

Vivre et penser la nature chez les Bobo-Vore (Burkina Faso)

Une forme implicite de patrimonialisation ?

Chiara Alfieri

■ Introduction

La notion de patrimoine, nouvel outil d'analyse dans le domaine des recherches sur les rapports entre sociétés humaines et espaces naturels, porte sur des objets qui sont généralement des portions de la nature sélectionnées par les membres d'un groupe social pour des raisons tant utilitaires que symboliques. Dans la plupart des cas étudiés jusqu'ici, ces portions de nature correspondent à des espèces naturelles précises dont est révélée l'importance que certains groupes leur accordent et le soin qu'ils prennent à en assurer la perpétuation sur un territoire donné afin d'en assurer la jouissance à leur descendance. La fréquentation d'une société d'Afrique de l'Ouest, les Bobo du Burkina Faso, nous a toutefois mise en présence de ce qui semble une forme assez singulière de rapport à la nature où ce n'est pas tant une sélection d'espèces qui fait l'objet d'une telle attention (encore que, nous aurons l'occasion de le voir, de telles préoccupations existent aussi) que la nature dans son ensemble, insérée dans un territoire global vis-à-vis duquel une attitude de cet ordre semble à l'œuvre. Autre spécificité de cet exemple : les précautions prises pour le main-

tien de l'intégrité de ce bien collectif en prise directe sur la nature prennent la forme d'un dispositif symbolique et rituel complexe, qui va bien au-delà des simples règles de sauvegarde généralement décrites en matière de patrimonialisation de la nature. En effet, les injonctions édictées ne se réduisent pas à une liste de règles de protection directe relatives à certains éléments déterminés du milieu mais s'intègrent dans un vaste système symbolique, rituel et social cohérent qui est à la mesure de cette autre totalité que constitue la nature appréhendée dans son ensemble. C'est cet exemple, original à ce double titre, que nous nous proposons de présenter ici en soulignant certaines particularités parmi les plus singulières.

■ Le contexte : l'organisation sociale des Bobo de Koumi

Les Bobo, connus dans la littérature ethnographique par de nombreuses études, notamment celles de Guy Le Moal (1960, 1980, 1987, 1990) et de Mahir Saul (1989, 1992, 1993, 2001), constituent une population d'environ 350 000 personnes, établies sur un territoire qui se partage entre le sud-ouest du Burkina Faso pour sa partie la plus importante et le sud du Mali pour une petite minorité d'entre eux. Dans cet ensemble, la région bobo méridionale, qui se démarque des autres parties du pays bobo par une langue et des habitudes socioculturelles spécifiques, est en outre subdivisée en trois sous-zones linguistiques : la zone de langue syada, qui inclut la ville de Bobo-Dioulasso et les villages environnants, la zone Bengé située à l'est de Bobo-Dioulasso et, enfin, la zone Vore, à l'ouest de Bobo-Dioulasso. C'est de cette dernière dont il sera question ici.

L'organisation sociale bobo est centrée sur le village, unité sociale de base. Chaque communauté villageoise, bien que reliée à d'autres par des relations de parenté, constitue très souvent un univers autonome. Cet univers se structure principalement autour d'une division fondamentale, omniprésente dans tout le pays bobo, l'opposition village/brousse. La gestion du village, d'une part, et celle d'un espace qui rassemble à la fois la brousse et les parcelles cultivées, de l'autre,

sont assurées par des pôles de « pouvoir » qui semblent se contrôler mutuellement et se contrebalancer. Cependant, la variabilité des configurations observables au sein de l'ensemble du pays bobo est grande et, comme nous l'avons signalé, la zone méridionale se démarque par plusieurs différences significatives.

Au premier rang de celles-ci doit être mentionnée l'existence d'une filiation matrilineaire (qui s'actualise notamment dans des matrilineages et des matriclans) venant doubler la patrilignage omniprésente dans l'ensemble du pays bobo. Ainsi, les communautés villageoises bobo de la zone méridionale sont en fait bilinéaires.

Les Bobo méridionaux, dans leur ensemble, possèdent un système de parenté de double descendance étudié de manière très approfondie par M. Saul (1989) et donc, dans ce sens, ils se différencient des Bobo du nord, où la patrilinéarité semble prédominer (Le Moal, 1980).

Le terme *trakenouguèn* (*tra* : père ; *ke* : particule de liaison ; *nouguèn* : enfants, litt. : « les enfants d'un même père ») en bobo vore, traduit le patrilignage. Celui-ci représente l'aspect visible de la parenté bobo. Le *trakenouguèn* comprend les enfants d'un même père, au sens large du terme, la maison où ces gens habitent, le lieu géographique d'appartenance et également le lieu où l'on est initié. Le terme *kouwantalankòn* (*kouwan* : maison ; *talan* : même ; *kòn* : gens, litt. : « les gens de la même maison »), représente bien le genre de relation qui existe entre les personnes qui habitent une même maison et qui partagent le travail sur les terres communautaires et les bénéfices qui en dérivent. Les maisons, comme tous les biens immobiliers, sont héritées, de droit, par les fils. On reçoit en ligne agnatique même les droits d'exploitation de la terre, les hymnes de la généalogie (*sindi*) et la connaissance des cultes protecteurs individuels et collectifs ainsi que leur fonctionnement, de même que les *tana*, les interdits alimentaires.

Le terme *sikenouguèn* (*si* : mère ; *ke* : particule de liaison ; ou *nouguèn* : enfants) est employé lorsque l'on parle des liens matrilineaires. Les *sikenouguèn* sont donc des personnes liées entre elles par le partage du même sang et lait maternels (Alfieri, 2000) et qui partagent aussi un même espace intérieur existentiel, dans lequel l'ascendance et la descendance électives suivent une lignée qui mène tout droit à l'idée de mère, au sens de sang/sein/lait qui ont permis la formation de l'individu.

L'étude porte sur le village de Koumi qui, autant par la spécificité et la vigueur de ses traditions culturelles que par l'importance de sa population (plus de 5 000 habitants pour ce seul village), est considéré comme une sorte de chef-lieu des villages de cette zone.

■ Le village et le dualisme de ses quartiers

À l'intérieur du village de Koumi, on reconnaît plusieurs responsables regroupés dans un conseil de sages, qui rassemble principalement : le chef de village, le chef de brousse¹, le responsable des rites associés à la Brousse, celui du culte consacré au Do (puissance attachée à l'initiation et aux masques, qui opère comme un élément transversal de cohésion de la vie sociale et rituelle), et enfin les responsables de certaines confréries. Parmi ces responsabilités, les deux premières émergent comme les plus éminentes. Elles correspondent aux deux termes de l'opposition fondamentale chez tous les Bobo, celle entre village et brousse. Les Vore articulent ainsi le *kongo masa*², chef de brousse, au *klue bwo*³, chef de village. Dans les deux cas, la charge est transmise en ligne utérine⁴. L'existence d'un double système

1. En toute rigueur, il faudrait parler d'« aînés », pour chacune de ces fonctions, si l'on s'en tient à une traduction littérale. Cependant la notion d'aïnesse, souvent implicitement associée à l'idée d'une charge clanique ou lignagère, nous paraît peu appropriée s'agissant de fonctions qui ont le village entier pour cadre. En outre, les titulaires de ces charges ne sont pas en général, tout au moins au moment de leur désignation, les doyens d'un groupe quelconque (même de leur propre lignage, et à plus forte raison du village dans son ensemble, qui est pourtant le niveau auquel se réfère leur fonction). C'est pourquoi nous proposons plutôt « chef » comme traduction pour ces titres, tout en sachant qu'aucune traduction n'est véritablement satisfaisante. Nous préférons par conséquent nous en tenir, dans la suite de ce texte et chaque fois que le contexte ne laisse planer aucune équivoque, aux termes vernaculaires eux-mêmes.

2. Il s'agit d'un terme dioula, langue véhiculaire de la région depuis la période précoloniale (les Dioula sont des commerçants d'origine mandé qui, dès avant la colonisation, ont assis leur domination sur les réseaux de commerce à longue distance dans toute la région). Le terme se décompose comme suit : *kongo* : brousse ; *masa* : chef/roi ; litt. : « chef de la brousse ».

d'autorité est un phénomène fréquent dans les sociétés ouest-africaines (l'expression « double système d'autorité » est empruntée au travail très utile de repérage accompli par M. Cartry [1982-1983] pour le cas des sociétés voltaïques). Ici il s'exprime à travers l'opposition village-brousse, avec donc d'un côté un chef de village et de l'autre côté un chef de brousse. Autre particularité de l'exemple de Koumi : comme nous le verrons, cette division des figures de l'autorité s'inscrit également dans une autorité spatiale, puisque le village est divisé en deux parties, chacune étant placée sous la responsabilité d'un chef.

Le chef de brousse est assisté par un autre responsable religieux, le *sagakin* (*Saga* : brousse ; *kin* : égorger ; litt. « le sacrificateur de la brousse », appelé aussi « le propriétaire du couteau »). La collaboration entre ces deux responsables est indispensable pour nombre de rituels impliquant la terre, le *sagakin* étant chargé de l'égorgement, tandis que revient au chef de brousse l'énoncé des formules incantatoires. Outre ces trois fonctions, chaque village possède une société initiatique (le culte du Do, répandu dans toute la région, au-delà même de l'ethnie bobo) dont le responsable, *Dokie*, est un autre personnage incontournable du village.

Le village de Koumi est divisé en deux grands quartiers, qui s'opposent l'un à l'autre selon une structure assez classique dans les villages bobo méridionaux (Saul, 1992) : « le bas » qui est appelé Dini, aussi nommé le « quartier des chefs », et considéré comme le plus ancien ; Lohun, « le haut, le ciel », beaucoup plus vaste et plus peuplé, qui englobe huit sous-quartiers, à la différence de Dini, qui n'en compte que trois. Un des conflits majeurs qui opposent Dini à Lohun a à voir

3. *klue* : village ; *bwo* : aîné, litt. : « aîné du village/chef de village ». Il est à noter qu'actuellement les deux chefs proviennent de chacun des deux principaux quartiers du village : ils relèvent l'un de Lohun (quartier du haut : le chef de brousse) et l'autre de Dini (quartier du bas : le chef de village). Dans la langue syada, la plus répandue en pays bobo méridional, le *klue bwo* est appelé : *kirevo* (*kire* : village ; *vo* : aîné, litt. : le plus âgé du village). On retrouve donc, en dépit du changement de langue, une décomposition identique.

4. Le seul personnage désigné en filiation patrilinéaire à partir du *klue bwo* est l'intérimaire, à savoir le responsable du village pendant la période d'inter-règne de sept ans qui est nécessaire à la désignation du nouveau *klue bwo*, choisi, lui, dans la famille utérine des *klue bwo* précédents. Par conséquent, le fils du *klue bwo* n'hériterait jamais de la charge de son père. Tout au plus aura-t-il accès à la charge d'intérimaire.

avec la remise en cause, par Lohun, de l'ancienneté de Dini : l'occupation du sol et la conclusion de pactes entre le premier habitant et les entités surnaturelles qui résidaient dans la zone sont toujours revendiquées par les gens de Lohun, qui contestent ainsi les prétentions similaires du quartier de Dini. Ce conflit ne se cantonne pas au registre verbal, il est aussi matérialisé par l'existence de deux maisons mitoyennes qui se situent, entre Dini et Lohun, de part et d'autre de la ligne de séparation entre les deux quartiers, et qui sont toutes les deux bâties à l'image de la hutte originelle, construite par celui qui, dans la mythologie bobo, se serait installé le premier à l'emplacement du village. L'autel de village, *Kuru*, est situé dans le quartier de Dini et il fait l'objet d'un entretien constant, notamment tous les deux ans, lors d'une célébration en l'honneur du Village, qui se déroule conjointement à celle en l'honneur de la Brousse.

Entre ces deux quartiers il y a une alternance croisée des deux chefferies : la chefferie de terre revient alternativement à chacun des deux quartiers, et il en va de même de la chefferie de village, le quartier détenteur de l'une des charges étant toujours le quartier opposé de celui qui se trouve détenteur de l'autre charge. Actuellement les deux chefs relèvent l'un de Lohun (le chef de brousse) et l'autre de Dini (le chef de village).

Entre Dini et Lohun le « quartier tampon » de Pankwo (*pan* : l'arc ; *kwo* : trou ; litt. : « trou de l'arc », ou aussi, « la distance entre la corde de l'arc et l'arc »), ou « quartier des archers », est autonome par rapport aux deux autres et joue le rôle de pacificateur entre Dini et Lohun. De ce fait, il est habité, entre autres, par la maisonnée forgeronne Kwise Kou, détentrice du Do, qui se charge « du pardon » en cas de conflits entre eux. C'est d'ailleurs un trait largement répandu dans cette partie de l'Afrique que le forgeron soit le pacificateur par excellence. Ici, ce trait est souligné par le fait que celui-ci réside dans ce quartier central. Le quartier de Pankwo abrite également la maisonnée Zakolo, d'où proviennent les *sagakin* (sacrificateur de la brousse, voir *supra*), et qui comprend un autel du *Saga* (Brousse) auquel le chef de brousse est présenté juste avant son intronisation, cérémonie dont la partie centrale se tient sur l'un des autres autels de la Brousse, précisément celui qui est établi à la limite nord du village.

Le dualisme fondamental des quartiers (le quartier tampon n'apparaissant que comme un terme médiateur) trouve donc l'une de ses

expressions dans la dualité des deux figures centrales que sont le chef de village et le chef de la brousse. Il renvoie ainsi implicitement à l'autre dualisme essentiel de cette société, celui que forme l'opposition village/brousse. Quelles sont les principales caractéristiques de ces deux charges ?

■ Le *klue bwo*, profil du roi sacré

Le *klue bwo* s'occupe de la vie du village pendant sept ans. Après ces sept ans de règne, il est censé mourir. Les gens disent que c'est du fait qu'il doit régler les conflits et donc juger les gens : ça l'amène à avoir beaucoup d'ennemis, ce qui est affirmé comme provoquant sa mort. Après son décès, il y a sept ans d'intérim qui est assuré par son fils aîné ; pendant ce temps, à la suite de plusieurs types de consultations divinatoires et de débats entre les notables du village, on cherche un nouveau *klue bwo*, toujours parmi la famille utérine (*sikenouguèn*) du défunt.

L'intronisation du *klue bwo* est décrite comme assez violente. On raconte que, dans le passé, des chefs sont morts après le rite d'intronisation, suite aux mauvais traitements qu'ils subirent au cours de cette cérémonie. Les Bobo pensent que le chef du village doit se charger des problèmes de tous les habitants du village et se soumettre à leurs requêtes, jusqu'au point de recevoir, physiquement et symboliquement, les déchets des villageois au cours de la cérémonie d'intronisation. C'est pour cela que le *klue bwo* peut être appelé aussi *klue* : tas d'ordures⁵, endroit où l'on jette « tout ce qui est bon et tout ce qui est mauvais ». Tout cela est très bien explicité pendant une séance rituelle au cours de laquelle le nouveau *klue bwo* reçoit les habitants du village : à tour de rôle, chacun d'entre eux tient un brin

5. Il y a plusieurs endroits où les gens déposent les ordures et c'est là qu'ils se rendent pour prendre une partie de la terre qui sert à construire les toits en terrasse des maisons. Il y a aussi des enterrements qui se font sur le tas d'ordures ; ils concernent, en général, les non-initiés et les bébés qui sont décédés avant la chute du cordon ombilical.

de paille dans la main et la fait tourner autour de sa tête, pour la jeter ensuite sur le *klue bwo*, assis, pour cette circonstance, sur sa natte. En effectuant ce jet, chacun des habitants du village déclare : « Ce problème que j'ai, je le mets sur toi ».

La charge du chef de village s'inscrit pleinement dans la logique d'ensemble qui structure la communauté. Chargé des affaires du village, il est simultanément exclu de l'espace de la brousse, formellement opposé, comme on l'a vu, à l'espace du village. Il est même rigoureusement confiné à l'espace du village. En particulier, en vertu de ces principes fondamentaux, il n'a pas le droit de cultiver en brousse et même simplement de s'y rendre. Les conséquences de ces interdits sont tirées jusqu'au bout, et c'est pour cela que les seuls champs auxquels il a droit sont situés, au sein même de l'espace du village, dans le quartier de Dini. Ces champs, cultivés par l'ensemble des villageois, sont exclusivement voués à la culture du sorgho à des fins rituelles : les nombreuses bières rituelles pour les libations que le chef se doit d'accomplir à diverses occasions en proviennent⁶. En outre, au-delà de ces fonctions rituelles, dans la configuration générale du village accordant une importance considérable à l'opposition village/brousse, un tel champ présente un caractère exceptionnel du seul fait qu'il est situé au cœur de l'espace du village. Le rapport du chef de village aux champs ordinaires – ceux qui sont ouverts dans l'espace de brousse, relevant donc de l'instance du *Saga*, complémentaire et opposée à celle que lui-même contrôle – fait d'ailleurs l'objet d'interdits et de prescriptions très stricts sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir.

Le *klue bwo* est assisté dans le déroulement de sa charge par son chef forgeron qui le protège et l'aide, ainsi que par un membre relevant

6. Ce sont donc en tout trois forgerons qui jouent un rôle de premier plan au niveau du village : outre les deux qui viennent d'être mentionnés, attachés, chacun, à l'une des figures centrales du pouvoir villageois, il convient de mentionner le forgeron du quartier tampon dont le rôle, comme nous l'avons signalé plus haut, est celui d'un pacificateur entre les deux quartiers principaux du village.

7. Ce n'est donc pas des produits de ces champs que le chef se nourrit. Pour pourvoir à cette nécessité, il s'approvisionne à partir du champ de sa famille paternelle, à la culture duquel il ne participe pas puisque toute présence dans l'espace de brousse, qui comprend également les champs cultivés, lui est interdite.

de sa famille utérine. Il en est de même pour le chef de la brousse⁷. Il semble que, après ses sept ans de règne, le *klue bwo*, autrefois, devait être mis à mort rituellement (par l'un de ses proches), conformément au paradigme du roi sacré en Afrique (de Heusch, 1986 ; Adler, 2000)⁸. Dans les études classiques, partout où on le rencontre, un tel personnage aux fonctions politiques et rituelles aussi essentielles passe en outre pour occuper une position charnière entre la nature et la société. Les faits recueillis à Koumi, tout en confirmant ce schéma général dans ses grandes lignes, conduisent à une vision nouvelle, où rythmes sociaux, cycles agraires et cycles naturels s'articulent selon des modalités plus complexes. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la question des formes que prend la patrimonialisation de la nature telle que la font apparaître l'appréhension et la gestion de l'espace que cette société désigne comme étant celui du *Saga*.

■ Le kongo masa

L'espace de la brousse est dénommé de façon différente selon l'activité que la personne va y effectuer : on dit *lehu* pour désigner la brousse au sens de « lieu physique incluant les champs et la végétation spontanée » ; en revanche, on parle de *Saga* chaque fois que l'on entend la Brousse au sens général ou bien spirituel (quand on s'y rend pour des activités rituelles⁹).

8. Les gens affirment que l'État colonial, pour plusieurs raisons, serait la cause de l'affaiblissement de ce système (qui lie le temps de règne au cycle initiatique au Do). Effectivement, dans la pratique, le *klue bwo* occupe cette fonction pendant beaucoup plus longtemps. Le dernier chef de village, décédé en 2002, était en charge depuis 1969.

9. Cette distinction est également mentionnée par G. Le Moal (1980 : 128) qui rapporte comme terme qui désigne la Brousse, dans l'aire géographique où il a conduit ses travaux, le mot *Soxo*. Il est à noter que, dans une autre étude (Le Moal, 1990 : 71) il emploie également les termes *sogo*, pour décrire l'« entité religieuse » et *saga* pour ce qui en est de l'« entité matérielle ». Dans la zone méridionale de langue syada et benge c'est le mot *Sogo* (Saul, 1993) qui est employé.

Le « travail » du *kongo masa* ou « chef de la brousse » concerne la gestion des affaires liées à la brousse. Il est appelé pour fixer ou redéfinir les limites des parcelles en cas de différends entre clans. S'il y a une querelle pour les limites des champs entre deux personnes, c'est lui qui la règle en se rendant en brousse avec le *sagakin*. Le *kongo masa*, comme le *klue bwo*, mais à une échelle plus réduite, exploite des champs dans le village, qui sont aussi cultivés pour lui par les habitants de Koumi. Il travaille en symbiose avec le *sagakin* (détenteur du couteau pour les affaires concernant la Brousse) : comme nous l'avons dit, le *kongo masa* est celui qui prononce les formules incantatoires, tandis que le *sagakin* se charge de l'immolation des animaux sacrificiels.

Le contact entre *kongo masa* et *klue bwo* survient surtout pour régler des différends entre les gens du village ou entre les gens de Koumi et ceux d'un autre village ; mais aussi et surtout, le *kongo masa* est perçu par les gens comme une sorte d'« envoyé » du chef de village pour les questions concernant la Brousse. Il est notamment en charge de l'état des cultures car, comme on l'a vu, le chef de village est interdit de s'y rendre.

Le *kongo masa* s'occupe surtout de faire respecter les interdits et de réparer toutes les fautes commises envers la Brousse. Le *Saga* se présente en effet comme une entité qui, sur toute l'étendue de l'espace qui relève de sa juridiction, édicte ses lois. Généreux dispensateur de biens, principal responsable de la profusion de la Nature à l'égard des hommes, le *Saga* se montre aussi très sourcilieux quant au respect des règles qu'il a édictées. À la moindre infraction, il interrompt le flux spontané des richesses naturelles. Assez curieusement, bien que ses prérogatives portent avant tout sur ce que la Nature offre d'elle-même aux hommes, il est moins sensible aux effets de certaines pratiques comme les excès de prélèvement, que ce soit sur le monde animal ou sur le monde végétal, que, de façon beaucoup plus large, à tout manquement à l'ordre qu'il incarne. C'est le désordre en tant que tel, plus qu'une pression excessive sur une composante quelconque du milieu, qui est susceptible de tarir l'abondance provenant de la Nature, car c'est avant tout lui qu'abhorre le *Saga*. S'il est vrai que certains excès de prélèvements peuvent parfois provoquer l'interruption des bienfaits de cette entité, c'est davantage en tant qu'occurrences particulières d'une forme de désordre qu'en raison d'un abus qui, par lui-même, aurait irrité le *Saga*¹⁰. Il n'est que de prendre

connaissance des principales fautes sanctionnées par le *Saga* pour s'en convaincre. Les interdits majeurs sont le vol, les rapports sexuels et la mort en brousse. Ce dernier cas est particulièrement révélateur, puisqu'il peut être un fait parfaitement accidentel (les cas de meurtres ne sont en effet pas les seuls à être concernés), et néanmoins sanctionné par le *Saga* tant que la réparation rituelle de rigueur n'aura pas été accomplie. Toute infraction de l'un de ces interdits demande en effet que « la figure du *Saga* » soit lavée, par l'action conjointe du *kongo masa* et du *sagakin*. Celui-ci s'occupe de tout ce qui concerne le *Saga* et travaille en étroite complémentarité avec le *kongo masa*. Il ouvre aussi la saison des feux de brousse, et parfois, mais il ne s'agit pas semble-t-il d'une règle générale, il met le feu dans les champs du *klue bwo* et du *kongo masa* à la fin des récoltes. Il « arrange » aussi la brousse pour que le devin (*sansuro*) puisse, éventuellement, faire rentrer des « fétiches » au village, ou pour qu'il puisse se rendre en brousse pour récolter les feuilles, les racines et les écorces dont il a besoin pour son travail. Pour faire cela, le *sagakin* effectue un certain nombre de sacrifices, durant lesquels il est toujours assisté

10. Ce schéma d'ensemble n'est pas sans rappeler celui mis en évidence par S. Dugast (2002 : 35-39) à propos des Wayampi de Guyane. Dans cette société amazonienne, qui considère ses activités de chasse comme essentielle à sa subsistance, le schéma d'interprétation en vigueur pour rendre compte de toute variation démographique des populations animales fait une part déterminante aux manquements d'ordre éthique dont se rendraient coupables les chasseurs. Les conséquences désastreuses d'un excès de chasse ne sont pas pensées en termes directs : l'entame sévère portée aux effectifs d'une espèce animale donnée n'est pas en cause, tout provient du manque de retenue du chasseur face à ses instincts de prédateur. La personne wayampi est en effet constituée de deux composantes, l'une animale, responsable des passions de chacun (c'est d'elle dont relève la passion de la chasse qui habite la plupart des Wayampi), l'autre spirituelle, qui impose des limites à ces passions. De son côté, la nature est sous l'emprise de maîtres des animaux qui contrôlent les déplacements du gibier. Entités spirituelles, ils sont sensibles avant tout au comportement des chasseurs, attendant de ces derniers que leur part immatérielle domine et maîtrise leur part animale. Qu'ils soient ainsi capables de refréner leur passion de chasseurs en faisant preuve de modération, et ils seront récompensés en voyant venir à eux le gibier qu'ils convoitent. Qu'au contraire ils cèdent à leurs pulsions de prédateurs, et les maîtres des animaux écarteront d'eux ce gibier. Si chez les Bobo-Vore rien n'existe d'une pareille division de toute personne entre une part animale et une part spirituelle, on a comme élément comparable le fait que l'entité responsable des richesses délivrées par la nature s'attache avant tout au respect de certaines règles et sanctionne surtout tout manquement synonyme de désordre.

par un représentant du *kongo masa*. Sa charge, qui dure toute la vie, s'hérite en ligne agnatique ; il fait partie du groupe des notables et au village il a le droit de cultiver des petites bandes de terres à proximité des ravins.

C'est donc à une conception singulièrement totalisante de l'ordre naturel que se sont livrées les populations qui ont élaboré de telles institutions et de tels systèmes de représentations. Le chef de brousse, dans ses fonctions rituelles, est toujours accompagné par un groupe qui est composé de plusieurs personnes : deux d'entre elles, que les gens appellent en français-africain les « envoyés » du *kongo masa*, l'assistent dans ses tâches ; le *sagakin*, sacrificateur des divers autels de la puissance *Saga* ; deux membres appartenant à la famille qui maîtrise la pluie (famille qui est appelée *Lofuigui*, *lo* : pluie ; *figui* : attraper ; litt. : « les maîtres de la pluie ») ; enfin la famille témoin des *sagakin*, les *Zokolokonto*. Mais, pour nous permettre de mieux saisir la portée des rôles dans lesquels le *kongo masa* est engagé (ainsi que le *sagakin*, par ailleurs), il nous faut faire une brève description des découpes territoriales de la brousse placée sous la juridiction du *Saga* de Koumi.

La puissance du *Saga* et la partition de l'espace qui en découle

Deux aires de brousse nettement distinctes apparaissent ; leurs distinctions semblent être observables aussi bien du point de vue de leur localisation géographique que de leurs caractéristiques pédologiques¹¹. Les deux aires relèvent de la juridiction des deux autels *Saga* principaux, ceux présents dans les deux bosquets du village, tous deux

11. Il est à noter que, malgré l'importance manifeste que Koumi joue sur le plan politique au sein des villages vore, malgré aussi la grande superficie du village et sa forte démographie, l'étendue de sa brousse est assez modeste. C'est pour cela que les habitants de Koumi sont contraints d'emprunter des terres cultivables à leurs voisins toussian et tiefo, et de suivre, bien évidemment, les différentes réglementations juridiques que ces brousses appliquent à leurs territoires.

situés aux abords immédiats de l'espace du village, l'un au nord, l'autre au sud. Les fonctions rituelles de ces deux espaces sont cependant assurées par le même collectif, formé par le *kongo masa* et le groupe que l'on vient de décrire. Seul varie l'autel précis devant lequel ce groupe se rend pour y effectuer les sacrifices nécessaires.

La moitié nord de la brousse du village fait frontière dans sa partie ouest avec le pays toussian. Une colline, appelée *M'run dege tuwan* (litt. : « la montagne des cailloux plats ») ou aussi « la montagne des pierres à fermer les greniers », qui appartient et est exploitée tant par les Bobo que par les Toussian, matérialise cette limite du côté ouest. Du côté de la limite nord, la brousse de Koumi se démarque de celle du village de Kokoroé par la présence d'un profond ravin, appelé *Sege dige wuro* (litt. « l'endroit où on attache les chèvres »). À l'est, la rivière du Kou fait limite avec les brousses des villages bobo-vore de Nasso et de Lagafourouso. Vers l'est, Koumi ne possède pas de brousse (le village est établi sur la berge occidentale du Kou), mais seulement quelques enclaves dans le territoire de Lagafourouso, qui ont été données à Koumi dans des circonstances particulières. Pour tous les problèmes qui concernent les infractions commises par l'homme à l'égard du *Saga*, cette première aire (la moitié nord de la brousse du village) relève du bosquet sacré *Sagaken* (*Saga* : la brousse ; *ken* : autel lieu ; litt. : « l'autel de *Saga* ») situé à l'entrée du village de Koumi, qui fait partie d'une enceinte végétale appelée couramment *Tungwangayoo*, du nom de l'arbre (*Combretum paniculatum*) qui la compose principalement. Cette enceinte¹² dont on reparlera plus loin, enserme aussi le village, si bien que le bosquet sacré qui s'y fonde, fait figure de lieu de passage et de seuil entre les deux espaces opposés du village et de la brousse : l'espace de la brousse, placé sous la juridiction du *Saga*, commence aussitôt franchie cette enceinte, donc en particulier au-delà du bosquet sacré *Sagaken*. Cette fonction

12. Bien que le *Combretum* prédomine largement dans la composition de cette enceinte végétale, ayant la fonction de protéger et dissimuler le village, d'autres plantes sont aussi présentes ; notamment le *Kluando* (*Acacia ataxacantha*), le *Fiesrin* (*Gardenia sokotensis*) qui peut se greffer sur le *Combretum paniculatum*, le *Koula kri* (*Dicrostachys glomerata*, arbre de l'arc) et le *Gwanflosara* (*Guiera senegalensis*). En particulier, le *Koula kri* est une plante épineuse censée protéger le village ; on lui attribue aussi des propriétés divinatoires auxquelles les gens ont couramment recours.

de seuil attachée à ce dernier se donne à voir de manière particulièrement explicite lors de certaines opérations rituelles destinées à réparer un dommage causé à la brousse, à l'entité du *Saga*, par exemple, quand on doit ramener un cadavre de brousse : on doit marquer un arrêt à ce « seuil » avant de faire entrer le corps au village.

La deuxième portion de brousse, située au sud-ouest du village de Koumi, fait frontière avec les populations toussian et tiefo essentiellement par la présence de profonds ravins. Le deuxième bosquet consacré à *Saga* est situé aux abords du village dans sa limite sud ; il lui aussi enserré dans le cordon/rempart végétal qui entoure entièrement le village. Cette enceinte est toujours formée des mêmes végétaux, où domine le *Combretum*, de même que le bosquet lui-même qui n'en constitue qu'une partie. Appelé également *Sagaken*, ce second bosquet, comme l'autre, reçoit et règle les problèmes qui peuvent se poser dans la partie de la brousse de Koumi à laquelle il correspond, soit dans ce cas la partie sud.

Ainsi tout « arrangement » en faveur du *Saga* provenant de l'une des deux aires géographiques distinguées relève de l'autel correspondant, toujours placé dans la bordure du village du côté de la zone qu'il contrôle. Situé à la charnière des deux espaces opposés du village et de la brousse, cet autel est néanmoins propre à l'une des moitiés seulement de l'espace de brousse auquel il correspond. Ainsi se dessinent une articulation entre la division en deux moitiés de l'espace du village et une autre division tout aussi dualiste en deux brousses, nord et sud, de l'espace du *Saga*.

Le type de sol semble aussi opposer ces deux aires de brousse. La zone qui fait référence et relève du *Saga* du nord et celle qui se réfère au *Saga* du sud présentent, selon les gens, des différences assez marquées d'un point de vue purement pédologique. Le premier sol est appelé *dama* (sangsue) et jugé plus fertile que l'autre, appelé *yere wou* (*yere* : sable ; *wou* : lieu ; litt. : « lieu sableux »). *Dama* est considéré comme fertile parce qu'« élastique » – la consistance d'une sangsue, affirment les gens. En effet, il semble qu'une bonne partie de ce terroir soit constituée par un sol de bonne qualité, d'après les paysans bobo, par rapport à l'autre. La teneur en argile du sol, à laquelle se réfère la notion d'élasticité, est à juste titre considérée comme une qualité majeure du point de vue de la fertilité¹³. Bien que dans le détail les terres ne se répartissent pas de façon absolue

en une zone argileuse au nord et une zone sableuse au sud (en particulier le secteur nord comprend des aires caillouteuses et d'autres sableuses, dûment distinguées par les intéressés), il est notable que dans leur appréhension globale de cette distinction entre Brousse nord et Brousse sud, les habitants de Koumi lui assignent la dualité d'attributs opposés, en matière de fertilité : terres argileuses et terres sableuses. Le recours à cette distinction, malgré les petits décalages vis-à-vis de la réalité empirique que reconnaissent les villageois eux-mêmes, vient témoigner de l'importance de la conception dualiste de la division de l'espace de brousse dans les représentations dominantes.

On a donc une bipartition de l'espace de brousse qui est d'abord strictement spatiale (elle oppose deux moitiés géographiques) et que renforcent des oppositions portant sur les caractères pédologiques attribués distinctement à chacune de ces deux zones. Dans ce domaine, la brousse en tant qu'espace soumis à la juridiction de la puissance de *Saga* se révèle porteuse d'une organisation dualiste vis-à-vis de laquelle elle apparaît comme puissance souveraine au même titre que le village vis-à-vis de la division en moitiés qui lui est propre.

Cela nous amène également à nous interroger sur la répartition des terroirs claniques.

13. D'autres représentations sont à l'œuvre en matière de sols. Ainsi, la terre est pensée comme une série de couches de différentes « valeurs » tant sur le plan purement géologique que sur celui des représentations et des différents usages profanes ou rituels auxquels l'on décide de la destiner. En général, deux couches sont clairement mentionnées. La superficie de la terre, qu'elle soit de la brousse ou du village, est appelée *lagakwan* (*laga* : champs ; *kwan* : peau ; litt. : « la peau des champs »). On parle aussi, parfois, pour préciser, de *Kumi lagakwan* (« la peau des champs de Koumi »). Le *lagakwan* est la couche de la terre sur laquelle les hommes marchent, construisent leurs maisons, effectuent les sacrifices. On appelle également *lagakwan* la terre où on cultive et où poussent les cultures. Les rivières, les collines et les arbres, également, se situent sur le *lagakwan*. La couche mentionnée en dessous du *lagakwan*, à environ 1,50 m de profondeur et qui n'est pas atteinte pendant les cultures, est appelée *pinlin* (*pin* : rouge ; *lin* : sol ; litt. : « le sol rouge ») et c'est le type de terre que les gens doivent atteindre quand ils creusent les tombes pour les sépultures. Cela, entre autres, pour éviter le déterrement des corps par des hommes ou des animaux. Ces deux notions de « peau de la terre » (ou « peau des champs ») et de « terre rouge » sont ressorties tout au cours des enquêtes.

■ Autorisation de donner la terre et limites entre différents *Saga* et terroirs claniques

L'autorisation de donner la terre relève de l'aîné de la famille *trakenouguèn* (le patrilignage). Quand une demande de champ individuel est formulée, l'aîné doit appeler tous les parents *trakenouguèn* qui travaillent dans les *foroba laga* (champs communs) et il faut qu'il y ait un accord majoritaire. Il y a un seul jour dans l'année pour demander à avoir un champ individuel ; c'est pendant le grand *Sakuro*, la grande fête du Do chez les Vore. Cette fête se tient en général en mai, au début de la saison agricole. C'est le moment d'officialiser la demande de cultiver individuellement et c'est aussi le moment où l'on reçoit une réponse publique à un accord déjà établi antérieurement. Celui qui reçoit une parcelle individuelle, où il cultivera avec sa famille restreinte, est tenu, au moment des récoltes, de donner une partie¹⁴ de sa production à ses parents *trakenouguèn* avec lesquels, avant sa demande, il cultivait sur le même champ collectif. Cette compensation n'est pas acceptée sous forme monétaire.

Selon la loi foncière burkinabé, la terre peut être vendue, ce qui, dans d'autres zones du pays bobo et plus généralement dans tout le Burkina Faso, pose d'énormes problèmes entre les formes du droit foncier autochtone et celle du droit moderne. Cela entraîne aussi des conflits entre les jeunes qui sont ceux qui vendent les terres, les anciens qui y sont généralement hostiles, et les migrants qui sont souvent les acquéreurs. Dans notre zone d'enquête, ce phénomène n'existe pas encore, mais de ce fait les aînés n'accordent pas de terres à cultiver à des étrangers parce qu'une fois la personne établie sur place, elle risque de borner les limites en plantant des arbres et se déclarer propriétaire de l'endroit, ce qui se fait aussi en cas de vente de la terre¹⁵. En ce qui concerne les limites entre la brousse de Koumi et les zones

14. Généralement il s'agit d'une tine, environ 25 kg.

15. Ces problématiques liées au contrôle, au prêt et à la vente de terres, ainsi que la production collective et privée de la terre, sont traitées de manière très approfondie par M. Saul (1993).

relevant de la juridiction d'autres entités, diverses hypothèses sont évoquées par les gens. Le fait qu'il s'agisse de limites naturelles (rivières, ruisseaux, ravins, collines) semble accréditer la thèse la plus répandue parmi les villageois selon laquelle les chefs de la brousse auraient autrefois établi les limites à l'endroit où les feux de brousse se seraient éteints d'eux-mêmes¹⁶, ce qui pourrait expliquer pourquoi la brousse du village de Nasso arrive, d'un côté, jusqu'au pont de Koumi sur le fleuve Kou, au bord duquel le village de Koumi est établi, privant ce dernier de toute terre de brousse du côté est.

■ Sites, herbes et plantes consacrés à *Saga*

Chaque parcelle, qu'elle corresponde à un champ communautaire clanique ou à un champ individuel, relève d'une représentation de *Saga* propre à chaque clan. J'entends par là qu'elle doit être entretenue à l'échelle clanique sous la responsabilité du doyen du clan. Les membres du clan s'y confient et y sacrifient lors de l'ouverture et de la clôture des saisons agricoles ainsi que dans les cas de « souillure » de la brousse les moins graves qui demandent néanmoins une réparation. C'est alors le doyen de clan qui intervient, et non le *kongo masa* comme dans les cas les plus graves (en particulier les cas de décès et de rapports sexuels en brousse). L'autel requis n'est alors pas l'un des deux qui se trouvent aux seuils nord ou sud du village ; pour les fautes mineures qui sont de son ressort, le doyen de clan se contente d'accomplir un rite de réparation sur le même autel local que celui auprès duquel il effectue les rites périodiques propitiatoires du cycle agraire. Un individu qui obtient le droit de cultiver un champ à titre personnel doit se rendre annuellement à l'« adoration » du

16. Le recours, dans les récits relatifs aux temps de l'installation, à l'image d'un feu de brousse qui aurait défini l'étendue du territoire sur lequel s'exerce l'autorité du détenteur d'une charge, ou des limites du territoire qui auraient été fixés par le jet d'une pierre dans le fleuve, se retrouve dans d'autres sociétés de la Boucle du Niger. De telles mentions figurent ainsi dans des documents provenant des sociétés kurumba (Izard, 1992 : 91), dogon (Bouju, 1995 : 356), winye (Jacob, 2003 : 83).

sagakemahan (*saga* : la brousse ; *kε* : à l'intérieur ; *mahan* : karité ; litt. : « à l'intérieur de la brousse où il y a les karités ») qui relève de son lignage. Dans le cas où ses cultures personnelles sont pratiquées sur les terres d'un autre lignage (en cas de prêt par exemple) l'adoration des deux *sagakemahan* est exigée. Il en est de même pour ceux qui cultivent dans le terroir d'autres populations, ce qui est le cas des Bobo-Vore par rapport aux voisins tiefo et toussian.

La représentation la plus réduite et la plus locale du *Saga* correspond donc au *sagakemahan* ; elle est constituée d'un tas de cailloux de taille moyenne, disposés à la base d'un arbre. Quand le doyen du clan se rend une fois par an auprès de l'autel du *Saga* du lignage, avant de commencer les cultures, il nettoie d'abord l'endroit, pour éviter que les feux n'atteignent le lieu. Ensuite, il prend une branche de karité (*Butyrospermum parkii*), une touffe de *Foufouosan* (*Eragrostis tremula*) qui est aussi appelé « l'herbe de *Saga* », et une branche de *Mie* (*Gardenia male*¹⁷) et pose ces végétaux, réunis sous forme de bouquet, entre le tronc de l'arbre et les cailloux¹⁸. Il pose aussi, autour de cet ensemble, de la cendre blanche refroidie en guise de demi-cercle ; c'est celle-ci que les gens appellent la « maison de *Saga* ». Ensuite les sacrifices et les libations sont faits sur cet autel, pour demander essentiellement de bonnes récoltes et la protection des hommes contre les dangers qu'ils peuvent rencontrer en brousse pendant la période des cultures. Cette structure de base, et l'emploi de ces espèces végétales, sont toujours les mêmes pour tous les autels consacrés au *Saga*. Parfois, une branche de rônier¹⁹ est utilisée, notamment lors de la séance rituelle qui se déroule sur les quatre collines qui entourent le village et dont on parlera plus loin. Au village, nous avons vu le rôle joué par les deux bosquets sacrés et nous avons également mentionné un autel *Saga* détenu par la famille des *sagakin* qui se trouve dans le vestibule de la maison *Zakolo*, dans le quartier de

17. Cet arbre, du fait que lui seul représente le *Saga*, ne peut pas quitter l'espace de la brousse et s'il est brûlé, cela aussi doit s'accomplir sur place.

18. G. Le Moal (1980 : 129-131) pousse plus loin les informations concernant les autels de brousse du village de Kurumani, zone de ses recherches. Il parle ainsi d'autels de Brousse communautaires (*foroba*) et lignagers (*zakane*) ; pour ces derniers il détaille la plante ou l'arbre qui le compose. M. Saul, pour les Bobo Bengé, décrit un type d'autel où des branches de *Tokalo* (*Gardenia*) sont posés sous le karité. Nous avons observé que dans la région syada, cette plante est également présente, accompagnée d'une touffe nouée de *Sogosa* (*Andropogon gayanus*).

Pankwo. On a recours à cet autel surtout pour demander la route au *Saga* pour se rendre sur les collines, en novembre et en février.

Les autres sites consacrés au *Saga* dans l'espace de brousse correspondent, justement, aux quatre collines, dont chacune héberge un autel de brousse. L'entretien de ces sites et les rites agraires qui s'y déroulent semblent interchangeables car homogènes.

■ La puissance du *Saga* à travers les cycles rituels agraires

Jusqu'ici nous avons surtout évoqué les lieux où le *kongo masa* intervient conjointement avec le *sagakin* en cas de réparation de fautes commises envers la puissance du *Saga*. Il s'agit donc de rites occasionnels. Mais le *Saga* joue aussi un rôle fondamental dans des rites périodiques. Il s'agit de cérémonies agraires bisannuelles qui se déroulent en brousse et toujours à des endroits bien précis. Ces endroits correspondent à de nouveaux autels, spécifiquement réservés à ces rites périodiques : en principe, aucun rite occasionnel de réparation ne s'y déroule. Il s'agit des quatre collines dont il a été très brièvement question ci-dessus. Elles sont réparties entre les deux fractions du terroir de Koumi à raison d'une dans la moitié nord et de trois dans la moitié sud. Chacune de ces collines, comme nous l'avons vu, comporte une représentation du *Saga*, abritée dans un site sacré préservé des feux de brousse par un nettoyage systématique et régulier des herbes sèches, de manière à constituer un pare-feu. Tintuma, que les gens disent être la colline la plus âgée des quatre, se trouve dans la moitié nord de la brousse. Elle héberge la représentation de *Saga* la plus âgée de tout l'espace foncier de Koumi, moitiés nord et

19. Le rônier, dans cette zone, revêt une importance capitale, tant du point de vue religieux que social et alimentaire ; en plus, tout un artisanat basé sur cet arbre est très développé. Parallèlement aux découpages culturels et linguistiques, on pourrait donc dégager une zone hétérogène sur le plan de sa composition ethnique mais unie dans une même culture matérielle qu'on pourrait appeler la « culture du rônier ». Ainsi, chez les Bobo-vore, le rônier est appelé aussi l'« arbre des ancêtres » et c'est aussi pour cela que sur le plan religieux, dans cette zone, son utilisation est indispensable.

sud confondues. Ensuite, dans la portion sud de la brousse, les collines Guyié, Samni et Kbanganyou représenteraient les autres sites consacrés à *Saga*, dans le cadre de ces rites annuels. Les gens disent que : « on peut sacrifier deux ans de suite sur la même colline, si les récoltes ont été bonnes, mais après il faut aller auprès des autres²⁰ ». En effet, la succession des rites d'une année sur l'autre doit faire intervenir chacune de ces quatre collines à tour de rôle, selon le principe d'une véritable rotation.

Chaque représentation du *Saga* qui y réside a, explique-t-on, le droit de « boire » et de « manger » pendant toute la saison agricole qui est en cours et notamment à l'occasion des deux rituels qui doivent se dérouler aux deux moments clés de la saison agricole. Ensuite, l'année suivante, on se rend à l'une des autres collines. Le *kongo masa* et son groupe se présentent à l'un de ces endroits chaque année après les semis, pour demander au *Saga* la fertilité des sols et la protection des hommes contre les fauves et les serpents.

Ensuite, en novembre, au moment des récoltes, il s'agit de remercier *Saga* pour ces bienfaits et de donner aux gens la permission (obtenue à travers l'accord de cette instance) de couper le mil des dernières cultures, d'autoriser les femmes à couper le bois, et, à travers un feu rituel déclenché (dans une aire à proximité de l'autel *Saga*) par le *sagakin*, de faire savoir que les feux de brousse et les feux de chasse peuvent commencer. Ce rite marque ainsi le début de la saison sèche.

■ L'espace du *Saga* envisagé sous l'angle de la patrimonialisation

Deux systèmes paraissent se superposer sur l'ensemble du territoire villageois. En premier lieu, tout ce qui relève du *kongo masa* et du

20. Les collines sont perçues par les gens comme des lieux de protection, auxquelles on peut aussi aller se confier. Elles sont considérées comme de véritables « sanctuaires naturels », objet de fréquentations et de sacrifices récurrents. L'entière zone bobo méridionale est ponctuée de ce type d'endroit, et l'on peut dire que bon nombre de collines font l'objet d'un culte particulier (communication personnelle d'Albert Henri Sanon).

sagakin a un rapport avec le *Saga* en tant qu'instance générale. Ce premier système se décompose en deux éléments : d'une part les fautes commises en brousse (les rapports sexuels, les vols, les meurtres, les décès, etc.) dont les traitements se partagent entre deux lieux (les deux bosquets sacrés mentionnés plus haut) ; d'autre part l'entretien périodique de la puissance générale du *Saga*, à la fois comme dispensatrice des biens que prodigue spontanément la nature et comme garante de l'ordre qui doit y régner, entretien réalisé par les rituels accomplis successivement sur chacune des quatre collines. Ainsi, on a d'un côté des rites occasionnels, spécialisés dans la réparation des fautes qui sont autant d'accrocs à l'ordre voulu par le *Saga*, de l'autre des rites périodiques qui régénèrent régulièrement la force intrinsèque de cette puissance. Les rites occasionnels se répartissent dans l'espace, en fonction du dualisme nord/sud propre au domaine de la brousse, entre les deux autels qui sont les manifestations de la division spatiale du *Saga* en deux aires opposées et complémentaires ; les rites périodiques se répartissent dans le temps, au fil des années, entre les quatre collines qui bénéficient à tour de rôle du statut d'autel dominant pour toute la brousse de Koumi. En second lieu, un autre système encadre tout ce qui relève des clans et qui concerne davantage la production agricole. À ce niveau local, on l'a vu, la distinction entre rites occasionnels de réparation et rites périodiques du cycle agraire n'a plus lieu d'être et, pour tous ces cas d'importance limitée qui relèvent de sa compétence, le doyen de clan opère de manière similaire, sans que la nature du support de ses offrandes change. À travers cette construction d'ensemble, qui articule les niveaux global et local, on a les premiers éléments d'une réflexion sur le patrimoine envisagé comme un potentiel de production qui concerne soit la brousse dans son ensemble, comme entité générale, soit la brousse comme support des parcelles cultivées.

On voit d'ores et déjà qu'une gestion du terroir de Koumi dans son ensemble s'articule à une gestion locale qu'elle domine. Cette gestion globale est entre les mains d'un collège de responsables qui agissent pour tout le village. Elle est donc étroitement dépendante de l'organisation sociale et rituelle du village en tant qu'entité globale et autonome. À cet égard, l'opposition village/brousse, qui s'incarne de manière particulièrement claire à travers la dualité des fonctions de chef de la brousse et chef de village, avec un partage rigoureux de leurs prérogatives respectives, laisse entrevoir que c'est d'abord

par son opposition nette à l'espace du village que l'espace de la brousse apparaît comme un espace séparé, susceptible de faire l'objet d'une forme spécifique de gestion, derrière laquelle l'on pourrait voir s'ébaucher des traits évoquant une forme de patrimonialisation. Ainsi, les occasions principales d'intervention du chef de la brousse mettent en évidence l'interrelation étroite qui existe pour les Bobo entre une conduite collective et individuelle qui se doit d'être respectueuse de certains canons culturels et les conditions pour que le terroir du village, en tant que bien collectif sujet d'une exploitation, livre tout son potentiel.

L'une des interrogations principales que suscitent ces matériaux bobovore est celle relative aux découpages territoriales. Pour ce type de gestion qui révèle une certaine forme de patrimonialisation du terroir villageois, c'est le même collège de responsables rituels qui intervient pour l'ensemble du village : il n'y a pas, comme c'est parfois le cas dans certains villages proches, de subdivisions du territoire villageois en un certain nombre de sous-unités dont chacune a son responsable propre, chargé du culte d'une représentation locale de l'entité de la brousse²¹. Pour autant, cette commune responsabilité de ce collège pour l'ensemble des terres du village ne signifie pas qu'aucune subdivision n'est reconnue. Mais alors, on observe que le mode de subdivision mis en œuvre est d'un type très particulier : il divise le terroir villageois en deux moitiés, chacune étant caractérisée par des critères à la fois géographiques (l'axe qui les sépare est orienté est-ouest, si bien que les deux moitiés s'opposent comme le nord au sud) et pédologiques (l'attribution de qualités uniformes au sein de chaque moitié et opposées d'une moitié à l'autre). On a donc affaire de façon tout à fait manifeste à un critère de classification de type dualiste, comparable à celui qui organise le village en deux quartiers antagonistes médiatisés par un quartier-tampon et conforme également au principe qui établit une distinction des deux fonctions les plus importantes des dignitaires du village en chef de la brousse d'un côté et chef de village de l'autre.

Le rôle du *klue bwo* vis-à-vis de la brousse est assez révélateur de la conception que les habitants de Koumi se font de la valeur que nous

21. Comme cela est le cas dans certaines parties du pays bwaba (Dugast, 2002 : 70).

qualifierions de patrimoniale de leur espace de brousse. Ce personnage est d'ordinaire confiné au village, toute sortie en brousse faisant pour lui l'objet d'un interdit majeur. L'enfreindrait-il que, par son seul regard porté sur les champs, il en compromettrait la récolte. D'ailleurs, même sans quitter l'enceinte du village, si seulement son regard se pose sur une parcelle en culture qu'il entrevoit derrière la barrière végétale du *Tungwagayoo*, toutes les récoltes des habitants du village en seront affectées. La précision est d'importance : le champ objet du regard du chef n'est pas le seul à être atteint, le sont également tous ceux du terroir de l'ensemble du village, c'est-à-dire tous ceux établis sur l'espace du *Saga* de Koumi. Ces deux règles (celle portant sur la sortie hors de l'enceinte du village et celle relative au regard du chef sur les cultures sur pied) sont pourtant rituellement transgressées à un moment particulier du calendrier agraire. En septembre, au moment où le petit mil (car c'est avant tout cette céréale qui est concernée) commence véritablement sa maturation, le chef de village, accompagné d'un cortège constitué par les principaux ritualistes du village, sort en grande pompe pour regarder à quel stade en sont les cultures. De retour au village, il accomplit un rite de réparation pour se faire pardonner cette double infraction auprès du *Saga*. Il se rend ensuite auprès de l'autel du village (*Kuru*) pour demander que, quelles que soient les promesses de bonnes récoltes qu'il ait perçues à l'occasion de sa visite, et que donc son regard ait pu enregistrer, ces récoltes soient encore plus largement abondantes. Il ressort de cette opération rituelle que la Brousse et le Village sont deux entités qui peuvent concourir différemment au bien-être des villageois à travers l'octroi d'abondantes récoltes : la Brousse est la force première, qui permet la germination du mil, sa levée hors de terre et sa croissance ; elle peut également aller jusqu'à conduire le mil à maturité et assurer ainsi une bonne récolte. Mais c'est la force émanant de l'autel du Village, incarnée et rendue partiellement mobile par le chef de village en personne qui, par le regard de ce personnage, responsable de son culte, lui impulsera un surcroît de vigueur, transformant une récolte déjà prometteuse en une profusion d'abondance.

Ce contexte rituel et l'analyse qu'on peut en faire conduisent à préciser la notion de patrimoine qui serait attachée à l'entité du *Saga*. Celui-ci n'est pas à proprement parler une puissance agraire générant les abondantes récoltes dont rêvent les villageois. Ce domaine incombe plutôt au chef de village, en conformité d'ailleurs avec le

paradigme du roi sacré tel que les analyses classiques l'ont rendu familier aux Africanistes : c'est lui, et la puissance qu'il incarne, qui prennent en charge cette dimension d'opulence. Le *Saga*, pour sa part, représente plutôt le substrat sur lequel se greffe ce domaine agraire. En tant que tel, il incarne bien la nature au sens strict, avec son potentiel productif lorsqu'elle est travaillée et transformée par l'homme, mais rien de plus. La démultiplication de ce potentiel productif est le fait d'une toute autre puissance, pensée comme à la fois opposée et complémentaire, celle qui à Koumi émane du pôle que constituent le village et son chef. Si cette lecture permet de préciser, en en délimitant mieux les contours, la notion de patrimoine naturel attachée à la puissance du *Saga*, elle permet en retour de nuancer les analyses classiques des royautes sacrées qui accordent peut-être une portée trop grande aux pouvoirs des rois en déclarant que ceux-ci sont détenteurs d'un pouvoir sur la nature : peut-être ces rois ne sont-ils, comme le chef de Koumi, que porteurs d'un pouvoir sur la maturation des récoltes, pouvoir qui laisse entière la place à une autre forme de puissance incarnée à Koumi par le *Saga* et ailleurs peut-être par une autre instance à identifier.

Conclusion

La question de la patrimonialisation de la nature telle qu'on peut l'appréhender à Koumi présente ainsi plusieurs facettes qui pourraient être abordées conjointement ou séparément. Si le monde végétal en lui-même est incontestablement perçu comme support de certaines formes de patrimonialisation, ou tout au moins de gestion raisonnée du milieu naturel, c'est autour de l'entité du *Saga* que semblent se concentrer les formes à la fois les plus marquées dans ce domaine et les plus originales. Nous avons vu que l'édifice symbolique complexe dans lequel sont prises les représentations qui la concernent en fait un objet que l'on peut qualifier de patrimonial sous plusieurs angles. En premier lieu, les multiples rapports qui l'articulent à l'espace du village, les diverses découpes dont elle fait l'objet et qui en font une réalité à plusieurs niveaux, sont autant de caractéristiques qui la font apparaître comme l'objet d'un enjeu éminemment collectif. Collectif non seule-

ment en ce sens que toutes les parties en cause y trouvent leur intérêt, mais, de façon beaucoup plus intégrative en ce sens que son existence et son intégrité sont intrinsèquement inséparables de la pérennité du groupe social dans son ensemble. Or, toutes les définitions de la notion de patrimoine, ou peu s'en faut, insistent en premier lieu sur l'importance de la notion de bien collectif. Ici, on se trouve face à un cas où cette condition première est, on ne peut mieux, satisfaite.

L'espace du *Saga* est un objet de type patrimonial dans la mesure aussi où ce dont il est porteur n'est autre que la subsistance et la production de tous les biens dont la société a besoin pour se reproduire au fil des générations. Il est à ce titre un élément clef de la reproduction sociale. Si la transmission d'une génération aux suivantes n'est pas particulièrement marquée, principalement en raison d'un caractère collectif très fort qui estompe les ruptures entre générations pour leur substituer la vision d'une entité qui défie le temps, cette performance n'est atteinte qu'au prix du respect d'un corpus de règles rigoureusement suivies et d'un cortège de rites qui, ensemble, témoignent à la fois du soin pris à assurer la pérennité des qualités valorisées de cet espace et de l'importance qui lui est accordée en tant que portion de la nature indissociable de l'identité du groupe.

Remerciements

Je remercie Stéphan Dugast pour la lecture attentive de ce texte et pour ses précieux conseils; Saïbou Nignan, ethnobotaniste au centre IRD de Bobo-Dioulasso, pour l'identification des différentes plantes et arbres; enfin, le Père Jean-Baptiste Sanou, ressortissant du village de Koumi pour la révision des termes en langue vernaculaire.

Bibliographie

ADLER A., 2000 —
Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire.
Paris, Albin Michel.

ALFIERI C., 2000 —
« Allaitement et parenté en pays bobo madare ». In DESCLAUX A.

et TAVERNE B. (éd.), *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest. De l'anthropologie à la santé publique.* Paris, Karthala : 111-133.

BOUJU J., 1995 —
« Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des

- frontières (Dogon Karambé, Mali) »
 In VINCENT J.-F., DORY D.,
 VERDIER R. (éd.), *La construction
 religieuse du territoire*. Paris,
 L'Harmattan : 352-365.
- CARTRY M., 1983 —
 « Résumé des conférences de
 l'année 1982-1983 sur l'institution
 des chefs de terre dans les sociétés
 voltaïques ». In : *Annuaire de la
 Ve Section, Sciences religieuses*,
 41 : 83-93.
- DE HEUSCH L., 1986 —
*Le sacrifice dans les religions
 africaines*. Paris, Gallimard.
- DUGAST S., 2002 —
 « Modes d'appréhension de la nature
 et gestion patrimoniale du milieu ».
 In CORMIER-SALEM et al. (éd.),
*Patrimonialiser la nature tropicale.
 Dynamiques locales, enjeux
 internationaux*. Paris, IRD Éditions,
 coll. Colloques et séminaires : 31-78.
- IZARD M., 1992 —
 « La naissance d'un village ».
 In *L'odyssée du pouvoir. Un royaume
 africain : État, destin individuel*,
 chap. VI, Paris, éditions de l'EHESS :
 91-97.
- JACOB J.-P., 2003 —
 « Imposer son tutorat foncier.
 Usages autochtones de l'immigration
 et tradition pluraliste dans le
 Gwendégoué (Centre-Ouest Burkina
 Faso) ». In KUBA R., LENTZ C.,
 SOMDA C. N. (éd.), *Histoire
 du peuplement et relation
 interethniques au Burkina Faso*.
 Paris, Karthala : 74-96.
- LE BRIS P., PROST A., 1981 —
Dictionnaire Bobo-Français.
 Paris, Société d'études linguistiques
 et anthropologiques de France,
 (Selaf).
- LE MOAL G., 1960 a —
 Notes sur les populations « Bobo ».
Études Voltaïques, Mémoire n° 1,
 république de Haute Volta,
 Centre Ifan, Ouagadougou : 5-17.
- LE MOAL G., 1980 —
*Nature et fonction des masques
 bobo*. Paris, Orstom.
- LE MOAL G., 1987 —
 « Le Sacrifice comme langage ».
 In CARTRY M. (éd.), *Sous le masque
 de l'animal. Essais sur le sacrifice
 en Afrique noire*. Paris, PUF : 41-87.
- Le Moal G., 1990 —
 « De la brousse au village : autels
 de fondations et code sacrificiel
 chez les Bobo ». In Detienne M. (éd.),
Tracés de Fondation. Louvain, Paris,
 Peeters : 69-84.
- SAUL M., 1989 —
 Corporate authority, exchange
 and personal opposition in Bobo
 marriages. *Am. Ethnol.*, 16 : 58-76.
- SAUL M., 1992 —
 Matrilineal inheritance and post
 colonial prosperity in southern Bobo
 country. *Man*, 2 : 341-362.
- SAUL M., 1993 —
 « Land custom in Bare : Agnatic
 corporation and rural capitalism
 in western Burkina ». In BASSET T.
 et CRUMMEY D. E. (eds), *Land in
 African Agrarian Systems*. Madison,
 WI, University of Wisconsin Press :
 75-100.
- SAUL M. et ROYER P., 2001 —
*West African Challenge to Empire.
 Culture and History in the Volta-Bani
 anticolonial war*. Athens, Ohio,
 Ohio University Press.