bonne foi. De même le feu de brousse ne doit pas passer à ces endroits, sinon il tue les enfants de la divinité qui y réside. Il faudrait alors célébrer des funérailles pour eux et offrir les prestations requises pour apaiser les parents invisibles. Ni l'homme, ni le feu, en somme, ne doivent violer ces endroits.

Dans le même sens, l'exploitation des plantes thérapeutiques doit être précédée de cérémonies religieuses. Il s'agit souvent de rites liés à l'horaire, à la topographie de la plante et à la technique. Coulibaly (1995), décrivant ces rites, en pays bambara, dit : "Celui-ci [l'horaire] concerne deux moments de la journée réputés favorables à la cueillette et à la collecte des plantes. Il s'agit de l'aube et du crépuscule. Il est même souvent recommandé d'opérer le matin, dès le second chant du coq, c'est-à-dire vers 5 h, ou le soir lorsque, après le coucher du soleil, il est certain que tout le monde a rejoint le village (...). La collecte du végétal se fait à des distances et à des positions variables du village (...). La chaîne de la collecte incrimine souvent des directions opposées (sud-nord ou est-ouest). Des indications sont données sur la topographie de la plante. Elle doit par exemple être seule de son espèce dans la boiserie, être la plus petite ou la plus en vue ; elle n'est utile qu'adossée ou enlacée à tel autre spécimen, etc. L'expédition exige un matériel précis. Souvent les mains suffiront à la cueillette et au transport au village. En d'autres situations, des instruments différents sont recommandés: faucille, couteau, herminette, etc. Le sac d'incirconcis, la calebasse achemineront la plante".

Par ailleurs, selon Coulibaly (1995), dans les cérémonies liées à la cueillette de la plante thérapeutique rentrent aussi ce qu'il appelle les précautions sociales : "Il y a enfin les précautions sociales qui, en fin de collecte, conditionnent souvent l'efficacité de tout ce qui a précédé".

Ces précautions peuvent d'ailleurs commencer un peu plus avant, dans la mesure où, la plupart du temps, l'opérateur ne doit jamais être vu en pleine action. De retour de la brousse, il devra négliger les salutations qui lui sont adressées. Au village, d'autres indications décident du lieu d'érection du foyer où infuseront les plantes (cour de la grande maison familiale, pas de la chambre à coucher, milieu de la chambre à coucher, douchière, etc.). Là aussi, des interdictions sociales comme converser ou saluer peuvent être exigées" (Coulibaly,1995). En effet, si par mégarde, il y avait violation de ces interdits, violation qui constitue un crime qui peut stériliser la terre, il faut absolument une réparation du méfait. Celle-ci nécessite la réalisation d'une cérémonie spéciale qui répare la fécondité de la terre et lave les coupables de leur crime. En fait, par cette cérémonie de

réparation, l'Africain ancien voulait d'abord assurer l'entente entre les hommes et l'environnement naturel vital, afin de vivre dans la paix et de trouver à manger; et comme le dit Memel-Fotê (1990), l'un des fondements "de la négociation, ce sont les fins recherchées. Celles-ci s'identifient à deux sortes de biens culturels. Certains biens consistent en conditions de la reproduction humaine et en béatitudes qui remplissent la vie : pluie et fertilité de la terre, fécondité et population, paix intérieure et paix sociale, prospérité, confort et gloire. D'autres se confondent avec l'espérance de vie, sinon l'immortalité. Une catégorie philosophique les résume, c'est la santé comme force vitale et bien-être dans la relation de l'homme à son corps et à son esprit, dans la relation à sa parentèle à la société globale, à l'environnement et à la mémoire collective".

Après l'énumération de ces stratégies, non exhaustives, l'on pourrait s'interroger sur leur portée. A cette préoccupation, Memel-Fotê (1990) écrit : « Au-delà de leur fonction symbolique, ces stratégies rituelles ont obtenu deux effets positifs : le renforcement de la cohésion sociétale, la sauvegarde du milieu environnemental. Forêts et eaux, dans les civilisations de l'arc et de la pagaie, ont gardé, sur le long terme, leur verdeur, leur fécondité et leur générosité. Dans les civilisations des clairières et de l'altitude, sauf exception des régions surpeuplées et troublées, cette tendance s'est maintenue, assurant l'avenir de l'animal, de l'arbre, de l'eau et du sol. La parenté totémique (...) et la vénération des sanctuaires des dieux ont assuré de maintes espèces vivantes une protection discrète, certes insignifiante localement, mais importante probablement à l'échelle continentale. S'il est vrai que la chasse collective constitue "un signe de santé", les interdits des Lélé frappant la coupe du bois de chauffage ainsi que le puisage de l'eau et réglementant la chasse visent à préserver un équilibre avec la réserve en flore et en faune de la forêt". Les Senufo ont bien sûr fait mieux avec les bois sacrés, "îlots naturels", "témoins de l'ancienne flore" préhumaine, toujours verts et sombres, "vraies musées botaniques" selon Coulibaly (1995) ».

A vrai dire, les endroits interdits servent de lieu de refuge et de reproduction tant pour la flore que pour la faune. Les espèces végétales et animales, ainsi que les poissons, s'y multiplient facilement. Sous couvert de religion de l'alliance communauté-nature s'est donc développé un équilibre entre reproduction des espèces et prédation par l'homme, ce dernier s'assurant ainsi de la conservation du patrimoine écologique dont il vivait. Ce souci écologique de l'équilibre, en particulier de la prédation par l'homme et de la reproduction des espèces, comme on le voit, se lit dans un certain nombre de pratiques et de dispositions traditionnelles ou anciennes qui avaient cours à l'aube de l'ère coloniale. Par leurs stratégies d'action donc, qui vont de la liturgie (prière, sacrifice) à la technologie, en passant par une déontologie codée, spécialisée, mesurée, les sociétés traditionnelles africaines ont assuré la pérennité des sols, des climats, des populations, de la biodiversité (faune et flore) jusqu'à la veille de l'économie de traite (15^e et 18^e siècles) et même jusqu'à la fin du 19^e siècle où l'on voit apparaître une autre vision de la nature, non plus fondée

sur la philosophie de la négociation, mais plutôt sur la philosophie de conquête qui désacralise l'environnement et le livre à la liberté absolue de l'homme, de l'économie marchande à l'économie industrielle. La conséquence immédiate qui résulte de cette nouvelle philosophie, c'est le chaos écologique que nous connaissons aujourd'hui. Alors, devant ce danger, que faire ?

Conclusion

Selon leur vision du monde, les Négro-Africains se représentent l'univers comme un ordre harmonieux, et cette harmonie ne doit jamais être troublée, en ce sens que toute la vie du Noir africain, jusqu'au moindre geste, est éclairée, sinon commandée par la croyance en une force divine qui réside en toute chose. Suivant les rapports que l'on entretient avec elle, cette force est susceptible d'attirer sur l'individu et sa communauté soit la bienveillance soit la sévérité de celui qui est la source de toute vie : Dieu, être suprême et invisible, mais immanent par l'intermédiaire des dieux secondaires : génies, ancêtres.

Cette vision du monde, fondée sur une idéologie religieuse, et les pratiques rituelles (prières, offrandes, sacrifices, respect des interdits...) qui l'accompagnent, ont permis à l'Africain traditionnel de vivre en harmonie avec sa nature-environnement, ce partenaire divin et demeure élective de nombreuses puissances, « car les hommes cherchaient avant tout, écrit Iliffe (1997), à s'adapter à l'environnement plutôt qu'à le transformer, et à échapper à la disparition en cas de mauvaises récoltes. Les idéologies mettaient l'accent sur la défense de la civilisation contre la nature, et sur la fécondité ».

Mais aussi, par ses moyens de survie (chasse, cueillette, élevage, pêche, agriculture) et l'outillage technique qui leur est associé qui étaient très souples et exerçaient une violence mesurée sur la nature, l'Africain traditionnel était techniquement et socialement adapté à la nature. « Tous ceux dont on dit qu'ils sont agriculteurs, pasteurs, pêcheurs, chasseurs connaissent une intimité vivante avec la nature ambiante. Ils y sont adaptés en totalité (...) L'homme africain de la campagne est intimement mêlé à la nature ambiante. Il l'est du point de vue d'une technologie mécanique. Il l'est aussi du point de vue spirituel en ce sens qu'il appréhende la nature comme l'intermédiaire privilégié entre lui et une communauté de puissances (...). Son rapport au monde, aussi pragmatique qu'il soit, influe sur ses comportements (...). La nature ne se définit pas comme un ensemble mécanique de possibilités, mais comme un ensemble par lequel sont signifiées des intentionnalités multiples. Il ne se plie pas à des nécessités, mais il obéit à des injonctions et des prescriptions, et il y répond par des souhaits, par des louanges et des interrogations » (Houis, 1971).

Cette adaptation à la nature et cette intimité avec celle-ci commencent très tôt, chez l'enfant africain, pour son éducation. C'est ce qu'exprime Houis (1971) avec des exemples, lorsqu'il écrit : « L'enseignement que l'enfant reçoit progressivement de ses parents et de ses aînés l'intègre dans une connaissance intime de son terroir. Les enseignements donnés aux enfants : "...apparemment irréguliers, disparates, voire furtifs, n'en forment pas moins la base matérielle, comme le canevas des connaissances qui seront reçues ou développées plus tard." Très tôt, en effet, l'enfant dogon peut « donner » plusieurs centaines d'insectes et les ranger dans les catégories courantes. On rapprochera ceci de ce que Chevalier (1971) écrivait à propos d'un jeune Africain, alors âgé de 17 ans, aujourd'hui docteur de Faculté en Botanique, M. Aké Assi : « Il est capable de nommer en forêt, sur la vue d'une feuille morte tombée, ou d'une graine gisant sur le sol, la plupart des plantes que l'on rencontre et il peut trouver immédiatement l'arbre ou la liane qui les a produits. »

Aussi, au plan pratique, l'enfant apprend-il en accomplissant les diverses stratégies de protection qui vont de la liturgie (prière, sacrifice avant semailles, pêche et chasse après) à une déontologie appropriée de la chasse, de la pêche, de l'agriculture, de l'élevage et de l'artisanat. « Cette déontologie, écrit Memel-Fotê (1999), n'interdit pas seulement la prédation, elle interdit aux chasseurs senufo et bambara de tuer l'animal qu'accompagne son petit, ou l'animal assoiffé qui va boire à l'étang ou à la rivière. » Et c'est dans la nature elle-même, à travers les forêts ou bois sacrés que l'enfant reçoit progressivement la connaissance intime des composantes de son environnement : tel est l'exemple des sociétés senufo, wê et dan, en Côte-d'Ivoire, régies par une culture de masque et d'initiation. Dans ces sociétés, au cours de l'initiation (à caractère ésotérique) dans la forêt sacrée, les initiés sont entraînés, entre autres, à la collecte des plantes à vertus curatives et à la capture des animaux, à la connaissance du milieu forestier en général et des possibilités d'utilisation de ses ressources.

En somme, de l'idéologie religieuse traditionnelle africaine, fondée sur une alliance communauté-nature, une alliance étroite entre les dieux et la nature, découle un environnement relativement protégé, puisque les résultats découlant de cette idéologie, selon Memel-Fotê (1999), « on peut les dire satisfaisants, si l'on considère la zone forestière, à la veille de l'économie de traite (15^e et 18^e siècles) et même après cette saignée, à la fin du 19^e siècle. Richesse relative de la faune et de la flore, état des sols, climats : ces derniers vont changer brutalement avec la culture de conquête qui accompagne la christianisation ».

En effet, l'avènement des nouvelles idéologies (religions monothéistes, science moderne, économie marchande et industrielle), depuis au moins le 4^e ou 8^e siècle après J.-C., voit une nouvelle conception de la nature : dé-divinisée, la nature devient homogène et est livrée à la liberté absolue de l'homme, de l'économie marchande et de l'économie

industrielle. La conséquence de ce changement du statut de la nature, c'est d'abord le passage d'une philosophie de négociation ou du concordat des sociétés pré-industrielles à une philosophie de conquête des sociétés industrielles. Ensuite, c'est le passage d'une violence minimale et rituelle des sociétés paysannes et polythéistes à une violence maximale, anthropophagique et cosmophagique des sociétés urbaines et industrielles. C'est enfin le passage d'un environnement relativement protégé des religions sociales de la tradition à un chaos écologique des sociétés monothéistes urbanisées. En somme, selon Memel-Fotê (1999), « alors que les cultures antérieures, dites traditionnelles, paraissent avoir conservé à la nature ses grands traits caractéristiques (climats, sols, races...), les cultures industrielles en tant que cultures de conquête – impérialistes et destructrices – ont, par la pollution intensive, le déboisement massif et l'application sauvage de la recherche scientifique, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre biologique et économique, abouti à mettre en danger les grands équilibres naturels et la culture humaine elle-même (...). L'ontologie créationniste des chrétiens, des juifs et des musulmans proclame l'unicité et la transcendance du Dieu créateur, l'unité du monde, et la responsabilité de l'homme sur le monde. La nature qui environne ce dernier cesse d'être un partenaire divin, elle n'a qu'un sens physique et anthropologique : habitat, ressource, et œuvre culturelle. Sauf les sanctuaires situés dans la culture, elle est homogène dans l'espace et le temps pour les nouveaux croyants. Associées à des économies marchandes, ces cultures ouvrent l'environnement à trois révolutions : révolution marchande par l'aliénation de la terre, révolution agricole par la monoculture extensive, et plus tard révolution industrielle par la manufacture. Si l'islam paraît concourir à préserver les essences d'arbres utiles à la statuaire, et les sangliers apparentés au porc interdit, si toutes ces religions discréditent les bois sacrés, les armes à feu qui contribuent à leur expansion concourent depuis le 16^e siècle à la destruction de la faune (fauves, éléphants) ».

Pour tout dire, l'Afrique possédait un patrimoine biologique et écologique très riche dû à la diversité de ses écosystèmes naturels : de l'équateur jusqu'aux extrémités nord et sud on trouve quatre milieux naturels (équatorial, tropical, désertique, méditerranéen) aux paysages végétaux très contrastés (forêt dense de la République Démocratique du Congo, savanes du Nigeria, steppe des pays du Sahel, immense étendue aride du Sahara, flore méditerranéenne du nord du Maghreb, par exemple). Les terres riches et fertiles ne manquent pas, même si des sols des régions tropicales et équatoriales sont le plus souvent de médiocre qualité. Malheureusement, on assiste depuis plusieurs années à une déforestation pratiquement irréversible de ce patrimoine, et elle se poursuit irrévocablement avec une vitesse sans cesse accrue. La faune s'est considérablement appauvrie. Plantes et animaux restent soumis à des pressions considérables et multiples.

Ces espèces floristiques et fauniques, si elles ont survécu, c'est parce que les sociétés traditionnelles étaient unies et fermes sur leur représentation du monde et leurs pratiques, c'est parce que l'Africain ancien s'était toujours efforcé de se conformer à tout un

ensemble de règles constituées par des usages hérités des ancêtres, des rites transmis de génération en génération, de préceptes recommandant telle ou telle attitude, des interdits qui en déconseillent d'autres. C'est grâce à ces règles qui sont fonction du type d'activités prédominant, du milieu écologique, ou encore des rapports spirituels entretenus avec les puissances supra-naturelles, que l'environnement en Afrique a été le plus souvent préservé de la dégradation; car l'Africain ancien avait conscience que plantes, animaux et micro-organismes sont, à la fois, des sources de médicaments, d'aliments et de produits à usages variés, et dont la destruction et la disparition entraîneraient celles de l'humanité.

Ainsi, devant l'urgente question de recherche de politique de protection de la nature, l'Afrique dispose déjà de stratégies dont l'efficacité n'est plus à démontrer. Il s'agit donc, du point de vue de l'action, de reconsidérer ces stratégies dont le cadre normatif et institutionnel est la religion traditionnelle qui apporte des réponses adéquates et crédibles (c'est-à-dire opérationnelles et efficaces) aux problèmes de la relation de l'individu (au sens générique du terme) et de son environnement naturel.

Ainsi donc, la première chose, à nos yeux, qui s'impose aux hommes d'action est le changement de mentalité, c'est-à-dire, ne plus considérer ces stratégies comme relevant d'un archaïsme qui n'a plus de sens aujourd'hui, comme l'ont pensé et cru plusieurs auteurs, rompus au positivisme : les "superstitions" des peuples primitifs leur permettent de stabiliser leur vie en trouvant certaines explications à ce qui serait autrement inexplicable" (Sears, 1969). Car l'implication des populations à quelque politique d'environnement nécessite la connaissance des données permanentes composant cet environnement naturel : l'homme, la terre, les écosystèmes, la flore, la faune, etc. Ceci nous paraît un préalable nécessaire, étant entendu que dans les sociétés africaines même d'aujourd'hui, le caractère sacré de l'alliance originelle avec les forces telluriques inhérentes au milieu naturel, que plusieurs pratiques traditionnelles d'essence liturgique tendent à perpétuer, continue à marquer profondément les comportements individuels et collectifs à l'égard de la nature-environnement. On ne saurait en conséquence intervenir dans les sociétés africaines arbitrairement ni impunément sans frustrer des populations que l'on voudrait aider. La question fondamentale est alors de réconcilier les populations avec leur nature-environnement, si tant est qu'elles doivent participer de façon active à la préservation de leur biodiversité.

Si ce préalable est accepté, il ne s'agira plus de reléguer au second plan, mais plutôt d'évacuer les principes et les méthodes de la gestion traditionnelle de la biodiversité, comme par le passé, dans la mise en place des systèmes d'exploitation de la nature.

Mais il sera désormais question de les intégrer dans le cadre des programmes nationaux de sauvegarde de la diversité biologique. Mais y a-t-il la question du comment ? Nous reprenons à notre compte ici, parmi tant d'autres, la proposition de Jonas Ibo à propos par

exemple des animaux totémiques : "Sur la base des animaux totémiques recensés, on effectuerait un découpage faunique du territoire national afin d'aboutir à la formation de zones totémiques. La zone totémique se définit comme une région dont les habitants autochtones ont en commun un animal totémique. A l'intérieur de chaque zone totémique on créerait des niches totémiques dans lesquelles seraient transférés les animaux totémiques menacés d'extinction au niveau d'autres zones totémiques. Le critère principal de création de la niche totémique serait la présence d'un animal totémique protégé sur la base des coutumes locales. Ce schéma prévoit l'intervention de l'administration forestière seulement pour le transfert des bêtes et la création d'une zone de protection autour de la niche totémique. Les populations locales réunies au sein de comités d'amis de la nature assureraient la protection des animaux totémiques. Ces comités fonctionneraient sur la base des principes édictés par les sacrificateurs locaux ayant à charge la surveillance des sites naturels sacrés" (Ibo, 1999).

Références bibliographiques

- Anonyme, 1980. *L'arbre en Afrique Tropicale*. ORSTOM, Paris.
- Calame-Griaule G., 1969. *Le thème de l'arbre dans les contes africains*. Selaf, Paris.
- Calame-Griaule G., 1965. *La parole chez les Dogon*. Gallimard, Paris.
- Chevalier A., 1971. *Préface à la thèse de M. Aké Assi L.* Ed. Lechevalier, Paris, pp. 3-5.
- Coste R., 1994. *Dieu et l'écologie : Environnement, théologie, spiritualité*. Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, Paris.
- Coulibaly P. B., 1995. *Rite et société à travers le Bafili : Une cérémonie d'initiation à la géomancie chez les Bambara du Mali*. Ed Jamana, Bamako.
- Elungu P. E. A., 1987. *Tradition africaine et rationalité moderne*. L'harmattan, Paris.
- Eschilmann J. P. et al., 1992. *Gestion traditionnelle de la forêt. Le cas Agni-Ndenye. Etudes anthropologiques, volet I : attitudes et croyances à l'aube de l'ère coloniale. Projet de "Réhabilitation de la forêt classée de Bossématie"*, Côte d'Ivoire, SODEFOR/ GTZ, Abengourou.
- Gadou D. M., 1995. *Dynamique religieuse et tradition en pays Dida*. Doctorat de 3^e cycle, Université d'Abidjan, I.E.S.
- Gadou D. M., 2000. *Forêt sacrée, espace culturel et culturel*. Bulletin du GIDIS-CI, 18 : 9-15.
- Guerry V., 1970. *La vie quotidienne dans un village baoulé*. INADES, Abidjan.
- Houis M., 1971. *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. PUF, Paris.
- Ibo J., 1999. *La gestion coutumière de l'environnement en Côte-d'Ivoire*. Bulletin du GIDIS-CI, 17, pp. 6-36.
- Iliffe I., 1997. *Les Africains : histoire d'un continent*. Flammarion, Paris, Traduit de l'Anglais par Jean-Paul Mourlon.
- Kabasélé M. S. D., 1986. *Symbolique bantu et symbolique chrétienne*. Ed. Filles de Saint Paul, Zaïre.

- Memel-Fotê H., 1961. *Rapport sur la civilisation animiste, colloque sur les religions*. Présence Africaine, Paris, pp. 31-58.
- Memel-Fotê H., 1990. *Essais sur l'homme et l'environnement dans les sociétés d'Afrique nubienne*. Communication aux Journées Nationales de l'Environnement, 5-7 juin, Abidjan.
- Memel-Fotê H., 1991. *Culture traditionnelle et développement*. In Diagne S. B., *La culture du développement*, CODESRIA, Dakar, pp. 21-40.
- Memel-Fotê H., 1998. *Les représentations de la santé et de la maladie chez les Ivoiriens*. L'harmattan, Paris.
- Memel-Fotê H., 1999. *Essais sur l'homme et l'environnement en Afrique nubienne*. Bulletin du GIDII-CI, 17, pp. 37- 45.
- Niangoran-Bouah G., 1978. *Idéologie de l'or chez les Akan de Côte-d'Ivoire et du Ghana*. Journal des Africanistes, 48 (1), pp. 42-51.
- Sears P.B. 1969. *Nature et vie*. Nouveaux Horizons, New York, traduit de l'anglais par Tanneguy de Liffac.
- Zahan D., 1970. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Payot, Paris, 258 p.

Rôle des femmes et des tradipraticiens dans la conservation et la valorisation de la biodiversité dans le sud-ouest du Burkina Faso

Marc OLIVIER¹ et Louis SANOU²

¹ SAMA BIOCONSULT, 27 bis rue des 9 soleils, 63000 Clermont Ferrand (France)

² Centre National des Semences Forestières, Ouagadougou (Burkina Faso)

Résumé

Dans une partie du sud-ouest du Burkina Faso, les plantes sont diversement utilisées. Dans cette perspective, elles sont conservées de différentes manières en vue d'une utilisation durable. L'implication des femmes dans ce processus est non négligeable.

Introduction

Les études menées sur la biodiversité montrent que les utilisations traditionnelles des ressources végétales par les populations africaines sont nombreuses et qu'elles peuvent mettre en péril sa conservation. Les mêmes études ont permis d'identifier nombre d'acteurs appartenant à des catégories sociales très différentes qui utilisent cette richesse pour leurs activités multiples.

Nos différents projets nous ont conduits à étudier les utilisations traditionnelles des plantes au Burkina Faso, en particulier dans la région sud-ouest, remarquable dans l'ensemble du pays par sa richesse en espèces floristiques. Nous avons pu mettre en évidence le rôle important que pouvaient jouer deux types d'acteurs peu concernés par les études précédentes, à savoir les femmes et les tradipraticiens, qui utilisent de très nombreuses espèces végétales.

Parallèlement, nous avons pu observer des pratiques de protection, de conservation, voire de mise en culture à différents degrés d'espèces végétales par ces deux catégories d'acteurs que nous nous proposons de rapporter ici, car elles constituent des modes de conservation de la biodiversité. Parce qu'elles sont déjà mises en œuvre par les acteurs, ces pratiques pourront être acceptées et reproduites plus facilement par d'autres populations.

I. Méthodologie

1.1. Choix de la région d'étude

Le Burkina Faso est situé au centre de la boucle du Niger et à l'intérieur de l'Afrique de l'Ouest. Ce pays possède une diversité végétale riche et importante depuis les zones du Sahel au nord jusqu'aux forêts du sud-ouest, zones qui présentent des sols variés et des différences de pluviométrie importantes (plus de 1200 espèces de végétaux supérieurs recensés (Guinko, 1984 ; Lebrun et al., 1991 ; Bognounou, comm. pers.). Il était intéressant pour nos différents projets de disposer d'un maximum de diversités afin de pouvoir obtenir et étudier une large gamme de plantes exploitées traditionnellement.

La conservation des connaissances traditionnelles est très forte au Burkina Faso, car 80% de la population vit en milieu rural et possède une bonne connaissance de ce milieu. Il est peuplé d'environ 70 ethnies. Dans le sud-ouest, on rencontre notamment des Bobo, des Peul, des Bwaba, des Sénoufo, Gouin, mais aussi des immigrants Mossi installés plus récemment (Anonyme, 1990 ; Kiono, 1996). Les villes et villages principaux concernés par cette étude sont : Bobo Dioulasso, Koro, Sogogasso, Wolokoto, Kou, Baré, Soumouso, Banfora, Sindou, Kawara, Orodara, Houndé, Sara et Bondoukui.

En fonction du gradient climatique, les espèces se répartissent dans deux grands domaines phytogéographiques : sahélien et soudanien (Aubréville, 1950 ; Letouzey, 1969 ; Guinko, 1984 ; White, 1986) :

- le domaine sahélien, lequel est caractérisé par une steppe à arbrisseaux, arbustes et arbres souvent épineux et pour la plupart rabougris en relation avec le climat et le surpâturage (*Acacia nilotica* ; *Acacia raddiana* (Mimosaceae). Les graminées, essentiellement annuelles, (*Andropogon gayanus* var. *tridentatus*) prédominent avec *Aristida stipoides* pérenne ;
- le domaine soudanien se différencie en deux secteurs :
 - le secteur nord soudanien correspond à une végétation plus dense et très hétérogène, constituée de savanes boisées, arborées ou arbustives ainsi que de forêts claires dans lesquelles on trouve *Acacia albida* (Mimosaceae), *Adansonia digitata* (Bombaceae), *Parkia biglobosa* (Mimosaceae) ;
 - le secteur sud soudanien est constitué de savanes arborées et boisées, de forêts sèches et claires. (*Isobertinia doka* (Caesalpiniaceae), *Anogeissus leiocarpus* (Combretaceae), *Khaya senegalensis* (Meliaceae). Il existe aussi, dans chaque domaine, des galeries forestières dont les espèces remarquables sont *Carappa procera* (Meliaceae), *Berlinia grandiflora* (Caesalpiniaceae) et *Rauwolfia vomitoria* (Apocynaceae).

Les territoires phytogéographiques distingués sont en rapport étroit non seulement avec la pluviométrie, mais aussi avec le degré d'anthropisation et le taux d'occupation des terres. Les villages dans lesquels nous avons travaillé se situent dans le secteur sud soudanien.

1.2. Les personnes ressources

Au cours des différents projets, nos entretiens ainsi que nos sorties sur le terrain se sont fait en association volontaire avec des personnes ressources comme des tradipraticiens,

des griots, des éleveurs peuls, des chasseurs, des agriculteurs ou des mères de familles et des personnes âgées, expérimentées dans le domaine de la connaissance et de l'utilisation traditionnelle des plantes.

Nos principaux informateurs ont donc été des tradipraticiens (environ 100 personnes, appartenant aux associations de tradipraticiens de Bobo Dioulasso, Orodara, Banfora et Sindou) (Olivier, 1999 ; Olivier et al., 2000) et des femmes pratiquant la médecine pédiatrique ou la gynécologie et l'obstétrique (villages de Houndé, Sara, Bondoukui, Wolokoto et ville de Bobo Dioulasso en particulier (Flahaut, 1999).

1.3. Méthodologie

Cette étude s'est déroulée entre octobre 1997 et septembre 2000. Les travaux de terrain, les enquêtes ethnobotaniques et les sorties destinées à préparer des échantillons d'herbier ont été réparties sur toutes les saisons de manière à disposer de récoltes concernant les plantes pérennes et annuelles, ainsi que les différents stades végétatifs facilitant la détermination botanique (fleurs et fruits).

Outre l'ouvrage de Nacro et Millogo-Rasolodimbi (1994) et les travaux antérieurs de Chevalier (1900) qui nous ont permis d'identifier des utilisations traditionnelles de plantes tinctoriales, nos enquêtes ethnobotaniques nous ont amenés à sélectionner des espèces végétales pour leur intérêt tinctorial.

II. Résultats

2.1. Utilisations traditionnelles de la biodiversité

2.1.1. Plantes médicinales

Un total de 135 espèces médicinales, appartenant à 46 familles botaniques, a été répertorié, ce qui correspond à 461 recettes enregistrées (Olivier, 1999 ; Olicard, 1999 ; Olivier et al., 2000) :

- médecine générale (251 recettes) ;
- pédiatrie (174 recettes) ;
- médecine vétérinaire (45 recettes).

Les familles botaniques les plus fréquemment utilisées sont :

- Combretaceae (13 espèces et 62 recettes) ;
- Rubiaceae (11 espèces et 49 recettes) ;
- Mimosaceae (11 espèces et 33 recettes) ;
- Caesalpiniaceae (10 espèces et 50 recettes) ;
- Papilionaceae (7 espèces et 13 recettes).

Les Euphorbiaceae (6 espèces et 26 recettes) et les Anacardiaceae (5 espèces et 24 recettes) sont également très utilisées.

La préparation des médicaments traditionnels est fonction du type de médecine. Les décoctions à boire et pour se laver étant le mode le plus utilisé, en plus des macérations, infusions, cataplasmes, fumigations et inhalations, massages, etc. :

- médecine générale :
 - décoction à boire et pour se laver (53 % des recettes) ;
 - applications locales (24 %) ;
- pédiatrie-gynécologie-obstétrique :
 - décoction à boire et pour laver l'enfant (70 %) ;
 - lavements et bains de siège (11 %) ;
- médecine vétérinaire :
 - décoction à faire boire avec du sel (47 %) ;
 - poudre de plantes à faire avaler avec du sel (13 %) (méthode spécifique à la médecine vétérinaire).

Les types d'organes végétaux utilisés sont fort variés, allant des racines, des écorces, des feuilles ou plantes entières, des fruits aux fleurs :

- médecine générale : racines (42 % des recettes) ;
- pédiatrie : feuilles (51 % des recettes), peu de racines (17%) ;
- médecine vétérinaire : racines (31 %) et feuilles (33 %).

Les indications thérapeutiques principales rencontrées sont :

- médecine générale [paludisme, diarrhées, plaies rebelles, affections respiratoires, troubles hépatiques (Olivier, 1999 ; Olicard, 1999 et 2000 ; Olicard et al. 2000)] ;

- pédiatrie [diarrhées, soins pour fortifier l'enfant, hémorroïdes et prolapsus anaux, troubles liés à la malnutrition (Flahaut, 1999 ; Olivier et al., 2000)] ;
- gynécologie-obstétrique [plantes facilitant l'accouchement et la lactation (Flahaut, 1999 ; Olivier et al. 2000)] ;
- médecine vétérinaire [vers intestinaux, diarrhées, soins des vaches en gestation ou rétention placentaire (Olivier, 1999)].

2.1.2. Plantes tinctoriales

Nos enquêtes ont permis de sélectionner des espèces végétales à activités tinctoriales, la plupart d'entre elles étant déjà connues (Chevalier 1900 ; Nacro et Millogo-Rasolodimbi, 1994).

Cependant, dans le cadre d'un projet visant à la mise en place de filières de valorisation, il était nécessaire de choisir des espèces, très abondantes, et dont la récolte ne devait pas mettre en péril la conservation. C'est ainsi qu'il a été retenu :

- les feuilles d'*Anogeissus leiocarpus*, utilisées traditionnellement par les Peuls pour obtenir un colorant naturel jaune ;
- les gaines foliaires de *Sorghum bicolor*, colorant rouge, servant localement pour la coloration de masques lors de cérémonies coutumières dans la région de Bobo-Dioulasso ou pour teindre le cuir dans la région de Kaya ;
- *l'Indigofera tinctoria*, colorant bleu-violet.

Toutes ces espèces sont cultivables ou le sont potentiellement. Nous avons identifié des sites potentiels de cultures. En revanche, l'utilisation des racines de *Cochlospermum planchonii* ou de *C. tinctorium* pour obtenir un colorant jaune ne semble pas participer à une meilleure conservation de ces espèces.

2.1.3. Plantes de cueillette

De nombreuses espèces végétales jouant un rôle alimentaire sont identifiées, ce qui indique l'implication des femmes dans l'utilisation de la biodiversité. Sur le plateau central du Burkina Faso, Bélem et al. (1998) notent 58 espèces alimentaires dont certaines sont des plantes de soudure, uniquement utilisées en cas de famine et Helmfrid (1997) répertorie environ 40 espèces utilisées pour les sauces et donne un calendrier d'utilisation en fonction des disponibilités au cours des saisons.

2.1.4. Plantes fourragères

Nous citerons l'exemple d'*Andropogon gayanus* var. *tridentatus* qui a fait l'objet d'essais de mise en culture dans la région de Bondoukuy en raison de son importance fourragère et de sa raréfaction (Serpantié et al., 2000). Au cours de ces essais, il a été développé une méthode de culture simple, techniquement adaptée aux ressources locales. Les résultats ont été très positifs et demandent à être divulgués.

2.2. Pratiques de protection, mise en culture des plantes utiles

Nos enquêtes ont montré qu'il existait des pratiques traditionnelles de protection de la biodiversité. En tenant compte de ces pratiques, mais aussi de l'expérience accumulée (savoirs ancestraux), il est possible de répertorier les anciennes pratiques et d'imaginer de nouvelles méthodes de protection de la biodiversité. Serpantié (sous presse) a montré qu'il pouvait exister différents degrés d'artificialisation des pratiques concernant les plantes, depuis la cueillette simple jusqu'à des pratiques agricoles très élaborées. Nos différents projets nous ont permis d'aborder cette notion que l'on peut assimiler à un gradient, impliquant la notion de temps, de travail, de technologie, etc.

2.2.1. La protection in situ

2.2.1.1. Les plantes médicinales

Nous avons identifié des sites riches en certaines espèces médicinales, sites conservés par les populations pour leur intérêt en médecine. C'est le cas par exemple de certaines zones du terroir de Sogogasso, de Wolokoto, riches en *Securidaca longepedunculata*.

2.2.1.2. Les espèces protégées lors des défrichements agricoles

Elles sont nombreuses, possèdent généralement divers usages dont les usages alimentaires sont importants, et sont utilisées le plus souvent par les femmes (Helmfrid, 1997), alors que les usages médicaux concernent également les tradipraticiens (von Maydel, 1990).

2.2.2. La protection ex situ

Nous avons pu identifier plusieurs niveaux d'intervention humaine (Serpantié, 2000).

Ces dernières espèces sont les suivantes :

Haie vive : *Acacia nilotica* var. *adansoni*,

Plantes médicinales : *Adansonia digitata*, *Anogeissus leiocarpus*, *Balanites aegyptiaca*,
Combretum micranthum, *Daniellia oliveri*, *Diospyros*
mespiliformis, *Prosopis africana*, *Sclerocarya birrea*,
Tamarindus indica, *Ziziphus mauritiana*.

Les critères de choix des espèces ont été les utilisations traditionnelles en médecine, le multiple intérêt alimentaire et médicinal ou artisanal de certaines espèces, l'absence des espèces sur le site. Il s'agit dans un premier temps d'espèces ligneuses et de cultures d'herbacées programmées : *Cymbopogon giganteus*, *Cassia italica*, *Chrysanthellum americanum* pour lesquelles des planches doivent être aménagées.

III. Discussion

Les différents projets cités et les résultats obtenus ont permis de constater le rôle important de différents types d'acteurs dans l'utilisation traditionnelle de la biodiversité. A sa manière, chaque groupe identifié possède des pratiques favorables et d'autres défavorables à la protection et à la conservation de la biodiversité.

3.1. Femmes, utilisation et conservation de la biodiversité végétale

Nous avons constaté que les femmes interviennent principalement dans deux domaines, outre la coupe du bois non évoquée dans ce document, mais dont il faut aussi tenir compte, car ces coupes quotidiennes ont un impact très négatif sur les populations arbustives et arborées.

3.1.1. Le domaine de l'alimentation

Les nombreuses espèces récoltées constituent une source non négligeable qui entre dans les rations alimentaires quotidiennes (fruits ou feuilles pour les sauces). La nécessité de pourvoir aux besoins alimentaires incite à la protection de nombreuses espèces, quasiment domestiquées, produites désormais en pépinière pour certaines espèces (karité, néré, tamarin) dans les champs ou bien « protégées » et gérées par les femmes en brousse lors des coupes de bois. Là encore, il peut s'agir de comportements individuels qui peuvent être remis en cause par un coupeur de bois ou d'autres femmes et nous soulignons la

nécessité d'une sensibilisation auprès des groupements féminins qui peuvent alors mettre en place une organisation à l'échelle de leur terroir (Helmfrid, 1997). Par ailleurs, la connaissance, par les femmes, des plantes alimentaires de soudure peut s'avérer extrêmement importante et la préservation d'une biodiversité maximale prend toute sa signification dans cette perspective (Bélem et al., 1998). De la même manière, l'existence d'une succession d'espèces alimentaires disponibles en fonction des saisons montre l'importance que revêt la conservation de la biodiversité sur le plan alimentaire : la disparition d'une espèce peut gravement contribuer à la malnutrition, voire à la famine dans une région donnée, en occasionnant une rupture dans les approvisionnements (Helmfrid, 1997). Des enquêtes et des recensements supplémentaires sont à envisager.

3.1.2. Le domaine de la médecine pédiatrique, gynécologie, obstétrique

Les enquêtes ethnobotaniques ont montré que ces spécialités médicales étaient l'apanage quasi complet des femmes et les récoltes d'espèces médicinales par les femmes doivent également être prises en compte dans tout projet de conservation de la biodiversité (Flahaut, 1999 ; Olivier, 1999 ; Olivier et al., 2000). Nous avons montré le très grand nombre d'espèces utilisées par les femmes pour des soins très divers intéressant l'enfant et la femme. Néanmoins, en particulier pour ce qui concerne les soins pédiatriques, l'utilisation préférentielle des feuilles pour les préparations médicamenteuses a un impact beaucoup moins négatif, voire négligeable, sur la conservation de la biodiversité, en comparaison des pratiques d'utilisation des racines pour les soins des adultes.

Il nous a aussi été donné de constater l'existence de jardins de cases, pratiques à rapprocher de celles observées dans différentes régions du monde, notamment, par exemple, la Nouvelle Calédonie, où les femmes entretiennent "à portée de mains" quelques espèces pouvant servir pour les soins des petits maux ou blessures quotidiennes (brûlures soignées avec le suc d'*Aloe vera*, soins des plaies avec les feuilles du *Lantana camara* (Olivier, 1996). Ces pratiques sont à encourager au niveau des groupements féminins souvent cantonnés dans la couture, le commerce des noix de karité, la mise en place de moulins ou autres activités "traditionnellement" appuyées par les projets.

3.2. Tradipraticiens, utilisation et conservation de la biodiversité végétale

Les enquêtes ethnobotaniques auprès des tradipraticiens ont montré quelle était l'importance de leur rôle en terme de médecine générale et de santé des populations. Les études concernant les plantes médicinales ont permis de constater qu'outre l'utilisation d'une grande diversité d'espèces (plus de 130 espèces citées sur nos enquêtes (Olivier, 1999), l'utilisation des plantes se caractérise par la forte consommation de racines

lorsqu'il s'agit de médecine générale s'adressant aux adultes. Il ressort de ces pratiques que certaines espèces fortement sollicitées sont en voie de raréfaction : c'est par exemple le cas de *Securidaca longepedunculata*, espèce qui fait même l'objet d'un commerce inter-régional, pour ne pas dire un trafic, puisque les contrôles sont inexistants. Les prix de vente des racines de cette espèce sur les marchés de Bobo Dioulasso ou Ouagadougou sont très élevés, ce qui est un signe de la difficulté d'approvisionnement. C'est également le cas de *Trichilia emetica* dont les racines constituent un remède très prisé contre les hémorroïdes, affection fréquente dans les régions étudiées, ou de *Cochlospermum tinctorium* utilisé en cas de paludisme ou jaunisse et que l'on remplace souvent par *C. planchonii*, espèce plus fréquente et qui présente des racines de plus forte taille.

C'est pour limiter l'impact de ces récoltes qu'il est à notre avis nécessaire de développer des formations sur les bonnes pratiques de récoltes (favoriser les récoltes de racines secondaires), voire de remplacer, lorsque c'est possible, les racines par les feuilles en diffusant les résultats des recherches en laboratoire. Il faut combattre l'idée selon laquelle "la racine est plus forte que la feuille" et doit donc être utilisée pour soigner les adultes, eux-mêmes « plus forts que les enfants », soignés, eux, principalement avec des feuilles (Flahaut, 1999). L'exemple est le *Nauclea latifolia* Sm, dont les feuilles possèdent la même activité anti-diarrhéique que les racines (activité anti-microbienne) (Sourabie et al., 1995). A noter, pour cette espèce, que les racines possèdent une certaine toxicité, en particulier pour les enfants, et que le remplacement par les feuilles, outre qu'il favorise la conservation de cette espèce, élimine les effets secondaires néfastes des préparations à base de racines (Olivier et al., 2000).

Aussi, dans le cadre du projet PHAVA, en collaboration avec les services de l'environnement (Eaux et Forêts), une formation sur les plantes médicinales a-t-elle été délivrée à des associations de tradipraticiens (notamment à Bobo Dioulasso), avec pour objectifs une meilleure connaissance et une meilleure utilisation des plantes médicinales dans le respect des ressources naturelles. La formation a porté sur différents thèmes, notamment :

- l'identification botanique des plantes médicinales et la réalisation d'un herbier ;
- les bonnes pratiques en matière de récolte des plantes ;
- le séchage des plantes médicinales ;
- la gestion et la protection des plantes *in situ* ;
- des notions sur les techniques de culture des plantes médicinales ;
- une approche des propriétés médicinales et de la toxicité des espèces locales.

La formation théorique a été suivie de sorties sur le terrain et de mise en pratique des notions acquises en matière de récolte et d'identification botanique.

Par ailleurs, alors que nous avons rencontré plusieurs fois des jardins de cases auprès des femmes, en revanche, les jardins de plantes médicinales entretenus pas les tradipraticiens sont rares : tout au plus, nous avons pu constater que les tradipraticiens qui récoltent généralement par eux-mêmes leurs plantes sont sensibles aux bonnes pratiques de récoltes et cherchent à conserver "leurs bons sites" en réduisant l'impact des prélèvements. Cependant, sans volonté commune, ni organisation, les efforts des uns sont annulés par les abus des autres et une sensibilisation nous paraît fortement nécessaire.

Dans le cadre du projet JACHERE, la culture de *Cymbopogon giganteus* présente un grand intérêt. Les essais menés en 1999 ont été positifs et des propositions seront présentées pour la deuxième phase du projet JACHERE. Nous pensons que la diffusion de ces résultats sont de nature à encourager des essais de culture d'autres espèces par les tradipraticiens, et une démarche de sensibilisation permettra, à notre avis, de tenter de telles domestications.

3.3. Agriculteurs, sélection variétale et conservation de la biodiversité

Nos enquêtes ethnobotaniques ont permis d'identifier une variété tinctoriale de sorgho, variété qui a été sélectionnée, améliorée au cours des cycles de culture par les producteurs pour une utilisation restreinte, dans le cadre de cérémonies coutumières. Afin de conserver la biodiversité, de telles expériences sont déterminantes, ce qui permet d'éviter l'uniformisation des cultures et de disposer de variétés adaptées aux conditions de sol, climatiques ou aux objectifs. Les agronomes connaissent l'importance des banques de semences et les initiatives des agriculteurs sont déterminantes pour la conservation des variétés. L'INERA a développé au Burkina Faso un programme d'étude des variétés de sorgho (station de Saria, station de Farako Ba) avec l'appui du CIRAD (Trouche, comm. pers.).

La conservation de variétés rares et originales (sorgho teinturier) peut conduire à des projets de développement, en plus du rôle de réservoir de semences à caractères différents des variétés principalement cultivées et largement disséminées : en cas d'attaque massive d'une maladie par exemple, il peut être utile de disposer de variétés résistantes, même si elles avaient été négligées pour leur rendement plus faible par exemple.

Dans ce sens, des projets d'identification des variétés locales des plantes cultivées peuvent également être une des voies de protection et de conservation de la biodiversité (Bognounou, comm. pers.).

Conclusion

De nombreux acteurs interviennent dans la protection de la biodiversité (ou inversement, sa mise en danger), en raison des utilisations traditionnelles typiques de chaque catégorie d'acteurs : à sa façon, et en raison de ses intérêts particuliers, ou de son rôle dans la société, chacun agit sur la biodiversité.

Les projets variés que nous avons présentés montrent l'importance du rôle des femmes, non pas uniquement en raison de la coupe du bois, sujet bien connu, illustré et discuté, qui a fait l'objet de nombreux projets, mais pour ce qui concerne les plantes médicinales et de cueillette. Nous pensons que des projets d'appui devraient prendre en compte ces deux aspects du rôle des femmes pour améliorer la protection de la biodiversité.

De la même manière, si les résultats concernant le rôle des tradipraticiens retrouvés lors des enquêtes ethnobotaniques peuvent paraître banals, en revanche, nous espérons avoir proposé quelques pistes afin de limiter la disparition des plantes médicinales et de favoriser la conservation de ces espèces si précieuses : formation aux bonnes pratiques de récolte et de séchage à travers les associations de tradipraticiens, remplacement des racines par les autres organes végétaux en tenant compte des résultats scientifiques souvent peu disséminés et valorisés, culture d'espèces en voie de raréfaction, mise en place de jardins de plantes médicinales. Nous avons également montré, sur un exemple, que les variétés locales des plantes cultivées méritent une attention renouvelée, car elles constituent une partie de la biodiversité, potentiellement intéressante.

Enfin, la notion de degrés d'artificialisation développée par Serpantié (2000) nous semble intéressante dans le cadre de la protection de la biodiversité, car elle permet d'apporter une réponse graduée, adaptée aux acteurs, à leurs objectifs, aux espèces particulières utilisées par chaque catégorie, tout en tenant compte de leur expérience traditionnelle et en valorisant les pratiques ancestrales. Ce qui, à notre avis, est une assurance de réussite pour les projets d'appui.

Nous concluons en soulignant que, puisque chaque catégorie d'utilisateurs des ressources végétales évolue au sein de "sa propre biodiversité végétale", tout projet n'intégrant pas les intérêts particuliers de l'ensemble des acteurs agissant sur un territoire risque de voir ses efforts de protection et de conservation de la biodiversité réduits à néant.

Remerciements

Les auteurs souhaitent remercier les populations, les autorités coutumières et les nombreux indicateurs des villes et villages qui ont participé à nos enquêtes, ainsi que M. O. Bognounou (INERA), pour la détermination botanique des échantillons et la vérification des noms vernaculaires lors des enquêtes ethnobotaniques. Cette étude a été soutenue financièrement par l'Union Européenne et la Coopération Française.

Références bibliographiques

- Adjanohoun E.J., Aké Assi L., Floret J.J., Guinko S., Koumaré M., Ahyi A.M.R. et Raynal J., 1980. *Médecine traditionnelle et pharmacopée : contribution aux études ethnobotaniques et floristiques au Mali*. Ed. ACCT, 290 p.
- Adjanohoun E., Aké Assi L., Dan Dicko L., Daouda H., Delmas M., De Souza S., Garba M., Guinko S., Kayonga A., N'Golo D., Raynal J.L. et Saadou M., 1982. *Médecine traditionnelle et pharmacopée : contribution aux études ethnobotaniques et floristiques au Niger*. Ed. ACCT, 290 p.
- Adjanohoun E.J, Ahyi M.R.A., Aké Assi L., Akpagana K., Chibon P., El-Hadj Watara A., Eymé J., Garba M., Gassita J.-N., Gbéassor M., Goudoté E., Guinko S., Hodouto K.-K., Houngnon P., Kéita A., Kéoula Y., Kluga-Ocloo W. P., Lo I., Siamevi K.M. et Taffamé K.K., 1986. *Médecine traditionnelle et pharmacopée : contribution aux études ethnobotaniques et floristiques au Togo*. Ed. ACCT, 671p.
- Anonyme 1990. *Atlas du Burkina Faso*. Ed. du Jaguar, 154 p.
- Aubréville A., 1950. *Flore forestière soudano-guinéenne*. Ed. Société d'éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, Paris, 523 p.
- Barrau J., 1971. *L'ethnobotanique au carrefour des sciences naturelles et des sciences humaines*. Bull. Soc. Bot. France, 118, pp. 237-248.
- Bélem M., Sorgho M.C. Guire D., Zare A. et Ilboudo B., 1998. *Les jachères et leur utilité dans la province du Bazéga : cas des villages de Tanghin et de Bazoulé (Burkina Faso)*. In Rapport programme JACHERE, pp. 89-100.
- Berhaut J., 1967. *Flore du Sénégal*. Ed. Clairafrique, Dakar, 485 p.
- Bognounou O., 1996. *La diversité biologique végétale au Burkina Faso : aspects ethnobotaniques*. In *Monographie nationale du Burkina Faso sur la biodiversité*, Ministère de l'Environnement et de l'Eau, 53 p.
- Bouquet A. et Debray M., 1974. *Plantes médicinales de la Côte-d'Ivoire. Travaux et Documents ORSTOM*, 231 p.
- Bruneton J., 1993. *Pharmacognosie, Phytochimie, Plantes médicinales*. Ed. Lavoisier, Paris, 915 p.

- Chevalier A., 1900. *Nos connaissances actuelles sur la géographie botanique et la flore économique du Sénégal et du Soudan*. Ed. Challand, Paris, (extrait du volume : *Une mission au Sénégal*).
- Dos Santos J. R. et Fleurentin J., 1990. *L'ethnopharmacologie, une approche interdisciplinaire*. Actes du 1^{er} Colloque Européen d'Ethnopharmacologie, Metz, Ed. ORSTOM et SFE, pp. 26-39.
- Flahaut E., 1999. *Pharmacopée et Médecine Traditionnelle dans l'ouest du Burkina Faso : plantes médicinales et soins du couple mère-enfant*. Thèse de Doctorat en Pharmacie. Univ. Lille, 143 p.
- Fortin D., Lô M. et Maynard G., 1989. *Plantes médicinales du Sahel*. CECI éd., Canada, 267 p.
- Gerling C., 1987. *Guide de terrain des ligneux sahéliens et soudano-guinéens*. Ed. Agric. Univ. Wageningen, 340 p.
- Guinko S., 1984. *Végétation de la Haute Volta*. Thèse ès Sci. Nat., Bordeaux III, 394 p.
- Helmfrid S., 1997. *La cueillette féminine dans l'économie familiale, l'exemple d'un village cotonnier burkinabé*. Rapport programme JACHERE, 35 p + Annexes.
- Hoffmann O., 1987. *Les plantes en pays lobi : lexique des noms lobi-latin et latin-lobi*. Ed. IEMVT, Paris, Études et Synthèses, 22, 155 p.
- IRSS, 1997. *Rapport des travaux de l'atelier de Gampela du 10-11 septembre 1997*. 74 p.
- IRSS, 1998. *Programme d'activité 1998* document IRSS, 17 p.
- Kerharo J. et Bousquet, A., 1950. *Sorciers, féticheurs et guérisseurs de la Haute Volta - Côte-d'Ivoire*. Ed. Vigot, Paris, 342 p.
- Kintz D. et Toutain, B., 1981. *Lexique commenté peul - latin des flores de Haute-Volta*. Ed. IEMVT, Paris, Études et Synthèses, 1044 p.
- Kiono, N., 1996. *Le contrôle social de l'espace dans le sud-ouest du Burkina Faso*. Doct. Université Bordeaux III, 265 p.
- Lebrun J.P., Toutain B., Gaston A. et Boudet G., 1991. *Catalogue des plantes vasculaires du Burkina Faso*. Ed. IEMVT, 314 p.

- Serpantié G. et Madibaye D., 2000. *Recherches sur la culture d'Andropogon gayanus Kunth.*
- var. *tridentatus Hack. en zone soudanaïenne*. II. Essais participatifs d'installation de peuplements (Bondoukui et Bereba, Burkina Faso, P = 900 mm). Communication présentée à l' Atelier régional Idessa-Cirdes sur les cultures fourragères, Korogho 26-29 mai 1997, 13 p.
- Sofowora A., 1996. *Plantes médicinales et médecine traditionnelle d'Afrique*. Ed. Karthala, Académie suisse des Sciences Naturelles, 378 p.
- Sourabié S., Guinko S. et Kaboré I. Z., 1995. *Contribution à l'étude chimique et microbiologique de Nauclea latifolia Sm. (Rubiaceae): possibilités d'utilisation des feuilles comme succédané des racines dans le traitement traditionnel de gastro-entérites*. Revue de Médecine et Pharmacopée Africaine, 9 (1), pp. 7-12.
- White F., 1986. *La végétation de l'Afrique*. Ed. ORSTOM-UNESCO, 384 p. + carte.
- Ycard-Robert A., 1997. *Quelques plantes utilisées par des tradipraticiens de Boromo (Burkina Faso)*. Thèse Doct. Pharmacie, Univ. Montpellier I, 153 p.

**Pratiques culturelles
de la conservation des ressources
naturelles en milieu rural Mossi
du centre-nord du Burkina Faso**

Jean-Baptiste OUEDRAOGO

CNRST/INSS, 03 BP 7047 Ouagadougou 03
(Burkina Faso)

Il existe différents niveaux de diversité biologique. Il y a d'abord la diversité des espèces, chaque espèce ayant sa propre fonction au sein de son environnement immédiat. Il faut donc veiller à la conservation des diverses espèces.

Ensuite, il existe une diversité au sein d'une même espèce, c'est-à-dire la diversité génétique. Chaque être vivant est composé de diverses combinaisons de gènes. Les croisements excessifs à l'intérieur d'une espèce (endogamie) sont sources de problèmes provenant d'une diversité insuffisante du patrimoine génétique qui peut mettre en danger la survie de l'espèce. D'où l'intérêt de maintenir la diversité à l'intérieur des espèces et entre les espèces.

Il est également important de conserver la diversité des écosystèmes, car chaque type d'écosystème sert d'habitat à des communautés végétales et animales et exerce diverses fonctions assurant la vie.

Les conditions agro-climatiques au Sahel se sont depuis sensiblement détériorées dans un contexte de forte croissance démographique, limitant ainsi les possibilités, pour les populations rurales, de tirer suffisamment de nourriture à partir du milieu naturel et notamment des ressources combien immenses qu'il renferme. Il se pose alors la problématique de la sauvegarde et de la conservation des ressources naturelles au Sahel, particulièrement dans la région du centre-nord du Burkina qui constitue le champ de la présente étude.

I. Problématique de la sauvegarde et de la conservation des ressources naturelles dans la zone d'étude

Les pratiques culturelles paysannes et les stratégies d'utilisation des ressources naturelles qui les accompagnent traduisent à la fois la perception que les populations rurales du centre-nord ont de l'environnement et les divers droits d'usage qui lui sont liés. L'action des acteurs sociaux exerce en effet un impact considérable sur l'environnement, lequel peut être positif et régulateur ou au contraire négatif et amplificateur des équilibres naturels. D'où les enjeux de survie liés aux usages de l'espace rural de façon générale : survie des groupes humains, laquelle dépend de celle des ressources naturelles.

Dans le domaine de la production agricole, de remarquables progrès ont été réalisés pour en accroître la diversité et la rentabilité économique, grâce à la science et à la technique. Toutefois, ces progrès agricoles ont eu pour corollaires une homogénéisation et une spécialisation de la flore cultivée ainsi que l'imposition à de nombreuses régions du globe de modèles agro-techniques et agro-économiques standardisés conçus dans les conditions environnementales et sociales des pays développés (Barrau, 1971, 1990).

Une des conséquences d'une telle situation est l'appauvrissement des espèces culturelles du point de vue variétal et spécifique à la fois dans les pays sahéliens aux conditions agro-écologiques et pédologiques particulièrement défavorables. Des études prospectives furent alors lancées pour rechercher des cultigènes et des cultivars menacés ou en voie de disparition, ou simplement abandonnés par les paysans pour diverses raisons, à la fois socio-économiques et culturelles ou climatiques et écologiques.

Le plus souvent, cette « érosion » phytogénétique s'accompagnait de celle des savoirs et savoir-faire locaux relatifs aux espèces cultivées et aux techniques coutumières de leur production. Mais alors, qu'advient-il si, pour des raisons quelconques non souhaitables, mais susceptibles de se produire, il fallait revenir aux sources vivrières locales pour alimenter les populations sahéliennes ? De plus, les ressources génétiques constituent un enjeu économique et scientifique majeur pour les sociétés contemporaines. En effet, la connaissance, la maîtrise et l'accès aux ressources génétiques font l'objet d'une compétition internationale dans laquelle s'engagent des Etats, des entreprises et des individus, mobilisant pouvoirs publics, scientifiques, agriculteurs et consommateurs.

Toutefois, la pression intense exercée par les activités humaines tend à les réduire, voire à les faire disparaître alors que, paradoxalement, le développement requiert de les entretenir plutôt et de les adapter aux évolutions du long terme.

La présente étude se propose précisément, entre autres buts, de dégager des perspectives de valorisation de la biodiversité, tout en prenant en compte la dynamique biodiversité/société, sur la base d'une interrogation. Comment évoluent dans l'espace et dans le temps et en fonction des changements technologiques les relations entre la biodiversité et les usages que les sociétés rurales Mossi en font à des fins alimentaires, économiques, médicales ou simplement socio-culturelles, et notamment vestimentaires ou artistiques ?

II. Méthodologie

L'approche méthodologique déployée pour cerner les pratiques culturelles relatives à la conservation de la biodiversité en milieu rural Mossi du Burkina Faso se fonde sur :

- une mise en perspective historique des sociétés rurales Mossi, c'est-à-dire l'histoire du peuplement, la chronologie des occupations successives de l'espace rural et les droits d'usage des ressources naturelles, d'occupation et d'exploitation des terres ;
- une analyse anthropologique des faits et événements ayant marqué les populations rurales dans leur vie individuelle et collective, et qui revêtent une signification particulière liée au milieu naturel, notamment les longues sécheresses et la désertification des trois décennies écoulées. L'analyse anthropologique incorporera la

Le rôle du savoir coutumier comme base d'approche du développement viable longtemps ignoré est désormais reconnu et susceptible de valorisation. Mais les connaissances paysannes locales comme celles des Mossi relatives à l'utilisation de la biodiversité sont-elles transférables ?

Mais d'abord, comment ces connaissances relatives aux usages de la biodiversité se sont-elles constituées dans l'espace et dans le temps et quelles en sont les modalités pratiques et techniques de transmission de génération en génération ?

L'appropriation des plantes, leur contrôle et l'accès à leurs produits pour les divers usages des hommes ont toujours fait l'objet d'une réglementation plus ou moins rigoureuse suivant les sociétés. Cette réglementation peut être de nature coutumière, et donc orale ; c'est le cas des bosquets sacrés qui s'observent dans les villages Mossi et où sont préservées de rares espèces végétales, mais pour combien de temps encore ? (Ouédraogo et Bognounou, 1996).

La réglementation peut aussi obéir à des normes juridiques nettement codifiées à travers des textes écrits. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont les relations culturelles que les sociétés entretiennent avec leur milieu naturel qui sont en jeu et qui traduisent la perception propre de la biodiversité par chaque société.

Comment les sociétés Mossi du centre-nord s'adaptent-elles à leur environnement naturel pour survivre, fonctionner et se reproduire à travers la pratique de l'agriculture et de l'élevage qui constituent les activités essentielles de leur population rurale ?

Dans les relations entre sociétés humaines et écosystèmes, le poids des hommes, c'est-à-dire leur charge numérique sur l'espace rural, représente une donnée de première importance dans la conservation et la gestion de la biodiversité. En effet, le nombre d'habitants vivant à l'intérieur d'une étendue géographique précise permet de mesurer l'action de la société sur le milieu, surtout lorsque cette société est à vocation agricole ou pastorale où les populations sont sédentaires ou semi-nomades et nomades comme les sociétés Mossi du centre-nord. Les techniques agricoles en vigueur dans ces sociétés sont essentiellement manuelles, et au mieux comprennent un faible appoint d'une force animale pour des rendements agricoles le plus souvent médiocres. D'où le recours incessant aux produits de la nature comme complément alimentaire dans une économie rurale qui a longtemps fonctionné presque en circuit fermé, une large part de la production servant à nourrir les producteurs et les sociétés co-habitanes dans un cadre d'échanges d'une dimension au plus régionale. Or de la maîtrise de la nature à différentes échelles par une société donnée dépendent à la fois l'utilisation optimale qui peut être faite des ressources naturelles et la capacité de cette société à se défendre ou à dominer les autres sociétés.

IV. Les pratiques et connaissances paysannes Mossi comme base d'approche méthodologique des ressources naturelles et du développement durable

L'approche socio-anthropologique du monde rural Mossi permet de se convaincre que les paysans savent quelles sont les variétés culturales qui conviennent à la diversité de leurs sols selon la qualité et l'état de pauvreté de ces sols.

En matière de protection de l'environnement, les méthodes traditionnelles de lutte contre l'érosion, par exemple, développées par les paysans Mossi sont valables et efficaces, notamment le paillage. Le paillage est un système de conservation des sols et des eaux consistant à étaler des herbes sur la surface du champ pour préserver le sol de l'action directe des premières pluies et freiner par la suite l'évaporation. « Ce procédé est excellent. Les résultats ont été chiffrés avec précision aux USA où l'on estime que par ce procédé (mulch farming), la perte en terre peut être vingt fois inférieure à ce qu'elle serait en terrain nu » (Marchal, 1978).

Dans le domaine de la conservation des semences, les paysans Mossi du centre-nord utilisent des méthodes et des techniques qui ont fourni la preuve de leur efficacité pratique. Il s'agit des méthodes et techniques de conservation des céréales les plus consommées (mil, sorgho, maïs), consistant à étaler sur cinq à dix centimètres d'épaisseur de feuilles d'une des plantes ci-après au fond d'un grenier :

- 1) "Lamboèga" en Mooré (*Bauhinia rufescens*) ;
- 2) "Zambré Kouka" en Mooré (*Acacia nigricans*) ;
- 3) "Youmenga youga", toujours en Mooré (*Hyptis spicigera*).

Ensuite, il convient de disposer les productions céréalières sur une épaisseur de cinquante centimètres à un mètre sur cette première couche de feuilles d'une des plantes ci-dessus citées, et à nouveau d'étaler sur cinq à dix mètres d'épaisseur ces mêmes feuilles sur lesquelles sera déposée une quantité équivalente de céréales jusqu'au remplissage du grenier. Une telle méthode et une telle technique assurent la protection de l'ensemble des productions agricoles céréalières, dont les semences, pour une période variable entre trois et cinq ans.

Toutes ces formes de connaissances, longtemps ignorées, sont désormais reconnues et leur rôle, comme base d'approche du développement viable, positivement apprécié. Mais dans un tel contexte socio-culturel, est-il possible d'évaluer, de modifier et de prévoir le rôle des interventions d'origine anthropologique dans la diversité biologique ainsi que et leurs conséquences ? La croissance démographique et les conséquences des activités liées au développement économique constituent-elles la source principale de l'érosion de la diversité biologique ?

Si la science peut prédire l'évolution de la variance génétique en fonction de l'effectif de la population d'une espèce végétale donnée, en revanche, elle ne parvient pas encore à établir la relation exacte entre la probabilité d'extinction d'une espèce et son degré de variabilité, malgré l'existence bien reconnue d'une telle relation.

La science ne peut non plus, du moins actuellement, se prononcer clairement sur la question de savoir si la grande diversité du peuplement d'une espèce végétale par exemple est ou n'est pas un signe de santé pour un écosystème et sa diminution un signe de fragilité. De plus, une plus grande diversité permet-elle une adaptation plus rapide ou meilleure à un changement de l'environnement ?

Comment réduire les impacts d'origine anthropologique et faire participer l'ensemble de la population d'une société déterminée à la protection de la biodiversité ?

Sans doute, la croissance démographique et les conséquences des activités liées au développement économique constituent la source principale de l'érosion de la diversité biologique. Mais l'homme lui-même contribue à créer de la biodiversité, notamment à travers des pratiques agricoles locales qui finissent par générer des variétés de souches adaptées aux conditions environnementales particulières de chaque région. L'homme contribue également, à travers la migration ou le voyage, à disséminer des espèces dans le monde, accroissant ainsi ou réduisant parfois les biodiversités natives. C'est pourquoi il importe de bien connaître les relations culturelles que chaque société humaine entretient avec le milieu naturel où elle vit et qu'elle exploite.

Car c'est en fonction de la perception et de la représentation de la nature forgées par chaque société humaine que se définissent les inter-relations société/nature et que peuvent être élaborées et mises en œuvre des stratégies adoptées de gestion à long terme des ressources biologiques. Dans un tel contexte, la connaissance des savoirs coutumiers, qu'ils soient populaires ou spécialisés, permet de mieux comprendre les types de liens affectifs et symboliques que les populations rurales ont tissés avec leur milieu naturel et les ressources donnant lieu à usage.

Au Burkina Faso, la recherche agronomique a été davantage orientée jusqu'ici vers l'amélioration génétique des variétés de cultures et l'utilisation des fertilisants des sols. Aujourd'hui, elle tend plus à intégrer la gestion des ressources naturelles et développe une approche pluridisciplinaire des systèmes agraires (« farming system research »).

Pendant longtemps, les préjugés missionnaires et coloniaux avaient finalement conduit à considérer les populations africaines comme des "reliques" de la sauvagerie préhistorique, incapables d'aménager l'espace et d'en tirer fructueusement parti. Or dès lors que l'homme ne se contente plus de la chasse et de la cueillette comme au début de son existence, mais s'adonne à la domestication des plantes et des animaux, il s'oriente vers un rapport nature/société concrétisé par des activités productives et s'engage

corrélativement dans une action de spécialisation progressive des écosystèmes sous-tendue par des connaissances précises (Ouedraogo et Bognounou, 1996).

Et de fait, les Africains ont parfaitement réussi la domestication d'un nombre important de céréales (*Digitaria exilis* Stapf ou fonio, *Oryza glaberrima* Steud. ou riz ouest africain), de légumineuses (*Voandzeia subterranea* Thon ou pois de terre) et de tubercules (ignames ou *Dioscorea* spp.). La domestication des plantes par les Africains, parce qu'elle obéit à une logique de production, de conservation et de gestion, est l'expression culturelle d'une société à une étape de son évolution historique. Il semble que la préoccupation majeure des sociétés africaines et notamment sahéliennes à pratiques culturelles d'autosubsistance est la conservation de la diversité cultivariétale permettant de sauver plusieurs espèces cultivées dont l'usage était plus ou moins tombé en désuétude (Ouedraogo et Bognounou, 1996) ; en particulier les céréales, tubercules et légumineuses, dont la capacité adaptative exceptionnelle permet à certaines variétés de résister aux conditions agro-pédologiques et climatiques particulièrement difficiles du Sahel. Dans cette perspective, les pratiques agricoles locales des Mossi ont généré une grande variété de souches adaptées aux conditions agro-climatiques rencontrées dans la région.

L'imposition coloniale de la pratique des cultures de rente, et notamment du coton, a sans doute contribué à la diminution de la diversité variétale des flores vivrières domestiques au Burkina et au Sahel de façon générale. L'on peut précisément se demander, dans le cas des régions sahéliennes, si cette diminution n'a pas privé les populations locales d'une diversité végétale vivrière ayant permis naguère de pallier les effets des aléas climatiques par des stratégies d'ajustements cultureux jouant sur cette diversité (Barrau, 1990). Toujours est-il que la diversité cultivariétale et cultigénétique y apparaît comme l'apanage presque exclusif des pratiques culturelles d'autosubsistance. Ce qui autorise à formuler l'hypothèse selon laquelle l'un des moyens de maintenir, du moins partiellement, la diversité génétique peut être le fait de mettre au point des systèmes cultureux où des végétaux, jusqu'alors insérés dans des économies de subsistance, deviendraient des productions commerciales (Ouedraogo et Bognounou, *op. cit.*) pour les marchés locaux ou régionaux afin de répondre à la fois aux divers besoins des sociétés et aux possibilités des milieux naturels. Par exemple, la culture du coton a, semble-t-il, une part non négligeable de responsabilité dans la crise alimentaire qui sévit aujourd'hui de façon quasi endémique dans la frange soudano-sahélienne du sous-continent noir ; car le paysan a tendance à faire passer le coton, culture de rente, avant la culture vivrière pour gagner de l'argent (Schwartz, 1996). Cette culture constitue également un facteur de dégradation du milieu naturel, le paysan tendant à lui consacrer des superficies de plus en plus importantes de ses réserves de terres et divers produits chimiques, compte tenu des soins particuliers qu'elle requiert.

Conclusion

L'importance des enjeux de la diversité biologique commande une politique nationale, voire sous-régionale, en matière de ressources génétiques, une concertation des acteurs qui s'y impliquent et la mise en place d'un dispositif permanent qui regrouperait les compétences des institutions concernées afin de disposer des meilleures expertises, notamment de celles des communautés rurales.

Les communautés rurales Mossi du centre-nord du Burkina Faso, en dépit/ou à cause des difficultés énormes que présente leur milieu naturel pourtant riche en ressources, développent diverses stratégies pour survivre, en puisant dans leur tréfonds culturel le savoir coutumier nécessaire leur permettant de prendre en charge l'entretien et la valorisation de ces ressources naturelles. Le savoir coutumier Mossi relatif à la gestion des ressources génétiques, parce qu'il a fourni la preuve de son efficacité pratique sur le terrain, loin de s'opposer au savoir scientifique, devrait lui être complémentaire.

Il reste que les processus de décision qui influent sur la conservation et la gestion de la diversité biologique, comme toute forme de savoir traditionnel qui se transmet de génération en génération, constituent une sorte de secret qui se livre avec parcimonie et suivant les règles ontologiques du métier des maîtres du savoir. Le chercheur moderne peut-il alors avoir l'humilité scientifique d'aller à l'apprentissage de ces savoirs coutumiers auprès de l'école des paysans ?

Références bibliographiques

- Barrau J., 1971. *L'ethnobotanique au carrefour des sciences naturelles et des sciences sociales*. Bull. Soc. Bot. France, 118, pp. 137-248.
- Barrau J., 1990. *Diversité et uniformité : remarques sur l'évolution des flores cultivées tropicales*. Cahiers d'Outre-mer, 42 (2), pp. 332-341.
- Bergeret A., 1990. *L'arbre nourricier en pays sahélien*. Eds. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 234 p.
- Bergeret A., 1988. *Fonction alimentaire des arbres et des arbustes*. Communauté rurale de Sali, Sénégal. Montpellier, *Economie rurale en zone de savane*, Acte du VIII^e Séminaire d'économie et de sociologie rurales, Montpellier, 15-10 sept. 1986, pp. 204-218.
- Bergeret A., 1988. *Nourritures de cueillette en pays sahéliens*. Journ. Agric. Trad. Bot. Appl., 33, pp. 91-130.
- Bognounou O., 1970. *Note sur la culture du Solenostemon rotundifolius (Poir.) J.K Morton dans la région de Ouagadougou*. Notes et Documents Voltaïques, 4 (1), pp. 63-66.
- Bois D., 1972. *Les plantes alimentaires chez tous les peuples et à travers les âges*. Paris, 3 vol.
- Gourou P. 1948. *La civilisation du végétal*, Indonésie. pp. 385-396.
- Guillaumin D., 1946. *Les plantes cultivées : histoire - économie*. Ed. Payot, Paris, 341 p.
- Haudricourt A. G. et Hedin L., 1962. *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui* 11 (1), pp. 40-50.
- Levi-Strauss C., 1962. *La pensée sauvage*. Ed. Plon, Paris, 389 p.
- Marchal J.Y., 1978. *L'espace rural au nord du Yatenga, Haute-Volta*. ORSTOM, Ouagadougou, p. 38.
- Mauny R., 1953. *Notes historiques autour des principales plantes cultivées d'Afrique occidentale*. Bull. de l'IFAN, 15 (2), pp. 684-730.

- Ouédraogo J.B. et Bognounou, O., 1996. *Les aspects socio-culturels de la gestion des ressources phylogénétiques dans les pays du Sahel*. Séminaire sur Biodiversité, ressources phylogénétiques et sécurité alimentaire locale. Ouagadougou, Burkina Faso, 16-21 déc. 1996, pp. 96-102.
- Porteres R., 1962. *Berceaux agricoles primaires sur le continent africain*. Journal of African History, III (2), pp. 195-210.
- Portères R., 1955. *Nouvelles variétés agro-botaniques de riz cultivées*. Journ. Agric. Trop. Bot. Appl., 11 (12), pp. 575-599.
- Schwartz A., 1996. *Pratiques paysannes et gestion de la fertilité des terres sur les exploitations cotonnières dans l'ouest du Burkina Faso*. Rapport ORSTOM, 20 p.
- Tamini Z., 1945. *Etude ethnobotanique de la lentille de terre (Macrotyloma geocarpum Maréchal & Baudet) au Burkina Faso*. Journ. Agric. Bot. Appl., nouvelle série, 37 (1), pp. 1987-1999.

**Connaissances et pratiques
traditionnelles pour une conservation
de la biodiversité au Burkina Faso**

**Ouétian BOGNOUNOU, O. Maïmounata BELEM
et Niéyidouba LAMIEN**

INERA, Burkina Faso

Résumé

Au Burkina Faso comme partout ailleurs en Afrique, la population adopte des pratiques qui permettent une gestion conservatoire de la diversité biologique. Aussi existent-il des interdits allant de la coupe et l'utilisation des arbres à leur consommation. Les femmes s'impliquent énormément dans ce processus, particulièrement dans la conservation des semences.

Introduction

"L'Afrique n'a pas méconnu la science. Répandu dans la forêt, la savane et le désert, un vaste savoir existe, fait d'expériences techniques voire scientifiques, davantage que de formulations théoriques et amassées au cours des siècles par nos ancêtres. Ce savoir ne saurait être sous-estimé, ni dans son contenu réel, ni dans la mentalité qui l'exprime (...). Toutefois, l'apport massif en Afrique de techniques et de concepts scientifiques s'accompagnera utilement de la prudente vigilance que requiert la situation de nos peuples. Il serait vain en effet de solliciter leur concours pour développer leur pays et leur civilisation, si l'on ne prend d'abord le soin de traduire les concepts et les connaissances scientifiques dans leur langage et leur mentalité culturelle. D'où l'urgence d'étudier leurs expériences, telles que la tradition de la vie rurale les expriment et utilisent". Cette citation en introduction à notre communication est empruntée à Diop (1968). C'est en ces termes qu'il s'exprimait lors de la séance inaugurale de la II^e session du Congrès International des Africanistes tenu à Dakar du 11 au 20 décembre 1967.

Le thème du présent atelier vient à point nommé. "Pratiques culturelles, sauvegarde et conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre ". Comprendre les méthodes séculaires de conservation de la biodiversité et les actualiser afin de les rendre beaucoup plus performantes et de léguer aux générations futures des méthodes plus fiables de recherche et d'action est un objectif visé dans cet atelier. C'est du moins un des vœux des organisateurs.

Le thème et l'objectif visé répondent aux préoccupations ressortant des propos de Diop. Des tentatives de réflexion concourant au thème existent. Il convient de souligner que deux de ces cadres de réflexions se sont tenus au Burkina Faso :

- Le colloque ORSTOM/CVRS sur la logique paysanne et la rationalité technique en 1976 à Ouagadougou. ;
- Le séminaire sur "Savoirs populaires, agents de développement et communication en langues nationales" en 1989 à Bobo Dioulasso ;

- Le colloque organisé par ENDA/Tiers-Monde sur les ressources phylogénétiques en 1996 à Ouagadougou.

De Sardan (1989), dans sa réflexion sur les savoirs populaires, soulignait que "dans le champ du développement rural, trois grands domaines sont concernés : les savoirs populaires en matière d'agriculture, d'élevage et d'environnement ; les savoirs populaires techniques en matière de santé humaine et animale ; les savoirs populaires techniques en matière de gestion et d'économie...".

Il s'agit de domaines très vastes. Nous nous limiterons à quelques sous-domaines où notre expérience pratique d'ethnobotaniste nous autorise à en parler (agriculture, élevage, environnement).

Lorsqu'on parle de savoirs populaires, on pense en règle générale au capital de connaissances acquis par une expérience pratique de nos sociétés traditionnelles, expérience capitalisée sur de nombreuses générations. Nous pensons que les éléments qui seront soumis à votre réflexion concourront à l'objectif général de l'atelier, malgré quelques craintes. Celles-ci sont liées au climat d'occidentalo-centrisme dans lequel baignent la plupart des chercheurs africains et du fait que les réalités africaines sont souvent mal perçues ou le sont superficiellement avec des yeux d'étrangers ou d'acculturés ; ce que Ki-Zerbo dit si bien par cette expression, à savoir que "*l'œil peut voir si la sauce est grasse mais non si elle est salée*" (cf. Préface de l'ouvrage : *Les 50 Afriques* de Bourges et Vauthier, 1976).

I. Définition de terme

L'intitulé de notre communication contient le terme « pratique traditionnelle ». Afin de bien fixer l'idée, une définition de certains termes nous paraît nécessaire.

1.1. Qu'est-ce que la tradition ?

Le terme vient du latin «*tradere*» qui veut dire faire passer à un autre, remettre. Il s'applique à l'héritage transmis oralement puis par écrit. «La tradition est toujours un bien commun, une réalité où les valeurs de vie sont communiquées. Elle est donc vivante, dynamique» (Sanou et Traoré, 1999). Mais d'aucuns pensent qu'elle est chargée de pesanteur sociologique et plutôt statique.

2.2. Qu'entend-on par société traditionnelle ?

Selon Bognounou (1993), le mot mystique «traditionnelle » peut revêtir plusieurs sens pour certains anthropologues sociaux et, comme le notent Dubreuil et Tarral (1976), pour les pays du tiers monde qui ont connu les effets du colonialisme sous toutes ses formes, cette notion de "traditionnelle" désignerait l'état des choses antérieures à la colonisation, préexistant à l'intervention coloniale. Le mot traditionnel désignerait ce qui existait avant. Une telle définition est peu satisfaisante. Hagen, cité par Dubreuil et Tarral (*op. cit.*), reconnaissant que les sociétés caractérisées par le traditionnel sont diverses et présentes dans toute société globale, même dans les modernes, propose un certain modèle de la société traditionnelle en retenant cinq principaux critères :

1. Les comportements se transmettent de génération en génération et ne subissent que de très faibles changements: il y a une sorte d'invariance comportementale.
2. Le comportement est régi par la coutume (la tradition) et non par la loi (droit).
3. La structure sociale propre aux diverses sociétés traditionnelles est à dominante hiérarchique, autoritaire et verticale.
4. Les positions individuelles sont déterminées par la naissance, plus que par l'apport personnel. Le statut est souvent plus reçu qu'acquis.
5. La productivité économique est basse. Cette société traditionnelle est vouée à une sorte de répétition, plus qu'à la transformation.

A travers ces cinq critères, on peut percevoir une certaine limite aux connaissances traditionnelles qu'il est intellectuellement honnête de reconnaître. Mais certaines sont dignes d'intérêt. Ce sont quelques-unes de ces connaissances et pratiques que nous allons présenter en tant que simples éléments d'échanges et de discussions pour le présent atelier, en abordant les rapports des sociétés traditionnelles avec leur environnement à travers l'agriculture, l'élevage et la gestion coutumière de l'espace rural au Burkina Faso.

C'est un pays où se sont historiquement créées de puissantes sociétés agraires et pastorales grâce à une maîtrise des milieux tropicaux semi-arides dont on s'accorde à reconnaître qu'ils sont délicats du point de vue agropédologique et difficiles à gérer en raison de différentes contraintes. Comme l'a bien souligné Daveau (1972), "les relations qui existent entre le caractère des milieux naturels et ceux des sociétés agraires de l'Afrique Occidentale apparaissent à la fois étroites et fort complexes".

II. Rapports des sociétés traditionnelles avec leur environnement

2.1. Considérations générales

2.1.1. Les systèmes de production agricole

Les systèmes de production agricole au Burkina Faso sont caractérisés par l'omniprésence des arbres sur les parcelles de culture. Cette alliance systématique, souvent qualifiée d'amitié entre les arbres et le champ, a été soulignée par Pélissier (1980) en ces termes : "Du Sahel à la forêt, les paysages agraires d'Afrique noire allient partout l'arbre au champ". Ces paysages agraires d'Afrique noire sont qualifiés de systèmes agroforestiers traditionnels. Les cas typiques de systèmes agroforestiers traditionnels qu'on rencontre au Burkina Faso sont les parcs à dominance du karité sur plus de la moitié de l'étendue du territoire national et les parcs à rôniers dans la partie sud. La question de l'arbre dans le domaine agricole a fait l'objet d'un certain nombre d'études à l'échelle des terroirs villageois du Burkina Faso (Lahuec 1980 ; Maïga 1987 ; Kessler et Boni 1991 ; Lamien et Bayala, 1994 ; Robins, 1994 ; Boffa et al., 1994 ; Bélem et al., 1996 et Bogr , 1999). On retient des différentes études que les divers produits que les populations tirent des essences sont les raisons essentielles de leur maintien sur les parcelles de cultures. Cependant, une certaine antinomie entre les activités de production agricole et le couvert arboré fait nécessairement de l'homme un défricheur qui recherche toujours l'espace optimum pour les cultures annuelles. Pour les amis de la nature, la pratique des activités agricoles nuit à la conservation de la diversité biologique. D fricher un nouveau champ est toujours synonyme de réduction de cette diversité biologique. Certains auteurs, en revanche, pensent que l'activité agricole n'a pas que des inconvénients pour l'environnement. On peut noter avec Ouédraogo (1994) qu'"en règle générale, on cultivait pour assurer la satisfaction de ses besoins et ceux de la communauté à laquelle on appartenait.

Malgré l'existence d'échange de produits divers, l'économie de subsistance y prédominait et avait favorisé le développement de savoirs et de savoir-faire locaux relatifs à la protection et à la conservation de l'environnement d'une part, et à leurs techniques coutumières de production d'autre part...". Cette appréciation positive de l'activité de production agricole des Moose est valable pour d'autres groupes ethniques du Burkina tels les Bwaba, Bobo, Senoufo, etc. Pélissier (1980)  voque les effets bénéfiques des pratiques agricoles sur le couvert arboré en ces termes : «Ce sont les défrichements cultureux qui ont permis à l'arbre d'émerger du fouillis végétal confus de la brousse soudanienne, de s'épanouir et de s'étoffer, de constituer les parcs de la savane arborée, de même que c'est à la faveur de la pénétration des champs en forêt que s'établissent et fructifient les palmeraies.» Un point de vue que partagent également certains autres auteurs qui rapportent que c'est sur les champs qu'on observe les meilleurs pieds de *Vitellaria paradoxa*. Compte tenu des diverses agressions (feux de brousse récurrents, compétition interspécifique, exploitation anarchique...) que subissent les formations naturelles, on peut conclure que les espaces agricoles favorisent un meilleur épanouissement des espèces ligneuses que les populations y épargnent.

2.1.2. Domestication des plantes

Barrau (1990) faisait remarquer que "dans le domaine de la production végétale, les avancées scientifiques et techniques se sont traduites, au cours notamment des quarante dernières années, par d'évidents et remarquables progrès agricoles et horticoles. Elles ont eu toutefois pour corollaires une homogénéisation et une spécialisation croissantes de la flore cultivée ainsi que l'imposition à de nombreuses régions du globe de modèles agro-techniques et agro-économiques standardisés conçus dans les conditions environnementales et sociales des pays développés. Cette remarque, si elle est fondée du fait que c'est par le biais des transferts inter-continentaux de plantes cultivées à l'occasion des voyages des explorateurs européens que les régimes alimentaires se sont améliorés, ne porte aucune indication sur les potentialités agricoles et végétales du continent africain, en particulier du Sahel, où les populations tiraient pourtant l'essentiel de leur subsistance des plantes (Ouédraogo et Bognounou 1996). Selon Portères (1962), si l'Afrique paraît avoir peu fourni aux autres continents, c'est parce que nous venons de la connaître, que c'est un continent rude à l'homme, épuisé et difficilement rajeunissable pour diverses raisons, et parce qu'une confusion a régné et règne encore sur l'origine de certaines grandes plantes alimentaires. Pourtant on lui doit les caféiers et le palmier à huile, les sorghos céréaliers, les mils pénicillaires, etc. Ky-Zerbo, cité par Ouédraogo et Bognounou (1996), de faire remarquer que l'Afrique n'étant pas un "vide technologique", on notera, en rapport avec la satisfaction des besoins et régimes alimentaires, la domestication réussie de nombre de céréales, de légumineuses et quelques tubercules comme le montre le tableau I.

Tableau I : Principales plantes cultivées

Céréales	Légumineuses	Tubercules	Autres
Sorgho (<i>Sorghum vulgare</i>)	Haricot «Benga» ou «Niébé» (<i>Vigna unguiculata</i>)	Ignames (<i>Dioscorea</i> spp.)	Gombo (<i>Hibiscus</i> = <i>Abelmoschus esculentus</i>)
Mil (<i>Pennisetum typhoides</i>)	Voandzou (<i>Voandzeia subterranea</i>)	Pèsa (<i>Solenostemon rotundifolius</i>)	Kyènebdo (<i>Gynandropsis gynandra</i>)
Fonio (<i>Digitaria exilis</i>)	Wytyè (<i>Kerstingiella geocarpa</i>)		
Riz (<i>Oryza glaberrima</i>)			

Ces différentes plantes cultivées comportent de nombreuses variétés / cultivars. Ainsi, les Moose du Sanmantenga (Kaya, Tougouri) distinguent, pour ce qui concerne le mil et le sorgho, diverses variétés sur la base des caractéristiques suivantes :

- longueur du panicule ou de l'épi ;
- couleur et grosseur des grains ;
- cycle (précoce, tardive) ;
- productivité ;
- qualités alimentaires et organoleptiques.

A côté des plantes cultivées, on peut également noter une série de plantes spontanées, herbacées, ligneuses et champignons, qui occupent une place de choix dans l'alimentation ordinaire ou en période de pénurie alimentaire. Pour ces raisons, certaines d'entre elles sont épargnées dans les champs de culture, formant les parcs dont on a parlé dans les paragraphes précédents. Quelques-unes et leur mode d'exploitation sont consignés dans le tableau II.

Les parties de plantes valorisées à des fins alimentaires ou autres sont les feuilles, les fleurs, les fruits, les graines, les exsudats, la sève, l'écorce, les tubercules et les racines.

Tableau II : Quelques plantes spontanées d'intérêt alimentaire

Espèces	Exploitation	Espèces	Exploitation
<i>Bombax costatum</i>	Feuilles alimentaires Fruit alimentaire Fleur comestible	<i>Boscia senegalensis</i>	Graines à la base de spécialités culinaires
<i>Adansonia digitata</i>	Feuilles alimentaires Fruit alimentaire	<i>Capparis corymbosa</i>	Graines à la base de spécialités culinaires
<i>Strychnos innocua</i>	Feuilles alimentaires Fruit alimentaire	<i>Ceiba pentandra</i>	Graines à la base de spécialités culinaires Fruit alimentaire Fleur comestible
<i>Crateva adansoni</i>	Feuilles alimentaires	<i>Parkia biglobosa</i>	Graines à la base de spécialités culinaires Fruit alimentaire
<i>Celtis integrifolia</i>	Feuilles alimentaires	<i>Vitellaria paradoxa</i>	Graines à la base de spécialités culinaires Fruit alimentaire

Espèces	Exploitation	Espèces	Exploitation
<i>Moringa oleifera</i>	Feuilles alimentaires	<i>Blighia sapida</i>	Graines à la base de spécialités culinaires
<i>Azelia africana</i>	Feuilles alimentaires	<i>Elaeis guineensis</i>	Graines à la base de spécialités culinaires Sève pour boisson
<i>Piliostigma</i> spp.	Feuilles alimentaires	<i>Lannea microcarpa</i>	Fruit alimentaire
<i>Hymenocardia acida</i>	Feuilles alimentaires	<i>Gardenia erubescens</i>	Fruit alimentaire
<i>Securidaca longipedunculata</i>	Feuilles alimentaires	<i>Detarium microcarpum</i>	Fruit alimentaire
<i>Pterocarpus lucens</i>	Feuilles alimentaires	<i>Canarium schweinfurthii</i>	Fruit alimentaire
<i>Cadaba farinosa</i>	Feuilles alimentaires	<i>Cola gigantea</i>	Fruit alimentaire
<i>Maerua crassifolia</i>	Feuilles alimentaires	<i>Ziziphus mauritiana</i>	Fruit alimentaire
<i>Maerua angolensis</i>	Feuilles alimentaires	<i>Carissa edulis</i>	Fruit alimentaire
<i>Vitex doniana</i>	Feuilles alimentaires Fruit alimentaire	<i>Diospyros mespiliformis</i>	Fruit alimentaire
<i>Tamarindus indica</i>	Feuilles alimentaires Fruit alimentaires Fleur comestible	<i>Syzygium guineense</i>	Fruit alimentaire
<i>Vernonia colorata</i>	Feuilles alimentaires	<i>Phoenix dactylifera</i>	Fruit alimentaire
<i>Sclerocarya birrea</i>	Fruit alimentaire	<i>Nauclea latifolia</i>	Fruit alimentaire
<i>Saba senegalensis</i>	Fruit alimentaire	<i>Flacourtia flavescens</i>	Fruit alimentaire
<i>Landolphia heudelotii</i>	Fruit alimentaire	<i>Spondias mombin</i>	Fruit alimentaire
<i>Annona senegalensis</i>	Fruit alimentaire Fleur comestible	<i>Dialium guineense</i>	Fruit alimentaire
<i>Cordia myxa</i>	Fruit alimentaire	<i>Parinari curatellifolia</i>	Fruit alimentaire
<i>Hexabolus monopetalus</i>	Fruit alimentaire	<i>Cordyla pinnata</i>	Fruit alimentaire
<i>Ficus gnaphalocarpa</i>	Feuilles alimentaires	<i>Balanites aegyptiaca</i>	Fruit alimentaire
<i>Borassus aethiopum</i>	Sève pour boisson	<i>Acacia senegal</i>	Gomme comestible
<i>Raphia vinifera</i>	Sève pour boisson	<i>Acacia dudgeonii</i>	Gomme comestible
<i>Fagara xanthoxyloides</i>	Ecorce servant d'épice	<i>Sterculia setigera</i>	Gomme comestible
<i>Xylopia aethiopica</i>	Fruit servant d'épice	<i>Cochlospermum planchonii</i>	Fleur comestible
<i>Capsicum frutescens</i>	Fruit servant d'épice	<i>Grewia cissoides</i>	Fruit alimentaire
<i>Cochlospermum tinctorium</i>	Fleur comestible		
<i>Acacia macrostachya</i>	Graines à la base de spécialités culinaires		

Source : Bognounou (2000)

Tableau III : Liste de quelques plantes introduites

Noms Scientifiques	Noms Français
<i>Mangifera indica</i>	manguier
<i>Psidium guyava</i>	goyavier
<i>Citrus spp.</i>	agrumes
<i>Anacardium occidentale</i>	anacardier
<i>Annona squamosa</i>	pomme cannelier
<i>Carica papaya</i>	papayer
<i>Achras sapota</i>	sapotier
<i>Melicocca bijuga</i>	quenetier
<i>Terminalia catappa</i>	badamier ou amandier des tropiques
<i>Punica granatum</i>	grenadier
<i>Persea gratissima</i>	avoçatier

2.1.3. Gestion de l'espace rural

Dans la gestion de l'espace rural, les populations rurales ont des pratiques qui contribuent à la préservation de l'environnement.

2.1.3.1. Pour l'agriculture

Une pratique d'utilisation rationnelle de l'espace était supervisée par les chefs de terre traditionnels : *Tengsoba* chez les Moose, *Tinibè* chez les Bwaba, *Tikatu* chez les Kasséna. On ne soulignera jamais assez le rôle important de ces gestionnaires des terroirs, distributeurs de l'usufruit temporaire du sol, que Portères (1950) décrivait ainsi : "Personnage plein d'expérience, chef religieux se portant garant du maintien de la fertilité du parcours cultural, veillant à ce que chaque retour cultural sur un territoire y retrouve le potentiel de fertilité nécessaire à l'exploitation des successions et associations végétales traditionnelles sur lesquelles était basé le régime alimentaire de la collectivité ". Ces chefs de terre, dont l'autorité malheureusement de nos jours semble remise en cause, maintenaient en réserve des territoires destinés à digérer le croît démographique tout en maintenant le régime alimentaire général.

2.1.3.2. Pour l'élevage

En matière de gestion de l'espace rural pour l'élevage, Bognounou (2000) rapporte que les Peuls distinguent un certain nombre de complexes sol/végétation dont trois paraissent

fondamentaux pour le fonctionnement de l'économie agro-pastorale dans la zone nord du Burkina Faso. Il s'agit :

- du *Seeno*, espace sableux affecté à la culture du mil ;
- du *Bolaare*, espace humide réservé exclusivement à la pâture ;
- du *Ceekol*, désignant les rives et les lits de marigots, réservé au pâturage aérien. *Bolaare* et *Ceekol* sont des milieux riches du point de vue floristique, tant en ligneuses qu'en herbacées.

Conservés et gérés à des fins exclusivement pastorales, ces milieux méritent d'être soulignés en tant qu'entités concourant à une sauvegarde en diversité biologique dans le contexte du climat sahélien.

2.1.3.3. Pour les besoins culturels

Dans le souci de gérer des entités écologiques pour leurs besoins culturels, les populations rurales ont préservé des bois ou forêts sacrés qui sont des sites de rites sacrés.

2.1.3.4. Les bois sacrés (gestion d'entités écologiques)

Si le Professeur Auguste Chevalier, éminent botaniste explorateur, avait attiré l'attention sur leur intérêt du point de vue phytogéographique, car recelant des espèces reliques, on notera (Tahoux Touao, 1997) que ces "réservoirs inestimables de diversités biologiques et culturelles, et facteurs de pérennisation de la société rurale (...) sont mal et insuffisamment connus ". De plus, jusqu'à une date récente, les bois et forêts sacrés étaient peu ou pas du tout pris en compte dans la planification écologique de nos pays. Nos connaissances sur ces formations spéciales demeurent relativement sommaires en raison des difficultés qui en ont limité les études au nombre desquelles :

- l'interdiction de leur accès aux étrangers ou aux non initiés ;
- la méfiance des gestionnaires en raison des risques de vols d'objets sacrés (masques, autels).

L'intérêt de ces bois sacrés en matière de sauvegarde et conservation de la biodiversité mérite d'être souligné en raison des caractéristiques suivantes :

- ce sont des réservoirs d'espèces reliques, rares, en voie d'extinction ;
- ce sont des sites de conservation *in situ* d'espèces végétales où elles peuvent exprimer leurs potentialités génétiques ;
- ils sont de véritables vergers à graines d'espèces surexploitées ;
- ils recèlent des plantes d'intérêt stratégique sur le plan médicinal ;
- ce sont des réservoirs fauniques, des refuges pour de nombreuses espèces animales, notamment les pythons et varans ;
- ils sont d'une grande signification socioculturelle et religieuse, étant le site de rites sacrés, d'initiation comme le "*Poro*", école initiatique dans les bois sacrés en pays Senoufo souligné par Tahoux Touao (1997).

III. Gestion des espèces végétales et animales

Selon Sanou et Traoré (1999), pour minimiser les actions individuelles ou collectives préjudiciables à l'environnement, les sociétés traditionnelles ont mis en place un certain nombre de «garde-fous» constitués par les interdits et les totems. Pour ces auteurs, l'interdit s'applique à la communauté villageoise, tandis que le totem touche généralement la famille élargie appelée clan. Hasberg et al. (1996) ont énuméré une vingtaine d'espèces végétales totémiques lignagères chez les populations riveraines des forêts classées de Tiogo et de Laba. Lamien et Bayala (1995) ont énuméré une dizaine d'espèces d'arbres que les populations s'interdisent d'exploiter pour le bois de chauffe pour diverses croyances mythiques. Les raisons des interdits et des totems échappent souvent à la logique cartésienne et pourtant leur importance en matière de protection de l'environnement est considérable.

IV. Interdits et conservations

Vis-à-vis de la flore spontanée, les populations rurales ont des interdits allant de la coupe des arbres à la consommation. Au niveau de la biodiversité agricole également, il existe des interdits allant de la sélection jusqu'à la conservation. Comme exemples, on peut noter au Yatenga qu'une jeune femme ne peut pas conserver des semences, qu'il faut éviter d'approcher les semences d'une source acide comme le tamarin, que le vieux tô ne doit pas toucher aux semences.

4.1. Espèces interdites de coupe

Dans la plupart des cas, il s'agit des espèces des lieux sacrés comme les bois, les collines et les rivières. La composition floristique de ces lieux sacrés varie en fonction des régions et de la flore en place. Dans le plateau central du Burkina Faso, les espèces courantes des bois et collines sacrés sont : *Parkia biglobosa*, *Anogeissus leiocarpus*, *Tamarindus indica*, *Khaya senegalensis*, *Adansonia digitata*, *Piliostigma reticulatum*, *Securinega virosa*, *Cassia sieberiana*, *Balanites aegyptiaca*, *Acacia pennata*. Dans la zone ouest, les espèces sacrées sont *Mitragyna inermis*, *Pterocarpus santalinoides*, *Cola laurifolia*, *Ceiba pentandra*, *Syzygium guineense*, *Crateva religiosa*. Ces espèces sont généralement autorisées à la coupe en dehors du lieu sacré. Certaines espèces taxées de hantées par des esprits sont protégées de coupe. Les plus communes sont : *Tamarindus indica*, *Azelia africana*, *Lannea acida*, *Calotropis procera* et *Ficus spp.*

4.2. Espèces interdites de brûlage

Il s'agit d'espèces frappées de mysticisme à cause de leur biotope ou d'espèces dont la fumée est hallucinogène. Ainsi, *Calotropis procera*, fréquente dans les cimetières, et *Sterospermum kunthianum*, à cause de sa fumée hallucinogène, ne sont pas brûlées. La première est réputée se déplacer dans la nuit à cause des esprits qui l'habitent.

V. Perceptions paysannes et conservation

Des plantes dont la physiologie est ignorée par les populations sont taxées de mystiques et, de ce fait, sont protégées. Les espèces du genre *Ficus* sont les plus connues dans ce type de protection. En effet, l'inflorescence des *Ficus* est un syncarpe donnant l'allure d'un fruit. En fait, c'est l'inflorescence qui est consommée comme un fruit. Si bien que le *Ficus* apparaît comme une espèce dont l'homme ne peut jamais voir l'inflorescence. Du coup, les *Ficus* passent pour des plantes mystiques et, de ce fait, sont protégées. Par ailleurs, les espèces de *Ficus* cauliflores sont protégées, car elles traduisent la prospérité. Quand un *Ficus* cauliflore comme *Ficus capensis* pousse dans un champ ou dans une concession, il est épargné à cause de cette perception. *Tamarindus indica*, appelé arbre de génies, est protégé de la coupe. Seule la cueillette de fruits de feuilles et d'écorces médicales est autorisée.

VI. Totem et protection

En Afrique, chaque clan, voire chaque famille, a son totem vis-à-vis des plantes ou des animaux. La pratique consiste à ne pas tuer l'animal ou la plante totem de famille ou du clan, qui est le protecteur ou le défenseur de la famille. C'est ce que Sanou et Traoré (1999)

qualifient de communion conviviale entre les sociétés et leur environnement. L'auteur poursuit sur les origines du totem qui sont entourées de mythe. Tel ancêtre fut sauvé par tel animal, il fait alors un serment engageant sa descendance à ne pas tuer cet animal.

VII. Ethnotaxonomie et préservation

Les populations locales ont une dénomination des plantes liée à plusieurs considérations. Cette pratique revêt un aspect de préservation des plantes.

La dénomination de la plante peut être faite par similitude à l'homme ou aux organes humains. C'est le cas de *Paullinia pinnata* appelée *Nussa nou*, c'est-à-dire 5 doigts en moore, en rapport avec ses feuilles. La dénomination de la plante peut être faite par rapport aux effets de la plante sur l'homme. Ainsi *Stereospermum kunthianum* est appelée *Niyilinga* en moore pour évoquer l'effet hallucinogène de l'espèce. Elle peut être faite en rapport avec les consommateurs de la plante : *Annona senegalensis* (*Bataama*) en mooré, ou karité du chien, *Lannea velutina* (*wam sabaga*) en mooré, raisinier du singe. Il existe également des dénominations de plante par similitude à l'animal, *Combretum aculeatum* ou *kodentaabga*, égale patte de perdrix. *Crateva religiosa* ou *koltoega* est une dénomination en rapport avec le biotope, c'est-à-dire Baobab de l'eau. *Gardenia sokotensis* ou *Tang rambrezunga* en mooré veut dire bois sec de la colline. Ces considérations ethnologiques interviennent de façon subtile dans la préservation des ressources végétales.

A travers ces différents us et coutumes, les populations contribuent à préserver l'environnement, même si les premières motivations n'étaient pas la protection. Si la tradition explique l'interdiction d'exploiter les lieux sacrés censés être la demeure des esprits, pour ce qui concerne les arbres et les animaux, ils sont préservés soit pour leur bienfait aux fondateurs, soit par recommandation des esprits (Sanou et Traoré 1999). Les populations locales disposent d'une science de l'environnement par les interdits, les perceptions et les totems, mais aussi à travers les activités qui régissent la quotidienneté. Le résultat de cette science est l'importante biodiversité dont nous bénéficions.

Conclusion

L'ensemble des rapports passés en revue sont en train d'évoluer sous l'influence de facteurs exogènes pas toujours favorables. Sanou et Traoré (1999), faisant l'analyse de ces facteurs exogènes, se sont attardés sur la colonisation et l'imposition d'un nouveau système de gestion qui a eu pour conséquence l'affaiblissement du système traditionnel de gestion de l'environnement. La destruction de nombreux forêts et sites sacrés par

l'administration coloniale et par les missionnaires chrétiens a fait douter les populations de leur système de croyance. En outre, il est à noter le développement des cultures de rentes et des équipements agricoles qui favorisent l'exploitation de grandes étendues d'espaces.

Dans un tel contexte, on est en droit de se poser la question de savoir comment concilier la logique paysanne et la rationalité technique dans un environnement où les innombrables acteurs ont des intérêts divergents.

L'approche de conservation *in situ*, qui est en train d'être mise en œuvre à travers le programme d'aménagement des formations naturelles, est fort louable, mais force est de constater qu'elle ne vient qu'en "sauvetage" des anciennes réserves forestières qui étaient en régression considérable, sous la pression des populations riveraines. La question de la valorisation de la pratique des bois sacrés comme système endogène de conservation de la diversité biologique reste posée. Créés sur leur propre initiative, les populations locales sont responsables de la gestion de ces bois sacrés.

La protection de ces forêts et bois sacrés nous paraît évidente dans toute politique de conservation de la biodiversité reposant sur les fondements socioculturels de l'Afrique. Quelques mesures concourant à cette protection peuvent être édictées :

1. inventorier et cartographier les forêts et bois sacrés en suivant l'œuvre pionnière de Guinko (1984) ;
2. enrichir ces bois sacrés en replantant les espèces ayant disparu ;
3. les intégrer dans la liste des aires protégées et donner les moyens nécessaires aux gestionnaires traditionnels ;
4. clarifier le foncier, le législatif à propos de ces aires. En tenir compte dans les programmes d'aménagement et de gestion des terroirs ;
5. promouvoir l'éducation environnementale basée sur la conservation dynamique des forêts et bois sacrés ;
6. développer par une sensibilisation l'intérêt pour ces bois sacrés en tant que valeur socioculturelle de la communauté, notamment en direction des fractions jeunes soumises au risque d'acculturation ;
7. promouvoir une éducation civique et morale des enfants basée sur le respect du sacré et de l'environnement ;

8. réhabiliter et sauvegarder les religions traditionnelles face à l'influence des religions révélées telles l'islam et le christianisme dont certains promoteurs voient d'un mauvais œil les sites que sont les bois sacrés où ont lieu différents rites sacrés ;
9. envisager le bornage de ces entités de peur que les jeunes "acculturés" ne les grignotent à des fins agricoles.

Références bibliographiques

- Ba H. et Dieterlen, 1961. *Koumen, texte initiatique des pasteurs Peul*. Cahiers de l'Homme, nouvelle série, Paris, Lattaye, 1961.
- Barrau J., 1990. *Diversité et uniformité : remarques sur l'évolution des flores cultivées tropicales*. Cahiers d'Outre-Mer, 42 (2), 332-341.
- Bary H., 1998. *Le savoir-faire traditionnel des pasteurs. Exemple du Burkina Faso - PRASET/GTZ/VSJ* Ouagadougou.
- Bélem M., Bognounou O., Ouédraogo J. S. et Maïga A. A., 1996. *Les ligneux à usages multiples dans les jachères et les champs du plateau central du Burkina Faso*. Journal d'Agriculture Traditionnelle et Botanique Appliquée, 38 (1), pp. 251-272.
- Boffa J. M., Lompo L. et Knudson D. M., 1994. *Implantation et gestion paysanne des parcs à karité (Vitellaria paradoxa) en zone soudanienne au Burkina Faso*. In *Recherche intégrée en production agricole et gestion des ressources naturelles*. Projet d'Appui à la Recherche et à la Formation Agricoles (ARTS) Burkina Faso, 1990-94, Université de Purdue et Winrock International, 275-297.
- Bognounou O., 1993. *Réflexions sur les thérapeutiques traditionnelles en soins de santé animale et état des connaissances ethnobotaniques au Burkina Faso*. Séminaire Inter-Africain d'Ethnobotanique vétérinaire. Ouagadougou, 15-22 avril 1993.
- Bognounou O., 1997. *Les facteurs de disparitions des plantes médicinales en Afrique de l'Ouest*. Séminaire Ouest Africain sur les plantes médicinales : l'accès aux ressources génétiques et le partage équitable des bénéfices tirés de l'exploitation des ressources biologiques. WWF Abidjan 19-20 juin 1997. Projet diversité biologique en Afrique de l'Ouest.
- Bognounou O., 2000. *De quelques éléments de connaissances traditionnelles liées aux plantes et utilisables pour un système d'éducation non formelle au Burkina Faso*. Séminaire sur l'enseignement des connaissances scientifiques pour l'amélioration de la qualité de vie et pour un développement durable. APNEF Loumbila, février 2000.
- Bogré L. R. E., 1996. *Identification d'espèces ligneuses prioritaires selon les considérations des paysans de la région Nord-Ouest du Burkina Faso*. Mémoire de stage, ENEF Bobo. 72 p.

- Bourges H. et Vauthier C., 1976. *Les 50 Afriques : Magreb, Afrique du Nord-Est, Corne de l'Afrique, Afrique sahélo-soudanienne, Golfe du Bénin*. Editions du Seuil, Paris, 1 : 428-448.
- Chevalier A., 1950. *Sur les bois sacrés des anciens fétichistes du Soudan français*. Rev. Intern. Bot. Appl. Agric. Tropicale, 329-330, pp. 239-240.
- Daveau S., 1972. *Milieus naturels et civilisations agraires en Afrique occidentale*. Cahiers d'Etudes Africaines, 12 (47), pp. 336-341.
- De Sardan O. J. P., 1989. *Savoirs populaires et agents de développement*, in *D'un savoir à l'autre. Les agents du développement comme médiateur*. GRET Ministère de la coopération et du développement, Paris.
- Diop A., 1968. *Séance inaugurale de la II^e session du congrès International des Africanistes de l'Ouest* (Dakar, 11-20 Décembre 1967). Présence Africaine éd., 66, Paris, p. 230.
- Dubreuil J. et Tarral G., 1976. *Culture, Territoire et Aménagement*. Ed. Je le Pape, Montréal.
- Golane P., 2000. *Evaluation du rôle des bois sacrés et des mises en défense dans la stratégie de conservation de la diversité biologique et de la lutte contre la désertification au Bazéga*. Mémoire de fin d'étude d'Inspecteur des Eaux et Forêts, ENEF Bobo, 86 p.
- Guinko S., 1985. *Contributions à l'étude de la végétation et de la flore du Burkina Faso : les reliques boisées ou bois sacrés*. Bois et forêts des Tropiques, 208, pp. 29-33.
- Hasberg S., Gomgnimbou M. et Somé, D. B., 1996. *Forêts classées et terres des ancêtres au Burkina Faso, étude exploratoire sur l'utilisation des produits forestiers dans les villages riverains des forêts classées de Tiogo et Laba au Burkina Faso*. Working Papers in cultural Anthropology, 3, Department of Cultural Anthropology, Uppsala University, 69 p.
- Ibo J., 1997. *Le respect et la valorisation des connaissances et pratiques des populations locales pour la conservation des ressources biologiques*. Séminaire Ouest Africain sur les plantes médicinales. WWF Abidjan, 19-20 juin 1997.
- Karaga A. et Paré Y., 1999. *Savoirs locaux et pratiques traditionnelles en environnement et en éducation environnementale*. Cas du Gourma, Houet et du Yatenga. PRESS/PFIE, Burkina Faso, 83 p.

- Kessler J. J. et Boni J., 1991. *L'agroforesterie au Burkina Faso. Bilan et analyse de la situation actuelle*. MET/UAW, 144 p.
- Kintz D., 1981. *La perception de leur environnement par les populations sahéliennes. Une étude de cas : Sambo Naï*. Haute Volta. UNESCO/Etablissements humains et environnement socioculturel, 24, 106 p.
- Kintz D., 1989. *L'environnement comme écosystèmes : thème peul de pointe. D'un savoir à l'autre. Les agents de développement comme médiateur*. CRET, Ministère de la coopération et du Développement, Paris, 204 p.
- Lahuec J. P., 1980. *Le parc d'un village mossi (Zaongho) : du traditionnel au moderne*. Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum., 17 (3-4), pp. 151-154.
- Lamien N. et Bayala J., 1995. *Etude de la consommation en bois de chauffe dans les villages de Dimolo et Yasso de l'ouest Burkina*. Rapport de recherche INERA, 24 p.
- Lévi-Strauss C., 1962. *La pensée sauvage*. Ed. Plon, Paris, 389 p.
- Maïga A., 1987. *L'arbre dans les systèmes agroforestiers traditionnels de la province du Bazega, influence sur les cultures*. In *Recueil des communications présentées au séminaire national sur les essences forestières locales*, tenu à Ouagadougou du 6 au 10 Juillet 1987. IRBET, pp. 47-54.
- Ouédraogo H., 1992. *Le Sahélien pré-colonial et son environnement*. CILS éd., Ouagadougou, 50 p.
- Ouédraogo J. B., 1994. *Perception de l'environnement et usages de l'espace rural par les Mossi du Burkina. Stratégies de survie et enjeux environnementaux*. Sciences et Techniques, 21 (2), pp. 80-88.
- Ouédraogo J. B. et Bognounou O., 1996. *Les aspects socioculturels de la gestion des ressources phytogénétiques dans les pays du Sahel*. Enda Tiers-Monde, Ouagadougou, décembre 1996.
- Pélissier P. 1980. *L'arbre en Afrique tropicale, Fonction et signe*. Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum., 17 (3-4), pp. 128-130.
- Portères R., 1950. *La recherche agronomique dans les pays chauds*. Rev. Int. Bot. Appl. 331-332, pp. 255-256.
- Richards P., 1985. *Indigenous agricultural révolution*. London, Hutchinson.

- Robins E., 1994. *La gestion de l'arbre dans les systèmes de production agricole dans le village de Thiougou sur le plateau central, Burkina Faso*. In Recherche intégrée en production agricole et gestion des ressources naturelles. Projet d'Appui à la Recherche et à la Formation Agricoles (ARTS) Burkina Faso, 1990-94, Université de Perdue et Winrock International, pp. 239-249.
- Sanou D. B. et Traoré Y., 1999. *Culture et sauvegarde de l'environnement*. Essai d'une méthode d'approche des communautés par la génétique culturelle. CAD Bobo, 176 p.
- Touhox Touao M., 1997. *Contribution des forêts et bois sacrés à la conservation des richesses biologiques culturelles : l'exemple de la côte-d'Ivoire*. Séminaire Ouest Africain sur les plantes médicinales : l'accès aux ressources génétiques dans le partage équitable des bénéfices tirés de l'exploitation des ressources biologiques. WWF/Projet diversité biologique en Afrique de l'Ouest, Adiopodoumé, Côte-d'Ivoire, 19-20 juin 1997.

Connaissances endogènes et gestion de la diversité végétale au Togo

**WALA Kperkouma¹, AMEGADZE Mawuli²,
GUELLY K. Atsu¹, KOKOU Kouami¹,
BATAWILA Komlan¹ et AKPAGANA Koffi¹**

¹. Laboratoire de Botanique et Écologie Végétale, Université de Lomé (Togo)

². Plan National d'Action pour l'Environnement, Ministère de l'Environnement, Lomé

Résumé

Au Togo, des savoir-faire ont permis depuis très longtemps d'assurer une gestion saine et durable des ressources végétales. Ils passent par la création et la gestion des forêts sacrées, mais aussi des techniques culturelles qui se maintiennent de nos jours. En ces périodes de crises généralisées et d'échec de presque tous les programmes de gestion de l'environnement, ne peut-on pas recourir à ces méthodes locales pour améliorer les techniques conventionnelles ?

Introduction

D'une superficie de 56 600 km², le Togo, pays de l'Afrique de l'Ouest, est situé entre 6° et 11° de latitude Nord et entre 0° et 2° de longitude Est. Au sud du 8^e parallèle, le climat est de type subéquatorial guinéen à quatre saisons dont deux pluvieuses ; au nord, il est à deux saisons. La population togolaise est estimée à 4 402 500 habitants dont 85% sont des ruraux. Le Togo compte plus de quarante ethnies, ce qui lui confère une véritable diversité culturelle. Les sols ferrugineux, les sols ferrallitiques, les vertisols et les sols peu évolués sont les plus fréquents. Les formations végétales dominantes sont les savanes. Les forêts denses humides se retrouvent dans la partie méridionale des Monts du Togo (Akpagana, 1989) et sous forme de forêts sacrées (Kokou, 1998). Toutes ces forêts sont malheureusement très dégradées, surtout par des cultures vivrières ou de rentes (Tengué, 1994).

A l'instar de toute l'Afrique tropicale, le Togo offre une grande diversité de conditions écologiques favorables à une diversité d'écosystèmes. Ceux-ci regorgent de multiples espèces végétales dont dépendent les populations. Malheureusement, ces écosystèmes naturels sont sujets à une dégradation poussée de leurs ressources en raison de la forte pression anthropique. Cette dégradation se traduit par l'appauvrissement des sols, la destruction massive des écosystèmes, la perte de la diversité biologique. Diverses initiatives ont été mises au point pour remédier à ce problème, mais la plupart d'entre elles sont restées sans résultats satisfaisants. Il s'agit notamment de classements d'aires et de reboisements. Ces derniers sont exécutés avec des essences exotiques qui, malgré leur grande valeur sylvicole, nécessitent beaucoup d'entretien. Or les populations locales connaissent mieux dans leur milieu un grand nombre d'espèces forestières (Conklin, 1980), dont certaines fournissent également de la nourriture pour l'homme et le bétail, ainsi que la couverture des soins de santé. Ces connaissances sont malgré tout marginalisées, voire ignorées. Pire encore, les pratiques traditionnelles sont encore considérées comme négatives et la seule solution valable reste un transfert de technologie (Puig *et al.*, 1993). La gestion de l'environnement par la répression se poursuit et la conservation de la diversité biologique à travers les aires protégées a échoué. Pire, les populations revendiquent leurs droits sur ces aires et en occupent de larges portions. Dans

ce contexte, ne serait-il pas adéquat d'intégrer à l'apport occidental le savoir-faire des populations locales pour une gestion rationnelle des ressources naturelles ?

L'exemple des forêts sacrées signalé dans plusieurs pays africains est très éloquent à cet égard [De Larozière (1949), Péliissier (1980), Lahueg (1980), N'Tiama (1987), Achoundong (1990), Dongmo (1990), Sobze (1993) et Kokou (1998)]. Selon Sibanda (1999), la religion, les croyances et les tabous forment en Afrique la pierre angulaire de la gestion des ressources naturelles. D'autres formes de pratiques culturelles conservent durablement la biodiversité. Ce sont :

- l'agriculture itinérante sur brûlis et la polyculture ;
- l'agroforesterie traditionnelle à travers la conservation d'arbres dans les champs et jachères pour diverses raisons (Lundgren, 1982 ; Weber et Hoskin, 1983 ; Naïr, 1984 ; Wilken, 1978 in FAO, 1987 et Tientoré, 2000).

La présente étude a pour objectif de faire le point sur l'état de la question au Togo.

I. Méthodologie

Cette étude est fondée sur des données recueillies sur le terrain par chacun de nous, mais aussi par divers auteurs que nous avons consultés. Nous avons également eu des entretiens avec les directeurs de certains services administratifs tels que les Directions de la Faune, de la Flore, de l'Ecologie, du Plan d'Action Forestier National, ainsi que de certaines Organisations non gouvernementales telles la Fédération des Organisations Non Gouvernementales du Togo (FONGTO), les Amis de la Terre et CARE-International.

II. Résultats et discussion

Des communautés locales togolaises ont développé des connaissances et pratiques séculaires qui se transmettent de génération en génération. Celles-ci permettent une gestion saine et durable des ressources naturelles et se manifestent à travers les croyances ainsi que les pratiques agricoles.

2.1. Les croyances

La spiritualité est une importante composante dans l'utilisation des ressources naturelles. Il fait naître un profond respect pour toutes les créatures, notamment les forêts et certaines espèces végétales.

2.1.1. Les forêts sacrées

Comme l'ont signalé plusieurs auteurs, l'arbre possède une dimension sacrée en Afrique. Plusieurs auteurs ont notamment souligné ce fait à travers leurs études et montré que sans ces croyances, de nombreuses espèces auraient disparu dans des zones surpeuplées et écologiquement fragiles.

Au Togo, il existe des forêts sacrées sur toute l'étendue du territoire, notamment dans les Régions³ Maritime et de la Kara. Signalés depuis longtemps par Chevalier (1933) et Aubréville (1937), ces îlots de forêts sont précieusement préservés par les populations riveraines qui pourtant manquent de bois de chauffe et de terres cultivables.

Dans la Région de la Kara, les forêts sacrées de Doufelgou sont les plus remarquables. Chaque village possède sa forêt sacrée qui abrite l'esprit de l'ancêtre fondateur. Toute profanation conduirait à des malheurs.

Celles de la Région Maritime côtière ont été étudiées en détail. On en distingue deux types :

- les forêts des vaudous qui abritent le panthéon des dieux protecteurs des villages ;
- les forêts des ancêtres qui abritent les ancêtres défunts.

Dans toutes ces forêts, il est interdit de chasser, d'allumer le feu, de récolter du bois de chauffe ou d'œuvre, de faire paître les animaux et d'installer des parcelles de culture. Les populations locales ont la responsabilité de la protection et de la conservation de ces sites sacrés. Il y existe en outre des forêts pare-feu qui assurent la protection des villages contre les incendies et les vents violents.

Les études ont montré que toutes ces forêts "protégées" par l'homme sont des sanctuaires de la diversité biologique (Kokou, 1998 ; Kokou *et al.*, 1999 ; Kokou *et al.*, 2000). Les travaux effectués sur 53 îlots forestiers ont permis de recenser sur une superficie de 17,2 ha 649 espèces végétales réparties en 90 familles dont 72 de Dicotylédones, 15 de Monocotylédones et 3 de Ptéridophytes, alors que la flore du Togo compte 2 484 espèces. Ces études mentionnent également 52 espèces nouvelles⁴ pour la flore du Togo. Dans cet effectif, on cite 10 genres nouveaux.

Ces formations ligneuses protégées contribuent au maintien de la couverture forestière et à la protection de la diversité biologique dans une région où la densité de population dépasse souvent 400 hab/km², ce qui démontre l'efficacité de ces lois locales dans la protection et la gestion de l'environnement.

³ Région s'entend ici comme subdivision administrative

⁴ Les espèces et les genres nouveaux sont ceux qui n'ont jamais été signalés pour la flore togolaise

Pendant ce temps, les bases de la politique conventionnelle de protection de l'environnement sont ébranlées par les troubles socio-politiques. Les populations locales en arrivent à réclamer leurs droits sur des terres sur lesquelles se trouvent ces aires protégées conventionnelles alors que les forêts sacrées sont plus ou moins épargnées en raison de la protection collective dont elles bénéficient.

2.1.2. Les interdits

Des interdits frappent certaines espèces végétales qui sont ainsi considérées comme espèces fétiches. Elles bénéficient de fait d'une protection stricte.

Ainsi, chez les *nawda* de Doufelgou du Nord Togo, certains arbres tels que *Adansonia digitata* (*to'de*), *Milicia excelsa* (*tom'be*) et *Borassus aethiopium* (*kpadbe*) abriteraient les esprits des ancêtres et sont ainsi protégés. C'est ainsi que, par exemple, pour tailler un pied de *M. excelsa*, il faut réunir toute la famille en vue de prendre la décision. Toute action individuelle est proscrite. Il est à noter que cette manière de faire tend à disparaître aujourd'hui.

En pays "Eve" au sud du Togo, *Ceiba pentanda* ou fromager ("*vutsi*"), *Antiaris toxicaria* subsp. *welwitschii* var. *africana* (*logotsi*), *M. excelsa* (*logo-azagu*), *Dracaena arborea* ou dragonnier (*Anyatsi*) ainsi que *A. digitata* ou baobab (*adidotsi*), etc. sont des totems. Elles sont épargnées au moment des mises en culture, ce qui explique leur fréquence dans le paysage togolais. Certaines autres espèces sont conservées dans et autour des maisons pour leurs propriétés thérapeutiques, surtout médico-magiques. Il s'agit notamment de *Newbouldia laevis* (*kpotsima*) et de *Momordica charantia* (*Anyanyra*), très communes dans les agglomérations.

Certaines espèces de palmier à huile sont également épargnées dans les cultures, car prédestinées à des rites religieux. C'est le cas d'*Elaeis guineensis* var. *idolatrix* ou *afande*, aux palmes non disséquées et d'*E. guineensis* var. *virescens*, localement connue sous le nom de *sede*, dont les fruits jaune-orangé à maturité servent à fabriquer l'huile de palme rancie (*kole*) utilisée dans les cérémonies du *fa*.

L'homme, à travers ses croyances et sa culture, participe dans une certaine mesure à la conservation de la biodiversité.

Néanmoins, face aux exigences actuelles (urbanisation, demande en terres cultivables et en pâturage, etc.), les croyances sont de plus en plus abandonnées par les générations actuelles. Des réclamations sont faites sur des terres qui ont été accordées par des familles pour la création des bois sacrés. On assiste au démembrement de ces terres qui sont

progressivement transformées en lotissements urbains. Toutes les forêts sacrées du littoral (Bè, Amedehoèvé et Togoville) sont réduites à des portions congrues. Ce relâchement implique aussi l'irrespect aux espèces fétiches qui sont souvent abattues sans les formalités qui étaient requises. De même, du fait de l'urbanisation, certaines autres espèces telles que *N. laevis*, *D. arborea*, etc. ne sont plus plantées dans les maisons et deviennent ainsi de plus en plus rares.

II. Les pratiques agricoles

L'agriculture traditionnelle qualifiée d'itinérante sur brûlis, avec des jachères plus ou moins vieilles, a permis une gestion durable des écosystèmes et de leurs ressources naturelles. Néanmoins, dans un contexte global d'absence de jachères, certaines pratiques innées, comme l'agroforesterie traditionnelle, la polyculture et les champs de case, permettent une gestion et une conservation durables des ressources naturelles.

2.1. L'agroforesterie traditionnelle

L'agroforesterie est une technique culturale très ancienne chez la plupart des peuples indigènes. Elle consiste en l'entretien d'arbres dans les champs et dans les jachères pour des raisons alimentaires, médicinales ou autres.

Dans le nord du Togo, des agro-systèmes à *Vitellaria paradoxa* et à *Parkia biglobosa* sont très fréquents. Ces deux espèces fournissent des produits alimentaires et médicaux pour les hommes et les animaux. Dans la Région des Plateaux ouest, les paysans épargnent des espèces comme *Albizia* spp, *Harungana madagascariensis*, *Trema guineense*, *Erythrophloeum guineense* dans les champs et jachères. Elles fournissent essentiellement du bois de feu domestique. L'Ong Association pour la Promotion de l'Agro-foresterie (APAF) a étudié dans cette région les pratiques agro-forestières pour les mettre au goût du jour. Elle y recense deux principales, authentiquement traditionnelles (APAF-CIFCD et PACIPE, 1999) :

- la culture en sous-étage, communément appelée "champ multiétagé", pratiquée dans les anciennes plantations cacaoyères et caféières depuis la colonisation. Elle consiste à pratiquer des cultures de rente ou vivrières sous l'ombrage de grands arbres à valeurs économiques tels que *M. excelsa*, *Khaya grandifoliola*, etc. Ils participent à la fertilisation des sols. Cette méthode ancestrale, qui tend à disparaître, est réactualisée par l'APAF ;
- la régénération naturelle assistée, qui consiste à préserver dans les champs les jeunes plants d'arbres désirés naturellement. Ainsi, dans les parcelles âgées, on rencontre des espèces telles que *Albizia* spp., *Erythrophloeum guineense* et *Parkia* spp.

Les arbres ainsi épargnés produisent de la litière qui se dégrade et donne un engrais naturel pour les cultures. Ainsi, dans la situation actuelle d'insuffisance de terres cultivables, l'agroforesterie apparaît comme l'alternative la plus adéquate pour une meilleure gestion du couvert végétal. De plus, certaines espèces forestières appartenant au genre *Albizia* sont des pionnières et jouent un rôle fondamental dans la reconstitution des forêts.

Que ce soit la régénération naturelle assistée, les champs multiétagés, les parcs à karité et à néré, ces différentes techniques agro-forestières développées depuis longtemps par les populations africaines montrent bien que les indigènes s'occupaient très bien de leur environnement. Ils n'utilisaient pas d'engrais chimiques, mais avaient des techniques pour fertiliser leur sol. Signalons aussi la culture en terrasse chez les *kabyè*, qui est une pratique ingénieuse permettant de lutter efficacement contre l'érosion.

2.2. La polyculture et les champs de case

Dans la partie septentrionale du pays, on note souvent les formes suivantes : sorgho-arachide-niébé, maïs-niébé, manioc-riz, sorgho-arachide-niébé-voandzou, fonio-millet, etc. Elles sont souvent associées à une strate arborée de karité-néré-palmier doum. Dans la Région des Plateaux ouest, les associations suivantes : maïs-manioc-riz-légumes verts, maïs-manioc-niébé, manioc-igname-niébé (Tsatsu, 1987). On garde dans le champ de grands arbres qui fournissent de l'ombrage, des fruits de cueillette, de la fertilisation passive, mais efficace, des sols, etc. Dans la partie côtière, sous une mosaïque de cocotiers, de manguiers, de neem, de palmier à huile, etc., on a pu noter les associations manioc-maïs-niébé, manioc-maïs-niébé-voandzou-oseille, manioc-maïs-niébé-oseille, etc.

La polyculture permet ainsi une meilleure gestion des terroirs et d'éviter l'érosion des ressources génétiques en diversifiant la production. Les monocultures prônées aujourd'hui sur le mode occidental sont ainsi une menace sur la biodiversité, car elles utilisent beaucoup d'engrais et de pesticides qui polluent et appauvrissent rapidement les sols. Elles sont aussi une menace pour les cultures traditionnelles.

Dans le nord du Togo, il existe une structuration concentrique du système agraire. Dans cette distribution spatiale, les champs ou jardins de cases, « institutions » des régions septentrionales uniquement, sont directement localisés autour des maisons. Leur mise en place et leur entretien sont directement assurés par les femmes. Les travaux que nous y avons effectués montrent que sur des sols enrichis par la fumure, la densité de l'agro-biodiversité est assez importante. Ainsi, à Dapaong dans l'extrême nord, nous avons pu recenser 18 à 21 espèces cultivées sur environ 30 m². Sur cette même superficie, nous avons compté au centre du pays (à Kétau et à Kara) 14 à 22 espèces. Il faut faire remarquer que sur ces parcelles, on note diverses variétés appartenant à la même espèce. Ainsi, on a pu observer diverses variétés de piment (*Capsicum annum*), niébé (*Vigna unguiculata*), etc.

Conclusion

Dans le contexte actuel où l'échec est constaté pour toutes les techniques de gestion de l'environnement et de la diversité végétale, il serait judicieux de se rabattre sur les connaissances des populations locales. Elles peuvent permettre, dans une large mesure, de trouver des solutions adéquates. Le présent travail a permis de relever certaines de ces pratiques traditionnelles. Il est opportun que les gestionnaires de l'environnement et des ressources intègrent les savoirs traditionnels dans la conception des programmes nationaux. Cela implique non seulement l'association des populations locales, mais aussi la prise en compte de la pratique même. Il s'agira de faire prendre conscience de l'importance et du respect de ces pratiques endogènes. La gestion locale des forêts et de leurs ressources, la polyculture traditionnelle et la pratique des jardins de cases sont autant de valeurs qui peuvent être exploitées à cet effet. Les Organisations non gouvernementales doivent en apporter leur appui et leur savoir-faire. Les recherches sont à leurs balbutiements pour tous les faits que nous venons de relater. La diversité biologique et la gestion des forêts sacrées du sud du Togo sont bien connues. Il en est de même de l'étude de l'agroforesterie traditionnelle du nord du pays. Il reste :

- l'extension de cette étude à toutes les forêts sacrées et à l'agroforesterie traditionnelle de l'ensemble du pays, afin de maîtriser ces pratiques et leur fonctionnement pour en tirer des enseignements exploitables ;
- l'étude de la polyculture et les champs de case traditionnels à faire. Ces agro-systèmes, quoique très répandus, sont très peu connus. Les travaux de recherche les concernant sont rares, voire inexistantes. Par ailleurs, ils sont très menacés par les cultures industrielles qui contribuent à réduire la diversité biologique ;
- à effectuer un inventaire exhaustif de l'agro-biodiversité. Il peut permettre de maîtriser ses fluctuations par rapport aux organismes génétiquement modifiés.

Par ailleurs, la prise en compte des femmes dans ces programmes peut être une bonne chose. Elles assurent l'approvisionnement domestique en ressources végétales, notamment le bois-énergie, les produits de soudure comme les farines de baobab et de néré, la fabrication de la moutarde, la cueillette et la valorisation de condiments légumiers, etc.

Ainsi, la gestion des ressources génétiques sera en accord avec la Convention sur la diversité biologique qui préconise à son article 8, alinéa j la préservation et le maintien des connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentent un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique.

Références bibliographiques

- Achoundong G., 1990. *Le bois sacré de la chefferie Bafou. Herbiier national*, Yaoundé, 7 p.
- Akpagana K., 1989. *Recherches sur les forêts denses humides du Togo*. Thèse Doct. Univ. Bordeaux III, 181 p.
- APAF-CIFCD et PACIPE, 1999. *Guide technique sur quelques pratiques agroforestières dans le Sud-Ouest du Togo*. Lomé, 47 p.
- Aubréville A., 1937. *Les forêts du Togo et du Dahomey*. Bull Comm. Et. Hist. Sci. AOF, 20, pp. 1-112.
- Chevalier A., 1933. *Les bois sacrés des Noirs de l'Afrique tropicale comme sanctuaires de la nature*. C.R.Soc. Biogéogr., 37, pp. 86-87.
- Conklin H. C., 1980. *Hanunoo agriculture: a report on an integral system of shifting cultivation in the Philippines*. FAO Forestry development paper, 12, pp. 125-139.
- De Larozière R., 1949. *Les institutions politiques sociales des populations dites Bamiléké*. Bull. IFAN, sér. A, 6, pp. 39-59.
- Dongmo P., 1990. *Etude préliminaire de quelques forêts sacrées dans la province de l'Ouest*. Cas de Bafou. INADER-CUDS, Dschang, 59 p.
- FAO, 1987. *Boisement en milieu rural*. FAO éd., 130 p.
- Kokou K., 1998. *Gestion d'îlots de forêts naturelles par les collectivités villageoises au Togo*. Flamboyant, 45, pp. 47-52.
- Kokou K., Caballé G., Akpagana K. et Batawila K., 1999. *Les îlots forestiers au sud du Togo : dynamique et relations avec les végétations périphériques*. Rev. Ecol. (Terre Vie), 54, 301-313.
- Kokou K., Batawila K., Akoègninou A. et Akpagana K., 2000. *Analyse morpho-structurale et diversité floristique des îlots de forêts protégés dans la plaine côtière du sud du Togo*. Etudes flor. vég. Burkina Faso, 5 : 33-48.
- Lahueg J. P., 1980. *Le parc d'un village mossi : du parc traditionnel au parc moderne*. In *Arbre en Afrique noire tropicale : la fonction et le signe*. Cahiers ORSTOM, sér. Sci. Hum., 17, pp. 151-154.

- Lundgren B., 1982. *The use of agroforestry to improve the productivity of tropical land*. ICRAF, Nairobi, 126 p.
- Nair P. K. R., 1984. *Soil productivity aspects of agroforestry*. Science and Practice of agroforestry, vol. 1, 120 p.
- N'Tiama Y. B., 1987. *La faune de l'Afrique de l'Ouest : une ressource naturelle menacée*. UNASYLVA, 156, 39, pp. 56-67.
- Pellissier P., 1980. *L'arbre dans le paysage agraire de l'Afrique noire*. Cahiers ORSTOM, sér. Sci. Hum., 17, pp. 131-136.
- Piug H., Retière A. et Salaün P., 1993. *L'arbre dans les systèmes cultureux du tropique humide acquis et lacunes*. Rapport d'étude, Univ. Pierre et Marie Curie, 46 p.
- Sibanda B., 1999. *Conduite des affaires publiques et environnement : le rôle de la religion africaine dans l'utilisation durable des ressources naturelles au Zimbabwe*. Arbres, forêts et communautés rurales, 17, pp. 24-43.
- Tengué K. M., 1994. *Programme d'action forestier national, Togo*. 2è version, Lomé, 75 p.
- Tientoré J., 2000. *Le zaï de A à Z*. Le Grenier, 9, pp. 24-31.
- Tsatsu K. D., 1987. *Les terres dans un village du plateau Akposso*. Mém. Ingénieur Agronome, ESA, Univ. Bénin, Togo, 72 p.
- Turner M., 1995. *The sustainability of rangeland to cropland nutrient transfert in semi-arid West Africa : Ecological and social dimensions neglected in the debate*. Proceedings of international Conference held in Addis Abeba, Ethiopia, 17 p.
- Sobzé J. M., 1993. *Participation des paysans de l'arrondissement de Dschang à la conservation de la faune et la flore*. Mémoire de fin d'études, INADER-CUDS, Dschang, 58 p.
- Weber F. and Hoskin M., 1983. *Agroforestry in the Sahel*. Technical Report, Dept. of Sociology, Polytechnic Institute and State University, 207 p.

Connaissance holistique de l'arbre chez les paysans de Bogodjotou au Niger

Idrissa SOUMANA Faculté d'Agronomie,
Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

Résumé

Les paysans sahéliens ont toujours maintenu et entretenu des arbres dans leurs champs. Cette pratique agricole séculaire dans cette région, après avoir été décrite comme obstacle à une meilleure exploitation des terres, est admise aujourd'hui comme une technique incontournable d'utilisation et de conservation des terres et de la biodiversité dans un environnement fragile qui se dégrade rapidement. Les paysans de Bogodjotou n'échappent pas à la tradition.

Dans une enquête sur l'agroforesterie paysanne, des espèces ont été citées comme favorisant le développement des cultures, tandis que d'autres sont reconnues pour être gênantes. Ainsi, des arbres sont maintenus dans les champs pour d'autres fins que leurs seuls effets bénéfiques sur les cultures. Mais à Bogodjotou, même les espèces qui auraient des effets positifs peuvent être supprimés pour conquérir quelques mètres carrés et faire ainsi "plus de place aux cultures". Une telle situation pose évidemment le problème de l'équilibre entre l'espace disponible pour la production agricole et la conservation de la biodiversité.

Il apparaît alors très clairement que les paysans sont à la fois une mémoire vivante et des experts de leurs terroirs. Aussi, normalement, devraient-ils être incontournables pour toute intervention dans ces milieux, quelles qu'en soient la nature et les raisons.

Introduction

Si l'association des cultures caractérise l'agriculture sahélienne, la présence des grands arbres dans les champs n'y est pas moins remarquable. En effet, il ne paraît pas exagéré d'affirmer qu'au Sahel il n'y a pas de champ sans arbres. La raison en est que ces arbres sont au moins un lieu de repos et de prise de repas après quelques heures de dur labeur, qu'il s'agisse de semis, de sarclage et même de surveillance du champ, de la récolte et de son engrangement.

Mais aussi important que soit ce rôle d'abri de l'arbre, justifie-t-il le maintien et l'entretien de plusieurs arbres dans un champ qui n'excède que rarement l'hectare ? En fait, les arbres sont à usages multiples et ce seul avantage peut justifier leur présence, même s'il peut être défavorable aux cultures, comme l'a révélé l'enquête dont les résultats sont présentés ici.

L'étude a été réalisée dans le terroir de Bogodjotou, village-site du Projet Régional de Recherche sur la Jachère. Il est localisé dans le poste administratif de Torodi, dans l'arrondissement de Say, et compte 833 habitants (Bouzou, 1997). Créé par des

Gourmantchés, le village est aujourd'hui occupé par deux ethnies, les Zarma et les Touaregs noirs parlant, les premiers, à la fois le zarma et le peul, et les seconds, le zarma et le tamasheq.

Le terroir de Bogodjotou, qui couvre environ 6200 ha, est caractérisé par une jachère réduite à sa plus simple expression, un début de dégradation des terres qui se manifeste par l'apparition de loupes d'érosion et des techniques de conservation et de restauration comme la fumure et le zaï, nouvellement introduits et adoptés respectivement par 85% et 23% des exploitations. L'extension de loupes d'érosion nécessite des interventions préventives urgentes.

La dégradation des sols et la situation de la jachère expliquent le choix de ce terroir comme site des recherches du Projet Jachère. Dans un tel contexte, l'une des questions qui s'imposent est de savoir quelle est la place de l'arbre et de l'agroforesterie dans ce terroir.

I. Méthodologie

L'enquête sur l'agroforesterie paysanne dans le terroir de Bogodjotou a concerné 10 paysans, choisis par le "gardien-correspondant" du projet dans le village, sur la base de leur connaissance dudit projet, de leur intérêt manifeste et de leur engagement pour ces actions. L'échantillon compte une femme, responsable d'un groupe de 10 femmes exploitant une parcelle commune d'un hectare de culture pure de niébé (*Vigna unguiculata*). A Bogodjotou, les 10 agriculteurs ont été interrogés individuellement d'abord, puis en groupe. Les résultats d'une enquête similaire auprès des femmes ont été déjà publiés.

Le questionnaire est conçu pour permettre d'appréhender chez ces paysans :

- leur connaissance des espèces ligneuses des champs et des jachères ;
- leurs raisons pour maintenir ou supprimer certaines de ces espèces dans ces deux espaces ;
- leur appréciation de l'importance agricole de l'arbre et de ses effets positifs ou négatifs sur les cultures et leurs manifestations ;
- le suivi de la mortalité de ces arbres ;
- leur appréciation de l'importance de l'arbre pour l'individu, la famille, le village, le terroir et le pays ;
- leurs actions personnelles pour conserver l'arbre ;
- les aides souhaitées du Projet et de l'Etat pour ces actions.

L'enquête de groupe est réalisée pour stimuler et élever le niveau de la discussion et des divergences éventuelles, corriger alors les éventuels oublis individuels pour une appréciation plus exhaustive de la problématique. Et elle a fortement complété et enrichi l'enquête individuelle. Dans une étude consacrée au recensement des connaissances des populations d'un terroir donné, les deux catégories d'enquêtes sont indispensables et complémentaires. Les noms scientifiques ont été établis avec l'aide d'un botaniste de la Faculté des Sciences.

II. Résultats

2.1. Les arbres des champs et des jachères

Les champs et les jachères de Bogodjotou hébergent un nombre important d'arbres comme le montre le tableau I.

Tableau I : Noms scientifiques des espèces des champs et des jachères citées.

Enquête	Espèces des champs	Espèces des jachères
1	<i>Prosopis africana</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Ziziphus mauritiana</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Combretum nigricans</i> , <i>A. senegal</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Guiera senegalensis</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Gangalma</i> (11 espèces)	<i>Acacia nilotica</i> , <i>Diopyros mespiliformis</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Acacia seyal</i> , <i>Cassia sieberiana</i> , <i>Acacia senegal</i> , <i>Guiera senegalensis</i> , <i>Ziziphus mauritiana</i> , <i>Boulkoum</i> , <i>Tchébi</i> , <i>Gangalma</i> , <i>Hawtouri</i> (14 espèces)
2	<i>Acacia nilotica</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Prosopis africana</i> , <i>Anogeissus leiocarpus</i> , <i>Combretum nigricans</i> , <i>Ficus platyphylla</i> (9 espèces)	sans jachère
3	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Combretum nigricans</i> , <i>Acacia senegal</i> , <i>Guiera senegalensis</i> , <i>Acacia albida</i> , <i>Acacia nilotica</i> (8 espèces)	<i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Combretum nigricans</i> , <i>Gangalma</i> (4 espèces)
4	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Hyphaene thebaica</i> , <i>Acacia albida</i> , <i>Acacia senegal</i> , <i>Bauhinia rufescens</i> , <i>Ziziphus mauritiana</i> , <i>Parkia africana</i> , <i>Adansonia digitata</i> (11 espèces)	<i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Sankana</i> (6 espèces)

5	<i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Guiera senegalensis</i> , <i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Ziziphus mauritiana</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Adansonia digitata</i> , <i>Combretum micranthum</i> , <i>Gangalma</i> (12 espèces)	sans jachère
6	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Prosopis africana</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Acacia senegal</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Tamarindus indica</i> , <i>Ziziphus mauritiana</i> (10 espèces)	sans jachère
7	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Guiera senegalensis</i> (5 espèces)	sans jachère
8	<i>Cassia siberiana</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Hyphaene thebaica</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Acacia albida</i> (9 espèces)	<i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Acacia nilotica</i> (3 espèces)
9 (femme)	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Guiera senegalensis</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> (4 espèces)	sans jachère
10	<i>Combretum glutinosum</i> , <i>Guiera senegalensis</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Ziziphus mauritiana</i> , <i>Combretum micranthum</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Hyphaene thebaica</i> , <i>Adansonia digitata</i> , <i>Azadirachta indica</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> (12 espèces)	<i>Guiera senegalensis</i> , <i>Combretum micranthum</i> , <i>Diospyros mespiliformis</i> (3 espèces)

Comme il ressort de ce tableau, les champs constituent de véritables réservoirs d'espèces d'arbres. L'enquête individuelle a permis de recenser au total 23 espèces, soit une moyenne de 8,7 espèces par paysan. Les jachères actuelles, dont près de 50% des interrogés ne disposent pas, semblent moins riches. Les paysans citent seulement 16 espèces, soit en moyenne 6, 8 espèces mentionnées par chaque enquêté. Cette différence vient probablement de leur présence et du suivi moins fréquents de ces champs abandonnés. On y coupe aussi plus facilement certaines espèces. Les enquêtés insistent sur la rareté d'arbustes tant dans les champs que dans les jachères, pour la simple raison qu'ils sont les plus coupés, et ce sévèrement. Si les arbres sont épargnés, c'est beaucoup plus par crainte de l'Agent du Service des Eaux et Forêts.

Il faut signaler que le groupe a cité exactement 23 espèces qui n'ont pas été mentionnées par les enquêtés pris isolément. On retiendra celles-ci pour ne pas alourdir le document : *Ximения americana*, *Loudetia togoensis*, *Sacciolepis sp.*, *Entada africana*, *Achyranthes aspera*, *Vitellaria paradoxa*, *Acacia seyal*, *Cola laurifolia*, *Ricinus communis*, Bakolé, Koudjé et Boulkoum (il ne nous a pas été possible d'identifier ces espèces). Les discussions en groupe ont manifestement réveillé les mémoires, les souvenirs et enrichi la flore; d'où l'intérêt de l'approche appliquée dans de telles enquêtes. Ce sont les 46 espèces qui ont permis l'établissement du tableau X des usages multiples des arbres.

2.2. Le maintien, le suivi et l'entretien des arbres dans les champs

Comme on le voit, un nombre important d'espèces arborées existe dans les champs et les jachères de Bogodjotou. Pourquoi sont-elles maintenues dans ces espaces cultivés ? Quels rôles y jouent-ils ? Quels usages en fait-on ? (tableau II).

Tableau II : Raisons du maintien, du suivi et de l'entretien des arbres dans les champs

Enquêtés	Raisons invoquées pour maintenir les arbres dans les champs
1	Ombre pour le repos des hommes et des animaux. Ces derniers y laissant leurs déjections fertilisantes. Bois de chauffe, de construction de case et de grenier et de clôture des champs. Branchage piégeant le sable.
2	Brise-vent et lutte contre l'érosion. Fruits servant au tannage. Consommation et vente de fruits. Amendes par les forestiers. *ombre.
3	Lutte contre l'érosion, protection des cultures et protection contre les effets négatifs des averses.
4	Consommation et vente de fruits, tannage ; piégeage de sable. Consommation de feuilles et de fruits par les animaux. Fixation et fertilisation du sol.
5	Feuilles alimentaires pour les animaux.
6	Ombre, vente et consommation des fruits; consommation de feuilles et de fruits par les animaux, pharmacopée traditionnelle.
7	Protection des cultures, *ombre ; fertilisation par débris et attraction des animaux; pharmacopée traditionnelle.
8	Propriétés fertilisantes, brise-vent et lutte contre l'érosion, facteur de pluie; ombre, vente et consommation de fruits.
9	Vente et consommation de fruits, fabrication de corde et pharmacopée.
10	Utilité des feuilles, ombre, source économique.

Les raisons invoquées sont multiples et vont de l'ombre à l'aspect économique. La raison la plus invoquée est l'ombre, pour le repos et la prise de repas, qui ne semble pas oubliée par les enquêtés (7/10). Puis viennent les rôles alimentaire (6/10), fertilisant et fixateur de

sable (4/10), anti-érosif et la pharmacopée (3/10), le bois de chauffe, de construction et enfin l'arbre en tant que facteur de pluie (1/10). Il est évident que les différents rôles de l'arbre sont connus de tous les agriculteurs. La faiblesse du nombre de citations est certainement plus le résultat d'un oubli que d'une véritable hiérarchisation des rôles. Dans le meilleur des cas, 7 raisons sont invoquées.

Ce tableau montre une perception paysanne utilitaire holistique de l'arbre. L'importance accordée à l'arbre comme pourvoyeur d'ombre pour le repos des hommes après des travaux agricoles est un critère important quand on sait que, même pendant la saison pluvieuse, il y a des périodes chaudes où le repos à l'ombre de l'arbre est indispensable. Sur cette base, on comprend qu'un champ puisse être pourvu d'arbres pourvoyeurs d'ombre. Au regard des outils aratoires, de la pénibilité et de la lenteur du travail, ces lieux de repos sont absolument indispensables dans les champs sahéliens.

L'ombre si recherchée par l'homme et les animaux est reconnue, et de manière unanime, comme étant le principal obstacle au développement des cultures. Ainsi, tous les arbres cités dans les champs gênent toutes les cultures, à l'exception d'*Acacia albida* et *Hyphanae thebaica*, qui stimulent la croissance du mil et du niébé et de *Ziziphus mauritiana*, *Piliostigma reticulatum*, *Prosopis africana*, *Guiera senegalensis*, *Tamarindus indica*, *Acacia nilotica* et *Khaya senegalensis*, qui favorisent le développement du mil.

La gêne que constituent des arbres pour des cultures se traduit par l'arrêt du développement au stade montaison pour les céréales, le filage de la plante entière qui aboutit à des tiges chétives, buissonnantes et fragiles avec des feuilles jaunissantes. Lorsque la culture atteint l'épiaison, les épis sont stériles. L'aspect buissonnant se manifeste aussi chez le sésame, le niébé. Les boutures de manioc se dessèchent à l'ombre, tandis que ses tubercules, lorsqu'ils se forment, sont minces et effilés.

Lorsque l'effet de l'arbre est en revanche stimulant, les plantes deviennent plus vigoureuses et d'un vert foncé, avec des feuilles larges, des épis ou des gousses, des fruits bien développés permettant conséquemment une bonne production. Le manioc s'enracine profondément et produit de gros tubercules. Les paysans affirment, dans leur majorité, que le sorgho, le niébé, le maïs, le sésame et le manioc ne se cultivent pas sous des arbres dont aucun d'ailleurs n'a la propriété de favoriser leur développement. Aussi certains arbres sont-ils coupés pour faire plus de place aux cultures.

Le groupe invoque 9 raisons pour maintenir des arbres dans les champs, alors que les individus en invoquent au maximum 7. De plus, le groupe cite une raison telle que la production de gomme, qui n'a pas été citée et que la politique nationale veut promouvoir à travers la plantation de gommiers (tableau III).

Tableau III. Les arbres coupés ou élagués dans les champs et raisons de ces actions

1	<i>Combretum micranthum</i> et Komdi coupés parce que jugés sans importance et broutés seulement par les dromadaires
2	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Pterocarpus erinaceus</i> coupés pour avoir plus d'espace pour les cultures
3	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Combretum glutinosum</i> élagués
4	ne coupe pas les arbres dans son champ
5	<i>P. reticulatum</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Dichrostachys cinerea</i> sont coupés pour mieux aérer les cultures et les branchages laissés se décomposer comme fumier
6	<i>Adansonia digitata</i> coupé par erreur
7	<i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Guiera senegalensis</i> coupés pour accroître la superficie
8	<i>Acacia nilotica</i> , <i>Azadirachta indica</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i> élagués et <i>Guiera senegalensis</i> coupé

Ainsi donc, les paysans coupent des arbres de leurs champs pour deux raisons essentielles : soit parce qu'ils ont un effet négatif sur les cultures, soit pour gagner les quelques mètres carrés qu'occupe l'arbre au détriment des cultures. L'espace cultivé disponible pour les cultures devient une très grande préoccupation dans le terroir.

Huit espèces sont généralement considérées comme encombrantes et coupées ou élaguées : *Combretum micranthum*, *Balanites aegyptiaca*, *Acacia nilotica*, *Pterocarpus erinaceus*, *Piliostigma reticulatum*, *Combretum glutinosum*, *Dichrostachys cinerea*. Cet élagage est souvent sévère pour les arbustes qui sont coupés à ras de terre, car les branchages sont utilisés comme source de matière organique fertilisante et pour servir de piège de poussière.

Le groupe mentionne des arbustes des champs comme *Feretia apodanthera*, *Stereospermum kunthianum*, *Annona senegalensis* et *Combretum aculeatum*, qui sont coupés pour permettre un meilleur développement des cultures, alors que lors de l'enquête individuelle, 9/10 des paysans ont affirmé l'inexistence d'arbustes dans ces champs. La coupe, selon le groupe, ne concerne que les arbres qui meurent ou alors souvent les jeunes pousses. Dans ce cas, il s'agit d'avoir plus d'espace pour les cultures pour leur meilleur développement et production. Certains arbres en revanche ne sont jamais coupés lors d'un défrichement parce qu'ils ont une utilité multiple (tableau IV).

Tableau IV. Les arbres conservés lors du défrichage d'une jachère

Enquêtés	Arbres conservés
1	<i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Prosopis africana</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Guiera senegalensis</i> , <i>Pterocarpus erinaceus</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Ficus platyphylla</i> , <i>Ziziphus mauritiana</i> , <i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i>
2	sans jachère
3	<i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Acacia albida</i> , <i>Guiera senegalensis</i>
4	<i>Piliostigma reticulatum</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Pterocarpus erinaceus</i> , <i>Acacia nilotica</i>
5	sans jachère
6	sans jachère
7	sans jachère
8	<i>Combretum glutinosum</i> , <i>Pterocarpus erinaceus</i> , <i>Acacia nilotica</i>
9	sans jachère
10	<i>Lannea microcarpa</i> , <i>Pterocarpus erinaceus</i>

Ces arbres sont gardés pour leur utilité comme : l'ombre pour le repos et la prise de repas ; leurs feuilles mortes, l'attraction et le repos des animaux sources de déjections fertilisantes, les fruits consommés et vendus, l'utilisation de leurs organes dans la pharmacopée.

Ici, 10 espèces non citées par les individus sont venues enrichir la liste des arbres dans les jachères, parmi lesquelles on cite *Mitragyna inermis*, *Securidaca longipedunculata*, *Lawsonia inermis*, *Limeum viscosum* et *Boscia senegalensis*. Utilisant les arbres à plusieurs fins, les paysans se rappellent ceux qui sont disparus et dont ils sont les seuls évidemment à avoir la mémoire (tableau V).

Tableau V : Arbres dont la mort est constatée dans les champs et les jachères

Enquêtés	Espèces citées
1	<i>Commiphora africana</i> , <i>Limeum viscosum</i> , <i>Securidaca longipedunculata</i> , Komdi (nom local)
2	<i>Pterocarpus erinaceus</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Diospyros mespiliformis</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Anogeissus leiocarpus</i>
3	<i>Balanites aegyptiaca</i> , <i>Pilostigma reticulatum</i> , <i>Pterocarpus erinaceus</i> , <i>Acacia nilotica</i> , <i>Combretum glutinosum</i> , <i>Sclerocarya birrea</i>
4	<i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Feretia apodanthera</i>
5	<i>Feretia apodanthera</i> , <i>Acacia senegal</i>
6	<i>Combretum glutinosum</i>
7	<i>Combretum glutinosum</i>
8	<i>Combretum glutinosum</i>
9	<i>Combretum glutinosum</i>
10	<i>Sclerocarya birrea</i> , <i>Pilostigma reticulatum</i> , <i>Khaya senegalensis</i> , <i>Balanites aegyptiaca</i>

Neuf espèces sont relevées mortes dans les champs et les jachères parmi lesquelles les plus citées sont : *C. glutinosum* (5), *S. birrea* (3), *P. reticulatum*, *K. senegalensis*, *Acacia nilotica*, *Balanites aegyptiaca*, *Feretia apodanthera*, *Pterocarpus erinaceus* (2) et *D. mespiliformis*, *A. leiocarpus* (1). La raison la plus invoquée est l'écorçage soit pour la pharmacopée, soit pour la fabrication de cordages. Ce traitement affaiblit l'arbre en l'exposant au dessèchement et à l'attaque de différents ennemis. *Khaya senegalensis* et *Pilostigma reticulatum* sont particulièrement victimes de ces récoltes d'écorce et sont donc très menacés, l'écorce de la première espèce servant de médicament et celle de la seconde à la fabrication de cordages. L'utilisation de branches d'*A. nilotica* comme clôture ont eu raison de telles espèces.

Pour les habitants de Bogodjotou, le prélèvement d'écorce à des fins médicales ou de fabrication de cordages constitue en effet la véritable et sérieuse menace pour certaines espèces. Et pourtant, ce ne sont pas ces arbres menacés de disparition que plantent les paysans, c'est d'autres qui le sont (tableau VI).

Tableau VI : Arbres plantés par les paysans

Enquêtés	Espèces plantées	Raisons de la plantation
1	<i>Acacia albida</i>	Pour ses effets positifs sur les cultures
2	<i>Adansonia digitata</i> <i>Tamarindus indica</i>	Pour ses feuilles alimentaires Pour le bois de construction
3	<i>Acacia albida</i>	Qui ne gêne pas les cultures et attire les animaux dont les déjections sont bénéfiques
4	<i>Acacia albida</i> et <i>Hyphaene thebaica</i>	Pour leurs propriétés fertilisantes
5	N'a jamais eu l'idée de planter	
6	<i>Sclerocarya birrea</i>	Pour l'ombre et ses propriétés fertilisantes
7	<i>Adansonia digitata</i>	Pour ses feuilles alimentaires
8	<i>Acacia albida</i> et <i>Adansonia digitata</i>	Pour les intérêts agricoles et alimentaires
9 (femme)	Ne plante pas d'arbre	
10	<i>Adansonia digitata</i>	Pour ses feuilles et ses fruits alimentaires et médicamenteux

On retiendra de ce tableau les quatre faits suivants :

- la plantation d'arbres par 8 paysans sur 10 enquêtés ;
- la femme ne plante pas d'arbre traditionnellement ;
- un des paysans n'a jamais pensé à planter un arbre ;
- quatre espèces sont plantées pour leurs effets fertilisants et leurs intérêts alimentaires et médicamenteux ;
- deux espèces sont dominantes, *Adansonia digitata* et *Acacia albida*.

On comprend alors aisément qu'un des paysans ait refusé de planter *Pterocarpus erinaceus* et *Acacia nilotica*, que l'agent forestier lui a proposés, parce qu'il jugeait leurs effets sur les cultures négatifs.

Si les paysans de Bogodjotou pouvaient planter des arbres dans leurs champs, leur préférence porterait sur *A. albida*, *A. digitata*, *H. thebaica*, *P. reticulatum*, *Z. mauritiana*,

B. rufescens, *P. erinaceus*, *A. nilotica*, *E. camadulensis*, cités respectivement 9, 6, 3, 2 et 1 fois pour les cinq dernières espèces. Toutes ces espèces sont demandées pour leur utilité multiple. Concernant *E. camadulensis*, manifestement les paysans ne connaissent pas les effets néfastes sur les cultures et les sols de cette espèce introduite au Niger.

2.3. Perception paysanne de l'importance agricole de l'arbre

Il apparaît, dans les pages précédentes, et sans surprise, que les paysans connaissent bien les arbres de leur terroir. Mais comment les perçoivent-ils et quelle importance leur accordent-ils dans leurs deux principales activités ? (tableau VII)

Tableau VII : Importance de l'arbre pour l'agriculture et l'élevage

Enquêtés	Importance agricole	Importance pour l'élevage
1	protection des cultures contre le vent, ombre pour le repos et le repas des hommes et ombre pour le repos des animaux	source de fourrage, abris et lieu de repos
2	brise-vent, lutte contre l'érosion	fourrage et alimentation
3	piégeage de sable, clôture des champs	alimentation, repos et production de fumier
4	brise-vent, fumure, ombre pour le repos	fourrage
5	piégeage de sable, lutte contre les averses, fumier et ombre	feuilles-aliments, médicaments, élagage pour nourrir les animaux
6	protection contre le vent, propriétés fertilisantes	fourrage
7	propriétés fertilisantes	fourrage
8	ombre, lutte contre le vent, attraction de la pluie	fourrage
9	apport de fumier	fourrage
10	matière organique et manches d'outils agricoles	fourrage, ombre

Au niveau agricole, l'arbre est important dans le champ avant tout pour protéger les cultures contre le vent et les averses. Son second rôle est lié à la lutte contre l'érosion, la

production directe et indirecte de matière organique, d'ombre et de fourrage pour les animaux domestiques.

Mais que représente l'arbre pour les différentes composantes de la société: individu, famille, village, terroir et le pays tout entier ? A cette question les paysans répondent clairement et situent les niveaux d'intérêts, même si ceux-ci se recourent évidemment.

Les enquêtés en ont une idée bien précise, comme le montre le tableau ci-dessous où ils expriment leurs idées. L'appréciation de l'utilité de l'arbre à ces différentes échelles fait ressortir une fois de plus cette vision et cette appréhension holistiques de l'arbre par les paysans (tableau VIII).

Tableau VIII : Importance de l'arbre pour les composantes de la société

Enquêtés	Pour l'individu	Pour la famille	Pour le village	Pour le terroir-le pays
1	ombre, médicaments	ombre, médicaments	construction, aliments humains et animaux, énergie	pluie, lutte contre la désertification, biodiversité
2	ombre, aliments, médicaments	ombre, aliments, médicaments	ombre, construction et énergie	terroir sans arbre, terroir sans avenir
3	médicaments	bois	construction et énergie	économie par vente de bois de chauffe
4	aliments, médicaments	qui plante un arbre n'a pas vécu inutilement	un village sans arbres est exposé aux intempéries	source d'économie et de santé
5	médicaments	vertu insecticide de l'huile de neem	médicaments, brise-vent effet fertilisant	économie, vente de feuilles, fruits, meuble
6	ombre, médicaments	ombre de repos et palabre	aliments et économie	protection, économie, aliments
7	ombre, médicaments	ombre pour le repos	sans ombre rareté des pluies, protection des cultures	protection des terres du climat, aliments, économie
8	ombre	ombre, fruits, graines, jouets des enfants	installation des pluies, économie, protection des cultures	énergie, construction meubles, médicament, savon, ombre
9	aliments, intérêt économie	aliments et économie	feuilles-aliments et économique	médicaments et matière organique
10	médicaments et intérêt économique	énergie, construction, médicaments	construction, bois-énergie	bois-énergie

Ainsi, l'utilité de l'arbre est bien située pour chaque composante. Pour l'individu et la famille, l'intérêt prédominant est l'ombre, les aliments, les médicaments et l'économie qui est en fait la vente de feuilles, de fruits, de meubles et manches de différents outils aratoires notamment. On relèvera l'utilisation des fruits comme jouets par les enfants. Concernant le village, en plus de l'utilité pour l'individu, sont considérés : le bois de construction, le bois-énergie, la protection des cultures, "l'attraction de la pluie", l'ombre pour la palabre. On notera à ce niveau la citation d'un paysan : « Un village sans arbre est exposé aux intempéries ». Au niveau du terroir et du pays, aux rôles utilitaires pour les autres composantes de la société s'ajoutent la lutte contre la désertification, l'amélioration du climat. Ici, la formule d'un enquêté « un terroir sans arbre est un terroir sans avenir » mérite d'être retenue et méditée par les développeurs, les chercheurs, les enseignants pour la concrétiser dans ses dimensions au regard des multiples usages que les paysans en font (tableau IX).

Tableau IX : Actions en faveur de l'arbre et attentes de Jachère et de l'Etat

Enquêtés	Actions des intéressés	Attentes de " Jachère "	Attentes de l'Etat
1	Recommandations de protection	installation de pépinières et fournitures d'arrosoirs	Encouragement des agents des E et F, visites et amendes des contrevenants
2	Entretien et protection	introduction d'espèces d'arbres et moyens d'entretien	Aide à la protection contre les coupeurs d'arbres
3	Protection et entretien	trouver une solution aux menaces des agents des E et F des E et F	Pression sur les agents pour mieux comprendre et collaborer avec les paysans
4	Protection, entretien, sécurité de l'arbre, plantation	Apports d'espèces d'arbres et formation de pépiniéristes	-
5	Plantation, protection, entretien	Fournitures de sachets plastiques et formation de pépiniéristes	Autorisation de couper des branches pour confectionner des clôtures
6	Protection, entretien	Introduction d'espèces nouvelles utilisables comme clôture	Aide à la sensibilisation des bergers
7	Protection par clôture, arrosage	Introduction d'espèces nouvelles et fourniture de sachets	Sensibilisation contre la coupe des arbres et conciliation avec les agents des E et F
8	clôture, arrosage, entretien(fumure)	introduction d'espèces nouvelles et sensibilisation à la protection des arbres	-
9	Plantation, entretien, protection	introduction d'espèces nouvelles	sensibilisation des populations et punition des contrevenants
10	Entretien, arrosage	introduction d'espèces nouvelles (fruitières, <i>A. albida</i>) et grillage	sensibilisation des populations et conciliation de celles-ci avec les agents des E et F

Convaincus du rôle central de l'arbre dans leur vie, que veulent et peuvent faire les paysans en sa faveur ? Quels appuis attendent-ils du Projet Jachère et éventuellement de l'Etat et de ses démembrements pour ce qu'ils veulent entreprendre ? Ces deux questions sont importantes parce qu'il importe de savoir ce que les paysans veulent faire de l'arbre ou pour l'arbre au regard des utilisations multiples qu'ils en font et de la vision holistique qu'ils en ont. Comment les développeurs peuvent-ils intégrer cette perception de l'arbre dans le développement des terroirs villageois et mobiliser leurs populations à cet effet ? Les paysans semblent avoir de bonnes intentions pour l'arbre et sont donc disposés à l'entretenir et à le protéger.

Pour concrétiser ces intentions louables et dignes d'intérêt, ils attendent du Projet Jachère les interventions suivantes :

- l'introduction d'espèces nouvelles et la plantation d'*Acacia albida* ;
- la formation de pépiniéristes et l'implantation de pépinières ;
- la fourniture de sachets plastiques et de grillages de protection ;
- la sensibilisation à la protection des arbres ;
- l'introduction d'espèces fruitières cultivées (manguiers, goyaviers, etc.).

De l'Etat, ils souhaitent les actions suivantes :

- l'aide pour protéger les arbres contre ceux qui les coupent ;
- le changement de comportements des agents des Eaux et Forêts pour une meilleure compréhension à leur endroit et une attitude plus conciliante ;
- la sensibilisation des bergers qui coupent les arbres pour leurs troupeaux ;
- la sensibilisation des populations et la punition des contrevenants.

2.4. Qualités des arbres pour des usages spécifiques

Les utilisations suivantes sont passées en revue: bois-énergie, bois-construction, bois-matériaux domestiques et d'artisanat, organes utilisés dans la pharmacopée, dans le tannage et la teinturerie, dans la fabrication de cordages, dans la protection contre des insectes et enfin la commercialisation de produits divers complètent et approfondissent celles de 1995.

2.5. Les meilleures espèces pour des utilisations spécifiques

Le tableau matriciel espèces-utilisations ci-dessous présente les polyvalences des espèces qui vont du bois-énergie à la tannerie et leurs qualités pour ces différents usages (tableau X).

Tableau X : Les espèces, leurs utilisations et leur qualité pour ces usages.

Esp	Ener	Cons	Alhu	Phar	Clôt	Moba	Proco	Cord	Curd	Fourr	Phaa	Herbi	Pesti	Teint	Tann
1	++++	++++		+++	++++				+++	+++				+++	
2	++++	+	+	+++	+	++	++			+++					
3	++++	+			+				+++						
4	++++			+++	+										
5	++++	++++		+++	++++	++++	++++								
6	++++									++++					
7	++++			+++					+++	++++			++++		
8	++++		++++	+++	+++		++++		+++	++++					
9	++++	+						+++	+++	++++				+++	+++
10	++	++++			++++	++	++++								
11	++	+				++	++			+++					
12	++		+++	+++		++++	++++	+++							+++
13	++	++++		+++	+++			+++		++++		+++	++++	+++	++++
14	++			+++	+++	++++	++++			+++	+++				
15	++									++++					
16	++	+++		+++	+++	++++	++++		+++			++++			
17	++				+++										
18	++	+			+					+++					
19	++														
20	++		+++						+++	++++	+++		++++		
21	++		+++				+++			++++					
22	++		+++				+++			++++					
23	++		+++		+++	++	+++		+++						
24	++	+++		++++						+++	+++			++++	
25	++					++	++								+++
26	++														
27	++														
28	++						++++	++++							
29	++		+++	++++			+++			++++				+++	
30	++	++	+++	+++		++++		+++						+++	
31				++++						+++				++++	
32		++	+++	+++			+++				+++				
33			++++								+++				
34			+++	+++											
35			+++				+++								
36			+++	++++			+++								
37			+++				+++			++++					
38			+++	++++		++	+++			++++				+++	
39									+++	+++					
40										+++				+++	
41				+++						++++				+++	
42									+++	+++					
43										+++					
44								+++	+++			++++			
45		++						+++							
46															
47															++++

Légende : Ener = énergie, Cons = construction, Alh = alimentation humaine, Phh = pharmacopée humaine, Clo = clôture, Meub = meubles, Proco = produits commercialisés, Cord = cordages, cud = cure-dent, Fourr = fourrage, Phaa = pharmacopée animale, Herb = herbicide, Inse = insecticide, Teint = teinture, Tann = tannage
 + = qualité acceptable, faute de mieux, ++ qualité moyenne +++ = bonne qualité, + + + + = qualité excellente

Dans ce tableau, il apparaît que 30 espèces sur 47, soit 63,8% des espèces, sont utilisées comme combustible domestique. Les 9 premières étaient, au dire des interrogés, les espèces traditionnellement utilisées comme sources de bois-énergie pour leur qualité exceptionnelle qui leur a valu une exploitation abusive et aujourd'hui, suite à leur raréfaction et à la disparition de certaines, ils y ont substitué les 21 autres. Autrement dit, aujourd'hui, dans le terroir, on fait feu de tout bois. Cette situation est évidemment préoccupante pour l'avenir.

On relèvera ici, d'ailleurs, les espèces suivantes signalées comme complètement disparues du terroir : *Securidaca longipedunculata*, *Cochlospermum planchoni*, *Sacciolepis africana*, *Aristida longiflora* et *Vitex doniana*, *Bombax costatum* et Koudjé.

En même temps que les usages de ces arbres, les paysans de Bogodjoutou en connaissent, bien sûr parfaitement, les cycles et leurs perturbations : période et durée de la floraison, de la fructification et de la maturation des fruits. Ici une enquête sur ce thème sera utile, mais aussi pour identifier les meilleurs spécimens, leur localisation et les caractéristiques des sols qui les portent d'après la conception des paysans.

Dans ce tableau, on constate aussi que 14 espèces sur 46 (30,4%) sont utilisées comme source de bois de construction de case, de hangar et de grenier. Les meilleures espèces pour ces usages sont celles dont le bois est très résistant et inattaquable par les termites et les autres insectes, notamment les foreurs. Les piliers de case ou de greniers tirés de ces arbres ont une durée de vie très longue qui dépasse la dizaine d'années.

Les qualités du bois utilisé pour la confection de mortiers doivent réunir les mêmes caractéristiques. Et concernant cet ustensile, le bois dont il est tiré a ses qualités renforcées par les pluies. Aussi laisse-t-on les mortiers être arrosés par l'eau de pluie. Autrefois, les mortiers des familles princières étaient extraits des arbres ayant les bois les plus durs et les plus résistants, car ces familles ne sauraient faire fabriquer leurs mortiers, trop sollicités, fréquemment. Ils doivent donc avoir une longévité exceptionnelle.

Les arbres dont les racines et l'écorce sont recherchées pour la pharmacopée ou pour la teinture peuvent être considérés comme menacés aussi. Pour la pharmacopée et la teinturerie, il s'agit respectivement de 13 (28,2%) et 9 espèces (19,5%). Les habitants de Bogodjoutou ont d'ailleurs souligné que cet écorçage pour des buts médicaux est la cause principale de la mort des *Khaya senegalensis*. Il en est de même pour celles qui servent à fabriquer des mortiers, des pilons, qui sont des outils de cuisine essentiels, même si certains pilons et mortiers, selon les espèces dont ils sont issus, peuvent être utilisés pendant plusieurs dizaines d'années. Les espèces fourragères, qui représentent 56,5% des espèces citées, méritent aussi une attention particulière quant à leur élagage.

Les qualités de ces arbres sahéliens ne sont pas étudiées et les paysans sont les seuls à les connaître et à les maîtriser pour véritablement valoriser les ligneux de cette région. Ce savoir paysan constitue une richesse inestimable et même actuellement irremplaçable. Les qualités mécaniques du bois pour certaines utilisations de nos espèces ligneuses comme la fabrication de mortier, de pilons, de chaises, de tabourets, de fauteuils, de piliers de soutènement, de qualité énergétique pour le chauffage et la production de charbon ne sont pas connues de nos techniciens de la foresterie. Et manifestement, c'est une richesse de la biodiversité qui est négligée pour une meilleure valorisation de la flore arborée, confinée essentiellement dans sa valeur brute, par nature très faible.

2.6. La polyvalence de l'arbre, grave menace ou espoir pour la biodiversité ?

La qualité exceptionnelle du bois de certains arbres comme "l'arbre du forgeron" leur a valu une disparition définitive. Les arbres polyvalents peuvent connaître le même sort ou être sauvés et conservés si des dispositions appropriées sont prises. Le tableau suivant présente la situation de polyvalence de la flore arborée de Bogodjotou. On peut y lire la grave menace qui pèse sur certaines, sinon toutes les espèces, car elles sont bien rares, les monovalentes (tableau XI).

Tableau XI : Nombre d'espèces à usage multiple menacées

	Ener	Cons	Alh	Phah	Clôt	Matar	Proco	Cord	Curd	Fourr	Phaa	Herbi	Pesti	Teint	Tann
Ener	30	14	18	16	13	11	19	7	10	16	4	3	2	9	2
Cons	14	4	1	2	2	0	0	0	0	0	1	1	2	2	2
Alh	9	1	0	4	0	1	15	1	1	3	2	0	0	2	0
Phah	13	2	5	0	0	1	1	4	0	2	1	0	0	2	0
Clôt	15	9	2	8	0	7	7	1	6	6	1	0	0	2	1
Matar	11	5	4	8	7	0	11	2	3	5	1	0	0	3	0
Proco	16	5	12	11	6	11	0	2	6	9	2	0	0	2	0
Cord	4	2	2	3	1	2	2	2	0	2	1	1	0	3	1
Curd	7	4	3	6	6	4	6	0	0	0	5	0	1	1	0
Fourr	16	6	8	10	6	5	6	2	5	1	2	1	1	7	2
Phaa	2	3	3	3	1	1	2	1	0	2	0	0	1	1	0
Herbi	2	2	0	2	1	1	1	1	1	1	0	1	0	1	1
Pesti	2	0	1	0	0	0	0	0	2	1	1	0	0	0	0
Teint	9	6	4	7	2	3	3	1	7	1	1	1	0	0	2
Tann	2	2	0	1	1	0	0	1	0	2	0	1	0	1	1

Ce tableau matriciel des utilisations des arbres dans le terroir permet de bien faire ressortir la polyvalence des espèces. La diagonale révèle clairement qu'il y a peu d'espèces utilisées à une seule et unique fin. On y relève par exemple 13 espèces qui sont à la fois exploitées comme source du feu et pour faire des clôtures, 19 qui sont sources de bois d'énergie et de produits divers commercialisés, et 16 arbres qui fournissent à la fois du bois de cuisine et du fourrage.

Les données relatives aux arbres fourragers montrent qu'ils sont aussi sources de produits de pharmacopée humaine, de matériaux pour l'artisanat, de produits variés commercialisés. Les paysans citent seulement 8 arbres herbicides et 7 autres utilisés comme pesticides. Quant aux espèces qui fournissent des produits tinctoriaux, qui sont au nombre de 36, elles sont aussi utilisées comme fourrage, plantes alimentaires, bois de construction, etc. Cet usage multiple des arbres champêtres, à quelques espèces près, est le même que celui décrit par Nouvellet (1992).

La polyvalence peut être cause d'exploitation abusive des espèces qui ont cette qualité comme celle qui a provoqué la disparition de *Prosopis africana*, l'arbre du forgeron. En revanche, si l'utilisation multiple pouvait inciter des plantations de conservation, les espèces seraient sauvées. Il ne peut en être ainsi que si paysans, botanistes, forestiers, écologistes, médecins, chimistes, tradipraticiens de la pharmacopée, aménagistes et développeurs collaborent pour inventorier les espèces polyvalentes menacées et entreprendre les opérations nécessaires de collecte de semences et de mise en place de pépinières. En effet, malgré les différentes sensibilisations de plantations d'arbres, l'habitude est loin d'être acquise. Il s'agit de constituer de véritables arboretums-banques de gènes, in situ notamment, de ces arbres polyvalents et d'en initier aussi la promotion pour des plantations de certaines espèces dans les concessions.

2.7. Les arbres dans les concessions

Les paysans plantent rarement des arbres au village, à plus forte raison dans les champs. La raison, entre autres, est qu'ils ont gardé un comportement des temps de l'abondance des arbres dans les terroirs, qui rendait impensable une plantation, sans oublier qu'ils n'en maîtrisaient pas la technique. De plus, il est admis traditionnellement que celui qui plante un arbre n'en mangera pas les fruits. Heureusement, depuis les fêtes de l'arbre et la distribution de plants dans les villages, les villageois ont planté des espèces, souvent exotiques, dans leurs concessions. En revanche, ils n'y plantent que rarement, sinon jamais, des espèces locales. Ils entretiendront une espèce qui y pousse spontanément à condition qu'elle n'y soit pas proscrite, car tous les arbres ne sont pas "bons" dans une concession.

l'arbre dont l'écorce est enlevée jusqu'à la limite des traces laissées par ses doigts. Elle doit se laver le visage avec de l'eau dans laquelle a séjourné cette écorce. Un tel traitement guérit de la vision du mort. La poudre de feuilles de *P. africana* brûlée sur des braises soigne la personne exposée à la peur des sorciers. Le gui de l'arbre, qui est très rare, a de grandes vertus qu'utilisent les pêcheurs pour des pêches miraculeuses. Un enfant nourri de bouillie faite de mélange de poudre de feuilles d'écorce de *Commiphora* et de farine de mil devient robuste et dynamique. Un enfant qui a des difficultés pour marcher, qu'on fait s'asseoir dans un récipient contenant de l'eau où a été trempée une écorce de *B. costatum*, apprend à marcher et marche bien très rapidement. Un repas cuit avec le bois de fromager effarouche un sorcier qui le reconnaît facilement toujours.

Concernant les arbres qu'on ne plante pas dans les concessions, certains, comme *S. birrea*, sont absolument proscrits parce que les tiges de cette espèce, qui ne sont jamais attaquées par les termites, servent de traverses dans les tombes. D'autres, comme *T. indica*, *K. senegalensis*, *C. procera*, n'y sont jamais plantés, mais s'ils y poussent, on les laisse. La poudre de charbon de *C. procera* mélangée à de la bouillie et bue par des enfants les protège contre les sorciers. Comme d'ailleurs les fleurs de la même plante lorsqu'ils les mangent.

Si les vieux d'aujourd'hui détiennent toutes ces connaissances, c'est parce qu'elles leur ont été transmises. Comment se fait alors cette transmission ?

2.8. La transmission des connaissances

Comment sont transmises toutes ces connaissances ? Elles le sont de pères en fils ou d'anciens à jeunes. Dans les deux cas, l'acquisition dépend de l'apprenant. En effet, un principe est posé : ces connaissances ne sont transmises qu'à ceux qui demandent, posent des questions y relatives. Ce principe lui-même repose sur la logique selon laquelle qui ne demande rien n'est pas intéressé, contrairement à celui qui pose des questions et manifeste ainsi sa curiosité, son intérêt. La logique dérive d'un raisonnement qui veut que celui qui ne demande pas, qui n'est donc pas intéressé, ne puisse garder le secret, contrairement à celui qui demande et qui le gardera jalousement.

Concernant les pratiques agricoles, les enfants y sont initiés dès le bas âge. En effet très souvent dès l'âge de 5 ou 6 ans, l'enfant armé de son "ilèr" et accompagné de son repas suit son père au champ et l'imite. Cependant, il se consacrera à cette initiation selon son bon vouloir et même ses fantaisies et ses humeurs, comme il mangera son repas à sa guise. Aucune contrainte : il s'agit de voir ce que fait le père et de l'imiter selon son bon vouloir. Mais la vue répétée de l'action pousse à l'imitation, à cet âge.

En effet, alors que dans les champs aucun arbre n'est proscrit que lorsqu'il gêne les cultures, il n'en est pas de même dans les concessions du village, comme l'ont montré des enquêtes auprès de trois groupes dont deux de femmes et un d'hommes.

Tableau XII : Arbres acceptés (+) et proscrits (-) dans les concessions

Espèces plantées	Groupe Hommes		Groupe 1 Femme		Groupe 2 Femmes	
	+ Conces	- Conces	+ Conces	- Conces	+ Conces	- Conces
<i>A. digitata</i>	+		+		+	
<i>Z. mauritiana</i>	+		+		+	
<i>A. indica</i>	+		+		+	
<i>P. africana</i>	+		+		+	
<i>C. africana</i>	+		+		+	
Bantan	+		+		+	
Tchédia	+		+		+	
Makka bani	+		+		+	
Wagna	+		+		+	
<i>S. birrea</i>		-		-		-
<i>P. reticulata</i>		-		-		-
<i>T. indica</i>		-		-		-
<i>K. senegalensis</i>		-		-		-
<i>C. procera</i>		-		-		-
<i>A. pallida</i>		-		-		-
<i>C. micranthum</i>		-		-		-

On notera, à travers ce tableau, un accord parfait des hommes et des femmes sur les deux catégories d'arbres, ce qui n'est point étonnant, car la préservation et le renforcement de la santé de toute la famille incombent aux deux conjoints. Et de fait, les deux ont la même connaissance, passée de père à fils et de mère à fille, de tout ce qui préserve ou compromet le bien-être familial.

Les arbres plantés dans les concessions le sont pour leur présence jugée bénéfique pour les familles ou pour les usages médicaux qu'on peut faire généralement des organes. Ainsi *Z. mauritiana*, qui préserve des accidents, est aussi source de bienfaits. Il est aussi élagué pour produire plus de fruits qui peuvent rapporter jusqu'à 50.000 F CFA par an. L'arbre protège les membres de la concession contre les sorciers et les serpents. *A. digitata*, dont l'écorce peut être utilisée pour la confection de cordages, n'accueille comme oiseau que le grand Aigle appelé Zéban, qui peut y construire un nid, pondre et avoir des petits. Si, au retour d'un enterrement, une personne continue à être effrayée, on lui fait embrasser

Discussion et conclusion

Les résultats qui sont présentés dans les pages précédentes montrent très clairement la connaissance holistique qu'ont les paysans de Bogodjotou des arbres de leur terroir. C'est une réalité qu'on ne saurait négliger dans l'approche et la solution d'un problème, quel qu'il soit, du terroir.

Les pratiquants actuels de l'agroforesterie villageoise présentée ici, jeunes ou vieux, affirment qu'ils ont toujours connu ces arbres dans les champs qui sont installés dans des espaces boisés. Ainsi, l'agroforesterie au Sahel est une très ancienne pratique paysanne. Elle est une association plus ou moins intime de différentes composantes végétales, comme le définit Huxley (1983).

Cette pratique d'intégration des cultures dans les forêts, qui a profondément modifié le paysage forestier sahélien en éliminant la séparation spatiale entre champ et forêt, en créant l'alliance de l'arbre et du champ (Pélissier, 1993) tout en raréfiant la forêt, est une caractéristique du Sahel. Et pourtant, si les caractéristiques botaniques des espèces ligneuses sont bien connues, celles relatives à l'agroforesterie sont loin de l'être mieux, faute d'une prise en compte des savoirs et des connaissances que les paysans ont de leur environnement (Kotschi et al., 1990 ; Michon, 1991 ; Philipose, 1995 ; Harsh, 1995).

Les résultats de cette enquête, qui montrent cette connaissance holistique qu'ont les paysans de Bogodjotou de l'arbre dans leurs terroirs, sont incontournables. Incontournables dans toute intervention, non seulement dans ce domaine spécifiquement présenté ici, mais aussi dans tout autre de leur terroir. Qu'il s'agisse d'opérations de recherche comme de développement, les paysans sont des spécialistes et la mémoire vivante de leurs terroirs. Aussi leur concours est-il absolument indispensable. Et toute recherche pour une meilleure compréhension et une amélioration de l'agroforesterie, en particulier, et des conditions de vie des paysans au Sahel doit être participative, c'est-à-dire fondée sur la coopération chercheurs-paysans-développeurs (Kotschi et al 1990 ; Dupré, 1991).

Elle est indispensable pour toutes les recherches sur les espèces ligneuses (Dupré, 1991), pour leur valorisation alimentaire (Chastenet, 1991), comme source d'énergie, dans la pharmacopée, l'agriculture (Huxley, 1983) et toute la problématique de l'agroforesterie (Croset et Gwyme, 1983), singulièrement pour la maîtrise des problèmes de compétition pour l'eau (Ong et Odongo, 1991) et la gestion même de l'arbre, et enfin pour la valorisation et l'intégration du savoir paysan dans la solution de leurs problèmes (Basant, 1991 ; Benda et Lupaga, 1983).

Tous ces axes de recherche exigent une approche interdisciplinaire et systémique, une ouverture d'esprit et une collaboration entre les différents acteurs impliqués. En effet, travailler ensemble, les uns à côté des autres et dans un même village, même sur une même parcelle expérimentale, ne signifie pas nécessairement oeuvrer pour et sur une base interdisciplinaire et dans une approche systémique. Eviter cette confusion est une nécessité pour faire encore des efforts supplémentaires dans l'interdisciplinarité qu'exige l'approche des problèmes du monde rural.

La connaissance holistique paysanne des arbres révèle les potentialités des ligneux dans le terroir. Les techniciens et même les forestiers n'en ont pas une connaissance aussi complète, même s'ils savent ce qu'en font les paysans. Cette réalité soulève un certain nombre de questions pour la valorisation de ce savoir paysan.

Comment créer la synergie entre les différents acteurs pour cette valorisation ? Comment prendre en compte les savoirs paysans et rapprocher les savoirs, les perceptions, les idées des acteurs ? Quelles sont les exigences de chacun et pour chacun ? Les acteurs institutionnels, les chercheurs et les développeurs peuvent-ils multiplier les efforts nécessaires et les visions nouvelles de leurs collaborations avec les paysans ? Comment faire participer véritablement les paysans ? Comment dépasser la vision un peu réductionniste, actuelle, des ligneux par les techniciens, pour une vision plus large et plus valorisante comme celle des paysans ? Qu'exige une telle vision des techniciens, des chercheurs et des développeurs ? Faut-il compléter la formation limitée à la sylviculture avec des éléments de "qualité du bois" de nos ligneux ? Quelle politique forestière impliquent cet élargissement, la prise en compte et la valorisation officielle des savoirs paysans ? Que peut-on en tirer ? Quelle place y occuperont ou devront y occuper les paysans ? Comment l'occuperont-ils ? Qu'impliquent cette place et son occupation pour les paysans et les autres acteurs ? Que signifient et impliquent au niveau institutionnel et officiel toutes ces actions et qui en prendra l'initiative ? Peuvent-elles rester informelles et évoluer à leur vitesse propre selon les contextes, ou faut-il leur donner une impulsion ? Qui doit donner cette impulsion et comment assurer sa durabilité ? Que signifie cette durabilité pour les différents acteurs ? Qui financera, et pendant combien de temps, les moyens et les actions de recherche nécessaires à cette durabilité ?

Enfin, comment restituer les résultats de toute recherche conduite dans un terroir ? Il est en effet temps de finir de considérer les paysans comme de simples objets de recherche et comme de simples archives. L'enrichissement doit être réciproque. Cette restitution, aussi difficile puisse-t-elle être, doit être la préoccupation et la règle de conduite des chercheurs.

Références bibliographiques

- Anonyme, 1995. *Résultats sur le diagnostic de deux terroirs villageois (Bogodjotou et Tic) dans le poste administratif de Torodi (Arrondissement de Say/département de Tilbury)*. Rapport provisoire.
- Basant R., 1991. *Indigenous knowledge and technology diffusion : A Case of Agro-Mechanical Technology in Gujarat, India*. Savoirs paysans et développement, Editions Karthala, Editions ORSTOM, Paris.
- Benad A. and Lupaga I., 1991. *Reaching the farmer : The role of local Knowledge systems for the Introduction of Agriculture Innovations in Tanzania*. Savoirs paysans et développement. Editions Karthala, Editions ORSTOM, Paris.
- Bouzou M.I., 1997. *La jachère dans la dynamique agricole d'un terroir du sud-ouest nigérien, Bogodjotou (Arrondissement de Say, Département de Tillabéri) : évolution, rôle et problématique de substitution*.
- Chastenet M., 1991. *La cueillette des plantes alimentaires en pays Soninké, Sénégal, depuis la fin du XIX^e siècle. Histoire et devenir d'un savoir-faire*. Savoirs paysans et développement. Editions Karthala, Editions ORSTOM, Paris.
- Croze H. and Gwynne M.D., 1983. *The global Environment Monitoring System: its value for analysis and development of agroforestry land use systems*. Plant Research and Agroforestry. Edited by P.A. Huxley, ICRAF.
- Dupré G., 1991. *Les arbres, le fourré et le jardin : les plantes dans la société de Arbinda, Burkina Faso*. Savoirs paysans et développement. Editions Karthala et Editions ORSTOM, Paris.
- Hall D. O. and Coombe J., 1983. *Biomass production in agroforestry for fuels and food*. Plant Research and Agroforestry, Edited by P.A. Huxley, ICRAF.
- Harsch E., 1995. *Sauver l'environnement de l'Afrique. L'engagement des populations est essentiel pour la gestion des ressources naturelles*. L'Agriculteur Africain, pp. 2-40.
- Huck M. G., 1983. *Root distribution, growth and activity with reference to agroforestry*. Plant Research and Agroforestry. Edited by P.A. Huxley, ICRAF.

- Huxley P. A., 1983. *Some characteristics of trees to be considered in agroforestry*. Plant Research and Agroforestry, Edited by P.A. Huxley, ICRAF.
- Kotschi J., Waters-Bayer A., Adelhelm R. and Hoesle U., 1990. *Agriculture écologique et développement agricole*. CTA et GTZ, Verlag Josef Margraf Scientific Books.
- Michon G., 1991. *Village-Forest-Gardens in West Java*. Savoirs paysans et développement. Editions Karthala, Editions ORSTOM, Paris.
- Nouvellet Y., 1992. *L'arbre au centre de la vie de Far-Poura*. Le Flamboyant, 2, pp. 9-12.
- Ong C. K. and Odongo J.C.W., 1991. *Water use by trees and crops: five hypothesis*. Agroforestry Today, 3 (2), p. 7.
- Pélissier P., 1993. *Terrains de recherche, champs d'action*. Cah. Sci. Hum., 18, pp. 87-92.
- Philpose L., 1995. *Profiter de la sagesse des agriculteurs*. L'Agriculteur Africain, p. 6.
- Von Carlowitz P.G., 1998. *Management techniques for multipurpose trees*. Agroforestry Today.

ANNEXE

Noms locaux et scientifiques des arbres correspondant aux numéros du tableau X

Noms scientifiques	Noms locaux
<i>(Aristida pallida)</i>	Tchébi
<i>(Loudecia hordeiformis / togoensis)</i>	Fonodosso
<i>Acacia nilotica</i>	Baani
<i>Acacia senegal</i>	Deigney
<i>Adansonia digitata</i>	Koohoy
<i>Annona senegalensis</i>	Moufa
<i>Anogeissus leiocarpus</i>	Kodjeli
<i>Azadirachta indica</i>	Neem
<i>Balanites aegyptiaca</i>	Garbay
<i>Bauhinia rufescens</i>	Namari
<i>Boscia angustifolia</i>	Anza
<i>Boscia angustifolia</i>	Hassoukarey
<i>Calotropis procera</i>	Saguey
<i>Cassia sieberiana</i>	Sinsan
<i>Cola laurifolia</i>	Batala
<i>Combretum glutinosum</i>	Kocorbé
<i>Combretum nigricans</i>	Déli
<i>Combretum aculeatum</i>	Boubouré
<i>Combretum micranthum</i>	Koubou
<i>Commiphora africana</i>	Korombé
<i>Crataeva adansonii</i>	Léley
<i>Diospyros mespiliformis</i>	Tokey
<i>Feretia apodanthera</i>	Fifirgui
<i>Ficus platyphylla / naphalocarpa</i>	Djédjey
<i>Guiera senegalensis</i>	Sabara
<i>Hyphaene thebaica</i>	Gangaw
<i>Khaya senegalensis</i>	Farré
<i>Lannea microcarpa</i>	Falunfa
<i>Mitragyna inermis</i>	Kaabé
<i>Parkia biglobosa</i>	Loutou
<i>Pergularia tomentosa</i>	Potoké
<i>Piliostigma reticulatum</i>	Kossorey
<i>Prosopis africana</i>	Zamtouri
<i>Pterocarpus erinaceus</i>	Tolé
<i>Sclerocarya birrea</i>	Diney
<i>Securinega virosa</i>	Sankana
<i>Sterculia setigera</i>	Bobollé
<i>Stereospermum kunthianum</i>	Baritouri
<i>Tamarindus indica</i>	Bossey
<i>Terminalia avicennioides</i>	Farkaihangha
<i>Vitellaria paradoxa</i>	Boulanga
<i>Vitex doniana</i>	Boye
<i>Ximenia americana</i>	Morrey
<i>Ziziphus indica</i>	Darey

**Gestion trans-villageoise
des ressources naturelles :
le cas du Gwendégué
(centre-ouest Burkina Faso)**

Jean-Pierre JACOB

Institut de Recherche

pour le Développement, Ouagadougou

Résumé

Cet article souligne la vocation de gestion régionale traditionnellement dévolue aux chefferies de terre du Gwendégué (centre-ouest du Burkina Faso) pour toute une série de problèmes liés aux ressources naturelles, notamment ceux qui concernent :

- le contrôle des « états » des ressources, qui produit le cadre juridique approprié à leur exploitation (chose, chose appropriable, bien) ;
- l'édition et la mise en application des prescriptions pour la gestion des communaux ;
- le règlement des conflits entre villages autochtones voisins se disputant des limites de terres ou l'ascendant foncier sur une troisième communauté.

Dans la mesure où deux de ces problèmes renvoient, pour leur analyse, à l'examen des maîtrises territoriales, cet article est l'occasion de présenter les formes que prennent ces institutions dans la zone. Des suggestions sont proposées en fin d'article pour améliorer la mise en œuvre de programmes de développement.

Introduction

Dans la plupart des approches développementalistes consacrées à la gestion des ressources naturelles ou à l'appui local, l'approche villageoise est de règle. Les villages bénéficiaires et les terroirs afférents sont conçus comme autant d'unités discrètes, autonomes sur le plan administratif, rituel, foncier et politique. Les projets de développements locaux intervenant ou intervenus dans la zone du Gwendégué [SNV, PDRI, HKM, PDIZB, RPTES (1)] ne font pas exception à cette démarche. Le présupposé selon lequel chaque village posséderait en propre et de manière exclusive les ressources du terroir sur lequel il travaille n'est guère remis en question. Il s'agit bien entendu d'un préjugé très commode, puisqu'en liant de manière stricte deux univers restreints (un espace physique et une unité politique), l'intervenant se simplifie considérablement la tâche et le processus de prise de décision, du moins tant que les conflits ne viennent pas tout remettre en question. Dans ce cadre, et selon les opérations menées, le chef de terre, le maître de l'eau ou le maître de la brousse, lorsqu'ils existent (2), sont perçus comme exerçant un pouvoir de gestion des ressources - attribution de terres, règlement de conflits, exclusion des indésirables - tourné d'abord vers l'intérieur, c'est-à-dire vers les membres de la communauté. Comme nous allons le voir, après une brève description historique de la zone d'étude, ce n'est pourtant là qu'un aspect de leur rôle.

I. Présentation de la zone d'étude

Le Gwendégué comprend une série de communautés installées dans la partie sud-est de la Boucle du Mouhoun (ex-Volta Noire), sur sa rive droite. Son peuplement actuel n'est pas antérieur au milieu du 18^e siècle. Il est constitué de groupes d'origine ethnique diverse (surtout des Gurunsi-Nuna, Sissala, Pougouli, mais aussi des Dagari, des Bwa, des Marka, des Peul, etc.) qui se sont fondus progressivement dans un même moule linguistique et culturel : le winye. La région est constituée aujourd'hui d'un nombre relativement restreint de collectivités formant une ethnie jeune, peu nombreuse (environ 30 000 personnes), unie par la langue et les références à quelques villages anciens (abandonnés ou existants, voir plus bas). L'aire d'influence du groupe s'étend également sur une dizaine de villages limitrophes - bwa, marka ou nuna, avec lesquels les Winye entretiennent des relations économiques, rituelles et d'échanges matrimoniaux.

L'histoire du peuplement de la zone diffère profondément selon que l'on s'intéresse aux établissements humains installés sur la rive gauche du Petit-Balé ou sur sa rive droite, ce cours d'eau, affluent du Grand-Balé (qui se jette à gauche dans le Mouhoun), constituant une frontière importante, à la fois physique et symbolique, entre deux sous-groupes, dont chacun pratique, avant 1850 et en toute autonomie, sa politique économique, rituelle et de défense (tableau I).

Les habitants de la zone comprise entre la rive droite du Mouhoun et la rive gauche du Petit-Balé viennent, dans leur grande majorité, du pays nuna, sur la rive gauche du Mouhoun, de la région de Zawara, Sili, Bouly, Pano. Ils traverseront le fleuve à partir du XVIII^e siècle, pour fuir des guerres dont ils situent les causes dans les dissensions internes aux groupes auxquels ils appartiennent. Pour s'installer, ils contactent d'abord le village de Kien et y séjournent même parfois, ce village, installé à proximité de la rive droite du Mouhoun, étant universellement tenu comme le plus ancien de la zone (il disparaîtra dans les années 1910). Aux dires des informateurs, le lignage fondateur de Kien (de patronyme Kien) est moins intéressé par l'agriculture que par l'exploitation des ressources fauniques et la pêche sur le Mouhoun, et il interviendra peu dans l'installation pratique des premiers migrants. Pourtant, il est reconnu comme maître territorial de l'espace dans lequel la majorité des communautés vont s'installer. Les différents groupements humains s'éloignent ainsi progressivement du fleuve et repoussent la forêt en direction du nord-ouest et du sud-ouest, en s'établissant à proximité de marigots et de rivières non pérennes. C'est de leurs contacts avec le village de Kien, puis avec Boromo (le second village installé dans la zone), que les différents groupes disent adopter progressivement la langue winye, langue réputée n'être parlée au départ que par les seuls habitants de ces premiers villages. Le winye étant présenté localement comme le résultat des interactions linguistiques entre un mari pougouli et sa femme sissala.

Les premiers habitants de la rive droite du Petit-Balé sont d'origine ethnique également très diverse. La colonisation de la zone provient soit du flux de populations bawo du Kademba qui migrent vers l'est (on retrouve des communautés bwa jusque sur la rive gauche du Mouhoun, dans la région de Poura, Fara), soit de groupes originellement installés sur la rive gauche du Petit-Balé, encouragés à s'installer sur la rive droite par le village tuteur de Kwena. Actuellement, la maîtrise territoriale sur l'ensemble des communautés situées entre la rive droite du Petit-Balé à l'est et les premiers gros villages bwa (Bagassi, Pompoï) ou marka (Datomo) de l'ouest est revendiquée par trois lignages winye, les Aka et les Ganou installés à Kwena pour le nord, (villages winye de Habé, Koupelo, Souboye) et les Boudo installés à Nanou pour le sud (villages bawo de Vi, Pahin, Kayo, Saïrou et Banou).

En même temps que leur village, les premiers lignages qui arrivent tant sur la rive gauche que sur la rive droite du Petit-Balé installent également un autel de la terre, lieu de rencontre des hommes avec le « génie de la terre » [sin nyubo], « esprit » de la fécondité le plus puissant d'un territoire donné. Selon les « paroles » prononcées par l'ancêtre à l'installation de l'autel, cet esprit punira plus ou moins sévèrement les enfreintes aux prescriptions coutumières (la « voie » winye, [wiunye lada]). Les chefs de terre de la rive gauche du Petit-Balé veulent des villages peuplés et dynamiques. Ils installent donc un autel de la terre « doux », de manière à accueillir le maximum de personnes, sans risquer que celles-ci ne soient frappées par l'autel à la moindre erreur commise. De fait, c'est sur cette rive qu'on trouve les plus grands marchés (Oury, Boromoi, Solobuly, Danduo, Siby) et les communautés les plus importantes démographiquement (quinze villages à l'heure actuelle). Une route commerciale, reliant le Mali au Ghana, traversait même la région au début du 19^e siècle. En revanche, les communautés de la rive droite du Petit-Balé, plus isolationnistes (quatre actuellement), conservent jusqu'à nos jours une terre « aigre » qui est réputée frapper avec force toute rupture d'interdit ou même la simple expression d'un mécontentement vis-à-vis des habitants d'une communauté de la zone. Les villages utilisent bien entendu cette caractéristique pour dissuader les velléités d'installation allochtone. Du fait de cette différence de terres, les richesses ne circulent pas librement entre les deux rives : il est interdit de transporter le mil en épis d'une zone à l'autre et selon leur lieu d'habitation, les femmes enceintes doivent accomplir un rituel particulier avant de traverser le Petit-Balé. Le tableau I, ci-dessous, réunit quelques-unes des informations pour les deux sous-ensembles constitutifs du Gwendégué.

Tableau I : Caractéristiques des sous-ensembles winye de la rive gauche et de la rive droite du Petit-Balé

Situation géographique	Espace compris entre la rive droite du Petit-Balé et les villages bwa et marka de Bagassi, Pompoi, Biforo (à l'ouest)	Espace compris entre la rive gauche du Petit-Balé et la rive droite du Mouhoun
Villages actuels concernés	Koupelo, Souboye, Habé, Nanou	Wibo, Boromo, Siby, Bitiako, Lalembouly, Kwena, Oulo, Oury, Solobuly, Souho, Lapara, Wako, Virou, Balao
Maîtres territoriaux sous-régionaux	Kwena, Nanou	Kien, Wibo, Boulounissi, Kwena
Origine ethnique	Bwa, nuna, marka	Nuna, pougouli, dagara
Villages disparus (a)	Dby, Gou, Fiemu, Dahanyebon	Kien, Yobwé, Nmbinubon
Type d'autel de la terre	« aigre », très répressif	« doux », moins répressif
Organisation des chasses (([lao]) et de la défense collective (b))	Entre villages de la rive droite du Petit-Balé (en y associant les villages bwa voisins de Vi, Pahin, Kayo). Les maîtres du [lao] sont les Mien de Diby et les Boudo de Nanou	Entre villages de la rive gauche de Petit-Balé. Les maîtres du [lao] sont les Yewana de Boromo, les Yao de Wibo, les Aka/Ganou de Kwena
Sens de la migration	D'ouest en est (du Kademba vers la rive droite du Petit-Balé) : villages de Nanou, Diby, Gou, Fiemu du nord-ouest vers le sud-est : villages de Koupelo, Souboye	D'est en ouest (du pays nuna Zawara, Sili, Bouli- vers la rive gauche du Petit-Balé, après avoir traversé le Mouhoun)

Nous ne mentionnons ici que quelques villages. En fait, plusieurs dizaines de villages disparaissent entre le 19^e et le début du 20^e siècle dans l'ensemble du Gwendégué. Il s'agit ici des premiers grands [lao], menés sous la direction de maîtres de la chasse qui sont également maîtres de la guerre. En 1860, le marabout marka Mamadou Karantao veut conquérir le pays winye. Il s'attaque donc aux maîtres de [lao] et chefs de guerre de la rive gauche, puis de la rive droite du Petit-Balé, aux Yewana de Boromo d'abord, aux Mien de Diby ensuite. Lorsqu'il a battu les Mien de Diby, Karantao s'attaque aux Boudo de Nanou

qui ont pris la succession des Mien comme chefs de guerre. Il installe ensuite sa résidence à 9 km au sud de Nanou, à Wahabou. Les [Lao], qui auront lieu après la conquête de Mamadou Karantao, ne respecteront plus forcément la division entre rive gauche et rive droite du Petit-Balé.

L'ensemble des établissements humains winye, qu'ils soient situés sur la rive gauche ou sur la rive droite du Petit-Balé, luttent pour leur survie pendant tout le 19^e siècle et la première partie du 20^e siècle (guerres esclavagistes, attaques de sociétés secrètes, déprédations dues aux animaux sauvages, trypanosomiase le long du Mouhoun), et beaucoup ne survivront pas aux épreuves. Dans le contexte des guerres du 19^e siècle (razzias peuhl, jihad de Mamadou Karantao en 1860, razzias des Zarma de Babato vers 1885) notamment, des villages entiers disparaissent corps et biens, des individus sont sommés de choisir entre la conversion à l'islam, la mort ou le marché aux esclaves, des familles entières sont déplacées ou brisées par les flux et reflux incessants des migrations forcées. Ces "grandes" guerres qui leur sont imposées défont l'étanchéité de la configuration bipolaire du Gwendégué, puisqu'une fois les chefs de guerre de chacune de ces zones mis en difficultés (pendant le jihad de Karantao), de nombreux villages se portent mutuellement assistance (envoi de guerriers, recueil de réfugiés...) et ce, quelle que soit leur situation de part et d'autre du Petit-Balé. De cette époque datent l'homogénéisation ethnique, et, notamment, le basculement dans l'influence winye des villages de la rive droite du Petit-Balé et la constitution de systèmes d'alliance entre les chefferies de terre des différents villages à envergure véritablement régionale et trans-clanique.

Par ailleurs, entre ces grandes guerres, les Winye poursuivent de leur pleine initiative de plus petits conflits inter et intra-villageois. Le vol très fréquent de femmes mariées entre villages dont les chefferies de terre ne sont pas alliées provoque des guerres d'une ou deux journées. Les conflits intra-villageois sont déclenchés, au nom de l'« honneur », par des leaders de factions qui s'opposent au pouvoir local (Jacob, 2001). Cette contestation des pouvoirs est une constante dans la société et elle se traduit par de nombreuses conduites de défection (exit options). En cas de désaccord avec les autorités en place, les individus ou les sous-groupes migrent vers d'autres villages (notamment chez leurs oncles maternels chez lesquels il peuvent toujours trouver de la terre), créent de nouvelles communautés, du moins tant que l'abondance des ressources le leur permet, ou, sans changer de village, installent leur propre autel de la terre ou se replient sur un culte lignager (culte des ancêtres) en refusant d'aller sacrifier plus longtemps à l'autel de terre commun.

Cette histoire troublée ne rend évidemment pas aisée la tâche de l'anthropologue chargé d'établir la chronologie des mouvements des populations de la zone, les liens de parenté qui les unissent (souvent malgré la différence de patronymes), ou l'histoire foncière qui

relie différentes communautés entre elles, étant entendu que ces liens ne sont souvent pleinement élucidés que lorsqu'on tient compte du rôle de premier plan qu'ont souvent joué des communautés aujourd'hui disparues et que les informateurs évoquent de ce fait rarement de façon spontanée. Nous reviendrons sur cette réflexion (voir notamment au chapitre 5).

II. La gestion trans-villageoise des ressources naturelles : quelques exemples

L'orientation vers l'extérieur du rôle de chef de terre est particulièrement importante dans trois types de situation où il est appelé à traiter de problèmes d'environnement « régionaux ». Ce sont respectivement :

- la tâche de gestion des communaux, notamment des mares et des cours d'eau, sis sur le territoire d'un groupe donné, mais pêchés régulièrement par un ensemble de communautés voisines, limitativement énumérées ;
- l'exercice des prérogatives liées à une maîtrise territoriale, souveraineté politico religieuse, dont un village ancien jouit vis-à-vis de communautés plus récentes installées sur son domaine foncier ;
- enfin, découlant de l'exercice de cette maîtrise territoriale, le traitement par le chef de terre des « états » des ressources qui rend possible leur exploitation dans un cadre juridique adéquat par les hommes (chose non appropriée, chose appropriable, bien).

Nous allons présenter en détail chacune de ces trois situations.

2.1. La gestion des choses communes : la pêche dans les mares et cours d'eau sacrés

Le rôle de gestionnaire régional du chef de terre se manifeste notamment dans le cas des pêches collectives dans les mares et cours d'eau situés sur le territoire de sa communauté, où un groupe de villages pêche collectivement, selon un système d'invitations réciproques entre communautés voisines. Notons que ces mares sont en général des mares sacrées, parce qu'elles sont reconnues comme jouant un rôle important dans l'accès des hommes à la fertilité (dons d'enfants) ou parce qu'elles ont eu une place déterminante à un moment donné de l'histoire du lignage fondateur (légitimation de son accession au pouvoir,

intervention symbolique dans le cadre d'un conflit, etc.). Il y est donc sacrifié régulièrement. Elles sont plus ou moins importantes en nombre (en moyenne de une à dix par communauté). Dans le cadre de ces communaux, le chef de terre apparaît comme titulaire d'un pouvoir de contrôle et de gestion pour des ressources dont le statut juridique est, dans le vocabulaire emprunté à Le Roy (1996), celui de la *maîtrise prioritaire externe*, qui concerne un avoir non susceptible d'être aliéné (le poisson), sur lequel quelques groupes limitativement énumérés - dont la plupart résident dans des villages différents de celui du chef de terre - exercent un droit d'accès et d'extraction collectif.

Les pêches collectives sont assujetties à des procédures de « pré-partage » (Chauveau, 1991), règles d'accès et d'exploitation très complètes, largement établies par la coutume et dont le but est visiblement d'éviter la sur-pêche et d'obtenir, ce faisant, une bonne conservation de la chose commune dans la durée. Le contrôle de leur application est opéré par les chefs de terre et leurs conseils des anciens sur les territoires desquels se font, à tour de rôle, les différentes pêches. Lorsque ce contrôle se fait correctement, ce qui paraît être le cas actuellement pour les différents sites enquêtés (Wibo, Boromo, Balao, Souboye), on échappe à l'hypothèse de la « tragédie des communaux » de Hardin et Baden (1977) : le fait que la ressource soit un bien collectif n'entraîne pas de dissociation entre autorité et responsabilité et n'a pas pour effet d'inciter - comme dans le scénario prévu par l'auteur - chacun des usagers à épuiser la ressource avant qu'un autre ne le fasse à sa place.

L'étude des procédures de « pré-partage » (qui s'inspire des variables relevées par Chauveau, 1991) permet de distinguer 6 règles définissant l'accès et l'exploitation de la ressource dans le cas des pêches collectives du Gwendégou (tableau II).

Tableau II : Les dimensions de « pré-partage » dans le cadre des pêches collectives

Dimension temporelle	Réglementation des périodes de pêche (réservée à la saison sèche ; coup d'envoi donné par le chef de terre responsable de la zone après sacrifice sur les lieux) Réglementation des parties de pêche, limitées dans le temps, les pêcheurs ayant obligation d'entrer et de sortir de l'eau ensemble. La répartition des pêcheurs sur les berges par village et par famille est la même d'une saison à l'autre
Dimension technique	Réglementation des engins et des techniques de pêche (nasse [cigui] pour les femmes et filet individuel [gwada] pour les hommes dans les mares, interdiction de la technique de pêche par barrage de l'eau pour les rivières
Dimension informationnelle	Contrôle des informations concernant l'état de la ressource par les [sin fellama], membres du conseil des anciens, « envoyés » du chef de terre qui inspectent les points d'eau et lui font leur compte rendu. Contrôle des informations concernant les jours de pêche en fonction de l'état de la ressource (a)
Dimension spécifique	La plupart des espèces cohabitant avec le poisson (crocodile, lamantin, tortue, hippopotame) considérées comme « sacrées » (envoyées des génies de l'eau) sont interdites de pêche Dimension d'appropriation Le droit de pêche n'est pas autorisé qu'à un certain nombre de ressortissants de communautés voisines alliées, limitativement énumérées. Ce droit implique une certaine réciprocité, bien que chaque communauté soit libre d'ajouter à la liste des villages qui pourra partager avec elle ses ressources halieutiques, en fonction de leur importance La pêche individuelle sur les communaux reste autorisée si le pêcheur respecte certaines conditions (b)
Dimension économique	La vente du poisson capturé est formellement interdite. Les pêcheurs doivent redistribuer leur surplus autour d'eux. Tendance actuelle des maîtres de la ressource à caler les calendriers de pêche sur les jours de marché des villages voisins (notamment Boromo) (c)

En cas de sécheresse, on évite de faire diffuser l'annonce de la pêche dans tel marigot en place publique, le jour du marché. On invite discrètement un ou deux villages très proches. La pêche individuelle (à l'hameçon) sur les communaux reste autorisée pour n'importe qui, à n'importe quel moment de l'année, mais à condition qu'elle soit faite uniquement « pour nourrir son ventre ». Le poisson capturé ne peut pas être emporté. Il doit être cuit et consommé sur place, les reliefs du repas rejetés à l'eau. La pêche individuelle est donc soumise à une sorte de quota informel, correspondant à la quantité de poissons qu'un ou quelques individus peuvent décemment consommer. Dans la représentation locale, cet interdit est expliqué de la manière suivante. La possibilité de vendre est considérée comme un témoignage de surabondance de la ressource, puisqu'elle suppose que les pêcheurs ont pu en priorité satisfaire leurs besoins de subsistance. Cette attitude est contraire à celle que doit en toutes circonstances adopter l'homme, qu'il cherche à obtenir du grain, des protéines animales ou tout autre bienfait. La norme veut en effet que l'individu se présente dans la vie comme un éternel mendiant, un affamé à la

recherche constante de nourriture, parce que c'est seulement dans cette position d'humilité qu'il peut produire « l'attendrissement » des divinités nécessaires au déclenchement de leurs dons (bonne récolte, pêche abondante, nombreux enfants, etc. (3). La sanction de la vente est donc l'épuisement de la ressource, c'est-à-dire la suppression des dons des esprits aux hommes qui ont prétendu pouvoir « se suffire ». Il est conseillé aux pêcheurs heureux d'éviter la commercialisation de leur capture et de chercher plutôt à redistribuer leur surplus autour d'eux. La tendance des maîtres de la ressource à décider des calendriers de pêche en fonction des jours de marché des villages voisins (notamment Boromo) vise bien entendu à éviter les tentations de vente les plus évidentes.

2.2. Les maîtrises territoriales

Selon Lavigne (2001), la maîtrise territoriale se rapporte à une souveraineté exercée sur un territoire contrôlé par un chef de terre. Ce territoire déborde en général l'espace villageois puisqu'il comporte le terroir de tous les villages qui entourent le village fondateur et ont été installés par lui. Le village fondateur installe rituellement la communauté nouvellement arrivée sur une partie de ses terres, ce qui permet à celle-ci de bénéficier de droits d'usage permanents. Cependant, comme le font remarquer les auteurs, la possession de ces droits fonde une mainmise sur le « sol », mais pas sur le « terrain » dont la fertilité, et plus généralement la gestion des « états » juridiques, comme nous le verrons plus bas, demeure la prérogative rituelle des premiers donateurs.

Deux maîtrises territoriales principales déterminent à l'origine l'implantation de la plupart des villages winye. L'une concerne la plupart des terres de la rive gauche du Petit-Balé et l'autre les terres de sa rive droite. Comme nous l'avons déjà indiqué, les groupes qui traversent le Mouhoun et s'installent sur la rive gauche du Petit-Balé sont d'abord en contact avec le village-mère de Kien. Même si les ressortissants de ce village s'intéressent peu, à l'époque, à l'agriculture, leurs descendants sont considérés jusqu'aujourd'hui comme détenant la souveraineté sur toutes les terres situées entre la rive droite du Mouhoun et la rive gauche du Petit-Balé. Cette maîtrise territoriale est limitée au sud par celle des chefs de terre de Wibo, et au nord par celle des chefs de terre de Bouloumissi (nord-est) et Kwena (nord-ouest).

Sur la rive droite du Petit-Balé, la situation est sensiblement similaire, les villages de Kwena et de Nanou accueillant puis installant sur les terres qu'ils contrôlent une série d'établissements humains (des villages marka et winye dans l'orbite d'influence de Kwena, des villages bwa dans celle de Nanou).

Ainsi se met en place une seconde génération de villages autochtones, au nombre desquels on peut citer les communautés actuelles de Balao, Kalemoulou, Bitiako, Solobuly, Siby,

Habé... Une fois établis, certains de ces villages, qui se sont vus concéder des domaines fonciers importants, jouent à leur tour le rôle de tuteurs vis-à-vis des groupes qui se présentent ensuite, chaque village-centre installant à sa périphérie une ou plusieurs colonies de peuplement, dans une perspective défensive (augmenter son nombre pour résister aux guerres), d'occupation de l'espace ou de surveillance d'une ressource spécifique (marigot, réserve de brousse, etc.). Ces colonies constitueront la troisième génération de villages autochtones (Oury, Oulo, Koupelo, Souboye, Souho, Virou, etc.), qui s'autonomisera progressivement. Dans chaque cas, le processus est le même. Le chef de terre du village accueilli bénéficie au nom de la collectivité qu'il représente d'un droit de délégation des droits très complet (droit de culture, d'investissement, de cueillette (nééré, karité), de transmission aux descendants), pourvu que la collectivité accueillie ait défriché elle-même les terres concédées (4). Une quatrième génération d'établissements humains s'installera dans le Gwendégoué, à partir de 1960, mais ce sont cette fois des communautés mossi qui s'implanteront pour la plupart sur la terre de villages autochtones disparus. Les anciens maîtres territoriaux de ces villages disparus se considéreront tout naturellement comme les nouveaux tuteurs des installations mossi, bien qu'ils aient parfois des difficultés, comme on le verra ci-dessous, à faire reconnaître leurs prétentions.

2.2.1. Les conflits à propos des limites de terres entre villages autochtones

La reproduction des relations de pouvoir impliquées par les maîtrises territoriales dépend du renouvellement périodique de la reconnaissance du lien entre ces institutions et l'espace. Cette reconnaissance s'opère, entre autres, à l'occasion d'événements comme les conflits relatifs aux limites de terres entre deux villages voisins. C'est en ces occasions, en effet, que la « vérité » sur la préséance et les liens hiérarchiques qu'entretiennent les différentes communautés autochtones se révèle. On sait qu'avec le passage du temps et les vicissitudes de l'histoire, l'ensemble des exploitants des villages autochtones accueillis se présentent, au vu des droits fonciers très complets qui leur ont été octroyés, comme les véritables « propriétaires » des terres qu'ils cultivent. Les relations de pouvoir originelles sont en quelque sorte occultées dans la vie courante et ne sont rappelées, le cas échéant, que lorsqu'un tel conflit surgit. Deux remarques de méthode s'imposent dès lors pour faciliter l'analyse des régulations qui se mettent en place à l'occasion de tels événements.

D'une part, le régime politico-foncier local ne peut se déduire que de l'observation d'un certain type de pratiques ponctuelles, partie intégrante de celles dont Bourdieu (1972) dit que « *leur structure temporelle, leur orientation et leur rythme est constitutive de leur sens* ». Ces pratiques sont en effet essentiellement des pratiques rhétoriques, le maître du territoire concerné devant servir aux parties en présence le récit péremptoire, la « bonne histoire » (voir plus bas) qui doit à la fois établir sa légitimité à trancher et prédéterminer les protagonistes à adopter la solution qu'il propose. Les possibilités d'étudier ces

pratiques autrement qu'à travers des comptes rendus sont plutôt rares. Nous n'avons dénombré que 4 ou 5 affaires de ce genre sur une vingtaine d'années pour le Gwendégué. Leur impact est en revanche extrêmement durable et les résultats des arbitrages font véritablement jurisprudence sur de très longues périodes.

D'autre part, les types de maîtrise territoriale qui sont actualisés et remémorés en ces occasions ne visent en aucun cas un accaparement foncier. Du point de vue des maîtres territoriaux, l'institution est d'abord un acte d'autorité sur des hommes, produit et renouvelé régulièrement à l'occasion d'événements fonciers (accès à une nouvelle terre, rappel des conditions d'accès à d'anciens fonds, conflits). Il est un acte politico-symbolique, la référence à l'espace permettant un rappel de la relation entre hommes, celle, hiérarchique, établie entre le groupe des demandeurs et celui des cédés de terres. Gruénais (1986) propose le même type d'analyse lorsqu'il dit que « *pour le pouvoir, la terre en elle-même, l'étendue, n'a pas de sens. Le marquage opéré « à l'origine » est l'expression de l'établissement d'une relation privilégiée entre l'espace et une figure d'autorité sur une partie de l'espace. Cette relation prend sens dans la mesure où elle est reconnue. La terre ne devient pertinente pour le pouvoir que peuplée d'individus qui acceptent la relation, laquelle est alors un lieu d'exercice de l'autorité. C'est à partir de cette triple relation espace/autorité/groupe que se dessine le territoire* ». Autrement dit, il n'est pas question pour les chefs de terre impliqués dans la résolution d'un conflit de ce type de se faire reconnaître par ce moyen tel ou tel droit sur les ressources concrètes des terroirs des villages qui ont fait appel à eux. Ils se bornent à vérifier qu'on ne leur conteste pas le monopole de gestion rituelle sur les « états des ressources et qu'on leur reconnaît bien un rôle de tuteurs, c'est-à-dire de « passage obligé » dans l'accès à leur exploitation paisible. Ils considèrent qu'ils ont accompli pleinement ce rôle lorsqu'ils ont agi comme sacrificateurs à leur autel de la brousse et ont immolé les victimes que les parties en litige ont été condamnées à offrir pour régler définitivement le problème (voir exemple ci-dessous).

Par ailleurs, il faut plusieurs conditions à l'intervention des maîtres territoriaux d'une zone donnée. Nous listerons ces conditions ci-dessous. D'abord, il faut que les villages en désaccord expriment un besoin réel d'arbitrage. Autrement dit, il faut des protagonistes véritablement résolus à trancher la vérité ou qui menacent, par leur conduite, de troubler l'ordre social si cette vérité n'est pas connue.

Ensuite, il faut que cette demande d'arbitrage n'ait pas été satisfaite par l'administration locale, qui reste en général la première référence dans ce genre de situation. Vu l'attitude de désengagement qu'ont toujours adoptée, dans la zone, les autorités officielles dès qu'il s'agit de problèmes de terres, cette condition est très souvent satisfaite. Le préfet renvoie en effet très souvent à la palabre entre villages la résolution des litiges fonciers ou des conflits sur l'appropriation des ressources naturelles (voir l'exemple ci-dessus), tout en

l'assortissant de menaces en cas de troubles de l'ordre public : gel des terres litigieuses ou don de celles-ci à une tierce partie.

Enfin, il faut que les maîtres territoriaux auxquels il est fait appel possèdent, comme on l'a déjà évoqué, la « bonne histoire », c'est-à-dire le récit structuré convaincant qui fait autorité et établit définitivement leur compétence à trancher pour l'espace en question. Bien entendu, cette « bonne histoire » doit obligatoirement se référer à la hiérarchie impliquée par l'histoire du peuplement et la chronique de l'occupation de l'espace, avec le rappel des repères visuels de limites établies par des ancêtres nommés. C'est-à-dire qu'en principe un conflit entre villages de deuxième ou de troisième génération entraîne le recours aux instances coutumières du village qui est leur tuteur commun ou des descendants de ces tuteurs, quel que soit l'endroit où ils se sont installés depuis que ce village-tuteur a disparu. Cependant, étant donné les défaillances de la mémoire orale, l'inévitable plasticité des récits, la circulation de versions divergentes de l'ancienneté relative de tel ou tel village, la disparition d'un grand nombre de communautés (donc de garants pouvant corroborer les prétentions des uns ou des autres) et les intérêts opposés des individus qui s'affrontent, la détention, par ceux qui doivent trancher, d'un argumentaire soutenu permettant de faire la preuve d'un savoir supérieur ou donc de forcer et d'imposer sa décision, est déterminante. C'est par exemple le cas dans la résolution du conflit sur des limites de terres présenté ci-dessous, impliquant quatre villages autochtones (Habé, Souboye, Koupelo, Kwena) :

« Le chef de terre de Habé et celui de Koupelo se disent tous les deux tuteurs des gens du village de Souboye plus récent. Les gens de Habé disent que toutes les terres de Souboye leur appartiennent et ceux de Koupelo également. Les gens de Habé disent qu'ils se sont installés dans la zone avant ceux de Koupelo, mais ceux de Koupelo disent que c'est faux. Il y a des années, un conflit a opposé Habé et Souboye. C'est une Nogo de Souboye mariée à Habé qui a déclenché le conflit. Les Nogo de Souboye cultivaient un terrain depuis longtemps. Cette année-là, ils avaient même semé du mil. Leur sœur Nogo mariée à Habé est venue sur le même terrain semer de l'arachide, poussée par ses maris. Certains plants de mil ont même été arrachés. Donc le conflit était ouvert à tel point que la bagarre était imminente. Les gens sont partis trois fois devant l'administration de Boromo, sans succès. Le problème était si grave qu'on a fait appel au chef de terre d'un quatrième village, Gniepego Ganou de Kwena. Gniepego a envoyé son fils, qui est venu dire que les terres des trois villages de Habé, Souboye et Koupelo lui appartiennent puisque c'est Kwena qui les a tous installés. Ce jour-là, ni ceux de Koupelo, ni ceux de Habé n'ont su que dire. Ils n'ont pas pu contester cette affirmation. C'est donc le chef de terre de Kwena qui a réglé le conflit et c'est sur son autel de brousse que se sont faits les sacrifices

de réparation (un coq, un bélier, une jarre de bière de mil, 5000 F CFA). Un certain nombre de villages dont Kwena est le tuteur ont assisté au sacrifice (Koupele, Habé, Souboye, Biforo, Kayo, Batiti) ».

Mien Tiebele, Sinu Karfa, Souboye, 26/9/00,

Aka Siko, Kwena, 25/3/00.

2.2.2. Maîtrises territoriales et communautés mossi

L'immigration provenant du Plateau mossi, qui démarre pendant les premières années de l'indépendance pour s'accroître à partir de 1974-75, provoque des tensions avec les autochtones, mais elle oblige surtout, comme nous le verrons, à une remémoration parfois pénible des liens de dépendance foncière qui structurent les relations entre communautés winye, sous le coup des nouveaux enjeux posés par l'arrivée des migrants.

Le Gwendégué n'est pas, au départ, une zone d'accueil particulièrement privilégiée par les migrants. La culture cotonnière y démarre assez tard (années 1975) et cette zone charnière entre l'est et l'ouest du pays n'est pas prioritaire dans la « carte mentale » des candidats au départ. Cependant, une immigration y prend place, inégale selon les villages, et ce, dès la Première République (1960-1966), pour s'accroître pendant la sécheresse des années 1971-1974. Certains villages reçoivent beaucoup de migrants (Bitiako, Siby, Balao, Wako, Lapara, etc.), pendant que d'autres n'en accueillent pratiquement pas (Oury, Wibo, Kwena, etc.). Ces disparités s'expliquent par le rôle que jouent les élites autochtones - ressortissants élus ou chefs de village - affiliées au parti alors dominant (le Rassemblement Démocratique Africain), dans la répartition des flux de populations. Ces élites s'efforcent en effet d'obéir aux consignes venues de plus haut, qui recommandent l'accueil « en douceur » des populations allochtones, mais elles ne peuvent le faire qu'en les orientant de préférence vers les terroirs dans lesquels elles possèdent des alliés politiques ou des parents - les deux catégories se confondent souvent. Or la carte virtuelle des implantations possibles est d'une certaine manière déjà déterminée depuis de nombreuses années. Depuis 1946 précisément, puisque c'est de cette époque qui marque les « débuts de la politique » en milieu rural voltaïque que datent les affrontements qui voient s'opposer pour la première fois villages acquis au RDA à ceux qui le sont à l'Union Voltaïque puis au PRA, pour l'envoi d'élus à l'assemblée territoriale et à l'assemblée nationale constituante. Les appartenances ont donc eu le temps de se rigidifier et de prendre l'allure de factions sous-régionales irréconciliables.

La deuxième difficulté à laquelle se heurtent les élites locales est le problème du contrôle des migrants. Ceux-ci ont tendance, soit du fait des suggestions de certains chefs de terre soit par goût personnel, à s'installer discrètement sur des brousses inoccupées qui se trouvent être généralement situées sur le terroir de villages autochtones disparus, dans des

espaces qui ont par ailleurs été mis en défens (forêts classées et parcs nationaux) d'abord par l'administration coloniale, puis par l'Etat post-colonial. Les migrants s'installent donc, en dépit de la législation et de l'opposition ponctuelle des agents des Eaux et Forêts, sur les bords du Mouhoun ou dans les forêts classées de Solobuly et de Baporo, dont la végétation disparaît rapidement. Ces premières implantations ne sont donc pas forcément perçues d'un trop mauvais œil par tous les autochtones, et ce, pour deux raisons :

- les terroirs des villages disparus ont été généralement marqués par une histoire troublée, et les mossi qui y sont envoyés testent, aux yeux des Winye, les possibilités pour des êtres humains de réinvestir sans danger des lieux considérés comme « souillés » ;
- l'installation de migrants permet de maintenir l'espoir d'une possible revendication des autochtones sur des terres pour lesquelles ils ne se sont jamais résolus à perdre leur emprise, quelle qu'ait été la sévérité des politiques domaniales menées à l'époque coloniale - les forêts classées de la zone l'ont été dès 1937 - et post-coloniale. Ce maintien des revendications passe cependant par une réaffirmation de la maîtrise territoriale des autochtones, selon des modalités que nous décrivons brièvement.

L'accueil des migrants ayant été imposé par les politiciens locaux et régionaux dans la précipitation et une grande improvisation, nombre de procédures d'installation n'ont en fait pas impliqué les villages les plus anciennement installés dans la zone, les seuls à posséder un patrimoine foncier important et à avoir donné de la terre à d'autres villages (disparus ou existants). On s'est adressé à des villages autochtones complaisants, participant des réseaux politiques déjà évoqués, communautés de troisième génération n'ayant donc pas, du point de vue coutumier, de légitimité à octroyer de terres, puisqu'elles-mêmes n'en possèdent pas à proprement parler (elles sont sur les terres qu'un village autochtone plus ancien, agissant comme tuteur, leur a concédées). Tout le problème a donc été pour ceux qui se considèrent comme les propriétaires légitimes des terres occupées par les migrants de réaffirmer leur maîtrise sur les zones investies, avec un lobbying intense auprès de l'administration locale et des ressortissants pour se voir concéder les signes élémentaires témoignant de l'identité de tuteur légitime, tout en dépouillant l'usurpateur. Les demandes de révision des pouvoirs en faveur des chefs de terre pouvant prétendre au statut de maître territorial « régional », et donc aptes de ce fait à engager légitimement des relations politiques avec d'autres groupes, ont pu aboutir grâce à la réunion de deux des conditions déjà identifiées à propos de la régulation des conflits de limites entre communautés autochtones : une administration territoriale peu interventionniste en matière foncière et un groupe de chefs de terre possédant une « histoire » probante établissant de manière incontestable leur qualité de tuteur. Cette performance est évidemment encore plus convaincante lorsqu'elle est accompagnée de la production de témoins, ressortissants d'un village de même génération familiers de la

zone objet du litige et de morts d'hommes - les prétendants illégitimes à la terre - comme dans l'exemple ci-dessous, opposant deux villages autochtones, Balao et Souho :

« La forêt classée l'a été à l'époque coloniale. Les gens de Souho ont installé les Mossi de Dar Salam dans la forêt classée en se cachant de Balao. En tant que chef de terre de Balao, j'aurais souhaité que les Mossi évacuent le coin, mais comme ça n'est pas possible, il fallait au moins qu'ils soient sous tutelle des gens de Balao. Cela a été accepté par les Eaux et Forêts. Leur impôt est versé à Balao, leur coton est pesé à Balao. Nous pouvons décider qu'ils doivent quitter. Le jugement (pour obtenir le droit de tutelle) a duré trois ans. J'avais des témoins (de Kwena, Oury, Bouloumissi) ; Souho n'avait pas de témoins. J'ai dit que Tiessimon (chef de terre de Souho) ne pouvait pas vendre la terre parce qu'il n'a pas de propriété dans cette zone. Si, du temps de nos grands-parents, la terre avait été vendue, Souho n'existerait même pas. A l'époque, c'était le commandant Daouda qui était à Boromo. J'ai prédit que si les choses continuaient de la même façon, on allait en arriver à acheter les terres comme en Côte-d'Ivoire...

Les jugements fonciers entre nous et Souho et les migrants mossi ont « chauffé ». Même certains de Siby soutenaient Souho. Tous jugeaient que Balao était bien petit pour avoir le pouvoir sur une telle zone. Ces gens de Souho avaient commencé à partager la forêt à notre insu. Il me fallait arrêter toute cette anarchie. Cette nature a un propriétaire qui est le chef de terre de Balao. J'ai été soutenu dans mon action par ceux de Bouloumissi avec qui nous gérons les terres. Nous sommes allés à Boromo devant l'administration pour régler ce litige. Souho est le dernier village arrivé dans cette zone. Il ne peut donc pas jouer le premier rôle. Il y a une hiérarchie, un ordre d'ancienneté lié au premier arrivé. Après Kien, les villages les plus anciens ayant le plus de droits fonciers sont Balao, Kwena, Habé, Wako pour notre zone ; Boromo, Nanou, Wibo pour la zone sud. Les gens de Souho, par la voix de File (chef de village de Souho), ont voulu remettre en cause la légitimité de Balao en matière de maîtrise territoriale. Ils nous ont invités à trancher la vérité par des offrandes collectives à la brousse. En temps que chef de terre, j'ai refusé, car les conséquences sont mortelles et nous aurions fait beaucoup d'orphelins à Souho. Nous avons beaucoup de neveux utérins là-bas. Eux aussi en ont chez nous. Pourquoi s'entre-tuer par la faute d'un individu ? Ils ont essayé de nous faire du mal. Ils ont enterré des poules (5) pour que le malheur nous frappe à Balao, moi et le conseil des anciens. Le mal qu'il voulait s'est retourné contre File. De retour de Boromo, il s'est cogné à un jeune en vélo, ici même à Siby. Il a été transporté à Kalembouly pour des soins, avec la convocation qui nous était destinée dans sa poche.

Nous sommes allés à Boromo, où le commandant nous a conseillé d'aller résoudre le litige en famille, sinon il allait venir faire des limites de 100 mètres de part et d'autre de la forêt classée pour les deux villages, et le reste serait distribué aux fonctionnaires qui veulent la terre. Nous sommes repartis au village et ils ont reconnu être sous notre couvert. Mais, peu de temps après, File est mort ainsi que Tiessimon. Tous deux sont morts parce qu'ils avaient tort et voulaient tricher avec la brousse ».

Ivo Wuobessa, chef de terre de Baloa, Siby, 29/4/00

2.3. Chose et bien : convertibilité et non convertibilité

En Afrique, comme le souligne judicieusement Le Roy (1996), beaucoup de richesses sont des choses et non des biens, les ressources n'étant pas susceptibles de libre aliénation ou ne pouvant être aliénées que sous certaines conditions. Le chef de terre est la personne-clé de ces représentations juridiques particulières puisqu'il est, selon les cas :

- celui qui veille à ce que les choses conservent leur statut ;
- celui qui rend possible une explication, par les hommes, des choses qu'ils ont produites ou qui leur sont « offertes » par la nature, en permettant leur transformation du statut de choses non appropriées à celui de choses appropriables ;
- celui qui a la possibilité de convertir certaines choses en biens ou, à l'inverse, certains biens en choses.

Deux remarques doivent être faites à ce propos.

D'une part, la liste des catégories de ressources convertibles ou non convertibles n'est pas totalement figée, et le chef de terre possède une certaine marge de manœuvre lui permettant de « s'arranger » avec les pressions actuelles pour la marchandisation d'un nombre croissant de choses. Ainsi, le chef de terre de Boromo centre urbain possédant un grand marché où résident de nombreux « étrangers » difficiles à contrôler autorise, moyennant compensation, la vente d'un certain nombre de produits de cueillette en début de saison des pluies (tableau III), ce que les chefs de terre des petits villages environnants continuent d'interdire. Il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas d'arrangement possible permettant la vente de ressources plus importantes, notamment la terre de brousse, sanctionnée, selon la croyance partagée, par la mort de celui qui se risquerait à un tel commerce (6).

D'autre part, le chef de terre joue son rôle de conservation ou de modification du statut des choses dans un nombre important de cas, que la jouissance des ressources soit réservée aux membres de la communauté qu'il supervise (la terre, la première bière de mil vendue dans une cour, le beurre de karité, le sumbala, etc.), ou soit ouverte aux communautés voisines : choses publiques, comme les feuilles de baobab, récoltées par toutes les femmes, quel que soit leur village d'appartenance, choses communes, comme le poisson des mares et cours d'eau sacrés, pêché par les ressortissants de quelques villages connus, le néré prélevé sur les champs lignagers ou les graines et rhizomes des nénuphars des mares villageoises. On pourrait ajouter que c'est de ce rôle de disjoncteur/conjoncteur entre chose et bien que le chef de terre (et son conseil des anciens) se nourrit. Dans ce Gwendégué, le chef de terre ne tire pas sa substance (ou sa richesse) d'un quelconque droit de propriété sur des ressources physiques importantes (terre, eau, produits du sol et des arbres) qu'il valoriserait ou ferait valoriser. Il la tire de son statut de gardien des « états » juridiques des choses vivantes et mortes qui se trouvent dans le territoire qu'il contrôle. Ce statut lui permet d'obtenir deux types de « revenus » (tableau III).

Le premier type de revenu provient de ce que la société lui reconnaît la capacité exclusive d'opérer la translation bien/chose ou chose/bien pour certaines catégories de ressources. Il est en effet le destinataire unique des biens qui n'ont plus de propriétaires, des choses qui sont trop « puissantes » pour pouvoir être possédées par n'importe qui ou des choses rendues dangereuses par leur mise en contact avec une catégorie semblable ou opposée : épis de mil tombés des paniers lors de leur transport à la récolte, charges des commerçants touchant le sol au passage des villages, mil ayant touché la terre des marigots, gibier « amer » (hyène par exemple), et, d'une manière générale, toute chose, personne, fétiche, ou animal domestique « sans propriétaire », trouvés en brousse. Liberski (1991) avance une hypothèse intéressante à propos des raisons qui font du chef de terre le seul récipiendaire des biens trouvés en brousse chez les Kasena : *« Ne pas avoir de propriétaire, c'est ne pas avoir d'ancêtre, ne pas s'inscrire dans une généalogie. Les animaux, les objets sans propriétaire reviennent au chef de terre parce qu'il est « hors généalogie », parce qu'il a un lien avec la terre d'avant la territorialisation (...). Lui seul est en mesure de remettre ces animaux dans le monde de l'origine en les sacrifiant à la terre. »*

Le second type de revenu provient de son implication dans la plupart des demandes des hommes cherchant à tirer parti de leur environnement naturel, ou cherchant à reconfirmer la légitimité des accès des uns et des autres audit environnement en cas de conflit foncier notamment. Ces demandes requièrent soit une transformation surveillée des « états » juridiques des ressources, les vellités d'extraction, d'exploitation ou de consommation ne

pouvant se faire sans « préparation » de la ressource et des génies qui en sont les propriétaires originels de la manière à la rendre accessible aux désirs des hommes, soit une réassertion de ces « états » dans le cas où il existerait un flou lié par exemple à un litige (conflit entre plusieurs acteurs pour le droit d'accès à telle ou telle richesse). Dans toutes ces situations, le chef de terre intervient. En contrepartie de prélèvements, il va rendre possible la modification d'état ou en préciser la nature, permettant la mise en valeur du monde naturel qui entoure les hommes. Il créera ou rétablira l'équilibre social et symbolique permettant la transformation d'une chose non appropriée en chose devenant appropriable (feuilles de baobab transformables en sauce, terre devenant fonds cultivable, poisson devenant ressource alimentaire) ou la transformation d'une chose appropriée en bien (feuilles de baobab vendues). En compensation pour son rôle, le chef de terre recevra, en partage avec les esprits, la viande des sacrifices et le produit des dons et offrandes qui accompagnent les demandes des hommes.

Ces quelques éléments d'analyse sur le rôle du chef de terre permettent de comprendre que la maîtrise territoriale est bien, en pays winye, un exercice politico-rituel d'envergure régionale, consistant en un monopole, pour un groupe, de la gestion des « états » des richesses et de leur éventuelle transformation sur des espaces et pour des ressources concédées à d'autres groupes, installés dans des villages plus récents, qui en tirent leur subsistance. Le chef de terre du village tuteur accorde généralement, après quelques années, un droit pour le groupe sous tutelle à se constituer une compétence de gestion rituelle pour le territoire qu'il cultive, symbolisé par la constitution de son propre autel de la terre et de la brousse.

Tableau III : Convertibilité et non convertibilité de quelques ressources

Type de ressource	Statut de la ressource	Sanction en cas de changement de statut de la ressource sans contrôle par le chef de terre
Terre de brousse	Chose	En cas de vente illégale, mort du vendeur (a)
Terre du village (champ permanent [katogo])	Chose convertible en bien (mise en gage possible (b)) sous la responsabilité du chef de terre dans certains villages	
Feuilles fraîches de baobab ; farine fraîche de néré ; graines et rhizomes des nénuphars, feuilles de haricot	Choses convertibles en biens (moyennant don au chef de terre) à Boromo (c)	Si ces choses sont vendues - ou si le don de contrepartie n'est pas fait dans le cas de Boromo - levée de grands vents qui déracinent le mil avant récolte et chassent la pluie
Poisson des mares et cours d'eau sacrés	Chose	En cas de vente, raréfaction du poisson
Première bière de mil vendue dans une nouvelle cour	Chose convertible en bien (moyennant sacrifice du chef de terre)	Si le sacrifice n'est pas fait avant la vente, bagarre dans la cour
Objet, individu (d) ou animal domestique trouvés en brousse ou richesse tombée à terre (épis de mil, sac de sel (e)... ou mil mis en contact avec la terre du marigot	Bien convertible en chose (il devient la propriété du chef de terre qui l'utilisera dans les sacrifices et les dépenses cérémonielles)	
Produit des chasses collectives [lao]	Chose partagée entre les chasseurs des villages participants ayant tué du gibier	
Produit de la chasse individuelle	Chose convertible en bien actuellement (mais le lion, l'oryctérope, le [nama nawe] appartiennent au chef de terre)	Si le don n'est pas fait, maladie du producteur
Karité, sumbala, mil	Chose non appropriée qui devient appropriable (consommable, vendable) A condition qu'un don [vigu] soit fait aux cultes villageois ou familiaux associés à la production agricole et à la fertilité (f)	

Des enquêtes intensives sur les raisons de l'inaliénabilité des terres en pays winye font apparaître un grand nombre de variables, « culturelles » ou autres. J'aurais tendance à les subsumer en soulignant que l'argument de fond est très proche d'un refus d'adopter le « paradoxe de la démocratie » tel qu'il a été défini par Elster (1986) : « *Chaque génération veut être libre d'imposer des contraintes aux générations suivantes, tout en refusant les contraintes imposées par les générations précédentes.* » Les autochtones ne veulent pas vendre (ou prêter sans conditions) leurs terres parce qu'ils refusent de mettre en danger la base grâce à laquelle ils peuvent mener une vie de producteurs libres. Avoir accès à l'espace sans devoir passer par un intermédiaire, pour son propre usage ou celui d'un parent ou ami, est pour eux la condition de maintien de leur identité de « noble » [imbié], individu issu d'un lignage fondateur, antithèse de l' « esclave » ou de l'étranger ([fiébu], « intrus »), qui doivent, quant à eux, constamment « mendier » la terre. Ils cherchent par ailleurs à conserver aux générations futures cette possibilité qu'ils ont eu, grâce à leurs ancêtres, de rester « maîtres de leur monde ». Le cas échéant, les jeunes sont en mesure de rappeler ces principes aux vieux qui voudraient les oublier. Les winye ne sont donc guère sensibles aux appels à la « démocratisation » de l'accès au foncier par le marché ou par les recommandations de l'Etat ou des intervenants externes, parce qu'ils cherchent à reconduire ces liens entre identité et espace dans la durée. On retrouve les mêmes idées chez Abudulai (2000), dans un contexte (ghanéen) beaucoup plus pénétré par l'économie de marché, souvent utilisée comme forme d'accès au crédit depuis l'époque pré-coloniale : celui qui met en gage sa terre conserve toujours le droit de la récupérer et le bénéficiaire du gage ne peut pas exiger le remboursement de la dette contractée [(il continue d'exploiter la terre jusqu'au remboursement de cette dette (Cubrilo et Goislard, 1998)]. On peut mettre en gage les [katogo], car il s'agit de terre désacralisée, proche du village, sur laquelle des rapports sexuels peuvent avoir lieu (par opposition aux champs de brousse).

Chaque vendeuse installée courant juillet sur le marché de Boromo et vendant des feuilles fraîches de baobab - base de la sauce des gens pauvres en période de soudure - remet quelques feuilles ou de l'argent à un envoyé du chef de terre. La vente de néré est généralement interdite après les semis et jusqu'aux récoltes, de même que celle des feuilles de baobab et des graines et rhizomes des nénuphars et celle des feuilles de haricot juste avant les récoltes.

Appartiennent au chef de terre tous les biens tombés sur le sol. A l'époque pré-coloniale, les sociétés lobi, bwa et winye ont largement utilisé cet interdit de contact avec la terre pour dépouiller les commerçants jula, en creusant des tranchées destinées à faire tomber les ânes (et leur charge !) sur le territoire de la communauté (Kambou-Ferrand, 1993).

On fait des dons à des cultes villageois ([nambinu], [venu], [nambwe], etc.) pour le karité et le néré ou à des cultes familiaux de type [jomo], pour le mil. Dans ce dernier cas, ce

sont les chefs d'exploitation qui font les offrandes. Elles ont été cependant précédées de sacrifices du chef de terre pour « déposer la pluie » [donum a siu] de manière à ce que les récoltes ne soient pas perturbées par les intempéries. Le produit de la vente du beurre de karité revient aux femmes. Le produit de la vente du sumbala revient aux chefs d'exploitation. Le sumbala et le mil ne sont jamais vendus directement par l'homme, mais par des femmes (« mères adoptives », femmes de logeurs de l'épouse du chef d'exploitation).

III. Les menaces sur les systèmes locaux de gestion des ressources naturelles

Trois grands types de menaces pèsent sur les systèmes locaux de gestion des ressources naturelles tels que nous les avons décrits : l'urbanisation, les stratégies de développement axées sur l'approche villageoise et la marchandisation des ressources naturelles (produits de cueillette, de chasse, de pêche, terre).

L'urbanisation concerne surtout la ville de Boromo, et elle a un double effet : une pression pour la vente saisonnière de produits de cueillette « interdits » liée à une demande solvable forte et la difficulté de surveillance des communaux par les gestionnaires traditionnels desdites ressources. Ces problèmes pourraient s'étendre, à l'avenir, aux villages de Siby et Oury, actuels chefs-lieux de préfecture et futures communes rurales.

Les stratégies d'intervention (foresterie, développement local, gestion des ressources renouvelables) ont, quant à elles, des conséquences relativement claires sur la recomposition des systèmes de gestion et de l'ordre social winye :

- d'une part, les incitations externes renforcent considérablement le niveau villageois comme niveau de décision. Il devient le champ principal de négociation du développement ou de gestion du bien commun, le village étant constitué comme destinataire quasi unique de l'ensemble des ressources d'allocation et d'autorité proposées, souvent dans le plus grand désordre. Dans ce contexte, si des expressions de désaccords et des velléités opportunistes apparaissent, elles sont plutôt le fait de groupes infra-villageois, tentés de capter les ressources allouées en faisant valoir leur légitimité supérieure à représenter la communauté par rapport aux interlocuteurs reconnus des intervenants. Quelle que soit d'ailleurs l'issue de ces conflits, ils contribuent à renforcer la position stratégique du village comme arène incontournable de gestion des ressources ;
- d'autre part, ces incitations externes provoquent un oubli progressif des institutions régulatrices supra-villageoises. Toutes sortes d'intérêts militent d'ailleurs pour leur mise en sommeil : ceux de l'Etat, qui ne tient guère à reconnaître que l'espace politique

des populations locales ne se limite pas au cadre administratif villageois et qu'il n'est pas régulé principalement par le personnel qu'il a mis en place, ceux des autochtones et des allochtones des villages récents, qui n'aiment pas qu'on leur rappelle leur dépendance, fût-elle d'abord symbolique, sans compter ceux des protagonistes d'un conflit qui s'estiment le plus avoir à perdre de l'intervention « coutumière » dans une affaire foncière qui les met aux prises avec d'autres acteurs.

Dans le cadre du Gwendégué, et à part exception, la marchandisation de ressources naturelles renouvelables ou non renouvelables n'est pour l'instant qu'une menace potentielle. Les éléments de description données dans la partie III permettent de montrer que le système de gestion des ressources impose jusqu'aujourd'hui une série de médiations obligées à l'action, ponctuée par un personnel spécialisé (le chef de terre et son conseil). Ces mesures, qui viennent ponctuer le cycle de valorisation des ressources, de leur extraction à leur vente éventuelle, introduisent des freins évidents à l'exploitation incontrôlée de la nature. La société winye a instauré une distinction minimale entre ses ordres « civils », notamment entre l'économique et le religieux, avec une préséance du religieux, dont la fonction paraît bien être d'assurer le maintien de l'intérêt commun dans la durée (reproduction des ressources halieutiques, reproduction des conditions d'accès libre à la terre), témoignant d'un souci d'intégration du « tiers » (7), notamment sous la forme d'une attention particulière aux conditions de vie qui vont être faites aux générations futures. Ce souci explique la résistance vive qui est opposée au pouvoir « libérateur » de la monnaie pour certaines ressources naturelles qui se transforment de plus en plus actuellement, si l'on observe l'évolution, dans des zones voisines du Gwendégué, en ressources marchandes. Doit-on donc en conclure que tant qu'il subsistera des chefs de terre, des maîtres de l'eau ou de la brousse dans le Gwendégué, les menaces de marchandisation des ressources naturelles seront écartées ? Rien n'est moins sûr, car il existe des différences de conceptions et de comportements au sein de ces institutions.

Comme nous l'avons souligné, de par son statut très important de « disjoncteur/conjoncteur » symbolique et institutionnel, le chef de terre se trouve dans une position de grand collecteur et de grand « mangeur » (de victimes sacrificielles, de biens « perdus », d'amendes auxquelles il condamne les individus en faute). Si ces opportunités de manger existent, elles étaient même probablement plus importantes à l'époque pré-coloniale, elles sont inégalement exploitées, ce que la culture locale reconnaît « officiellement ». Les chefs de terre du pays winye font partie de réseaux de « noblesse » différents, constitués par la réunion de l'ensemble des chefs ou des descendants des chefs de terre des villages intronisés par une même famille initiatrice, qui est généralement le maître territorial des villages concernés. Les populations et leurs chefs font couramment la distinction entre ces réseaux en parlant de l'appartenance de certains villages à des noblesses qui « mangent grand » [ji pem] ou, au contraire, à des noblesses qui « mangent petit » [ji febe]. Les premières exploitent au maximum leurs possibilités de prélèvement et leurs chefs de terre

ne travaillent pas (ou travaillent avec des outils sans lame de fer). Les secondes n'opèrent que des prélèvements symboliques (par exemple une pincée de mil au lieu de la totalité du mil ayant touché la terre) et les chefs de terre travaillent pour se nourrir. Le chef de terre de Balao, par exemple, cite, parmi les noblesses « mesurées », celles des villages de Kier (village disparu), Balao, Boromo (depuis la prise de pouvoir du lignage Sougué Dangane), Wibo, Kwena et Siby et, parmi les noblesses « gourmandes », celles des villages de Souho, Solobuly, Oulo, Oury Kalembouly, Bitiako. La résistance passive des populations, que nous avons évoquée en début d'article, a été souvent provoquée par les abus des chefferies trop gourmandes. Toutes choses restant égales par ailleurs, il est probable que les acteurs d'un éventuel alignement des différents ordres internes de la société sur l'ordre marchand, motivés par des recherches de profit « illicites » (vente de terres notamment), proviendront plutôt des tenants des noblesses « gourmandes » et plus précisément des membres dominés des réseaux de noblesses « gourmandes », c'est-à-dire des chefs de terre qui ne possèdent pas d'espace ou de ressources en propre, mais sont sous couvert de la maîtrise territoriale d'une autre chefferie et jouissent de terres à ce titre. Ils – eux ou leurs proches – ont tout à gagner à vendre des ressources qui ne leur appartiennent pas vraiment. C'est, d'après nos informations, exactement ce qui s'est passé dans les années 1980 en forêt classée de Solobuly (8).

Conclusion et suggestions

Nos suggestions concerneront surtout l'amélioration des approches développementalistes. Parmi les différents dangers qui menacent actuellement la société winye, il nous semble en effet que c'est le seul domaine sur lequel il est possible d'agir. Ces suggestions seront au nombre de quatre :

- il convient de partir d'une approche régionale des systèmes de gestion, c'est-à-dire chercher à relier des droits sur les ressources (choses communes, choses publiques) à des pouvoirs trans-villageois. Il faut rompre avec la démarche qui consiste à considérer le village comme unité nécessaire et suffisante de décision pour tous les problèmes de développement local et d'environnement ;
- il importe d'acquérir une bonne connaissance de l'histoire locale du peuplement pour pouvoir repérer les différentes maîtrises territoriales qui sont à la base du processus d'installation des villages. Pour le Gwendégué, on notera que ces maîtrises territoriales sont, à l'origine, des maîtres de cultes de chasse importants, qui disposent d'espaces conséquents et sont aptes, de ce fait, à organiser des battues collectives avec la participation de l'ensemble des villages qui dépendent de leur maîtrise. On insistera sur le fait que ce travail d'histoire du peuplement doit comporter une liste aussi complète que possible des villages disparus et de leur situation géographique approximative.

Le repérage sur le terrain des villages disparus peut se révéler crucial dans deux types de situations :

- soit pour déterminer les structures du pouvoir foncier dans une zone spécifique. Dans le Gwendégoué, les communautés nouvellement arrivées ont été souvent installées sur les brousses de villages abandonnés. En même temps que les terres, ces communautés ont repris les obligations d'allégeance souvent importantes, même si elles restent « symboliques » - auxquelles étaient assujettis les anciens villages vis-à-vis de leurs tuteurs fonciers ;
- soit pour connaître les lignages aptes à répondre à des demandes d'arbitrage inter-villageois (en cas de conflit sur les limites de terres entre communautés notamment). Les villages disparus possédaient parfois d'importantes maîtrises territoriales et le recours aux ressortissants de ces villages, même lorsqu'ils sont installés ailleurs, demeure essentiel pour assurer les régulations actuelles entre des villages implantés sur la même maîtrise territoriale. Actuellement, selon notre recensement, il existe 8 lignages - lignage Ganou et lignage Aka à Kwena, lignage Boudo à Nanou, lignage Ivo à Balao, Yao à Wibo, Sougné à Boromo, Mien à Koupelo, Elola à Bouloumissi - qui peuvent jouer, selon les espaces, un rôle à ce niveau.

Dans toutes les interventions concernant la mise en valeur des ressources, les maîtres territoriaux doivent être à la fois connus et intégrés au processus de décision. Or bien peu de projets paraissent les prendre en compte. Les projets de foresterie, anciens (de Zeeuw, 1995) ou nouveaux [(RPTES, (Ilboudo, 2000)], réalisés en forêt classée de Solobuly, n'échappent pas à la règle. La SNV proposait d'intégrer dans son Comité de Gestion de la Forêt Classée (CGFC) l'ensemble des villages winye et nuna riverains de la forêt (Balao, Souhou, Solobuly, Secaco, Bouloumissi), sans d'ailleurs que les agents du projet ne paraissent avoir été conscients du fait que ces villages entretiennent des relations hiérarchiques (notamment à cause de la dépendance foncière de certains d'entre eux) et sont d'ailleurs en conflit à ce propos depuis des années. La démarche RPTES, qui en est à ses débuts, avait, quant à elle, totalement exclu de son diagnostic participatif les deux principaux maîtres territoriaux de la zone - Balao et Bouloumissi (Ilboudo, 2000) - avant de corriger le tir et de les intégrer dans les négociations sur le devenir de la forêt classée.

Que l'on soit intéressé par une problématique de gouvernance locale (Lavigne, 2001) ou de soutien à la biodiversité (Koné, 2001), les conventions locales, qui ne doivent rien aux interventions externes (comme celles que nous avons décrites à propos des communaux halieutiques), doivent être caractérisées soigneusement, à la fois dans les règles opérationnelles qu'elles imposent (règles d'accès, règles d'exploitation) et dans les finalités que ces règles poursuivent (règles constitutionnelles et règles de choix collectif). C'est, en effet, à la condition d'être documenté fidèlement et complètement qu'il est possible d'aborder le problème de leur éventuelle validation par les autorités étatiques (9).

Notes

1. PDRI HKM : Programme de développement rural intégré Houët, Kossi, Mouhoun (actuellement PIDEL, coopération française) ; SNV : Organisation néerlandaise de développement (coopération autrichienne, actuellement PROBAMO) ; RPTES : programme régional pour le sous-secteur des énergies traditionnelles (Banque mondiale).
2. Les dix-neuf communautés winye possèdent chacune de un à trois chefs de terre. Selon les villages, les maîtrises (terre, eau, brousse) peuvent être confondues dans les mains d'un même homme (le chef de terre) ou être réparties entre plusieurs responsables appartenant à des lignages différents.
3. Dans un texte qui présente une approche néo-platonicienne du sacrifice, de Surgy (1976) avance l'idée que ce serait par pure bonté, par pur attendrissement de voir les hommes souffrir que Dieu viendrait se communiquer à eux et les couvrirait de bienfaits.
4. Les groupes qui défrichent les terres sur lesquelles ils s'installent bénéficient de droits plus sûrs que ceux qui s'installent sur les anciennes jachères d'autres exploitants. Cette différence de droits s'applique dans un contexte intra-villageois (un lignage étranger installé dans un village autochtone) ou inter-villageois (un village nouveau venu s'installer sur le territoire d'une communauté ancienne).
5. Il s'agit d'une « ordalie par les poulets par le ba » [sin kwe maguru], où le sacrifiant tue successivement plusieurs volailles, les positions prises par les victimes (couchées sur le ventre, sur le dos, sur le côté, etc.), à leur mort permettant de répondre progressivement à une question sur la réponse de laquelle les hommes ne s'accordent pas (qui est le responsable de tel crime ? qui est le propriétaire de telle terre ?). Le dernier poulet sacrifié n'est pas mangé par les hommes, mais enterré et « mangé » par la brousse à qui l'on confie le soin de sanctionner celui qui a commis le crime ou celui qui a menti (c'est-à-dire qui a accaparé la terre sans être légitimé à le faire).
6. Deux cas fameux (un en pays winye-voir l'exemple mentionné en 3.2.2., ci-dessus et un autre sur la rive gauche du Mouhoun) sont régulièrement évoqués par les informateurs.
7. Selon Meyer-Bisch (2000), un régime est sain s'il sait maintenir les distinctions entre les ordres du politique (judiciaire, exécutif, législatif), mais aussi entre les ordres sur lesquels se fonde la société civile (bio-social, économique, culturel, écologique). Chacun de ces ordres est pourvu de sa temporalité propre et ne doit pas en changer, par

exemple pour adopter celui d'un ordre qui deviendrait dominant. C'est à cette condition qu'il reste capable de contribuer au respect des libertés et des aptitudes humaines. Ces libertés doivent demeurer nombreuses et aucune (par exemple la liberté de faire du commerce ou des profits) ne doit avoir de priorité absolue sur les autres. Chaque ordre fait ainsi la preuve de sa capacité à inclure le tiers, concept défini par l'auteur à la fois comme ouverture aux aspirations de tout homme, de tous les hommes (présents et à venir) et ouverture aux intérêts des autres ordres (qui défendent également les intérêts sectoriels des individus).

8. Il est possible également que les quelques ventes de terres qui ont pu se réaliser à cette époque - nous n'avons jamais pu vérifier s'il y avait bien eu transaction marchande - l'aient été « pour ne pas tout perdre » : les chefs de terre auraient vendu aux migrants Mossi une terre devenue propriété de l'Etat depuis 1937. En milieu urbain, une telle réaction est régulièrement observée avant le lotissement d'une zone.
9. Notamment sur le délicat problème de l'interdit coutumier de vente au moment de la soudure. Voir note n°7.

Références bibliographiques

- Abudulai S., 2000. *Dynamiques et enjeux fonciers en périphérie de Tamale (Ghana)*. In P. Lavigne Delville, C. Toulmin et S. Traoré (sous la dir.). *Gérer le foncier rural en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala, pp. 143-163.
- Bourdieu P., 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Librairie Droz, Genève, 269 p.
- Chauveau J.-P., 1991. *La pêche artisanale et les ressources naturelles renouvelables*. In E. Le Bris, E. Le Roy, P. Mathieu (sous la dir), *L'appropriation de la terre en Afrique noire*. Karthala, Paris, pp. 109-115.
- Cubrilo M. et Goislard C., 1998. *Bibliographie et lexique du foncier en Afrique noire*. Karthala, Paris, 415 p.
- Dupuis J., 1824. *Journal of a Residence in Ashantee*. London, Printed for Henry Colburn, 263 p. + appendices.
- Elster J., 1986. *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*. Paris, Editions du Minuit, 199 p.
- Gruénais, M.-E., 1986. *Territoires autochtones et mise en valeur des terres*, in B. Crousse, E. Le Bris, E. Le Roy (études réunies par), *Espaces disputés en Afrique Noire. Pratiques foncières locales*, Karthala, Paris, pp.283-298.
- Hardin G. and Baden J. (eds), 1977. *Managing the Commons*. San Francisco, Freeman, 297 p.
- Ilboudo J. D., 2000. *Diagnostic participatif dans les villages riverains de la forêt classée de Sorobuly. Région de la Boucle du Mouhoun*. Rapport final Ministère des Affaires Etrangères du Danemark /Ministère de l'Energie et des Mines, RPTES , Ouagadougou, CEEF, 62 p.
- Jacob, J.-P., 2001. *L'immoralité fondatrice. Bien commun et expression de l'intérêt individuel chez les Winye (Burkina Faso)*. Cahiers d'Etudes Africaines, 41 (2), pp. 315-332.
- Kambou-Ferrand J.-M., 1993. *Peuples voltaïques et conquête coloniale 1885-1914*, Burkina Faso. ACCT/l'Harmattan, Paris, 478 p.

- Koné B., 2001. *Culture, tradition et conservation des ressources biologiques. Aspects généraux de la conservation chez les communautés paysannes du Mali*, communication pour l'atelier sur les pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre, Ouagadougou, 18-22 juin CRDI, 12 p.
- Lavigne, Ph., 2001. *Quelle gouvernance pour les ressources naturelles renouvelables ?* GIRET, Paris, 53 p.
- Le Roy E., 1996. *La théorie des maîtrises foncières* in E. Le Roy, A. Karsenty, A. Bertrand, *La sécurisation foncière en Afrique : pour une gestion viable des ressources naturelles*. Karthala, Paris, pp. 59-76.
- Liberski D., 1991. *Les Dieux du territoire, unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*. Thèse doctorat, Paris Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^e section, 384 p.
- Meyer-Bisch P., 2000. *La corruption des ordres et des acteurs du politique : la lutte contre le fric*. In G. Blundo (sous la dir.), *Monnayer les pouvoirs : espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Nouveaux Cahiers de l'IUED, 9, pp. 64-86.
- de Surgy A., 1976. *Le sacrifice et son étude du point de vue néo-platonicien, systèmes de pensée en Afrique Noire*. Le sacrifice, 2, pp. 205-230.
- de Zeeuw F., 1995. *Sécurité foncière et gestion des ressources naturelles dans la Boucle du Mouhoun. Burkina Faso*. Documents sur la gestion des Ressources Tropicales, Wageningen, 9, 45 p.

**Pratiques traditionnelles de gestion
des ressources végétales en milieu
Bamanan du Bélé Dougou (Mali)**

Adama Moussa TRAORE

Résumé

Cette étude présente les pratiques traditionnelles qui nuisent à la survie des écosystèmes et de leurs espèces ligneuses. Malgré la dégradation du milieu et l'érosion de la diversité biologique, les populations Bamanan du Bélédougou (Mali) ont adopté des pratiques locales en vue d'une meilleure gestion des ressources ligneuses. Aussi, pendant que certaines espèces sont craintes et vénérées, d'autres sont-elles interdites d'utilisation comme combustibles, alors que d'autres encore sont utiles à divers égards.

Introduction

Le Mali est un pays continental de 1.241.000 Km² occupé du nord au sud par les écosystèmes saharien (50% du territoire), sahélien (30%), soudanien et guinéen (environ 20%). Plus des deux tiers du pays sont occupés par les domaines sahélien et saharien. Cette situation géographique affecte la répartition de la population sur l'ensemble du territoire. La densité moyenne est de 6 hab/km² dans le nord du pays et peut atteindre 345 hab/km² au niveau des superficies arables plus arrosées. La forte pression démographique au sud conduit à une surexploitation des terres pour la satisfaction des besoins sans cesse croissants. Au même moment, les techniques de production rurale restent encore rudimentaires (agriculture itinérante, élevage extensif de prestige, abattage de la forêt pour les besoins énergétiques, pratique des feux de brousse, etc.) En conséquence, le Sahel et le désert avancent inexorablement, pendant que la savane recule. A cheval sur les zones soudanienne et sahélienne, le Bélédougou couvre une superficie de 16 300 km². Il paie un lourd tribut dans le cadre de l'exploitation de ses ressources naturelles. La satisfaction de tous les besoins de la population de Bamako dépend de la zone située dans un rayon de 20 à 200 km autour de cette ville.

Cette étude, réalisée dans le Bélédougou, voudrait d'une part identifier la perception des populations de la zone sur leurs problèmes environnementaux, et d'autre part dresser un inventaire des représentations et pratiques de gestion des plantes afin d'intégrer les éléments culturels aux programmes de gestion de l'environnement. Ce qui permettra d'établir un lien intime entre ces programmes et les populations locales.

I. Le milieu

Le Bélédougou est situé au nord de Bamako. Il est peuplé de Bamanan et couvre le cercle de Kolokani, une partie du Mandé, le Cercle de Kangaba à l'ouest de Bamako (zone de peuplement Mandéka ou Malinké) et une partie du Djitoumou de peuplement également Bambara. Chacun des trois périmètres géographiques constitue une entité homogène du

point de vue culturel. Le Bélé Dougou est peuplé à 95% de Bamanan qui vont imprimer leur culture à l'environnement. Le cadre géomorphologique est monotone et présente cependant, par endroits, des points relativement élevés, vestiges des plateaux de l'intercalaire continental et du mandingue.

Les moyennes pluviométriques sont d'environ 1000 mm. Le climat est de type soudanien à deux saisons (saison sèche et saison des pluies). Il est caractérisé par l'harmattan (pendant la saison sèche) et la mousson (pendant la saison des pluies). On y distingue la savane arborée, la savane-parc et les milieux végétaux proches des villages. On trouve des formations initiales relictuelles sous forme de bois sacrés au voisinage des villages. Globalement, il est possible de distinguer une strate arborée plus ou moins dense, une strate arbustive et un tapis graminéen. L'action anthropique y est partout présente. La savane-parc, constituée uniquement d'arbres sélectionnés, couvre les terres en exploitation et les jachères. Elle est constituée d'arbres fruitiers ou craints [*Vitellaria paradoxa* (karité), *Parkia biglobosa* (nééré) et *Adansonia digitata* (baobab)].

Les milieux végétaux proches des villages forment un paysage composé d'essences plantées soit pour leurs fruits, soit pour leur ombre [*Mangifera indica* (manguier), *Azadirachta indica* (neem) et *Carica papaya* (papayer)], ou d'espèces spontanées de la savane [*Ceiba pentandra* (fromager)].

Certaines pratiques humaines sont nocives pour cet environnement déjà fragilisé par la sécheresse. En effet, l'extension des champs, l'exploitation des versants, les feux de brousse (tardifs souvent) sont des pratiques courantes.

II. Pratiques traditionnelles nocives à l'environnement

2.1. Le déboisement

Le Bélé Dougou est le pourvoyeur de la Commune de Bamako en combustible ligneux et en charbon. La population tire de ce commerce un profit financier qui compense le déficit vivrier lié à l'appauvrissement progressif des terres. La récolte de bois-énergie est l'une des principales sources de revenus financiers de la zone. Elle est pratiquée par les hommes et les femmes sédentaires, mais aussi par les migrants qui en font leur seule activité génératrice de revenus. Les défrichements incontrôlés sont aussi à la base de déboisement intensif. La création d'un nouveau champ est une occasion pour couper tous les ligneux, à l'exception de ceux qui sont jugés utiles ou craints.

2.2. Les feux de brousse

Les feux de brousse constituent une tradition écologique dans le Bélé Dougou. Ils peuvent être également accidentels et involontaires. Les feux de défrichage sont souvent à l'origine de feux de brousse involontaires. Il est de tradition, dit-on, que la population locale soit la première à provoquer le feu de brousse. Les feux volontaires, généralement précoces, ont moins d'effets nocifs sur l'environnement que les feux tardifs qui provoquent plus d'inconvénients. En effet, certaines études reconnaissent plus d'inconvénients que d'avantages aux feux de brousse. Les effets les plus marquants des feux concernent la diminution de la teneur en matière organique, la baisse de capacité d'échange cationique et l'augmentation du pH du sol. Le rôle du feu sur le sol réside surtout dans la dénudation des terres qui sont exposées au vent, à la pluie et au soleil. Il accentue ainsi l'érosion et la "ferrugination" par bandes dont l'effet ultime est la "bowalisation", un phénomène irréversible. Le feu tardif peut être à l'origine du retard de la croissance des végétaux, les jeunes pousses étant brûlées chaque année par les feux. Cela entraîne un rabougrissement des plantes" (Maire et al., 1994). Malgré ces pratiques nuisibles, il existe dans le Bélé Dougou une logique de gestion des ressources axée sur les représentations et les pratiques traditionnelles.

III. Logique traditionnelle de gestion de l'arbre

La logique de gestion de l'arbre est sous-tendue par des stratégies diverses. Ces dernières reposent sur des pratiques d'exploitation des ressources ligneuses relatives à la logique d'arbre craint et à celle d'arbre utile.

3.1. L'arbre craint

Pour le Bambara du Bélé Dougou, certains arbres apparaissent comme ayant un double immatériel (le niama). Il en résulte une croyance relative aux végétaux craints. Les grands arbres sont considérés comme des jirimansa (arbres rois). Quelle que soit l'espèce, un arbre de taille importante ne doit pas être abattu. Un arbre dont le tronc ne peut être ceinturé avec les deux bras ne doit pas être coupé, sous peine de sanction grave. Les grands arbres sont craints parce qu'ils sont considérés comme hantés par des génies. Celui qui en coupe peut en mourir.

Certaines autres plantes, quels que soient leur taille, leur habitat ou leur port, sont craintes. Celles que nous avons recensées parmi ces espèces sont le jala ou caïlcédrot (*Khaya senegalensis*), le santan (*Daniellia oliveri*), le lèngèn (*Afzelia africana*), le banan ou fromager (*Ceiba pentandra*) et le bounboun ou kapokier (*Bombax costatum*).

Un arbre qui pousse droit et en dessous duquel aucune autre espèce ne pousse est craint quelle que soit l'espèce. Il en est de même de ceux sous lesquels on n'aperçoit pas le soleil. Par ailleurs, un arbre qui pousse sur une termitière n'est jamais coupé. Sont également épargnés les associations arbres-lianes ainsi que les peuplements purs d'espèces.

La raison essentielle de la crainte de ces végétaux est qu'ils sont habités par des génies qui les protègent. La sanction ultime encourue par l'abattage de ces végétaux particuliers est la mort.

L'arbre apparaît comme un être qu'il faut craindre, défier, combattre ou vaincre. Cette conception particulière de la relation homme-arbre est encore vivace dans le Bélédougou. Elle a forcément une incidence sur le modelage du paysage du terroir.

3.2. L'interdit combustible

Dans la zone, les ménages n'utilisent pas certaines essences végétales comme combustibles. Certaines sont consignées dans le tableau I ci-dessous.

Tableau I : Essences "interdites" à la combustion

Noms traditionnels	Noms français	Noms scientifiques	Pourcentage de ménages ne les consommant pas
Jala	Caïlcédrat	<i>Khaya senegalensis</i>	98%
Sanan	-	<i>Daniellia oliveri</i>	100%
Lenken	-	<i>Azelia africana</i>	100%
So	-	<i>Combretum glutinosum</i>	Indéterminé
ganika	-	Inc.	100%
Buren	-	<i>Gardenia erubescens</i>	87%

La sanction encourue pour avoir brûlé le bois interdit à la combustion peut aller de la tension sociale entre membres d'une même famille ou du même village aux maladies et même à la mort. Cette croyance est encore très vivace et permet d'épargner quelques espèces qui sont à régénération lente.

3.3. L'arbre champêtre

Il existe une relation entre la cueillette des fruits, la plantation et la jouissance de la terre. L'arbre est la preuve du droit d'usage de la terre en milieu Bamanan. Péliissier (1980) rapporte la même situation en pays Sérèr (Sénégal) en ces termes : « Tout défrichement laisse sa trace dans la nature de la végétation secondaire, de même que toute sélection arborée atteste une occupation antérieure : le paysage est l'empreinte visible des droits fonciers, par nature inaliénables, détenus par les premiers défricheurs et par leurs descendants. Si, en droit traditionnel, la terre porte seulement des droits d'exploitation, le concept de propriété s'applique intégralement à l'arbre. L'exploitation de l'arbre signifie le droit de l'exploitation du sol : elle en est le signe et si nécessaire la preuve juridique. »

Les essences utiles et craintes des champs et des jachères sont propriétés de celui qui a procédé au premier défrichement. Elles sont liées au "droit de hache" ou "à la terre". La mise en valeur de la terre est signifiée par le droit d'usage sur les arbres. Ce droit d'usage sur-le-champ et sur l'arbre est inaliénable, selon le droit coutumier. L'exploitation et la consommation sont assurées par le groupe élargi, c'est-à-dire la famille ou même la communauté villageoise, et permettent de préserver ainsi, collectivement, la gestion des ressources naturelles.

3.4. L'arbre utile

La cueillette est une activité traditionnelle qui joue un grand rôle dans la vie quotidienne des villages de la zone enquêtée. Nous ne traiterons pas des plantes médicinales dans ce chapitre.

3.4.1. Le bois

Le bois, élément essentiel de l'habitat traditionnel, occupe une place de choix dans la gamme des matériaux utilisés dans l'artisanat. Il permet de satisfaire presque tous les besoins énergétiques. A chaque fonction du bois correspondent des espèces ligneuses précises. Les bambous et la paille sont utilisés pour couvrir les toits. Les branches de *Prosopis africana* sont utilisées comme fourches dans la construction des hangars et des estrades. Les traverses sont faites avec le tronc de *Bombax costatum*. Ce dernier et *Cordyla pinnata* sont très utilisés comme bois d'œuvre.

Une pareille sélection est de nature à limiter le prélèvement du bois de service sur le "stock naturel".

3.4.2. Les fruits

Les fruits jouent un rôle très important dans l'alimentation du Bamanan. Les produits alimentaires qu'offre l'arbre contribuent, par leur complémentarité, à l'équilibre nutritionnel. Ces produits forment souvent la base de l'alimentation pendant les périodes de soudure.

Tableau II : Quelques essences fruitières consommées dans le milieu

Noms vernaculaires	Nom en français	Noms scientifiques	Partie consommée du fruit
Ntomono	Jujubier	<i>Ziziphus mauritiana</i>	Pulpe des graines
Zègèè	-	<i>Balanites aegyptiaca</i>	Pulpe des graines
Sira	Baobab	<i>Adansonia digitata</i>	Pulpe des graines
Se	Karité	<i>Vitellaria paradoxa</i>	Pulpe et beurre
Koroninfin	-	<i>Vitex cuneata</i>	Pulpe du fruit
Dugura	-	<i>Cordyla pinnata</i>	Péricarpe
Zaban	-	<i>Saba senegalensis</i>	Pulpe des graines
Buren	-	<i>Gardenia erubescens</i>	Péricarpe

Les essences, dont les fruits ou autres organes sont consommés, sont strictement protégées au moment des défrichements.

3.4.3. Les feuilles, fibres et écorces

Les feuilles, comme les fruits, sont les aliments essentiels des périodes de soudure. Les feuilles sont exploitées en toute saison. Elles sont, par leur qualité alimentaire, irremplaçables. Elles sont les plus consommées avec tous les plats de céréales, à l'exception de la bouillie. Comme le signale Pélissier (1966), au Sénégal, "consommées fraîches, elles tiennent lieu d'épinard, riches en sels minéraux et en vitamines A et C. Mais, séchées, elles sont le plus souvent transformées en poudre mêlée aux sauces pour les rendre mucilagineuses et aux plats à base de céréales auxquels elles donnent liants et onctuosité. Les analyses des nutritionnistes révèlent en particulier l'extraordinaire richesse des feuilles de baobab séchées en calcium et en fer dont le mil est gravement déficitaire. Cent grammes de feuilles de baobab séchées et réduites en poudre fournissent, en effet,

deux mille milligrammes de calcium, alors que le même poids de lait n'en procure que cent vingt ; la même quantité d'arachide, cent cinquante, et la même mesure de mil ou de poisson, trente. De même cent grammes de feuilles de baobab séchées procurent quarante neuf milligrammes de fer, contre quatre pour le même poids de mil, 2,5 pour le même poids d'œufs ou de poisson sec, un pour le même poids de riz ou de manioc. Aucun autre produit de cueillette (qu'il s'agisse du néré ou du tamarin, pourtant très précieux) ni aucune autre plante cultivée (aussi bien le gombo, que le niébé ou les feuilles de manioc) ne joue un rôle capital dans l'équilibre de la ration alimentaire du paysan de la brousse sahélo-soudanienne". Si les feuilles de baobab sont riches en oligo-éléments, le potentiel alimentaire en glucides provient des céréales.

L'exploitation forestière n'exige pas d'autorisation rigoureuse. Chaque personne joue son rôle dans la préservation des ressources de cueillette par la dénonciation d'éventuels contrevenants. Lorsque le bien commun est menacé, la population réagit sous l'autorité du chef de village et condamne le coupable. La peine peut aller de la réprimande au châtement corporel.

Conclusion

L'environnement n'a d'existence que dans son interrelation avec la société qui l'occupe. Cette interrelation en milieu bambara renvoie à des représentations et à des pratiques de gestion propres à la société. Elle relève d'une structure sociale et culturelle suffisamment ancrée dans les croyances.

L'exploitation des ressources naturelles est étroitement liée à un système de valeurs et à un ensemble de connaissances que chaque individu partage implicitement avec ceux du groupe culturel dès l'enfance. Les ressources sont manipulées sur la base de normes culturelles partagées entre tous. La cueillette n'est pas soumise à un contrôle ferme tant que cette exploitation vise à satisfaire des besoins immédiats. Une autorisation d'exploitation peut être nécessaire s'il s'agit par exemple de l'arbre champêtre. Mais elle est rarement refusée.

Dans le Bélé Dougou, "on ne fait pas feu de tout bois". Autrement dit, la ménagère ne s'autorise pas à brûler le bois de certaines essences végétales.

Partagée par tous les membres de la communauté, cette vision permet à chacun d'agir de façon autonome, mais harmonieuse, en l'absence de contrôle centralisée ferme.

La logique "paysanne" demeure populaire dans son essence. Chacun est instruit des normes d'exploitation des ressources naturelles. Les éléments endogènes de la logique traditionnelle sont admis par toute la population.

L'établissement d'une plate-forme d'intégration des logiques traditionnelles, irrationnelle et rationnelle, s'impose. Déjà, les collectivités locales ont été associées à la gestion des feux de brousse à travers un séminaire dont les conclusions ont été prises en compte dans les nouveaux textes forestiers.

La décentralisation est un facteur favorable à cette intégration. Dans ce cadre, l'institutionnalisation du transfert de l'autorité aux collectivités doit se faire par :

- le transfert du droit de propriété sur les ressources naturelles aux utilisateurs locaux ;
- la dévolution du pouvoir de concevoir les règles de gestion aux institutions locales qui sont seules compétentes pour les adapter à leur milieu ;
- la dévolution du pouvoir de résolution des conflits aux institutions locales.

Références bibliographiques

- Maire R., Pomel S. et Salomon J. N., 1994. *Enregistreurs et indicateurs de l'évolution de l'environnement en zone tropicale*. Presses Université de Bordeaux, 492 p.
- Pélissier P., 1966. *Les paysans du Sénégal*. Saint Yreix (Haute Vienne), Imprimerie Fabrègue, 944 p.
- Pélissier P., 1980. *L'arbre en Afrique tropicale, la fonction et le signe*. Cahiers ORSTOM sér. Sci. Hum., 17 (4), 130 p.

**Rôle des structures traditionnelles
dans la valorisation de la biodiversité
en Guinée**

Marcel SOW

Centre d'Etude et de Recherche

en Environnement, Université de Conakry (Guinée)

Résumé

En Afrique, les savoirs ancestraux détenus par les structures traditionnelles, qui contribuent à la sauvegarde de la biodiversité, ont souvent été occultés. Pourtant, dans diverses communautés, ces savoirs, auxquels maintes sociétés sont inféodées, ont largement favorisé la protection des ressources naturelles. Il existe, dans la plupart des régions de la Guinée, des lieux sacrés (forêts sacrées, bosquets et cimetières) où les divers éléments de la biodiversité jouissent d'une protection intégrale contrôlée par les chefs traditionnels. Dans ces lieux, des activités comme la pêche et la coupe du bois sont interdites ou simplement autorisées pendant une période de l'année. Constituant un élément d'identité culturelle, les ressources végétales provenant de ces lieux sont valorisées par les guérisseurs traditionnels et utilisées (cas du rônier) dans des cérémonies culturelles. Dans les communautés Malinkés, Coniagui et Bassari, il existe une législation traditionnelle promulguée par les chefs coutumiers, qui régit l'exploitation rationnelle des ressources naturelles dans les différents corps de métiers.

L'ensemble des acquis devrait être pris en compte par les décideurs dans la conception d'un programme de gestion intégrée et durable des ressources naturelles. Pour y arriver, une recherche sur les pratiques culturelles prévalant dans les lieux sacrés et la promotion de la législation traditionnelle en la matière apparaissent comme un passage obligé.

Introduction

La diversité biologique présente en Afrique une valeur qui a été négligée ou considérée comme sans importance, par le simple fait qu'on la rattache à la superstition. Pourtant, de nombreuses plantes et des animaux sont utilisés pour remplir des fonctions sociologiques, culturelles et religieuses, ce qui leur donne un statut permettant d'éviter leur exploitation inconsidérée et leur extinction.

En Guinée, il existe, au sein des différentes structures traditionnelles, des connaissances qui se transmettent de génération en génération. Ces structures ont, par le passé, contribué activement au maintien de la biodiversité des écosystèmes dont elles sont tributaires. Omari cité par Byers (1997) décrit une révérence générale à l'égard des ressources naturelles dans bon nombre de sociétés africaines. La révérence des Africains à l'égard de la nature et des endroits naturels était une attitude et une pratique religieuse qui, tout en se développant, remplissaient indirectement d'autres fonctions sociales au sein de l'ensemble de la communauté.

De nos jours, les savoirs ancestraux sur les plantes, les animaux, les maladies, au lieu de se développer, régressent au contact des techniques nouvelles. Le présent article tente de

définir le rôle des structures traditionnelles guinéennes dans la valorisation de la biodiversité. Dans cette optique, nous situerons l'importance des lieux sacrés et de la législation traditionnelle en matière de gestion des ressources naturelles. Nous verrons également en quoi il est opportun de valoriser les savoirs traditionnels de nos communautés dans le cadre d'une gestion intégrée et durable des ressources naturelles. Une telle étude pourrait nous fournir de précieuses informations en vue de bâtir des stratégies pour conserver la diversité biologique.

I. Gestion de la biodiversité dans les lieux sacrés

Essentiellement constitués par les forêts sacrées, les bosquets se rencontrent un peu partout dans le pays. Ils sont un pan important de l'identité des populations locales (Jonas, 1998). D'après le rapport PNUE/GUINÉE (1996), l'origine de ces lieux remonte à l'âge des communautés qui les adorent. C'est pourquoi leur conservation est placée sous la responsabilité des chefs traditionnels. Des multiples fonctions de l'arbre, il en est une essentielle en Guinée qui trouve son fondement dans les croyances à la fois mystiques et religieuses : c'est la dimension sacrée de l'arbre. Hounghinihin (1998) note que l'implantation des sanctuaires et les rites qui se déroulent dans les forêts et les plans d'eau ont permis la survie des ressources naturelles dans maintes régions. Pélissier (1980) signale que la forêt et le bois sont, pour de nombreuses ethnies africaines, les domaines des ancêtres fondateurs. Ils abritent les tombes et le panthéon des demi-dieux dont les arbres sacrés sont les demeures. Pour Bertrand (1992), sur le plan socio-culturel et magico-religieux, la forêt est le repaire des esprits et le support des représentations mythiques collectives.

Au Fouta Djallon, les forêts villageoises et les bosquets sont, depuis des temps reculés, objet d'une protection intégrale contre toute exploitation assurée par les sages du village. Certaines espèces arborescentes¹ font objet d'une gestion rationnelle. Même pendant les défrichements culturels, ces espèces sont épargnées et bénéficient d'une protection particulière (Diallo et Diallo, 1999). D'après Dube (1994), les galeries du Fouta Djallon ont un rôle majeur d'espace tampon pour la régularisation des cours d'eau et leur conservation est généralement favorisée par les coutumes et réglementations villageoises.

Une récente étude réalisée par PNUE/GUINÉE (1996) révèle que certains bosquets et forêts constituent les seules structures ou réserves traditionnelles de conservation *in situ*. Des animaux sont également considérés comme sacrés. Leur pêche et leur chasse sont, de ce fait, interdites ou autorisées seulement à certaines périodes de l'année. La même étude précise que des pratiques traditionnelles courantes en Guinée, permettant d'accroître la culture de certains arbres, présentent un intérêt socio-culturel évident. Par exemple, dans la région maritime de la Guinée, il n'est pas rare qu'à la naissance d'un enfant son cordon ombilical soit enterré avec un jeune plant d'arbre fruitier (colas le plus souvent). Cet arbre devient le premier cadeau du nouveau-né. L'étude signale enfin que certaines traditions en Guinée forestière favorisent la protection des animaux en considérant leur consommation comme un totem pour certaines familles.

Dans la plupart des régions de la Guinée, certaines espèces végétales, à cause de leurs fonctions sociales dans les cérémonies culturelles, bénéficient de mesures de protection de la part des chefs coutumiers. Diallo et Diallo (1999) remarquent que la noix de colas est considérée comme sacrée et occupe une grande importance coutumière. D'après le Ministère de la Santé Publique (1996), les plantes médicinales constituent un élément d'identité culturelle à travers la spécificité de leur forme d'utilisation. Les différents usages qui sont faits des plantes médicinales découlent d'un ensemble de savoirs et de savoir-faire, qui ont constitué des réponses originales des tradipraticiens face à la maladie et à la souffrance humaine. Et l'auteur de conclure que c'est « pour cette raison que les éléments floristiques entrant dans la pharmacopée, dont dépendent la survie des populations locales et un certain équilibre de la biodiversité universelle, sont jalousement protégés dans diverses régions du pays par les chefs coutumiers ».

En Guinée, le cimetière a toujours été une forme de conservation de la diversité biologique et de toute autre ressource affiliée. C'est une zone sacrée où personne ne s'intéresse à retirer le moindre élément. Même le bois mort se décompose et se recycle au gré de la nature. Les cimetières constituent un réservoir assez riche où plusieurs espèces de la forêt dense arrivent à trouver un micro - climat idéal à leur survie.

En pays Coniagui, le rônier est l'objet d'une attention particulière. Kouyaté et al. (1998) et Diallo (1999) précisent que ses feuilles sont utilisées pour la fabrication des colliers de fiançailles, des masques et les anciennes noix du fruit dans les danses traditionnelles. Dans le parc Niokolo-Badiar, il existe, à l'échelle des localités riveraines, des associations traditionnelles, appelées comités de gestion de la rôneraie, qui veillent à la sauvegarde de l'espèce.

II. Le rôle de la législation traditionnelle

A l'échelle des communautés Malinké, Coniagui et Bassari, il existe des lois réglementant la gestion de la biodiversité. Chez les communautés Malinké, une charte sur la gestion des ressources naturelles a été votée, il y a 765 ans. Institutionnalisée dans le cadre d'une stratégie de gestion durable des ressources naturelles, cette charte propose une démarche conventionnelle d'exploitation de chaque type de ressources, jalousement suivie par les structures traditionnelles. Autour des lois, les sages ont formulé plusieurs versions mythiques pour empêcher la destruction de la biodiversité. Selon Berete (1998), cette législation couvrait les rubriques suivantes :

- la réglementation de la chasse allant du calendrier aux méthodes, des moyens et des produits de chasse dans la convention traditionnelle des chasseurs à travers le Donso ton ;

- l'exploitation des ressources halieutiques se faisait sur la base des dispositions conventionnelles appelées loi de la pêche *komon ton* ou *Djéké faga ton* ;
- la gestion des feux de brousse était régie par une somme de règlements allant des feux domestiques, des feux de défrichage aux feux de brousse ; le *ta ton* (*ta* synonyme de feu et *ton* loi).

Pour contrôler la législation, un certain nombre de dispositions a été pris par les chefs coutumiers. Par exemple, la surveillance systématique de la brousse était du ressort des chasseurs symboles d'hommes de la loi. Leurs constats sur tout autre délit étaient portés à l'attention des chefs de village appelés à trancher en collège des sages. Face aux rares réfractaires, le village, à travers le pouvoir coutumier, brandissait l'amende fixée par et pour le village.

Gakou et Dicko (1997) signalent que le pouvoir de la législation traditionnelle, en pays malinké, est renforcé par celui de la caste des griots, véritables maîtres de la parole. Lors des grandes soirées culturelles des villages, les thèmes de sensibilisation et d'éducation, « danger des feux de brousse », sont traités et évoqués par les griots. Ainsi, à travers un processus de distribution de la parole, qui est propre aux Malinké, l'information est distillée, interprétée et analysée du centre des décisions jusqu'à la cellule familiale.

Chez les Bassari et les Coniagui, la législation villageoise joue un rôle prépondérant dans la gestion de la rônèraie villageoise. Les prises de décision concernant cette gestion sont discutées collégalement en assemblée sous la présidence du chef coutumier. L'application des lois qui en résultent est confiée à un masque appelé «Loukouta», sous l'autorité du chef de village qui les programme ou les désigne pour telle ou telle action. Les masques sont, en général, très respectés et leur ordre est immédiatement exécuté même par les chefs de village, quand ceux-ci sont en contradiction avec les règles de la coutume. Les masques font payer des amendes à tous les citoyens en faute, y compris les chefs de village et chefs coutumiers.

III. Le renforcement des savoirs endogènes dans la gestion de la biodiversité

La culture traditionnelle guinéenne, loin de constituer un obstacle à la protection de l'environnement, serait un des meilleurs garants de la protection des écosystèmes et de la pérennité de la biodiversité. Il nous semble donc que la promotion de la gestion durable de la biodiversité implique que des efforts soient déployés pour préserver certains types de comportements culturels. En effet, chaque communauté prend des décisions sur la façon d'utiliser les ressources naturelles de son environnement dans le cadre de son propre

éventail de valeurs. Les décideurs doivent prendre en compte ces *valeurs* et les *pratiques* qui en découlent, pour une gestion durable de la biodiversité à travers une approche communautaire. A cet égard, quelques pistes de solutions s'imposent pour le renforcement des savoirs endogènes :

- entreprendre une recherche plus poussée pour cerner les attitudes, connaissances et pratiques ayant permis aux populations de vivre en équilibre avec leurs terroirs pendant longtemps ;
- procéder à un recensement et à un classement typologique des forêts sacrées à travers le pays ;
- réaliser un inventaire des ressources naturelles des forêts sacrées en vue de bâtir une stratégie d'aménagement et de protection de ces ressources ;
- promouvoir la médecine traditionnelle par la création des périmètres aménagés pour le repeuplement des espèces végétales menacées de disparition ;
- aménager des temples et lieux culturels dans les forêts ;
- introduire les acquis de la législation traditionnelle dans le cadre législatif et réglementaire régissant la gestion de la biodiversité.

Conclusion

La présente étude révèle que les facteurs socio-culturels tels que les traditions, les coutumes, les croyances et les tabous sont des éléments déterminants pour influencer les comportements des populations vis-à-vis de la sauvegarde de la biodiversité. Liés aux valeurs et normes sociales, ces facteurs motivent les décisions, pratiques et actions durables.

Lorsque des facteurs socio-culturels motivent des utilisations durables des ressources naturelles, les décideurs devraient logiquement valoriser les savoirs traditionnels des communautés en matière de gestion de la biodiversité en préservant les traditions, les coutumes et les croyances des divers groupes culturels et en intégrant les acquis de la législation traditionnelle en la matière dans le cadre législatif et réglementaire de la gestion de la biodiversité. Une telle démarche, ainsi que le constate Galwen (1992), favorise une intégration des actions de conservation au tissu socio-culturel, ce que recommande, d'ailleurs, la législation internationale sur les droits de l'homme, qui favorise le droit éthique à chaque peuple de préserver sa propre culture.

Références bibliographiques

- Anonyme 1996. *Monographie nationale sur la biodiversité biologique : les plantes médicinales*, Ministère de la Santé Publique, 121 p.
- Anonyme 1996. *Monographie nationale sur la biodiversité biologique*. PNUE/GUINÉE, 294 p.
- Berete M., 1998. *La législation traditionnelle de gestion des ressources naturelles : le « Wa ton »*. 231 p.
- Bertrand A., 1992. *L'organisation sociale pour la destruction des forêts; le cas de la Guinée-Bissau*. Bulletin Arbres, Forêts et Communautés Rurales, 2, pp. 115-156.
- Byers B., 1997. *Démarche pour comprendre et influencer les comportements à l'égard de la conservation et de la gestion des ressources naturelles*. Bulletin sur la biodiversité africaine, 4, pp. 23-54.
- Diallo A. et Diallo S., 1999. *Gestion traditionnelle des ressources naturelles*. Séminaire WAPLEC/Guinée, CERE/WAPLEC/Université de Conakry, 59 p.
- Diallo D., 1999. *Gestion de la rônieraie dans la préfecture de Koundara*. Mémoire de DEA, Sciences de l'environnement. Édition CERE, Université de Conakry, 57 p.
- Dubé H., 1994. *Étude de la protection et de l'aménagement des bassins versants du Fouta Djallon en Guinée*. Rapport dactyl., 36 p.
- Gakou M. et Dicko G. A., 1997. *Pour une communication traditionnelle dans la gestion des ressources naturelles*. Bulletin, arbres et communautés rurales, 11, pp. 23-57.
- Galwen J. C., 1992. *Gestion participative des aires protégées*. 59 p.
- Houngnihin R. A., 1998. *Savoirs endogènes et protection de l'environnement au Bénin*. PACIPE, 9, pp. 12-27.
- Jonas I., 1998. *Forêts sacrés patrimoine sauvé. Bise, Feux de brousse et de forêts*, 26 p.
- Kouyaté A, Sébastien B. T. et Samuel C. P., 1998. *Aspects socio-culturels de l'utilisation du rônier*. In *Atelier technique sur la disparition du rônier dans la sous-région ouest africaine*. 64 pages.
- Pellissier P., 1980. *L'arbre dans le paysage agraire de l'Afrique noire*. In *Arbre en Afrique noire tropicale : la fonction et le signe*. Cahiers ORSTOM, Séries Sci. Humaines, 17, pp. 131-136.

Représentations végétales comme soubassement à une action de sauvegarde et de conservation de la biodiversité

Fatima MOUNKAILA

Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université
Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

Résumé

Dans la tradition nigérienne, de nombreux mythes et représentations demeurent vivaces dans les mémoires, qui rappellent que l'équilibre naturel est rompu et que les populations en sont conscientes. Ils apparaissent aux travers de récits et contes qui parlent d'êtres qui, souvent, gèrent les ressources naturelles. Certaines autres représentations lient la vie des hommes à celle des végétaux dont ils ont besoin quotidiennement. Mais aujourd'hui, la plupart de ces sites (mares, rivières, bosquets, etc.), végétaux et animaux, ont disparu et l'homme est de plus en plus conscient que la disparition de ces formes n'est qu'un prélude à sa propre disparition.

Introduction

Sans perdre de vue le fait que toute action de sauvegarde de l'environnement qui se veut efficace doit s'inscrire obligatoirement dans une approche globale de lutte, nous pensons que nul ne peut être sur tous les fronts à la fois. C'est pourquoi nous avons choisi, tout en restant dans le cadre de cette approche, de nous intéresser à l'une des composantes les plus visibles de notre cadre de vie : le couvert végétal victime à la fois de l'insécurité alimentaire, de la pauvreté, de la crise de l'énergie, tous maux qui ne sont ni nouveaux ni inconnus au Sahel, mais qui sont causes de l'exploitation désordonnée souvent observée. Les anciens modes et règles de prélèvements devenus inadaptés à la situation ont été délaissés, alors que les nouveaux, ceux que propose l'administration, sont ostensiblement rejetés par les populations. Comment alors combler le fossé d'incommunicabilité qui s'est ouvert entre les politiques gouvernementales et ceux en faveur de qui ces politiques sont mises en œuvre ? Au vu du succès plutôt mitigé de programmes de sauvegarde du couvert végétal et de la biodiversité conduits à grands frais, il était plus que temps de se tourner vers des stratégies conçues avec la participation et l'adhésion des populations. Or si, dans son principe, l'approche participative est largement entrée dans les mœurs des projets de développement, il n'est pas sûr qu'elle ait eu partout l'assentiment des acteurs, faute de s'être suffisamment intéressée aux savoirs locaux et à leurs soubassements. De nombreux mythes et représentations demeurent dans les mémoires qui rappellent que certains équilibres ont été rompus et que les populations sont sensibles aux maux occasionnés par ces ruptures. Il s'agit par exemple de tous ces récits de monstres gardiens et dispensateurs d'eau (source de vie), dévoreurs souvent de belles et jeunes filles qui, du Serpent du Wagadou de l'Ancien Ghana au génie de la Mare de Yalambouli¹ au Niger, veillaient jalousement sur les points d'eau et biefs de l'espace sahélien ; il s'agit également de ces représentations qui liaient intimement la vie des hommes à celle des végétaux qui les entouraient. Aujourd'hui, ces végétaux disparaissent, constatent les hommes du Sahel, conscients que cette disparition sera irrémédiablement suivie de la leur propre.

¹ Mare de l'ouest nigérien où eut lieu le sacrifice de Toula dont la légende racontée par Boubou Hama a été portée à l'écran par Anna Scering et Moustapha Alassane

Comment alors sauvegarder ce qui reste, comment conserver et même restaurer un couvert végétal sans cesse rogné par la désertification résultant de phénomènes naturels et anthropiques ? Si nous restons sans prise décisive sur les phénomènes naturels, nous pouvons encore tenter d'endiguer les effets de l'action de l'homme, en puisant dans la culture, les représentations, savoirs et savoir-faire susceptibles de fournir des axes stratégiques de lutte. Les femmes, à cet égard, parce qu'elles sont les gardiennes incontestées des représentations et savoirs populaires, par les rôles que leur attribue la division sexuelle du travail dans les villages et l'expertise qu'elles en acquièrent, sont capables d'insuffler une dynamique nouvelle et efficace au combat contre la stérilité, qui menace leur espace de vie, à condition qu'on leur en donne les moyens et le sentiment que l'œuvre à accomplir ne sera pas considérée comme « travail de femme », toujours défectueux et, donc, toujours à recommencer.

I. Quelques représentations-tremplins de l'espace sahélien

L'analyse des représentations de l'espace paraît essentielle parce qu'elle permet de comprendre la gestion de l'environnement et le mode d'occupation des terres, et parce qu'elle permet d'appréhender les rapports que les populations entretiennent avec le milieu physique. Des questionnaires et guides d'entretien administrés dans quatre villages de l'ouest nigérien ont permis de relever le vocabulaire qui montre la manière dont les villageois perçoivent la baisse de fertilité des champs et la dégradation du couvert végétal qui les entoure, avec, comme corollaire, la baisse de productivité partout décriée. Mais les réponses recueillies ont également permis de mettre à jour nombre d'images positives qui lient les hommes aux végétaux : images réutilisables, même lorsqu'elles datent de la période antérieure à ce que d'aucuns qualifient d'évolution catastrophique de l'environnement sahélien au cours des quatre ou cinq dernières décennies. A cet égard, les habitants des villages témoignent de l'amenuisement accéléré des brousses, et la mise en regard des photos aériennes prises à vingt ans d'intervalles (1956, 1975, 1996) confirme l'extension des aires de culture et la réduction de la végétation naturelle à des arbrisseaux de type *Guiera senegalensis*, cependant que se raccourcissent les durées des jachères, mode de restauration des sols encore largement pratiqué dans les terroirs étudiés (Bouzou et al. 1996).

1.1. Le village et la brousse

Le village et la brousse étaient naguère deux entités sinon antagonistes, du moins antinomiques. Aujourd'hui, on passe de l'un à l'autre sans changer l'allure de ses pas, sans accorder la moindre attention aux maigres buissons des bords du chemin qui ne peuvent plus guère dissimuler la menace de quelque bête fauve.

1.1.1. Définitions du village

Pour les habitants des villages de Nazey et Tongom en Zarmganda, la présence humaine, synonyme de solidarité et de protection contre l'adversité, est la première définition du village. Mais dans ces régions éloignées de tout cours d'eau permanent, le puits constitue la condition d'installation et d'implantation du village. Avant le fonçage du puits, le village n'est qu'un campement appelé à se disperser. Les rites, naguère liés au puits, et le partage de l'espace agricole à partir de son pourtour et formant auréoles autour de l'ouverture de celui-ci témoignent de cette représentation centrale et constituent le réseau de liens qui fixent les villageois aux poutres de soutènement de la margelle du puits. Si les villageois ajoutent par ailleurs que le village apparaît comme lignées, ensembles de personnes descendant du même ancêtre et répartis dans les quartiers en fonction de l'histoire de l'installation des fondateurs et selon la gestion politique locale, il n'est pas rare que ces quartiers, voire le village tout entier, portent le nom d'un végétal symbole de la possibilité de la vie dans l'endroit. Ces liens existentiels, qui conditionnent la survie des villages en tant qu'entités politico-administratives et, en conséquence, symboles de l'identité de leurs habitants, peuvent être de puissants ressorts à exploiter dans des programmes visant la sauvegarde et la conservation de la biodiversité pour un développement durable. Notre collègue, membre de l'équipe de recherche SPP-Environnement, Garba Mounkaïla, décédé dans le courant de l'année 2000, a recensé dans les zones songhay-zarmaphones du Niger 325 noms de villages liés à des végétaux que l'action anthropique a d'ailleurs, bien souvent, fait disparaître (Garba, 1994). Mais la référence constante de la toponymie aux végétaux à travers tout le pays constate l'importance et le respect dévolus aux plantes, reconnues comme éléments conditionnant la vie et son épanouissement. Dans les villages, les grands arbres sont encore des lieux de réunion de préférence à tout autre « apatame » et abris précaires et sans vie. L'arbre, habitacle des esprits des ancêtres morts et des génies tutélaires, permet des échanges de respirations et la communion entre les habitants.

1.1.2. Définitions de la brousse

Domestiquée (champs et aire de cueillette) ou sauvage (espaces interdits ou sacrés que ne pénétraient que les initiés), la brousse était perçue comme étant la pourvoyeuse des biens nécessaires à la survie des populations. Hélas, la raréfaction du gibier et des produits de cueillette, le rétrécissement des aires de pâturage et quelquefois l'inexistence de toute possibilité d'extension des champs font que les deux catégories de brousses, désignées en songhay-zarma par deux vocables différents, se confondent dans l'esprit et bientôt dans le vocabulaire des paysans des villages.

La brousse profonde, dont le nom *ganji* évoquait l'inconnu et les puissances maléfiques qui pouvaient y résider, n'existe plus. Il n'y a pratiquement plus à sa place que *saaji* le non-village certes, mais qui n'est plus qu'une brousse maîtrisée, domestiquée et souvent

épuisée par l'homme. Ainsi, la brousse sauvage, autrefois lieu d'initiation et de formation ne remplissant plus ce rôle, s'est désacralisée et a perdu l'ancien respect dû, que l'on peut tout à fait assimiler à une observance protectrice de l'environnement et de la biodiversité qui le caractérisait. Toutes ces attitudes se perdent aujourd'hui ; il ne subsiste, pour en témoigner, que quelques textes de la tradition orale dont la littérarité permet de maintenir (mais pour combien de temps encore ?) la souvenance. Pour l'heure, les littératures orales traditionnelles anciennes et les nouvelles créations dans les régions du Sahel sont pleines de ces métaphores végétales qui disent combien les plantes sont perçues comme utiles, belles et sacrées dans les cultures bientôt sahariennes des peuples qui y habitent. Elles sont à cueillir au plus vite et surtout à exploiter.

1.1.2.1. Utiles, belles et sacrées

Dans les textes de tradition orale songhay-zarma, les plantes sont en effet belles comme les femmes du Sahel, à moins que ce ne soit ces dernières qui se veulent aussi belles, en se comparant aux premières. A l'occasion des cérémonies socioculturelles ou de toutes autres assemblées de femmes, en effet, la crème de la cité qui aime faire son propre éloge se décrit comme étant :

Iri ga satak, iri ga matak

Iri ga hima kaydiya fuubay

1.1.3. Huilées et gorgées de rosée

1.1.3.1. Gynandropsis gynandra d'hivernage

Les mots *satak* et *matak*, qui sont des verbes devenus des onomatopées sémantiquement chargées en raison de leurs sonorités, décrivent l'appréciation à la fois visuelle et gustative que l'on peut avoir de cette herbe chargée d'eau, qui accompagne avec bonheur un certain couscous de mil cuit à l'étuvée et imprégné de beurre fondu abondant, en cette saison bénie. Quand elles veulent se mettre durablement en valeur, les femmes songhay-zarma se « chantent », comparables à ces arbres prestigieux en pays de Sahel que sont le karité, le kapokier et le ficus. Une de leurs devises populaires ne dit-elle pas du reste que :

Taali si bulanga-ize ga

Tuuri na barji kaa, a na ji kaa

A wasa

Ce qui se traduit :

Il n'est pas de reproche à faire au karité (Vitellaria paradoxa).

Quand un arbre a offert son écorce et son beurre,

Il en a fait assez.

Cependant que celle à qui est dédié un tel texte peut se lancer dans l'aire de danse des parties de tam-tam, en se louant fromager (*Ceiba pentandra*) et figuier (*Ficus gnaphalocarpa*), lesquels, comme chacun sait, ne poussent pas n'importe où !

Bantannya, durminya
I si te kala koy-ize
I si te kala bonkaano se

Ce qui se traduit :

Fromager et figuier
Ne croissent que dans les cours des maisons princières
Ne poussent que dans les maisons élues de la bonne fortune.

Il suffirait d'ajouter à ces trois vers que lesdits arbres poussent d'abord et surtout là où ils sont objets de soins ; des soins qui, étendus à d'autres essences choisies, pourraient changer la face actuelle des villages sahétiens, en étendant l'élection sur davantage de maisons. Le parallèle entre femmes du Sahel et plantes pourrait se poursuivre avec la devise des « Nyaale », « les belles bien nées », qui les décrit :

Souples comme le mil d'un champ repu de fumure

Enveloppantes comme des feuilles de Sansevieria liberica (Bisilliat et Laya, 1972).

Peut-on mieux valoriser les plantes qu'en les louant, ainsi que font ces Sahéliennes qui les assimilent à ce qu'elles ont de plus cher et de plus beau, c'est-à-dire elles-mêmes ? D'ailleurs, la beauté végétale se chante aussi au masculin. Dans les vers que les jeunes filles composent et disent sur l'aire des jeux du village pour le jeune homme coqueluche de l'année, Ali Biyo, le bel homme au teint anthracite, est décrit comme :

Droit et mince comme la tige d'inflorescence de l'oignon

Lumineux comme un épi de mil en phase de maturation.

(chant de jeunes filles, enregistré sur disque et rendu célèbre par la cantatrice Waybi Karma)

L'ensemble de cette poésie est à la fois atemporelle et continuellement datée parce qu'elle se développe dans des moules canoniques à partir desquels les artistes peuvent effectuer des variations selon leur inspiration et leur talent.

Les plantes sont donc perçues comme belles au Sahel ; il faudrait seulement réapprendre aux Sahéliens à apprécier cette beauté toujours davantage, en enseignant dans les écoles et dans les foyers qu'elle peut se construire et se cultiver par la main de l'homme, comme le mil, ce miracle du Sahel , et qu'à ce titre, elle n'a que plus de prix.

"Il suffit de regarder les hommes et les femmes du Sahel pour voir comme ils sont bien bâtis : quand on sait que c'est le mil qui est la nourriture de base dans les villages, il faut bien admettre la valeur nutritive de ce plant merveilleux du Sahel qui est le mil".

L'idée formulée ci-dessus est maintes fois répétée en chansons où il est dit que le mil ne sert pas seulement d'aliment pour se sustenter ; il est la seule céréale capable de corriger les malformations du corps ; lui qui :

Da gande ka kombo, gawri no ga kayyandi

Da banda ka siiri, gawri no ga kayyandi

Ce qui se traduit :

Rectifie les lignes des poitrines cabossées

Et fait se redresser les dos scoliotiques. (Mounkaila et al., 1997).

Le caractère bilingue de ce texte dit pour moitié en songhay-zarma et pour moitié en fulfuldé souligne l'interethnicité et la véracité transfrontalière et universelle du propos. La beauté ne nuit en rien à l'utilisation des plantes au Sahel où, comme partout en Afrique, la beauté n'est belle que quand elle est doublée d'utilité.

1.1.3.2. Pharmacopée et pharmacologie

Les plantes constituent la base matérielle de l'automédication courante dans les villages et l'essentiel de la substance du travail des guérisseurs professionnels. Si le marabout-guérisseur puise ses connaissances dans l'enseignement coranique qu'il a reçu et si le *zima*, prêtre traditionnel, prend appui sur certains pouvoirs magiques pour soigner ses malades, tous deux ont besoin d'un support concret à leur thérapie, lequel est souvent un végétal ou une association de plantes dont ils connaissent les effets sur l'organisme humain. Tous les tradipraticiens reconnaissent et observent le grand respect dû aux plantes, avant l'ère de la vente des médicaments à la quantité, comme cela se pratique de nos jours. De trop nombreux vendeurs de boniments s'attaquent aux végétaux sans y mettre la forme, c'est-à-dire en ne tenant compte ni de la saison, ni du stade de développement végétatif, ni des quantités à prélever sans danger pour la plante, au contraire du rituel ancien. Ce sont souvent des « professionnels sans formation » et ignorants de l'éthique du métier, qui arpentent les rues et officient dans les vestibules des maisons spécialisées de nos villes et villages.

1.4. Rites, mythes et croyances

1.4.1. Les traces de quelques rites anciens

Parmi les rites naguère observés dans les villages songhay-zarma du Niger autour du mil par exemple, les enquêtes menées ont permis de relever deux qui paraissent particulièrement intéressants quant aux savoirs que masquent les représentations, et en raison de leur implication dans la gestion de l'environnement physique et socioculturel. Il

s'agit des rites *hayni taji nwaari et dubu-wiiyyan*, *hayni taji nwaari* ou rite du nouveau mil et *dubu-wiiyyan* ou rite des mille bottes. Ils constituaient tous un répondeur à la cérémonie du *yeenandi* qui a lieu aux prémices de l'hivernage et qui consiste à demander une saison des pluies calme et féconde. Même si ces rites sont considérés dans les villages comme appartenant à un passé révolu et incompatible avec les prescriptions de l'Islam, leur lecture reste riche d'enseignements sur l'imaginaire des habitants.

1.4.2. Lecture des rites

Le rite du mil nouveau, qui revient à mettre à l'index le champ jusqu'au moment jugé propice à la récolte, est révélateur de trois soucis du chef d'exploitation :

- affirmer solennellement son pouvoir de décision pour maintenir son autorité sur les membres de sa famille (la hiérarchie au sein de l'exploitation confère en effet au chef le pouvoir sur les décisions agraires) ;
- gérer sa récolte en évitant la maraude et le gaspillage, de façon à garantir la sécurité alimentaire des personnes à sa charge ;
- protéger la santé de son entourage soumis à la tentation de se jeter sur un mil pas encore propre à la consommation, tentation d'autant plus forte que la soudure est difficile et que cette période où le mil mûrit correspond à un moment où il n'y a souvent plus rien à manger.

Ce faisant, le chef d'exploitation encourage à se tourner vers d'autres espèces abondantes en saison d'hivernage (feuilles et légumes divers, graminées sauvages ou domestiquées), dont la consommation constitue autant d'économies sur les futures réserves.

Au plan culturel, ce rite permet de réaffirmer le pacte initial établi entre les génies qui ont pris à la fois sur les forces de la nature et sur la terre d'une part, et d'autre part les hommes qui n'en ont que l'usufruit, un principe qui devrait continuer à mettre en garde les populations contre la propension actuelle de manger aussi son capital. Quant au rite des mille bottes, bien qu'appartenant à un passé presque mythique compte-tenu des déficits vivriers actuels, il permettait, par le sacrifice d'un taureau, de renforcer la position de l'exploitant concerné, de faire taire les jalousies, d'offrir l'occasion de consommer de la viande et d'honorer ainsi le mil en introduisant un élément festif dans l'alimentation de tous. Pour le paysan modeste, sacrifier au rite des mille bottes constituait par ailleurs un moyen de réintégrer le groupe dont la récolte exceptionnelle l'avait momentanément exclu. Pour la population, c'est également l'occasion de visiter et de découvrir qu'un champ producteur de mille bottes est d'abord et avant tout un lieu entretenu et travaillé,

ombragé de grands arbres où aiment nidifier certains oiseaux bénéfiques, et sous lesquels se sont reposés des ruminants qui ont amendé la terre.

1.4.3. Mythes, croyances et protection des arbres

Nous avons donné les textes qui suivent comme mythes en ce sens qu'ils renvoient toujours à une réalité, même quand il ne s'agit que d'une réalité passée. En se référant à ce qui précède et aux histoires encore racontées dans les villages, il semble bien que, par le passé, des règles et conduites protectrices des végétaux aient été davantage observées, du fait de la disponibilité plus grande de la ressource et du fait que la consolidation récente de l'Islam dans les villages n'avait pas désacralisé certains lieux respectés et craints. Il n'y a pas, dans les terroirs de Nazey et Tongom, de plantes maléfiques, mais il en existe qui étaient protégées du fait des représentations que les populations s'en faisaient.

1.4.3.1. Daaray (*Zizyphus mauritiana*)

Véritable arbre du paradis, le *daaray* était dit utile ici-bas pour ses fruits et ses feuilles ; dans l'au-delà, il est sensé allaiter les élus par autant de mamelles qu'il porte de baies. C'était là une raison utile et supplémentaire de ménager l'arbre pendant la saison où il porte ses fruits, car ses feuilles, constituant un excellent fourrage, lui valent également l'agression des chèvres et des chevriers. Si les habitants des villages de Nazey et Tongom ne le plantent pas encore de façon systématique, ses pousses naturelles sont, semble-t-il, presque toujours épargnées et de plus en plus protégées par des clôtures.

1.4.3.2. Mufa (*Annona senegalensis*)

Le mufa était un plant toujours épargné puisqu'on ne mettait pas son bois au feu. Il y a à ce respect au moins deux raisons :

- il ne fournit qu'un très médiocre combustible en qualité et en quantité ;
- c'est un arbuste localement appelé papayer, qui fournit de belles baies jaunes sucrées appréciées de tous, et que le récit mythique présente un peu comme des sentinelles chargées de protéger, tout le long du chemin, marcheurs et voyageurs.

1.4.3.3. Kuubu (*Combretum micranthum*)

Cet arbuste formait autrefois des buissons inextricables, gardés par des génies qui y élsaient domicile, raconte en substance un habitant du village de Nazey. En cas de coup

de hache, l'imprudent s'entendait clairement avertir : « Ne coupe pas » ! S'il insistait, s'élevaient alors les pleurs des locataires dérangés et contraints au déguerpissement. Peu de bûcherons du dimanche ou plutôt du jeudi survivaient à cette violation de domicile. Derrière le respect dû, il faut sans doute lire objectivement le fait que les formations végétales incriminées se développent sur des terrains marécageux et insalubres, dangereux pour la santé et repaires des serpents et des fauves. Le récit mythique explique la mort effective qui guettait le promeneur imprudent qui s'aventurait dans ces formations végétales, masquant le message qui rappelle que la brousse sauvage doit être épargnée en tant qu'habitat des bêtes sauvages.

1.4.3.4. *Balku (Maerua angolensis)*

Quant à lui, il bénéficie même d'une louange chantée :

Tuurey baaba balku ganjo ra

Boro kan na balku nya beeri

Kala a ma ni ganji

wande jine kaniyan

Ce qui se traduit :

Père des arbres de la brousse est l'arbre balku

Quiconque abattra un arbre balku

Le fait lui interdira

De retrouver sa place devant l'épouse

Pour tout mari, se voir privé de la place réservée sur le lit conjugal revient, en effet, à lui dénier son statut de pilier de la famille autant que l'arbre qui dans la brousse servait de tuteur à nombre de lianes et de plantes grimpantes.

Voilà bien là, en effet, une menace susceptible de retenir le zèle destructeur de plus d'un mari. Ce qui ressort des messages réinterprétés de ces chants et mythes, c'est une volonté affirmée de protection des végétaux et une mise en garde claire contre l'exploitation désordonnée de la ressource. Vivaces dans les villages, les savoirs que véhiculent ces mythes sont encore réutilisables pour combler l'interface, trop souvent laissée vide, du savoir local et du savoir universel. C'est là que peuvent entrer en lice les différents groupements (ONG et associations) qui oeuvrent dans les villages, mais aussi les initiatives individuelles. Dans cette logique, les femmes, gardiennes et transmetteuses des premiers savoirs et représentations populaires, ceux qui demeurent longtemps dans quelques lobes des cerveaux des individus et des groupes, les femmes donc pourraient jouer un rôle de premier plan dans les mises en œuvre de programmes de sauvegarde et de conservation de la biodiversité en Afrique sahélienne.

II. Les femmes dans la sauvegarde et la conservation de la biodiversité

2.1. Les atouts des villageoises

Il faut répondre à la question posée par un appel aux femmes aussi bien collectivement qu'individuellement, comme actrices et comme partenaires dans les programmes qui visent à mieux poser les problèmes environnementaux des villages sahéliens et à mieux les résoudre, parce qu'elles détiennent des atouts pour cela.

Même si elles demeurent invisibles sur le champ du développement, les femmes des villages n'y sont pas moins présentes par leurs productions d'ouvrières agricoles, et prêtes à œuvrer pour améliorer leur cadre de vie et leurs revenus. Premières victimes de la dégradation de l'environnement physique, elles s'affirment disposées à s'engager dans toute entreprise visant à sauvegarder, voire à restaurer le couvert végétal qui leur garantit leur survie et celle de leur cheptel. Ayant la charge des soins à donner aux enfants et aux vieillards de leurs villages, elles y restent arrimées, constituant de ce fait une main-d'œuvre stable pour le suivi de toute action de développement durable. Données pour victimes de la division sexuelle du travail qui leur attribue les tâches les plus longues et les plus répétitives (tâches domestiques et de cueillette), elles en tirent une grande connaissance de leur terroir qu'elles parcourent en long et en large, par les chemins de la corvée d'eau et de la corvée de bois. Détentrices du petit bétail et techniciennes de l'élevage d'embouche, elles sont à-même, en changeant le mode d'alimentation de leurs bêtes, d'alléger considérablement la pression exercée sur les jeunes pousses et le fourrage aérien dont l'exploitation, telle qu'elle se fait actuellement, est mortelle pour les grands arbres. Machines hydrauliques des sociétés sahéliennes, elles peuvent, par le petit contrôle qu'elles exercent sur l'eau, en prélever pour des tâches d'arrosage limité. Nettoyeuses et "panseuses" des terres appauvries, elles savent réparer les dégâts, ainsi qu'elles l'ont démontré en récupérant des terres pratiquement mortes dans le cadre du Projet Keïta au Niger. Enfin, il convient de mettre à profit la sollicitude onusienne et universelle dont elles bénéficient encore pour l'heure, pour les lancer sur ces nouveaux chantiers.

2.2. Quelques actions remparts contre la désertification

2.2.1. L'arbre des ablutions

On pourrait envisager de mettre en œuvre ce moyen de contribuer à reverdir les villages en réutilisant la belle et claire eau des ablutions qui coule plusieurs fois par jour dans les cours des maisons du village, sans que la préposée à la corvée d'eau ait un supplément de travail. Chaque concession aura son plant dans l'essence de son choix, plant que la maîtresse de case aura à protéger jusqu'à ce qu'il devienne vigoureux (Mounkaila et Sidibé, 1999).

2.2.2. Le bois des femmes

Conçu à la fois comme entreprise de restauration des sols et comme entreprise génératrice de revenus, le bois des femmes pourrait être une gommériaie (plantation d'*Acacia senegal*) par exemple. Les gommiers présentent l'avantage d'arriver relativement rapidement au stade de rentabilité, tout en s'inscrivant dans les programmes nationaux de reboisement dont la maîtrise technique est assurée par des services publics et certaines ONG de développement.

2.2.3. Le bois de l'école

Le choix de l'école, comme champ d'expérience de reboisement, est stratégique, d'une part parce que les maîtres sont initiés généralement aux techniques de plantation d'arbres, et d'autre part parce que les enfants constituent le public cible par excellence vers lequel devrait tendre toute entreprise d'éducation à la sauvegarde de l'environnement et de la biodiversité. Un projet comme l'actuel programme du Président de la République au Niger (construction de 1000 classes en 2001) pourrait fort opportunément se doubler de la plantation de 1000 bois d'école.

2.2.4. Réhabilitation de certaines pratiques socioculturelles de plantation : l'arbre du placenta et l'arbre du tombeau

La plantation d'un arbre à l'endroit d'ensevelissement du placenta et des morts d'un certain âge ou d'une certaine notoriété était, semble-t-il, une pratique courante dans certaines régions du Niger (PAN/LCD/GRN, mai 2000).

Une telle pratique pourrait être valablement restaurée sans que soit établie une quelconque relation animiste entre l'acte de planter et l'individu qui arrive ou s'en va sur cette terre pétrie d'islam qu'est le Niger d'aujourd'hui. Ce serait, pour le nouveau citoyen, à la fois une dette patriotique que de continuer à veiller sur "son arbre" et une dette du souvenir à régler vis-à-vis des devanciers.

Conclusion

D'une réflexion en cours, qui vise à agglutiner des idées du passé et de l'avenir et à combler l'interface du savoir local et du savoir universel en "musclant le savoir local", pour paraphraser la devise du Centre Point-Sud de Bamako (Mali), on ne pouvait que baliser des pistes que seuls l'usage et la pratique transformeront en chemin.

Références bibliographiques

- Bernard Y., 1995. *Mil, merveille du Sahel*, Niamey, Mission Catholique.
- Bisilliat J. et Laya D., 1972. *Les Zamu ou poèmes sur les noms*. Niamey, IRSH.
- Bouzou I., Baechler A., Yamba B. et Garba M., 1996. *Dynamique des paysages agraires dans deux terroirs villageois du sud du Dallol Bosso : Boye-Bangou et Windé-Bago*. Annales de l'Université Abdou Moumouni, Niamey, n° hors série.
- Conseil National de L'Environnement pour un Développement Durable, 2000. *Programme D'action Nationale de Lutte contre la Désertification et de Gestion de Ressources Naturelles (PAN-LCD/GRN)*, Niamey.
- Dadié B., 1967. *Le Mythe de Harakoye Dikko, déesse du fleuve : initiation à l'analyse narratologique*, Edition du Fleuve, Niamey.
- Genre et Développement, 1996. *Analyse de la place des femmes : une expérience au Sahel*. Programme ACOPAM, Bureau International du Travail, Genève.
- Hama B., 1989. *L'essence du verbe*. Niamey, CELHTO.
- Ministère de l'Agriculture et de l'Elevage, 1993. *Loi portant sur le Régime de l'eau*, Niamey.
- Ministère du Développement Social, de la Population et de la Promotion de la Femme, 1994. *Rapport National : Conférence Mondiale sur Femmes et Développement*, Niamey.
- Mounkaïla F., 1998. *Du Talaka au pauvre : représentations de la pauvreté dans les textes de littérature orale songhay-zarma du Niger*. Actes du colloque Urbanisation et pauvreté en Afrique de l'Ouest, Annales de l'Université Abdou Moumouni, n° hors série, Niamey.
- Mounkaïla F., 2001. *Femmes et politique au Niger : présence et représentations*. In *"Niger : Etat et démocratie"*, Paris, l'Harmattan.
- Mounkaïla F. et Sidibé A., 1999. *Implication des femmes en éducation environnementale*. Programme de Recherche en Education Environnementale au Sahel, PREES, Bamako.

- Mounkaïla F., Sidibé A. et Dorthe C., 1999. *Lecture plurielle des savoirs paysans*, Actes du Colloque Méthodes pour comprendre et mesurer les pratiques agraires en milieu tropical et leurs transformations, Travaux et Recherches de l'IGUL, 16, Université de Lausanne/Université Abdou Moumouni de Niamey.
- Mounkaïla F., Sidibé A. et Seidou A., 1996. *Derrière le geste quotidien : savoirs paysans et représentations du milieu dans deux villages du Dallol Bosso Sud*. Actes du Colloque Agricultures en Mutation, Annales de l'Université Abdou Moumouni de Niamey, n° hors série, Niamey.
- Mounkaïla F., Sidibé A. et Seidou A., 1997. *Perceptions du milieu et pratiques de gestion à Boye-Bangou et Windé-Bago (Boboye-Niger)*, Actes du colloque Pratiques de gestion de l'environnement dans les pays tropicaux, Espaces Tropicaux, 15, DYMSET/CRET, Talence.
- Mounkaïla F. et Sidibé A., 1999. *Implication des femmes en éducation environnementale*. Bamako, PRESS.
- UNICEF, 1994-1998. *Analyse de la situation des femmes et des enfants au Niger, Niamey*.

**Pratiques culturelles et réalités
scientifiques dans la conservation *in*
de la diversité biologique agricole**

Didier BALMA et Mahamadou SAWADOGO
Institut de l'Environnement et de Recherches
Agricoles, 04 B.P 8645 Ouagadougou 04

Résumé

Les variétés traditionnelles au sud du Sahara, comme par exemple au Burkina Faso, sont adaptées à leur environnement habituel de culture, mais restent victimes surtout de la sécheresse, ce qui occasionne des rendements très faibles. De ce fait, les paysans adoptent de plus en plus des variétés modernes améliorées, non seulement parce que la diversité des espèces cultivées diminue, mais aussi parce que les connaissances locales relatives à ces espèces se perdent. Ces connaissances sont souvent liées aux pratiques socio-culturelles qui jouent un grand rôle dans la maîtrise de l'environnement agro-écologique par la connaissance des conditions climatiques, des sols, des facteurs biotiques qui influent sur les pratiques culturales. Ce qui montre qu'il existe bel et bien des systèmes indigènes de gestion de l'environnement garantissant le maintien de la diversité biologique agricole. Les paysans possèdent leurs propres critères de gestion qu'ils exploitent variablement d'une région à l'autre, d'un groupe ethnique à l'autre en fonction de l'environnement, de leur culture, des rites et des activités agricoles qu'ils mènent. Ces méthodes, qui assurent de façon évolutive le maintien de la variabilité génétique des plantes cultivées, sont aussi une garantie pour un flux d'échange génique entre les cultivars locaux et leurs proches parents sauvages. Il s'agit alors de prouver les réalités scientifiques de ces pratiques socioculturelles qui ont longtemps contribué au maintien de la diversité des espèces cultivées en milieu paysan.

Introduction

Un grand nombre d'espèces cultivées sont originaires ou ont été domestiquées en Afrique : nous pouvons citer entre autres le sorgho, le mil et le millet éleusine, l'arbre à café, le niébé, le riz africain, l'espèce *Digitaria*, le voandzou, le sésame, le ricin, le palmier à huile, l'igname, la pastèque, le cotonnier (*Gossypium herbaceum*), le gombo et la roselle (Simmonds, 1979 ; Anishetty and Perret, 1981 ; Mooney, 1983 ; Parada and Arora, 1991). En plus de cela, le continent africain est aussi un centre de diversité de plusieurs cultures tels que le blé dur (*Triticum durum*) et l'orge (*Hordeum vulgare*). Comme pour d'autres espèces, le monde scientifique exploite depuis un certain nombre d'années cette diversité biologique pour de nouvelles créations en utilisant les méthodes classiques d'amélioration génétique et les techniques modernes offertes par les biotechnologies. On admet cependant que ces pratiques scientifiques sont récentes parce que vieilles de quelques siècles seulement, alors que les pratiques culturales traditionnelles qui ont toujours assuré le maintien de la diversité des espèces et des variétés de plantes datent des millénaires. Les ressources phytogénétiques, qui sont à la base de cette diversité des espèces, sont le résultat de plusieurs années d'évolution et d'adaptation à l'environnement, grâce à la manipulation minutieuse que les communautés traditionnelles appliquent sur leurs pratiques culturales.

Cette étude est basée sur les connaissances locales, les pratiques socioculturelles, le savoir et le savoir-faire traditionnels qui se transmettent de génération en génération. De telles pratiques et connaissances influent sur les stratégies de sélection locales des variétés, la gestion de l'environnement agro-écologique, de conservation des ressources génétiques, de protection contre les nuisibles et les maladies des plantes. Cependant, la compréhension scientifique des facteurs qui influent sur les systèmes agricoles paysans est encore très peu éloquente. Elle nécessite au préalable une investigation des connaissances et des pratiques socioculturelles incarnant l'agriculture traditionnelle. Le présent travail discute de la façon dont les pratiques culturelles, contribuant à la préservation de la diversité biologique agricole, peuvent revêtir une réalité scientifique.

I. Méthodologie

1.1. Questionnaire semi-structuré

Une équipe pluridisciplinaire composée de chercheurs spécialisés en socioanthropologie, socioethnobotanique, socioéconomie, agroécologie, étude des systèmes de production, défense des cultures, amélioration génétique des plantes et gestion des ressources phylogénétiques est formée. Chaque domaine de spécialisation élabore une fiche technique d'enquête. La synthèse de ces fiches donne ce qu'il convient d'appeler la fiche commune de renseignements sur la conservation *in situ* de la diversité biologique agricole.

Les enquêtes se sont déroulées dans la zone soudano-sahélienne du Burkina Faso qui couvre les provinces suivantes : le Yatenga, le Nayala, le Soum, le Lorum, le Namentenga et le Zoundwéogo. Les villages enquêtés sont regroupés par site et ont été retenus de commun accord avec la FNGN et les chercheurs du CNRST selon les critères suivants :

- l'importance de l'agriculture pour les populations locales et la problématique des ressources phylogénétiques y relatives ;
- la probabilité de rencontrer une grande diversité de cultivars traditionnels ;
- l'intérêt des paysans pour les variétés traditionnelles ;
- le dynamisme des paysans dans la production agricole, l'engouement des paysans pour l'une ou l'autre des spéculations retenues (sorgho, mil, arachide, niébé, gombo et fabirama) ;
- la diversité ethnique dans les villages enquêtés ;
- les considérations apportées aux pratiques socioculturelles.

La méthode employée pour administrer le questionnaire est l'interview semi-structurée auprès de personnes ressources et auprès de groupes d'individus au niveau de chaque village. Pour cela un guide d'enquête élaboré au préalable a été utilisé pour orienter les questions qui restent ouvertes. Un site regroupe plusieurs villages, plusieurs groupes ethniques ayant des méthodes agricoles traditionnelles diverses, avec cependant un point commun : l'agriculture constitue l'activité principale des habitants et toute la gestion de l'environnement est liée au souci de préserver la fertilité des sols, la production stable des cultures et de l'élevage.

Les enquêtes ont tenté de révéler les différentes conceptions et pratiques paysannes vis-à-vis des facteurs qui caractérisent leur agroécosystème, à travers les phénomènes naturels et/ou surnaturels qui prennent part aux prises de décisions des paysans quant aux pratiques socio-culturelles, les caractéristiques physiques, agro-écologiques et climatiques, le relief, la nature des sols et la végétation, la typologie sommaire des systèmes dominants, les pratiques culturelles et les espèces cultivées.

1.2. Caractéristiques agroécologiques, climatiques et considérations socioculturelles

L'objectif visé est de mettre en exergue les phénomènes naturels ou surnaturels qui orientent les prises de décision des paysans par rapport aux caractéristiques physiques, écologiques, agroécologiques et climatiques, les pratiques culturelles. Le paysan possède-t-il une connaissance utilitaire sur le relief, la nature des sols et la végétation par rapport à la typologie des systèmes dominants ? A côté de ces connaissances, il est important de situer le lien entre l'origine des habitants et celle des espèces agricoles qui sont cultivées dans les zones concernées.

1.3. Potentialités économiques et données humaines

Seront notés :

- les disponibilités en ressources naturelles intervenant dans l'agriculture,
- les ressources humaines constituant la force de travail,
- le degré d'occupation des terres cultivables,
- la densité de la population,
- autres ressources.

1.4. Renseignements sur le genre

Ils concernent la répartition du travail (exploitation agricole) par sexe et par âge et le niveau de contribution dans la production agricole par sexe et par âge.

1.5. Connaissances sur les pratiques culturelles sur les espèces traditionnelles cultivées

Il s'agit de situer la place des espèces concernées dans l'étude par rapport aux espèces cultivées et de préciser quelle agriculture on pratique dans le village. L'existence des espèces sauvages apparentées aux espèces cultivées sera également notée.

1.6. Sélection des variétés, approvisionnement en semences et notion des RPG vue par le paysan

Il s'agit de comprendre comment les paysans acquièrent, produisent leurs semences, les conservent et les échangent. Quelle compréhension ont-ils des ressources phytogénétiques de même que de la diversité génétique ? Pour cela, les points suivants ont été discutés durant les enquêtes :

- les critères de sélection et/ou du choix des semences par le paysan ;
- les indicateurs relatifs aux critères retenus ;
- la variation des critères et des indicateurs en fonction de l'espèce et en fonction du temps ;
- les variétés traditionnelles (comment et pourquoi) ayant disparu ou en voie de disparition et les stratégies développées par les paysans pour les conserver ;
- les stratégies de reconstitution des stocks de semences à l'issue des famines ou d'autres calamités ;
- la compréhension des paysans vis-à-vis des modifications morphologiques, génétiques ou autres subies par les variétés traditionnelles dans l'espace et dans le temps ;
- le concept de variabilité génétique en milieu paysan et par le paysan ;
- la compréhension et la perception des impacts sociologiques et anthropologiques sur la gestion des variétés traditionnelles.

1.7. Sélection et conservation des semences

Les points suivants ont été abordés :

- la production par le paysan des semences et leur mode de conservation ;
- la conservation des semences et genres ;
- le comportement et rites socioculturels qui accompagnent la sélection, le choix et la conservation des semences ;
- les produits de conservation de semences ;
- la durée de la conservation et la cause de la détérioration des semences.

1.8. Protection des végétaux

Il s'agit d'identifier les contraintes au champ et en milieu de conservation et de recenser les moyens ou méthodes de lutte contre ces contraintes.

1.9. Analyse des données

Au dépouillement du questionnaire, on a procédé au recensement de toutes les réponses qui ont été données par question, puis ces réponses ont été classées en quatre grands groupes : les plantes, les animaux, les astres et les rites. Le pourcentage est obtenu selon le nombre de réponses enregistrées par village.

II. Résultats

2.1. Connaissance de l'environnement par les populations locales

Les paysans vivent de signes et de signaux qui leur dictent un certain nombre d'actions et de comportements à observer dans leur environnement. Ces signes s'observent aussi bien chez les végétaux (phénologie) que chez les animaux (éthologie) au niveau des astres, dans les mouvements atmosphériques et dans les variations de la température. La présence ou l'absence de certaines espèces animales, végétales ou manifestations atmosphériques indiquent la qualité de l'environnement. En exemple, les signes précurseurs de bonne ou de mauvaise saison des pluies sont observés de la manière suivante (tableau I) : une bonne

battue, la capture de beaucoup de pintades sauvages et du varan du Nil, l'apparition de tortues, l'absence de chenilles sont des faits qui présagent une bonne saison pluvieuse et les faits contraires présageraient une mauvaise saison. Par rapport à la végétation, l'abondante fructification du *Ficus platyphylla* indiquerait une bonne saison (tableau II). La mauvaise saison pluvieuse est signalée par l'abondante fructification du karité (*Vitellaria paradoxa*), la chute prématurée des fruits de *Ficus platyphylla* et *Sclerocarya birrea*.

Les paysans ont également leurs systèmes indigènes de gestion de l'environnement, basés sur l'observation de signes relatifs à l'évolution du complexe sol-plante. Ainsi, ils reconnaissent des signes indiquant la baisse ou le retour de la fertilité d'un sol. Comme le signale Portères (1950), ils sont aussi capables de déterminer la variété de culture à pratiquer sur chaque type de sol par une analyse du complexe sol/végétation et selon les signes précurseurs de telle ou telle saison des pluies.

Ce savoir traditionnel est capitalisé et entretenu auprès des chefs de terre "Tengsoba" des Moose, "Tinibè" des Bwaba, personnages pleins d'expériences et veillant à ce que chaque retour cultural sur un terrain y trouve le potentiel de fertilité nécessaire à l'exploitation des successions et associations végétales traditionnelles sur lesquelles était basé le régime alimentaire de la collectivité.

Les résultats du tableau III montrent les pourcentages des réponses qui caractérisent les manifestations de la nature permettant aux paysans de spéculer sur les dates des débuts des pluies, les dates de semis et de juger si la saison sera bonne ou mauvaise. Il est clairement indiqué que les signes les plus observés proviennent du comportement végétatif des plantes : l'état de la floraison, de la fructification des espèces bien précises est un signe que la saison pluvieuse sera bonne ou pas d'une part par rapport aux quantités d'eau tombées, leurs répartitions dans le temps et dans l'espace, et d'autre part par rapport à la productivité même des plantes cultivées. A côté des plantes, le comportement de certaines espèces d'animaux augure une bonne ou une mauvaise saison des pluies. On remarque d'ailleurs que les plantes et les animaux interviennent beaucoup plus que les astres et les rites dans les signes observés par les paysans. Faut-il aussi voir la diversité des interactions entre les plantes et les animaux dans tout écosystème donné ? C'est aussi les éléments qui manquent le plus dans un environnement pour déterminer l'état de la biodiversité qui prévaut.

Tableau I : Manifestations de la nature permettant aux paysans de reconnaître à quels moments peuvent se situer le début des pluies, les dates de semis et la fin de la saison des pluies

Etat de la saison	Plantes	Animaux	Astres	Rites
LES SIGNES INDICATEURS DU DEBUT DE LA SAISON DES PLUIES ET/OU DES DATES DE SEMIS	<ul style="list-style-type: none"> - La chute des feuilles du tamarinier (<i>Tamarindus indica</i>), du karité (<i>Vitellaria paradoxa</i>) et du figuier (<i>Ficus gnaphalocarpa</i>) - Feuillaison et floraison du raisinier (<i>Lannea microcarpa</i>) et du prunier (<i>Boschia senegalensis</i>) africains - Floraison du <i>Pterocarpus lucens</i> - Jaunissement et chute des feuilles de <i>Lannea acida</i> - Apparition dans les lits de rivières de <i>Strychnon hypogaea</i> - Maturité et fructification du raisinier (<i>Lannea microcarpa</i>), du prunier (<i>Sclerocarya birrea</i>) et du karité (<i>Vitellaria paradoxa</i>) - Mûrissement et dessèchement des fruits de <i>Lannea microcarpa</i> et de <i>Sclerocarya birrea</i> - Goût aigre des fruits 	<ul style="list-style-type: none"> - Ponte des pintades sauvages - La cigogne construit son nid - Retour de la cigogne au village - Vol de silokoe et kilimba du sud vers le nord - Les cou-cou de l'épervier sont répétitifs - La mue des lézards et des margouillats - Sortie des crapauds des marres pour la brousse - Croisements persistants des crapauds 	<ul style="list-style-type: none"> - Apparition de constellation à l'ouest des 6 étoiles (petite Ourse) - Déclinaison du soleil de sa trajectoire habituelle - Les vents soufflent vers l'est - Montée de la chaleur - Apparition des premiers nuages - Grondements répétés du tonnerre dès les premières pluies 	<ul style="list-style-type: none"> - Prédiction des Nonnionnés - Indication des mois/lunaires
LES SIGNES INDICATEURS DE LA FIN DE LA SAISON DES PLUIES	<ul style="list-style-type: none"> - Feuillaison de <i>Boschia senegalensis</i> - Jaunissement et chute des feuilles de <i>Lannea microcarpa</i>, <i>Sclerocarya birrea</i>, <i>Adansonia digitata</i> L., <i>Borassus aethiopicum</i>, <i>Lannea acida</i> et <i>Sterculia setigera</i> - Floraison du <i>Acacia albidia</i>, Bembé (D), Bakorimi peker (D) - Epiaison de <i>Pennisetum glaucum</i>, <i>Pennisetum pedicellatum</i>, <i>Loudetia togoensis</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Vol (retour) du Kilimba et du Silokoe du nord vers le sud - Retour des Tito (D) au village - Absence de la cigogne du village - Ponte et éclosion des œufs du Legdinga - Roucoulements répétés des tourterelles les matins - Le rat (Weringa : M) creuse son terrier - Apparition des Mimimanq (D) ou Sandozo (S) 	<ul style="list-style-type: none"> - Les vents soufflent d'est en ouest - Retour des tourbillons de sable - Beau coup de grondements de tonnerre pendant les pluies - Chutes de filets cotonneux - Apparition du brouillard matinal (7 fois successivement) - Orientation des tiges d'est en ouest - Apparition des 6 étoiles à l'est au coucher du soleil 	

Tableau II : Manifestations de la nature permettant aux paysans de présager d'une bonne ou d'une mauvaise saison des pluies

Etat de la saison	Plantes	Animaux	Astres	Rites
LES SIGNES PRECURSEURS D'UNE BONNE SAISON DES PLUIES	<ul style="list-style-type: none"> - Bonne floraison du fromager (<i>Ceiba pentadra</i>) - Une bonne levée des semis - Fructification homogène du léenga, <i>Ficus platyphylla</i>, <i>Diospiros mespiliformis</i>, <i>Vitellaria paradosa</i>, <i>Scierocarya birrea</i>, Lebonoré et <i>Lannea microrarpa</i> - Il pleut abondamment le jour du <i>Lanneta acida</i> - Bèga (fête coutumière) - Bonne feuillaison du rôntier (<i>Borassus aethiopum</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> - Le chant prolongé du Frouko(s) et du Falaogo (M) - Depuis son lit, le Waali (Cigogne) - La tête tournée vers l'ouest - Le Tabà construit au sommet des arbres - Une seule cigogne sillonne le village - Apparition des taba - Regard du crapaud buffle vers l'ouest - Bonne chasse aux pintades sauvages et à la gueule tapée - Arrivée des chenilles rouges au village - Abondance des Wonnonwondo - Les termites construisent abondamment leurs termitières - Les grillons creusent et referment leurs trous de janvier à février - Apparition de 3 types de Yantiyaaki 	<ul style="list-style-type: none"> - Les vents soufflent bien du sud au nord - Beaucoup de chaleur en mars - Un froid intense dès décembre pour une durée de 3 mois - Apparition des mirages d'eau en plein jour - Il pleut sur tout le territoire nuages - Grondements répétés du tonnerre dès les premières pluies - Les eaux coulent d'ouest en est 	<ul style="list-style-type: none"> - Suivant les prédictions des Ninnionnés. - Prévisions des chefs de terre.
LES SIGNES PRECURSEURS D'UNE MAUVAISE LA SAISON DES PLUIES	<ul style="list-style-type: none"> - Les plantes des pépinières poussent mal - Dessèchement des premières feuilles du rôntier et du lebonoré - Faible production et non uniforme du karité, raisinier, kuna (s) et nobga - Mauvaise fructification du L., S., T. - Bonne fructification du tamarinier et du figuier en conservant leurs feuilles - Chute prématurée du raisinier et du karité - 2^eme feuillaison tardive du karité - Mauvaise floraison du fromager 	<ul style="list-style-type: none"> - De son lit, le regard du Waali est tourné vers l'est - Chants entrecoupés du Frouko - Le Falaogo chante moins - Les tourterelles couvent leurs œufs - le regard tourné vers l'est - Plusieurs cigognes sont dans le village - Orientation du nid des oiseaux - Bonne chasse aux perdrix - Les tortues ont le regard tourné vers l'est - Le regard du crapaud-buffle tourné vers l'est - Apparition de nombreuses tortues dans les champs - Apparition précoce des criquets - Les grillons ne referment pas leurs trous - Les termites montent dans les arbres - Les passages répétés des minnimmaos 	<ul style="list-style-type: none"> - La période froide dure moins de 3 mois - Les vents n'ont pas de directions précises : la folie des vents - Les vents de mousson vont du nord au sud - Les eaux du bafond coulent d'est à l'ouest - Excès de grondements de tonnerre (1^{ère} pluies) - Trop de vents chargés de poussières rouges en début des saisons pluies 	<ul style="list-style-type: none"> - Prédications des Ninnionnés - Consultations des mois lunaires

Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre

La fin de la saison pluvieuse, qui peut être précoce ou tardive, est aussi indiquée par le comportement des plantes et des animaux.

2.2. Solutions alternatives de "réparation" des sols

La jachère, les brûlis sont souvent utilisés comme solution pour lutter contre les adventices. Ce cas arrive lorsque tout le champ est envahi par des adventices comme *Striga hermontheca*, parasite du sorgho et du mil, et/ou les autres comme *Ipomoea eriocarpa*, *Eragrostis tremula*, *Hyptis spicigera*, *Imperata cylindrica* ; ce dernier possède un système racinaire rhizomateux concurrençant fortement les cultures. Le champ est abandonné jusqu'à la reconstitution du sol signalée par l'apparition de certaines espèces et la disparition des adventices. Dans certains groupes interrogés, il est ressorti que le paysan, pour lutter contre le *Striga*, mélange des graines de néré à ses semences pour semer. Ces espèces semblent avoir la capacité de combattre le *Striga*.

2.3. La nature hétérogène du champ paysan

Souvent les champs paysans sont caractérisés par leur aspect hétérogène : chaque champ comprend de multiples micro-habitats dus aux différents types de sols, à la diversité de la végétation (arbustes, mauvaises herbes et proches parents sauvages de la culture). Les différentes variétés peuvent avoir été semées dans des endroits spécifiques du champ. Des génotypes d'une population qui y est cultivée ont été éparpillés au hasard à plusieurs endroits du champ, de sorte que chaque variété de population est sujette à différents types de pression de sélection. Cet état hétérogène des champs paysans ne conduit pas uniquement à la pression de sélection variétale, mais il est aussi une condition favorable à la protection de certaines variétés de culture contre le stress environnemental.

III. Discussion et conclusion

A l'image de bon nombre de villages prospectés dans les sites et les provinces, la majorité des paysans gèrent une importante quantité de variétés (8-18 variétés de sorgho, 5-7 variétés de mil, 2-5 variétés d'arachide, 4-6 variétés de niébé et 4-7 variétés de gombo) : parmi celles-ci, près de 20 % sont considérées comme introduites soit des régions voisines soit de l'extérieur du pays (Ghana, Mali, Niger). Le reste des variétés (près de 80 %) est dit local et est l'objet d'héritage (cultivées depuis près d'un siècle dans une même communauté).

Tableau III : Estimations (en %) des considérations culturelles dans l'appréciation paysanne de la saison pluvieuse.

Province	Villages enquêtés	Début de la saison des pluies				Fin de la saison des pluies				Bonne saison des pluies				Mauvaise saison des pluies			
		Plante	Anim.	Astres	Rites	Plante	Anim.	Astres	Rites	Plante	Anim.	Astres	Rites	Plante	Anim.	Astres	Rites
NAYALA	Cota	10	5	5	-	5,3	-	-	-	5	5	-	-	-	3,4	-	-
	Djimbara	5	5	5	-	5,3	-	5,3	-	10	-	-	-	6,9	-	-	-
	Djin	10	5	15	-	5,3	-	5,3	-	5	-	5	-	-	-	3,4	-
	Gassan	10	-	5	5	10,5	-	10,5	-	10	20	-	-	6,9	13,8	-	-
	Kougny	15	10	15	-	15,8	10,5	5,3	-	10	15	5	-	3,4	6,9	-	-
	Labara	15	5	15	-	5,3	-	-	-	10	-	5	-	3,4	-	-	-
	Toubani	10	5	-	-	10,5	-	5,3	-	5	10	5	-	-	10,6	-	-
	Warou	5	5	10	-	5,3	5,3	10,5	-	5	-	5	-	3,4	-	-	-
NAMENTENGA	Bagmaskingra	15	10	-	-	5,3	5,3	-	-	5	5	-	-	-	-	3,4	-
	Namassa	10	-	5	-	10,5	5,3	-	-	5	-	-	-	3,4	-	-	-
	Namtenga	5	-	5	-	5,3	-	-	-	-	-	5	3,4	-	-	-	-
	Paspanga	5	-	5	-	5,3	-	-	-	5	-	10	-	3,4	-	3,4	-
	Saab-tempila	5	-	5	-	10,5	-	-	-	5	-	-	5	-	3,4	-	-
	Tafogo	10	-	5	5	5,3	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-	3,4
	Toeyogdin	15	5	-	-	10,5	-	-	-	5	-	5	-	3,4	-	-	-
	Tougouri	10	-	-	-	5,3	-	-	-	5	-	10	-	3,4	3,4	3,4	-
	Zomnoogo	10	-	-	-	10,5	-	-	-	-	-	5	-	-	-	3,4	-
YATENGA	Issigui	10	-	-	-	10,5	5,3	5,3	-	5	-	5	5	-	-	-	3,4
	Kaïn	10	5	5	5	10,5	-	-	-	5	5	-	-	3,4	3,4	-	-
	Kaïn-ouro	15	5	5	5	-	-	-	-	5	10	-	-	3,4	-	6,9	-
	Kourbo-moogo	10	-	-	5	10,5	10,5	-	-	5	5	-	-	-	-	-	-
	Oula	10	10	10	5	-	5,3	-	-	5	-	-	-	6,9	3,4	-	-
	Sisam-Kdg	10	-	-	5	5,3	5,3	-	-	5	-	-	-	3,4	-	-	-
	Thou	15	-	-	-	5,3	-	5,3	-	5	-	-	-	-	-	-	-
	Tiendré	10	-	-	5	5,3	-	-	-	5	5	-	-	-	3,4	-	3,4
LORUM	Bougouré	5	-	5	-	5,3	5,3	5,3	-	5	-	-	-	3,4	-	-	-
	Margo	5	-	-	-	-	-	5,3	-	5	-	-	-	3,4	-	-	-
	Nimboro	10	5	-	-	10,5	5,3	-	-	5	-	-	-	3,4	-	-	-
	Robéna	5	-	-	-	-	-	5,3	-	5	-	-	-	3,4	-	-	-
	Saye	5	-	5	-	-	5	5,3	-	5	-	-	-	6,9	-	-	-
	Souyanga	5	-	-	-	5,3	-	5,3	-	5	-	-	-	6,9	-	-	-

Malgré cette diversité de variétés, moins de 3 variétés/espèces occupent plus des 2/3 de superficies emblavées par les cultures. Une ou deux autres variétés de céréale sont cultivées à proximité des cases et seront récoltées et consommées frais. La grande majorité, soit plus de 70 % des variétés, existe seulement dans les mémoires, parce qu'elles ne sont plus cultivées pour avoir perdu leur intérêt ou tout simplement disparu de la gestion. Ce sont, pour la plupart des cas, des variétés tardives dont le cycle de 130-190 jours est un handicap à l'insuffisance pluviométrique. Mais la gamme de diversités disponibles peut être interprétée comme correspondant à des objectifs précis (INERA/Projet IN SITU/B.F, 1999) :

- gérer des variétés à cycles différents pour avoir de quoi se mettre sous la dent pendant les périodes de soudure et pour déjouer une éventuelle insuffisance pluviométrique. La diversité variétale observée à travers la gamme d'espèces étudiées semblerait l'expliquer non pas seulement par les traditions ancestrales (comme le prétendent certains), mais aussi et surtout par les besoins liés aux pratiques agricoles, à la consommation et à la proximité d'encadreurs des ONG, groupements villageois et autres ;
- enfin, conserver in situ les ressources phytogénétiques signifie une exploitation dynamique des milieux naturels et cultivés dans lesquels évoluent les multiples variétés. Il en découle donc de voir si le paysan gestionnaire de la diversité possède une notion de la gestion de l'agro-environnement, liée à la conservation de la variabilité phytogénétique. D'ailleurs, la conservation des agro-écosystèmes traditionnels a été considérée comme une chose impraticable et inacceptable par un certain nombre de chercheurs (Frankel, 1974 ; Ingram et Williams 1987 ; Prescott-Allen et Prescott-Allen 1982) ;
- dans la quasi-totalité des sites, il se pose le problème de la déperdition des variétés locales ; les raisons de cette érosion génétique s'expliquent, selon les paysans, par la rareté des pluies depuis près de 2 à 3 décennies. Cela est d'autant probable que plus de la moitié des variétés disparues ou en voie de disparition sont celles possédant un cycle tardif (plus de 120 jours). Les paysans estiment que seuls les bas-fonds demeurent le seul recours pour maintenir les variétés tardives en voie de disparition, ce qui met une fois de plus l'alimentation hydrique comme première pression environnementale. Les maladies, les adventices et les pratiques agraires ne sont que secondaires, même si le paysan redoute le *Striga* et les cantharides contre lesquels aucun moyen de lutte ne semble efficace.

Références bibliographiques

- Anishetty N. M. and Perret, 1981. *The IBPGR in relation to African crop genetic resources*. FAO/IBPGR Newsletter, 46, pp. 31-36.
- Frankel O.H., 1974. *Genetic conservation : our evolutionary responsibility*. Genetics, 78, pp. 53-65.
- INERA/Projet IN SITU/BF, 1999. Fiche commune de renseignements sur la conservation *in situ* de la diversité biologique agricole. Annexe 3, Rapport Technique Annuel, 77 p.
- Ingram F. B. and Williams J. T., 1984. *In situ Conservation of wild relatives of crops*. In J. H. W. Holden and J.T. Williams, eds. *Crop Genetic Resources : Conservation and Evaluation*. G. Allen and Unwin, London, pp. 163-178.
- Oldfield M. L. and Alcorn J. B., 1996. *Conservation of Traditional Agroecosystems. Can age-old farming practices effectively conserve crop genetic resources ?* Bioscience, 37 : 199-208.
- Mooney P. R., 1983. *The law of the seed : another development and plant genetic resources*. Development Dialogue, 1-2, 173 p.
- Parada R.S. and Arora R.K., 1991. *Plant genetic resources : general perspective*. In : *Plant Genetic Resources-Conservation and Management*. R. S. Paroda and R. K. Arora eds., IBPGR, New Delhi, pp. 1-24.
- Portères R., 1950. *La recherche agronomique dans les pays chauds*. Revue Internationale de Botanique Appliquée et d'Agriculture Tropicale, 331-332, pp. 241-263.
- Prescott-Allen R. and Prescott-Allen C., 1982. *The case for in situ conservation of crop genetic resources*. Nat. Resour., 23, pp. 15-20.
- Simmonds N.W., 1979. *Principles of crop Improvement*. Longman Group Ltd., London.

Habitudes alimentaires : une source de conservation de la biodiversité en Côte-d'Ivoire

Yao Bertin KOUADIO

Institut de Géographie tropicale,
Université de Cocody, Abidjan (Côte-d'Ivoire)

Résumé

Les milieux naturels de Côte-d'Ivoire subissent des mutations qui s'accompagnent d'une réduction de la diversité des espèces végétales. Dans le cadre de la recherche de stratégies de sauvegarde et de conservation de ces ressources naturelles, nous sommes parti de l'hypothèse qu'une voie serait le rôle des habitudes alimentaires, c'est-à-dire la conservation des pratiques, comportements et aliments traditionnels. A l'analyse d'observations et d'enquêtes faites dans le nord, le centre et le sud du pays auprès de sociétés rurales, il ressort que la diversité des cultures produit une diversité des habitudes alimentaires. Celle-ci est à la base de la sauvegarde d'espèces végétales présentant un intérêt dans l'alimentation. Cette sauvegarde contribue à la régénération des zones cultivées, au maintien des milieux naturels et à la conservation de la diversité végétale. Malheureusement, l'uniformisation des cultures provoque un abandon progressif des habitudes et formes d'utilisation alimentaires des espèces, lesquelles, faute d'entretien, sont en voie de disparition.

Introduction

En Côte-d'Ivoire, la réduction dramatique des aires de forêt a plongé le pays dans le contexte des grandes interrogations sur l'utilisation des milieux naturels et de leurs ressources. En effet, la déforestation conduit actuellement à une raréfaction des îlots de forêt et même des individus et espèces végétaux qui, par le passé, ne semblaient pas présenter d'intérêt. Dans les zones de savanes, l'augmentation des densités agro-démographiques réduit la durée des jachères et accélère le déboisement (Kouadio, 1998). Malheureusement, la protection et la sauvegarde des richesses naturelles par les moyens conventionnels (police forestière, création d'aires protégées, lutte contre les feux de brousse, réglementation des coupes et du commerce des essences, intensification agricole, etc.) prouvent aujourd'hui leur inefficacité. La situation actuelle des relations entre communautés humaines et milieux naturels semble conduire inéluctablement à la dégénérescence des habitats et ressources naturels vitaux et démontre ainsi l'urgence des stratégies nouvelles de sauvegarde et de protection des ressources résiduelles. On ne peut sauvegarder les milieux naturels sans préserver leur contenu. C'est pourquoi la protection de la biodiversité s'avère incontournable dans la lutte contre la dégradation de ces milieux. Dans cette logique, nous avons émis l'hypothèse que concernant la diversité végétale, un point de départ de cette quête pourrait être le rôle des habitudes alimentaires. Les investigations entreprises donnent les résultats présentés ici.

I. Méthodologie

Le travail s'appuie sur des exemples choisis dans le nord du pays et sur des cas spécifiques pris dans le sud forestier. Les données utilisées proviennent d'enquêtes faites sur le terrain et d'une base documentaire. Les études de terrain se déroulent depuis 1988.

Il s'agit d'enquêtes ponctuelles faites sur la base d'entretiens avec des personnes rencontrées sur leur lieu de travail (agriculteurs, ouvriers agricoles, bouviers et bergers, commerçants sur les marchés), d'inventaires botaniques de forêts classées reconnues pour avoir conservé un niveau élevé de leurs potentialités naturelles et d'observations directes. Les variables d'analyse sont l'aire ethno-culturelle, les techniques culturelles, les végétaux épargnés ou protégés, les raisons de leur sauvegarde, les techniques de protection et les caractères du milieu naturel (climat, végétation et sols et des données d'ethno-botanique pour tenir compte des espèces et de leur utilisation).

L'étude des techniques de production et de protection des espèces a servi à rechercher les différences de pratique selon les groupes ethno-culturels. Concernant les raisons de la sauvegarde, on s'intéresse aux rôles des espèces dans l'alimentation, aux modes de consommation, à la période d'acquisition et à la fréquence d'utilisation des organes. Les données sont traitées par statistiques descriptives et par cartographie.

II. Résultats

2.1. Espèces utiles, espèces consommées et habitudes alimentaires

En Côte-d'Ivoire, les formes d'utilisation d'une espèce végétale sont nombreuses (alimentation, artisanat, constructions, médecine traditionnelle, outillage, foresterie, etc.). Elles peuvent être plus sociologiques (*Erythrophleum ivorensis* est utilisé pour des épreuves de vérité dans le centre-ouest du pays), éphémères ou évoluer dans le temps. En plus, les changements socioculturels réduisent de plus en plus leur place dans les usages, pour des matériaux modernes. L'artisanat devient une activité plus à l'usage de seuls hommes de métiers. Les espèces "utiles" n'ont donc pas le même niveau d'utilité.

Curieusement, malgré ces mutations, les espèces entrant dans l'alimentation conservent leur importance. Elles semblent moins variées que celles des autres formes d'utilisation. En revanche, leurs prélèvement et utilisation restent assidus. Elles font l'objet de sauvegarde et de protection. Par exemple, dans la région de M'bengué, assécher un individu de *Parkia biglobosa* est un délit qui vaut l'opprobre de la communauté.

La tradition a consacré certaines espèces comme produits alimentaires, de telle sorte qu'il est impossible de comprendre et d'imaginer une alimentation sans elles. Leur consommation témoigne d'une culture propre à la société. C'est l'usage continu créé par cette intégration qui est appelé ici "habitude alimentaire".

Cette expression désigne l'ensemble des pratiques et des connaissances qui, dans une société donnée, qualifient ou disqualifient les végétaux en tant qu'aliments ou améliorant un aliment. Font partie des habitudes alimentaires tout comportement nutritionnel structuré par les mœurs et tout aliment dont la consommation est régie par la coutume et les tabous en vigueur. Ainsi, pour une société donnée, on peut dresser un récapitulatif des végétaux consommés et de leurs modes de consommation. Ces habitudes varient suivant les sociétés.

2.2. Les fondements culturels de la répartition spatiale des habitudes alimentaires

2.2.1. La correspondance entre les aires culturelles et les aires de consommation

En Côte d'Ivoire, on distingue les consommateurs de céréales et ceux qui préfèrent les tubercules. L'origine de ces préférences est difficile à élucider. Mais à chaque groupe culturel on peut associer une culture principale et une secondaire (tableau I). Ainsi, les céréales sont prisées par les peuples de tradition Mandé. Les Mandé du nord (d'origine Malinké) vivent de maïs (*Zea mays*) et de riz, alors que les Mandé du sud vivent de riz et de manioc (*Manihot esculenta*). Le riz semble plus l'apanage des peuples d'origine Krou qui consomment aussi le plantain (surtout *Musa paradisiaca*). Dans le reste du pays, l'alimentation est traditionnellement basée sur l'igname (*Dioscorea cayenensis-rotundata* et *Dioscorea alata*) et le manioc (*Manihot esculenta*) associés au mil dans le nord et au plantain dans le sud.

Tableau I : Répartition des aliments de base selon les régions

Région	Nord-Ouest	Nord	Nord-Est	Centre	Sud-Est	Sud-Ouest
Groupe ethno-culturel	Malinké	Voltaïque	Voltaïque	Akan	Akan	Krou
Culture principale	Maïs	Maïs	Igname	Igname	Plantain	Riz
Culture secondaires	Mil, sorgho	Igname, mil	Maïs, sorgho	Manioc	Manioc	Plantain, manioc

Le brassage des populations a conduit à un métissage des pratiques alimentaire surtout dans les villes. Mais dans les campagnes, les habitudes ancestrales sont encore toutes conservées. Chaque aire ethno-culturelle correspond donc à l'aire de consommation de certains produits.

2.2.2. L'influence des dispositions du climat et des sols sur cette répartition

Il est net que les différentes cultures sont adaptées au climat, car le régime pluviométrique impose le nombre de saisons culturales. Dans les zones de climat à une seule saison de pluies, la préférence est aux cultures à cycle strictement long s'il s'agit de tubercule ou strictement court pour les céréales. Dans le nord-ouest, le maïs donne deux à trois récoltes pour une seule de riz et d'arachide par an. Au nord-est (la région la plus sèche du pays), il n'existe qu'une seule saison de sorgho et d'igname. *Dioscorea cayenensis-rotundata* permet une récolte précoce à faibles rendements vite épuisés. Dans le sud humide à courtes saisons sèches, les cultures traditionnelles sont des espèces à cycle long (*Manihot esculenta* et *Musa sp.*).

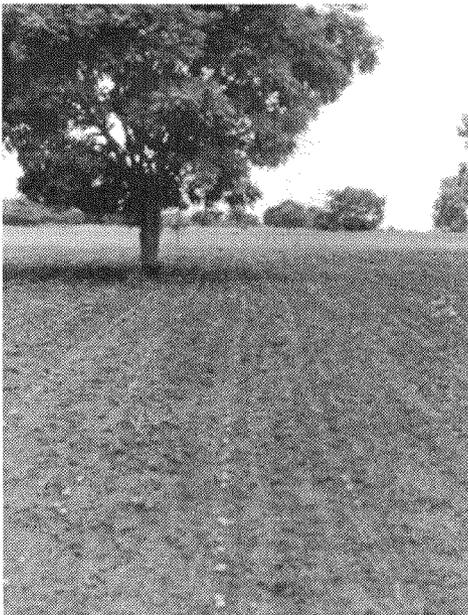
Actuellement, une modification sensible du climat du pays (Brou et al., 1999) concourt à l'expansion des cultures d'un type d'écologie vers d'autres régions aux conditions climatiques naguère différentes. Mais elles sont tenues par des populations ayant une tradition alimentaire intégrant leur consommation (Kouadio, 1999a). Des déplacements de population du centre savanicole du pays ont provoqué une expansion des Dioscoreaceae dans le sud forestier (Hauhouot et al., 1984). De même, le développement de *Zea mays* dans le centre, le centre-ouest et le sud est le fait de Malinké et de Sénoufo (Fusiller, 1987). L'expansion des Dioscoreaceae dans la région Sarhala est due à la descente des Sénoufo.

La qualité du sol n'est pas un obstacle majeur au déplacement des cultures, car celles qui passent du sud vers le nord sont des plantes moins exigeantes, tel *Manihot esculenta*. Celles venant du nord vers le sud sont aussi par leur nature moins exigeantes (Ndabalishye, 1995) et trouvent dans le sud, plus humide, des conditions plus favorables. Finalement, la répartition des cultures vivrières a une origine plus humaine que naturelle. Les populations autochtones de chaque région persistent à pratiquer leurs cultures traditionnelles et semblent réticentes à l'adoption de nouvelles cultures. Le niveau de réceptivité varie selon les peuples. A part le riz, les autres céréales comme le mil et le maïs sont souvent mal assimilés par les peuples de forêt et du centre qui les consomment comme produits accessoires, alors que les tubercules partant de ces régions sont plus facilement acceptés ailleurs. Les nouvelles introductions sont le fait d'allogènes refusant de se convertir à la consommation de produits locaux qui, même cultivés pour la vente, leur restent toujours étrangers. Les traditions alimentaires se transportent donc d'abord et essaient ensuite de se caler à la nature des lieux (Koby, 1996). Cette habitude conduit aussi les techniques culturales.

2.3. Les pratiques culturelles

Les pratiques culturelles diffèrent suivant les plantes exploitées, mais elles sont plus le fruit d'une connaissance du milieu. Par exemple, dans le centre ivoirien, *Manihot esculenta* se cultive sur des buttes d'environ 30 cm sur un terrain à sol mince, mais sur terrain à sol profond, il se fait en culture à plat. Dans le Sud-Ouest (en pays Néyo), les boutures sont laissées à même le sol. Les Dioscoreaceae se cultivent sur des buttes de 50 à 60 cm de haut dans le centre et le nord du pays. Mais dans le Nord-Est moins pluvieux, les buttes ont 60 à 80 cm de haut.

A l'instar donc des traditions alimentaires, les techniques culturelles suivent les espèces cultivées. Les hommes se déplacent avec "leurs cultures et leur Culture" (Kouadio, 1999b). Là où s'implante un groupe culturel, les espaces créés présentent une structure et un contenu spécifiques aux conceptions ethno-culturelles de la communauté. Ainsi, la descente progressive des populations Sénoufo vers le sud amène, dans le pays Malinké de Sarhala, une organisation de l'espace en terroirs de champs contigus, alors qu'à l'origine, l'espace Malinké structuré par la culture itinérante montre des parcelles dispersées sans ordre apparent. Or, dans sa conception traditionnelle, le champ des immigrants a deux types de composantes : les cultures et les espèces de cueillette incontournables dans l'alimentation quotidienne. En fonction des goûts et préférences nutritionnelles, les espèces de cueillette peuvent être différentes d'une société à une autre. Mais elles sont choisies dans la gamme imposée par le milieu naturel. Ainsi, dans les régions de Dianra, apparaissent des individus sauvegardés pour la consommation (figure 1). Il s'agit d'espèces typiques des régions de climat tropical humide.



Note : La sauvegarde des espèces dans les champs sert aussi à la création d'abris, d'ombrage et à l'approvisionnement en bois de chauffe.

Les organes entrant dans l'alimentation sont récoltés sans dommage pour le reste de l'individu.

Tout ce travail, généralement tenu par les femmes, se fait à l'aide d'une fourche taillée à cet effet

Figure 1 : Néré (*Parkia biglobosa*) sauvegarde dans une parcelle de coton à Dianra (Kouadio Y. B., 1998).

A l'échelle du terroir villageois, il est donc possible de repérer, d'identifier et de recenser les espèces et individus comestibles propres à une communauté. Ces conceptions traditionnelles du champ et de la nutrition sont à la base des principes qui régissent les modes de mise en valeur du terroir villageois et de ses ressources, de l'exploitation et de la conservation des espèces végétales.

2.4. Les habitudes alimentaires et la sauvegarde des espèces

2.4.1. La sous-utilisation des individus

Les modes de consommation des espèces alimentaires font ressortir de nombreuses pertes. En effet, les organes consommés sont différents d'une société à une autre. Les peuples du centre du pays ne s'intéressent qu'aux tubercules de *Manihot esculenta*, alors que les feuilles sont aussi comestibles. Seul l'arille entourant les graines d'*Elaeis guineensis* est fréquemment utilisé à la production d'huile. Mais l'amande de la graine, tout aussi riche en matières grasses, est souvent abandonnée. L'alimentation ne valorise donc pas toutes les potentialités des plantes. L'habitude bloquée sur certaines connaissances limite ainsi l'intégration de nouvelles utilisations. Dans ces mêmes régions, la tradition enseigne que l'extraction du vin de palme oblige à l'abattage de l'individu producteur. De même l'extraction des breuvages de *Borassus aethiopum* conduit à la mort de l'individu. Pourtant ces extractions peuvent se faire sans nuire à la vie des arbres (figure 2), photo prise à Grand-Lahou).

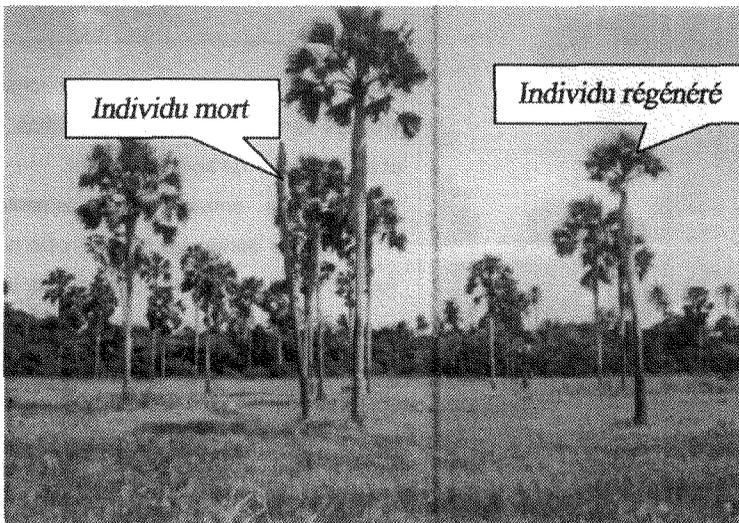


Figure 2 : Redémarrage des activités du bourgeon terminal de *Borassus aethiopum* après extraction du vin

Mais ces possibilités, qui méritent d'être exploitées en toutes connaissances, sont négligées au compte de la tradition. Selon des praticiens de l'extraction, l'individu rejeté est inutile, car désormais incapable de produire un breuvage ou des fruits conformes aux normes traditionnelles de qualité en vigueur. Cette sous-utilisation pousse à l'accroissement des superficies cultivées pour la recherche d'un rendement d'un seul produit.

Il en résulte une réduction des espaces naturels, une extension des jachères et des formations végétales de plus en plus pauvres en nombre d'espèces. Sur un autre plan, ces habitudes alimentaires ont des avantages pour la conservation des milieux naturels.

2.4.2. Les espèces de cueillette non consommées

Certaines espèces ne sont pas des aliments, mais sont reconnues indispensables à l'alimentation. On rapporte que dans la région d'Abidjan, les fumeuses traditionnelles de poissons utilisent plusieurs essences pour le séchage du poisson. Mais la préférence va à *Entandophragma utile* (sipo) et *Terminalia superba* (fraké), dont le feu est réputé donner au poisson fumé une consistance qui satisfait plus aux normes de conservation et de consommation.

Dans tout le pays, les feuilles de *Thaumatococcus danielli* ont l'exclusivité des emballages froids et même de la kola dans la région d'Anyama, le plus grand centre de production de cette denrée. Celles des *Musa sp.* sont plus réservées à l'emballage des aliments à cuire à la vapeur. Dans le sud forestier, les feuilles de *Marantochloa congensis* sont réservées à la fabrication de couvercles de récipients de collecte de vin de palme, alors que les tiges de *Olyra latifolia* servent de tuyaux de conduction.

L'apport nutritionnel de ces espèces reste à démontrer. Mais la tradition les a consacrées dans ces fonctions et fait d'elles des éléments irremplaçables, critère de qualité et d'originalité conférant un prestige à l'aliment. L'habitude de leur utilisation entraîne le développement en ville d'un commerce florissant de feuilles et de tiges ayant des fonctions dans le conditionnement, la cuisson ou la conservation des aliments.

2.4.3. Les espèces de cueillette consommées

Contrairement à ce que dit Schnell (1957), les produits de cueillette ne sont pas accessoires et leur consommation ne se fait pas au hasard. Cette consommation est régie par des traditions qui expliquent d'ailleurs pourquoi l'action de l'homme se traduit dans leur répartition spatiale. Ces plantes constituent un réservoir d'aliments entrant dans

l'alimentation de base, même si certaines, plus rares, sont consommées comme friandises. Etant des produits de cueillette, leur période de consommation est calquée sur celle de leur production, elle-même guidée par les saisons climatiques. *Solanum nigrum* pousse en général dans les nouvelles parcelles de culture. Sa consommation se situe donc en début de saison agricole.

Les utilisations sont guidées par les goûts et préférences. Les fruits d'*Irvingia gabonensis* servent à la confection d'une sauce consommée dans le centre du pays, mais qui trouve toute sa réputation dans l'ouest et le sud-ouest. De même, parti du centre, un assaisonnement (*apki* en langue Baoulé) produit à partir des fruits de *Ricinodendron heudelotii* conquiert aujourd'hui tout le pays. Suivant les sociétés, les populations emploient divers organes de plantes (les populations du centre ne consomment pas les fruits de *Raphia hookeri* pourtant prisés dans le centre-ouest). Les aliments produits sont très diversifiés (tableau II).

Les gaines de *Vitellaria paradoxa* et de *Tieghemella heckelii* produisent du beurre. Les fruits de *Dialium aubrevillei* servent à la confection des biscuits, tandis que ceux de *Borassus aethiopum* et de *Raphia hookeri* servent à la préparation de bouillies (Ouattara, 1999). Certaines espèces produisent plusieurs aliments (les feuilles d'*Adansonia digitata* servent à la confection de sauces et l'arille entourant les graines sert à confectionner des boissons). Ces espèces sont donc nombreuses. Leur sauvegarde est déjà un moyen de conservation des individus et elle a ainsi l'avantage de faciliter la régénération des milieux naturels.

Tableau II : Utilisation alimentaire de quelques plantes de cueillette en Côte-d'Ivoire

Sauces	Boissons	Assaisonnements	Huile	Féculents	Fruits
<i>Solanum indicum</i> (feuille)	<i>Tamarindus Indica</i> (graine)	<i>Aframomum exscapum</i> (feuille)	<i>Telfairia occidentalis</i> (graine)	<i>Dioscorea prachensilis</i> (tubercule)	<i>Spondias mombin</i>
<i>Corchorus olitorius</i> (feuille)	<i>Diospiros mespiliformis</i> (fruit)	<i>Piper guineensis</i> (fruit sec)	<i>Treculia africana</i> (graine)	<i>Dioscorea mangenotiana</i> (tubercule)	<i>Landolphia heudelotii</i>
<i>Vernonia amygdalina</i> (feuille)	<i>Borassus aethiopum</i> (sève)	<i>Piper guineensis</i> (fruit sec)	<i>Lophira lanceolata</i> (graine)	<i>Anchomanes difformis</i> (tubercule)	<i>Salacia owabienensis</i> (tubercule)
<i>Ceiba pentandra</i> (feuille)	<i>Hibiscus sabdariffa</i> (fleurs)	<i>Grewia pubescens</i> (écorce)	<i>Tieghemella heckelii</i> (graine)	<i>Dioscorea bulbifera</i>	<i>Dacryodes klaineana</i>
<i>Combretum paniculatum</i> (feuille)	<i>Adansonia digitata</i> (arille de la graine)	<i>Sterculia tragacantha</i> (graine)	<i>Sclerocarya birrea</i> (graine)	<i>Digitaria exilis</i> (céréale)	<i>Strychnos spinosa</i>



Figure 3 : Tiges, feuilles et fruits d'*Uvaria chamae* (Kouakio, 1998).

Note : Les lianes ont une importance considérable dans la régénération des milieux naturels et servent souvent de témoin de fertilité du sol. Celles des ignames ont d'autres avantages. Selon McKey et al. (1997), *Dioscorea prachensilis* s'établit dans les chablis, mais persiste même après la fermeture de la canopée. Les Dioscoreaceae sont nombreuses et fortement consommées en Côte d'Ivoire.

2.5. Le rôle des espèces consommées dans la régénération des milieux naturels

Certaines espèces se mettent en place dans des conditions spécifiques. *Uvaria chamae* se développe presque toujours dans les bosquets de forêts denses en milieu de savane. Cette liane y trouve un contexte forestier, donc pauvre en graminées, et un support arboré qui lui permettent d'être hors de portée des feux de brousse et d'étirer ses tiges. Dans le cas contraire, elle se tasse en buisson qui résiste fortement aux saisons sèches (figure 3) et feux de brousse. *Landolphia hirsuta* résiste difficilement à la modification de son environnement. Il exige un environnement à microclimat forestier dont la destruction entraîne son dessèchement rapide.

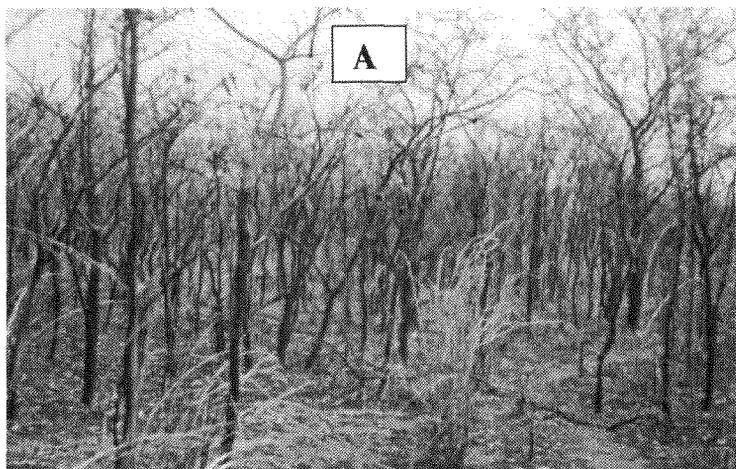
Dumont (1997) dénombre 14 groupes variétaux de *Dioscorea cayennensis-rotundata* issus de *Dioscorea praehensilis* et de *Dioscorea abyssinica*, lesquels développent des stratégies de défenses pour résister à la compétition et se préserver un habitat. La sauvegarde des individus est donc un pas vers la conservation d'une certaine écologie. Filleron (1995) note qu'au nord de la Côte-d'Ivoire, la sauvegarde des espèces ligneuses dans les jachères conduit à la formation d'une végétation typique qu'il dénomme "savane-parc", savane dont la strate ligneuse est constituée des seuls individus d'espèces utiles au premier chef à l'alimentation. Dans le nord-est où la mise en culture entraîne une destruction totale des arbres, les jachères donnent des savanes arbustives qui ne résistent pas aux feux de brousse (figure. 4). Les stratégies de défenses développées par ces plantes sont essentielles, car elles facilitent le développement d'autres espèces et il n'apparaît pour l'instant aucune technique de protection pour la majorité des espèces.

Selon nos enquêtes, les populations ne suivent pas les techniques modernes d'agroforesterie, parce que les seules idées de régénération des sols ou de création de parc à bois de chauffe ne semblent pas suffisantes. En revanche, tout individu d'espèces alimentaires est sauvegardé. Car il produit des aliments et son entretien est une signature spatiale qui traduit l'appartenance de la terre à un membre de la communauté villageoise.

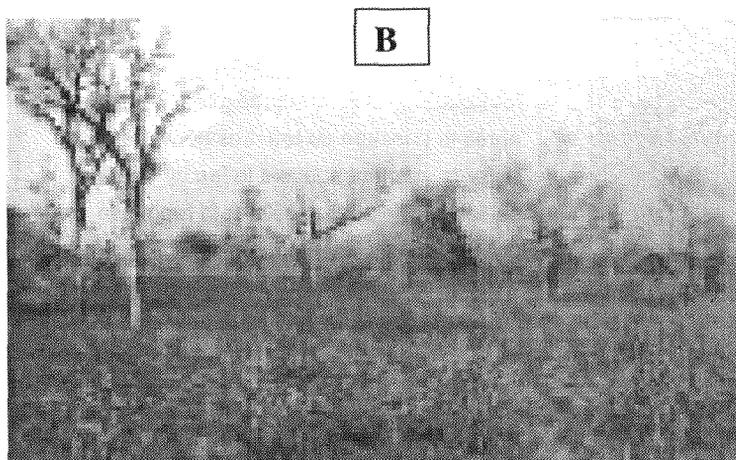
La conservation des espèces facilite la restauration plus rapide du sol et de la couverture végétale. Dans les champs de la région de Tiébissou, la sauvegarde de *Lophira lanceolata* vise à fournir des tuteurs aux tiges des ignames et à la production d'huile. Cette conduite aboutit à la formation des savanes boisées après 4 ou 5 ans de jachère naturelle (figure 5). La jachère intègre l'espace et son contenu biologique.

2.6. Conséquences de la perte des habitudes alimentaires sur la biodiversité

Depuis près d'un quart de siècle, plusieurs espèces de plantes alimentaires de cueillette sont à l'abandon et en voie de disparition au profit de plantes plus performantes et d'introduction récente (Aké Assi, 1992). Hamon et al. (1999) précisent que l'apparition du florido, un clone, entraîne la disparition de variétés locales de Dioscoreaceae.



Note : L'image A montre une vieille jachère de 9 ans dont la végétation ligneuse est constituée d'arbustes de 2 à 3m de haut. Le feu de brousse a rasé toute la strate des graminées et brûlé les arbustes dont il ne reste que des tiges et troncs morts.



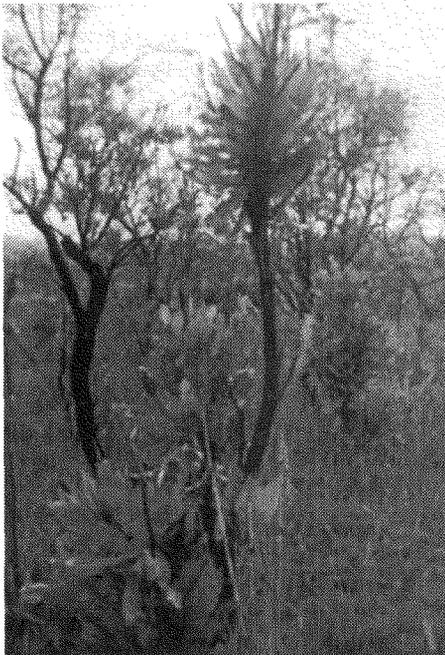
L'image B montre une jachère de 4 ans où les jeunes arbres ont des difficultés à repousser. Mais la strate des grands arbres épargnés au cours de la mise en culture résiste au feu de brousse. Cette formation tend vers la constitution du type de savane définie par Filleron comme une «savane parc».

Figure 4 : Vue comparative de deux jachères brûlées par les feux de brousse (région de Bouna).

L'urbanisation de plus en plus poussée renvoie certaines productions de cueillette au stade de cultures exotiques. Elles perdent de plus en plus leur poids dans l'alimentation et sont remplacées par des produits nouveaux. Par exemple, le développement de *Passiflora edulis* provoque aujourd'hui un recul de la consommation des produits originels tels *Hibiscus sabdariffa* et *Zingiber officinale*. Les mutations technologiques et la modernisation agricole ont aussi un revers néfaste.

Des témoignages reçus dans les régions de Mankono font état d'une moindre production de *Solanum nigrum* depuis l'apparition de *Euphorbia heterophylla*. Cette espèce très envahissante dans les cultures serait apparue avec le développement des blocs de culture mécanisée de riz (Kouadio, 1998).

En cela, elle est un moyen d'appropriation, de contrôle et de gestion des terres. On considère traditionnellement que ce qui pousse dans une jachère appartient au tenant de celle-ci. Souvent le paysan enrichit le contenu par l'apport de plantes fruitières et par l'entretien des espèces de cueillettes.



Note : On remarque la refeuilaison après le passage du feu de brousse. La repousse des herbacées se fait quelques jours seulement après le passage du feu. Les bouviers et bergers mettent souvent le feu au cours de la saison sèche pour accélérer la repousse des graminées et alimenter leur bétail.

Figure 5 : Jachère à *Lophira lanceolata* (6 ans) de la région de Tiébissou (Centre Côte -d'Ivoire).

En fait, la perte de culture purement africaine entraîne une perte des habitudes à consommer des produits de moins en moins connus, de plus en plus rares et vus comme des mauvaises herbes ou des végétaux gênants combattus dans l'agriculture moderne. Le niveau de participation des produits de cueillette à la nutrition est relatif au rendement des individus et à leur accessibilité. Une idée serait d'évaluer les possibilités de domestication des produits de cueillettes. Les cas des ignames et du fonio sont des exemples qui montrent bien que dans la tradition africaine, l'habitude à la consommation de certaines espèces "sauvages" a conduit à apprivoiser celles-ci. Le commerce de ces produits dans les centres urbains montre aussi la persistance d'une certaine tradition à conserver leur consommation et surtout les possibilités actuelles de développement.

Une promotion et une amélioration des espèces entrant dans les habitudes restent à faire en prenant comme espace-unité le terroir villageois pour la détection, le recensement et la sélection des espèces valorisables. A ce niveau, l'absence totale d'une réelle volonté de récupération et d'amélioration de ces produits de cueillette n'existe pas comme c'est le cas pour les produits de consommation plus courante. Or beaucoup de produits de consommation de masse sont devenus aussi populaires par une politique de développement qui a conduit et soutenu la sélection des semences, l'amélioration des techniques culturales, la recherche de rendements toujours plus accrus et la vulgarisation. Les efforts continuent d'être centrés sur ces vivriers de base et les cultures industrielles. Les produits de cueillette sont totalement oubliés malgré leur utilisation souvent très généralisée. La raison fondamentale est que l'uniformisation culturelle rend les peuples de plus en plus dépendants de quelques produits standardisés et laisse ainsi à l'abandon des espèces domestiquées, lesquelles sont en voie de disparition. La conservation des habitudes à la consommation de ces produits de cueillette est donc une voie pour leur conservation. La domestication, l'amélioration de capacités nutritionnelles et du conditionnement de ces produits sont donc indispensables. Elles conduiront à leur préservation tout en élargissant la gamme des produits de consommation courante, c'est-à-dire une préservation de la diversité alimentaire et des milieux naturels qui leur sont associés.

III. La question du terroir villageois : éléments de discussion

L'idée du terroir villageois comme espace-unité vient du constat qu'il constitue un cadre dans lequel la protection et la conservation ont un sens proche des conceptions traditionnelles. Tout terroir a des limites bien connues des villageois et il détermine un espace à l'intérieur duquel chaque individu est responsable de ses actes. Il est donc possible d'exercer un contrôle et de suivre l'évolution des activités. Et cette responsabilité tire sa source dans les traditions et lois morales qui justement qualifient ou disqualifient les espèces entrant dans la consommation. En outre, dans le contexte traditionnel de la

production, de la consommation et de la nutrition, au-delà des limites du terroir, les responsabilités ont tendance à s'estomper. D'ailleurs, il transparait une certaine variabilité des goûts d'un village à un autre. La longue pratique de l'environnement physique immédiat impose assez souvent un déterminisme naturel, surtout au sens des produits de cueillette où les hommes jusqu'à maintenant se contentent de ce qu'ils trouvent à leur portée.

Un autre avantage certain réside dans la possibilité de rapprocher le centre de décision et de contrôle des actes et des comportements des populations par responsabilisation des autorités villageoises. Un exemple est donné par la décadence du contrôle de l'exploitation des produits de pêche et de prélèvement de produits forestiers dans le canal d'Azagny (Sud Côte-d'Ivoire). La réglementation suivie par les autorités villageoises fut nettement respectée jusqu'aux années 1994-1997, quand des désaccords internes aux villages affaiblirent les pouvoirs traditionnels. Malgré le renforcement des contrôles de la police forestière, les riverains reprirent de plus belle leurs activités de braconnage, de pêche et de coupe des bois dans les zones interdites.

Le terroir villageois traduit aussi une identité culturelle. Le paysage agraire qui découle de son exploitation montre souvent le niveau d'ingéniosité des peuples et les structures les plus appréciées font école. Les migrations cotonnières Sénoufo vers les pays malinké de Bouandougou et de Tiéningboué se soldent par une transformation des paysages agraires et démontrent la récupération des nouvelles formes d'agriculture par les autochtones en quelques années. Pourtant, il fallut à l'Etat de Côte-d'Ivoire environ deux décennies pour les faire accepter dans le Nord.

Les comportements culturels et attitudes vis-à-vis des milieux naturels et de leurs ressources s'apprécient d'ailleurs mieux au sein des terroirs villageois. Selon Filleron (*op cit.*), les pays ont une connaissance très appropriée des milieux qu'ils pratiquent. La raréfaction des terres cultivables dans les terroirs de Dianra et la modification des comportements des cultivateurs le démontrent. On note bien que les autochtones pour lesquels la terre et ses ressources sont épuisables pratiquent une gestion plus rationnelle en réorganisant l'affectation des parcelles alors que les allogènes répondent à cette pénurie simplement par leur départ vers d'autres régions du pays. Le terroir villageois est donc un cadre dans lequel les actions peuvent être contrôlées, orientées, guidées et améliorées. En ce sens, il est possible d'y appliquer des indicateurs qui permettent d'évaluer la performance des opérations de développement qu'on y engage. Les systèmes de contrôle de sa gestion pour une meilleure sauvegarde des espèces ont donc plus de chance d'être efficaces. Et le plan foncier rural en est un atout favorable puisqu'il a l'avantage de garantir une propriété aux villageois, et donc d'entériner les limites des terroirs.

Conclusion

La diversité des cultures est source d'une diversité des habitudes alimentaires, laquelle entretient une diversité d'espèces domestiquées ou non, mais sauvegardées et entretenues. Chaque groupe ethno-culturel a une sélection, basée sur sa culture alimentaire, d'espèces très diversifiées et de valeurs reconnues. Dans chaque terroir villageois, l'habitude à la consommation de ces espèces conduit à leur sauvegarde. Cette sauvegarde contribue au développement d'autres végétaux en créant des conditions environnementales favorables au maintien d'autres individus et habitats naturels. Malheureusement, les brassages de populations et la modification des habitudes alimentaires concourent à une dévalorisation économique et sociale des espèces et, ainsi, à leur abandon. Finalement, ces espèces disparaissent au profit de nouveaux produits. Le développement des sociétés étant aussi une amélioration des savoir-faire et la conservation de la biodiversité étant indispensable pour un développement soutenu, la prise en compte des habitudes nutritionnelles est incontournable. Ces habitudes expliquent les modes d'exploitation des ressources naturelles. Leur conservation est sans aucun doute un moyen efficace de lutte contre la dégradation des milieux naturels en Côte-d'Ivoire.

Références bibliographiques

- Aké Assi L., 1992. *Recensement, identification et répartition biogéographique des espèces alimentaires couramment employées dans l'agriculture traditionnelle en Afrique de l'Ouest*. In *Safeguarding the genetic basis of Africa's traditional crops*. Proceedings of a CTA/PGRI/KARI/UNEP Seminar, 5-9 October 1992, Nairobi (Kenya), pp. 57-64.
- Brou Y.T, Servat E. et Parturel J-E., 1998. *Contribution à l'analyse des interrelations entre activités humaines et variabilité climatique : cas du sud-ouest ivoirien*. Académie des Sciences de Paris (Sciences de la Terre et des Planètes), pp. 833-838.
- Dumont R., 1997. *Domestication des ignames en Afrique. L'igname, plante séculaire, culture d'avenir*. Actes du séminaire international 3-6 juin 1997, Montpellier (France), CIRAD/INRA/ORSTOM/CORAF, édité par J. Berthaud, N. Bricas, J-L. Marchand, pp. 119-125.
- Fusiller J. L., 1987. *La filière maïs en Côte-d'Ivoire. Un exemple d'adaptation spontanée des appareils de production et de commercialisation à l'extension du marché intérieur*. Abidjan, CIRES, 234 p.
- Filleron J.-C., 1995. *Essai de géographie systématique : les paysages du nord-ouest de la Côte d'Ivoire*. Thèse de doctorat Université Toulouse-Le-Mirail, Toulouse, 1245 p.
- Hamon P., Dumont R. et Zoundjihékpon J., 1992. *Le devenir des cultures traditionnelles en Afrique : le cas de l'igname (Dioscorea)*. In *Safeguarding the genetic basis of Africa's traditional crops*, proceedings of a CTA/PGRI/KARI/UNEP seminar, 5-9 October 1992, Nairobi (Kenya), pp. 77-82.
- Hauhouot A., Koby A.T. et Atta K., 1984. *De la savane à la forêt : étude des migrations des populations du centre-Bandama*. International Development Research Centre Manuscripts Reports, IDRC-MR101F, Université de Côte-d'Ivoire, Institut de Géographie Tropicale, 221 p.
- Koby A. T., 1996. *Éléments pour une géographie critique de la question alimentaire en Afrique : le cas ivoirien*. Cahiers de Géographie tropicale, 3, pp. 49-59.
- Kouadio Y.B., 1999a. *Approvisionnement des villes et pression démographique agricole sur les milieux naturels dans les zones rurales : quelques notes sur le cas de Daloa et de sa région*. Communication présentée aux 11èmes journées Géographiques de Côte-d'Ivoire : Villes et Développement, Daloa, 10 p.

- Kouadio Y.B., 1999b. *Population, agriculture et dégradation des paysages dans le nord-ouest de la Côte-d'Ivoire*. Premières notes. Bulletin du GIDIS, Abidjan.
- Kouadio Y.B., 1999c. *Mobilité des cultures, mutation technologique et dégradation des milieux naturels dans les terroirs de Côte-d'Ivoire*. Cahiers nantais, Géographie ivoirienne, 51, pp. 159-168.
- Kouadio Y.B., 1998. *Paysage et utilisation du sol dans un front pionnier de savanes subsahariennes : dynamique des milieux naturels en pays malinké de Dianra (nord-ouest Côte d'Ivoire)*. Thèse de 3ème Cycle, Université de Cocody-Abidjan, 212 p.
- Kra Y., 1996. *Le nouvel environnement économique des régions de vieilles plantations et la relance économique*. Cahiers de Géographie Tropicale, 3, pp. 5-21.
- McKey D., Digiusto P. L., Elias M. et Dounias E., 1997. *Stratégie de croissance et de défense anti-herbivore des ignames sauvages : leçons pour l'agronomie*. In L'igname, plante séculaire, culture d'avenir. Actes du séminaire international 3-6 juin 1997, Montpellier (France), CIRAD/INRA/ORSTOM/CORAF, pp. 181-187.
- Ndabalishye I., 1995. *Agriculture vivrière ouest-africaine à travers le cas de la Côte-d'Ivoire*. Monographie. Institut des Savanes, Abidjan, 383 p.
- Ouattara D., 1999. *Contribution à l'étude ethnobotanique de la forêt classée de Dassioko (Fresco, Côte-d'Ivoire)*. Mém. DEA, UFR Biosciences, Université de Cocody-Abidjan, 89 p.
- Schnell R., 1957. *Plantes alimentaires et vie agricole de l'Afrique Noire : essai de phytogéographie alimentaire*. Ed. Larose, Paris, 223 p.

Annexes

Programme

Lundi 18 juin 2001

08h00 - 08h40 : Mot de bienvenue, objectifs, résultats attendus et organisation de l'atelier.

Innocent BUTARE, Administrateur de programmes, CRDI.

08h40 - 09h15 : *Les fondements culturels de la gestion de la biodiversité : les communautés Bobo-Madarè : exemple d'espèces sacrées (rônier, karité et néré).*

Doti Bruno SANOU, CAD, Bobo-Dioulasso.

Discussion

09h15 - 10h00 : *Forêts sacrées de Côte d'Ivoire : la tradition au secours de l'environnement.*

GOME Hilaire, Croix Verte, Côte d'Ivoire.

Discussion

10h00 - 10h15 : Pause café

10h15 - 11h00 : *Préservation de la biodiversité : les réponses de la religion africaine en Côte d'Ivoire.*

GADOU Mathias, Université de Cocody, Côte d'Ivoire

Discussion

13h00 - 15h00 : Pause déjeuner

15h00 - 17h00 : *Le rôle des femmes et des tradipraticiens dans la conservation et la valorisation de la biodiversité au Burkina Faso.*

Marc OLIVIER et Lassina SANOU, Sama bioconsult, Clermont-Ferrand, France et Centre National de Semences Forestières, Ouagadougou.

Discussion

17h00 - 18h00 : Film sur les forêts sacrées en Côte d'Ivoire

Mardi 19 juin 2001

08h30 - 09h15 : *Tradition et conservation de la biodiversité biologique au Togo.*

BATAWILA Komlan, Université de Lomé, TOGO

Discussion

09h15 - 10h00 : *De l'importance de maintenir un regard d'ensemble lorsqu'on s'intéresse à la question de la gestion des ressources naturelles. Le cas du Gwendégué, Centre Ouest du Burkina Faso.*

Jean-Pierre JACOB, IRD Ouagadougou.

Discussion

10h00 - 10h15 : Pause café

10h15 - 11h00 : *Place des structures traditionnelles dans la valorisation de la biodiversité en Guinée.*

Marcel SOW, Université de Conakry, Guinée.

Discussion

11h00 - 11h45 : *Perception et usage de la biodiversité dans le contexte de l'environnement burkinabè.*

Jean-Baptiste OUEDRAOGO, CNRST, Burkina Faso.

Discussion

13h00 - 15h00 : Pause déjeuner

15h00 - 15h45 : *Les traditions alimentaires : une source de conservation des espèces végétales en Côte d'Ivoire.*

Yao Bertin KOUADIO, Université de Cocody, Côte d'Ivoire.

Discussion

15h45 - 16h30 : *Quelques connaissances et pratiques traditionnelles pour une conservation de la biodiversité.*

LAMIEN NIEYIDOUBA - INERA, Burkina Faso

Discussion

Mercredi 20 juin 2001

08h30 - 09h15 : Présentation des rapports du 18 juin et du 19 juin

09h15 - 10h00 : *Les représentations végétales comme soubassement à une action de sauvegarde et de conservation de la biodiversité.*

Fatima MOUNKAILA, Université Abdou Moumouni, Niger

Discussion

10h00 - 10h15 : Pause café

10h15 - 11h00 : *Les pratiques culturelles et réalités scientifiques dans la conservation in situ de la diversité biologique agricole.*

Didier BALMA, INERA, Burkina Faso.

Discussion

13h00 - 15h00 : Pause déjeuner

15h00 - 18h00 : Présentation des textes du Mali et du Niger

Discussion

Judi 21 juin 2001

08h30 - 09h15 : Présentation du rapport de la séance du 20 juin

Discussion

09h15 - 10h00 : Travaux en groupes

10h00 - 10h15 : Pause café

10h15 - 11h00 : Travaux en groupes

13h00 - 15h00 : Pause déjeuner

15h00 - 18h00 : Travaux en groupes (suite et fin)

17h00 : Audience avec le Ministre de l'environnement du Burkina Faso

Vendredi 22 juin 2001

08h30 - 09h00 : Finalisation des rapports des trois groupes

09h00 - 09h50 : Restitution des rapports des groupes

Groupe 1 : « Pratiques culturelles : menaces et opportunités »

Discussion

Groupe 2 : « Renforcement des pratiques culturelles dans les plans nationaux et locaux de conservation de la biodiversité »

Discussion

Groupe 3 : « Perspectives de recherche, réseautage et projets de collaboration en Afrique de l'Ouest »

Discussion

10h00 - 10h15 : Pause café

10h15 -11h00 : Désignation des responsables de comités nationaux du réseau
Désignation du coordonnateur régional du réseau

11h00 -11h15 : Synthèse des travaux de groupes en plénière

Discussion

11h15 : **Clôture**

- Mot du président des travaux, Professeur Koffi AKPAGANA, Université de Lomé, TOGO
- Mot de clôture du Dr Innocent BUTARE, Administrateur de programmes, CRDI

Liste des participants

BURKINA FASO

1. Didier BALMA

Institut de l'Environnement
et de Recherches Agricoles
(INERA)
04 BP 8645
Ouagadougou 04
Tél. : (226) 34 02 70 / 34 71 12
Fax : (226) 34 02 71
E-mail : dbal@fasonet.bf.

2. BELEM / Mamounata

OUEDRAOGO
DPF/INERA/CNRST
03 BP 7047
Ouagadougou 03
Tél. : (226) 32 46 48
Fax : (226) 31 50 03
E-mail : mamounatabelem@hotmail.com

3. Ouétian BOGNOUNOU

Institut de l'Environnement
et de Recherches Agricoles (INERA)
04 BP 8645
Ouagadougou 04
Tél. : (226) 34 02 70 / 34 71 12
Fax : (226) 34 02 71 / 31 50 03
E-mail : nuancebf@yahoo.fr

4. Jean-Pierre JACOB

Institut de Recherche
pour le Développement (IRD)
01 BP 182
Ouagadougou 01
Tél. : B : (226) 30 67 37

D : (226) 36 17 58

Fax : (226) 31 03 85

E-mail : jean-pierre.jacob@ird.bf

5. Niéyidouba LAMIEN

Institut de l'Environnement
et de Recherches Agricoles (INERA)
04 BP. 8645
Ouagadougou 04
Tél. : (226) 34 02 70 / 34 71 12
Fax : (226) 34 02 71
E-mail : nlamien@hotmail.com

6. Marc OLIVIER

SAMA BIOCONSULT
BP 1323
Bobo – Dioulasso
Tél /Fax : (226) 98 19 18
Ou, 27 bis rue des 9 soleils
63000 Clermont-Ferrand FRANCE
Tél. : (33) 473906055
E-mail : oliviersama@yahoo.fr

7. Jean-Baptiste OUEDRAOGO

Maître de Recherche CNRST-INSS
03 BP 7047
Ouagadougou 03
Tél. : (226) 32 63 21
(226) 36 07 46
Fax : (226) 31 50 03
E-mail : dbal@fasonet.bf

8. Doti Bruno SANOU

Centre Africain de Recherche
pour une Pratique Culturelle
du Développement (CAD)
01 BP 3395
Bobo-Dioulasso 01
Tél. : (226) 60 58 61
Fax : (226) 97 24 13
E-mail : doti_bruno@hotmail.com

9. Lassina SANOU

Centre National de Semences
Forestières (CNRF)
01 BP 2682
Ouagadougou 01 Burkina Faso
Tél. (226) 35 61 11/ 35 80 13
Fax : (226) 35 61 10
E-mail : lsanou@hotmail.com

10. Mahamadou SAWADO

INERA / KAMBOINSE
01 BP 476 Ouagadougou 01
Tél. : B : (226) 30 82 69
D : (226) 38 44 29
Fax : (226) 31 50 03
E-mail : dbal@fasonet.bf
mahamadousawadogo@hotmail.com

COTE D'IVOIRE

11. Dakouri Mathias GADOU

Université de Cocody,
Abidjan, Côte d'Ivoire
22 BP 554 Abidjan 22
Tél. : 22 44 02 98 / 22 47 32 00
Fax : 22 44 02 98
E-mail : gadoud@ci.refer.org.

12. Gnohite Hilaire GOME

Croix Verte de Côte d'Ivoire
06 BP 1126 Abidjan 06
Tél. : (225) 22 52 43 43 / 22 52 38 45
Fax : (225) 22 52 38 45
E-mail : xverte@africaonline.co.ci
Gomehilaire@hotmail.com

13. KOUADIO Yao Bertin

Institut de Géographie Tropicale
/ Université de Cocody, Abidjan.
22 BP 744 Abidjan 22
Côte d'Ivoire
Tél. : (225) 22 44 0895
(225) 22 44 81 60
(225) 07 89 49 15
Fax : (225) 22 44 14 07
E-mail : kouadiyb@hotmail.com

GUINEE

14. Marcel SOW

Centre d'Etude et de Recherche en
Environnement, Université de
Conakry, Guinée
BP 3817 Conakry
Tél./Fax : (224) 46 56 37
E-mail : ceregui@leland-gn.org

NIGER

15. Fatima MOUNKAILA

Université Abdou Moumouni
Faculté des Lettres et Sciences
Humaines
BP 418 Niamey, Niger
Tél. : B : (227) 73 35 89
D : (227) 73 25 84
Fax : (227) 73 36 54/ 73 38 62
E-mail : depgeo@intnet.ne

16. SOUMANA Idrissa

Université Abdou Moumouni
Faculté d'Agronomie
Niamey
Tél. : (227) 73 32 38
Fax : (227) 73 39 43 / 73 30 72
E-mail : cresa@intnet.ne

TOGO

17. BATAWILA Komlan

Laboratoire de Biologie Végétale et
Ecologie Végétale
Faculté des Sciences de Lomé.
BP 1515 Lomé TOGO
Tél. : (228) 25 50 94
Fax : (228) 21 85 95
E-mail : batawilakomlan@hotmail.com

18. AKPAGANA Koffi

Laboratoire de Botanique et Ecologie
Végétale Faculté des Sciences,
Université de Lomé
BP 1515 Lomé, TOGO
Tél. : (228) 21 40 76
Fax : (228) 21 85 95
E-mail : akpaganakoffi@hotmail.com

19. NUTO Yaovi

Faculté des Sciences
Université de Lomé
BP 1515 Lomé, TOGO
Tél. : (228) 25 50 94
Fax : (228) 21 85 95
E-mail : ynuto@lome.syfed.org

CRDI – SENEGAL

20. BUTARE Innocent

Administrateur de programmes
régional
Programme Environnement
Dakar
Tél. : 864.00.00 poste 2216
Fax : (221) 25 32 55
E-mail : ibutare@idrc.org.sn

21. TURPIN Marie Elisabeth

Assistante, Unité d'Appui aux projets
Dakar
Tél. : 864.00.00 poste 2216
Fax : (221) 25 32 55
E-mail : eturpin@idrc.org.sn

Synthèse des discussions

En guise d'introduction au débat, les participants ont visionné deux films :

- Forêts sacrées de la Côte d'Ivoire : mythes ou réalités ?
- Plantes médicinales et médecine traditionnelle au Burkina Faso.

Les deux documentaires ont illustré comment les pratiques culturelles ont permis aux communautés locales de conserver et de sauvegarder non seulement diverses espèces végétales, mais aussi des connaissances sur les vertus thérapeutiques des principaux organes des plantes.

Les participants à l'atelier ont ensuite échangé sur les questions d'ordre général :

- Avec les transformations actuelles au sein des sociétés africaines, ces pratiques traditionnelles peuvent – elles encore être efficaces ?
- Est-ce que la sacralité des espèces citées existe toujours ? Qu'est-ce qui fonde cette sacralité et quel est son impact sur la perception de l'environnement et l'utilisation des ressources naturelles ?
- L'étude des pratiques culturelles ne risque t-elle pas de conduire à une idéalisation du passé ? Les exemples pris montrent-ils réellement la différence entre la perte de la biodiversité ambiante et la conservation des espèces témoins citées ?
- Faut-il parler de pratiques culturelles, de savoirs locaux, de connaissances endogènes... ?

Des discussions, il est ressorti qu'il ne s'agit pas d'idéaliser les coutumes, mais d'attirer l'attention sur l'esprit qui fonde et justifie ces comportements pour en tirer le meilleur parti. Il s'agit aussi de comprendre comment les communautés pourraient s'appuyer dessus pour protéger leurs ressources naturelles menacées. Ainsi, un effort doit donc être fait par les chercheurs pour aider les populations à se redonner confiance quant à leur

capacité à utiliser leur propre savoir-faire qui, pour la plupart d'entre eux, est fondé sur le sacré. La confiance en soi des communautés rurales africaines est une condition fondamentale pour développer leur capacité à s'adapter aux changements au mieux de leurs intérêts.

Dans les méthodologies de recherche, il faudrait veiller à montrer que les facteurs socioculturels tels que les traditions, les croyances sont des éléments de protection et de sauvegarde de la biodiversité. Car ces facteurs motivent les décisions et les actions qui aboutissent à la conservation durable des ressources naturelles.

L'Afrique étant une zone de domestication des espèces par excellence, il est question de chercher à savoir comment les paysans utilisaient les phénomènes naturels et surnaturels pour orienter les pratiques agricoles et l'utilisation des ressources naturelles.

Chacun est libre d'utiliser la terminologie qui convient à son sujet de recherche ou à sa discipline, l'essentiel étant la rigueur scientifique qui doit être utilisée pour prouver l'impact de tel ou tel autre comportement sur la gestion de la biodiversité.

Par la suite, les discussions ont été centrées autour des trois thèmes suivants :

- Pratiques culturelles : menaces et opportunités ;
- Renforcement des pratiques culturelles dans les plans nationaux et locaux de conservation de la biodiversité ;
- Perspectives de recherches, réseautage et projets de collaboration en Afrique de l'Ouest et du Centre.

Pratiques culturelles : opportunités et menaces

Opportunités

En Afrique sub-saharienne, les pratiques culturelles représentent encore des opportunités d'appui pour une gestion durable de la biodiversité. Ainsi, au niveau des forêts/bois/sites

sacrés, des actions pourraient être menées pour renforcer ces refuges de biodiversité par une relégitimation des pratiques culturelles. De même, des conventions locales de gestion et de valorisation des ressources biologiques (halieutique, pâturage, fruits de cueillette, bois) et d'accès à la terre pourraient être mis à profit dans des politiques visant la satisfaction des besoins alimentaires des populations .

Les systèmes agro-forestiers se sont révélés être des outils performants de conservation de la biodiversité et de lutte contre la désertification. Ces savoirs locaux pourraient être renforcés par des travaux scientifiques pour accroître leur biodiversité notamment par des espèces susceptibles de procurer des revenus aux populations.

Les pratiques paysannes de protection des espèces utiles en milieu paysan (culture et amélioration des variétés, mise en culture de graminées sauvages, aménagement de bosquets de plantes médicinales, jardins de case) sont autant d'atouts sur lesquels les programmes d'amélioration des soins de santé primaire (plantes médicinales) ; d'amélioration des revenus (plantes tinctoriales) ; de maintien de la diversité dans les habitudes alimentaires.

Ces opportunités devraient être saisies et renforcées par des recherches orientées sur les thèmes suivants :

- La mise en place d'une documentation sur les savoirs locaux en matière de conservation et d'utilisation des ressources phytogénétiques ;
- la domestication et la culture de plantes de cueillette ;
- la compréhension des systèmes traditionnels de maintien de la biodiversité agricole et des agrosystèmes ;
- les relations entre les habitudes alimentaires et la conservation de la biodiversité.

Menaces

- La logique marchande contrarie les conventions locales de gestion des ressources naturelles, notamment par l'appropriation individuelle des espaces et ressources anciennement communautaires. Cependant, la logique marchande peut être également une opportunité, notamment quand la domestication et la mise en valeur commerciale des plantes de cueillette permettent de diminuer la pression sur les peuplements naturels.
- L'école moderne, typiquement livresque et calquée sur le modèle occidental, ignore tout des pratiques culturelles des sociétés africaines et des logiques qui les soutiennent.
- Les religions non africaines comme le christianisme et l'islam ne tolèrent pas d'accorder un certain caractère sacré aux éléments naturels. Leurs adeptes ont des difficultés pour comprendre les impacts positifs pouvant être liés aux croyances traditionnelles africaines.
- L'urbanisation est un facteur puissant de changement de pratiques sociales et d'adoption de nouvelles. Ainsi, les citadins africains abandonnent les anciennes habitudes alimentaires et consomment de plus en plus des produits importés. De ce fait, ils sont de moins en moins sensibles à la disparition des espèces alimentaires de leurs pays. Or, il s'avère que ce sont les citadins qui conçoivent les politiques nationales de conservation de la biodiversité. Ainsi, la pratique qui voulait que le placenta soit enterré au pied d'un arbre et que le nouveau-né entretienne toute sa vie un rapport particulier avec cet arbre se perd, car désormais de plus en plus de gens accouchent à l'hôpital ou dans des villes, véritables déserts du point de vue végétation.
- L'immigration à l'intérieur d'un pays ou entre pays est également une source d'érosion des pratiques culturelles. L'immigration des populations entraîne un effacement des règles lignagères, et de ce fait la gestion des espèces et plantes devient de moins en moins rationnelle. Ainsi, par exemple, le Mossi migrant n'a pas le même rapport de respect vis-à-vis de l'environnement de son lieu d'accueil. L'explication retenue serait que son rapport à la terre d'accueil n'est plus le même, car la terre d'accueil ne lui appartient pas. La contrainte environnementale extrême de son milieu d'origine lui inspire peut-être le comportement de prélever tout ce qu'il y a avant que des changements négatifs ne surviennent.
- Le manque d'intérêt de la part des pouvoirs publics pour les pratiques culturelles traditionnelles serait lié à leur formation, à l'influence des religions, à leur statut de citadins et peut-être à l'ignorance.

- Un peu partout, on observe une perte de légitimité des chefferies traditionnelles, suite à l'influence des agents de l'administration publique et au comportement empreint de mercantilisme et de cupidité de certains chefs traditionnels. Les jeunes contestent de plus en plus ces structures féodales et gérontocratiques.
- Les études sur les pratiques culturelles montrent que les femmes, en raison de leur rôle de conservatrices et « transmetteuses » des premiers savoirs, semblent tout à fait indiquées pour impulser des actions salvatrices, susceptibles de devenir relativement et rapidement des expériences pilotes à imiter, à amender, à adapter. Les femmes jouent un rôle central dans l'utilisation alimentaire et médicinale (en pédiatrie) des espèces et beaucoup d'entre elles ont l'expérience du jardin de case de plantes médicinales. Or ces femmes sont rarement aidées quand il s'agit de leur montrer par exemple comment rationaliser les coupes, préférer les feuilles aux racines (autant que possible) pour favoriser les régénérations et sensibiliser le reste de la population à la domestication et à la conservation d'espèces rares, notamment par de bonnes pratiques de récoltes. Les projets et les programmes de conservation de la biodiversité n'intègrent pas les intérêts particuliers des femmes. Ainsi, malheureusement encore aujourd'hui l'acteur féminin a un impact modéré sur les décisions qui sont très souvent prises par les hommes.

Renforcement des pratiques culturelles dans les plans nationaux et locaux de conservation de la biodiversité

La revalorisation des pratiques culturelles de conservation de la biodiversité faciliterait la conciliation des contraintes économiques et environnementales dans une perspective d'une gestion intégrée et durable du patrimoine naturel dont les effets se traduiraient par une amélioration sensible des conditions de vie des populations. La discussion a été surtout centrée sur les stratégies de revalorisation des pratiques culturelles, c'est-à-dire les moyens par lesquels cette revalorisation peut être possible et l'appropriation par les populations de la gestion des ressources. Il a été question notamment des contenus et des méthodologies à adopter pour la sensibilisation de la population par la radio rurale, la responsabilisation des populations locales, la promotion de la médecine traditionnelle, l'érection des lieux sacrés en patrimoine biologique national et enfin une promotion de l'éducation environnementale. Les éléments de stratégies ci-après ont été retenus.

Renforcement des compétences des communautés rurales

Actions :

- montrer la valeur du savoir-faire local en recueillant et justifiant leurs pertinence et efficacité dans la gestion de la biodiversité ;
- identifier et responsabiliser quelques acteurs pour soutenir les programmes de sensibilisation en langues locales ;
- vulgariser ce savoir-faire par le truchement des divers créneaux de communication traditionnels et modernes pour les hommes comme pour les femmes.

Créneaux à utiliser :

- confréries traditionnelles ;
- confessions religieuses ;
- radio rurale ;
- presse rurale ;
- les écoles (introduction du volet culture et sauvegarde de la biodiversité dans les programmes d'éducation environnementale).

Sensibilisation des décideurs

Actions :

- organiser des forums par groupes plus ou moins homogènes (autorités gouvernementales, autorités législatives, chefs coutumiers, autorités religieuses, ONG) ;
- organiser des exposés et débats à la faveur de la journée de l'environnement, permettant de sensibiliser l'opinion publique sur l'importance des pratiques culturelles et la sauvegarde de la biodiversité.

Formation des agents de médias

Actions :

- organiser des modules de formation pour permettre, d'une part, une bonne compréhension du rôle des pratiques culturelles en matière de gestion de la biodiversité et, d'autre part, une meilleure sensibilisation de l'opinion publique.

Renforcement de la législation coutumière

Actions :

- examiner la législation traditionnelle sur la gestion des ressources naturelles ;
- organiser des rencontres avec les confréries et autres acteurs pour valider les aspects pertinents de la législation traditionnelle ;
- rédiger une charte traditionnelle de gestion de la biodiversité ;
- intégrer cette charte dans un cadre législatif national de gestion de la biodiversité.

Gestion décentralisée de la biodiversité

Actions :

- renforcer l'autorité des confréries en la matière.

Renforcement de la conservation in situ des ressources génétiques

Actions :

- reconnaître le droit de propriété des communautés locales sur les différentes ressources.

Renforcement de la recherche sur les valeurs des pratiques

Actions :

- cerner les motivations des populations locales pour la conservation de la biodiversité ;
- apprécier les fondements scientifiques des pratiques traditionnelles.

En plus des fonds propres, les Etats devraient solliciter auprès des organisations et conventions internationales les fonds nécessaires pour soutenir les programmes de renforcement des pratiques traditionnelles de protection de la biodiversité.

Perspectives de recherche, résautage et projets de collaboration en Afrique de l' Ouest et du Centre

Les perspectives de recherche suivantes ont été identifiées :

- **le rôle traditionnel de la femme dans la gestion de la biodiversité**, en particulier les plantes de cueillette, les plantes médicinales, les plantes cultivées ;
- **la domestication des espèces végétales spontanées utiles ;**
- **les forêts sacrées, sites de conservation de la biodiversité** : inventaires, essais d'aménagements, duplication des expérimentations avec comme mots clés : cartographie, inventaire, diversité biologique, culture et religion, conflits et divergence d'intérêts, populations locales, réhabilitation (incluant aménagement et plaidoyer) ;
- **un lexique ethnobotanique** avec les noms scientifiques complets, les noms locaux, et la langue locale correspondante, afin d'éviter toute ambiguïté ;
- **l'analyse des représentations de l'espace** paraît essentielle parce qu'elle permet de comprendre la gestion de l'environnement, le mode d'occupation des terres, et d'appréhender les permanences et les ruptures dans les rapports que les populations entretiennent avec le milieu physique ;
- **les voies et moyens de réhabilitation des contenus des mythes** pour les utiliser comme moyen de diffusion des connaissances auprès des populations dans les pays africains.

Pour mener ces recherches de manière concertée et éviter des dispersions d'énergie et de ressources, il a été recommandé de mettre en place un réseau fonctionnant à deux niveaux :

- **un réseau général** qui inclut tous les participants de l'atelier et qui accueillera de nouveaux partenaires ;
- **des réseaux de travail** qui seront constitués en fonction des projets et des collaborations sur ces projets.

La finalité du réseau général est la meilleure connaissance des pratiques traditionnelles et la gestion durable de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre. Il sera dénommé «**Réseau Néré ou Pratiques culturelles et biodiversité en Afrique** ».

Les objectifs du réseau général sont :

- regrouper l'ensemble des personnes intéressées par le thème, quelle que soit leur activité (recherche, développement, acteurs locaux, etc.) ;
- favoriser les échanges entre les membres ;
- vulgariser les résultats des travaux ;
- rechercher des partenaires ;
- promouvoir les membres du réseau.

Le réseau est animé par un coordonnateur régional qui supervise les activités suivantes :

- création d'un site Web qui présente les objectifs, les membres, les projets en cours, les activités du réseau, etc. ;
- création d'un forum de discussion et d'échange sur internet ;
- organisation d'une rencontre annuelle, dont le lieu sera un pays du réseau, différent chaque année ;
- édition d'un bulletin semestriel reprenant les informations sur l'ensemble des projets en cours.



324291

Achévé d'imprimer sous les presses
de l'Imprimerie Tandian Dakar-Yoff



IDRC
International Development
Research Centre



CRDI

Centre de recherches pour le
développement international

Canada

