

CHAPITRE VI

LES ARBRES, LE FOURRE ET LE JARDIN: LES PLANTES DANS LA SOCIÉTÉ DE ARIBINDA, BURKINA FASO

Georges DUPRÉ

Abstract: TREES, THE BUSH AND THE GARDEN; THE ROLE OF PLANTS IN THE SOCIETY OF ARIBINDA, BURKINA-FASO

The impetus behind this chapter came with the idea that oral tradition, handed down over generations in Aribinda, a small locality situated in the north of Burkina-Faso, would be a source of information on the spread of spontaneous vegetation over the last hundred years or so. The attempt was in fact to end in failure, yet this very failure is significant in that it highlighted the quality of local knowledge concerning plants in Aribinda; it further commented on the attitudes which we bring to bear, usually informed by standard anthropological methodology, on knowledge generally, within local farming communities.

In itself, the original idea - that of attempting to assess the state of spontaneous vegetation in Aribinda - was interesting. Gathering has numerous benefits for local inhabitants. Not only it helps alleviate shortages, it also plays a significant role in what is generally a monotonous, low-quality diet. Spontaneous vegetation also provides sources of wood for heating, material for building work and local craftsmanship, for roofing and basketwork for example, and most medicines. A further important consideration was of course that in this region there would be a high degree of sensitivity to the change in rainfall levels which have been affecting the Sahel for the last twenty years.

The idea then, was to account for the state of spontaneous vegetation by referring to oral sources. Interviews on local history were set up and indeed were to provide numerous accounts of village settlements, wars and political events, all of which indeed made allusions to local vegetation.

On the other hand, these references to vegetation - trees, the bush and the garden - figured essentially as symbols which would support questions of legal ownership or of political positions or to insist on the specific independence of this small principality. In short, these tales could be seen less as accounts of historical events

than of contemporary ones, and plants when they occurred, less as botanical references than social ones.

At this point several remarks seem pertinent. Plants are the repository of diverse types of knowledge; it may perhaps be more accurate to speak of divers types of experience. If, for the purposes of analysis, these are differentiated, that does not imply that they are necessarily distinct as clear types for Kurumba society itself. It is precisely because of a different structuring of knowledge, that the anthropologist will be unable to make use of the oral account to describe vegetation. The anthropologist records facts, draws up a corpus of data and then proceeds to analyse these. In so doing, he or she singles out a form of knowledge which is not in fact limited to one form. This is then arranged and annexed it to a discipline, history. Yet the oral account which is to constitute the core of that history, only speaks of the past in order to supply contemporary society in Aribinda with references upon which to act in the present. In this respect, natural surroundings are used to provide tangible signs of the legitimacy of a right or a claim and the oral account will therefore abstain from references to changes in vegetation.

Moreover the relation between the anthropologist and the local knowledge he or she analyses must not be categorised neatly in terms of a convenient correspondence between two different cognitive systems. Knowledge about plants does not constitute a separable type of knowledge within a society. This further remark leads us then to describe a fundamental difference between scientific knowledge and local knowledge. The latter can essentially be understood in terms of its functioning as a mode of action or a practical manner of "doing", whether this be in the making of a medicine, a sauce or a social relationship. What is fundamental to our understanding of the people of Aribinda is that the range of their knowledge about plants is neither confused nor confusing to them, even though it is not neatly divided up into chapters and subjects. Meaning is, as it were conferred by the context, in other words, by the manner in which know-how is applied. It is the correspondance between knowing and doing which is significant as it is this, which, within the range of all the possible meanings assigned to a specific object, allows for the application of the relevant one to a specific course of action.

Souvent une question demeure sans réponse ou ne reçoit pour toute réponse que la réponse à une question qui n'a pas été posée. Il en va souvent ainsi dans la vie comme dans la recherche. C'est une situation semblable qui est à l'origine de ce texte. Je suis parti avec l'idée d'exploiter des récits historiques recueillis dans l'Aribinda pour apprécier dans le long terme, à l'échelle du siècle, l'évolution de la végétation spontanée. La tentative a tourné court. Mais l'échec est fécond parce qu'il informe non seulement sur la nature des savoirs sur les plantes dans l'Aribinda mais aussi sur l'attitude que nous avons, par ethnologue interposé, à l'égard des savoirs des sociétés paysannes.

La question initiale avait quelque pertinence. Pouvoir évaluer à différentes échelles de temps, l'évolution de la végétation spontanée dans la petite région de l'Aribinda dans le nord du Burkina Faso ne manquait pas d'intérêt (1). La cueillette fournit de nombreuses ressources à ses habitants et d'abord pour l'alimentation. Elle permet d'amortir les pénuries; mais elle joue aussi un rôle appréciable dans un régime alimentaire monotone et qualitativement peu équilibré. La végétation spontanée fournit également le bois pour le chauffage, la construction et l'artisanat, les matériaux de base pour la vannerie et la couverture des maisons. Enfin c'est à partir des plantes spontanées que sont préparés la plupart des médicaments utilisés. Cette importance de la cueillette se retrouve chez beaucoup de populations qui pratiquent l'agriculture et/ou l'élevage. Et cependant, la cueillette n'est, le plus souvent, pas prise en compte dans l'étude des systèmes de production (2). Par ailleurs on avait tout lieu de penser que cette région qui se rattache au domaine sahélien était particulièrement sensible à l'altération de la pluviométrie qui se produit depuis une vingtaine d'année (3). Dans les villages aussi

(1) Une enquête sur l'évolution récente de la végétation a été faite dans les terroirs de trois villages choisis en fonction de critères multiples tenant aussi bien à leur histoire qu'à leur environnement naturel. Les informations qu'elle a fournies portent sur les trente dernières années.

(2) Il y a plusieurs raisons à cela. La cueillette est une activité discrète qui ne laisse pas de trace apparente dans l'espace comme l'agriculture. Les opérations de cueillette sont peu voyantes car elles sont souvent individuelles. Elles sont de plus épisodiques et sont menées généralement à l'occasion ou en marge des autres activités de production. Souvent aussi la cueillette pour l'alimentation et particulièrement en période de disette est socialement dévalorisée par les populations qui y ont recours. Sur ce point voir M. CHASTANET dans ce livre.

(3) L'Aribinda présente tous les traits qui la rattachent au domaine sahélien, en particulier une pluviométrie de l'ordre de 400mm par an en moyenne et des années souvent très déficitaires. La région, en effet, représente une zone de transition bioclimatique. Certaines formations végétales se retrouvent sur l'ensemble du pays d'Aribinda, d'autres ont une

bien que dans les campement on faisait état d'une diminution générale des ressources de la cueillette. Mais le caractère fragmentaire de ces informations et leur manque de localisation dans le temps et l'espace rendaient leur utilisation difficile pour apprécier l'évolution de la végétation

C'est ainsi que se fit jour l'idée de tenter d'appréhender cette évolution à partir des sources orales. Des entretiens portant sur l'histoire (4) avaient fourni de nombreux récits, de création de villages, de guerre ou d'événements politiques, qui tous comportaient leur part d'indications sur le milieu végétal. Aussi il était tentant de les utiliser de façon systématique afin de constituer une histoire de la végétation qui utiliserait la chronologie établie pour l'histoire de l'Aribinda.

La question de l'ethnologue pouvait être formulée ainsi: Parlez-moi des plantes et de leur évolution? La question était adressée à des récits portant sur des événements passés. L'ethnologue les avait choisis pour leur capacité à dire l'histoire; il les avait ordonnés dans une chronologie plausible, comme la relation d'événements entre lesquels des enchaînements pouvaient être établis. Avec eux l'ethnologue avait construit une histoire. Cependant les plantes dont on faisait les sauces, les arbres dont on mangeait les fruits en passant, pourtant présents dans les récits, ne dirent rien ou si peu d'eux-mêmes. Les récits dans l'histoire se résolurent en un discours sur l'espace où la végétation, par les figures emblématiques du fourré, des arbres et du jardin, venait légitimer des droits fonciers et politiques et dire avec une force démonstrative l'indépendance singulière de la petite principauté. Les récits ne parlaient du passé que pour dire au présent les façons de vivre en société et tenaient, pour dire les choses de la façon la plus simple, un discours politique. Bref, les récits historiques parlaient moins de l'histoire que du présent et les plantes, lorsqu'elles y intervenaient, moins de botanique que de la société. Du moins telle fut l'interprétation que l'ethnologue donna après une critique studieuse des récits. Le malentendu pouvait être total. Il s'agissait d'en tirer parti.

répartition zonale. Au nord d'Aribinda prévalent des formations de la zone sahéenne alors qu'au sud d'Aribinda ce sont des formations végétales sahélo-soudaniennes qui sont prédominantes. Cette zone de transition est particulièrement sensible à l'altération de la pluviométrie qui se produit depuis une trentaine d'années.

(4) Dans le programme de recherche mené en commun avec D. GUILLAUD j'étais chargé de constituer l'histoire de l'Aribinda en appui à une étude des transformations du système de production. (DUPRE et GUILLAUD, 1987 et 1988 et GUILLAUD, 1989).

I. BREVE PRESENTATION DE L'ARIBINDA

Les habitants de l'Aribinda sont appelés Kurumba. En fait cette appellation ne dit rien de la complexité du peuplement et de la diversité de ses composantes. Aux Songhay venus de la région de Tendirma sur le Niger vinrent se joindre des Kurumba partis du Yatenga, puis des Mossi venus de Boulsa. Ces derniers succédèrent aux Songhay à la tête de la chefferie. Ces trois composantes principales constituent ce qu'il est convenu d'appeler des Kurumba. En outre un lignage, les Tiron, qui n'est actuellement représenté que par quelques individus prétend avoir été à Aribinda avant tous les autres; l'ancêtre des Tiron est dit être descendu du ciel sur la montagne Wasa.

Aribinda demeura longtemps confiné sur un terroir limité aux environs immédiats de la bourgade et ce n'est que vers 1870 que des villages furent créés au nord d'abord, puis au sud afin d'exploiter les terres agricoles disponibles. La région était à peine peuplée de 2000 habitants. A partir de cette époque, des groupes d'éleveurs arrivèrent; ce furent d'abord plusieurs groupes venus du Djelgodji, puis des Bella anciens captifs de Touareg. Le cheptel s'accroît alors; de 500 têtes vers 1900, il passe aujourd'hui à environ 50.000.

Depuis le début du siècle les agriculteurs mossi s'installent dans la frange sud et sud-est du pays. Cette vocation d'accueil de l'Aribinda a contribué ainsi pour une grande part à l'essor démographique (2,8% de croissance moyenne annuelle depuis le début du siècle) qui n'est amoindri que par une très faible émigration.

Aujourd'hui 40.000 personnes vivent sur les 5.000 km² de la région en une répartition très inégale favorisant le sud et tous les cordons dunaires. Le nord dévolu à l'élevage offre les densités les plus faibles.

II. L'OPPOSITION DES ARBRES ET DU FOURRE DANS LES RÉCITS DE FONDATION

Le premier des récits de création qui nous est donné est celui de l'arrivée des Tiron. Leur ancêtre, Wasayo est, disent-ils, descendu du ciel sur la montagne Wasa. A l'époque il n'y avait personne sur terre; l'endroit était "touffu" c'est à dire plein de "fourrés" (*akaté*) et il n'y avait pas de champs. Plus tard les

descendants de Wasayo qui étaient descendus au pied de la montagne s'en allèrent à Honré où il y avaient" beaucoup d'arbres."

Les Kirgé en venant du Yatenga s'installèrent pendant un certain temps à Kinda takha, près de Silmamasi. En allant cueillir de la paille pour couvrir leur maison ils découvrirent Daya. "A Daya il y avait de l'eau en permanence et tout autour il y avait beaucoup d'arbres. Autour de Daya les champs de coton étaient nombreux."

Deux générations après leur arrivée dans l'Aribinda, les Songhay s'installèrent à Uré alors que Honkuba était leur chef. Pour justifier le choix de cet emplacement leurs descendants disent: "Nous nous sommes installés à cet endroit parce que là était la richesse, on y trouvait des tamariniers, des dattiers sauvages et des "raisiniers". A l'appui de cela ils expliquent que le nom qu'il donnèrent à l'endroit devenu depuis l'un des quartiers d'Aribinda vient de *duure* l'un des mots qui en langue songhay désignent la richesse (J.P. OLIVIER de SARDAN, 1982, 122).

A partir des années 1870 les cordons sableux du Nord furent colonisés à partir d'Aribinda et l'on a pour cette période de nombreux récits de création de villages. Les descriptions sommaires de la végétation qu'ils livrent insistent sur son caractère sauvage en faisant le plus souvent référence au "fourré" et en associant cette végétation à une faune sauvage et féroce. En outre la plupart de ces récits ajoutent que, lorsque les villages furent créés, il n'y avait personne ni sur place ni dans les environs.

Dans ces quatre récits qui relatent des événements survenus tout au long de l'histoire de l'Aribinda on notera d'abord que la végétation est traitée de façon extrêmement sommaire. Elle est en fait réduite à deux termes, le fourré et les arbres. De ces deux termes le dernier est le plus facile à expliciter.

Assez souvent, les arbres sont spécifiés dans les récits. De toute façon il est relativement aisé de faire dire aux informateurs ce qu'ils entendent quand ils parlent des arbres. Dans tous les cas, il s'agit d'espèces, qui sans être à proprement parler cultivées, sont liées d'une façon ou d'une autre à l'activité humaine. Et l'on peut très bien comprendre qu'ils soient, dans les récits historiques, les signes évidents d'une occupation humaine antérieure. C'est le cas, par exemple, des figuiers, des tamariniers, du baobab, de *Acacia albida*, de *Sclerocarya birrea*, de *Lannea microcarpa* et de bien d'autres.

Par le terme *akaté*, pl. *akara*, les Kurumba reconnaissent un arbuste lianescent que la botanique classe dans la famille des Mimosacées et désigne comme *Acacia ataxacantha* D.C. Le terme *akaté*, traduit par les locuteurs francophones par le terme de

"fourré", revient très souvent dans les descriptions du paysage végétal, plus souvent semble-t-il que ne se rencontre effectivement cet *Acacia* dans la réalité. Ce fait m'a amené à me demander ce que le terme *akaté*, au-delà de son application à une espèce botanique bien définie, pouvait signifier.

De nouvelles informations furent obtenues par une visite à un spécimen de cet *Acacia*. Cela se passait tout près d'Aribinda au pied de la montagne Kuru à un endroit où l'on fait des sacrifices. Là l'informateur confirma la traduction, l'*Acacia ataxacantha* est bien *akaté*, pluriel *akara*. Mais le terme *akaté* ne désigne pas que cela, il s'applique au site dans lequel se trouve la plante dans son ensemble, aux anfractuosités du rocher, aux blocailles et éventuellement à d'autres végétaux qui peuvent s'y rencontrer et aussi à des animaux qui le fréquentent habituellement. Le vocabulaire fut précisé: *akaté* désigne l'ensemble des végétaux, des roches et des animaux qui se rencontrent dans ce lieu. Mais dans ce site l'*Acacia* occupe une place privilégiée puisqu'il est désigné comme *akaté nya*, la mère de *akaté* c'est à dire celui qui engendre *akaté*. Par ailleurs l'oiseau qui ne put être déterminé et qui fait son nid dans l'arbuste est *akaté kion* c'est à dire la femme de *akaté*.

La végétation, comme on le voit, n'est pas décrite, elle n'est donnée dans ces récits que comme le signe d'une réalité qui n'est pas botanique. Le signe végétal est doté, selon les récits, de deux significations opposées. Dans un cas c'est la sauvagerie du lieu qui est connotée par l'utilisation métonymique du fourré et des bêtes féroces. Dans l'autre, c'est le caractère luxuriant du lieu qui est attesté par le nombre des arbres quelques fois spécifiés comme fruitiers, et par la présence d'eau. Ces significations opposées de la végétation sont associées à des mentions concernant la présence ou l'absence de population au moment de l'arrivée du groupe sur le lieu. A la sauvagerie de la végétation est associée l'absence d'occupants antérieurs formulée le plus souvent de façon explicite et affirmée avec vigueur. A la luxuriance du lieu est associée la présence d'occupants antérieurs mentionnée de façon implicite par exemple par comme dans le récit des Kirgé par les champs de coton.

Autrement dit, la végétation, par sa sauvagerie, signifie l'antériorité du groupe qui arrive sur le lieu et fonde ses droits de premier occupant. C'est le cas pour l'arrivée du premier des Tiron sur la montagne ainsi que pour les récits de création des villages sur les cordons dunaires. Il s'agit dans ces deux cas de véritables récits de fondation au sens politique et foncier du terme. En revanche, la descente des Tiron de la montagne, la création du quartier de Tolu par les Kirgé ainsi que l'installation des premiers

Songhai à Uré, ne sont que des récits de déplacement et d'installation et ne contiennent aucune revendication d'antériorité.

Le récit de la création de Honré n'est que le récit du déplacement des Tiron à partir du pied de la montagne Wasa. Il survient après celui de la descente de leur ancêtre du ciel et de son arrivée sur Wasa qui est affirmation de leur antériorité dans le pays. Il n'est donc pas nécessaire dans le récit de création de Honré de réaffirmer cette antériorité. Le récit de la création de Tolu par les Kirgé va de pair avec le fait qu'ils reconnaissent bien volontiers qu'ils ne sont pas les premiers arrivés dans le pays. Le récit de l'installation des Songhai à Uré n'est pas lui aussi un récit de fondation. Deux interprétations différentes peuvent être données de ce fait. On peut penser qu'il n'était pas nécessaire pour les Songhai d'affirmer dans ce récit leur antériorité puisque qu'il survient alors qu'ils sont depuis deux générations dans l'espace de l'Arribinda. On peut aussi, mais c'est une hypothèse plus fragile, considérer le récit comme une reconnaissance implicite de l'antériorité des Tiron, antériorité qu'ils contestent par ailleurs ouvertement.

III. LE FOURRE ET L'INDEPENDANCE D'ARIBINDA

Daogo, prince évincé de la succession du royaume de Boulsa, fut à l'origine de la composante mossi du peuplement initial d'Arribinda. Son arrivée est décrite comme la découverte près de la mare de Boukouma par des femmes, qui venaient y chercher de l'eau, d'un chasseur endormi au milieu d'un fourré épais (*akaté*). Cette découverte les plonge dans la stupeur et elles s'empressent d'aller au village en faire part aux hommes. Là les hommes sages s'interrogent sur l'identité de cet être qui ne craint pas de s'endormir dans le fourré fréquenté ordinairement par les animaux sauvages et par tous les êtres surnaturels redoutés des hommes. Différents subterfuges sont conçus pour le capturer et l'amener au village. La description qui est donnée de la végétation des bords de la mare centrée sur la notion kurumba de fourré n'apporte que peu d'indications utilisables pour saisir ce qu'a pu être l'évolution de la végétation, à cet endroit, depuis cet événement historique. D'une part, la végétation à Boukouma bénéficie aujourd'hui, du fait de la proximité de l'eau, de conditions tout à fait privilégiées et s'il est probable que là comme ailleurs la végétation s'est amoindrie, le récit ne fournit aucun élément précis pour apprécier cette évolution. L'accent mis sur le fourré comme quintessence de la brousse se prête par contre à d'autres interprétations qui ne sont pas du domaine de l'écologie. Insister sur la sauvagerie du lieu où

dormait Daogo permet de mettre en valeur son courage et du même coup le courage de ceux qui trouvèrent moyen de le capturer. C'est l'interprétation la plus proche du récit. Mais on peut donner une autre interprétation tout à fait complémentaire de la première, politique celle-là, de l'insistance du récit sur le fourré. Entre la cour de Boulsa où il était appelé à régner et Aribinda où il arrive captif, Daogo passe par le fourré de Boukouma et dans ce lieu conçu comme la condensation de la vie sauvage il s'y dépouille de toutes ses qualités sociales et en particulier de celle qui font de lui, par nature, un chef. Cela est à mettre en relation avec le fait assuré que Daogo n'exerça pas le pouvoir à Aribinda et que jamais la chefferie d'Aribinda, en aucune façon, ne fut dépendante de celle de Boulsa. Cette situation est tout à fait originale. Sur la périphérie des royaumes mossi, en effet, il est fréquent qu'un prince mossi prédestiné par sa naissance au pouvoir, lorsqu'il est empêché de l'exercer s'en aille dans une autre population se faire reconnaître comme chef. Si cette interprétation est exacte, le décor végétal dans le récit, le fourré, aurait avant tout une signification politique, celle de l'indépendance d'Aribinda à l'égard du monde mossi.

IV. LES JARDINS DE DAYA ET LA PROSPÉRITÉ D'ARIBINDA

Un dernier exemple montrera que le décor végétal peut, dans les récits historiques, avoir d'autres significations. Sous le règne de Birma, vraisemblablement entre 1850 et 1860, une expédition guerrière venant du Ratenga, royaume mossi situé au sud-ouest d'Aribinda, tenta de s'emparer de la région et de la soumettre. Les envahisseurs qui avaient sous-estimé l'adversaire, furent non seulement repoussés mais subirent une défaite. Ces événements qui sont confirmés par la tradition du Ratenga contiennent, sans aucun doute, des informations sur l'évolution du milieu. Les gens d'Aribinda parlent de ces événements comme de la guerre de Daya car, disent-ils, les troupes du Ratenga étaient venues pour s'emparer des jardins de coton de Daya. Cette information est importante pour qui connaît les terres basses de Daya, à proximité de la bourgade d'Aribinda. Aujourd'hui les jardins et le coton de Daya appartiennent au passé et, pour tous les habitants d'Aribinda, l'histoire de Daya apporte la preuve la plus manifeste de la dégradation du milieu où ils vivent. Les informateurs insistent sur la luxuriance ancienne de Daya. Dans cette zone déprimée où il y avait de l'eau en permanence, les arbres étaient nombreux. C'est ce qui décida, ainsi qu'on l'a déjà vu, les Kurumba

venus du Yatenga à fonder, à proximité, le quartier de Tolu. La prospérité ancienne de Daya est un fait assuré. Ses jardins étaient bien une réalité; on en trouve des traces jusqu'à Luru, où l'on peut voir aujourd'hui une haie vive de *Comniphora africana* qui protégeait du bétail un jardin de coton il y a encore une quarantaine d'années. Beaucoup d'éleveurs ne conduisent plus leurs troupeaux à Daya pour y faire une cure salée comme par le passé car disent-ils "Daya est mort, il n'y a plus d'eau".

Les récits concernant la guerre de Daya contiennent sans aucun doute des informations sur l'évolution du milieu, sans que l'on soit en mesure de hiérarchiser les facteurs qui ont causé sa désaffection. La baisse de la nappe phréatique est certaine. Mais l'usure des sols consécutive à une culture répétée de coton peut être aussi invoquée, de même qu'on peut pour la période récente penser aux conséquences du développement de l'élevage des bovins qui rend précaire l'existence des jardins.

Mais la guerre de Daya n'est pas seulement signifiante pour l'écologie. Le fait que toute une expédition guerrière soit organisée pour s'emparer de quelques arpents de jardins de coton, peut apparaître comme une entreprise sans rapport avec l'importance de l'objectif que lui assignent les gens de l'Aribinda. Il est plus vraisemblable que le but réel de la guerre était de s'emparer de l'Aribinda dans son ensemble et de ses terres réputées pour leur fertilité exceptionnelle. Il faut se souvenir que, jusque dans les années cinquante, l'Aribinda était pour beaucoup de Mossi une sorte de terre de cocagne où ils venaient se procurer les céréales que des terres pauvres et trop peuplées ne leur permettaient pas de récolter. Dans les récits que les gens de l'Aribinda font de cette guerre, la partie serait donnée pour le tout et Daya et ses jardins pour la totalité du domaine agricole de l'Aribinda. Cela amène à s'interroger sur la signification de Daya et tout spécialement sur la forme de culture qui y était pratiquée, le jardin.

Le terme *akal* qui est rendu assez fidèlement par jardin est encore plus exactement traduit par paradis. Le mot persan dont ce terme est issu désigne précisément, comme le terme kurumfé *akal*, un enclos. Espace protégé du bétail, fermé aussi bien à la sauvagerie de la brousse qu'à l'uniformité des champs de mil, *akal* est bien un paradis. L'eau y permet à une multitude de plantes d'y pousser dans un exubérant désordre, le coton bien sûr, mais aussi toutes les plantes à sauces, gombo, piments, oseilles, sésame, courges de différentes espèces; s'y trouve aussi du sorgho à faire la bière, du sorgho sucré, quelques pieds de canne à sucre. Toutes ces plantes, en agrémentant la monotonie du mil quotidien, donnent leur saveur aux repas. Le travail au jardin, tout en étant très

important, n'a rien à voir avec le labeur des sarclages. Affranchi des pluies par l'eau de son puisard, le jardin demande des soins réguliers; il requiert de son possesseur une présence attentive. Il y a un art d'être dans le jardin, fait du contact le plus intense avec la nature maîtrisée.

Pour toutes ces raisons *akal* apparaît d'une certaine façon comme la condensation de la nature cultivée et on comprend les villageois d'Aribinda qui désignent avec nostalgie les jardins de Daya comme l'objectif des envahisseurs du Ratenga.

V. EN GUISE DE CONCLUSION: LA VÉGÉTATION DANS LA SOCIÉTÉ

Les récits historiques, on vient de le voir, sont impropres à permettre de constituer une histoire de la végétation. Aucun résultat n'est apparu qui n'ait pu être prévu, tenant compte à la fois de l'évolution climatique et de l'évolution démographique de la région.

Mais ce n'est ni la capacité d'observation des paysans ni leur aptitude à identifier les différentes espèces végétales qui sont en cause. Si la classification des plantes par les Kurumba n'est pas étrangère à la classification botanique (5), elle ne peut être conçue comme une approximation de classification botanique. La raison en est que les plantes font partie d'une classification plus vaste qui concerne aussi le règne animal et le règne minéral. Cela a pour conséquence que les réponses des informateurs varient de façon tout à fait logique selon le **contexte** dans lequel ils sont interrogés. Dans le cadre d'une identification des plantes, c'est à dire dans une

(5) Les plantes dans l'Aribinda comme partout ailleurs dans le monde font l'objet d'une classification. Cette classification transparaît déjà dans les noms qui leur sont donnés. Et le botaniste pourra reconnaître ici et là quelques intuitions heureuses. Ainsi le terme *adidaga* s'applique à deux arbustes fréquents sur les plateaux latéritiques et sur les sols gravillonnaires mais l'un, *Boscia angustifolia* A. Rich., est reconnu comme mâle et est appelé de ce fait *adidaga boro* tandis que l'autre, *Maerua crassifolia* Forsk. est *adidaga kion* c'est à dire *adidaga* femelle. Là où la nomenclature kurumfé apparente les deux arbustes par un nom commun et les distingue par une spécification de sexe, la classification botanique apparente les deux plantes en les plaçant dans une même famille, celle des Capparidacées tout en les distinguant à la fois par le genre et l'espèce. Dans ce cas précis la nomenclature kurumfé et la classification botanique procèdent de façon homologue. Et, à cet exemple et à un certain nombre d'autres, on pourrait penser qu'il existe une classification des plantes qui serait comme une approximation de classification botanique et que pour passer de la connaissance qu'ont les Kurumba à celle qu'en a le botaniste il suffirait d'opérer une traduction d'une classification à l'autre. L'exemple de *akaté* montre que cette conception est tout à fait insuffisante.

situation où les plantes doivent être distinguées les unes des autres le terme *akaté* désigne sans ambiguïté l'*Acacia ataxacantha*. Mais l'arbuste est précisé comme *akaté nya* pour le distinguer des autres éléments qui constituent le site *akaté* et aussi pour l'identifier parmi eux comme l'élément fondamental.

Cette classification est encore plus générale que ce qui vient d'être dit puisqu'elle ne concerne pas seulement des objets naturels mais aussi les objets sociaux, village et champs, lieux de cultes. Dans cette classification, les végétaux ou les ensembles végétaux spontanés ou cultivés signifient autre chose qu'eux-mêmes; ils sont les marqueurs privilégiés de l'espace social. Cette classification, qui se réduit à une géographie, est bâtie sur une opposition générale de deux termes, *aderugu* et *asaga*. *Asaga* est l'espace du village, c'est à dire non seulement le village lui-même avec ses quartiers mais aussi tout l'espace proche approprié par l'agriculture et dans une moindre mesure par la cueillette et par l'élevage. À l'opposé se trouve *aderugu* que l'on peut traduire par l'espace de la brousse. C'est le lieu de la végétation et des animaux sauvages fréquenté par les êtres de la surnature, les *azini*, les *adidiya* et les *abubandu* dont les humains redoutent la rencontre et se concilient les faveurs par des sacrifices. Dans cette géographie, les figures du fourré, des arbres et du jardin marquent les frontières de différents domaines. Le fourré est aux limites de la brousse sur la frontière avec la surnature. Et la position donnée au jardin dans l'espace cultivé est symétrique de celle qu'occupe le fourré dans l'espace de la brousse. Entre les deux, les arbres occupent la frontière incertaine entre la brousse et l'espace cultivé.

Arrivé à ce point, quelques conclusions peuvent être avancées. Les plantes sont l'objet de multiples savoirs - il serait plus juste de dire de **multiples expériences** - que nous sommes amenés à distinguer les unes des autres pour les besoins de l'analyse, mais qui ne sont pas forcément individualisés par la société kurumba elle-même en autant de domaines distincts. C'est dans cette structuration différente des connaissances comme le dit M. CHASTANET (1990) que résiderait la raison de la méprise de l'ethnologue quand il a décidé d'utiliser les récits historiques pour en tirer une histoire de la végétation. L'ethnologue, en enregistrant des récits, en les constituant en un corpus, produit un savoir qui n'existera nulle part ailleurs, que dans le livre qu'il écrira. Ce faisant, il limite un savoir qui ne l'est pas; il le fixe et l'annexe à une discipline, l'histoire, alors que les récits, matière première de cette histoire, ne parlent du passé que pour donner, dans le présent, des repères à l'action de la société de l'Aribinda sur elle-même. Les récits qui ne sont le plus souvent jamais dits, tout au moins sous la

forme où ils ont été recueillis, seront la référence implicite pour les différentes composantes de la société kurumba lorsqu'il s'agira de dire, dans la pratique quotidienne, leur appartenance au système politique ou leurs droits sur une portion du terroir. Dans ce contexte, les signes végétaux sont la preuve de la légitimité d'un droit ou d'une revendication et c'est pour cela que les récits historiques ne peuvent rien dire de la végétation

Mais les rapports entre l'ethnologue et les savoirs qu'il étudie ne sont pas seulement affaire de mise en correspondance judicieuse de deux systèmes cognitifs différents. Les plantes ne font pas l'objet d'un savoir **séparé** de la société. Cette deuxième conclusion rejoint la démonstration que Marie-Paule Ferry fait dans le chapitre suivant avec les champs sémantiques des mots *tenda*. On peut saisir là, une des différences essentielles entre savoirs scientifiques et savoirs locaux. Ces derniers ne peuvent être appréhendés que lorsqu'ils sont mis en œuvre dans une pratique, dans un "faire", qu'il s'agisse de faire un médicament, une sauce ou des relations sociales. On comprend alors pourquoi, dans cet ensemble de connaissances sur les plantes possédées par les gens de l'Aribinda (que l'ethnologue placera sous le titre d'ethnobotanique), il ne puisse y avoir de confusion bien qu'il ne comporte aucune division en disciplines et en chapitres (6). Le sens est conféré par **le contexte**, c'est à dire par la pratique où ce savoir est engagé. C'est cette liaison entre ce que l'on appelle un savoir et le faire qui produit du sens en actualisant, parmi tous les sens conférés à un objet par une société donnée, celui qui est approprié à une pratique particulière.

BIBLIOGRAPHIE

CHASTANET, M. , 1990 - Intervention dans: "*Savoir faire, tradition paysanne et Développement*" Emission radiophonique de F. ESTEBE, réalisation de D. FINOT, France Culture, 26 Août.

(6) C'est la conjugaison de ces deux caractères des savoirs locaux, structuration particulière des connaissances et liaison du savoir et du faire, qui rend leur abord déroutant. Par exemple, chez les pasteurs Bodi du sud-ouest de l'Ethiopie, les connaissances en matière de zootechnie et génétique se manifestent dans leurs pratiques religieuses. En effet, c'est en vue d'obtenir certaines couleurs de robe pour les sacrifices que la sélection du bétail est opérée avec une grande maîtrise (K. FUKUI, 1987).

- DUPRÉ, G. , GUILLAUD, D. , 1988 - L'agriculture de l'Aribinda (Burkina-Faso) de 1875 à 1983: les dimensions du changement. *Cah. ORSTOM, Sér. Sci. Hum.*, vol. XXIV (1), p. 51-71.
- DUPRÉ, G. , GUILLAUD, D. , 1987 - L'adaptation d'une société à son environnement à l'aide de ses plantes cultivées et spontanées. In: *Les ressources génétiques végétales, atouts du développement?* Doc. de la DIVA, ORSTOM, Paris, p. 15-38.
- GUILLAUD, D. , 1989 - *L'espace d'une chefferie. Construction et gestion d'un territoire sahélien : le pays d'Aribinda (Burkina-Faso)*. Thèse Doct., Univ. de Paris X-Nanterre, 430 p. multigr.
- FUKUI, K. , 1987 - Diversified Selection in Symbolic Ecosystem: What colour variations of domestic animals in an East African Pastoral Society suggest? Paper presented at the *Conference on African Folk Models* , Department of Cultural Anthropology, Uppsala, August 23-30, 16 p. multigr.
- OLIVIER de SARDAN, J.P. , 1982 - *Concepts et conceptions songhay-zarma. Histoire, culture, société*. Paris, Nubia, 447 p.