

**ANNALES DE L'UNIVERSITÉ
ABDOU MOUMOUNI
DE NIAMEY**

DU ZEBU A L'IROKO
Patrimoines naturels africains

Numéro hors-série



2004

IRD
Institut de recherche
pour le développement

Actes de l'Atelier de Niamey, 9-11 Décembre 2002,
organisé conjointement par l'Université Abdou Moumouni
de Niamey et l'IRD, UR Patrimoines et territoires

DU ZEBU A L'IROKO

Patrimoines naturels africains

Editeurs scientifiques
Salamatou ALHASSOUMI SOW, Boureima AMADOU,
Jean BOUTRAIS, Anne LUXEREAU.

Comité de lecture
Diouldé LAYA, Hamidou AROUNA SIDIKOU, Bernard ROUSSEL

Secrétaire administratif des annales de l'Université Abdou Moumouni et Responsable des articles de Sciences Fondamentales, Agronomiques et Médicales : Pr. SAADOU Mahamane.

Responsable des articles de Lettres et Sciences Humaines : Dr Antoinette TIDJANI ALOU.

SOMMAIRE

Préface

Mme le Recteur Bouli Ali Diallo	5
--	---

Avant-propos

Les stratégies locales dans la construction des patrimoines naturels et des territoires, un thème de recherche interdisciplinaire et évolutif.

M.-C. Cormier-Salem et B. Roussel	7
--	---

Introduction

Animal et végétal, lieux et territoires.

S. Alhassoumi Sow et J. Boutrais	15
---	----

1. Les pasteurs et la nature

Pâturages, races bovines et lait : perceptions et stratégies des pasteurs peuls de l'Ouest-Niger.

S. Alhassoumi Sow et J. Boutrais	25
---	----

Evolution des sociétés peules et des espaces pastoraux dans le sud-ouest du Niger.

B. Amadou	43
------------------------	----

Exploitation des ressources végétales par le « lâcher des champs » (vaine pâture) dans le terroir de Winde Bago (Boboye, Niger).

H. Moussa	59
------------------------	----

La cérémonie d'investiture du *Garsoo* : maître des savoirs pastoraux.

A. Oumarou	73
-------------------------	----

2. Politiques de protection et acteurs locaux

Les Peuls du canton de Tamou et le Parc National du W au Niger.

J. Riegel	83
------------------------	----

Les aires protégées dans la province du Nord (Cameroun) : acteurs et politiques d'intervention.

J. Ndamé	107
-----------------------	-----

Les lamantins du fleuve Niger, un double patrimoine ?

A. Harouna	129
-------------------------	-----

3. Pratiques et savoirs paysans de la nature

Déboisement-reboisement en pays haoussa : évolution des paysages et du rapport à l'arbre.

M. Diarra-Doka et A. Luxereau	139
--	-----

Savoirs naturalistes paysans et protection de la nature en Côte d'Ivoire.

J. Ibo	155
---------------------	-----

Actions de la Sodefor et pratiques paysannes des Wanne dans la forêt classée de Monogaga (Côte d'Ivoire).

C.Y. Adou Yao	173
----------------------------	-----

La gestion de la terre et sa représentation rituelle chez les Bobo Sya Da (Burkina Faso).

A. Sanou	187
-----------------------	-----

4. Arbres des champs, arbres des villes

La patrimonialisation de la nature côté cour ; un mythe d'implantation d'un arbre dans l'espace villageois (Bwaba, Burkina Faso).

S. Dugast197

Enjeux autour de l'arbre : nérés et karités au sud-ouest du Niger.

S. Mériaux213

Les arbres-mémoire de Porto-Novo (Bénin).

S. Varissou229

5. Présence d'un passé archéologique

Les milieux comme indicateurs de peuplements anciens en zone soudano-sahélienne : exemples du Nord-Cameroun.

A. Marliac247

Postface

Des patrimoines en recomposition.

B. Amadou et A. Luxereau269

PREFACE

Ce numéro spécial des Annales de l'Université Abdou Moumouni consacré aux actes de l'Atelier de Niamey sur le thème "Du Zébu à l'Iroko : Patrimoines naturels africains" est le fruit d'une coopération dynamique et exemplaire entre l'Université Abdou Moumouni (UAM) de Niamey et l'institut de Recherche pour le Développement (IRD).

L'originalité du thème, la qualité et la richesse des communications, l'enthousiasme des nombreux participants, enseignants, chercheurs et étudiants ont fait de l'atelier une grande réussite. C'est pourquoi il a paru important de publier cette production scientifique très intéressante sous la forme d'articles de haut niveau et de lui donner une large diffusion. En effet, ces communications mettent en lumière les aspects culturels, sociaux et écologiques des patrimoines naturels, peu ou pas assez pris en compte par la mondialisation dont les différents acteurs s'intéressent essentiellement aux domaines financiers, commerciaux et économiques.

Ainsi, l'atelier de Niamey a servi de cadre pour un débat animé et des discussions autour des dynamiques et des enjeux des patrimoines naturels surtout à l'échelle locale et nationale. De l'arbre fétiche aux réserves nationales, les patrimoines naturels contribuent par leurs étroites relations avec les populations ou des groupes de population à la conservation des ressources biologiques et des connaissances traditionnelles associées.

Toutefois, en l'absence d'un consensus entre les différents acteurs, la gestion des patrimoines naturels peut déboucher sur des conflits sociaux tels que les affrontements entre éleveurs et agriculteurs fréquemment observés dans l'espace sahélien où les aires de pâturage sont de plus en plus réduites.

Mais d'une façon générale, et plusieurs communications le montrent, les patrimoines naturels qui sont des biens collectifs pourraient en définitive jouer un rôle important dans la construction des démocraties culturelles et de la cohésion entre les populations. Bien gérés, ils pourraient également contribuer à réduire la pauvreté surtout au niveau local.

Quant aux étudiants, l'atelier leur a offert l'opportunité de publier les résultats de leurs travaux de recherche. Cela a encouragé beaucoup d'entre eux à poursuivre des études de troisième cycle. Ce qui a indirectement contribué à renforcer les capacités des équipes de recherche qui les ont accueillis et encadrés.

Pour finir, je tiens à rendre hommage au comité scientifique qui a assuré la correction des articles publiés, à tous ceux qui ont contribué à l'organisation de l'atelier et à l'édition des actes de l'atelier, aux participants venus de France, des pays de la sous-région et du Niger, avec une mention spéciale pour les partenaires de l'IRD.

Pr. BOULI ALI DIALLO

AVANT PROPOS

LES STRATÉGIES LOCALES DANS LA CONSTRUCTION DES PATRIMOINES NATURELS ET DES TERRITOIRES

Un thème de recherche interdisciplinaire et évolutif.

Marie-Christine CORMIER-SALEM* et Bernard ROUSSEL**

* IRD-MNHN, Paris, France

** MNHN-IRD, Paris, France.

Par la richesse de son contenu et la qualité des échanges scientifiques qui y furent menés, l'atelier de Niamey restera comme une étape particulièrement marquante du programme de recherche de notre Unité de Recherche. Fédérée par l'IRD, pluridisciplinaire et internationale, cette équipe mène, depuis 1999, une réflexion sur les processus de construction et de déconstruction des patrimoines naturels et des territoires en Afrique et à Madagascar.

Le point de départ de notre cheminement collectif fut certainement de constater l'ampleur de l'engouement pour le patrimoine naturel¹, dans les milieux scientifiques et politiques comme dans les médias, en particulier dans le Nord. La mise en patrimoine de la nature, avec ce que cela suppose d'attachement collectif, de volonté de transmission et de sauvegarde, était présentée comme une bonne façon d'atteindre des objectifs de protection, de gestion et d'exploitation de l'environnement. Au niveau international, la Convention sur la Diversité biologique, entrée en vigueur dès 1993, encourageait les Etats à considérer leurs ressources génétiques comme un patrimoine et à reconnaître et valoriser les savoirs et les pratiques sur la biodiversité de leurs communautés locales.

En 2000, lorsque nos études démarrèrent, de nombreux travaux traitaient en détail des conséquences, tant sociales qu'environnementales, d'une telle course au "tout patrimoine" dans les pays du Nord, en particulier européens. En ce qui concerne les Suds et plus particulièrement l'Afrique et Madagascar, il n'existait encore que fort peu d'informations. Nous ne savions même pas si cette notion induite par le modèle occidental était porteuse de sens en dehors du simple transfert par le biais des processus internationaux de patrimonialisation tels que les Réserves de Biosphère, les sites Unesco du Patrimoine Mondial ou encore les divers systèmes de Parcs Nationaux et de Réserves naturelles. Les résultats, généralement peu concluants, de tels dispositifs pouvaient même laisser croire que cette conception particulière du rapport à la nature n'était pas adaptée aux contextes méridionaux. Les informations sur les perceptions locales de ces patrimoines naturels imposés mais aussi et surtout, sur l'existence d'autres patrimoines naturels issus de dynamiques plus locales, faisaient grandement défaut.

En s'investissant dans cette problématique originale, notre équipe a fait dès le départ un certain nombre de choix méthodologiques :

¹ Voir, par exemple, Cormier-Salem M.C. & B. Roussel, 2000.- Patrimoines naturels : la surenchère. *La Recherche*, n° 333, Juillet-Aout 2000, Sociétés d'Editions Scientifiques, Paris, 106-110.

- nous avons décidé d'adopter une démarche explicitement pluridisciplinaire associant géographes, anthropologues, historiens, sociologues, linguistes, ethnobiologistes, archéologues et botanistes ;

- nous avons investi des terrains diversifiés dans des contextes environnementaux et sociaux divers, des populations forestières de la Côte d'Ivoire, aux éleveurs et agropasteurs du Niger et du Nord Cameroun, en passant par les cultivateurs des savanes du Burkina Faso et du Bénin, les pêcheurs des littoraux malgaches et sénégalais... Un partenariat international diversifié et étendu a été mis en place avec une dizaine de pays dont le Niger, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso et le Bénin, tous représentés à cet atelier de Niamey ;

- enfin, nous avons choisi de privilégier les entrées par les pratiques et les stratégies des acteurs locaux, qui nous semblaient les moins documentées. Cependant, la compréhension des situations locales actuelles, notamment les conflits d'accès et d'usage, ne peut évidemment s'envisager sans articuler les diverses échelles spatiales, du local au global.

Une approche essentielle : identifier les patrimoines naturels et les stratégies correspondantes

Lorsqu'on se penche sur les communications issues des premiers travaux de notre équipe², on constate que la plupart des chercheurs ont d'abord essayé de repérer, d'identifier et de décrire les éléments naturels biologiques qui faisaient éventuellement patrimoines pour les sociétés étudiées, quels étaient les processus à l'œuvre et quels acteurs s'y impliquaient. Même si le terme n'existe pas dans les langues concernées, même si on ne trouve pas toujours d'équivalent dans les catégories locales, on ne peut nier l'existence un peu partout de formes d'attachement collectif à certains éléments de la nature qui ont de ce fait un statut très comparable à celui accordé au patrimoine. Trois principaux caractères semblent en constituer l'apanage : ces éléments sont supposés être hérités des ancêtres, suffisamment appréciés et valorisés pour être transmis aux générations futures et servir de référents identitaires à une collectivité.

Les patrimoines locaux existent partout et les résultats des travaux présentés à l'atelier de Niamey le confirment encore une fois : si certains sont d'existence fort ancienne (la sacralisation des espaces forestiers et des ligneux en pays *vodun* par exemple), d'autres correspondent à des dynamiques nouvelles liées par exemple à l'arrivée de populations migrantes entrant en concurrence avec les locaux dans l'exploitation des espaces et des ressources ou à l'apparition de nouvelles activités comme le tourisme de nature : les pêcheurs *niominka* du Sénégal se convertissent en piroguiers et écouguides qui vantent les qualités du Delta du Saloum et proposent aux visiteurs les « produits de leur terroir » (huîtres, pagnes, sel, etc.).

Les processus de patrimonialisation émanant des volontés locales et que nous qualifions de ce fait "d'endogènes", répondent avant tout à des logiques de reproduction sociale, de maintien de la tradition, de contrôle et de valorisation des ressources. En revanche, les formes de patrimonialisation officielles, "exogènes", applications plus ou moins adaptées de modèles internationaux (Parcs, Réserves et autres Forêts Classées) mettent en place des gestions qui protègent (ou tentent de le faire) la richesse spécifique, la biodiversité et l'intégrité fonctionnelle des écosystèmes. Ces objectifs, bien souvent choisis par des acteurs

² Elles ont fait l'objet d'un ouvrage collectif : CORMIER-SALEM M.C., JUHE-BEAULATON D., J. BOUTRAIS & B. ROUSSEL, 2002– *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, Ird, collection Colloques et séminaires, 468 p.

scientifiques, politiques ou économiques du Nord, sont soutenus par les Etats et par les lobbies de développement ou de protection de l'environnement dans lesquels les ONG internationales occupent une place essentielle.

Actuellement, dans toutes les régions étudiées, la mise en patrimoine de la nature apparaît comme la combinaison différemment dosée selon les circonstances et les contextes, des deux types de processus, exogènes et endogènes. Certains lieux de mémoire, des sites emblématiques, tels des bosquets sacrés, des pratiques "traditionnelles" comme la cueillette, l'apiculture certaines formes d'élevage, etc., sont de plus en plus souvent intégrés dans des dispositifs de conservation de la nature. La plupart des mises en patrimoine vont de pair avec des négociations, des tentatives de sensibilisation des communautés locales, des recompositions, des réarrangements institutionnels voire une réinterprétation et une re-création de la tradition.

Constructions patrimoniales et logiques territoriales : une liaison forte

Au fur et à mesure de l'avancement de nos travaux, nous avons rapidement été conduits à reformuler nos interrogations et à considérer l'analyse des liens entre revendications patrimoniales, territoriales et identitaires comme un axe privilégié. Les questions de l'accès aux ressources, du contrôle des espaces sont devenues centrales.

Bien qu'il faille se garder de toute généralisation, il est manifeste qu'en Afrique, le premier des patrimoines est la terre. Les communautés paysannes entretiennent avec elle une relation qui dépasse sa seule appropriation, concerne toutes les ressources naturelles : leurs droits de propriété sont le plus souvent légitimés par des compétences aussi bien pratiques que rituelles.

Nos études montrent qu'un des moteurs de la patrimonialisation est couramment la raréfaction (réelle ou perçue) d'une ressource qui exacerbe la compétition pour son accès et son contrôle. Les processus de patrimonialisation s'accompagnent toujours de changements des règles d'accès et d'appropriation des ressources et des espaces. Des biens communs, soi-disant en accès libre, deviennent, en acquérant le statut de patrimoine, des biens collectifs, gérés par quelques-uns au nom de la communauté. Il en résulte des expropriations, des déplacements de populations et l'établissement de législations, qui tendent parfois à marginaliser les usagers anciens ou à exclure les nouveaux arrivants. Nos travaux ont bien montré comment aux yeux des riverains, la création d'aires protégées fait sortir les espaces du système juridique local et les transforme souvent en des lieux de non droit, dont les ressources sont alors exploitées sans contrôle social : que l'on songe au gibier qui devient alors la proie des braconniers ou aux ligneux pillés par les bûcherons et les charbonniers. Face à ces difficultés deux types de réponses semblent se répandre : un renforcement du "sanctuarisme"³, par la mise en place d'outils de répression de plus en plus sévères ou par le recours à des gestionnaires privés, à des organismes internationaux spécialisés tels *Conservation International* ou WWF ; le transfert plus ou moins complet de la gestion des Réserves aux communautés locales par le biais d'inventions institutionnelles diverses censées mettre en œuvre une gouvernance locale. Quel que soit le succès de ces dispositifs, ils sont en train de faire naître un peu partout des jeux de pouvoirs nouveaux et d'induire des recompositions politiques et sociales importantes.

³ Très nettement formulé par exemple dans les recommandations issues des négociations qui ont eu lieu au cours de la dernière Conférence des Parties de la Convention sur la Diversité Biologique (Kuala Lumpur, printemps 2004, cf. le site Internet biodiv.org)

Le retour en force du local est indiscutablement lié à la réhabilitation des savoirs et savoir-faire naturalistes locaux. Longtemps ignorés, voire méprisés par les experts environnementalistes, ils sont désormais considérés par ces mêmes spécialistes, comme des outils de conservation de la biodiversité et de gestion durable de l'environnement. Les communautés locales, considérées comme les plus proches de la nature, sont maintenant présentées comme les plus capables de la préserver. Les travaux de notre équipe se sont largement fait l'écho des interrogations portant sur les liens entre gestion patrimoniale locale et développement durable : en Afrique comme ailleurs, les exemples et contre-exemples ne manquent pas de populations qui seraient des "écologistes" qui s'ignorent, et d'autres qui exploitent de manière "minière" les ressources de leurs milieux. Quoi qu'il en soit, le mouvement qui transforme les savoir-faire naturalistes locaux en objets patrimoniaux, dont il est urgent d'assurer la reconnaissance et la conservation, est mondial et n'épargne pas l'Afrique. Cette tendance entre ici comme ailleurs en synergie avec la recrudescence des mobilisations identitaires : le retour du "traditionnel" et de "l'authentique" en réaction à la "mondialisation", au "néocolonialisme" et à l'uniformisation, déborde largement les questions environnementales.

Les perspectives actuelles

Dans nos travaux les plus récents, les interrogations engendrées par la prise en compte dans les politiques, de l'international au local, des "connaissances naturalistes traditionnelles" prennent une place importante. Les écologues de l'équipe s'intéressent aux impacts des pratiques patrimoniales locales sur la biodiversité. Les nombreuses tentatives de valorisation, au profit du local, d'éléments de la nature et des savoir-faire qui en font partie sont suivies avec attention. Elles s'accompagnent de la mise en place d'outils juridiques adéquats visant à conforter les liens entre les communautés locales et "leur" biodiversité. Il s'agit de reconnaître et de protéger au niveau mondial des droits d'accès et d'exploitation. A l'heure actuelle, les outils juridiques existants au niveau international (tels les brevets) font une part trop belle à la propriété individuelle et peinent à prendre en compte la diversité des systèmes de droits locaux, très souvent collectifs. Des innovations sont nécessaires et d'intéressantes perspectives s'ouvrent aux analyses de l'anthropologie juridique, approche qui n'a pour l'instant guère été mise en oeuvre par notre équipe.

En Afrique, comme ailleurs dans le monde, il existe partout des spécialités locales, des productions localisées, originales et identitaires, résultats d'une longue histoire commune entre une société, son environnement et les ressources qu'elle en tire : leurs natures, leurs origines, leurs devenir actuels, constituent autant de questions qui ouvrent des perspectives de recherche intéressantes pour qui se préoccupe de l'avenir du patrimoine naturel africain. Là aussi se posent des questions juridico-économiques nouvelles : quels dispositifs adopter pour sauvegarder et valoriser sur les marchés nationaux et internationaux les "produits de terroir" africains ?

Cette dernière question rejoint un dernier groupe d'interrogations qui apparaît assez fréquemment dans les travaux actuels de notre équipe : c'est la liaison forte entre construction patrimoniale et volonté de valorisation économique. Les projets d'aménagement et de gestion des réserves et des parcs naturels comprennent toujours un volet de valorisation économique, par le biais de l'exploitation touristique ou cynégétique, de la commercialisation de certains produits de cueillette.... Les tentatives de mise sur le marché d'éléments du patrimoine naturel

sont nombreuses et diverses. Elles traduisent souvent une double volonté : justifier le bien-fondé de la patrimonialisation et amortir les coûts de conservation. Les outils de valorisation compatibles avec les exigences de la conservation ou de la durabilité environnementale et sociale sont encore assez peu nombreux. D'autant que, dans le contexte actuel de renforcement du local, les retombées économiques sont censées revenir, du moins en partie, aux communautés riveraines et que la patrimonialisation doit obligatoirement participer au développement local.

Notre équipe commence à s'intéresser à certaines formes nouvelles de valorisation du patrimoine naturel : dans les terrains de nos études, l'écotourisme, voire "l'ethnotourisme" sont de plus en plus souvent présentés comme des solutions censées concilier conservation de la nature, respect des sociétés locales et partage équitable des bénéfices. L'exploitation touristique des patrimoines naturels du Sud s'adresse encore bien souvent à une clientèle du Nord, en quête de destinations exceptionnelles, d'expériences originales et "d'authenticité". La mise en spectacle du patrimoine ne risque-t-elle pas d'induire une folklorisation des traditions et la perte des identités locales ?

La construction patrimoniale de la nature, à l'articulation du global avec le local, à la charnière des préoccupations environnementales de conservation de la nature, des questions de développement économique et des revendications politiques et identitaires, apparaît finalement comme une thématique de recherche particulièrement riche et féconde. Les fructueux travaux de l'Atelier de Niamey qui doit beaucoup à l'énergie des membres du "chantier nigérien", organisateurs de cette manifestation, illustrent une fois de plus l'intérêt de nos problématiques et apportent d'intéressants résultats. Ils confirment, au-delà de l'extrême diversité des objets, des acteurs, des processus et des stratégies, l'existence de deux tendances majeures : le recul des patrimoines communs nationaux ou mondiaux et l'extraordinaire explosion des patrimoines locaux.

Références bibliographiques

- CORMIER-SALEM M.C. & B. ROUSSEL, 2000 - Patrimoines naturels : la surenchère. *La Recherche*, n° 333, Juillet-Aout 2000, Paris, Sociétés d'Editions Scientifiques, 106-110.
- CORMIER-SALEM M.C., JUHE-BEAULATON D., J. BOUTRAIS & B. ROUSSEL, 2002 - *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IFD, collection Colloques et séminaires.

THEME 1

LES PASTEURS ET LA NATURE

INTRODUCTION

Animal et végétal, lieux et territoires

Salamatou ALHASSOUMI SOW*, Jean BOUTRAIS**

* Département de linguistique, UAM, Niamey, Niger

** IRD-MNHN, Paris, France

Cet ouvrage rassemble la plupart des communications présentées lors d'un atelier qui s'est tenu à Niamey du 9 au 11 décembre 2002. Organisée conjointement par l'Université Abdou Moumouni de Niamey et l'IRD, cette réunion scientifique accueillait initialement des recherches menées sur la thématique des patrimoines naturels et des territoires sahélo-soudanais. Cette thématique s'inscrit dans le programme plus général de l'Unité de Recherches de l'IRD intitulée : « Patrimoines naturels et territoires » qui intervient dans plusieurs pays africains et à Madagascar. En fait, la grande diversité des contributions a rapidement élargi le cadre géographique des situations étudiées. Dès la tenue de l'atelier, les interventions ont concerné aussi bien des régions forestières et côtières que sahéliennes.

L'ouvrage maintient une grande ouverture géographique que le titre symbolise. En effet, le zébu est l'animal d'élevage auquel la plupart des pasteurs sahéliens sont le plus attachés. A l'autre extrême d'un gradient écologique, l'iroko est un marqueur historique et un arbre emblématique chez les sociétés du Golfe du Bénin, notamment dans l'aire vaudou. Entre le zébu, omniprésent dans les premiers textes et l'iroko, l'un des arbres-mémoires les plus respectés à Porto-Novo, les entités naturelles mises en avant dans l'ouvrage sont très diverses : forêts, parcs arborés, terres claniques, aires protégées...

Le patrimoine naturel, une notion novatrice

La notion de territoire a déjà fait l'objet de nombreuses réflexions, notamment en géographie, mettant en évidence la complexité et la richesse des organisations spatiales qui relèvent de cette notion. Elle est un outil scientifique habituel en écologie et elle le devient également en agronomie. Par contre, il convient de souligner le caractère plus novateur de la notion de patrimoine dans les recherches sur les relations entre natures et sociétés. Pourtant, cette notion a déjà évolué, en fonction des approches scientifiques qui l'ont mobilisée et de son contenu, notamment des références respectives aux domaines culturels et naturels. Des historiens et des anthropologues ont d'abord conféré à la notion de patrimoine un statut opératoire à propos d'objets, de lieux, de monuments ne relevant que des domaines culturels. Le concept est mobilisé par et pour des sociétés du Nord (bien que des essais de transfert à d'autres sociétés soient rapidement proposés) et semble une spécificité de la recherche française. Ensuite, les patrimoines culturels sont élargis à des sites pittoresques puis à des paysages spécifiques par des aménageurs et des promoteurs de l'éco-tourisme. Les écologues adoptent également cette notion pour caractériser des espèces typiques ou menacées de disparition. Par un nouvel élargissement de sens, des éléments ou des systèmes naturels se trouvent à présent inclus dans le champ patrimonial. A ce stade, l'évolution des conceptions françaises rencontre des approches anglo-saxonnes de la patrimonialisation de la nature qui sont beaucoup plus anciennes.

Dans les relations entre les sociétés et la nature, qu'il s'agisse du Nord ou du Sud, les problèmes environnementaux ont été souvent abordés de façon privilégiée, les sociétés n'étant prises en compte que de manière secondaire. Elles sont vues comme des agents de transformation, d'érosion et de dégradation des écosystèmes. Au contraire, la référence à des patrimoines naturels implique un changement radical de perspective. Elle place les acteurs souvent divers au cœur des relations avec la nature. Les sociétés n'ont plus nécessairement des influences négatives sur les écosystèmes ; elles peuvent être attachées à des objets ou à des ensembles naturels et les préserver pour les transmettre aux générations futures.

Des auteurs n'ont pas manqué de souligner le caractère apparemment contradictoire de la notion de patrimoine naturel, celle de patrimoine relevant du domaine culturel, c'est-à-dire en dehors de la nature. En fait, c'est l'intégration du naturel dans le culturel qui confère sa force à la notion. Les textes de l'ouvrage se situent tous par rapport à cette référence théorique, même s'ils le font de façons différenciées : constat d'une nature gérée de façon efficace, entrée par les pratiques et les savoirs sur la nature, restitution d'un comportement, d'une pensée, voire d'une idéologie à propos de la nature.

Initiée et mise en application dans les pays du Nord, la notion de patrimoine naturel est maintenant transférée en Afrique. Cependant, ce transfert ne comporte-t-il pas quelques risques méthodologiques ? Dans les pays du Nord, les initiatives se réclamant du patrimoine naturel s'inscrivent souvent dans une logique de protection de la nature, par exemple par la création de parcs naturels et de réserves écologiques. En Afrique, l'attachement des sociétés locales à des objets naturels est souvent, au contraire, dans une perspective d'usages techniques ou symboliques et n'implique pas une protection pensée comme telle. Par ailleurs, plusieurs auteurs ont déjà souligné (et J. Ibo le rappelle dans cet ouvrage) que la recherche de logiques patrimoniales chez les sociétés africaines risque d'imposer une conception réductrice de leurs rapports à la nature.

Les pasteurs ont-ils des patrimoines naturels ?

Le début de l'ouvrage est consacré aux liens des pasteurs peuls avec la nature. Cette entrée peut paraître paradoxale, tellement l'image de destructeurs de la nature est attachée aux pasteurs : augmentation irraisonnée des effectifs de cheptel, surpâturage et déboisement, érosion et désertification... Dans ces conditions, les pasteurs peuvent-ils entretenir une relation de type patrimonial avec la nature ?

Pour les pasteurs peuls de l'ouest du Niger, comme pour la plupart des pasteurs, la vache zébu représente le patrimoine vital : elle a été léguée par les ancêtres, elle est au centre des activités et des préoccupations, elle est encore aujourd'hui un marqueur identitaire. Certes, le zébu est un animal domestique qui répond aux besoins matériels et immatériels des pasteurs. En ce sens, c'est le produit culturel d'une société. Mais, en même temps, le zébu participe à la nature. Beaucoup de pasteurs valorisent la variété des *bororooji* pour son caractère farouche qui la différencie d'autres races bovines. Les pasteurs se plaisent à dire que ces zébus ne sont pas dociles comme des moutons et ce comportement est apprécié comme une grande qualité (S. Sow, J. Boutrais). Pour eux, les animaux ne doivent pas être familiers avec tout le monde. Contrairement à l'élevage industriel des pays du Nord, le pastoralisme africain s'adapte aux exigences, notamment physiologiques et psychologiques, des animaux élevés. Ces exigences proviennent d'un donné naturel que les pasteurs n'ont pas comme objectif premier de modifier.

La vache zébu se décline en plusieurs variétés qui influencent de façon différente l'évolution des pâturages. Contrairement à un jugement souvent avancé à leur rencontre, les pasteurs sont attentifs au maintien en bon état des pâturages. Ils font l'éloge de quelques graminées présentées comme des fourrages exceptionnels. C'est surtout le cas en savanes d'*Andropogon gayanus*, considéré comme une véritable panacée. Cette préférence ne tient pas tant à une grande abondance fourragère qu'à des qualités lactogènes. Le classement des ressources fourragères ne relève pas d'une logique écologique mais d'un raisonnement typiquement pastoral selon lequel le lait est le produit le plus valorisé.

A l'ouest du Niger, les rapports des pasteurs avec l'environnement ne relèvent pas de chaque initiative ou compétence individuelle. Ils sont médiatisés et comme régulés par des responsables au cours des transhumances, les *warsoo'be*. La reconnaissance de grandes compétences dans le bon usage pastoral de la nature s'exprime par un statut honorifique accordé lors d'une véritable cérémonie d'investiture (A. Oumarou). Le *garsojo* investi est le garant d'un usage modéré des ressources, dans le souci de les maintenir à long terme. A cette pondération dans l'exploitation des ressources s'ajoute la nécessité de faire preuve de grandes qualités humaines. En fait, les deux formes de compétences ne sont pas dissociables et participent de façon égale aux savoirs pastoraux. L'originalité de cette institution chez les Peuls de l'Ouest-Niger atteste une attention particulière à l'environnement pastoral.

Supports de ressources fourragères et cadres des parcours, les territoires pastoraux constituent des composantes essentielles des systèmes pastoraux. Davantage que des liens à la terre, les pasteurs revendiquent des droits sur des territoires. On peut se demander si les territoires pastoraux ne représentent pas les véritables patrimoines des pasteurs, ce que traduisent les notions peules de *pulaari* et de *durdu'de*. La première implique une communauté culturelle et la seconde une organisation de l'espace pour l'activité d'élevage. Ces espaces pastoraux s'inscrivaient autrefois dans des territoires politiques contrôlés par les pasteurs. C'était le cas de deux chefferies peules à l'ouest du Niger : le Boboye et Tamou (B. Amadou). Or, depuis quelques décennies, ces chefferies sont devenues des espaces agricoles, les pâturages se sont rétractés, les nouvelles mobilités saisonnières des pasteurs sortent des territoires habituels. Les pasteurs sont en train de perdre leurs territoires pastoraux et, par compensation, ils entreprennent des mobilités à risques. Ces nouvelles transhumances expriment une déterritorialisation des parcours. Dans ce contexte d'éclatement spatial du pastoralisme, le « schéma identitaire peul » reste-t-il effectif ? Les déplacements aventureux, émaillés de conflits, ne facilitent pas des rapports sociaux réguliers qui fondent la spécificité identitaire peule.

L'aménagement de l'espace pour l'élevage n'est pas nécessairement permanent. Il s'agit aussi de l'ouverture saisonnière des champs au libre parcours des troupeaux, lors de la vaine pâture (M. Hassane). C'est un droit d'accès des pasteurs sur des terres qui leur sont habituellement interdites. Le basculement du statut foncier des terres agricoles, après les récoltes, va de pair avec un changement d'usages. Le statut de nombreuses plantes adventices aux cultures n'est pas moins original. Plantes spontanées ou sauvages, elles sont quand même laissées dans les champs en période agricole. Ensuite, en période pastorale de vaine pâture, elles fournissent des fourrages de qualité. La vaine pâture marque une courte période d'abondance en ressources fourragères et de disponibilités en lait. Elle implique un ajustement délicat, renégocié chaque année, entre les parcours des troupeaux et les calendriers agricoles. C'est un statut foncier spécial des terres agricoles, soumises périodiquement à une servitude au profit des pasteurs. En même temps, c'est un moment de relations sociales intenses selon des principes de complémentarité. La période décisive de la vaine pâture démontre que les

ressources fourragères des pasteurs n'impliquent pas nécessairement une exclusion des cultivateurs. Les deux types de patrimoines naturels sont imbriqués en zone agropastorale.

En fait, ne pouvant empêcher la vaine pâture, les cultivateurs essaient tout de même de la freiner par des voies détournées. Ils font pression sur l'administration pour retarder la date officielle de libre circulation du bétail ; ils récupèrent le plus possible de résidus agricoles pour leur bétail ou pour la vente ; ils cherchent à imposer une période initiale de pâture réservée à leurs propres animaux. Inversement, à mesure que les pasteurs s'engagent eux-mêmes dans l'agriculture, ils réservent la fumure produite par leurs troupeaux à leurs champs. Les deux systèmes tendent à fonctionner de façon plus autonome et les patrimoines naturels à être dissociés.

Les protections de la nature : des patrimoines pour qui ?

L'histoire de la patrimonialisation officielle de la nature en Afrique est une longue suite de décisions externes aux sociétés locales. En réponse à des alarmes précoces annonçant une désertification, les administrations coloniales ont créé des réserves forestières et de faune. Pour cela, des zones faiblement peuplées furent choisies, en imposant tout de même des expulsions de villages. Lorsque l'occupation du sol était déjà dense, les réserves se limitent à un chapelet d'aires relativement restreintes, par exemple le long de vallées insalubres au sud-ouest du Burkina Faso. Ailleurs, les réserves peuvent couvrir de grandes étendues, par exemple le Parc du W.

Alors que les services d'Elevage se sont souvent appuyés, pour faciliter leur action, sur des représentants d'éleveurs dans les organisations coutumières, les cadres des Eaux et Forêts n'ont pas eu la même ouverture. Ils ont occulté les organisations traditionnelles de chasseurs, en adoptant une méthode d'intervention centralisée et autoritaire. Celle-ci a consisté à punir les infractions des populations locales (intrusions agricoles, activités de braconnage) et non à impliquer celles-ci dans l'effort de protection de la nature. Cette conception s'est maintenue après les indépendances, les grandes réserves acquérant souvent le statut de parcs nationaux.

Parmi les populations voisines dont les relations avec les agents des aires protégées sont les plus conflictuelles figurent sans conteste les pasteurs. Les contentieux sont vifs au Parc du W mais la même situation se répète ailleurs. Datant des grandes sécheresses sahéliennes, l'entrée des pasteurs dans le Parc du W est relativement récente mais elle a rapidement acquis pour eux une importance vitale. Les sécheresses ont décalé ou détourné les parcours vers le sud, si bien que le Parc est devenu un espace potentiellement pastoral. En même temps, les organisations écologiques internationales se sont mobilisées autour de la protection de l'environnement en Afrique. Elles ont fait pression pour renforcer la surveillance des aires protégées. Les relations sont donc devenues de plus en plus antagonistes.

Les transhumants vers le Parc du W empruntent une série de sites de transit avant d'entrer dans le Parc lui-même. Plus ces sites sont proches du Parc, plus les transhumants y connaissent déjà les mêmes conditions : illégalité et insécurité des personnes et des animaux. Comme ils servent également, lors des retours de transhumance, de sites d'attente de l'enlèvement des récoltes dans les terroirs d'attache, ces sites partagent une autre caractéristique avec le Parc : la transhumance n'y est pas seulement de saison sèche mais également de saison des pluies. Les territoires pastoraux habituels étant de plus en plus fragmentés par les cultures, l'entrée dans le Parc offre une échappatoire aux conflits avec les

cultivateurs en période agricole. En saison sèche, le Parc est sillonné par des gardes forestiers. Les transhumants illégaux doivent se déplacer sans cesse et de nuit pour échapper à leur vigilance. Une autre menace provient de la grande faune contre laquelle les bergers comptent sur des recettes magiques. C'est donc une transhumance de l'aventure, du risque et de la peur. Elle ne peut être entreprise que par des hommes courageux. Elle acquiert la valeur d'une sorte d'épreuve initiatique pastorale (J. Riegel). De façon paradoxale, le Parc du W est alors perçu comme un « refuge identitaire » par ceux qui s'y rendent, un dernier espace où les valeurs spécifiques des pasteurs peuvent encore s'exprimer. Naturellement, cette revendication est complètement opposée aux objectifs officiels des aires protégées. La contradiction semble donc insurmontable. Et pourtant, la grande faune ne peut-elle coexister avec le pastoralisme ? Avec l'arrivée des pluies, les pistes n'étant plus praticables, la surveillance des gardes forestiers se relâche. C'est alors une période de relative tranquillité pour les transhumants illégaux qui peuvent s'installer durant plusieurs semaines au centre du Parc. Ainsi, alors même que la coexistence de troupeaux domestiques avec la grande faune est déniée par les gestionnaires du Parc, elle existe dans les faits durant une partie de l'année. En Afrique de l'Est, elle caractérise pratiquement toute l'année pastorale.

Au Nord-Cameroun, la délimitation de zones de chasse a complété le dispositif spatial des parcs nationaux, si bien que l'emprise des aires protégées gèle presque la moitié d'une province (J. Ndamé). Certes, la gestion de la nature est différente dans les deux types d'aires protégées. Dans les parcs nationaux, la protection de la faune se veut intégrale alors que les zones de chasse sont affermées à des guides de chasse. Ceux-ci exploitent la grande faune, à l'occasion de safaris, leur objectif étant de retirer des bénéfices. Mais, pour les populations locales, le résultat est le même : elles sont exclues de terres ancestrales et de ressources naturelles. Le principe d'une participation des populations locales est pourtant affirmé maintenant dans les textes, notamment pour la répartition des revenus procurés par les aires protégées. Les statistiques d'attribution de ces revenus démontrent cependant combien cette politique reste difficile à mettre en œuvre. De ce point de vue, les aires protégées en Afrique francophone sont loin de jouer le même rôle que celles d'Afrique anglophone, par exemple dans le cadre du programme « Campfire ». On peut également se demander s'il suffit de distribuer des recettes budgétaires à des instances locales pour que la participation des populations soit acquise. Ces prébendes risquent d'être accaparées par quelques bénéficiaires, sous le couvert des collectivités locales. Des formules d'intéressement réel des populations locales aux aires protégées restent à inventer pour qu'elles deviennent réellement leurs patrimoines.

Alors que les enjeux autour des aires protégées sont autant de nature territoriale que patrimoniale, la protection intégrale d'une espèce relève d'une logique plus simple de patrimoine. Dans le domaine de la flore, l'exemple du *Faidherbia albida* au Niger est symptomatique de l'emprise d'une réglementation patrimoniale sur la vie quotidienne de l'ensemble des ruraux. A propos de la faune, la protection des animaux sauvages affecte surtout une catégorie spécifique de ruraux, les chasseurs. Le cas du lamantin au Niger est intéressant car la protection officielle interfère avec une construction patrimoniale locale (A. Harouna). On pourrait imaginer, avec l'auteur, que la considération de nature rituelle manifestée par les pêcheurs sorkos à l'égard du lamantin va de pair avec les décisions officielles de protection. Au lieu de cette convergence, on constate une opposition qui

marginalise les acteurs locaux. Finalement, la valorisation culturelle du lamantin par les Sorkos ne les sert pas. Vis-à-vis d'un autre mammifère aquatique protégé comme la baleine, les intérêts économiques de la Norvège et du Japon s'opposent avec plus de succès aux réglementations internationales.

Les savoirs populaires de la nature, véritables patrimoines

Dans les pays du Nord, d'anciennes pratiques paysannes de la nature (la construction de haies et de bocages, la sélection de races bovines rustiques) sont rapidement tombées en désuétude. Seules, ont longtemps subsisté des enclaves où une tradition paysanne, fortement ancrée dans des milieux isolés (montagnes pastorales), résistait un peu mieux à la modernité. Mais ces survivances de pratiques locales intéressaient surtout des ethnologues des traditions populaires, leur valorisation donnant lieu à la création de nombreux écomusées du vivant. L'industrialisation des activités rurales dans les pays du Nord suscite actuellement des réactions de sauvegarde de savoirs locaux qui sont valorisés par des appellations locales et des produits de terroir. Cette revalorisation de savoirs anciens s'inscrit souvent dans un militantisme d'identité régionale et de « retour au pays ». Au Nord, les nouvelles attitudes vis-à-vis des savoirs et des pratiques locales de la nature relèvent largement d'une idéologie.

Bien qu'en Afrique, les savoirs locaux n'aient pas été laminés par les productions industrielles, ils ne semblent pas pour autant exempts de déperdition, occultation, voire de mépris. Cependant, beaucoup de sociétés africaines mettent encore en œuvre des savoirs et des pratiques spécifiques concernant la nature. Longtemps dévalorisées par des scientifiques, ces conceptions font maintenant l'objet de recherches spécialisées. Des auteurs se sont déjà demandé si, davantage que des objets naturels en eux-mêmes, ces savoirs et pratiques ne constituaient pas les vrais patrimoines naturels de sociétés africaines. En effet, ils sont transmis de génération en génération ; ils sont souvent partagés par les membres d'une même communauté et ils contribuent à la spécificité culturelle de cette communauté.

Les pratiques paysannes de la nature sont souvent abordées à travers la végétation : spécificités et évolutions de couverts végétaux, rapports des sociétés avec les plantes et arbres spontanés. En Afrique soudano-sahélienne, il existe ainsi une tradition scientifique (en géographie, écologie et agronomie) de cartographie des couverts ligneux par séries temporelles. A ces états des lieux objectifs mais bruts, s'oppose une approche indirecte, par le biais des perceptions d'acteurs locaux (M. Diarra-Doka et A. Luxereau). C'est une restitution plus subjective et sans doute plus partielle car fondée sur la mémoire collective, mais davantage porteuse de sens. La plupart des sociétés rurales africaines sont attentives à l'évolution de leur environnement naturel et portent des jugements sur elle. Le travail de l'anthropologue consiste à restituer de façon représentative et cohérente les représentations locales de la nature et à les interpréter.

Dans les publications scientifiques, une contradiction apparaît souvent entre beaucoup d'études qui mettent en évidence une régression végétale attribuée aux activités paysannes et quelques travaux qui établissent une relation positive entre la population et la végétation. Dans le cas du pays haoussa, M. Diarra-Doka et A. Luxereau dépassent cette contradiction apparente en montrant qu'il s'agit de deux phases successives d'un même système société-nature. Un constat identique a été avancé au Nord-Cameroun où des géographes ont proposé de le théoriser. L'évolution des rapports société-végétation pourrait être symbolisée par une courbe en U avec, comme facteur privilégié, la densité de population. Tant que celle-ci reste

contenue dans une tranche relativement faible, tout accroissement démographique se traduit par un recul de végétation. Ceci, jusqu'à une situation charnière marquée par une grande raréfaction du couvert végétal qui déclenche une remise en cause des pratiques d'abattage et d'arrachage des arbres. Ensuite, en contexte de fortes densités de population, les augmentations démographiques s'accompagnent, au contraire, de conséquences positives sur le couvert végétal, par le renforcement d'une végétation essentiellement anthropique. L'interprétation par M. Diarra-Doka et A. Luxereau de la « revégétalisation » du pays haoussa s'écarte de ce schéma déterministe. Elles attribuent l'inversion des rapports société-végétation à des attitudes, des comportements, des actions qui certes, peuvent être influencés par des projets extérieurs mais par le biais de ré-appropriation et de transformation d'initiatives. Ces logiques moins mécanistes semblent s'inscrire dans le même registre que celui de la patrimonialisation de la nature. Pourtant, les auteurs estiment qu'il est encore trop tôt pour porter ce genre de diagnostic.

Les pratiques et savoirs locaux de la nature forment souvent un corpus flou et difficile à appréhender. Une approche consiste à comparer les classifications et mises en ordre de la nature par les savoirs populaires avec la connaissance scientifique. A partir des décalages entre les deux systèmes, des ethnobotanistes et des anthropologues mettent en évidence les principes de compréhension de la nature par les savoirs locaux. Une autre façon d'en rendre compte consiste à classer ces savoirs eux-mêmes (J. Ibo). Les uns, liés à l'histoire ancienne des populations, concernent des sites et des animaux sacrés et protégés à ce titre ; c'est le cas des forêts sacrées de nombreux groupes ivoiriens. Ces forêts sont d'origine mythique ; elles ont un caractère unique et non reproductible ; elles participent à l'espace « vital » de ces populations, même si celles-ci en sont maintenant éloignées. Au contraire, les bois sacrés s'inscrivent dans un système d'éducation de ses membres par un groupe : ce sont des îlots de végétation construite qui peuvent être reproductibles en d'autres lieux, à la faveur des déplacements de villages. Enfin, d'autres savoirs locaux sur la nature sont liés aux activités productives. Il s'agit de compétences populaires en matière agronomique, dont la pratique spontanée de la jachère fournit un exemple pratiquement universel. Il est probable que le débat sur les forêts sacrées en Afrique et leurs rôles ne sera pas clos par cette classification mais elle a le mérite de proposer un peu d'ordre dans des réalités complexes et mouvantes. Les bois sacrés et a fortiori les forêts sacrées représentent des patrimoines naturels auxquels des populations sont fortement attachées. Dès lors, ces forêts sont de plus en plus prises en compte et même récupérées par des opérations de protection de la nature, en étant placées au cœur de forêts classées. Pour les populations locales, cette intégration d'un patrimoine endogène dans une protection exogène ressemble à une expropriation ou à une manipulation. Pour les organismes de protection de la nature, le « greffage » de forêts classées sur des sites sacrés est, au contraire, une garantie de leur respect par les populations. En même temps, il signifie une reconnaissance de l'efficacité des pratiques locales de maintien de la nature. En fait, quelle est l'efficacité écologique réelle des pratiques locales ?

Jusqu'ici, les initiatives officielles de protection de la nature se sont presque toujours concrétisées par des expulsions de villages inclus dans les aires protégées et des interdictions d'accès et d'exploitation. Cependant, cette politique d'exclusion des populations locales tend récemment à être infléchie et des formules diverses sont mises au point en vue de leur coexistence, voire de leur implication à la conservation de la nature. Au-delà des intentions, il convient d'examiner jusqu'où va cette association dans la réalité. De ce point de vue, la forêt classée de Monogaga en Côte d'Ivoire est intéressante car elle est la seule, dans ce pays, à admettre la présence de populations autochtones (C.Y. Adou Yao). En fait, l'organisme qui gère cette forêt cherche à limiter les activités paysannes en recourant à un aménagement de

l'espace qui les rassemble et les contient dans des secteurs attribués. Derrière l'association formelle, une dissociation est ainsi réintroduite au sein de la forêt classée. Quant aux paysans, ils identifient toute une série d'unités écologiques dans la végétation forestière de Monogaga. De plus, ils établissent une hiérarchie entre ces formations végétales, en tenant compte non seulement de la végétation mais aussi du statut foncier. Alors que les forestiers privilégient la forêt non perturbée par des activités humaines, ce n'est pas le cas des sociétés locales. Une nouvelle fois, ce qui est posé comme patrimoine par les uns ne l'est pas par les autres.

Richesse et diversité floristiques des forêts sont le résultat de principes de gestion de la végétation. Ceux mis en avant par les services forestiers (interdiction de toute activité agricole, refus de la jachère) ne sont pas les moins arbitraires. Quant aux paysans, c'est lorsqu'ils mettent en avant des objectifs religieux qu'ils préservent le mieux les forêts. L'importance du domaine religieux dans les savoirs locaux de la nature est assez général en Afrique. L'islam et le christianisme sont parfois accusés d'avoir effacé les liens religieux spécifiques qui unissaient des sociétés locales à leur environnement. Mais l'existence de génies dans certains arbres et mares est admise par beaucoup de populations locales, ce qui implique des attitudes de respect vis-à-vis de ces éléments naturels. Ainsi, chez un groupe bobo du Burkina Faso, les rapports à la terre ne relèvent pas seulement du domaine juridique ; ils sont surtout gérés d'après des références spirituelles (A. Sanou). Les terroirs villageois sont des entités religieuses qui définissent des règles (par exemple de prélèvement de ressources naturelles) et des normes de comportements sociaux. En fait, un territoire villageois n'est pas homogène quant au rapport à la terre. Il comporte plusieurs espaces, chacun relevant de divinités particulières. Ce découpage spatial ne suit pas partout un schéma identique qui opposerait par exemple les espaces humanisés (villages et terres cultivées) au domaine de la brousse. Chez les Bwaba du Burkina Faso, la brousse commence, au contraire, dès les limites du village et englobe une aire de cultures qui est mobile et intercalée de jachères. Les territoires villageois et lignagers ont été constitués historiquement par des attributions et des dons de terres consentis par des fondateurs. La gestion de la terre est assurée localement par des notables « politiques » mais le maintien de l'ordre de la nature en brousse relève d'un responsable religieux. Toute une série d'interdits permanents ou saisonniers y régulent les rapports à la nature, notamment aux arbres. Les fautes donnent lieu à des procédures de conciliation et de réparation.

Par le biais de la prégnance du domaine spirituel, on peut se demander si des sociétés africaines n'ont pas des pratiques conservatoires de la nature, en particulier de certains espaces ou arbres préservés et protégés. Ce seraient des sociétés « écologistes », du moins partiellement car leur préoccupation envers l'environnement ne concerne souvent qu'un segment de celui-ci. De plus, cette préservation environnementale n'est pas mise en œuvre pour des motifs de conservation en eux-mêmes. Elle s'inscrit dans des relations sociales. Ainsi, chez les Bobo, la gestion de la terre est en même temps une gestion de problèmes sociaux, en particulier matrimoniaux.

Des arbres comme patrimoines naturels

Lorsque l'agriculture africaine a été un peu comprise par les chercheurs, ils se sont rendus compte d'une grande originalité commune à beaucoup de systèmes de culture sahélo-soudaniens : la place importante de l'arbre. C'est une différence essentielle avec les systèmes agricoles paysans en Europe qui reposaient sur une association entre l'agriculture et l'élevage. Ici, au contraire, on a affaire à une trilogie qui met en symbiose le champ, l'arbre et le bétail.

Les études de P. Péliissier sur l'agriculture serer au Sénégal ont révélé le rôle pivot tenu par un arbre, le *Faidherbia albida*. La répartition de cet arbre au sein des terroirs a conduit l'auteur cité à proposer la notion de parcs arborés comme marques de beaucoup de paysages agraires africains. Ensuite, de nombreux autres parcs arborés ont été découverts et leurs logiques mises en évidence, notamment pour l'approvisionnement des populations en matières grasses. Des géographes et des agronomes ont étudié avec enthousiasme des parcs arborés, posés comme des emblèmes de véritables civilisations paysannes.

La plupart des études sur les arbres significatifs des paysages agraires africains adoptent une conception justement agraire de l'arbre, en le restituant comme élément important d'un système de production. Or, il est évident que cette conception utilitariste n'épuise pas toutes les significations des arbres dans les sociétés africaines. Ainsi, l'*Acacia nilotica*, arbre emblématique des forgerons chez les Bwaba, permet certes des usages mais sa perception par le groupe dépasse la sphère utilitaire (S. Dugast). On peut estimer que cet arbre est un arbre « non-agraire » dans cette société, et ceci à plusieurs titres. Alors que les arbres souvent privilégiés par les paysanneries africaines constituent des parcs dans les espaces cultivés ou en jachères, celui-ci est contenu dans le village. De plus, S. Dugast montre que la symbiose entre cet arbre et les forgerons s'accompagne d'une exclusion des espaces agricoles et d'une destruction dans les champs par les cultivateurs. Ainsi, l'*Acacia nilotica* des Bwaba représente-t-il l'antithèse de *Faidherbia albida*. D'ailleurs, on peut se demander comment les deux arbres se situaient l'un par rapport à l'autre dans les anciens paysages arborés des Bwaba. En effet, dans ses études pionnières sur l'agriculture des Bwaba, G. Savonnet avait montré, au cours des années 1950, l'existence de parcs à *Faidherbia albida*.

D'une façon générale, parmi les espèces utiles de ces parcs arborés, de nombreux chercheurs, parfois relayés par des développeurs, ont surtout manifesté de l'intérêt pour le *Faidherbia albida*. A la limite, des arbres africains ne sont-ils pas des patrimoines de scientifiques davantage que des paysans eux-mêmes ? La question est encore plus pertinente aujourd'hui, quand de nombreux parcs arborés montrent des signes de vieillissement et de régression. C'est le cas du parc à nérés et karités de la région de Gaya au Niger (S. Mériaux). Pourtant, la valorisation des fruits de ces deux arbres par les femmes reste active. Alors qu'elle devrait contribuer au maintien des arbres producteurs, elle conduit à leur surexploitation. Plus que la production de fruits et leur transformation, c'est leur commerce qui devient l'activité privilégiée des femmes de la région. Quant à l'évolution du statut foncier des deux arbres, elle n'explique pas leur déclin. En effet, le néré tend à devenir un arbre lignager tandis que le karité est de plus en plus approprié à titre privé. Il est remarquable que ces divergences n'empêchent pas une même évolution régressive des deux arbres. Alors que les projets de développement s'efforcent de conférer un statut patrimonial aux nérés et karités, les villageois de la région de Gaya manifestent une certaine indifférence à leur égard. Plus encore, ils avaient sans doute autrefois un rapport patrimonial avec ces arbres mais ils ne l'auraient plus. Il s'agirait alors d'un processus de dé-patrimonialisation d'arbres utiles, c'est-à-dire une évolution inverse à celle que les développeurs veulent susciter.

A l'indifférence des ruraux de Gaya, notamment des jeunes, à l'égard des arbres utiles reçus de leurs ancêtres, s'oppose la forte charge culturelle d'arbres qui relèvent de la tradition dans des villes historiques du Golfe du Bénin (S. Varissou). Le plus remarquable est sans doute l'iroko qui s'impose souvent comme un arbre spectaculaire par sa taille, qui héberge souvent des divinités et au pied duquel on accomplit des sacrifices. Un cortège de quelques espèces d'arbres balise ainsi un réseau de lieux historiques et de lieux forts dans ces vieilles villes. Eux-mêmes sont des arbres forts, dotés d'une aura qui dépasse le cadre lignager de leur

surveillance et de leur gestion. Les arbres-mémoires ont également suscité des politiques contradictoires. Alors qu'une stratégie coloniale s'efforçait de récupérer la puissance symbolique de ces arbres, le Bénin socialiste a lancé une politique d'abattage de beaucoup d'entre eux parce qu'ils étaient jugés comme des signes de féodalité et d'arriération. Depuis quelques années, c'est au contraire une politique de revalorisation de ces arbres qui prévaut. Ces revirements politiques à l'égard d'arbres à valeur patrimoniale sont significatifs. Ils montrent que le statut de patrimoine naturel n'est pas neutre. Il s'inscrit dans des rapports émotionnels, voire passionnels entre les sociétés et les natures et, plus encore, entre les sociétés elles-mêmes.

Archéologie et patrimoines naturels

Les liens entre l'archéologie et les patrimoines culturels sont étroits. En donnant du sens à des objets qui, dès leur découverte, sont intégrés dans le patrimoine des sociétés d'aujourd'hui, l'archéologie construit et enrichit sans cesse le passé de ces sociétés. Parmi les sciences sociales, c'est la discipline qui alimente les musées des civilisations. Par contre, les relations entre l'archéologie et les patrimoines naturels ne semblent pas aussi évidentes.

Le texte d'A. Marliac commence par des réflexions générales sur l'interdépendance des faits anciens concernant les milieux naturels et les hommes. Au-delà de cette position de principe, la synthèse qu'il propose des grandes périodes préhistoriques du peuplement des plaines au Nord-Cameroun est dressée en relation avec les changements qui ont marqué les milieux naturels : alternances climatiques sèches et pluvieuses, transgressions et régressions du lac Tchad. Mais les populations anciennes ont subi ces changements davantage qu'elles ne les ont maîtrisés. Par contre, d'autres modifications de la nature proviennent d'initiatives humaines, d'inventions collectives, par exemple la domestication de céréales, le regroupement spécifique d'arbres ou la création d'un paysage original comme celui de *harde* caractérisé par des sols argileux compacts et imperméables sur lesquels ne poussent que de fines herbes et des ligneux clairsemés.

Pour A. Marliac, ces paysages ne relèvent pas seulement de la nature mais ils sont des créations humaines « récentes » (15^e siècle ?), la « hardéisation » s'étant poursuivie pendant la période historique. Ce paysage est donc le résultat d'un mode d'occupation du sol qui, lui-même, renvoie à une spécificité culturelle. Bien qu'A. Marliac ne prolonge pas les corrélations, on peut se demander si le *harde* n'est pas l'expression géographique d'une identité ethnique. En effet, le *harde* est souvent associé aujourd'hui au peuplement peul du Nord-Cameroun. Même si des populations antérieures aux Peuls ont contribué à façonner ce type de paysage, il porte actuellement la marque des Peuls. Est-il le résultat de l'activité d'élevage ou de l'agriculture des sorghos repiqués, toutes les deux étant spécifiques des Peuls de la région ? Peut-être des deux à la fois : la culture continue des sorghos repiqués entraîne une « hardéisation » du milieu naturel puis les *harde* constituent, en saison des pluies, de bons pâturages sains, bien ressuyés et non cultivables. C'est donc un paysage qui s'intègre bien dans le « système peul » du Nord-Cameroun. Les développeurs n'ont cessé de juger négativement les *harde*, en essayant par tous les moyens de les réhabiliter. Au contraire, les Peuls les perçoivent de façon positive. N'est-ce pas, pour eux, l'un de leur patrimoine naturel ancien ?

Les études de P. Péliissier sur l'agriculture serer au Sénégal ont révélé le rôle pivot tenu par un arbre, le *Faidherbia albida*. La répartition de cet arbre au sein des terroirs a conduit l'auteur cité à proposer la notion de parcs arborés comme marques de beaucoup de paysages agraires africains. Ensuite, de nombreux autres parcs arborés ont été découverts et leurs logiques mises en évidence, notamment pour l'approvisionnement des populations en matières grasses. Des géographes et des agronomes ont étudié avec enthousiasme des parcs arborés, posés comme des emblèmes de véritables civilisations paysannes.

La plupart des études sur les arbres significatifs des paysages agraires africains adoptent une conception justement agraire de l'arbre, en le restituant comme élément important d'un système de production. Or, il est évident que cette conception utilitariste n'épuise pas toutes les significations des arbres dans les sociétés africaines. Ainsi, l'*Acacia nilotica*, arbre emblématique des forgerons chez les Bwaba, permet certes des usages mais sa perception par le groupe dépasse la sphère utilitaire (S. Dugast). On peut estimer que cet arbre est un arbre « non-agraire » dans cette société, et ceci à plusieurs titres. Alors que les arbres souvent privilégiés par les paysanneries africaines constituent des parcs dans les espaces cultivés ou en jachères, celui-ci est contenu dans le village. De plus, S. Dugast montre que la symbiose entre cet arbre et les forgerons s'accompagne d'une exclusion des espaces agricoles et d'une destruction dans les champs par les cultivateurs. Ainsi, l'*Acacia nilotica* des Bwaba représente-t-il l'antithèse de *Faidherbia albida*. D'ailleurs, on peut se demander comment les deux arbres se situaient l'un par rapport à l'autre dans les anciens paysages arborés des Bwaba. En effet, dans ses études pionnières sur l'agriculture des Bwaba, G. Savonnet avait montré, au cours des années 1950, l'existence de parcs à *Faidherbia albida*.

D'une façon générale, parmi les espèces utiles de ces parcs arborés, de nombreux chercheurs, parfois relayés par des développeurs, ont surtout manifesté de l'intérêt pour le *Faidherbia albida*. A la limite, des arbres africains ne sont-ils pas des patrimoines de scientifiques davantage que des paysans eux-mêmes ? La question est encore plus pertinente aujourd'hui, quand de nombreux parcs arborés montrent des signes de vieillissement et de régression. C'est le cas du parc à nérés et karités de la région de Gaya au Niger (S. Mériaux). Pourtant, la valorisation des fruits de ces deux arbres par les femmes reste active. Alors qu'elle devrait contribuer au maintien des arbres producteurs, elle conduit à leur surexploitation. Plus que la production de fruits et leur transformation, c'est leur commerce qui devient l'activité privilégiée des femmes de la région. Quant à l'évolution du statut foncier des deux arbres, elle n'explique pas leur déclin. En effet, le néré tend à devenir un arbre lignager tandis que le karité est de plus en plus approprié à titre privé. Il est remarquable que ces divergences n'empêchent pas une même évolution régressive des deux arbres. Alors que les projets de développement s'efforcent de conférer un statut patrimonial aux nérés et karités, les villageois de la région de Gaya manifestent une certaine indifférence à leur égard. Plus encore, ils avaient sans doute autrefois un rapport patrimonial avec ces arbres mais ils ne l'auraient plus. Il s'agirait alors d'un processus de dé-patrimonialisation d'arbres utiles, c'est-à-dire une évolution inverse à celle que les développeurs veulent susciter.

A l'indifférence des ruraux de Gaya, notamment des jeunes, à l'égard des arbres utiles reçus de leurs ancêtres, s'oppose la forte charge culturelle d'arbres qui relèvent de la tradition dans des villes historiques du Golfe du Bénin (S. Varissou). Le plus remarquable est sans doute l'iroko qui s'impose souvent comme un arbre spectaculaire par sa taille, qui héberge souvent des divinités et au pied duquel on accomplit des sacrifices. Un cortège de quelques espèces d'arbres balise ainsi un réseau de lieux historiques et de lieux forts dans ces vieilles villes. Eux-mêmes sont des arbres forts, dotés d'une aura qui dépasse le cadre lignager de leur

surveillance et de leur gestion. Les arbres-mémoires ont également suscité des politiques contradictoires. Alors qu'une stratégie coloniale s'efforçait de récupérer la puissance symbolique de ces arbres, le Bénin socialiste a lancé une politique d'abattage de beaucoup d'entre eux parce qu'ils étaient jugés comme des signes de féodalité et d'arriération. Depuis quelques années, c'est au contraire une politique de revalorisation de ces arbres qui prévaut. Ces revirements politiques à l'égard d'arbres à valeur patrimoniale sont significatifs. Ils montrent que le statut de patrimoine naturel n'est pas neutre. Il s'inscrit dans des rapports émotionnels, voire passionnels entre les sociétés et les natures et, plus encore, entre les sociétés elles-mêmes.

Archéologie et patrimoines naturels

Les liens entre l'archéologie et les patrimoines culturels sont étroits. En donnant du sens à des objets qui, dès leur découverte, sont intégrés dans le patrimoine des sociétés d'aujourd'hui, l'archéologie construit et enrichit sans cesse le passé de ces sociétés. Parmi les sciences sociales, c'est la discipline qui alimente les musées des civilisations. Par contre, les relations entre l'archéologie et les patrimoines naturels ne semblent pas aussi évidentes.

Le texte d'A. Marliac commence par des réflexions générales sur l'interdépendance des faits anciens concernant les milieux naturels et les hommes. Au-delà de cette position de principe, la synthèse qu'il propose des grandes périodes préhistoriques du peuplement des plaines au Nord-Cameroun est dressée en relation avec les changements qui ont marqué les milieux naturels : alternances climatiques sèches et pluvieuses, transgressions et régressions du lac Tchad. Mais les populations anciennes ont subi ces changements davantage qu'elles ne les ont maîtrisés. Par contre, d'autres modifications de la nature proviennent d'initiatives humaines, d'inventions collectives, par exemple la domestication de céréales, le regroupement spécifique d'arbres ou la création d'un paysage original comme celui de *harde* caractérisé par des sols argileux compacts et imperméables sur lesquels ne poussent que de fines herbes et des ligneux clairsemés.

Pour A. Marliac, ces paysages ne relèvent pas seulement de la nature mais ils sont des créations humaines « récentes » (15^e siècle ?), la « hardéisation » s'étant poursuivie pendant la période historique. Ce paysage est donc le résultat d'un mode d'occupation du sol qui, lui-même, renvoie à une spécificité culturelle. Bien qu'A. Marliac ne prolonge pas les corrélations, on peut se demander si le *harde* n'est pas l'expression géographique d'une identité ethnique. En effet, le *harde* est souvent associé aujourd'hui au peuplement peul du Nord-Cameroun. Même si des populations antérieures aux Peuls ont contribué à façonner ce type de paysage, il porte actuellement la marque des Peuls. Est-il le résultat de l'activité d'élevage ou de l'agriculture des sorghos repiqués, toutes les deux étant spécifiques des Peuls de la région ? Peut-être des deux à la fois : la culture continue des sorghos repiqués entraîne une « hardéisation » du milieu naturel puis les *harde* constituent, en saison des pluies, de bons pâturages sains, bien ressuyés et non cultivables. C'est donc un paysage qui s'intègre bien dans le « système peul » du Nord-Cameroun. Les développeurs n'ont cessé de juger négativement les *harde*, en essayant par tous les moyens de les réhabiliter. Au contraire, les Peuls les perçoivent de façon positive. N'est-ce pas, pour eux, l'un de leur patrimoine naturel ancien ?

PATURAGES, RACES BOVINES ET LAIT ; *perceptions et stratégies des pasteurs peuls de l'Ouest-Niger*

Salamatou ALHASSOUMI SOW*, Jean BOUTRAIS**

* Département de linguistique, UAM, Niamey, Niger

** IRD-MNHN, Paris, France

Résumé : Du point de vue pastoral, l'Ouest-Niger présente l'intérêt d'une juxtaposition de plusieurs races bovines. Bien que peu présentes dans la région, les *bororooji* figurent comme la race pastorale de référence, tandis que les *jalliji* constituent les troupeaux sédentaires de la vallée du Niger. D'autres races se rapprochent plus ou moins du type pastoral. Les différences entre les races bovines tiennent à des conformations corporelles spécifiques mais surtout à des comportements opposés des animaux. Pour les Peuls, ces identités bovines sont importantes en elles-mêmes mais surtout par rapport au lait, aliment essentiel et symbole culturel. De ce point de vue, les avis sont contradictoires, chaque groupe faisant l'éloge des qualités laitières de sa race bovine. Mais le lait est également le reflet des pâturages. Or, ceux-ci s'appauvrissent, de bonnes herbes disparaissent, en particulier les « plantes à lait ». Cette réduction des ressources affecte toutes les races bovines.

Mots clés : Peuls. Ouest-Niger. Sahel. Races bovines. Lait. Pâturages. Pastoralisme.

Abstract : Pasture lands, cattle breeds and milk products; perceptions and strategies of the Fulani pastoralists (West-Niger)

In the West-Niger area there are many cattle breeds. Even if they are few in number, the *bororooji* are the typical cattle breed of the pastoralists, while the *jalliji* are those of the settled herders. These cattle breeds are different because the animals do not look the same but also because their bearing is opposite. The Fulani say that these identities of cattle are important by themselves and for their relations with the milk which is the main food and a cultural value for them. Concerning milk, the informations are contradictory, as each Fulani group praises the aptitudes of his cattle breed for the production of milk. But the milk reflects also the pasture resources. To-day, the pasture lands are poorer than formerly, the good grasses have disappeared, especially the plants making the cattle have much milk. This limitation of the pasture lands has consequences for all the cattle breeds of the area.

Key words : Fulani. West-Niger. Sahel. Cattle breeds. Milk. Pasture lands. Pastoralism.

Introduction

Dans les études techniques de l'élevage tropical, le cheptel est souvent pris en compte en tant qu'unité de bétail. On parle ainsi d'UBT : unité de bétail tropical, un animal théorique de 250 kg auquel les animaux d'élevage sont rapportés selon des calculs d'équivalence. Cette référence statistique est commode pour chiffrer des populations animales, établir des comparaisons et même des diagnostics. Elle sert de critère important dans les expertises techniques mais des travaux scientifiques adoptent également cette référence. Pourtant, elle correspond rarement à la réalité et elle présente l'inconvénient d'appauvrir la diversité des populations animales. Une approche des relations entre les sociétés pastorales et leur cheptel procède de façon différente, en privilégiant l'identité du bétail élevé.

D'un autre côté, des études sur les Peuls analysent souvent les relations sociales qui impliquent des transferts de vaches mais en détaillant davantage les logiques des rapports sociaux que les animaux concernés. Pour les Peuls eux-mêmes, la vache (*nagge ful'be* : "la vache peule") est posée comme une entité très forte. Par sa spécificité, elle participe à l'identité peule qui, en dépit d'emprunts culturels, reste irréductible. Ainsi, il existe une

assimilation de l'identité de la vache peule avec celle des Peuls. Même si d'autres groupes se mettent à faire de l'élevage avec le même type de bétail, cela n'efface pas l'identité première de la vache peule. Comme l'affirme un informateur à Diouldé Laya (1984 : 175) : *nde nii Kaa'do non, na'i mum na ngonani Pullo* : "même si c'est un Songhay, ses vaches sont peules". L'ensemble des Peuls a conscience de détenir fondamentalement la même vache qui n'est pas seulement pour eux un animal domestique mais également un élément essentiel dans les relations sociales. Au-delà de cette unité de représentation, chaque groupe peul, selon son histoire et le contexte écologique, a favorisé l'élevage d'une race bovine spécifique qui est partie prenante de son identité.

- Notre approche se situe par rapport à ces deux conceptions : d'un côté, un réductionnisme de la diversité bovine pour des motifs statistiques et économiques, de l'autre une vision culturelle unifiante du cheptel peul. Il s'agit, pour nous, de privilégier la diversité bovine telle qu'elle existe dans les réalités et les représentations. Alors que les zootechniciens dressent des tableaux morphologiques des bovins (taille au garrot, périmètre thoracique...), notre enquête a surtout concerné les comportements des animaux et les façons dont les Peuls en parlent. Les identités bovines sont moins étudiées en elles-mêmes que dans les contextes des ressources naturelles et des productions, notamment en lait.

Dans l'élevage peul, l'attachement à une race bovine ne se comprend que dans ses rapports avec les pâturages et la production de lait. Contrairement aux experts qui valorisent de plus en plus le foin et le travail attelé, le lait reste, aux yeux des Peuls, le véritable produit de leurs vaches. C'est largement d'après leur production laitière que des lignées de vaches sont sélectionnées et transmises d'une génération à l'autre. Dans cette perspective, les races ou les variétés de races bovines ressemblent à des paysages qu'il convient de lire et d'interpréter.

I. Tableau géographique

La région du fleuve Niger présente l'intérêt d'une coexistence de plusieurs races bovines. Certes ce sont toutes des variétés de zébus mais une différence fondamentale oppose les zébus des sédentaires à ceux de pasteurs : *jalliiji* d'une part et *bororooji* de l'autre qui représentent la race typique des pasteurs peuls. Cette opposition reprend un schéma assez classique dans les régions d'élevage peules (Adamaoua, Massina).

1.1. *Jalliiji* et *bororooji*

Jalliiji ngoodi barke : se 'di ke'bii hu'do fuu, jalliye kam artata haara. Jalliye artata faya kam 'burta fayde kay lay, kam 'buri munyal duu (Garso Koundo, Torodi). "Les vaches *djallidji* sont de bonnes vaches : si elles ont de l'herbe, elle est la première à être rassasiée. La vache *djalliyé* est la première à l'engraissement parce qu'elle se contente de peu".

Jalliye nagge ha'b'beteenge, wonaa nagge duroowo (Ali, île d'Amkolom, Ayorou). "La vache *djalliyé* est faite pour être attachée, ce n'est pas une vache de berger".

Bororoowe 'buri nagge fuu e yahdu (Ali, île d'Amkolom, Ayorou). "La vache *bororo* est la meilleure marcheuse".

Pour marquer les différences entre *jalliiji* et *bororooji* les informateurs se réfèrent d'abord à des caractéristiques corporelles des animaux : taille (*darnde*), longueur et forme du cornage

(*luwe*), grosseur et disposition de la basse dorsale (*toojoore*), couleur de la robe (*noonde*). Il est évident que pour les éleveurs, tous les bovins n'ont pas le même format physique. La simple référence aux traits corporels des animaux implique déjà une hiérarchie et de préférences partagées par les groupes. Les pasteurs peuls expriment une nette préférence pour les animaux de grande taille, en comparant souvent les autres aux ânes. Les *jalli* affublées de longues oreilles pendantes sont également comparées à des ovins. Le port de tête lui-même, dressé ou baissé, est interprété comme un signe de fierté, d'intelligence ou au contraire, de soumission, voire de stupidité. A la grande stature des *bororooji* sont associées des capacités d'endurance qui permettent à ces animaux de parcourir de longues distances. Quant aux *jalliiji*, ils sont réputés mauvais marcheurs, ce qui est déjà dépréciatif pour les pasteurs peuls.

Plutôt que les références physiques, ce sont souvent les différences de comportement que les éleveurs mettent en avant à l'avantage des *bororooji* :

- animaux disciplinés attachés au propriétaire,
- fidèles, ils reviennent toujours à leur campement au même moment de la journée,
- animaux farouches, ils ne se laissent pas capturer par des étrangers et retournent toujours à leur campement habituel.

Pour accentuer ces comportements, des pasteurs peuls recourent à toute une pharmacopée. D'une certaine façon les pasteurs reconnaissent dans le comportement de *bororooji* des spécificités qu'ils s'attribuent à eux-mêmes : fierté, intelligence, sens de la liberté, conscience d'une supériorité. Ces qualités très appréciées de la vache des plus grands pasteurs expliquent l'adoption des *bororooji*, en particulier au nord de la région par les Peuls *Gaawoo'be*.

Présents un peu partout dans la région, les *jalliiji* semblent avoir leur berceau dans le Bitinkôdji. Ils sont associés dans les représentations à des chefferies traditionnelles de Peuls sédentarisés depuis longtemps (fin du 18^e siècle). Vaches de sédentaires, elles sont appréciées par tous ceux qui se sédentarisent. Les *jalliiji* deviennent également recherchées par suite de prix supérieurs aux races voisines obtenus sur les marchés à bétail du sud de la région. Les *jalliiji* sont les animaux préférés de ceux qui s'engagent actuellement dans l'élevage, pour leur relative facilité de conduite. Ces bovins sont également associés, dans les représentations des pasteurs peuls, à une perte de savoir de la part des jeunes générations. Tout en étant dépréciés par les authentiques pasteurs, notamment les anciens, les *jalliiji* semblent en expansion, en particulier dans le sud.

1.2. Les races "intermédiaires"

Le terme intermédiaire conviendrait assez mal s'il signifiait que des races bovines combinent des caractéristiques à la fois des *jalliiji* et des *bororooji*. En fait, les *gaawooji* et les *gurmaaji* sont présentés par les informateurs comme de véritables races pastorales stabilisées. En ce sens, elles partagent les comportements des *bororooji*, notamment à la pâture. Cependant, elles sont moins typées que les *bororooji* dans leur corpulence, leur taille et leur robe.

1.2.1. Les *gaawooji*

Na'i gaawooji woodi darnde, woodi luwe ; 'di ngoodi toojooje. Naa ngoodi bo'deeji, naa ngoodi daneeji, naa ngoodi ooli (Ali, île d'Amkolom, Ayorou). "Les vaches gawôdji sont grandes et ont de longues cornes, elles ont une grosse bosse. Elles peuvent être rouges,

blanches ou jaunes ”.

Gaawooji no woni barke. Amma 'di fuu na'i maw'di non so wonaa ley ladde non fuu 'di ngadataa, say ley ladde (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “ Les vaches gawôdji sont de bonnes vaches mais comme ce sont de grandes vaches, elles ne profitent que dans les vastes pâturages ”.

Les GaawooBe de la région de Téra affirment que les *gaawooji* ressemblent beaucoup aux *bororooji*, même allure générale, même comportement à la pâture. Cependant, les troupeaux sont souvent hétérogènes, avec des animaux de format et de robe variés. Cela tiendrait à une phase de reconstitution de troupeaux, après des pertes sévères subies lors de la sécheresse de 1984. Il semble également que le berceau de la race, dans les régions de Téra, soit en train d'éclater. Par suite de l'expansion des cultures et de l'appauvrissement des pâturages, de nombreux troupeaux de *gaawooji* ont été éloignés au nord, au Mali, tandis que d'autres GaawooBe ont migré vers le sud. Il ne resterait sur place que des troupeaux métissés, mieux adaptés à des ressources réduites.

Des GaawooBe de Téra affirment pourtant qu'ils veulent introduire des taureaux *bororooji* dans leurs troupeaux. A l'inverse, les *jalliji* sont introduits dans les troupeaux lorsque les GaawooBe prennent de l'âge et tendent à se fixer. Il se produit donc une permutation régulière de races bovines au cours de l'existence de chaque *Gaawoojo*. Chez eux les *jalliji* sont les animaux des anciens.

1.2.2. Les *gurmaajii*

Gurmaaji 'buri jalliji suusude rafo ; no waawa nyalla faa naange mutta. Gurmaaji ngalaa tojoore (Garso Koundo, Torodi). “ Les gourmâdji supportent mieux la faim que les djallidji ; elles peuvent ne rien manger une journée entière. Les gourmâdji ont une bosse plus petite ”.

Race pastorale, les *gurmaaji* se caractérisent par une stature fine mais une taille un peu plus petite que les autres et une robe de couleur uniformément blanche. Leur comportement est typiquement pastoral, avec une grande aptitude à la marche et une résistance aux déficits fourragers. La conformation des *gurmaaji* est également pastorale : bosse dorsale peu développée, grand cornage, mince corpulence.

Dans la région, cette race était spécifique des Peuls TooroBBe de Torodi avant que les éleveurs voisins du Bitinkôdji ne fassent des croisements. Des troupeaux plus purs se maintiennent près de la frontière du Burkina Faso où cette race serait largement représentée.

1.3. Les évolutions récentes

Jalliji no 'buri gurmaaji ngam jalliji pamarel muu'dum no woodi ceede 'burde gurmayer, kam a'buri yaajude, kam 'buri woo'dude. So a yeewi him'be ko woni no soda ko maroowa 'be tawi jalliji, coccokel muu'dum ngel no 'buri coccokel gurmaari (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “ Les djallidji sont meilleurs que les gourmâdji parce que les jeunes djallidji valent plus chers : ils ont une corpulence plus large, ils sont plus beaux. Pour les gens qui achètent des veaux à élever, ceux de race djallidji sont mieux que les gourmâdji ”.

La répartition spatiale des races bovines n'est pas figée (carte). Des croisements et des

changements de races à bétail interviennent par le biais d'achats notamment de taureaux sur les grands marchés à bestiaux : Ayorou et Torodi. Chez les TooroBBe de Torodi, la pratique du prêt de vaches, *habbanaaye*, permet d'obtenir des animaux désirés auprès de parents et d'amis. Cette pratique est actuellement très valorisée et les animaux en prêt font l'objet d'une grande fierté.

Les changements de races bovines consistent d'une part en une "bororisation" au nord et d'autre part, en une "jallisation" dominante au sud. Ces changements paraissent donc contradictoires : pastoralisation versus sédentarisation. Il peut paraître étonnant que la pastoralisation des races intervienne au nord, là où les pâturages sont supposés moins abondants. Il est probable que les éleveurs tiennent compte d'autres raisons dans leurs manipulations des races bovines.

De fait, les races bovines sont plus ou moins prestigieuses. Ainsi les pasteurs souhaitent acquérir des *bororooji* alors que le contexte pastoral semble peu s'y prêter. L'existence d'un contexte d'insécurité en particulier dans les zones frontalières au nord incite également les éleveurs à s'équiper en animaux difficiles à capturer et à acheminer sur de longues distances. Le caractère rebelle et farouche des *bororooji* est celui qui convient le mieux à l'insécurité pastorale. Les *bororooji* sont ainsi recherchées par les GaawooBe de la région d'Ayorou et même par les Touaregs. Un exemple édifiant donné par l'agent vétérinaire d'Ayorou, a concerné un troupeau capturé et emmené au Mali : tous les animaux *bororooji* ont réussi à revenir vers leur campement, un seul animal *jalliye* a finalement été perdu. L'opposition entre races pastorales et sédentaires, leur conformation et leurs aptitudes se traduisent par des comportements différents aux pâturages.

2. Races bovines et manières de paître

Les spécialistes de l'élevage pensent toujours les rapports entre le bétail et les pâturages en termes d'effectif d'animaux et de calcul des besoins d'espace comparés aux disponibilités. Au contraire les éleveurs peuls ont une approche qualitative des rapports entre bétail et pâturages. Ils insistent sur le fait que les animaux ne se comportent pas de la même manière dans leurs façons de paître.

2.1. Les comportements à la pâture

Bororooji, nde 'di dillii, 'di naati ladde, 'di ngartan. Jalliiji ngaddataa non, so 'di sankitake, 'di ngarta'aa (Ali, île Amkolom, Ayorou). "Les bororodji, quand elles partent et entrent en brousse, elles reviendront. Les djallidji font autrement, quand elles se sont dispersées, elles ne reviennent pas".

Durngol jalliiji e durngol gurmaaji hawtaa. Jalliiji 'buri durngol koyngol ngam wanaa ni'd'do fuu wawaataa tokkude gurmaaji (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). "La façon de paître des djallidji n'est pas la même que celle des gourmâdji. Il est plus facile d'être berger des djallidji mais ce n'est pas n'importe quel berger qui peut suivre les gourmâdji".

Jalliiji nyaaman nokku gooto, 'di subataako hu'do, nyaaman tan (Garso Koundo, Torodi). "Les djallidji pâturent au même endroit, elles ne choisissent pas l'herbe, elles ne font que manger".

Les informateurs établissent une différence très nette entre les façons de paître des races pastorales et celle des *jalliji*. De ce point de vue, les races *bororooji*, *gaawooji* et *gurmaaji* se comportent de façon assez similaire. Par contre, la race sédentaire est toujours présentée comme ayant un comportement opposé. Les races pastorales choisissent les herbes qu'elles consomment, en particulier dans un contexte d'abondance. Elles pratiquent une pâture sélective en fonction de la qualité fourragère des herbes. A l'inverse, la race sédentaire est réputée effectuer une pâture intégrale, sans distinction des qualités fourragères.

Ces deux façons de paître se prolongent par des rapports différents à l'espace. Les races pastorales paissent en se déplaçant, c'est une pâture mobile. Par exemple un informateur estime qu'un troupeau de *gurmaaji* parcourt entre 10 et 15 km par jour. Cette mobilité de pâture est exacerbée en saison sèche car les races pastorales sont réputées capables de parcourir de longues distances. Par contre, les *jalliji* sont présentées comme des animaux stationnaires, peu aptes à la marche. Ils sont réputés comme des animaux qui s'éloignent peu des abords du village. Cependant ce cliché ne correspond pas toujours à la réalité : des troupeaux composites avec des *jalliji* peuvent accomplir de grands déplacements notamment en fin de saison sèche.

Dans les représentations des pasteurs, la pâture mobile est la plus valorisée. C'est elle qui procure la meilleure alimentation aux animaux. De ce point de vue, la dépréciation des *jalliji* par les pasteurs complète les jugements négatifs portés sur leurs traits corporels.

2.2. La double pâture

Jalliji e gurmaaji fuu no njaha soggunde (Garso Koundo, Torodi). " Les djallidji et les gourmâdji vont tous à la pâture nocturne ".

Seule la pâture diurne est souvent prise en compte par les spécialistes de l'élevage. Or, les informateurs insistent sur l'existence d'une double pâture quotidienne : celle de jour (*durngol nyaloowma*) et l'autre de nuit (*cogginol* ou *soggunde*). Pour eux, la pâture la plus importante est celle de la nuit, même en saison de pluies. De jour, les animaux consomment relativement peu ; au contraire, de nuit, ils bénéficient d'une légère humidité, de températures plus fraîches et d'un contexte calme.

Le caractère décisif de la pâture nocturne est surtout affirmé par les pasteurs peuls. En transhumance dans des secteurs interdits (réserves forestières, parcs), elle devient même le seul mode de pâture pour des raisons spécifiques. Quant aux troupeaux de race sédentaire, ils reviennent le soir au village où ils sont souvent parqués de nuit. Donc ils ne font pas de pâture nocturne. C'est encore, aux yeux des pasteurs, un élément de dénigrement des animaux sédentaires. A l'extrême, les animaux des villageois attachés de nuit au piquet et complémentés de son et de tourteaux représentent un mode d'élevage tout à fait différent des normes pastorales.

2.3. Pâture d'herbes et broutage d'arbres

Haako le'd'de kay, nagge fuu no nyaama haako le'd'de ; gurmaaje e jalliji fuu no nyaama, walaa ko senndi. Nagge fuu wowtunge lekki fuu no nyaama 'dum. Le'd'de no 'duu'di ko woodi bitaamin (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). " Quant aux feuilles d'arbre, toute vache mange les feuilles d'arbre ; les gourmâdji et les djallidji en mangent sans distinction. Toute vache habituée à pâturer dans les arbres en mange les feuilles. Beaucoup de feuilles d'arbre

sont revitalisantes pour les animaux ”.

Seni na'i keppaay hu'do fuu, nyaamataa haako le'd'de. Woo'di se nan'daa nagge fayii fuu, hu'do faynata 'dum, wonaa le'd'de paynata 'dum (Garso Koundo, Torodi). “ Mais si les vaches ne manquent pas d'herbe, elles ne mangeront pas les feuilles d'arbre. Et si une vache est grasse, c'est l'herbe qui l'engraisse, pas les feuilles d'arbre ”.

Alors que les petits ruminants sont surtout des brouteurs de feuilles d'arbres, les bovins sont présentés d'abord comme des paiseurs d'herbes. Cependant, durant une partie de l'année les bovins combinent pâture d'herbacées et broutage de ligneux. L'apport des feuilles d'arbres est décisif en milieu de saison sèche quand les arbres émettent une nouvelle feuillaison. Certains informateurs disent que les jeunes feuilles vertes d'arbre sont aussi nourrissantes qu'un pâturage verdoyant. Ils les disent pleines de “ vitamines ”. Le rôle des arbres fourragers est surtout important dans les zones de transhumance au sud de la région.

Comme des arbres doivent être taillés (*sopude*), les bergers qui se livrent à cette pratique s'exposent à de graves amendes de la part du service des Eaux et Forêts ; il existe une véritable incompréhension de cet usage d'arbres fourragers du côté des services d'administratifs. D'autres pratiques originales consistent à érusser (dépouiller d'un seul geste des mains toutes les feuilles d'une branche : *worcaade*) certains arbres fourragers. Enfin, de petits arbres sont directement accessibles aux animaux. Pendant une grande partie de la saison sèche, les animaux font ainsi le va-et-vient entre des arbres fourragers et des herbes. Cependant en saison des pluies, les bovins délaissent tous les arbres au profit des nouvelles pousses d'herbe et ceci jusqu'à ce que les herbes commencent à se dessécher.

Il existe donc une complémentarité entre pâturages herbacés et aériens dont l'importance est soulignée par tous les pasteurs. En même temps, ils regrettent la disparition dans la région, des meilleurs arbres fourragers.

2.4. Conduite du troupeau

Se nokku goonga fuu a'da anndi no woodi durannde fuu a hultaa nyaa'dal ngal. Ton njoo'doytoo-'daa. An kay, to nagge maa haarata ton, woni-to njahta. Nii duroowo lobo wa'data (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “ Si tu sais qu'un endroit présente de bons pâturages, tu n'as pas peur des difficultés (pour y aller). Tu vas là. C'est là où ta vache se rassasie que tu vas. C'est ainsi qu'agit un bon berger ”.

Les façons de paître par les races pastorales demandent à être orientées, canalisées, voire encouragées. En effet, les vaches ne savent pas très bien se nourrir par elles-mêmes ; il faut les amener sur les bons pâturages. Il en résulte la notion de bon berger, *duroowo lobbo*. Le bon berger amène toujours son troupeau sur de bons pâturages en changeant d'endroit en moyenne tous les 3 jours. Alors que le nomadisme est souvent critiqué de l'extérieur, des informateurs n'hésitent pas à en faire l'éloge.

Le bon berger surveille son troupeau et le maintient rassemblé à la pâture. Il le précède pour le conduire aux endroits qu'il sait les meilleurs. Bien sûr, il pratique la pâture nocturne. La vie en brousse, surtout de nuit, écarte complètement le berger peul du modèle de vie diurne et sédentaire des villageois qui le méprisent et en même temps le craignent.

Autrefois, quand la grande faune était plus abondante qu'aujourd'hui, le bon berger savait

recourir à des pratiques magiques pour protéger ses animaux. Il savait guérir également des maladies du bétail par une pharmacopée locale. A des manières de paître spécifiques des races pastorales correspondaient des savoirs traditionnels de bons bergers. Aujourd'hui, les responsables des bergers (*warsoo'be* et *ruggaa'be*) déplorent une perte de savoirs des jeunes générations, liée à une conduite plus facile des troupeaux et à l'encadrement vétérinaire.

2.5. Pâture dégradante et pâture conservatrice

Jalliiji 'buri waarude hu'do, ngam to jalliiji nyaami fuu fuu no mbaawi hantude ladde nden. Gurmaaji no nduran hano no be'eeji nii ndurdata e baali nii, mbittoyto non kam 'ben kay (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “ Les djallidji sont celles qui abiment le plus l'herbe parce que là où les djallidji paissent, il risque de ne plus y avoir de pâturages. Les gourmâdji paissent comme les chèvres et les moutons, elles ne font que passer sur les pâturages ”.

Les éleveurs de la région sont conscients d'une dégradation des pâturages depuis quelques décennies, en comparant ceux d'il y a une cinquantaine d'années et ceux d'aujourd'hui. Comme les experts, ils attribuent ce phénomène aux grands effectifs de bétail, à la réduction des espaces pâturables et à la diminution des pluies. Cependant ils mettent également en cause une manière de paître. Pour les pasteurs peuls, la pâture intégrale et stationnaire de la race sédentaire est dégradante. Au contraire, la pâture sélective et mobile des races pastorales ménage les pâturages car il subsiste toujours des herbes après le passage des bovins pastoraux. Ainsi, la dégradation des pâturages serait largement due à la race *jalliiji* et, en même temps, elle accentuerait la “ djallisation ” des troupeaux. L'affirmation d'une pâture conservatoire par les races pastorales va à l'encontre des nombreuses idées admises.

3. Races bovines et lait

Kosam fuu no weli. Mi yi'aay fuu nyawu ko wa'data nagge ko wi'e kosam muu'dum yarataake (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “ Tout lait est bon. Je ne connais pas de maladie qui fait interdire de boire le lait de la vache ”.

Dans les systèmes pastoraux, le lait et ses dérivés occupent une place essentielle. La vache peule est valorisée pour elle-même mais surtout pour le lait qu'elle produit et qui nourrit la famille et même la communauté. Les relations pâturages - vaches - laits ne sont pas neutres ; elles sont modulées en particulier par l'identité sociale des vaches. Alors que les experts en élevage privilégient la viande, le lait est le principal élément de la vie pastorale et la récompense que le berger attend de la vache (*barke nagge*).

3.1. Races et vaches à lait

Kosam kam, na'i gaawooji ngoodi kosam (Amirou Djoubeyrou, Petel Kôlé). “ Quant au lait, les vaches gawôdji en ont ”.

Miin kam, mi anndaa nagge ko 'buri na'i amin gaawooji kosam bel'dam walaa. Kosam jalliiji e kosam gurmaaji walaa fuu ko seediri, say nde hu'do senndi kosam. (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “ Quant à moi, je ne connais pas de vache qui donne de meilleur lait que les nôtres, les gawôdji. Rien ne différencie le lait des djallidji et celui des gourmâdji, sauf si l'herbe (qu'elles mangent) est différente ”.

Le lait étant un aliment à forte connotation culturelle, les témoignages sont souvent subjectifs à son égard, chaque groupe faisant l'éloge de ses animaux. Cependant, tous les témoignages s'accordent pour dire que le lait d'une race bovine n'est pas différent de celui d'une autre race bovine. Les avis divergent plutôt à propos de l'importance des lactations. Des informateurs reconnaissent que la race sédentaire est plus prolifique et vêle plus précocement que la race pastorale. Bien que la période de lactation suive le vêlage, ils affirment que les races pastorales aux vêlages peu fréquents donnent quand même le plus de lait. C'est surtout la race des *bororo* qui est créditée d'une production laitière supérieure à toutes les autres.

Ces qualités laitières des races pastorales résultent probablement d'une sélection locale sur une longue durée. Beaucoup d'informateurs insistent sur le rôle de taureaux issus de bonnes vaches laitières. Ces reproducteurs génèrent, à leur tour, de véritables lignées de vaches laitières particulièrement prisées par les pasteurs.

3.2. Les temps du lait

Ndunngu min duran, mi bira min mbaala miden njara, nii non. Minen duroo'be, min connataa kosam ammaa se neddo warii to amin, min kokkan mo kosam, o yara faa o sawta (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). "Pendant l'hivernage, nous faisons paître les animaux, nous les trayons (et) nous passons la nuit à boire du lait, c'est ainsi. Nous bergers, nous ne vendons pas de lait mais si quelqu'un vient à nous, nous lui en offrons à boire à satiété".

Cee'du kosam 'buri welde. Nde kosam fam'di nii buri welde (Garsoo Koundo, Toroodi.). "C'est pendant la saison sèche que le lait est le meilleur. C'est quand le lait est rare qu'il est le meilleur".

L'année pastorale consiste en une succession de périodes d'abondance puis de rareté du lait. En pleine saison des pluies, le lait est partout abondant. Les pasteurs en font la base de leur nourriture, oubliant pour un temps les céréales. Cette période est toujours présentée comme du bonheur pastoral : *nde kosam wadii jam wadii !* "quand le lait est là, la paix est là !" C'est une période de plénitude dans la zone pastorale. La fin de la saison des pluies se traduit par le dessèchement des herbes et une baisse progressive des quantités de lait. Le temps de la vaine pâture ramène pourtant des quantités abondantes. Ensuite le lait ne fait que diminuer au cours de la saison sèche. Des informateurs nuancent cependant cette baisse en disant que c'est alors le meilleur lait. Tout se passe comme si l'herbe fraîche de la saison des pluies apportait beaucoup d'eau dans le lait. Au contraire, en saison sèche et froide, le lait est épais, crémeux goûté (il a du goût). C'est un aliment qui réchauffe en cette période fraîche de l'année (*dabbunde kosam yo wulan* : "en saison fraîche, le lait est chaud"). En fin de saison sèche, le lait devient un produit rare et précieux réservé aux enfants. On s'excuse de ne pouvoir en donner aux visiteurs ; on essaye même d'éviter les visites alors qu'en saison des pluies les visiteurs sont toujours attendus. Le lait n'est pas seulement un aliment, c'est un vecteur des liens sociaux. Le lait est pensé comme étant un aliment pur et sain. Il est l'aboutissement de l'activité pastorale.

En début d'hivernage, dès avant l'arrivée des pluies, on envoie les troupeaux vers le Sud sous la conduite des *sukaa'be*, jeunes bergers libres de charge familiale. Arrivées dans les pâturages reverdis, les vaches donnent beaucoup de lait. Des jeunes ne se nourrissent alors que de lait frais, ils en donnent, ils en jettent. *Minen kay biraa 'dam min anndani e durngol*

(Ali, île d'Amkolon, Ayorou): "quant à nous, nous ne connaissons (buvons) que du lait frais et nous nous occupons du bétail".

Pendant ce temps, la famille restée au campement n'a plus du tout de lait. C'est le temps des *marasu* (le manque de lait qui se manifeste par des troubles corporels et psychologiques). Tout le monde vit dans l'attente du retour des troupeaux qui sera celui de l'abondance laitière. Mais ce retour n'est que progressif au fur à mesure que les pâturages sont reconstitués. Avant même l'arrivée des troupeaux, des femmes se déplacent pour aller chercher le lait chez les bergers qui campent à distance du village : *liigowaade*. Une fois ramené au village, le lait est distribué aux membres sédentaires de la famille. Une partie du lait est caillé, baratté, conservé et vendu.

3.3. La part de la famille, la part des veaux

Une fois la traite effectuée par les hommes, les femmes ont la responsabilité de répartir le lait entre les membres de la famille. Auparavant, une première répartition implicite de lait est intervenue : quantité de lait laissée au veau et quantité de lait trait. Quand la lactation diminue le choix devient délicat. Les femmes souhaitent obtenir la plus grande quantité de lait possible pour la consommation familiale et les ventes. Le chef de famille quant à lui, est attentif à préserver une alimentation suffisante au veau. Dans cette affaire, celui qui assure la traite a le dernier mot. C'est lui qui décide de la part de la famille et de celle du veau. Chez les Peuls enquêtés, c'est l'homme qui assure la traite. Écartées de celle-ci, les femmes ne savent rien de ce qui est décidé, les hommes revendiquent être les seuls compétents pour répartir le lait dès le pis de la vache.

3.4. La fierté de la calebasse pleine

Kosam no woodi barke, no woodi barke nden, no woodi barke hannde, kam sabu nden muum kosam na joge woo'di hannde duu nde a'da woodi kosam na joge. Kosam kam nde hen non fuu no woodi barke (Rugga Banto, Djonkondi, Torodi). "Le lait est très bon, il l'était autrefois, il le reste aujourd'hui parce qu'autrefois le lait suffisait comme nourriture. Aujourd'hui encore il te suffit si tu en as. De tout temps le lait est très bon".

En milieu pastoral, le lait occupe une place centrale et c'est la femme qui le gère. Il existe une grande fierté féminine à montrer ses récipients à lait, à vendre de grandes calebasses pleines de lait. La richesse du mari en bétail retentit au bénéfice de sa ou de ses épouses. Les calebassées de lait symbolisent la réussite des familles pastorales. Inversement, le berger qui n'a pas assez d'animaux pour ravitailler sa famille s'expose à un risque d'instabilité conjugale. Au-delà de sa valeur alimentaire, la remise de lait à l'épouse symbolise les liens qui unissent les vaches aux femmes chez les pasteurs.

4. Des herbes et des arbres à lait

Les relations entre les races bovines et la production laitière font l'objet d'avis divergents notamment à propos de la qualité. Des informateurs disent que tous les laits se ressemblent, il n'y a pas de mauvais lait. Rugga Banto affirme ainsi : *to goddo wi'i kosam no hadi, o maayan* : "si un Peul dit que le lait est amer, c'est que lui-même est proche de la mort". Par contre, les relations entre la production laitière et l'alimentation des animaux sont évidentes

pour tous les informateurs. Il existe des fourrages à lait, d'autres qui en modifient le goût et d'autres qui donnent peu de lait.

4.1. Les grands fourrages lactogènes

Rannyere woni ngoonga on ; so nii rannyere na woodi, haala walaa, no ndunngu dilliri fuu, nde na' i no nyaama da'y'ye, haala walaa (Amiiru Djoubairou, Petel Koole). “L'*Andropogon* est la bonne herbe en vérité. Quand il y a de l'*Andropogon*, il n'y a plus d'inquiétude quelque soit la saison des pluies ; quand les vaches mangent de l'*Andropogon*, il n'y a plus de problème”.

Kosam rannyere no weli, nde a yi'i jankaa'je na'i fuu, a annditan ke nyaami rannyere (Garso Koundo, Torodi). “Le lait de l'*Andropogon* est bon, quand tu vois les veaux tu peux reconnaître ceux dont les mères ont mangé de l'*Andropogon*”.

Rannyere no woodi barke, de rannyere kosam muum 'duu'daa 'dum paamirtaa mbusam 'bolam (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “L'*Andropogon* est plein de bienfait, quelque soit la quantité du lait d'*Andropogon*, tu comprendras qu'il donne plein de force”.

Garrabal no yaajinan nagge non, no woodi kosam sanne, hu'do fuu kam 'buri kosam. Ammaa sukaa'be ful'be ko heedi ley ga'en fuu anndaa garrabal (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “Le *Diheteropogon* élargit le corps de la vache, il fait donner beaucoup de lait, c'est la meilleure herbe pour le lait. Mais aucun des jeunes Peuls d'ici ne connaît le *Diheteropogon*”.

Wajaalo no nafa na'i sanne ammaa so nii yoorii nafataa na'i (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “Le *Cymbopogon* est très bon pour les vaches mais une fois asséché, ce n'est plus une bonne herbe”.

Pagguri no nafa na'i sanne, pagguri yornde fuu e heccere walaa nyaw, no nafa na'i duu (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “Le fonio sauvage est très bon pour les vaches, asséché ou en vert, il est sain et une bonne herbe pour les vaches”.

Kebbe no nafa na'i sanne, yornde fuu e heccere (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). “Le cram-cram est très bon pour les vaches qu'il soit sec ou en vert”.

Dans la région, les gens parlent de ces fourrages au passé ou comme étant très éloignés. Parmi ces espèces fourragères remarquables une hiérarchie fait pratiquement l'unanimité. *Rannyere* (*Andropogon gayanus*) est présenté pour tous comme l'herbe fourragère par excellence. *Hudo fuu nafaowol nagge ko 'buri rannyere walaa* : “de toutes les herbes bénéfiques, il n'y a pas une qui dépasse l'*Andropogon*”. *Rannyere 'buri darja* : “l'*Andropogon* est l'herbe la plus prestigieuse”. Les éleveurs font tous l'éloge de cette grande graminée qui est un gage d'abondance fourragère. Elle est valorisée comme l'est le maïs par les élevages intensifs des pays tempérés. D'ailleurs, ses touffes à l'état jeune ressemblent un peu à de jeunes pieds de maïs. Graminée vivace, elle émet très vite des repousses en début de saison des pluies, en devançant toutes les autres graminées. C'est l'une des raisons pour lesquelles les éleveurs l'apprécient tellement, à une époque d'attente du renouvellement des ressources fourragères¹.

¹ En savanes soudaniennes (recherches d'Anne FOURNIER au Burkina Faso), *Andropogon gayanus* signe l'un des premiers stades de reconstitution post-culturelle de la végétation mais en étant rapidement remplacé par d'autres formations. Au Sahel, c'est une graminée moins éphémère qui caractérise de vieilles jachères de 10 à 30 ans, par

Plus tard elle monte et durcit, si bien que les animaux s'en écartent. Les jeunes *daYYe* stimulent une production laitière importante. Les vaches deviennent fortes (*semmbi'da*), elles ont de la moelle (*mbusam*). *Kosam rannyere weli, i'dam woodi ndakam* : "le lait de l'*Andropogon* est bon, il est goûté". Malheureusement, aujourd'hui l'*Andropogon* a disparu des pâturages ; il faut aller très loin au sud pour en trouver.

D'autres grandes graminées sont dites presque aussi bonnes que le *rannyere* : *Wajaalo* (*Cymbopogon giganteus*), *Garrabal* (*Diheteropogon*) et surtout le *burgu* (*Echinochloa* et autres espèces) le long du fleuve. Toutes ces bonnes herbes lactogènes ont pratiquement disparu de la région depuis quelques décennies. Les anciens disent que les jeunes ne les connaissent plus. Quelques arbres fourragers sont également réputés pour favoriser les lactations : *banuhi* (*Pterocarpus erinaceus*) et surtout *pampuhi* (*Prosopis africana*) mais *banuhi* est devenu rare et *pampuhi* ne se trouve qu'au sud.

Les seules bonnes herbes lactogènes qui subsistent dans la région sont *pagguri* (*Panicum laetum*, le fonio sauvage), *sel'bo* (*Aristida mutabilis*), *saraho* (*Schoenefeldia*) et dans une moindre mesure *hebbere* (*Cenchrus biflorus*, le *cram cram*). On peut dire que la réduction des grandes herbes lactogènes explique que le lait soit moins abondant aujourd'hui dans les campements.

4.2. Fourrages à lait de mauvais goût

Denngeere no woodi kosam ammaa denngeere no haa'di sanne. Denngeere wonaa hu'do sosey ngam sabu hu'do non laatiiko, iko woodi kaata sanne (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). "Le *Zornia* fait donner du lait mais c'est une plante très amère. Le *Zornia* n'est pas une bonne d'herbe de pâturage, parce que c'est une herbe qui contient beaucoup de sels".

Le lait de chamelle est connu pour refléter le goût sucré ou amer des plantes consommées. C'est moins le cas du lait de vache. Cependant, certaines plantes sont réputées donner un mauvais goût au lait : c'est le cas des arbustes *gigile, tiireehi* (*Boscia*) mais aussi de la petite herbe *denngeere* à l'état vert (*Zornia glochidiata*). Les feuillages d'arbustes cités sont tout de même donnés aux animaux en saison sèche. En effet, boire du lait à mauvais goût reste préférable au mal *marasu* : le manque de lait.

4.3. Disparition des grandes plantes à lait

Hu'do hantii, hu'do kay, walaa non. Hannden baa baa baa ndungu seni ndiyam to'bi na'i kaarataa hu'do sanne (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). "L'herbe est finie, quant à l'herbe, il n'y en a point. De nos jours même quand l'hivernage est très bon, les vaches n'arrivent pas à se rassasier d'herbe".

Toutes les plantes qui donnaient de bonnes lactations ont maintenant disparu. Les informateurs attribuent ce phénomène à plusieurs raisons. Les fourrages ont été longtemps surexploités ; les arbres fourragers sont coupés à blanc, *soppude* ; les bonnes graminées à lait sont aussi recherchées pour d'autres usages : cueillette de céréales sauvages (*pagguri*), coupes de tiges pour des tressages (*rannyere, wajaalo*). Les éleveurs tentent de compenser l'appauvrissement des pâturages en fournissant du sel ou du natron aux animaux.

exemple dans la région de Maradi (LUXEREAU et ROUSSEL, 1997 : 207). Les éleveurs de l'Ouest-Niger, quant à eux, interprètent ces pâturages comme étant stables, du moins avant les grandes sécheresses.

Lam'dam, "le sel", est un produit indispensable aux yeux des éleveurs pour une bonne lactation en saison des pluies.

4.4. Des espaces pastoraux

Pulaari kam kay innde Ful'be kam woni hano to laati nokku Ful'be, to laati laamu Ful'be non. Ammaa ngeenndi kay leydi (Garso Koundo, Torodi). "*Pulaari*, c'est le nom des Peuls, c'est-à-dire de l'endroit des Peuls, c'est le territoire peul. Mais *ngeenndi*, c'est le pays".

Il est probable que les parcours de pâture des *jalliiji* sont plus restreints que ceux des races pastorales. A celles-ci, il faut de grands espaces et surtout des espaces en pleine brousse (*ley ladde*). A chaque race bovine est ainsi associée une aire de pâture idéale qui diffère des autres par son étendue et sa configuration. Avec la sédentarisation des Peuls et leur engagement dans l'agriculture, il est fréquent que les lieux d'habitat soient maintenant dissociés des aires de pâture. Cela entraîne des va-et-vient continuels entre deux espaces discontinus pour se relayer dans la garde du bétail et rapporter le lait après chaque traite. Les Peuls expriment ces déplacements par le substantif *liigaaki* et le verbe *liigoyade*.

Les Peuls distinguent également deux types d'espaces : *kaa'daari* et *pulaari* ; *kaadaari* est l'espace des *Haa'be* avec leurs cultures, leurs villages et leurs déports. Au contraire, *pulaari* est l'espace peul : espace ouvert où le bétail peut circuler sans entraves. Les espaces *pulaari* les mieux identifiés constituent de grands ensembles pour l'activité pastorale. C'est là que la production laitière était autrefois abondante. L'espace *pulaari* est d'abord un espace écologique où les pratiques d'élevage sont identiques (*ngootiri*) : rives à *burgu* du fleuve Niger, pâturages humides autour d'une grande mare comme celle d'Ossolo (Marie, 1993) Dans cet espace écologique évoluent les vaches *pulfuli* ; vaches peules rattachées à un espace peul. En fait, *pulaari* est un terme polysémique qui renvoie à un espace commun et à des pratiques communes relevant des mêmes codes socio-culturels. C'est autant une façon d'être et de se comporter qu'une référence à l'espace. Au sein de cet espace, étendue et pratiques sont donc liées. C'est un espace géo-culturel.

Au-delà de cet espace écologique, les Peuls identifient *ngeenndi*. C'est le pays, la terre d'appartenance, la référence spatiale depuis les ancêtres. *Ngeenndi* est un espace social identitaire qui n'implique pas nécessairement le partage des mêmes pratiques ou des mêmes comportements. C'est un espace géo-politique.

Ainsi, dans la conception peule, *pulaari* et *ngeenndi* s'emboîtent comme des espaces de nature différente.

Conclusion : D'une technique d'élevage à une morale pastorale

Dans les sociétés pastorales peules, les tâches sont bien partagées selon les sexes. Les hommes interviennent sans cesse dans la sélection et le maintien de lignées bovines particulièrement valorisées. Ces interventions impliquent des compétences techniques : attentions au bétail, choix des pâturages, décisions de déplacement, gestion des troupeaux. Les préoccupations des hommes sont centrées sur l'activité d'élevage pour assurer la prospérité du bétail sur le long terme. Dans cet objectif, ils détiennent le contrôle du bétail et de sa production.

Quant aux femmes peules, leurs activités sont spécialisées sur le lait et les produits laitiers. Elles valorisent et transforment le lait ; elles décident de sa consommation et de sa vente. Pour pouvoir écouler le lait, les femmes vont jusqu'à exiger des hommes que le campement soit installé aux environs d'un marché. Comme elles maîtrisent le principal produit de l'élevage, elles entretiennent des liens avec le troupeau ; c'est la calebasse de lait des femmes qui fait la fierté du pasteur. Par le biais du lait, les femmes expriment leur point de vue sur la gestion du troupeau en faisant notamment pression pour que les vaches laitières ne soient pas vendues.

Les activités des hommes comme celles des femmes ne relèvent pas seulement du domaine technique, elles participent également aux relations sociales et expriment des codes de comportement. Ainsi, un informateur de Diouldé Laya (1984) souligne combien les Peuls de Torodi répugnent à mélanger leurs animaux avec d'autres. Ils n'hésitent pas à recourir à la violence pour chasser des animaux différents. Cet ostracisme à l'égard d'une autre race est également rappelé par l'un de nos informateurs : *se ngurmaare naati e na'i jalliiji, wo'b'be ndiwan nze ; nji'daa* : " si une vache de race *ngurmaare* entre chez des vaches *jalliiji*, il y a des gens qui la chassent ; ils n'aiment pas ça " (Rugga Banto, Djankondi, Torodi). Mais la violence sur les animaux entraîne souvent la violence entre les hommes. C'est pourquoi le défenseur d'une " voie peule " qui dialogue avec Diouldé Laya, condamne cette façon de se comporter à l'égard du bétail. En fait, il ne recommande pas pour autant un mélange des animaux et un métissage des races bovines. C'est plutôt dans la façon d'exclure les autres animaux que réside le bon comportement peul : douceur, patience et, en dernier recours, évitement. C'est l'inverse de la violence et de l'affrontement mais l'objectif reste celui de sauvegarder l'intégrité de sa race bovine c'est-à-dire celle élevée et adoptée par chaque groupe.

Quant au lait, il implique un savoir féminin transmis de génération en génération. Ce savoir-faire des femmes en fait un aliment privilégié. Mais le lait n'est pas un aliment comme les autres. D'abord, c'est l'aliment nourricier par excellence (*wuurnude*), celui qui permet de se dispenser du mil ou de confectionner une bonne nourriture avec du mil. C'est l'aliment offert à l'hôte de passage pour l'honorer. De plus, la manipulation du lait implique des précautions et une attitude de respect. Autrefois, quand le lait était tellement abondant que les Peuls en étaient parfois gavés, il fallait gérer les surplus d'une certaine manière. D'abord, il convenait d'en proposer aux voisins, aux cultivateurs et même à son ennemi (*ganyo maa*). Ensuite, si cela ne suffisait pas, on en abreuvait des animaux : chevaux et même vaches. En fin de compte, il fallait se résoudre à jeter du lait. Mais il est interdit de le déverser par terre, sous peine de malheur dans sa famille et son cheptel. Il convient de le jeter dans les mares ou sur les bouses de vaches. Comme envers les vaches, il existe un code de comportement vis-à-vis du lait.

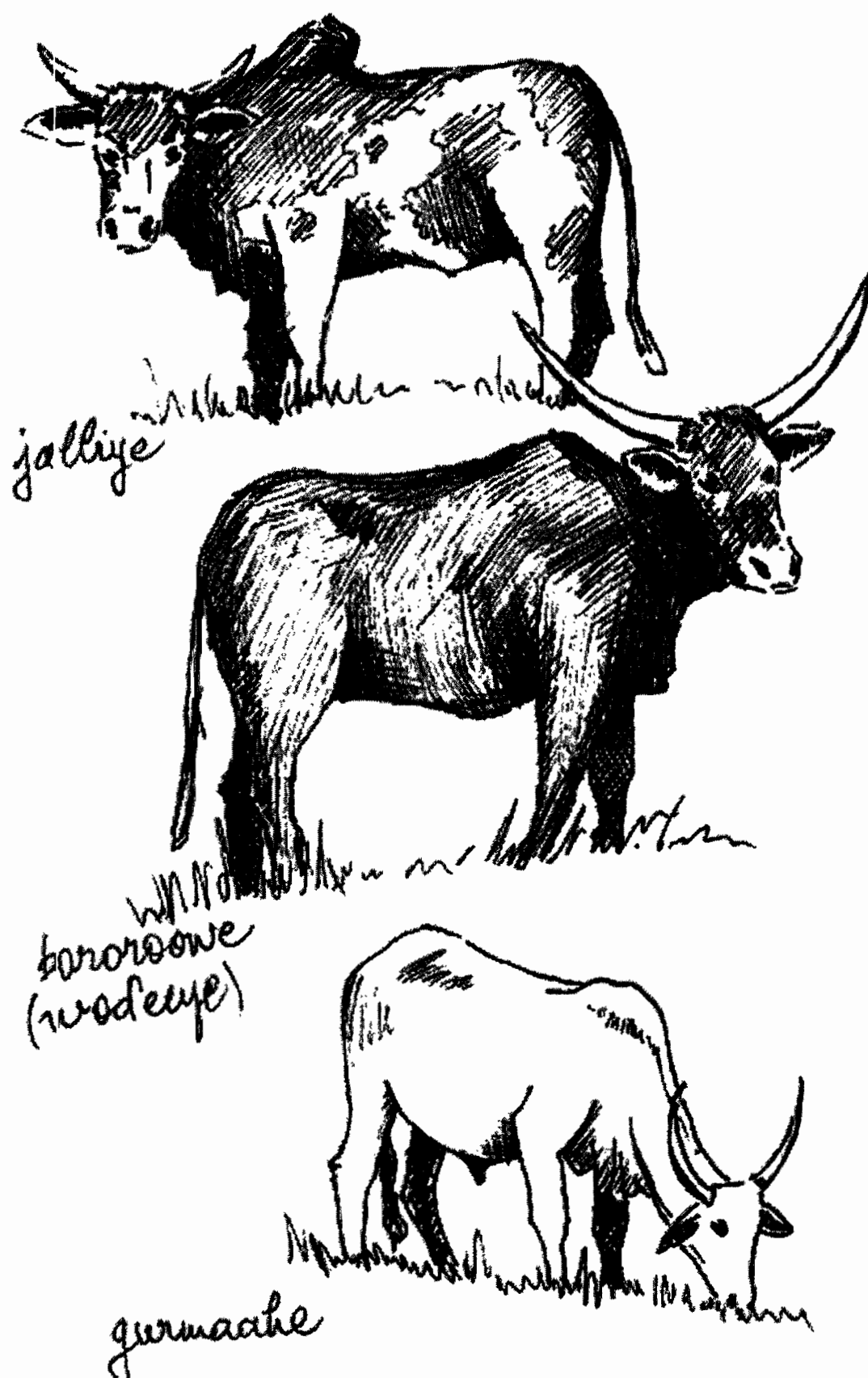


Figure 1

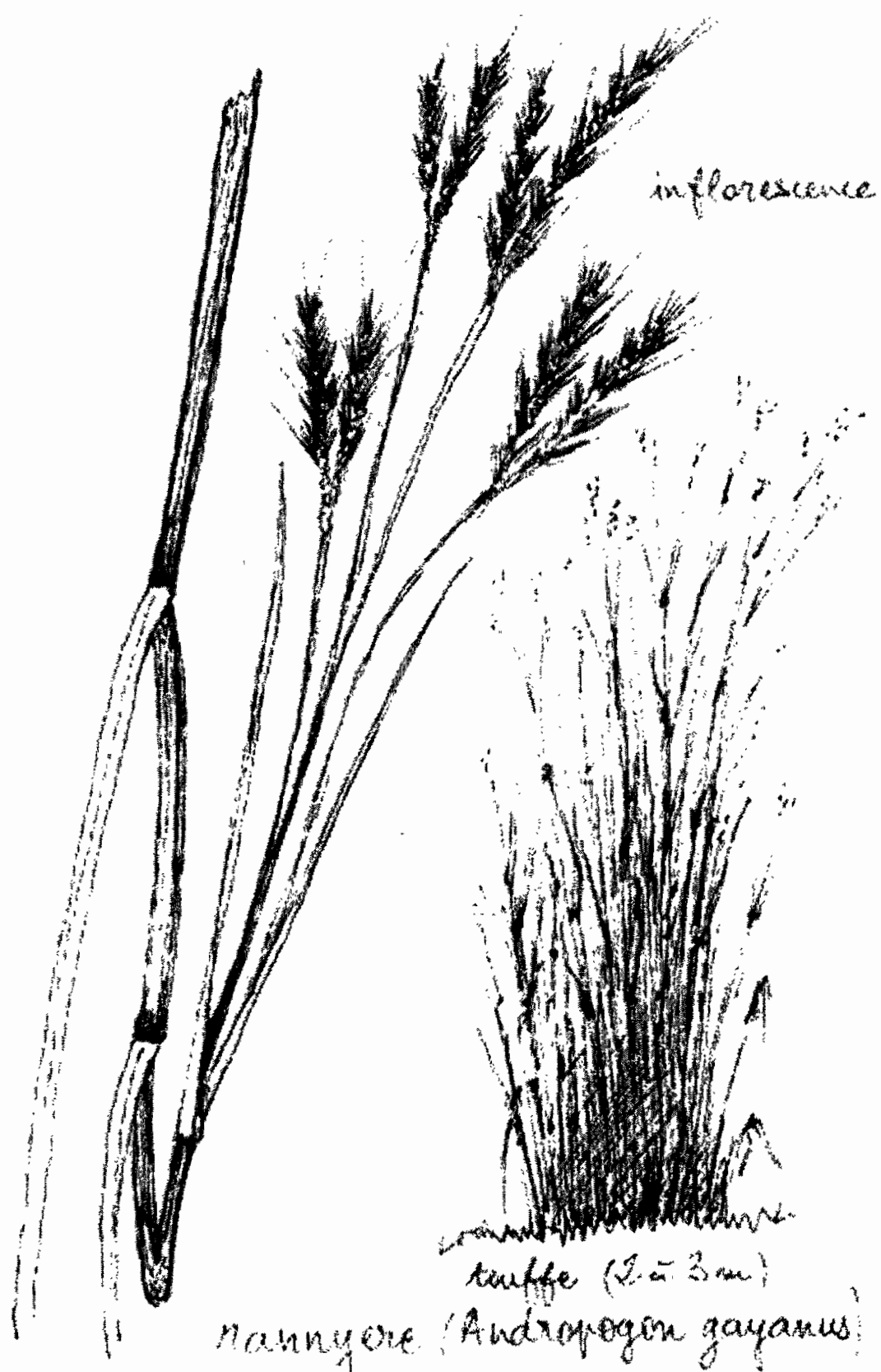


Figure 2

Références bibliographiques

- ACHARD F., 2001 - *Végétation du terroir de Ticko (canton de Torodi, Niger) ; inventaire floristique et quelques relevés*. Niamey, IRD - Faculté d'agronomie, 30 p.
- AMADOU B., 1995 - Crise alimentaire et conquête agricole des nouvelles terres dans le Sud-Ouest du Niger. *Revue de géographie alpine*, numéro hors-série : *Au contact Sahara-Sahel ; animaux et sociétés du Niger*, 2 : 171-184.
- DOUTRESSOULLE G., 1947 - *L'élevage en Afrique Occidentale française*. Paris, Ed. Larose.
- LAYA D., 1984 - *La voie peule ; solidarité pastorale et bienséances sahéliennes*. Paris, Nubia.
- KINTZ D., TOUTAIN B., 1981 - Lexique commenté peul-latin des flores de Haute-Volta. IEMVT, *Etudes et synthèses de l'IEMVT*, 2.
- ALZOUMA D., 1956 - *Problème de l'élevage bovin dans le Torodi, subdivision de Say*. (reproduction IFAN-CNRS, 1967, Niamey), 30 p. multigr.
- LEGUILLERN E., 1973 - *Etude agro-pastorale de la rive droite du Niger de Lamorde à Say*. Rouen, Mémoire de maîtrise, 169 p.
- LUXEREAU A., ROUSSEL B., 1997 - *Changements écologiques et sociaux au Niger ; des interactions étroites*. Paris, L'Harmattan.
- MARIE J., 1993 - Le territoire de mare d'Ossolo ; diversité culturelle et systèmes agro-pastoraux dans l'ouest du Sahel nigérien. Talence, CEGET, *Espaces tropicaux*, n° 11.
- SOW S. A., 1995 - L'introduction du lait industriel chez un peuple de pasteurs : réalités et représentations. *Revue d'ethnolinguistique, Cahiers du LACITO*, Paris, Péteers, 7 : 225-241.
- SOW S. A., 2003 - *Le gaawoore, parler des Peuls Gaawoo'be (Niger occidental)*. Paris, Peeters, Langues et cultures africaines 32, Selaf 402.

Evolution des sociétés peules et des espaces pastoraux dans le sud-ouest du Niger

Boureima AMADOU

Département de géographie, UAM, Niamey, Niger

Résumé : L'ouest du Niger, notamment la région du fleuve, fait l'objet d'une exploitation agropastorale. La majeure partie de la population est sédentaire avec une pratique agricole dominante. Cette population cohabite avec des éleveurs peuls partageant leur existence entre les terroirs d'attache et les espaces pastoraux encore ouverts. Ces éleveurs peuls, malgré les contraintes écologiques et politiques diverses, maintiennent un schéma identitaire basé sur la mobilité du bétail et des hommes.

L'identité de ces éleveurs est abordée à travers leurs pratiques. Les régions du Gourma (Say et Tamou) et du Boboye ont servi de support spatial pour l'analyse des activités agropastorales. Cette analyse permet de faire un constat sur les mobilités, anciennes et nouvelles, des éleveurs peuls. Il en ressort une difficulté de la pratique actuelle de déplacement : des troupeaux et des hommes, et une nécessité de refondation des espaces pastoraux.

Mots-clé : Ouest-Niger. Systèmes agro-pastoraux. Peuls. Zarma. Transhumance. Territoires.

Abstract : The evolution of the Fulani Societies and the Pastoral Areas in the South West of Niger

The west of Niger particularly the area of the river is subjected to an agricultural pastoral exploitation. The major part of the population is sedentary having a dominant agricultural practice. This population cohabits with the peul breeders sharing their living in between their native soil and the still open pastoral areas. These breeders despite the ecological constraints and the diverse policies maintain an identity diagram based on the mobility of men and cattle.

We try in our paper to freeze on to the identity of this group of breeders through their practices. The Gourma areas (Say, Tamou) and the one of Boboye served as support frame for the analysis of the agricultural pastoral activities. The analysis allowed us to find out on the mobilities old and new of the peul breeders. It results of difficulty, the actual practice of the shifting of the cattle and men and a necessity of rebuilding the pastoral areas.

Key-words : West-Niger. Agro-pastoral systems. Fulani. Zarma. Transhumance. Territories.

Introduction

« Voilà plus de cinquante ans que nous nous sommes fixés dans ce village. Avant, nous étions plus au nord, et nos parents ont décidé de venir ici. Maintenant, nous sommes fixés et il nous sera difficile d'aller ailleurs. Nos bêtes sont de plus en plus coincées dans ce village et prospèrent peu. Le déplacement de nos troupeaux vers des zones libres et de bons pâturages est plus que nécessaire. Les jeunes bergers partent surtout en direction du fleuve, qui constitue d'ailleurs notre axe de déplacement privilégié, mais des conflits éclatent souvent lors des retours de troupeaux. ... Notre amplitude de mouvement se rétrécit de plus en plus et parfois il nous arrive de garder le troupeau au village pendant toute la saison sèche. Le peu de fourrage que nous stockons leur sert d'alimentation. C'est très difficile, pour nous les Peuls, depuis les dernières sécheresses et la multiplication des champs dans notre zone, d'élever de gros troupeaux. La mésentente entre les Peuls et les autres agriculteurs s'accroît d'année en année et nous sommes très inquiets pour notre élevage dans cette zone qui est pourtant favorable à cette pratique. Nous sommes, à force, devenus des agriculteurs, ce qui n'est pas le propre des éleveurs peuls ».

Ces notes de terrain témoignent du désarroi d'un groupe d'éleveurs vivant dans la zone

agricole du sud-ouest du Niger. Ils se sentent menacés dans leur identité, celle de pasteurs. La progression des espaces de cultures entraîne une réduction des aires de pâturage voire une exclusion des éleveurs dans cet espace dominé par l'agriculture. Les différentes difficultés dont font état les éleveurs rendent compte de l'impérieuse nécessité de s'adapter à un contexte où les maigres ressources naturelles doivent être partagées entre de multiples acteurs. Des territoires pastoraux doivent donc être repensés, en sécurisant les pasteurs dans un environnement qui est devenu largement agricole.

Les Peuls pasteurs ont des pratiques pastorales (plusieurs mobilités), des comportements sociaux (plusieurs formes de solidarités) et des valeurs (importance culturelle du bétail) qui définissent un schéma identitaire. Certains éléments se retrouvent chez d'autres pasteurs mais leur combinaison est spécifique au groupe. Même si les Peuls s'écartent aujourd'hui de ce schéma, cela reste pour eux une référence.

Nous caractériserons d'abord le schéma identitaire pastoral peul à travers un certain nombre de pratiques. Ensuite, l'occupation de l'espace, saisie par l'interprétation de photographies aériennes et l'analyse des cartes topographiques, fera ressortir la progression des espaces de culture. Enfin, nous étudierons les nouvelles mobilités pastorales et la question des territoires spécifiques à ces éleveurs peuls.

1. Le schéma identitaire pastoral peul

Le Niger présente deux types d'espaces pastoraux qui correspondent aux grandes divisions climatiques, largement corrélés aux différences de pluviométrie. Dans une zone nord comprise entre les isohyètes 100 et 300 mm et couvrant environ 17% du territoire national, l'élevage nomade prédomine. On l'appelle également la zone pastorale du Niger. La seconde zone, au sud de l'isohyète 300 mm est agropastorale. Le bétail n'y constitue pas l'unique ressource des éleveurs malgré sa relative importance, comme c'est le cas dans la zone pastorale.

Les pratiques pastorales au sud du Niger ont connu depuis la grande sécheresse de 1973 des transformations visant une meilleure adaptation à l'environnement. La fixité des éleveurs qui les différencie des groupes d'éleveurs du nord n'a pas pour autant fait disparaître le schéma identitaire classique des éleveurs peuls. Nous avons retenu quelques éléments de repère pour caractériser les schèmes culturels peuls dans le sud-ouest du Niger. Il s'agit de la mobilité pastorale, de la constitution du troupeau et des rapports sociaux au sein du groupe d'éleveurs. Ces éléments, sans être des invariants du comportement pastoral peul, n'en demeurent pas moins des points focaux dans son identité.

1.1. La mobilité pastorale

L'alimentation du bétail est une préoccupation chez les Peuls. C'est au nom de celle-ci et surtout du maintien de sa qualité qu'ils se sont longtemps déplacés en Afrique de l'ouest. Ainsi, les grands mouvements migratoires s'expliquent, dans la majorité des cas, par la recherche de bons pâturages. Les Peuls Djelgobé venus du Macina pour s'implanter dans l'ouest du Niger au 19^e siècle, expliquent déjà la nécessité de leur déplacement par cette recherche. Le discours repris actuellement dans nos régions d'enquête (Boboye et Tamou), sur le mobile de leur installation met en avant la conduite du bétail. « Nous avons suivi nos troupeaux sur des terres riches », disent-ils affirmant le caractère premier de l'alimentation du

bétail dans leur tradition de déplacement. Ainsi, les bords du fleuve Niger, les plateaux faiblement mis en valeur mais présentant néanmoins un bon potentiel hydrique, et les zones de vallée *dallol* furent préférentiellement occupés par les Peuls.

L'alimentation du bétail, outre ces grands déplacements de début du siècle, passe par des pratiques spécifiques et maîtrisées par les communautés peules. Il s'agit de la transhumance et de la vaine pâture¹. La transhumance constitue incontestablement, face à un recul actuel du pastoralisme, une des pratiques fortement valorisée par les Peuls. Avec un savoir empirique, ils utilisent habilement, en fonction des saisons, les valeurs nutritives des pâturages du nord et du sud. La transhumance permet l'engraissement des animaux par l'équilibre alimentaire entre zones écologiquement différentes. L'embonpoint des animaux rentrant de transhumance revient dans tous les discours des éleveurs. « C'est la vache qui donnera deux fois plus de lait et même qui mettra bas deux veaux ».

De plus, la transhumance offre aux jeunes l'occasion de revivre le pastoralisme. Vécue comme une période de liberté et de rapprochement des liens entre les hommes et le bétail, la transhumance est également un moment fort d'acquisition de savoirs spéciaux et de compétences. Elle joue ainsi un rôle important dans la formation des jeunes et distingue ceux qui l'ont pratiquée des autres. Dans la culture peule, l'intelligence, la maîtrise de la peur et de la douleur, l'endurance constituent des valeurs fortes. La transhumance, par l'affrontement de la brousse et de l'inconnu devient ainsi un passage obligé, du moins nécessaire pour affirmer son identité. Elle permet d'exprimer ces valeurs.

1.2. Le choix du bétail

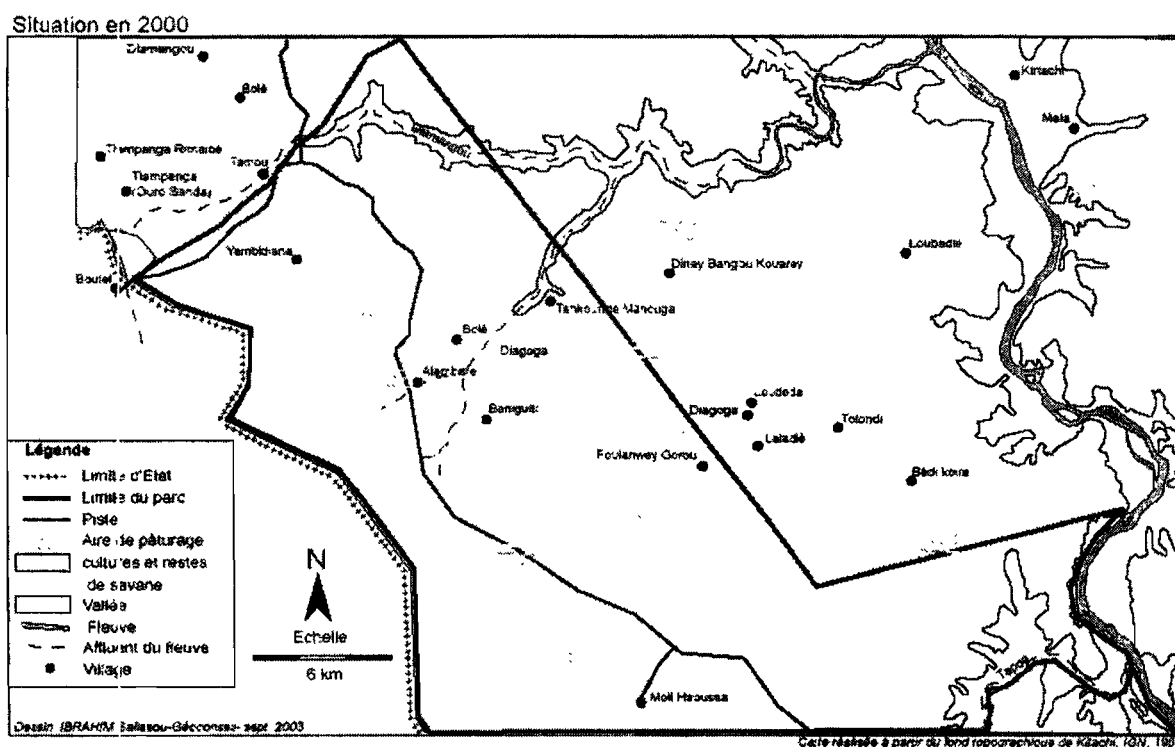
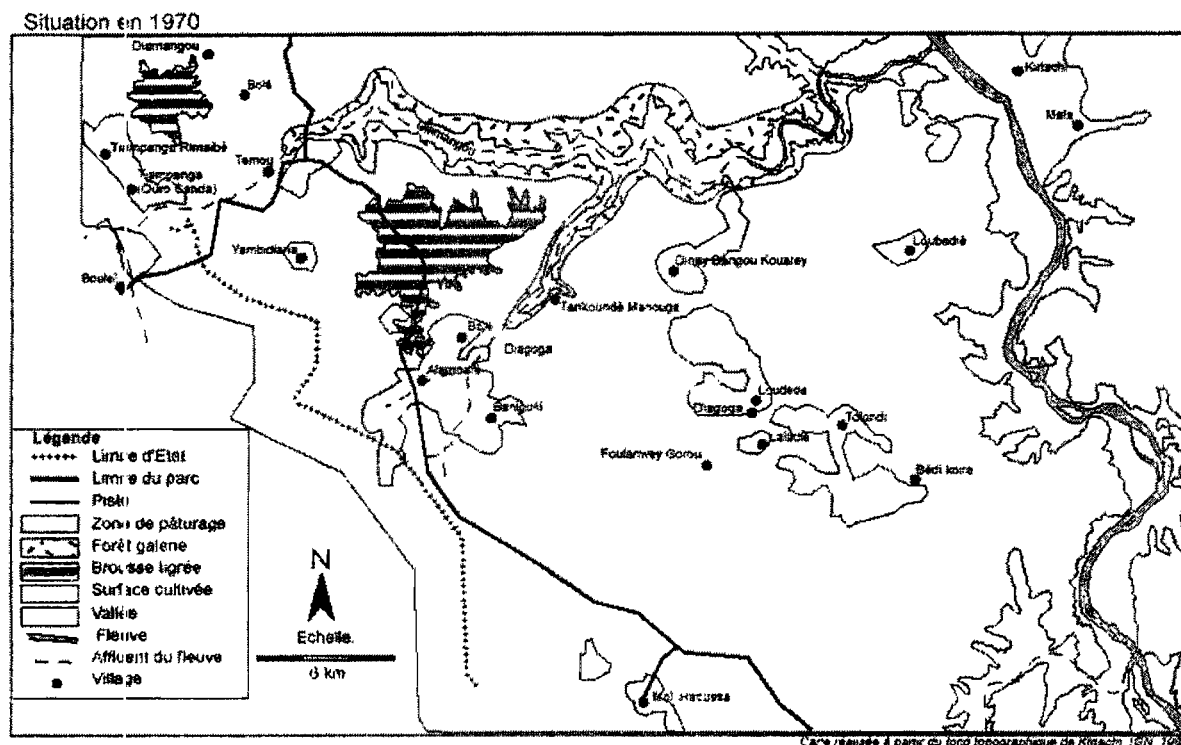
De nos enquêtes menées dans le Boboye, il ressort que les éleveurs peuls privilégient, par tradition, l'élevage bovin. Leurs animaux appartiennent aux races *bodeeji* correspondant à la race *bororooji*, *azawak* et *jalliiji* avec une prédominance de cette dernière. Les *bororooji* et les *azawak* semblent toutefois être préférés aux autres pour leur aptitude à la marche. Ce sont eux qui partent prioritairement vers Orba² (Bénin) en transhumance. Le *jalli* serait toutefois le mieux adapté à l'environnement du Boboye. Le choix des espèces animales chez les Peuls, surtout du Boboye, reste guidé par des attaches affectives d'une part (race, embonpoint) et d'autre part par la productivité. En effet, la beauté et la docilité de la vache restent des critères forts dans la constitution des troupeaux.

Le constat actuel d'hétérogénéité des troupeaux (métissage, nombre important de petits ruminants...) tient à des contraintes conjoncturelles diverses (réduction de pâturage, difficulté de longue transhumance) et à une stratégie anti-risque. Cette diversification du cheptel existe surtout dans les franges nord de notre zone d'étude, le Zarmaganda. A cette latitude, une certaine limite de l'élevage extensif et exclusif de bovins semble se dessiner. Elle est marquée par la pauvreté du pâturage, le tarissement rapide des points d'eau et les difficultés pour les bergers d'entreprendre des cultures. Les Peuls vivant dans ces régions sont de plus en plus contraints, à l'image des « Bella » habitant depuis longtemps ces franges nord, d'élever des petits ruminants. Ces espèces rustiques constituent souvent les trois quarts de leur cheptel. Les exigences fourragères des bovins et les étendues d'espace dont ils ont besoin participent également de cette limite nord de leur élevage. Les bergers peuls que nous avons rencontrés dans cette zone se plaignent de la moindre qualité du lait produit et n'ont qu'une attente, celle de transhumner vers le sud.

¹ Voir le texte de H. Moussa dans cet ouvrage.

² Orba n'est pas le nom d'une localité mais celui d'une « brousse », une étendue de pâturage.

Figure 1 : Occupation de l'espace dans la zone de Tamou (1970-2000)



1.3. Les rapports sociaux

Dans les communautés agropastorales de l'ouest du Niger, composées en grande partie de Zarma, Songhai, Maouri haousaphones et Haoussa, les Peuls sont perçus comme ayant un

comportement particulier. Un ensemble de règles sociales et de normes balisent effectivement la tradition des agropasteurs peuls.

L'entraide, par le biais du bétail, constitue l'un des premiers traits caractéristiques des Peuls dans l'ouest du Niger. Ainsi, au cours des cérémonies de réjouissance mais aussi des dures épreuves de la vie, les Peuls s'entraident à travers plusieurs pratiques séculaires. Il s'agit entre autres :

- du *habbanaye*. C'est le prêt de vache qu'on fait à un ami ou un proche parent. Généralement, c'est un jeune veau de quelques mois à un an. Le jour où le bénéficiaire va chercher l'animal, il apporte de la cola pour organiser ce qu'on appelle *lamru habbanaye* ou baptême du *habbanaye*. La cérémonie commence le matin pour ne s'achever que le soir. Le *habbanaye* est plus important que le don dans la société peule. La vache prêtée jouit de beaucoup de faveurs. Elle est, par exemple, la première à s'abreuver quand on conduit les animaux au puits et toute violence contre elle est passible d'une amende. Le prêt peut durer plusieurs années et c'est seulement après la première mise bas et le sevrage du veau que l'emprunteur reconduit la vache chez le propriétaire ;

- du *sukkamaye* ou *sukaaji* : c'est le don de veau que le père fait à son enfant le jour du baptême. Dans le Boboye ce cadeau se fait au moment où l'enfant participe à l'activité pastorale de la famille ;

- à côté du *habbanaye* et du *sukaaji* observés surtout dans le Boboye (Amadou et Banoïn, 1996) plusieurs formes de dons de vaches se font à l'ami, à l'épouse et au fils.

« L'homme ne peut donner que ce qu'il a », cette maxime trouve bien sa place dans la communauté peule où l'ensemble des dons et entraides tourne autour de la vache. Celle-ci demeure leur ressource principale et, d'une certaine manière, leur raison de vivre. Une relation amicale peut souvent être tissée entre un Peul et un membre d'une autre ethnie sur la base de ces pratiques. Les rapports sociaux entre les Peuls et les autres communautés surtout agricoles sont marqués par des échanges complémentaires. En tant que berger, le Peul fume les champs des cultivateurs où il fait paître ses animaux et il fournit le lait et ses dérivés aux sédentaires qui, la plupart du temps lui donnent du mil. Cependant, il vit toujours à l'écart des gros villages pour les besoins de son élevage.

1.4. Ruptures et pratiques d'adaptation

La grande mutation qu'ont connue les éleveurs peuls ces trois dernières décennies reste incontestablement leur sédentarisation. La mobilité, jadis fondement du pastoralisme peul, s'est trouvée, par la conjugaison de plusieurs facteurs, réduite à sa plus simple expression. Les Peuls pasteurs se sont donc sédentarisés pour la plupart et certains se sont insérés dans des terroirs d'attache reconnus. Cette fixation des résidences, expliquée en partie par la réduction des espaces de parcours et la péjoration des conditions climatiques, est doublée d'une transhumance des gros troupeaux. Dès lors, beaucoup de bergers, dans le souci de conserver leur professionnalisme en la matière, sont devenus les gardiens de troupeaux des sédentaires, surtout des gros propriétaires de bétail.

Les mutations concernent également la composition du troupeau bovin. Une diversification du cheptel s'impose désormais à l'éleveur. Les critères de sélection passent de la docilité ou de la beauté de la robe à l'endurance dans un environnement de raréfaction des ressources. Ainsi, dans le Boboye, la race locale *jalli* est la plus élevée du fait de son adaptation au milieu.

Les rapports d'échanges et de complémentarités entre éleveurs peuls et agriculteurs se muent

progressivement en concurrence, voire en conflits, autour des ressources naturelles. Le Boboye représente à cet égard une réelle poudrière. Entre 1992 et 1998, plus de 80 conflits ont été recensés auprès du juge de paix de Birni avec 17 victimes en 1995 et 14 en 1996 et 97³. A Gosso, dans le canton de Tamou, malgré la séparation spatiale entre les deux groupes, le climat de conflit demeure. Les efforts de balisage des couloirs de passage et l'adoption, de concert entre éleveurs, agriculteurs et autorités de l'Etat, des dates de début et de fin de saison agricole, n'ont eu que peu d'effets sur ces conflits. La solution passe, peut-être, par l'interpénétration des deux activités.

La sédentarisation des éleveurs, les différentes mutations dans les pratiques pastorales depuis les deux dernières sécheresses (1973, 1984), procèdent d'une adaptation au nouveau contexte environnemental. Ainsi, tout laisse penser à un passage vers un agro-pastoralisme définitif des éleveurs peuls dans le sud-ouest du Niger.

2. Analyse de l'occupation de l'espace

La perception, par les éleveurs peuls, des changements récents considérables dans le contexte de l'activité d'élevage, est largement confirmée par l'analyse de l'occupation de l'espace.

2.1. L'occupation de l'espace dans la région de Say

Il ne s'agit pas ici de restituer l'évolution récente des emprises spatiales des activités dans tout le sud-ouest du Niger mais dans quelques secteurs jugés représentatifs. La région de Say, longtemps réputée typiquement peule, est d'abord comparée à la petite région voisine de Tamou dont le peuplement est historiquement plus hétérogène.

2.1.1. Historique du peuplement

Vers 1800, le sage et marabout peul Alpha Mohamed Diobo, venant du Macina, descendit le fleuve et campa avec ses fidèles dans l'actuel village de Say qu'il fonda. La région était déjà occupée par des groupes nomades éleveurs peuls. Ceux-ci auraient occupé d'anciens villages gourmantchés. L'antériorité des Gourmantchés de la région de Say est reconnue dans tous les textes et récits historiques.

Une organisation politico-religieuse (installation de la chefferie, désignation des cadis et maîtres de l'enseignement du Coran) est alors mise en place. La ville connut un grand rayonnement spirituel et religieux qui se répandit le long du fleuve, de Gao à Gaya (Séré de Rivières, 1965). Tous les Peuls du Gourma se rallièrent au chef religieux. Des fidèles venaient de loin (Sokoto au Nigeria) pour apprendre le Coran et se mettre au service des érudits de Say. La guerre sainte entreprise par Ousmane dan Fodio au 19^e siècle a permis d'asseoir une certaine hégémonie des Peuls, notamment dans la région de Say et du Boboye au Niger. Les Gourmantchés, demeurés animistes, furent repoussés plus au sud, en bordure de la savane où ils installèrent leurs villages.

Plusieurs chefferies peules ont ainsi vu le jour dans la région de Say dont la plus ancienne est

³ Rapport phase 26 (1999) SPPE : Synthèse Foncier-Conflits.

celle de Guéladio. Celles-ci ont été regroupées en cantons sous l'administration coloniale (Say, Tarnou, Torodi et Guéladio). Ces cantons ont gardé la tradition peule de l'élevage tout en pratiquant l'agriculture imposée par la dynamique de sédentarisation.

2.1.2. Etat actuel des ressources naturelles et des activités d'élevage

L'arrondissement de Say, situé à l'extrême sud-ouest du Niger, est l'une des régions les mieux arrosées du pays. Il présente des ressources naturelles peu ou pas dégradées au vu des caractéristiques générales du milieu sahélien auquel il appartient. Les activités de production rurales sont, pour l'essentiel, dominées par l'agro-pastoralisme avec une densité humaine relativement faible (15,9 hab./km² en 2001).

Sur le plan pastoral, l'arrondissement de Say dispose de grandes potentialités, notamment en aires de pâturage et des effectifs importants de cheptel aussi bien local que venant de l'extérieur. Ainsi, dans les quatre cantons, 21 aires de pâturage importantes ont été dénombrées dont plus de la moitié dans le canton de Torodi. La superficie pâturée est estimée à environ 622.000 ha avec une capacité de charge estimée à 282.000 UBT. Concernant la qualité des pâturages, elle est relativement médiocre sur les zones de plateau.

A partir des années 1970, on a assisté à des vagues importantes de migrations agricoles en direction de l'arrondissement de Say : migrations spontanées d'un côté, organisées de l'autre. Les familles victimes des sécheresses et aussi de l'épuisement des terroirs surabondamment cultivés du nord du département de Tillabéri (Zarmaganda et Kurfey) se déplacèrent dans la région de Say. En 1960, on estimait la densité de peuplement de Say à environ 3 hab./km² ; un quart de siècle plus tard (1988) elle est de 12 hab./km² pour une moyenne nationale de 5,7 (Amadou, 1994).

L'immigration massive dans cette région (tous les cantons sont touchés par l'arrivée d'immigrés) et l'occupation agricole qui s'en est suivie, ont rendu la situation des Peuls difficile. Les cellules pastorales d'un seul tenant ont éclaté, faisant place à des enclaves agricoles.

Le tableau 1 illustre bien la progression des espaces mis en culture ainsi que la régression de la brousse tigrée et des cordons ripicoles. Ces espaces sont traditionnellement utilisés par le pâturage. Nous notons toutefois la progression de la savane arborée (près du double en un quart de siècle) qui provient des mesures adoptées par les différents acteurs (population locale, Etat, Projets...etc), centrées surtout sur la protection, l'aménagement et la gestion durable des ressources naturelles⁴. Ces actions ont contribué globalement au maintien et à la restauration des savanes arborées. Leur accroissement s'est également effectué, en partie, aux dépens des zones marécageuses qui se sont asséchées. Cependant ces savanes arborées ne constituent pas des pâturages habituels.

⁴ Avec le lancement du processus d'élaboration et d'adoption de la stratégie Energie Domestique, est née l'idée d'établissement des schémas directeurs d'approvisionnement des grandes agglomérations en bois énergie, de la légalisation de l'organisation de la commercialisation et du transport de bois, de la mise en place des marchés ruraux et des structures de leur gestion.

Tableau 1 : Etat et évolution des superficies des unités d'occupation des sols de l'arrondissement de Say entre 1975 et 2000.

Unités	1975	2000	Ecart 1975-2000	
	Superficie (ha)	Superficie (ha)	Superficie (ha)	% de 1975
Cultures continues	317.724	441.660	69.936	18,81
savane arborée	24.498	47.668	23.167	94,57
savane arbustive	756.839	732.997	-23.842	-3,15
Brousse tigrée	119.096	64.791	-54.305	-45,60
Cordons ripicoles	19.703	5.387	-14.316	-72,66
Marécages	2.228	1.373	-855	-38,38

Source : Rapport d'analyse ..., 2002

Devant la réduction des espaces pastoraux, les pasteurs s'intéressèrent au parc du W jusque là épargné par la pâture. En 1984, des entrées massives de troupeaux de vaches ont été signalées dans le parc.

Par ailleurs, la protection de la nature et de l'environnement a été une préoccupation dans l'arrondissement de Say depuis l'époque coloniale. Le caractère extraordinaire du potentiel naturel de l'actuel Parc du W a été remarqué depuis 1936. Ainsi s'est posée l'urgence de la protection de cet écosystème remarquable et unique dans son genre dans le pays. Le 4 août 1954, la réserve fut proclamée « *Parc National du W du Niger* » et bénéficia ainsi du statut d'une aire intégralement protégée. Plus tard, ses zones périphériques furent classées comme réserve totale en guise de zone tampon, tout en bénéficiant de la protection prévue par les dispositions des conventions et accords internationaux que le Niger a signés et ratifiés.

Actuellement, le Parc National du W est inscrit sur la liste des sites Ramsar, désigné comme patrimoine mondial naturel par l'UNESCO et bénéficie du statut de la Réserve de la Biosphère. Ainsi, cet écosystème particulier, le seul resté encore peu anthropisé dans le pays, présente une dynamique essentiellement naturelle. Des agressions extérieures, notamment la pâture illégale et les feux de brousse font, cependant, leur apparition depuis le début des années 1980.

2.1.3. L'occupation de l'espace dans le canton de Tamou

Le canton de Tamou est le plus méridional de l'arrondissement de Say. Il englobe la zone tampon du Parc national du W. La population se compose majoritairement de Foulmanganis à coté desquels cohabitent des Peuls et depuis les deux dernières grandes sécheresses d'autres groupes ethniques (Zarma et Haoussa). Les Foulmanganis seraient issus du métissage des Peuls et Gourmantchés. Ce groupe ethnique ne se réclame ni peul ni gourmantché, ce qui laisse planer une certaine ambiguïté sur son identité. Il paraît, cependant, plus proche des Peuls par la langue (il parle le peul) et les activités (pratique de l'élevage). Toutefois, les Peuls les marginalisent et les perçoivent comme assez différents d'eux. L'origine servile dont ils semblent descendre (caste des forgerons), les pratiques animistes dont ils se prévalent sont autant d'arguments de distinction retenus par les Peuls.

Jusqu'à la fin des années 1970 (1976), le canton de Tamou a été une zone pastorale idéale.

Les quelques champs de culture autour des villages n'entravaient en rien l'élevage extensif des bovins. Les aires de pâturage étaient constituées pour l'essentiel par la savane arbustive. Celle-ci occupe la presque totalité du parc et se prolonge dans la réserve totale de Tamou, qui est adjacente au parc, jusqu'aux villages de Moli Haoussa, Alambaré et, hors de la réserve, notamment sur la frontière avec le Burkina Faso. Sur les plateaux latéritiques et à l'est de Tamou, la végétation est une brousse tigrée. Les aires de cultures continues vont se développer de préférence sur cette formation.

En 1976, la partie est de la réserve totale de faune de Tamou (76.000 ha) a été déclassée pour, officiellement, permettre une installation des populations du Nord (Zarmaganda). Depuis lors, la population du canton de Tamou a été multipliée par 3 entre 1974 et 1988. Elle est ainsi passée de 7.085 habitants à 36.679. Cette période a été caractérisée par un courant migratoire assez fort en provenance du Zarmaganda qui s'est soldé par une mise en culture des terres et une exploitation de type minier des ressources.

A partir de 1971, la politique hydro-agricole de l'Etat a également entraîné un endiguement et une occupation progressive de la plaine d'inondation du fleuve dont la superficie cultivée s'est accrue de 2.870 ha entre 1975 et 2000.

Les conséquences du déclassement de la réserve de faune, de l'endiguement du fleuve ont été désastreuses pour les Peuls et les Foulmanganis. Là également, les cellules pastorales ont été fragmentées et les parcours habituels des bergers perturbés. Les populations immigrées, agricoles dans leur écrasante majorité, ont reproduit le même système d'exploitation des terres qu'au nord et les Peuls considèrent ce système comme dévastateur. Du reste, la cohabitation entre les deux communautés est conflictuelle surtout en période de culture.

2.2. L'occupation de l'espace dans la région du Boboye

La région du Boboye présente un environnement naturel différent des précédentes. Les modalités du peuplement sont également spécifiques : les Peuls y coexistent partout avec des Zarma dans des proportions variables mais surtout, les densités de populations sont plus élevées qu'à Say et ceci, depuis longtemps.

2.2.1. Historique du peuplement

Les premières occupations

Les Haoussa, venus de l'est du Niger, auraient occupé les premiers, la vallée du Dallol entre le VI^e et le VII^e siècles. Vers le XIII^e et le XIV^e siècles, a lieu l'expansion de l'empire Sonraï (Beauvilain, 1977). Il occupe alors la vallée. Trois ethnies se partagent le Boboye jusqu'au XVII^e siècle. Il s'agit des Goubey, issus du métissage haoussa-songraï au nord ; les Tulmey (sous groupe haoussa) et les Kallé (sous groupe songraï) au sud (SPPE, 1994).

A la fin du XVII^e siècle, les Zarma, chassés du Mali et conduits par Malibéro, envahissent la région au sud-ouest du Niger (c'est-à-dire l'actuel Zarmaganda) et le Boboye. Les chefferies zarma de Yéni et Kiota sont fondées au XVIII^e siècle. C'est à cette période qu'eut lieu la pénétration peule dans la vallée.

L'invasion peule

Des groupes peuls venant de la région de Say, attirés par les riches pâturages, remontent pacifiquement le Dallol. Sous la pression des Touaregs, ils s'installent, avec des Peuls de Lamordé, dans la vallée du Boboye (Ali Hanna). L'arrivée de Boubacar Loudoudji, grand marabout, compagnon de route de Alpha Mohamed Diobo apporte un grand changement politico-religieux dans la région par la conversion des Zarma à la religion musulmane et la création de la chefferie de Birni N'Gaouré. Suite à l'appel à la guerre sainte de Ousmane Dan Fodio (Sokoto), les Peuls, commandés par Boubacar Loudoudji, se soulèvent en 1804 et dominent les Zarma.

En 1898, les Français créent le poste de Dosso au nord de la vallée. Touaregs et Peuls sont soumis et, contre un tribut, les Peuls s'installent dans la partie inférieure du Dallol (c'est pourquoi on note une forte concentration des Peuls dans le bas-Dallol). Le Dallol fut alors partagé entre les populations rivales : l'ouest et le sud furent attribués aux Peuls et forment l'actuel canton de Birni N'gaouré ; la partie nord releva du Zarmakoy Aouta de Dosso avec deux cantons : Kiota et Koygolo.

2.2.2. Ressources naturelles et activités d'élevage

L'arrondissement de Birni N'Gaouré compte 264 884 habitants (RGP/H, 2001) répartis sur une superficie de 4 423 km². Il regroupe en moyenne 312 villages. Au plan ethnique, on y dénombre plusieurs groupes : le plus important numériquement est celui des Zarma avec 73 % de la population ; les Peuls représentent le second groupe avec 26 %.

La vallée fossile du Dallol-Bosso dont la région est appelée Boboye a été, de la fin du Tertiaire au début du Quaternaire, un grand fleuve qui drainait les versants ouest de l'Aïr et les versants méridionaux du massif Ahaggar pour rejoindre le Niger en aval du W (SOGETHA, 1963). La vallée est très encaissée et large (en moyenne, 10 km). Elle présente une succession de terrasses, deux à trois, séparées par des mares qui donnent au paysage un relief largement ondulé.

La végétation actuelle a un caractère anthropique marqué à cause de la forte densité humaine. Dans cette zone, les essences se composent surtout d'*Acacia albida* et *Hyphaene thebaïca*. Sur les étages supérieurs, la végétation typique est une savane faiblement arborée de *Parinari macrophylla*, *Daniellia oliveri*, *Tamarindus indica*, *Adansonia digitata*, *Annona senegalensis*,... avec, comme espèces herbacées, les *Aristida sp.*, *Andropogon gayanus*, *Brachiaria spp.* etc. Les niveaux inférieurs sont colonisés par les espèces précédentes mais enrichies de peuplement d'*Hyphaene thebaïca*.

Les terrasses servent de lieu de pâture pour le bétail. Les deux plateaux, longtemps faiblement mis en culture, demeuraient des zones de transhumance pendant la saison des pluies. L'élevage est exercé essentiellement par les pasteurs peuls mais il est pratiqué aussi par les sédentaires. A l'instar de l'agriculture, il a une fonction économique importante dans la région. Il est plutôt extensif.

Les variations saisonnières influencent faiblement la conduite des troupeaux : seuls les éleveurs de bovins pratiquent la transhumance pendant la saison pluvieuse. La forme d'élevage la plus courante est celle des petits ruminants. Elle est pratiquée par les agropasteurs. Elle concerne également les bovins de trait et d'embouche. La présence de

nombreuses mares permanentes ou semi-permanentes reste d'un intérêt certain pour l'élevage et pour la pratique du jardinage. C'est un élément qui va accentuer l'exploitation des bas-fonds, compte tenu des possibilités de pratique agricole intensive qu'ils offrent.

3. Changements dans la mobilité des troupeaux

Qu'il s'agisse des régions de Say-Tamou ou du Boboye, la réduction constante des pâturages et leur cloisonnement perturbent les systèmes d'élevage. L'une des modifications les plus importantes concerne les rapports à l'espace, notamment par le biais de la mobilité.

3.1. La transhumance « classique » dans le Boboye

La transhumance dans la région du Boboye est avant tout une tradition pastorale peule comme il a été sculigné dans les pages précédentes. Avant la forte progression des terres agricoles, les troupeaux du Boboye avaient deux axes principaux de transhumance : d'une part l'Azawak, donc le Boboye-Nord, et de l'autre les deux plateaux de la vallée localement appelés *Zigui* et *Fakara*. Pendant la période des cultures, ces espaces offraient suffisamment de pâturage et d'eau pour le bétail. Celui-ci s'éloignait ainsi de la vallée, trop humide et infestée de moustiques et de mouches, pendant la saison des pluies.

En 1997 et 1998, nous avons suivi deux troupeaux en transhumance sur le *Fakara*. Nous étions avec trois bergers dont un *garso* (responsable des bergers). Ce dernier nous a indiqué que c'est un axe habituel de transhumance suivi depuis plus de dix ans. « Il a l'avantage pour nous, d'être à proximité du village » disait-il. Ainsi, les familles qui partent en transhumance peuvent retourner au village après deux pluies importantes pour semer et ne retourner au campement qu'après les premiers sarclages (vers la fin juillet). Des va-et-vient sont donc possibles tout en laissant le troupeau sous la surveillance des jeunes et du *garso*.

Le *garso* procède à une prospection préalable des lieux. Il s'informe notamment des points d'eau (abondance, praticabilité et proximité de champs de culture), de l'état du pâturage, des couloirs de passage et des lieux de campement. Le nombre de points d'eau et les lieux de campement demeurent cependant les critères déterminants.

Le départ a eu lieu, les deux années de suite, dans la dernière semaine du mois d'avril. L'aire de pâturage, éloignée d'une dizaine de km du village, est constituée d'un plateau gréseux appelé localement *Kara* qui, dans sa partie sableuse, est occupé par des hameaux de culture peuls. La végétation est pour l'essentiel herbacée et arbustive ouverte. Parmi les espèces fourragères appréciées, *Zornia glochidiata* (*denngere*) est la plus appréciée. Certains bergers affirment cependant qu'elle entraîne en début d'hivernage une intoxication des animaux. Nous y avons dénombré une dizaine de mares d'étendue variable (0,25 à 0,50 ha avec une profondeur ne dépassant guère 1,50 m). Cette aire de pâturage d'environ une dizaine d'hectares est exploitée par les troupeaux de neuf villages – au moins – du Boboye-Sud. Les bergers y passent la saison des pluies mais elle fait l'objet de colonisation progressive des cultures.

Cette transhumance permet donc une exploitation d'espaces proches et bien connus, notamment par les responsables traditionnels de la conduite des troupeaux (*garso*). Il y avait une habitude d'utilisation de ces espaces, une familiarité avec les lieux pastoraux importants. Or, nous assistons depuis peu, à une modification des circuits de transhumance dans leur

amplitude et de leur durée. Plusieurs facteurs expliquent ce changement dont les défrichements de terres de culture et l'accroissement démographique. Les espaces pastoraux d'un seul tenant éclatent de nos jours, laissant la place à seulement des enclaves d'élevage dans un espace à dominante agricole. On note cependant les efforts des associations d'éleveurs, notamment l'Association de Redynamisation de l'Elevage au Niger (AREN), en vue de restaurer certaines aires pastorales. Ainsi, on compte actuellement une dizaine d'aires de parcours, balisées et reconnues par tous dans le Boboye.

3.2. Les nouvelles transhumances dans le Boboye

La réduction des espaces de pâture dans la vallée et les plateaux à laquelle s'ajoute un effectif sans cesse croissant de troupeaux ont amené les bergers à se diriger de plus en plus au sud et à recourir ainsi aux pâturages du fleuve et à celui illégal du parc du W. La tradition ancienne d'usage spatial s'est donc défaite sous diverses contraintes.

La transhumance qui commence dès le mois d'avril amène les gros troupeaux sur les deux rives du fleuve, à Boumba pour certains et Orba au Bénin pour d'autres. Alors que sur les plateaux contigus à la vallée, toute la famille part en transhumance, seuls deux membres de la famille accompagnent le troupeau vers le fleuve. Les éleveurs parlent surtout de l'insécurité et des incertitudes liées à cette longue transhumance. Ces appréhensions sont liées au caractère illégal de l'accès à l'espace et à la ressource sollicités mais aussi aux maladies inconnues auxquelles ils auront à faire face. La transhumance peut durer de 5 à 7 mois. Le *gari* (farine de manioc) constitue la seule nourriture emportée par les transhumants. Des médicaments et vaccins provenant du Nigeria sont également emportés par les bergers pour lutter contre les différentes pathologies.

Les bourgoutières du fleuve et les hautes herbes des savanes voisines de la vallée sont prioritairement recherchées par les bergers. Ces espaces deviennent cependant des lieux très convoités autant par les agriculteurs (pour la riziculture, le jardinage et le maraîchage) que par les vendeurs de fourrage.

Ces nouveaux déplacements saisonniers, contrairement à la transhumance classique, sont à risques :

- éloignement des secteurs pastoraux avec parfois entrée dans un autre pays ;
- relations avec des populations locales mal connues, ce qui rend plus difficiles les négociations ;
- dangers d'incursion dans des secteurs interdits, soit par les communautés villageoises soit par les Etats (exemple du parc du W) ;
- risques sanitaires et de maladies inconnues.

Ce nouveau type de transhumance est incertain, aléatoire et mal maîtrisé. Il présente toutes les caractéristiques de déplacements qui risquent de ne pas être répétés.

3.3. La transhumance dans la région de Tamou

De l'autre côté du fleuve, à Tamou, zone agropastorale par excellence, les Peuls vont en transhumance surtout vers la fin de la saison sèche chaude et le début de l'hivernage. Ils ont les mêmes difficultés de pâture de proximité que les éleveurs du Boboye. Dès le mois de mai, ils vont ainsi à la rencontre des premières pluies dans la partie sud de la réserve totale de

faune ou dans le parc.

La particularité de la région de Tamou tient à la coexistence de plusieurs bergers transhumants. Des enquêtes récentes menées dans la zone périphérique du parc du W (Amadou, 2003), il ressort que des troupeaux venant de Torodi, Say, Guéladio, Kollo, Niamey et Birni se retrouvent sensiblement à la même période dans cette zone. Les directions privilégiées vers le fleuve, la réserve totale de Faune de Tamou, la réserve partielle de Dosso et l'entrée dans le parc sont des tracés récents de transhumance. Ces mouvements, commencés au début des années 1980 (occupation de la terrasse du fleuve à Gosso dans la réserve partielle et entrées illégales dans le parc), se sont amplifiés depuis lors. Ils sont la réponse à une réduction des enclaves pastorales dans les terroirs en amont et sûrement aussi à un accroissement de l'effectif de la population, surtout immigrée, et du cheptel.

Les déplacements dans la région de Tamou ont des caractères communs avec les nouvelles transhumances dans le Boboye. Ce sont des déplacements relativement longs, mobilisant des jeunes sans charge familiale, entraînant une prise de risque dans la recherche de meilleurs pâturages. Les conditions de cette transhumance deviennent de plus en plus difficiles avec le renforcement des contrôles forestiers dans le Parc. Les transhumants savent que les pâturages leur sont interdits, d'où une transhumance du secret et, à la limite, du vol du pâturage (*ha'daande*).

La brousse, perception communautaire d'un espace non mis en culture, est traditionnellement un espace potentiel de pâturage. Elle devient, dans le cas de Tamou, un espace interdit au bétail du fait de la patrimonialisation d'origine exogène du Parc et des zones périphériques soumises à des restrictions d'usage. Paradoxalement, les bergers deviennent des « voleurs » de leur propre patrimoine.

3.4. Vers une re-fondation des territoires pastoraux

L'élevage en milieu agricole prend de plus en plus d'importance. Les pasteurs peuls et foulmangani, dans leur dynamique de fixation, continuent néanmoins leurs activités d'élevage. Le pastoralisme tel qu'il était pratiqué avant les grandes sécheresses de 1973 et 1984, a connu de profondes mutations. Celles-ci affectent principalement l'espace pastoral, ressource-support du pastoralisme, mais également la constitution du troupeau.

L'espace utilisé par les pasteurs peuls est avant tout un territoire non approprié à titre privé, sur lequel les ressources naturelles sont exploitées en tenant compte des variations saisonnières. Leur utilisation n'est ni privative ni exclusive ; toutefois la conscience existe d'un droit d'usage collectif pour la pratique d'un élevage extensif. Ce principe doit guider les autorités politiques en vue d'une mise en place d'un code pastoral légitimant des espaces dévolus à l'élevage.

Du côté des agriculteurs, les besoins nouveaux de terres se traduisent par l'avancée d'un front pionnier dans les aires de pâturage. Ce phénomène résulte d'un fort accroissement démographique sur des terres de plus en plus épuisées. A ce rapport défavorable vient se greffer une pluviométrie aléatoire qui est le propre du milieu sahélien. Les stratégies adaptatives des agriculteurs sont restées immuables : extension des aires de culture avec un usage privatif ou tout au moins contrôlé de certaines ressources naturelles (coupe de fourrage ou des résidus de cultures, enclos de maraîchage autour des points d'eau...).

La politique de l'Etat visant la protection et la régénération des ressources naturelles a

conduit, dans le cas de la région étudiée, à la mise en place d'aires protégées. Cette politique, découlant des décisions de l'administration coloniale, n'a pas su intégrer les dynamiques spatiales actuelles et les enjeux autour des ressources naturelles.

Pris entre la logique de l'Etat et celle des agriculteurs, les pasteurs du Gourma et du Boboye se voient limités dans leur pratique pastorale. Les nouvelles formes de transhumances, réponses à l'impasse dans laquelle se trouvent les agro-pasteurs, s'avèrent des déplacements à risques.

Conclusion

L'évolution, tant dans le Boboye que le Gourma, se résume dans la fragmentation des espaces pastoraux qui étaient habituels. Aux déplacements réguliers et bien maîtrisés se sont substitués des déplacements à risque qui n'incitent pas les éleveurs à ménager les ressources. Une gestion patrimoniale des ressources supposerait, au contraire, l'assurance d'en disposer régulièrement. Il convient donc que les espaces pastoraux nouveaux soient sécurisés et reconnus. Cette sécurisation devrait se faire d'un point de vue foncier et politique. Elle devrait se traduire par un passage normatif d'espaces pastoraux enclavés à des territoires pastoraux reconnus.

Les nouveaux espaces de transhumance sont cependant lointains et souvent contestés par divers acteurs. Le nouveau dispositif de transhumance se prête donc mal à une sécurisation pastorale, sauf si une volonté politique en fait un objectif qui dépasserait un cadre local. C'est une affaire de négociation inter-étatique.

Références bibliographiques

- AMADOU B., 1994 - Crise alimentaire et conquête agricole des nouvelles terres dans le sud-ouest du Niger. *Revue de Géographie Alpine*. "Coll. Ascendances". Vol 2 Grenoble : 171-184.
- AMADOU B. et BANOIN M., 1996 - Pratiques de l'élevage à Windé-Bago (Boboye, Niger). *Annales de L'Université Abdou Moumouni de Niamey*. Numéro hors série : 137-150.
- AMADOU B., 2003 - *Etat des lieux quantitatif et spatialisé de la transhumance dans la zone périphérique d'influence du parc National du W (Niger)*. Rapport de synthèse. Université Abdou Moumouni de Niamey, Projet ECOPAS. 19 p.
- BERNARDET P., 1984 - *Association-agriculture élevage en Afrique. Les Peuls semi-transhumants de Côte d'Ivoire*. Paris, l'Harmattan.
- BEAUVILAIN A., 1977 - Les Peuls du Dallol Bosso. *Etudes Nigériennes* 42, CNRS-IRSH
- BLANC-PAMARD C., et BOUTRAIS J., 1994 - *Dynamique des systèmes agraires. A la croisée des parcours. Pasteurs, éleveurs, cultivateurs*. Paris, ORSTOM, Colloques et Séminaires.
- BONFIGLIOLI A.M., 1990 - Pastoralisme, agro-pastoralisme et retour : itinéraires sahéliens. *Cahiers des Sciences Humaines* 26 (1-2) : 255-266.
- BOUTRAIS J., 1992 - L'élevage en Afrique tropicale : une activité dégradante ? « L'environnement en Afrique ». *Afrique contemporaine*, 161 : 109-125.
- RGP/H, *Résultats provisoires du Recensement Général de la Population et de l'Habitat*, 2001.

Rapport d'analyse du Comité technique d'analyse du bilan diagnostic de l'état des ressources naturelles des arrondissements de Say et Tessaoua. UTA, Septembre 2002.

SERE DE RIVIERE E., 1965 - *Histoire du Niger*. Paris, Ed. Berger-Levrault.

SOGETHA, 1963 - *Etude pédologique de la vallée du Dallol Bosso, « étude de reconnaissance »*. République du Niger ; Ministère de l'Economie Rurale. 49 p., cartes hors texte.

SPPE., 1994 - *Rapport phase 1 : Analyse régionale du Boboye*

SPPE., 1999 - *Rapport phase 26 : Synthèse Foncier-Conflits*.

THEBAUD B., 1988 - *Elevage et développement au Niger : quel avenir pour les éleveurs du Sahel ?* Genève, BIT.

VAN DRIEL A., 2001 - *Sharing a valley. The Changing Relations between Agriculturalists and Pastoralists in the Niger Valley of Benin*. Leiden, African Studies Center. Research Report 64/2001.

EXPLOITATION DES RESSOURCES VEGETALES PAR LE « LÂCHER DES CHAMPS » (VAINE PATURE) dans le terroir de Winde Bago (Boboye, Niger)

Hassane MOUSSA

Doctorant, département de géographie, UAM, Niamey, Niger

Résumé : Dans le système pastoral nigérien le bétail est concentré dans des zones déterminées en fonction du temps. Nous nous intéressons ici à l'activité pastorale dans le Boboye, sud-ouest du Niger, dans sa période la plus intense : la vaine pâture de saison sèche. Le regain d'activités pastorales dans le Boboye à cette époque est dû à cet accès aux résidus des cultures, à la présence de très nombreuses mares dans la vallée et au sel des bas fonds. Les jachères et les zones marécageuses portant une végétation fraîche à un moment où l'herbe s'assèche dans les autres régions qui prennent le relais de la vaine pâture font de cette région un lieu de concentration de nombreux troupeaux. Les éleveurs transhumants viennent s'ajouter aux agro-éleveurs locaux d'où une diversité d'acteurs entretenant entre eux diverses formes de relations avec des droits d'accès à la ressource variés.

Mots-clé : Niger. Boboye. Système agro-pastoral. Vaine pâture. Ressources fourragères.

Abstract : Exploitation of vegetal resources by "opening up the fields" (crop residues pastures) in the territory of Winde Bago (Boboye, Niger)

In the Nigerien pastoral system, animals are concentrated in areas that are determined as a function of time. Here we are interested in the pastoral activity in the Boboye, in southeastern Niger, during its most intense period: during the dry season. The renewal of pastoral activities in the Boboye at this time is due to this access to crop residues in harvested fields, to the presence of many ponds in the valley of the Bosso and to the presence of salt in the low lands. The fallows and the swampy areas carrying fresh vegetation at a time when the grass is drying up in the other regions make this region a place where many herds concentrate. Transhumant herders join the local farmer-herders, thus creating a diversity of actors who maintain diverse forms of relationships among them accompanied by a variety of resource access rights.

Key-words: Niger. Boboye. Agro-pastoral systems. Crop residues pastures. Forrage resource.

Introduction

La vaine pâture est "le droit de faire paître le troupeau communal sur les terres débarrassées de leur récolte, après la moisson ou les foin (Brand, Dourousset, 1995). Ce droit et cette pratique ont été étudiés dans les pays européens dont les paysages agraires présentent des soles d'openfield ; ils s'appliquent en priorité au troupeau communal mais également aux troupeaux transhumants selon des accords particuliers. Il s'agissait d'accueillir le bétail sans gêner les cultures et grâce à ses déjections fertilisantes d'obtenir un rendement accru. Le terme peut être appliqué aux pays africains. Le dictionnaire universel Hachette (1998) qui tient compte des lexiques développés dans les régions francophones d'Afrique définit la vaine pâture comme « droit de faire paître ses animaux sur les terres d'autrui quand elles ne portent pas de récolte ». Elle correspond tout à fait au *nyayle* du Boboye, la partie du sud du Dallol Bosso, ouverte à la pâture après les récoltes. Cette étude a porté sur les règles d'accès à la ressource végétale, son mode de gestion et les avantages que les agriculteurs et les éleveurs du Boboye tirent de cette pratique¹.

La population du Boboye se compose essentiellement de Zarmas et de Peuls. Le Recensement

¹ Cet article est extrait de mon mémoire de maîtrise sous la direction de Boureima Amadou (UAM) et Anne Luxereau (IRD)

Général de la Population de 1988 donne un effectif de 205 636 habitants pour l'arrondissement de Birni N'Gaouré. Quant au village de Windé Bago, il comptait 1 217 habitants selon ce même recensement de 1988. Le terroir de Windé Bago est situé dans le Dallol Bosso, qui présente un bon potentiel agro-pastoral. Des conditions physiques favorables expliquent la présence d'une végétation riche et variée même si la pression anthropique, due à un peuplement humain dense, contribue à sa dégradation ou tout au moins à sa réorganisation.

1. Les ressources naturelles pour l'élevage

Le Boboye est caractérisé par des conditions écologiques favorables aussi bien pour l'élevage que pour l'agriculture : régime des précipitations, faible profondeur de la nappe, existence de mares.

1.1. Unités de paysage et ressources végétales

Les ressources naturelles importantes pour l'élevage dans le Boboye sont réparties en fonction des unités paysagiques (fig. 1). Le plateau et son talus constituent un seul ensemble pour les éleveurs qui les désignent par le terme général de *Dangarma*, alors que le couvert végétal et la pente, entre autres, les différencient dans la subdivision scientifique. Sur les plateaux, le peuplement végétal connu est la brousse tigrée avec peu de grands arbres: *Prosopis africana*, *Boswellia dalzielii*, *Bombax costatum*, *Detarium microcarpum*. Les arbustes et arbrisseaux, dont les combrétacées, dominent avec principalement *Combretum micranthum*, *Combretum nigricans*, *Combretum glutinosum*, *Guiera senegalensis* et d'autres comme *Acacia ataxantha* et *Pteroparcus erinaceus*, (*banuhi*), réputé très bon fourrage mais dont les éleveurs signalent la rareté voire la disparition. *Guiera senegalensis* constitue le meilleur fourrage en début de saison pluvieuse quand il régénère après neuf mois de saison sèche marquée par des prélèvements de bois par les paysans.

Disposant de ressources fourragères, le plateau présente certaines caractéristiques (sol très mince et versant escarpé) qui l'épargnent par endroits de l'avancée des cultures de mil et de sorgho tout en permettant à la végétation de pousser en faveur de l'élevage. Les versants ravinés créent des « bad lands » qui sont impropres à l'agriculture mais comportent également peu d'espèces appréciées (fig. 2).

Le sous-bois du plateau est composé de *Zornia glochidiata*, *Ctenium elegans*, *Eragrostis tremula*... *Zornia glochidiata* semble pousser surtout dans les friches et les anciennes jachères. Ces espaces peuvent couvrir de grandes aires et sont recherchées par les éleveurs.

Les contraintes en eau sont ici bien réelles, mais se trouvent atténuées par les mares temporaires en saison pluvieuse et des puits pastoraux forés par l'Etat lors des différentes campagnes d'hydraulique pastorale. Les mares se forment dans les franges de décantation entre les fourrés de végétation. La surface du plateau est légèrement ondulée et c'est dans ses concavités que se trouvent ces mares. Sur le front de plateau poussent surtout *Andropogon pseudapricus*, *Diheteropogon hagerupii*, *Digitaria gayana* et sur le contrefort du plateau, la partie supérieure du glacis, *Andropogon gayanus*, *Indigofera asragalina*, *Centaurea perrottetti*...

Le glacis est bordé par deux niveaux de terrasses qui portent une végétation herbacée similaire : *Corchorus tridens*, *Crotolaria atrorubens*, *Hibiscus asper* etc.

L'un des aspects le plus impressionnant du Boboye est la cime verdoyante des arbres de la vallée vus du plateau avec, ici et là, des étendues d'eau qui persistent même en saison sèche. Ce beau panorama, une enclave de verdure au milieu des plateaux, a été l'enjeu de luttes d'intérêt au temps des guerres de conquête et, plus récemment lors des migrations.

La végétation dans le Dallol est constituée surtout de bombacées, de palmiers et d'acacias. Ces arbres paraissent peu menacés par l'action de l'homme sauf les palmiers qui, en plus des feuilles utilisées pour l'artisanat, fournissent également du bois de construction. Les habitants de Windé Bago témoignent de la diminution des fourrés à *Hyphaene thebaïca* dans la vallée : ce qui est perceptible c'est surtout la rareté du stade dénommé *gardeehi* qui est l'arbre d'âge intermédiaire entre le *bali* (espèce jeune) et le *gelleehi* (l'arbre). Les ressources végétales exploitées par l'élevage sont ici surtout les arbustes et arbrisseaux, les graminées et les herbacées. Elles sont très abondantes et restent vertes toute l'année dans les bas-fonds.

Les ressources en eau sont abondantes dans la vallée et se répartissent entre les mares permanentes, semi-permanentes (*feto*) et les puisards (*bundu*). Les eaux des mares sont douces aux abords des plateaux et plus salées dans la vallée.

1.2. L'accès aux ressources végétales

Dans le système d'élevage extensif du Boboye, les espaces pastoraux sont communs mais délimités et balisés comme dans le cas de Kara sur le Fakara à quelques kilomètres de Beylandé. En plus de ces espaces, toute jachère devient automatiquement un pâturage. Un champ semé mais non sarclé n'est accessible au bétail qu'après la période du deuxième sarclage des champs mis en culture ou, selon l'expression des éleveurs « quand l'herbe aura englouti le mil » ou mieux encore quand le propriétaire ou l'un de ses proches y a fait passer ses animaux.

Outre l'alimentation du bétail, les ressources ligneuses sont utilisées à diverses fins dont principalement le bois de construction, le bois de chauffe et les palissades. Selon la partie prélevée, le droit d'accès est différencié. Les écorces (*bargi*), du *Piliostigma reticulatum* prélevées sur les petites branches sont en accès libre. Pour l'abattage des arbres, l'autorisation du propriétaire du champ, du chef de village et du responsable du service de l'Environnement est requise (assorti d'une rétribution).

Dans le terroir villageois de Windé Bago sévit une crise aigüe de bois de chauffe qui pousse les femmes à se rabattre sur les tiges de mil et les bouses de vache, soustrayant ainsi de grandes quantités de fourrage aux animaux et de déjections aux champs. L'extraction de sel et de natron est une activité consommatrice de bois d'où l'abattage clandestin d'arbres dès qu'ils présentent des signes de dessèchement.

1.3. L'accès aux points d'eau

Les mares sont très utilisées dans le Dallol comme dans les lieux de transhumance où elles constituent l'essentiel des points d'eau. Dans la vallée, elles sont permanentes ou semi-permanentes. Les mares non temporaires gardent l'eau jusqu'au mois de janvier, mais présentent des risques d'intoxication au fur et à mesure que l'eau diminue et que la salinité

augmente. Les mares permanentes quant à elles présentent des risques d'infection par les douves du foie quand le niveau de l'eau baisse. Aussi, dès la fin du mois de novembre, les éleveurs creusent des puisards dans le lit des mares taries en choisissant un endroit ferme où le sol est cohérent pour que le puisard puisse tenir durant toute la saison sèche.

L'accès aux mares ne pose aucun problème ni dans la vallée ni aux lieux de transhumance si leurs abords ne sont pas cultivés. Dans la vallée, les alentours de certaines mares portent des jardins, mais n'étant pas contigus, ils n'interdisent pas l'accès du bétail à l'eau. Ces jardins sont pour certains mis en place au fur et à mesure du retrait des mares dont l'eau est de moins en moins utilisée par les éleveurs. Ce sont des cultures de décrue. Le risque de voir les jardins interdire l'accès du bétail à l'eau n'est pas à craindre à Windé Bago à cause du décalage entre la période d'abreuvement aux mares et celle de l'installation des jardins.

Les lieux de transhumance n'ont pas toujours de puits et la nappe phréatique trop profonde ne permet pas la création de puisards. Les mares qui se remplissent avec les eaux de pluie sont utilisées librement aussi bien par les humains que par les animaux. Ces mares s'assèchent dès la fin des grosses pluies (mi-septembre) d'où le retour des animaux vers la vallée. Sur les lieux de transhumance des pasteurs de Windé Bago dans le Boboye existent des espaces consacrés uniquement à l'élevage. Ces espaces sont marqués et possèdent des puits pastoraux forés par l'Etat ou les organismes d'aide au développement. Il existe un puits à Kara à quelques kilomètres à l'ouest de Beylandé où certains éleveurs passent la saison pluvieuse.

Les puisards sont creusés par les éleveurs à côté de leurs campements ou sur les trajets journaliers de pâture. Ils sont utilisés par un ou plusieurs éleveurs de manière alternée. L'inféoflux fait que l'eau des puisards arrive à ras bord et l'éleveur n'utilise qu'une calebasse pour la puiser. Les puisards présentent le danger de provoquer la chute d'animaux non gardés qui tentent d'y boire.

Les puits villageois sont creusés à quelques dizaines voire une centaine de mètres du village sur les étendues sableuses de sorte qu'on a une eau moins chargée que celle des bas-fonds. Ils sont utilisés exclusivement à des fins de consommation humaine même si les femmes y abreuvent des veaux et quelques petits ruminants. À Windé Bago, les deux quartiers sédentaires possèdent chacun un puits alors que les éleveurs dispersés à travers le terroir utilisent des puisards même pour l'autoconsommation ; ils s'exposent ainsi aux risques de maladies hydriques très fréquentes dans le Boboye.

2. La contribution des cultures à la vaine pâture

Le mil est produit sur les terres sableuses des terrasses et dans les parties exondées de la vallée. Les paysans produisent surtout le mil hâtif (*hayni kiryey*) ; son cycle végétatif plus court, de 90 jours, est adapté au retour précoce des animaux. Le mil est la culture qui fournit le plus de sous-produits pour l'élevage, en particulier les feuilles et les tiges laissées dans les champs après la récolte. Cela est d'autant plus important que beaucoup de pieds de mil ne produisent pas d'épis. Les tiges de mil ont d'autres usages, mais elles ne sont récoltées qu'après un premier passage des animaux dans les champs. Le son de mil est très utilisé dans l'alimentation du bétail surtout en période de soudure. Le *somno*, mil tardif de 120 jours est cultivé sur les plateaux. Il présente selon les agriculteurs l'avantage de pouvoir achever sa

maturité après l'arrêt des pluies contrairement au mil hâtif.

Le niébé est cultivé en association avec le mil sur les terrasses. Les fanes de niébé constituent un excellent complément alimentaire pour le bétail, mais elles n'entrent pas beaucoup dans la vaine pâture car elles sont systématiquement récoltées et entassées sur les arbres ou les toits des hangars. Servant à l'engraissement des animaux d'embouche, des fanes de niébé sont souvent à vendre sur le marché (entre 150 et 200 FCFA l'unité en janvier, souvent le double juste avant la saison pluvieuse).

Le sorgho est également cultivé en association avec le mil sur les sols argileux : alentours de termitières ou bords de bas-fond. Comme les autres cultures, notamment le mil, ses sous produits entrent dans l'alimentation du bétail.

Le riz est produit en saison pluvieuse dans les espaces inondables des bas-fonds et autour des mares. Plusieurs variétés ont des dénominations locales en relation avec la durée de leur cycle végétatif. La culture de riz contribue à retarder la vaine pâture dans les bas-fonds : ainsi en 2000-2001, à la fin du mois de novembre, du riz n'est pas encore récolté dans des parcelles non clôturées. Après la récolte du riz, la paille est ramenée au village ou conservée dans les jardins comme foin pour les animaux dont ceux d'embouche en priorité. Les souches de riz laissées sur place se régénèrent, par suite des conditions hydriques favorables. Ces repousses de riz sont exploitées en vaine pâture.

Les autres cultures comprennent des vergers (kali) dont les plus importants se situent autour du village de Beylandé et des cultures de contre-saison très diversifiées. Toutes ces cultures ne contribuent pratiquement pas à l'alimentation du bétail.

3. La vaine pâture, acteurs et pratique

Dès la fin de l'hivernage, la plupart des champs sont libérés de toute culture, sauf certains lieux humides qui portent des cultures de contre-saison. Les anciens champs deviennent des pâturages.

3.1 Les acteurs de la vaine pâture

Tout le monde à Windé Bago peut être considéré comme agriculteur. Sur un échantillon de 30 chefs de famille que nous avons interrogés dans les trois quartiers du village (soit plus du quart des 104 familles recensées par le chef de village), tous affirment avoir des champs familiaux et pratiquent effectivement l'agriculture. Quant à la question « êtes-vous agriculteur ou éleveur ? », seuls 10 se disent agriculteurs, tous les Zarmas. Les gens disent donc s'adonner à l'une ou l'autre activité agricole d'après leur identité ethnique davantage que d'après leurs pratiques effectives.

Dans ce contexte socio-économique qui peut être étendu à tout le Boboye nous pouvons, pour les besoins de l'étude, classer la population en quatre groupes :

- les agriculteurs possédant ou non des animaux, mais recevant les animaux dans leurs champs en vaine pâture. Leur souci, c'est la prospérité des cultures plus que tout intérêt pastoral. Ils ont un rapport souvent conflictuel avec les éleveurs au début de la vaine pâture, en voulant prolonger la période des cultures pour récolter tout ce qui peut l'être alors que les autres cherchent à avancer l'ouverture des champs. Dans ce rapport de forces, les autorités

administratives interviennent ces derniers temps pour fixer une date de libération des champs mais dans la pratique, la vaine pâture commence toujours avant cette date. En 2000-2001 elle a été fixée au 15 novembre. En fait, dans la vallée, elle a commencé un mois avant cette date ;

- pour les agro-pasteurs, l'activité agricole est aussi importante que pour les agriculteurs sans bétail. N'aguère, ils descendaient de façon précoce leurs animaux sur leurs champs ou cultivaient une partie du champ et laissaient l'autre aux animaux de manière alternée. Ces pratiques sont de plus en plus interdites par les autorités administratives car elles sont source de dégâts aux champs voisins et par conséquent causes de conflits ;

- les éleveurs possédant ou non des champs. Ils conduisent leur troupeau sur les champs des autres en vaine pâture. C'est une fierté pour tous les Peuls de la région que de se dire éleveurs. De fait, les 10 *da'd'dobe* (Peuls pasteurs) interrogés sont effectivement éleveurs, souvent transhumants, et possèdent chacun un troupeau familial. Pour les *runtoo'be* (Peuls sédentaires) sur 10 chefs de famille interrogés, 4 seulement possèdent un troupeau familial, les autres ont quelques têtes dans un troupeau ou n'en possèdent pas du tout ;

- enfin les éleveurs « étrangers ». Originaires du Zigui, du Fakara ou d'autres terroirs de la vallée plus ou moins éloignés, ils participent à la ressource de plusieurs manières. Ceux des plateaux proches descendent le matin dans la vallée où la vaine pâture commence puis ils remontent le soir à leurs campements. D'autres viennent s'installer dans le Dallol pendant plus d'un mois en nouant des contrats de fumure avec les paysans locaux. En cas de maladie contagieuse constatée chez ses animaux, un éleveur étranger est prié de quitter le terroir.

3.2. Composition de la vaine pâture

Les ressources végétales exploitées pendant la vaine pâture sont les résidus de cultures et certaines espèces spontanées qui, dans certains cas, sont laissées dans ce but. L'étude concerne la vaine pâture de fin de saison des pluies. En début d'hivernage, toutes les plantes spontanées sont consommées par le bétail.

3.2.1. Sur les chaumes

Une fois qu'ils ont accédé aux champs libérés, les animaux paissent en choisissant les plantes. Au début, une préférence est accordée aux tiges de mil et aux grandes graminées laissées dans les champs ou aux abords des champs ou en lisière tels que *Andropogon gayanus*, *Andropogon pseudacarpus*, *Sesbania pachycarpa*. On dit que les animaux ont en ce moment "la tête en haut" car ils broutent les feuilles, les épis secondaires, le bout des tiges des *Andropogon* où se trouvent les fleurs et les graines.

Pendant ce temps, les ovins et caprins ramassent les feuilles de haricot laissées sur place après la récolte des fanes et ils broutent de jeunes ligneux qui ont repoussé quatre mois après le défrichement de mai, des espèces qui ont poussé ou repoussé après le second sarclage, et certaines herbacées pluriannuelles laissées dans les champs à cause de leur capacité de rétention du sol comme *Chrozophora brochiana*.

À part les résidus des cultures dont les plus importants sont ceux du mil, les éleveurs recherchent pour leurs animaux les plantes encore vertes dans les champs qui viennent d'être libérés. Les espèces spontanées qui y restent ne diffèrent de celles des jachères que par leur état. Elles sont plus grandes, plus tendres, plus fraîches. Elles y restent pour plusieurs raisons. Certaines sont des repousses de plantes coupées lors du second sarclage qui ont régénéré à partir de racines laissées dans le sol. C'est le cas de *Cyperus articulatus*, *Bulbostis barbata*, *Urginia indica* qui peuvent repousser en moins d'une semaine, etc. D'autres plantes ont un

bourgeon de rénovation proche de la surface du sol ou souvent enseveli dans le sable. Précipitamment ou négligemment coupées, elles régénèrent à partir d'un nœud : *Corchorus tridens*, *Cassia mimosoides*, *Phyllanthus pentendrus*, *Cerathotheca sesamoides*... En bonnes conditions d'humidité, certaines plantes coupées peuvent développer des racines et pousser une fois laissées par terre : *Commelina benghalensis*, *Commelina forskalei*, *Cenchrus biflorus*... Certaines plantes peuvent également pousser après le second sarclage à partir de graines laissées dans la banque de graines du sol.

La présence d'espèces spontanées dans les champs tient également à la méthode culturale. En effet au second sarclage, les paysans enlèvent surtout les mauvaises herbes au voisinage immédiat des pieds de mil. L'herbe ne constitue plus un obstacle majeur pour le mil qui est déjà au stade d'épiaison d'où le peu de travail dans les interlignes et les étendues où le mil a échoué. La végétation qui pousse après le second sarclage est appelée *yara yanda* (après second sarclage). Il est à noter que les champs sarclés une seule fois pendant la campagne agricole restent inaccessibles aux animaux jusqu'à la vaine pâture.

Les différents acteurs ont des pratiques concernant les plantes fourragères qui sont en relation avec leur intérêt prédominant. Épargner telle ou telle espèce végétale dans son champ varie en fonction des exploitants. Ainsi *Commelina forskalei* est épargnée par les éleveurs de chameaux, *Alysicarpus* par ceux de chevaux, *Cymbopogon giganteus* pour la fabrication de sommiers. Mais tout le monde ne possède pas ces animaux et les adventices épargnées ne peuvent pas entretenir tout le troupeau. Dans les champs de mil, les cultures sont prioritaires. Pour cette raison, les paysans disent les laisser une distance de 10m entre deux pieds d'*Andropogon gayanus* ou de *Cymbopogon giganteus*. *Alysicarpus* ou *Commelina*, à la grande capacité de dispersion et de colonisation, ne sont laissées qu'en quelques endroits suffisamment éloignés les uns des autres.

Les espèces ligneuses sont habituellement épargnées car les paysans affirment qu'elles ne gênent pas les cultures. Au contraire, certains ligneux les favorisent par les feuilles mortes qui tombent et pourrissent au sol. Si des arbustes deviennent touffus à une hauteur ne dépassant pas celle des cultures (moins de 2m), les branches secondaires sont coupées.

Si l'accès aux espèces ligneuses spontanées ou non reste réglementé, ce n'est pas le cas des herbacées et des graminées poussant sur les terres communes ou les jachères. Les ressources herbeuses sont libres d'accès pour tous les usages. Cela est valable pour les pasteurs « étrangers » comme pour les agro-pasteurs locaux. Les espèces végétales sont utilisées par toute la communauté à diverses fins. N'étant pas sollicitées par tout le monde en même temps, ces ressources ne font pas l'objet de concurrence mais de multi-usage. Ainsi les paysans cueillent beaucoup de feuilles d'*Hyphaene thebaïca* entre août et novembre quand les animaux s'intéressent peu aux ligneux parce que le fourrage herbacé est le plus abondant. Certains exploitants d'*Hyphaene* viennent de contrées lointaines : du Dallol Bosso nord, des régions est du Niger où ils rentrent souvent avec des camions entiers chargés de palme. Dès la fin du mois de novembre, la diminution du fourrage herbacé amène les bovins à brouter les jeunes feuilles de l'*Hyphaene* et la récolte des palmes diminue.

L'expansion de l'élevage sédentaire ainsi qu'urbain s'accompagne souvent d'une récolte des chaumes des graminées sauvages dès la fin de l'hivernage quand celles-ci ont séché. Ainsi les animaux après avoir parcouru les étendues des champs libérés, trouvent certaines jachères déjà exploitées. Il n'est fait cas d'aucun conflit ouvert entre paysans sur les ressources

herbeuses. Cependant, l'ampleur des prélèvements et l'accès libre à la ressource posent la question de son maintien à moyen et long terme.

3.2.2. En bas fond

Riz et sorgho sont les deux cultures principales de bas-fonds. Le sorgho est très peu cultivé à Windé Bago. Ceux qui en font choisissent des variétés aussi hâtives que le mil, il n'y a donc pas de différence notable entre la vaine pâture dans les champs de mil et ceux de sorgho. Quant au riz, il ne contribue que très tard à la vaine pâture, quand l'herbe commence à manquer et que germent des feuilles à partir des souches. On ne trouve pas d'adventices dans les parcelles de riz après la récolte, les exploitants ayant pris le soin de bien les désherber.

C'est la pâture sur ces chaumes de riz et de sorgho qui répond au sens strict de vaine pâture dans les bas-fonds. Cependant, une caractéristique importante du terroir de Windé Bago, par opposition à ceux des plateaux, tient à des zones non cultivées en bas-fonds qui se retrouvent pris en sandwich entre les parcelles de riz et celles de mil des zones exondées. Ces espaces non cultivés ont la particularité de porter une végétation verte et fraîche à un moment où ailleurs toutes les graminées sont devenues pailleuses. Elles sont exploitées en vaine pâture car elles ne sont accessibles qu'à l'ouverture des champs. Situées en bas-fond, elles présentent l'avantage d'avoir une végétation herbacée variée avec, comme plantes les plus représentatives : *Oryza longistaminata*, *Dactyloctenium aegyptium*, *Echinochloa sp.*, *Leersia depressa*, *Sporobolus festinus*. Parmi ces espèces, *Echinochloa sp.* est connu dans le Boboye (et dans la région du fleuve) comme une espèce fourragère particulièrement nourrissante. Elle disparaît dès fin novembre à cause de la préférence que les animaux lui accordent au moment du retrait des mares. Ce retrait entraîne également l'assèchement d'*Oryza longistaminata* (riz sauvage). En décembre déjà, dans le *karadjé* seules *Dactyloctenium aegyptium*, *Sporobolus spicatus* et les formations de bord des mares permanentes subsistent, la plupart des graminées étant desséchées. Quand elles s'assèchent, elles laissent une paille très fragile que le piétinement des animaux réduit facilement en une poudre qui se mélange à l'argile.

La végétation des bords de mare est constituée d'espèces ayant leurs racines sous l'eau qui se développent à partir de la berge. Cette formation appelée *tamare* par les Peuls de Windé Bago peut couvrir, en saison sèche, de la moitié aux 3/4 de la surface des mares peu profondes.

En saison sèche et chaude, il ne reste de l'herbe qu'aux bords de mare mais les départs en transhumance ont déjà considérablement diminué les effectifs de bétail. De plus, des espèces qui composent le *tamare* sont réputées toxiques : *Cyperus monditi*, *Neptunia dorecea*, *Nymphaea lotus*, *Panicum sp.* En fait cette toxicité serait plutôt liée à la mare qu'à la végétation. Les éleveurs prennent soin d'abreuver les animaux aux puisards avant de les faire paître près des mares. Ils affirment également que plus que les feuilles, ce sont les racines qui sont dangereuses car elles abritent des « vers » (micro-organismes vivants) pouvant causer des maladies aux animaux et en particulier la douve du foie.

3.3. La vaine pâture dans le temps

Dès la première quinzaine du mois de juin intervient le premier sarclage à Windé Bago ; les troupeaux qui ne sont pas partis en transhumance vers le fleuve ou la région du parc du W se trouvent alors à l'étroit dans la vallée. Ils remontent sur les plateaux où les pluies ont entraîné la pousse de l'herbe, la repousse des combrétacées, des herbacées pluriannuelles, et le remplissage des mares. Les éleveurs parcourent les plateaux jusqu'en août. À partir de ce

moment, les animaux qui se trouvent séparés de la vallée depuis plus de deux mois perdent leur rythme normal de pâture. Les éleveurs comprennent alors qu'ils ont besoin de sel. Ils redescendent pour trois ou quatre jours dans la vallée pour une cure salée à la mi-août. D'autres éleveurs, étant partis trop loin ou possédant un troupeau plus important préfèrent apporter le natron sur leur lieu de campement.

Le second changement majeur intervient à la mi-septembre. La courbe des précipitations fléchit subitement, l'évapotranspiration augmente, entraînée par les vents chauds (*hemar*), et provoque ainsi l'assèchement progressif des herbacées et des mares. Dès lors la distance à parcourir pour trouver l'eau augmente et certains bergers descendent vers la vallée. Les premiers éleveurs à partir sont ceux qui possèdent un petit troupeau et ceux qui deviennent facilement mobiles, les jeunes bergers qui ont fait le déplacement sans famille.

Les éleveurs qui descendent des plateaux n'entrent pas directement dans le terroir de Windé Bago mais ils campent autour de certaines mares, sur de vastes étendues de terrain laissées en friche (les *danceere*). En parcourant la vallée de sa rive gauche à la rive droite nous avons trouvé beaucoup d'anciens campements de début de vaine pâture et remarqué que ces *danceere* sont plus étendus dans les terroirs en marge du Dallol.

Pendant ce temps, dans les régions situées plus au sud (Gaya) où les cultures commencent dès avril-mai, la récolte de mil est terminée, les animaux sont déjà dans les chaumes de mil et progressent vers le nord. Ils sont rejoints dans ce mouvement par les animaux du nord Bénin et nord-ouest Nigeria sans doute attirés par les conditions de pâture plus faciles en cette fin d'hivernage et par le sel de vallées fossiles notamment du Fogha.

Dans l'Azawak où la pluviométrie annuelle est inférieure à celle du Boboye, les eaux de surface étant taries, les éleveurs descendent dès mi-septembre vers les zones agricoles à travers des couloirs de passage et d'autres voies disponibles comme les routes et pistes rurales. Ces éleveurs traversent le terroir de Windé Bago et rencontrent les troupeaux du Nigeria et du Bénin. La pression sur les terres agricoles s'accroît. C'est ce moment précis que les autorités choisissent comme date théorique de libération des champs. Elles postent des gardes et des gendarmes dans certains villages et chefs-lieux de canton pour éviter les conflits. Il n'y a, dans les faits, jamais un coup d'envoi pour la vaine pâture, elle se déroule de manière progressive et pas toujours officielle.

Entrés de nuit dans les champs où les récoltes sont déjà faites, les éleveurs veillent à ne pas commettre de dégâts sur la récolte entassée devant les greniers ou en certains endroits des champs et à ne pas pénétrer dans les champs non récoltés. Pour cela, l'éleveur se place devant ses animaux de façon à régler leur rythme d'avancement. Tout cela se fait très rapidement et en une semaine la vaine pâture peut être finie sur les chaumes de mil.

Il existe un ordre de vaine pâture dans le terroir de Windé Bago (fig 3):

- les animaux gardés au village sont les premiers à accéder aux résidus de cultures, mais leur parcours se limite aux champs ou à certaines parties des champs de leurs propriétaires ;
- les animaux partis en transhumance vers le Fakara reviennent sur le terroir de Windé Bago avant ceux du Zigui à cause de la proximité et du fait qu'il n'existe pas de mares importantes entre ce plateau et le terroir ;
- les animaux en provenance du Zigui s'attardent dans les terroirs voisins et autour de nombreuses mares des dépressions inter-dunaires situées dans les zones ensablées des bas-fonds. Entre le village de Windé Bago et le plateau est sur environ huit kilomètres en ligne

droite, nous avons dénombré dix dépressions intrer-dunaires portant des mares ;

- les éleveurs partis dans la région du parc du W au Bénin ou la région du fleuve Niger reviennent les derniers. Ils semblent être plus motivés par le retour en lui-même à leur terroir d'origine que par ses ressources. En effet, d'après eux, quelque soit la saison, les fourrages sont plus abondants au sud (fig. 4).

3.4. La vaine pâture dans l'espace villageois

La vaine pâture dans son schéma local commence dans la vallée puis concerne les plateaux, environ un mois. Elle progresse également dans la vallée, à partir des secteurs où les récoltes sont faites les premières. Généralement l'hivernage commence au sud pour s'étendre vers le nord ; et c'est aussi le sens fréquent de la vaine pâture ce qui fait qu'à la mi-octobre des éleveurs du nord Bénin, reconnaissables par leurs zébus *keteeki*, remontent jusqu'au Boboye.

Dans la vallée, le déroulement de la vaine pâture n'est pas uniforme, par suite du décalage dans le temps des récoltes. Pour une même culture, la date de récolte diffère suivant la variété plantée et les lieux. Ainsi nous avons vu que le *hayni kirey* de la vallée se récolte un mois avant le *romno* du plateau. De même, les champs de *hayni kirey* les plus éloignés du village sont les premières récoltées. Là-bas, les terres sont pauvres et l'éloignement empêche les cultivateurs de pratiquer la fumure apportée, le travail de récolte est par conséquent facile et les risques de dégâts causés par les animaux en retour de transhumance sont plus grands. Plus on s'approche du village mieux les champs produisent et la vigilance du cultivateur sur sa propriété augmente. Une famille possède en général un seul champ au voisinage immédiat du village où se trouve son grenier à céréales protégé d'un enclos fait de piquets de bois et de branches d'épineux. C'est dans ce champ que sont parqués les animaux, gardés par l'un des membres de la famille, dès l'ouverture des champs ; et les femmes y versent également les ordures ménagères. Au cours des deux premières semaines de vaine pâture, les chaumes de mil sont les espaces pastoraux les plus importants.

Les bas-fonds sont ensuite pâturés au fur et à mesure de la récolte du riz et du retrait des mares. Trois variétés de riz locales sont récoltées vers la fin septembre et début octobre. Mais les chaumes de riz ne deviennent pas immédiatement pâturables car la paille de riz est ramassée. Elles ne le deviennent qu'avec la repousse des souches de riz, c'est-à-dire vers la fin du mois de novembre.

Dès que les animaux ont accès aux bas-fonds, les éleveurs les y conduisent en choisissant les aires de pâturage dans la journée. Le matin ils sont au centre de Karadjé, où il y a peu de rosée et où l'on trouve des espèces herbeuses particulièrement appréciées pour la vigueur qu'elles donnent aux animaux, *Dactyloctenium aegyptium* et *Sporobolus spicatus* appelés, *ciciri*. Les animaux paissent dans les unités paysagiques selon un sens parallèle à celui de la vallée, mais leur parcours journalier est perpendiculaire à celle-ci. Ils paissent du centre vers l'une des rives du bas-fond selon l'emplacement du campement. Plus ils avancent, plus le soleil s'élève haut dans le ciel et la rosée disparaît. Parallèlement, plus ils progressent vers le centre et plus les espèces herbeuses disponibles augmentent : à *Sporobolus spicatus* s'ajoutent *Sporobolus festivus*, *Eragrostis atrovirens*, et en bordure des mares semi-permanentes qui constituent la limite du karadje, *Oryza brevigulata*, *Leersia hexandra* et des cypéracées hydrophiles (fig. 5).

Les éleveurs affirment qu'ils conduisent les animaux selon un axe perpendiculaire à celui de la vallée de sorte que s'ils quittent un pâturage, ils n'y reviennent que le lendemain au même

moment. Les animaux n'aiment donc pas s'éterniser dans un endroit car selon les pasteurs, ils s'en fatiguent et cessent de paître.

Ainsi on peut établir l'ordre de libération des espaces : d'abord les champs de mil, puis les alentours du village portant les cultures d'oseille, les champs de sorgho (peu étendus) puis les parcelles de riz. Quant aux espaces maraîchers, ils restent inaccessibles toute l'année au bétail.

Conclusion

À Windé Bago, deux périodes de vaine pâture existent, au début et en fin de saison pluvieuse. Cette pratique reste importante dans la vie socio-économique comme l'attestent l'intérêt qu'elle suscite et les effectifs d'animaux concernés. À part les animaux locaux, des troupeaux venant de contrées diverses descendent dans la vallée. Durant cette période d'octobre à janvier, les paysans nouent des contrats de fumure avec les éleveurs locaux ou « étrangers ». Les ressources fourragères abondantes en fin de saison pluvieuse diminuent très rapidement entre novembre et janvier du fait de la pâture sur pied et des multiples ponctions qu'opèrent les paysans pour stocker ou commercialiser des pailles ou des produits artisanaux, sékos, nattes, sommiers, vanneries, chapeaux.

Cette période présente surtout une importance socioculturelle indéniable. L'allégement du travail fait que les jeunes se retrouvent et s'amusent en chantant la bravoure de ceux qui vont en transhumance, la beauté du troupeau de tel éleveur, et souvent un bœuf particulier pour son poids remarquable, ou une vache la quantité de lait qu'elle donne. Ces jeunes, bergers et bergères, dénoncent et amendent également certains manquements au *pulaaku*, la voie peule, d'un ou de plusieurs membres de leur communauté au cours de l'année. La période de vaine pâture est également une période d'abondance, abondance de fourrage, de lait, de beurre.

Figure 1 : transect étudié entre le village de Wandé Bago et le plateau

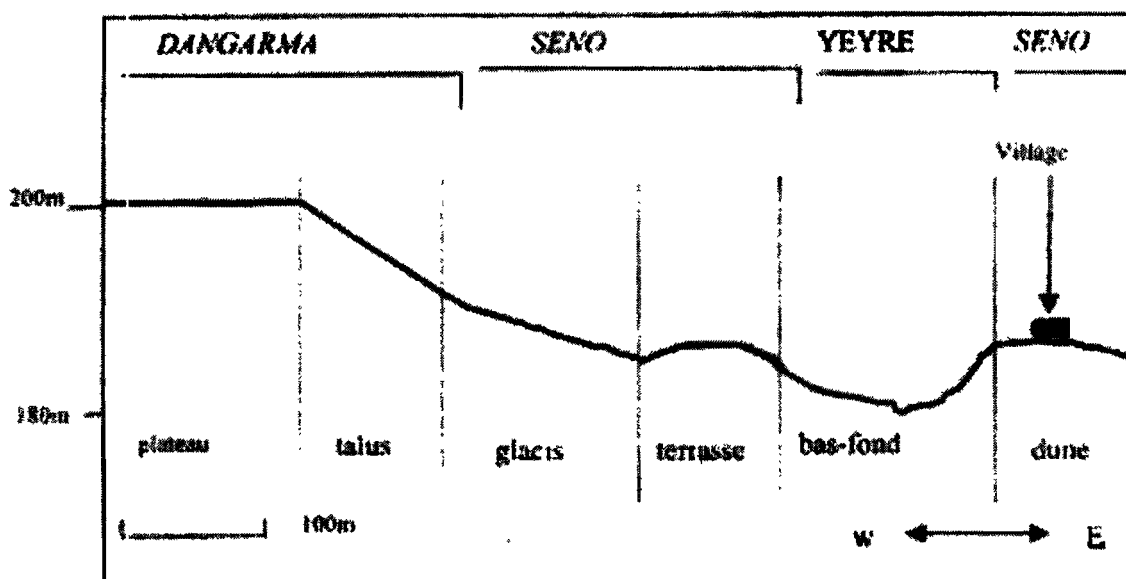


Figure 2 : organisation de la végétation dans une facette du plateau

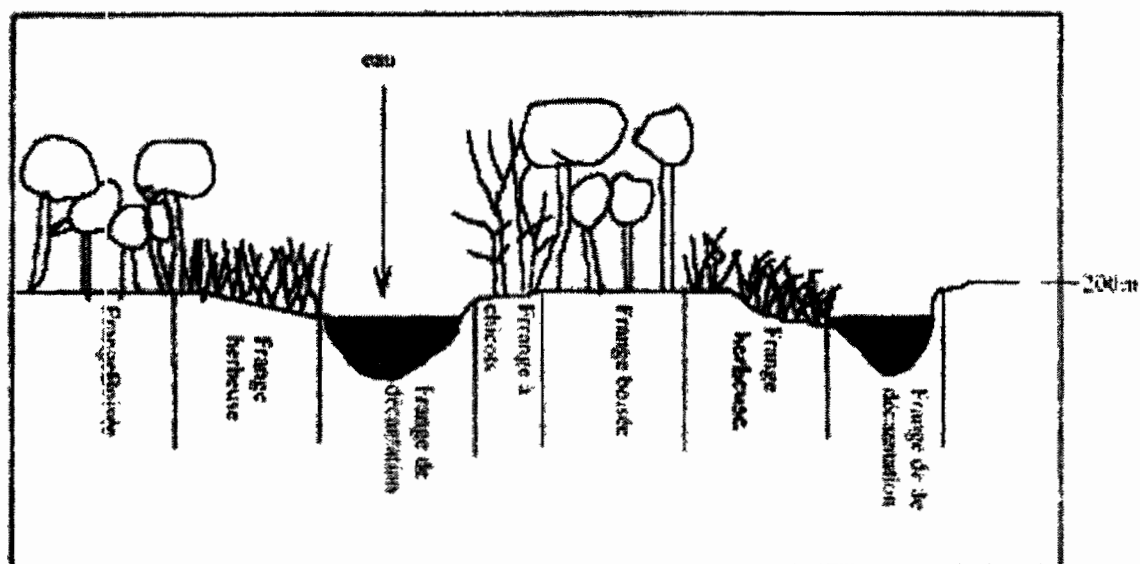


Figure 3: Schéma de concentration du bétail en fin de saison pluvieuse dans le terroir de Windé Bago

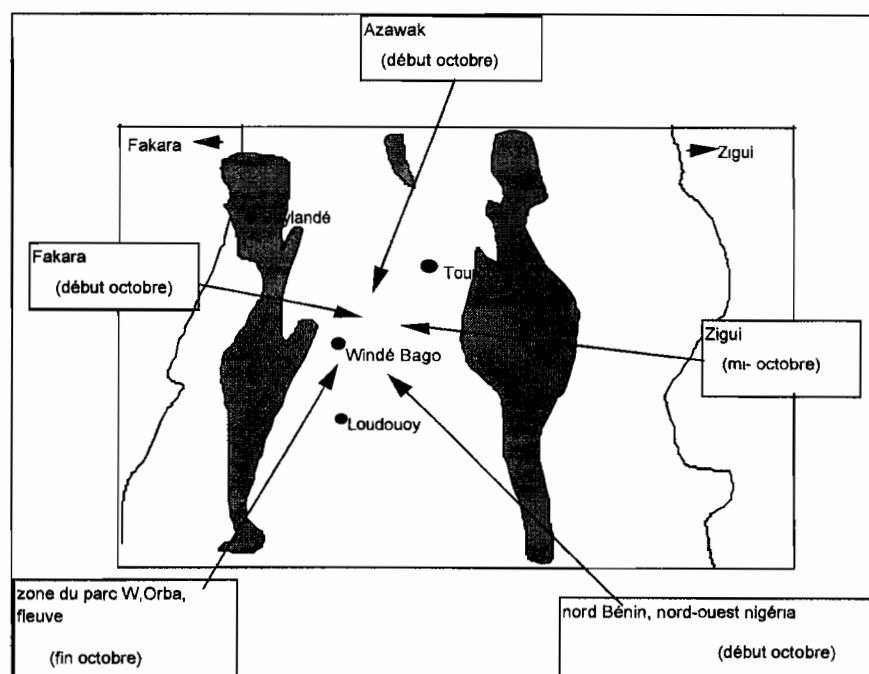


Figure 4: Utilisation annuelle des espaces pâturables à Windé Bago

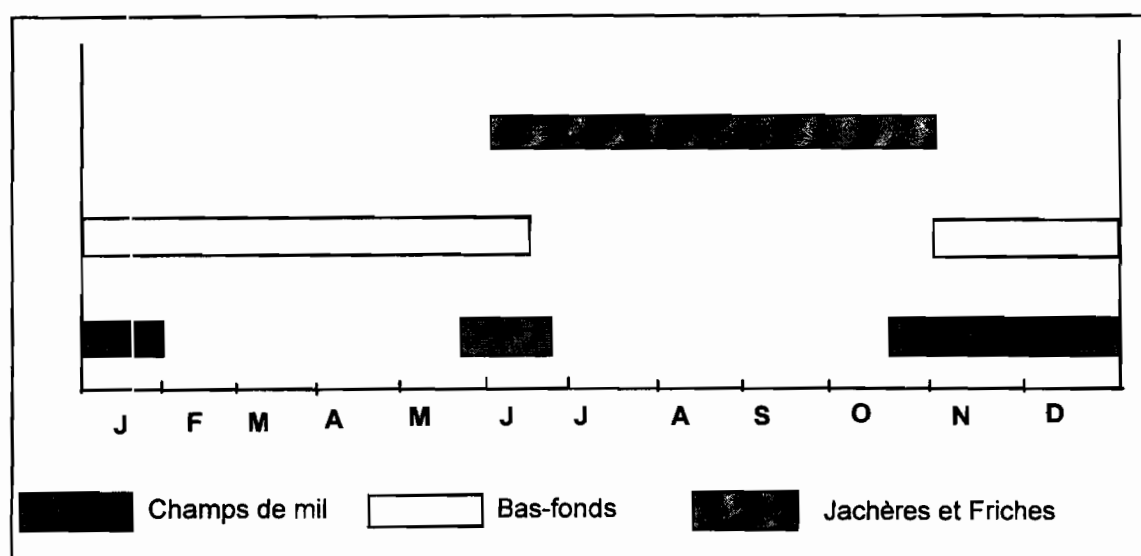
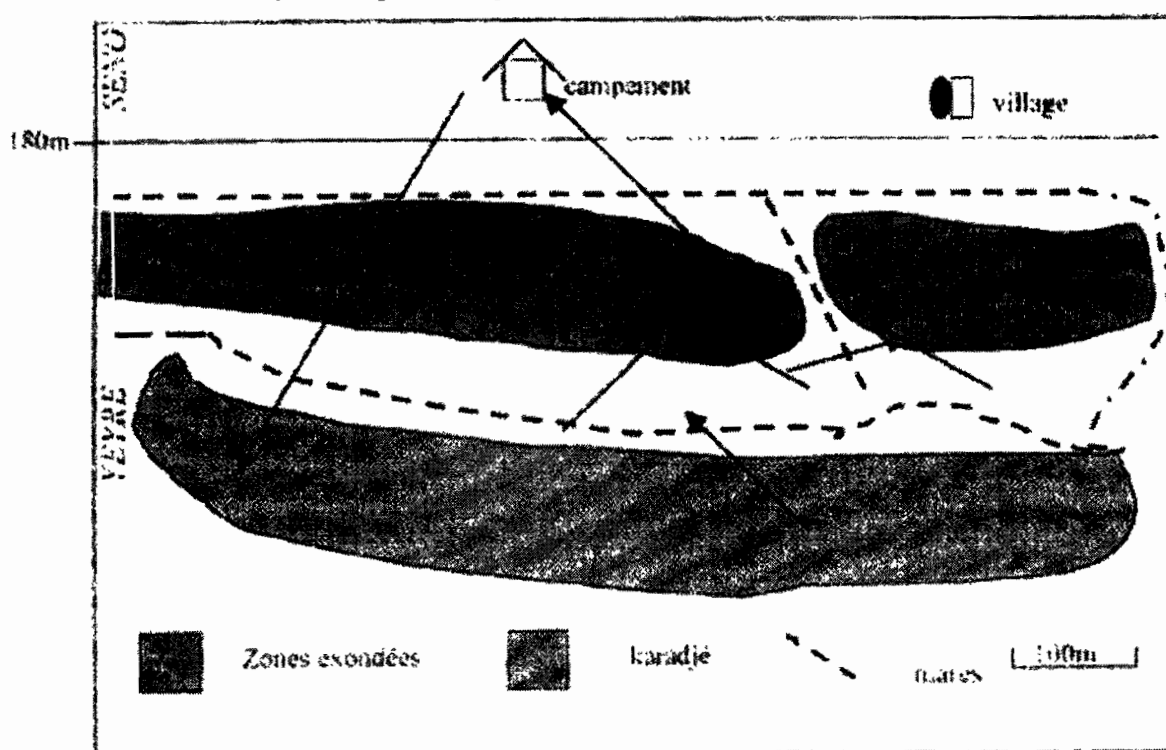


Figure 5 : parcours journalier des bovins en novembre



Références bibliographiques

- AMADOU B., BANOIN M., 1996 - Pratiques d'élevage à Windé Bago. *Annales de l'Université de Niamey*, Actes du colloque SPP/E Agri-cultures en mutation, Niamey, 14 au 15 décembre 1995 : 137-150.
- AMADOU B., 1994 - Crise alimentaire et conquête agricole de nouvelles terres dans le sud-ouest du Niger. *Revue de Géographie alpine, Au contact Sahara Sahel*, 2 : 171-184.

- AMADOU B., YAMBA B., 1996 - Innovations paysannes et facteurs de dynamisme : le cas de deux terroirs du Dallol Bosso sud (Windé Bago et Boye-Bangou). *Annales de l'Université de Niamey*, Actes du colloque SPP/E Agri-cultures en mutation, Niamey, 14 au 15 décembre 1995 : 257-270.
- BEIDI B., 1993 - *Les Peuls du Dallol Bosso, coutumes et modes de vie*. Saint-Maur, Sépia.
- BEAUVILAIN A., 1978 - Les Peuls du Dallol Bosso, *Etudes nigériennes*, n°42, Paris.
- BERNUS E., 1984 - L'homme et l'animal concurrents, problèmes d'écologie pastorale sahélienne. In: *Le développement rural en questions*, ORSTOM : 111-122.
- BOUZOU MOUSSA I., BAECHLER A., YAMBA B., GARBA M., 1996 - La dynamique des paysages agraires dans deux terroirs villageois du sud du Dallol Bosso: Boye-Bangou et Windé-Bago. *Annales de l'Université de Niamey* Actes du colloque SPP/E Agri-cultures en mutation, Niamey, 14 au 15 décembre 1995 : 57-81.
- BRAH MOUSSA, 1983 - *Introduction à l'étude des vallées sèches; Le Dallol Bosso, essai de géographie appliquée*. DEA Université de Grenoble I, 144p.
- BRAND J., DURROUSSET M., 1995 - *Dictionnaire thématique Histoire et Géographie*.
- LAUSSELET N. et BONNET X., 2000 - *Elevage peul en milieu agro-pastoral: le cas de Windé Bago*. Niger, Mémoire de licence de Géographie IGUL, 126p.
- PEYRE DE FABREGUES B., 1979 - *Lexique de noms vernaculaires de plantes du Niger*. INRAN Niamey, 156 p.
- SALEY BANA Z., 1996 - *Impact de la variabilité spatio-temporelle des précipitations sur le développement agricole dans les arrondissements de Kolo et Filingué*. Mémoire de maîtrise de Géographie, UNB, Cotonou, 104 p.
- SCHLECHT E., HIERNAUX P., TURNER M.D., 2000 - Mobilité régionale du bétail: nécessité et alternatives? In *Elevage et gestion des parcours au Sahel, implication pour le développement*. Comptes-rendus d'un atelier ouest africain tenu à Niamey du 2 au 6 octobre 2000 sur le thème : La gestion des pâturages et les projets de développement: quelles perspectives? : 65-77.
- SPP/E, 1997 - *Les conflits fonciers et leurs origines dans le Boboye*. Rapport interne phase 26, 19 p dactylographiées.
- YAHOUZA A., 1994 - *Diagnostic zootechnique dans deux terroirs du Dallol Bosso sud : Windé Bago et Boye Bangou*. Mémoire de fin de cycle de technicien, Faculté d'agronomie, UAM, 51 p.

LA CEREMONIE D'INVESTITURE DU *GARSOO*, MAITRE DES SAVOIRS PASTORAUX

Amadou OUMAROU

Département de sociologie, UAM, Niamey, Niger

Résumé : Les agro-éleveurs peuls du Dallol Bosso ont une organisation sociale qui leur permet de combiner leur activité d'élevage avec les contraintes de leur environnement physique. Cette organisation est fondée sur une structure dirigée par le *rugga*, garant du respect des valeurs culturelles de la communauté et du *garsoo*, détenteur des connaissances et des techniques pastorales. Ce dernier est le responsable de la transhumance. Par la diversité de ses expériences et ses qualités personnelles, le *garsoo* conduit et oriente un groupe d'éleveurs en transhumance. Il a des droits et des devoirs vis-à-vis de ses transhumants. Ces derniers, en cas de satisfaction de la conduite du *garsoo*, le proposent pour une investiture afin qu'il accède au titre du *garsoojo cewDinaaDo* : un *garsoo* investi. La cérémonie d'investiture est une occasion d'expression des valeurs culturelles peules et donc un cadre de socialisation pour les éleveurs.

Mots-clé : Niger. Dallol Bosso. Peuls. Savoirs pastoraux. *Garsoo*.

Abstract : Fulani rural dwellers of the Dallol Bosso have a social organisation through which they combine their rearing activity with the physical constraints of their environment. This organisation is based on a structure leaded on the one hand by the *rugga*, whose function is to defend the cultural values of the community, and on the other hand by the *garsoo*, who knows everything about cattle rearing technics. The latter is also in charge of the transhumance (cattle movement) thanks to the diversity of his experiences and his personal qualities. He therefore has rights and duties regarding the group of cattle breeders. When satisfied with the *garsoo's* leadership, the cattle breeders may decide to choose him as *garsoojo cewDinaaDo*, that is to say an acknowledged *garsoo*. This choice is confirmed through a ceremony during which the *garsoo* is given this new title. It is also an opportunity to express Fulani cultural values therefore to socialise.

Key-words : Niger. Dallol Bosso. Fulani. Pastoral knowledge. *Garsoo*.

Introduction

Les agro-éleveurs peuls du Dallol Bosso au Niger ont une organisation sociale qui leur permet de combiner leur activité d'élevage avec les contraintes de leur environnement physique. Cette organisation est fondée sur une structure dirigée par le *rugga*, garant du respect des valeurs culturelles de la communauté et le *garsoo*, responsable de la transhumance en tant que détenteur des connaissances et des techniques pastorales. Par la diversité de ses expériences et ses qualités personnelles, le *garsoo* conduit et oriente un groupe d'éleveurs en transhumance. En cas de satisfaction, les transhumants proposent qu'il accède au titre de *garsoojo cew'dinaa'do* : un *garsoo* investi.

Le terme *cew'dinol* est composé de la racine *sewdina* : rendre méticuleux et du suffixe *ol* : marque nominative de ce verbe. Dans ce contexte, *cew'dinol* signifie rendre fin, affiner. Il s'agit donc d'"affiner" un *garsoo* dans sa fonction, le spécialiser dans la responsabilité de la conduite des animaux dans la diversité des transhumances et la connaissance de la variété des espèces pâturables.

Ce texte présente à la fois le rôle technique et symbolique du *garsoo* en tant que responsable

des éleveurs transhumants, et la fonction socio-culturelle de la cérémonie organisée pour son investiture.

1. Le transhumant ; préparatifs et précautions

La transhumance est l'une des pratiques les plus anciennes des éleveurs du Sahel pour faire profiter leur bétail de ressources dispersées dans l'espace et irrégulières dans le temps. La mise en œuvre de cette pratique demande une organisation des éleveurs et surtout des préparatifs matériels et spirituels.

Avant de partir en transhumance, chaque éleveur effectue des préparatifs divers qui vont du simple habillement à des considérations « mythico-religieuses ». D'abord, l'éleveur transhumant doit s'équiper. En plus des divers objets qui lui seront utiles, il porte avec lui un couteau (*la'bi*) qui sert à égorger un animal malade ou accidenté ; un coutelas (*jammberé*) qui sert à couper des branches d'arbre pour les animaux ou du bois pour le feu du *du'dal* (le lieu de la veillée, l'espace où l'éleveur allume du feu pour débarrasser le troupeau des insectes nuisibles à la santé des animaux).

L'éleveur, pour sa protection et celle de son troupeau, se procure aussi des racines d'arbres (connues pour leur efficacité) qu'il place au fond de son sac de transhumance. Ce sac est lui-même particulier car il n'est possédé que par un transhumant. Il est appelé *boobooru* dans le Dallol Bosso Nord et *gabooru* dans le Sud. Les racines d'arbres médicinaux servent principalement à protéger les animaux contre les maladies et les fauves, et à permettre une meilleure reproduction du troupeau. De même, elles servent à orienter le troupeau vers le lieu du campement. Pour les éleveurs, un transhumant qui ne possède pas ce produit risque de perdre l'essentiel de son troupeau avant son retour de transhumance.

Les éleveurs qui partent en transhumance se regroupent autour d'un *garsoo* qui, reconnu pour son expérience de cette technique pastorale, a la responsabilité de conduire le groupe.

2. Le *Garsoo*, connaisseur du milieu naturel et guide de la transhumance

Les Peuls étudiés au Dallol Bosso ont mis en place une instance qui s'occupe à la fois du contrôle des membres de leur communauté et de la sécurité de leurs animaux. Cette instance est dirigée par le *rugga*, premier responsable des éleveurs. Il est élu par ces derniers et confirmé par le chef de canton. Le *rugga* est secondé dans ses activités par le *garsoo*.

Le *garsoo* est le responsable d'un groupe d'éleveurs en transhumance. Les tâches du *garsoo* sont multiples. Il organise, surveille et décide des départs et des retours de transhumance. Il veille à la fois à la sécurité des éleveurs et de leurs animaux, décide des trajectoires à suivre, des arrêts et de leurs durées. Il représente les éleveurs de son groupe auprès du *rugga*. Un *garsoo* a au minimum cinq éleveurs autour de lui et jamais plus de douze. Cette limitation de nombre d'éleveurs par *garsoo* permet également de contrôler les charges en bétail des aires de pâture au cours des transhumances.

Le *garsoo* est élu ou désigné par les jeunes transhumants et confirmé par le *rugga* qui est le garant du *pulaaku* : ensemble des normes comportementales et des valeurs peules. Le *garsoo* est choisi sur la base de plusieurs critères. Il s'agit principalement (1) de la connaissance des

lieux de pâture acquise à travers une expérience dans la conduite des animaux, de la maîtrise des techniques pastorales, (2) de la patience et du courage dans la conduite du bétail, mais aussi (3) de la capacité à gérer un groupe de jeunes et à défendre leurs intérêts lors des transhumances.

À ce titre, il a des droits et des devoirs vis-à-vis des pasteurs qu'il dirige et certaines de ses attributions relèvent d'une bonne connaissance du milieu naturel. Outre une responsabilité dans les dates et le parcours de la transhumance, il doit chercher le meilleur lieu de pâture, c'est-à-dire un lieu qui offre les meilleures herbes appétibles pour le bétail et un accès facile à l'eau. Ce lieu doit aussi présenter le moins possible de dangers pour les animaux (présence d'herbes toxiques ou de mouches nuisibles à la santé et de champs pièges¹...). Chaque jour de marche est suivi de deux à trois jours d'arrêt, le temps de permettre au *garsoo* d'inspecter le trajet du voyage suivant. Cette inspection consiste à vérifier les lieux riches en pâture et présentant peu de contraintes pour le bétail. La richesse de la pâture est fonction de la l'abondance et de la diversité des espèces arbustives et herbacées appétibles. Le temps nécessaire à leur utilisation rationnelle conditionne la durée des arrêts des transhumants. Le *garsoo* a une maîtrise des techniques de la coupe de la pâture aérienne et, de ce fait, il exerce un contrôle sur les membres de son groupe afin que leur coupe respecte les normes pastorales. Celle-ci consiste à laisser le bourgeon (*m'berne*) de l'arbre qui lui permet de poursuivre son évolution normale. Cette technique de coupe bien connue des éleveurs peuls de la région étudiée contredit des considérations répandues selon lesquelles «le nomadisme et le semi-nomadisme sont inutiles et dévastateurs...» (Bocco, 1993 : 333).

Inversement, le *garsoo* a des droits sur les transhumants regroupés autour de lui. Il a un statut particulier qui lui donne un droit sur toutes les décisions qui concernent la vie sur les lieux de transhumance. Les pasteurs lui doivent le respect qui se manifeste par l'obéissance. Au sein de l'espace habité lors des arrêts (*dirga*), les éleveurs lui réservent une place particulière qui est le côté sud de l'espace de campement appelé *jawru*.

Au cours de la transhumance, les éleveurs doivent délimiter le *jawru* à chaque arrêt. Selon les conceptions peules, le *jawru* est l'espace supérieur, le haut, réservé aux *ruggaa'be* lors des grandes assemblées (*sana'a*), aux chefs des jeunes (*samarii'be*) lors des assemblées habituelles (*hiiro*) et aux *warsoo'be* (pluriel de *garsoo*) lors des grandes transhumances (*bigge*). Traverser l'espace du *jawru* est considéré comme une faute dans le milieu pastoral peul. Ainsi, le *jawru* marque une limite spatiale entre le responsable et les autres, dans l'expression du *pulaaku*. Le statut du *jawru* est rigoureusement respecté aussi bien par les pasteurs du groupe que par ceux de passage.

Pour être *garsoo*, il faut avoir une bonne connaissance des techniques pastorales et, en même temps, posséder des qualités personnelles permettant d'appliquer ces savoir-faire. C'est donc sur la base d'une appréciation du comportement d'un *garsoo* dans ses fonctions que les éleveurs transhumants informent le *rugga* du village ou l'un des *ruggaa'be* de la zone (si le dit village n'en possède pas) de leur souhait d'honorer leur *garsoo* en *Garsoojo cew'dinaa'do* c'est-à-dire un *garsoo* investi dans ses fonctions.

L'investiture d'un *garsoo* est une grande occasion de rencontre d'éleveurs de différents villages. La mise en place du *jawru* permet aux participants de lui donner un sens culturel et

¹ Les pasteurs font état de l'existence de champs isolés des aires de culture et qui ont pour objectif, de la part de leurs instigateurs, de surprendre les animaux et les éleveurs afin de susciter des dégâts agricoles et de permettre aux cultivateurs de réclamer une amende. Delise (1996) parle de champs-pièges pour désigner ce type de cultures

donc de le vivre réellement.

3. Organisation de la cérémonie du *cewDinol*

La décision d'investir un *garsoo* ne se prend pas sur la base de l'appréciation d'un ou de deux transhumants. Il faut qu'il justifie d'une bonne conduite durant plusieurs années dans sa fonction de *garsu*. Il est souhaité que la décision vienne des éleveurs avec lesquels le *garsoo* part en transhumance et qu'eux-mêmes proposent au *rugga* cette investiture.

3.1. L'organisation spatiale

La cérémonie du *cew'dinol* se déroule dans un espace qui est structuré à l'image de la disposition du *dirga* : l'espace habité par les éleveurs au cours de la grande transhumance. Nous avons vu que cet espace est organisé autour du *jawru* qui est sa limite habituellement du côté sud. Les agro-éleveurs peuls du Dallol Bosso considèrent le sud et l'est comme des directions qui mènent vers le bonheur. Dans les *dirga*, le *jawru* est toujours placé du côté sud qui indique la direction qui mène vers l'abondance de la pâture d'où son appellation *hoore hu'do en fulfulde*, qui veut dire littéralement « tête des herbes », en d'autres termes, le début ou le commencement de la pâture et son abondance.

Mais dans le cas du *cew'dinol*, le *jawru* est situé à la limite est de l'espace cérémoniel. Pour les agro-éleveurs de cette zone, l'est est non seulement le *funnaange* : le côté d'où le soleil se lève, mais aussi la direction qui mène vers le lieu saint dans la conception musulmane (étant entendu que ces Peuls sont l'un des peuples les plus islamisés de l'Afrique de l'Ouest). Ici, le *jawru* est fait de tiges de mil entassées en petits tas sur une longueur d'environ quatre mètres. Le côté nord de l'espace est délimité par quelques tiges de mil déposées à même le sol. Les côtés restants (l'est et l'ouest) de l'espace n'ont qu'une délimitation théorique.

Ainsi, lors de la cérémonie du *cew'dinol* dans le village de Koulou², le *jawru* a été placé à l'est. Aucun participant ne doit traverser le *jawru* en venant de l'est pour entrer dans l'espace de la cérémonie. Dès lors, deux « portes » ont été aménagées au nord dont l'une réservée à l'entrée et l'autre à la sortie (voir figure). L'espace cérémoniel est réparti entre les participants en fonction de leurs statuts et de leurs rôles :

- les *ruggaa'be* (pluriel de *rugga*) occupent la première place dans la structure organisationnelle du monde pastoral, ce qui justifie leur place au sud-est ;
- les *warsoo'be cew'dinaa'be* (pluriel de *garsoojo cew'dinaa'do*) ont leur natte au nord de celle des *ruggaa'be* ;
- les femmes *rew'be* occupent le nord-ouest ;

Participent à la cérémonie tous ceux qui, de façon directe ou indirecte, apportent leurs contributions à la réussite de la rencontre. Il s'agit principalement :

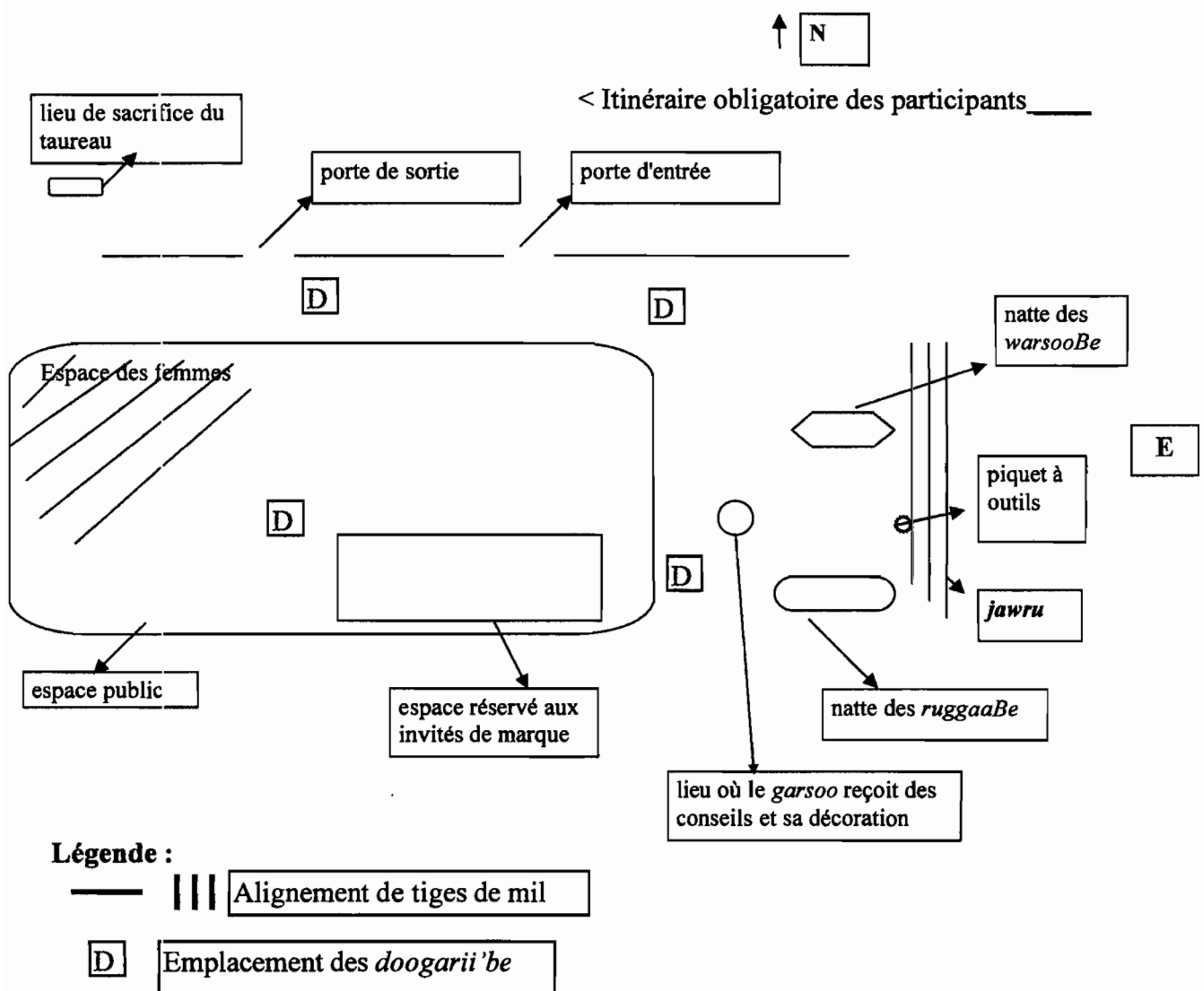
- des officiels ;
- des *warsoo'be 'be cew'dinaaka*, les *warsoo'be* non investis qui viennent de diverses régions pour soutenir moralement leur collègue. Le *garsoo* à investir provient de ce groupe ;
- des *nyommeeji* : ils viennent de différents villages. Ce sont les jeunes éleveurs de

² Koulou est un village situé dans le Dallol Bosso Nord dans l'arrondissement de Koygolo (ancien découpage administratif).

moins de trente ans qui sont spécialisés dans la conduite des animaux au pâturage. Ils ont donc une expérience relativement importante de la conduite et connaissent le rôle du *garsoo*, tant pendant la transhumance qu'au Dallol ; de ce fait, ils représentent ses principaux collaborateurs. Leur présence est donc nécessaire car c'est parmi eux que seront recrutés les futurs *warsoo'be* ;

- des anciens *nyommeeji* : ils servent de référence aussi bien dans les chants que dans les conseils à prodiguer au *garsoo*. Ils ont une importante expérience de la vie pastorale ;
- des *doogari'be* qui sont des jeunes *nyommeeji* choisis par ceux-ci au cours des assemblées de *sana'a* pour veiller au maintien de l'ordre au cours des rencontres pastorales ;
- des *maabuu'be* : les griots ;
- des *rew'be* : les femmes. Cependant les femmes mariées de plus de 35 ans ne sont pas autorisées à entrer dans l'espace du *jawru* ;
- des *sukaa'be wor'be* : les jeunes garçons ;
- des *dottii'be* : les vieux, notables de différents villages, anciens par leur âge mais aussi par le respect dont ils sont entourés ;
- des *m'beeto* : tous les autres.

Figure : organisation de l'espace de la cérémonie du cew'dinol



3.2. L'investiture

La mise du turban au *garsoo* est l'une des plus importantes étapes de la cérémonie du *cew'dinol*. D'une manière générale, le turban symbolise la compétence et le savoir-faire dans son activité. Le faire porter à un *garsoo* lors de son investiture lui donne force, courage et confiance dans ses futures actions. Ceci lui permettra d'assumer pleinement ses responsabilités au cours des transhumances qu'il dirigera.

Ensuite intervient l'installation du *garsoo* dans le *jawru*. Le *jawru*, comme nous le constatons sur la figure, désigne les tiges de mil placées pour délimiter le côté est de l'espace où va se tenir la rencontre finale de la cérémonie. Mais il a une signification plus large et englobe la division globale de l'espace de l'assemblée. Cette division spatiale implique le respect des règles qu'impose une telle division. Pour l'éleveur, l'espace du *jawru* est le lieu où il se met le plus en contact avec sa culture, dans ses valeurs et dans ses normes. Le *jawru* devient alors pour l'éleveur " le centre du monde " pour emprunter l'expression de Mircea Eliade (1969).

Le *garsoo*, accompagné de son meilleur ami est conduit par un *doogari* au centre du *jawru*. Ils se tiennent debout au milieu des *ruggaa'be* et des *warsoo'be cew'dinaa'be* (voir figure). La position du *garsoo* est particulière durant toute la durée de son investiture. Cette position consiste à se tenir debout et à poser l'un de ses pieds sur l'autre genou en s'appuyant sur un bâton. Cette position, appelée *jattal*, est typique du pasteur peul se trouvant devant son troupeau dans une aire de pâture paisible (où les champs sont loin, où l'herbe verte est abondante et l'eau accessible). Dans cette position, il est non seulement décoré, mais reçoit aussi des conseils.

La décoration consiste à lui faire porter tout un ensemble d'outils nécessaires pour la bonne conduite du *garsu*. Il s'agit entre autres, d'un baton (*sawru*), d'un chapeau (*malfaare*), d'un couteau (*la'bi*), d'un coutelas (*jammber*) et d'un sac à outil (*maalaaru*) contenant d'autres petits objets utilitaires lors des transhumances. Tous ces outils étaient accrochés au piquet placé à côté du *jawru* pour la circonstance.

Après cette décoration, le *garsoo* reçoit les conseils des *ruggaa'be* et des *warsoo'be cew'dinaa'be*, qui consistent, entre autres, à rappeler les techniques de protection et de conservation des ressources naturelles indispensables pour la survie de l'activité pastorale. Il s'agit donc pour le *garsoo* de comprendre qu'il lui revient désormais de discipliner les éleveurs qu'il dirige au sujet de la coupe abusive des arbres et de les inciter à protéger les herbes appréciées, ainsi que les mares d'abreuvement.

3.3. Le sacrifice du taureau

La cérémonie se termine par le sacrifice d'un taureau fourni par le *garsoo*, et par la distribution de la viande de l'animal sacrifié selon des règles culturelles précises. À la fin d'une cérémonie qui s'est déroulée selon les normes, les *ruggaa'be* et les *warsoo'be cew'dinaa'be* reçoivent des *ha'b'banaaji* et des *jelamaaji*³ de certains participants et des *ruggaa'be* et *warsoo'be* eux-mêmes. Ce moment est très significatif pour les participants car

³ *Ha'b'banaaye* (singulier de *ha'b'banaaji*) désigne la vache prêtée à un ami ou à une connaissance en attendant sa mise bas dont le fruit sera la propriété de l'emprunteur. Ce type de don chez les Peuls est un signe d'amitié forte ou une grande reconnaissance suite à un acte socialement apprécié. *Jelamaaye* (singulier de *jelamaaji*) est la vache donnée à un ami ou à une personne qu'on aime bien.

la plupart d'entre eux offrent et/ou reçoivent ces dons qui sont des éléments importants de solidarité pastorale.

Conclusion : une cérémonie d'expression du *pulaaku*

Le *garsu* n'est pas une fonction facile. Elle est non seulement morale : responsabilité d'un groupe d'éleveurs transhumants, mais aussi technique : connaissance des techniques pastorales, des aires de pâture dans leurs avantages et leurs contraintes singulières. Ces compétences relèvent à la fois de vertus dans les relations humaines et de savoir-faire vis-à-vis des ressources naturelles. Pour les Peuls, l'excellence dans un domaine doit aller de pair avec la réussite dans l'autre. Il n'y a pas de différence ni de cloison entre les rapports sociaux et ceux avec la nature. De ce fait, la fonction de *garsu* ne peut être assurée que par un éleveur courageux, patient, honnête et digne de confiance. C'est pourquoi le titre de *garsoo* est la reconnaissance d'un mérite, de la part des autres, et nullement l'objet d'ambition personnelle. Pour le mériter il faut accumuler une grande et longue expérience de la vie pastorale dans le respect des normes qui la régissent.

Dans le Dallol Bosso, les *warsoo'be* ayant été investis sont peu nombreux. Dans plusieurs villages on trouve un éleveur qui porte le titre de *garsoo*, mais sans être investi. Ils sont couramment appelés *garsoo* parce qu'ils sont choisis pour diriger un groupe d'éleveurs au cours des transhumances. Mais ceci ne leur donne pas un statut de *garsoojo cew'dinaa'do*. Le *cew'dinol* met le *garsoo* dans une position de supériorité par rapport aux *warsoo'be* non investis. Le turban comme signe de pouvoir permet au *garsoojo cew'dinaa'do* d'avoir du prestige face aux éleveurs transhumants et de se différencier des *warsoo'be* non investis.

La cérémonie du *cew'dinol*, comme toutes les assemblées d'éleveurs peuls du Dallol Bosso est un cadre d'expression du *pulaaku*. Elle est l'occasion, pour les *ruggaa'be* et les *warsoo'be*, de rappeler et de transmettre aux jeunes les principes du *garsu* en insistant sur les règles culturelles peules en général. L'organisation de cette cérémonie renvoie à l'ordre de l'espace pastoral, sans cesse reconstruit au cours des mobilités. En dehors de son rôle d'initiation, cette cérémonie fournit l'occasion de toute une dynamique d'échanges où s'effectuent des donations allant d'une simple contribution à la constitution ou à la reconstitution d'un troupeau à travers les *ha'b'banaaji* et les *jelamaaji*.

Cette cérémonie est en ce sens un des éléments structurants de la communauté peule du Dallol Bosso. Elle affirme l'identité du groupe pour lui-même et vis-à-vis des autres.

Références bibliographiques

- BOCCO R., 1993 - De la sécurité politique à l'autonomie alimentaire dans les steppes : Experts internationaux et programmes de développement (1950-1990). In *Steppes d'Arabies, États, pasteurs, agriculteurs, commerçants : le devenir des zones sèches*, Paris/Genève, PUF, Cahiers de l'IUED : 326-357.
- DUPIRE M., 1996 - *Peuls nomades. Étude descriptive des WodaaBe du Sahel nigérien*. Paris, (réédité), Karthala.

- DELISE Y., 1996 - *Les éleveurs, l'État et les agriculteurs au Burkina Faso, l'exemple de la région du Centre Ouest*. Genève, IUED, Itinéraires n°8.
- ELIADE M., 1969 - *Le sacré et le profane*. Paris, Saint Amand.
- HAMA BEIDI B., 1993 - *Les Peuls du Dallol Bosso, coutumes et mode de vie*. Paris, Sépia.
- LAYA D., 1984 - *La voie peule, solidarité pastorale et bienséances sahéliennes*. Paris, Nubia.
- OUMAROU A., 1999 - *Le pastoralisme sahélien, une activité en décadence ?* Genève, IUED, Mémoire pour l'obtention d'un DES en études du développement, 73 p.

THEME 2

POLITIQUES DE PROTECTION ET ACTEURS LOCAUX

LES PEULS DU CANTON DE TAMOU ET LE PARC NATIONAL DU W DU NIGER

Julie Riegel

Doctorante, MNHN-IRD, Paris, France

Résumé : Le Parc National du W du Niger est classé zone centrale de la Réserve de Biosphère du même nom, créée en 1996. Ce statut implique qu'à la dimension conservatoire et sanctuariste du site s'ajoute désormais une vocation de développement économique et social pour les communautés rurales périphériques.

Les gestionnaires du Parc sont confrontés depuis les années 1980 au défi de la réalisation de ce double objectif. Des bergers peuls mènent pâturer leurs troupeaux dans les zones strictement protégées de la réserve en particulier pendant la période de soudure. Les gestionnaires ont jusqu'à maintenant adopté une politique essentiellement protectionniste, considérant ces pratiques comme illégales et destructrices. Des mesures de répression sont mises en place pour dissuader et punir les bergers clandestins.

Dans un environnement écologique et humain qui se dégrade, le maintien d'une activité et d'une identité pastorales s'avère de plus en plus difficile. Si la transhumance dans le parc est d'abord une stratégie de survie face à une pénurie de pâturages, elle est aussi une réponse à la saturation de l'espace de certains terroirs, une stratégie d'évitement de conflits entre agriculteurs zarma et pasteurs peuls. La transhumance dans le Parc prend dans ce contexte un sens symbolique fort. La richesse des ressources fourragères et les compétences des pasteurs dans leur bon usage, les risques de la transhumance, le fait de braver l'interdit, confèrent à cet espace une haute valeur identitaire.

Mots clé : Niger. Transhumants. Peuls. Aire protégée. Usages locaux. Patrimonialisation.

Abstract : The Fulanis of the Canton of Tamou and the National Park W in Niger

Park W in Niger is classified as the central zone of the Biosphere Reserve of the same name, created in 1966. This status implies that in addition to the conservation and sanctuary dimensions of the site from now on, an economic and social development vocation for the rural communities in the periphery.

The managers of the Park are confronted since the eighties with the challenge of achieving this double objective. Fulani shepherds pasture their herds in the strictly protected zones of the reserve particularly during the dry season. Up to now, managers have adopted an essentially protectionist policy, considering these practices to be illegal and destructive. Repressive measures have been set up to dissuade and punish clandestine shepherds.

In an ecological and human environment that is steadily degrading, the maintenance of pastoral activity and the pastoral identity is more and more difficult. If the transhumance in the Park is first of all a survival strategy in the face of decreasing pasture, it is also a response to the saturation of space in certain territories, a strategy of conflict avoidance between Zarma farmers and Fulani pastoralists.

In this context, transhumance in the Park takes on a strong symbolic sense. The wealth of forage resources and the skills of the pastoralists in making good use of them, the risks of transhumance and the fact of braving the forbidden, confers on this space a high identity value.

Key Words: Niger, transhumance, Fulanis, protected areas, local uses, patrimonialization

Introduction

Comme la plupart des aires protégées et en particulier les Parcs nationaux en Afrique, le Parc National du W du Niger a été créé dans une approche sanctuariste de la conservation, qui considère les activités humaines comme destructrices de la nature (Cormier-Salem et Roussel, 2002 ; Rossi, 2000). Cela implique la mise en place de nombreux interdits d'accès et d'usages des ressources pour les communautés locales. Si cette politique de mise en défens est encore invoquée pour mener à bien des objectifs de conservation, elle est en revanche moins en accord avec le statut de Réserve de Biosphère attribué à certains espaces protégés.

La chasse, l'essartage et le pâturage, pratiques essentielles de subsistance de nombreuses

communautés rurales, sont interdits dans les Parcs nationaux et dans les zones centrales des Réserves de Biosphère. Pourtant ces dernières prônent, à côté de la protection de la faune et de la flore, le développement économique des communautés locales ainsi que leur adhésion et leur participation au processus de conservation.

Le Parc du W, créé en 1954 et composé de trois entités transfrontalières situées au Bénin, au Burkina-Faso et au Niger, est ainsi devenu Réserve de Biosphère en 1996 avec les zones classées adjacentes. Il a dès lors pour vocation d'associer des objectifs de conservation et de développement. Si ces espaces ont longtemps bénéficié d'une protection de fait à cause des très faibles densités de population de la région, l'éradication au cours des années 1970 de la trypanosomiase et de l'onchocercose a favorisé l'implantation de migrants venus du nord (Benoît, 1999). Les conséquences de la sécheresse ont également entraîné la venue de pasteurs peuls sahéliens dont le front de transhumance progresse régulièrement vers le sud (Boutrais, 1994). La partie méridionale du Niger et en particulier la périphérie du Parc du W, qui bénéficie d'un climat sahélo-soudanien, est devenue l'une des régions les plus densément peuplées du Niger (à titre d'exemple, Amadou (1991) note que la population du Canton de Tamou est passée de 6000 à plus de 22 000 habitants entre 1956 et 1975 et que jusqu'en 1975 la densité ne dépassait pas 4 hab. /km²).

Depuis les années 1980, les gestionnaires s'alarment de l'exploitation illégale des pâturages du Parc par les communautés périphériques, composées entre autres d'agro-pasteurs peuls. Ces bergers occupent en permanence ou périodiquement les réserves tampons du Parc et pour certains, les aires intégralement protégées. Des pasteurs y mènent ainsi durant chaque saison sèche leurs troupeaux en transhumance, troupeaux auxquels on attribue une dégradation des pâturages aux dépens de la faune sauvage (Benoît, 1998 ; Toutain et *al.* 2001). Des agents forestiers sont donc chargés d'intercepter et de dissuader les bergers de se rendre au Parc, ceux-ci pouvant se voir infliger des sanctions financières ou des dommages sur leur troupeau.

La réalisation des objectifs de conservation du Parc dans le respect de son statut de Réserve de Biosphère représente donc un enjeu et un défi majeurs. La mise en pratique d'une telle approche implique une meilleure compréhension des pratiques et des représentations des pasteurs peuls, premier pas nécessaire vers un dialogue constructif et un processus de conciliation.

Notre étude se base sur une approche des activités pastorales, visant à faire ressortir les différences dans les usages du Parc, ainsi que les spécificités de sa gestion et de son exploitation. Il s'agit ensuite d'en comprendre les raisons, l'évolution des usages, et les représentations des pasteurs à propos de leurs pratiques et de l'espace du Parc. Son objectif est de mieux comprendre le point de vue des pasteurs peuls vis-à-vis du Parc à travers ce qu'ils en disent et ce qu'ils en font, et de déterminer quelle place ils accordent à cet espace d'un point de vue technique et symbolique.

Cette recherche a été réalisée selon une démarche ethnobiologique¹. Le travail de terrain s'est déroulé au cours des mois d'avril, mai et juin, mois de pleine saison sèche, ce qui a à la fois

¹ Elle a été réalisée dans le cadre d'un DEA du Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris sous la direction de Anne Luxereau et Bernard Roussel et a bénéficié d'un financement de terrain d'Ecopas Niger. La démarche a consisté à confronter des données ethnologiques à des données naturalistes. Le recueil par entretiens des savoirs et de la terminologie vernaculaire a été complété par l'observation et l'accompagnement des pratiques, ce qui a permis à la fois d'accéder à de nouvelles informations et de mettre en perspective le contenu des discours. D'autre part nous avons observé les milieux et récolté quand la saison le permettait, les plantes utilisées comme fourrage, en nous appuyant sur des données bibliographiques. Les séjours dans les villages se sont déroulés au sein de familles d'agro-pasteurs peuls, présentés par Diouldé Laya, sociologue nigérien, avec lesquels une grande partie des enquêtes a été menée.

représenté un avantage et un inconvénient : c'est la période des départs en transhumance, ce qui a permis d'observer les pratiques s'y rapportant, mais les prélèvements botaniques sont particulièrement difficiles à cette époque de l'année. Les enquêtes principales ont été effectuées dans le hameau de Bolé, situé à quelques kilomètres du village de Tamou, en limite de la Réserve Totale de Faune de Tamou. Des enquêtes comparatives les ont complétées dans le village de Gosso, situé au bord du fleuve Niger et dans la Réserve Partielle de Faune de Dosso (carte 1). Ces deux villages relèvent eux-mêmes du Canton de Tamou, dont le chef est Peul.

1. Le Parc du W : un espace refuge pour les pasteurs peuls

La partie nigérienne du Parc National du W constitue la zone centrale de la Réserve de Biosphère. Celle-ci est également constituée d'une zone tampon qui est la Réserve Totale de Faune de Tamou, et d'une zone de transition formée de la Réserve Partielle de Dosso et de la région à girafes de Kouré (carte 2). A part dans la zone de transition, le pâturage est interdit aussi bien dans le Parc que dans la Réserve de Tamou. Notons également que cette réserve comporte une partie mal délimitée dans sa partie sud, communément appelée Réserve de La Tapoa, sur laquelle les forestiers appliquent la même réglementation que dans le Parc. Cette zone semble correspondre à la zone tampon destinée à la conservation et à la diffusion de la faune dans les statuts de la Réserve de Biosphère.

1.1. Une utilisation liée à une dégradation des ressources fourragères

La transhumance dans le Parc est un phénomène relativement récent pour les éleveurs du Canton de Tamou car ce sont les pères des bergers transhumant actuellement qui ont développé cette pratique. D'après les anciens, la dégradation des ressources tant sur leur terroir d'attache que sur les parcours habituels de transhumance au Burkina les a contraints à rechercher d'autres parcours : « Avant j'allais au Burkina, ça fait au moins vingt ans que je n'y vais plus (...). Avant c'était la brousse partout, et puis sur ce chemin ça a changé. Les gens sont venus, ils ont fait beaucoup de champs. Avant ici il y avait des grandes herbes très hautes, et puis après ils ont fait un couloir de passage. Mais sur ce couloir il n'y a rien à manger » (T.N., Bolé, 13/05).

Le constat d'une dégradation qualitative et quantitative des pâturages est fait par tous les bergers interrogés, qui citent de nombreuses espèces comme étant en régression depuis plusieurs décennies ou ayant disparu de leur terroir d'attache, alors qu'ils les trouvaient encore en abondance dans leur enfance (tabl. 1, en annexe).

La raréfaction des aires de pâturage est associée à la disparition progressive de la brousse, qui est aussi abondamment commentée. Les éleveurs attribuent celle-ci à différents facteurs : la diminution des précipitations qui ne permet plus aux herbacées de se reconstituer en saison des pluies, l'augmentation de la population et l'extension des terres cultivées que cela engendre. Certains lient aussi la dégradation des pâturages à l'augmentation du cheptel, conséquence des campagnes de vaccination réalisées par les services d'élevage. Les sources bibliographiques confirment ces discours, tant dans le constat de la diminution des ressources que dans son origine, et évoquent également à ce sujet la réduction des temps de jachères (Ousseïni, 1996).

Le recul des pâturages dans la région s'inscrit dans le processus général de transformation qui frappe l'environnement sahélien depuis plusieurs décennies. L'explosion démographique, les

sécheresses des décennies 1970-1980, la pression foncière et la croissance du cheptel permise par les campagnes de vaccination, participent de cette crise complexe. L'une de ses conséquences les plus visibles est la migration vers le sud des populations sahéliennes, en particulier des pasteurs de la zone dite pastorale (Raynaut, 1997 ; Boutrais, 1997). L'afflux de migrants dans des régions moins arides a créé les conditions d'une saturation de l'espace, dans les conditions techniques actuelles toujours très extensives, qui est propice à générer des rapports de concurrence entre agriculteurs et éleveurs. Au Niger, la région de Say a accueilli une importante population de migrants depuis le début du siècle, et particulièrement le canton de Tamou depuis deux décennies². Poussés par des difficultés de subsistance alimentaire, les migrants proviennent surtout du nord et du nord-est du département de Niamey (Amadou, 1991).

Dans les deux villages de nos enquêtes, les pasteurs peuls imputent également la disparition de la brousse aux défrichements réalisés par les agriculteurs zarma. Cette accusation est paradoxale dans la mesure où les Peuls de cette région sont eux-mêmes devenus exploitants agricoles, parfois depuis trois générations. Mais ils se représentent leur propre activité agricole comme dérisoire en comparaison des exploitations zarma, et soulignent l'obligation de ces populations de faire de grands champs pour survivre, puisqu'elles ne disposent pas comme les Peuls de troupeaux pour fumer la terre et accroître ou maintenir les rendements. Les Zarma pratiquent une agriculture extensive qui a entraîné d'importants défrichements suite à leur migration qui a débuté dans la région après 1973 et se poursuit actuellement³. Il ne faut pas oublier que la population du canton, surtout composée de Peuls, de Gourmantché, de Foulmangani et de Bella avait plus que triplé entre 1956 et 1975 et que l'extension des surfaces cultivées a donc précédé l'implantation de la communauté zarma.

Par ailleurs les Peuls ont des règles d'usage dans l'exploitation des pâturages : les troupeaux ne sont pas menés sur une aire de pâturage plus de deux jours de suite, afin de laisser des ressources disponibles aux autres troupeaux, et l'émondage des ligneux doit se faire par des coupes franches à la machette, en élaguant les petites branches tout autour du tronc. Nous n'avons pu observer chez aucun des bergers peuls que nous avons accompagnés, d'émondage « en parapluie » très préjudiciable aux arbres (Bernus, 1979). Observant durant une transhumance des arbres détruits par des coupes abusives, le *garso*⁴ de Bolé nous a cependant précisé que ce comportement irrespectueux pouvait être celui de n'importe quel pasteur, quelle que soit sa communauté d'origine. Les Peuls perçoivent cependant les pratiques zarma comme destructrices : « On a beaucoup défriché, il y a de plus en plus de monde et la brousse meurt. C'est aussi à cause des Zarma, qui sont nombreux. Ils font mourir les arbres, ils coupent toutes les branches et même ils prennent les racines. Nous, quand on coupe l'arbre, on le taille » (B.Na., Tiéna, 05/05).

On peut constater sur de nombreux sites de pâturages la présence d'espèces indicatrices de milieux perturbés voire dégradés : c'est le cas de *Sida cordifolia* et de *Zornia glochidiata*. La première de ces espèces est envahissante et son développement est favorisé dans les sites de surpâturage car elle-même n'est guère appréciée. La seconde constitue un bon fourrage mais sa présence témoigne d'une dégradation du milieu par piétinement, auquel de nombreuses vivaces mais aussi des annuelles sont sensibles (Boudet, 1984). Cette observation est rejointe

² Cette migration est aussi la conséquence d'une politique d'incitation de retour à la terre menée par l'Etat, pour laquelle une partie de la Réserve Totale de Faune de Tamou a été déclassée en 1976.

³ Amadou, 1994

⁴ Le *garso* est le représentant d'une communauté de pasteurs, qui l'a désigné selon un certain nombre de critères. On se reportera au paragraphe 3.3 pour avoir des précisions sur son rôle dans la communauté.

par celle d'un berger : « Quand on trouve *denngeere* (*Zornia glochidiata*), c'est que la terre est morte » (T.N., Gosso, 11/06).

L'Adjoint au Chef du Service d'Elevage de l'arrondissement de Say, qui englobe les zones étudiées, remarque comme les pasteurs la diminution de l'espèce pérenne *Andropogon gayanus*, que l'on ne trouverait plus que dans les champs. Il souligne que cette diminution est à mettre en relation avec l'utilisation de l'espèce pour fabriquer des nattes ou des cases, usage qui engendre des prélèvements accrus avec l'augmentation de la population.

L'utilisation du Parc par les pasteurs est donc étroitement liée au recul des pâturages, progressivement dégradés depuis une vingtaine d'années dans les terroirs d'attache, ainsi que sur les parcours habituels de transhumance. La valorisation des ressources pastorales du Parc n'est cependant pas permanente, et durant la période d'hivernage les bergers restent dans leur terroir d'attache, où les pâturages sont alors suffisamment riches et abondants pour accueillir les troupeaux.

1.2. Des pâturages de repli en période de soudure

La longue saison sèche, dénommée *ceedu*, commence par une période froide. Celle-ci marque le début de l'assèchement et de la perte de qualité nutritionnelle des herbacées.

1.2.1. Des ressources insuffisantes en saison sèche

Même en saison sèche, les herbacées restent à la base du fourrage sous forme de paille, mais en étant de plus en plus dispersées, ce qui contraint les bergers à parcourir des distances croissantes. Poilecot (1999) précise que la valeur nutritive des herbacées diminue au cours de la montaison, et qu'en saison sèche les pailles ne constituent plus qu'un aliment de lest à faible valeur fourragère. Au cours de la saison sèche chaude, le pâturage herbacé devenant encore plus rare et de plus mauvaise qualité, c'est le fourrage aérien qui permet au cheptel de se maintenir jusqu'à l'arrivée des pluies en lui fournissant les apports indispensables en matières azotées, en vitamines et en calcium (Boudet, 1984).

En saison sèche, la mobilité des troupeaux devient maximale autour du terroir d'attache de Bolé, les bergers effectuant des boucles de 7 à 10 kilomètres dans la journée, parce qu'ils doivent revenir chaque soir au terroir d'attache pour abreuver les animaux au puits. Les éleveurs du village de Gosso situé non loin du fleuve Niger n'ont pas cette contrainte, mais lorsque la ressource en eau se limite aux puits, le peu de points d'eau disponible devient aussi contraignant que le manque de fourrage. En effet, les vaches doivent être abreuvées deux fois par jour durant cette période, ce qui restreint les pâturages exploitables. Dans le terroir de Bolé – et sur de nombreux parcours de transhumance – l'exhaure de l'eau est manuelle, ce qui constitue un travail long et pénible. Il existe pourtant deux forages à proximité du hameau de Bolé, mais ces derniers sont appropriés par les paysans. D'après les pasteurs, les forages sont construits exclusivement pour les besoins humains et ceux des animaux des cultivateurs ; l'accès en est interdit à leurs troupeaux. Selon le service d'élevage de Say, la législation définit pourtant un usage mixte de ces forages. On peut cependant remarquer que l'installation n'est pas conçue de façon à favoriser l'abreuvement des troupeaux.

Les dernières semaines de saison sèche précédant la transhumance constituent une période dure et à risques : le manque d'eau et de fourrage menace la santé, voire la survie des animaux, en particulier des bovins. Les petits ruminants sont, aux dires des pasteurs, moins

exigeants en fourrage, et peuvent consommer plus de ligneux, même des épineux – en particulier *Balanites aegyptiaca*, très commun dans la région de Bolé. Le fourrage aérien appété et directement accessible devenant rare, les bergers pratiquent de plus en plus l'émondage, qui doit s'effectuer relativement loin en brousse pour diminuer le risque d'être interpellé par des forestiers.

Selon le stock d'herbacées sur pied en début de saison sèche et les réserves de tiges de mil, ainsi que la taille et la composition du troupeau, les ressources disponibles vont devenir plus ou moins rapidement insuffisantes pour chaque famille. Cette pénurie de pâturages détermine en partie la date de départ en transhumance dans le Parc mais le tarissement des puits est également un facteur décisif.

1.2.2. Le Parc : espace de riches pâturages

D'après les pasteurs le manque de ressources fourragères en fin de saison sèche rend donc nécessaire le départ en transhumance pour assurer la survie des bêtes. Presque tous les pasteurs des hameaux de Bolé et de Gosso ainsi que tous les éleveurs de passage interrogés choisissent le Parc comme destination finale de la transhumance pour tout ou partie de leur troupeau. Ils expliquent que la précocité des pluies dans les portions du Parc au Bénin et au Burkina-Faso permet la pousse de riches pâturages qui font cruellement défaut en fin de saison sèche dans leur terroir d'attache.

Les pâturages du Parc sont appréciés par les bergers peuls pour deux raisons : d'une part ils citent un certain nombre d'espèces auxquelles ils attribuent une bonne qualité fourragère, d'autre part ils évoquent le bon état de santé des animaux revenant du Parc. Les bergers énumèrent de nombreuses herbacées présentes dans le Parc, qu'ils considèrent comme des fourrages de bonne qualité et qui n'existeraient pas ou plus dans leur région. Les espèces suivantes n'ont effectivement pu être récoltées que dans le Parc ou à ses abords proches : *Diheteropogon hagerupii*, *Spermacoce rurellia*, *Gardenia sokotensis*, *Rottboellia exaltata* et *Panicum laetum*⁵. Le tableau 1 (en annexe) présente les espèces que les bergers recherchent au Parc, et qui sont exclusivement des herbacées. En effet les pasteurs rencontrés ne mènent que leurs bovins au Parc en arguant que les moutons et les chèvres supportent mieux la période de soudure et qu'ils sont plus difficiles à contrôler. Ils disent ne pas émonder les arbres dans le Parc et rechercher avant tout des pâturages herbacés. La valeur attribuée par les pasteurs aux espèces fourragères est présentée dans le tableau 2 (en annexe), sa lecture devant être faite en gardant à l'esprit que le fourrage herbacé frais est toujours préféré au fourrage aérien. De la comparaison de ce tableau avec le précédent il ressort que la plupart des espèces recherchées sont en régression dans le terroir d'attache. L'espèce la plus valorisée par les bergers est *Andropogon gayanus*, désignée sous le terme *ranyere* en langue peule. Cependant, il semble que ce terme désigne aussi une catégorie d'espèces, dont *A. gayanus* ferait partie ainsi que *Brachiaria laeta*, *B. xantholeuca* et *Panicum laetum* désignées *paguri* et également *Rottboellia exaltata*, dénommée *tielmuuri*.

La littérature agrostologique rejoint le discours des éleveurs à propos de la richesse des pâturages du Parc : « le Parc offre les conditions idéales pour les éleveurs transhumants. L'allumage des feux précoces, de même que les conditions bioclimatiques favorables, occasionnent la production de jeunes repousses de graminées, en particulier d'Andropogonées

⁵ Cependant les relevés botaniques seraient plus pertinents s'ils étaient effectués en saison des pluies, la plupart des herbacées du terroir d'attache ayant été consommées par les troupeaux en fin de saison sèche.

vivaces très recherchées par le bétail » (Toutain et *al.*, 2001). Il ressort d'une étude de l'ENGREF (1992) que les pâturages de la réserve de Tamou sont bien moins intéressants que ceux du Parc, qui sont, dans sa partie soudanienne, particulièrement riches en graminées pérennes. Si cette végétation soudanienne (surtout représentée par la famille des Combrétacées) domine dans le Parc, on y trouve également des espèces du domaine guinéen dans le sud, et d'autres plus sahéliennes dans le nord (Le Berre et Messan, 1995) ; la diversité biologique y est donc importante, représentée sans doute par environ 500 espèces floristiques (Sournia, 1998).

Le deuxième avantage est que les animaux revenant du Parc en hivernage sont selon les bergers en meilleure santé que ceux restés au terroir d'attache ou ayant suivi des parcours extérieurs. La quantité et la qualité de lait qu'ils produisent sont à leurs yeux meilleures, et les pasteurs se plaisent à dire qu'une vache ayant transhumé dans le Parc a des chances de donner naissance à deux veaux au lieu d'un.

D'après nos observations dans le terroir d'attache et sur les parcours de transhumance en fin de saison sèche, la strate herbacée est la plupart du temps absente, les bêtes consommant essentiellement du fourrage aérien. L'espèce *Khaya senegalensis*, très valorisée, est parfois émondée, mais tous les bergers ne le font pas, de peur des sanctions infligées par les forestiers. Quand *Pterocarpus erinaceus* possède encore du feuillage, il peut aussi être émondé et constituer un bon fourrage. En dehors de ces deux espèces, le fourrage aérien est essentiellement constitué de *Boscia salicifolia* et *Boscia senegalensis*.

Si la transhumance dans le Parc permet aux bergers d'assurer la survie de leur troupeau durant la période de soudure, elle permet également de répondre à d'autres contraintes. Le Parc semble acquérir une valeur globale de refuge pour les pasteurs peuls.

1.3. Le Parc : un espace non cultivé

« Ici il y a deux guerres : une en saison sèche avec les forestiers, l'autre en hivernage avec les agriculteurs »⁶. La saturation de l'espace a créé dans certains villages une concurrence entre les pasteurs et les agriculteurs, l'extension des activités de ceux-ci entraînant le recul des aires de pâturages et générant des difficultés d'accès à l'espace pastoral durant la période des récoltes. Des rapports conflictuels existent également en dehors des terroirs d'attache, sur les parcours de transhumance, dès le moment des semis et jusqu'à la fin des récoltes.

Les pasteurs qui rentrent de transhumance avant la fin des récoltes, souvent après l'épiaison des céréales (avant celle-ci, les champs attirent encore plus les bovins) doivent traverser des zones agricoles dans lesquelles les troupeaux sont susceptibles de faire d'importants dégâts. Des couloirs de transhumance parfois balisés ont été tracés afin de ménager des voies de passage aux éleveurs et ceux-ci se doivent de les suivre. Chaque année des conflits éclatent pourtant, provoqués soit par le pâturage de céréales par les animaux, soit par les dégâts qu'ils occasionnent, soit par l'empiétement des champs sur les couloirs de passage. Des comportements hostiles contre les pasteurs peuvent pousser ceux-ci à modifier leur itinéraire⁷,

⁶ Propos d'un berger de Gosso (B.B., 20/04) revenant tout juste du Parc (où son troupeau y demeurerait encore, gardé par ses deux frères).

⁷ En retour de transhumance, des bergers n'osent pas passer par le couloir de passage entre les champs, sur la rive gauche du fleuve : « Des gens se mettent le long du chemin avec des haches et des coupe-coupe pour empêcher les vaches de passer [dans les champs] » (B.B., Gosso, 20/04). Ils choisissent alors d'entrer par l'intérieur des terres, sur la rive droite du fleuve.

tandis que certains agriculteurs accusent les pasteurs peuls de provoquer volontairement des dégâts dans leurs champs ou leurs jardins⁸.

Le même type de conflits se produit dans le terroir d'attache, de façon plus ou moins fréquente selon le degré d'interpénétration des terres agricoles et pastorales et les rapports entre les communautés. Une enquête auprès des magistrats de l'Arrondissement de Say et l'examen des archives a montré que les conflits entre communautés différentes ont maintenant tendance à dégénérer plus fréquemment, les protagonistes ne parvenant pas à trouver un accord amiable. Cela nécessite alors l'intervention du chef du village, puis du Chef de Canton, enfin du Préfet si aucun accord n'a été conclu, la justice n'étant saisie qu'en dernier recours.

Ces conflits peuvent entraîner des conséquences importantes sur l'accès à la ressource en hivernage. Ainsi dans le village de Gosso une partie des aires de pâturage est enclavée dans les champs de la communauté d'agriculteurs zarma, tandis que le pâturage situé le long du fleuve est rendu inaccessible par la culture du riz. Même en dehors de la période des cultures, ces pâturages à *burgu* (herbacées des bas-fonds inondés, comme *Echinochloa pyramidalis*) ne peuvent être exploités par les troupeaux : les pêcheurs haoussa possédant des pirogues coupent les herbes avant qu'elles ne soient accessibles au bétail, afin de les vendre sur les marchés.

Une partie des pasteurs de Gosso est contrainte de mener les troupeaux sur le plateau surplombant le village, malgré la qualité jugée moindre des pâturages - ce que la présence de *Sida cordifolia* et de *Zornia glochidiata* confirme. Les agriculteurs zarma expliquent effectivement que l'accès de ces pâturages enclavés à tous les troupeaux n'est pas possible sans provoquer des dégâts dans les champs. Cette situation extrême a conduit à des conflits armés dans le village en 1994, causant la mort ou l'emprisonnement d'une partie des protagonistes. Depuis lors, la rupture des contrats de fumure et le non-respect de la dîme locative symbolisée par la botte de mil, témoignent des mauvaises relations entre les deux communautés.

Dans ce contexte, la communauté pastorale de Gosso a été particulièrement affectée par la mise en place d'un contrôle rigoureux du Parc du W dans les années 1990, l'entrée dans le Parc représentant autant une stratégie d'évitement des conflits qu'une réponse à un manque de ressources. Pour cette communauté confrontée à une raréfaction des ressources pastorales, à des difficultés d'y accéder lorsqu'elles sont disponibles et à des conflits à différents niveaux, le Parc ne semble pas être perçu comme un espace plus dangereux que le terroir d'attache. Les pasteurs ont le sentiment global d'être acculés et se posent des questions quant à leur avenir : « Avec les vaches, c'est dur ; soit on arrive à les conserver, soit on ne fera bientôt plus que des champs » (B.B., Gosso, 21/04). D'après le *rugga*, cette situation a poussé de nombreux pasteurs de Gosso à émigrer au Bénin ou au Togo.

D'une façon générale, l'entrée dans le Parc de l'époque des semis à l'épiaison, ou même jusqu'à la récolte pour certains bergers, permet d'éviter des altercations avec les agriculteurs, aussi bien sur les parcours de retour de transhumance que dans le terroir d'attache.

⁸ « On avait fait sept jardins, on a dû les abandonner, les vaches peules les ont tout mangés. On doit grillager, avec les barrières de bois les animaux passent quand même » (C.D., Gosso, 22/04).

1.4. Une transhumance non contrôlée

Tout départ en transhumance nécessite légalement la demande d'un certificat de transhumance stipulant l'effectif du troupeau et les étapes des parcours jusqu'au lieu de destination. Ce certificat n'est délivré que si le troupeau répond aux normes sanitaires exigées, et a reçu tous les vaccins nécessaires. Ces vaccinations représentent un certain coût pour les éleveurs⁹ et aux dires du service d'élevage, beaucoup d'animaux échappent à leur contrôle. Par ailleurs, cela est aussi lié à la répugnance des pasteurs peuls à faire connaître l'effectif exact de leur troupeau, ce qui les amène à soustraire un certain nombre de bêtes à la vaccination ainsi que lors de la demande de certificat de transhumance¹⁰.

Parmi les bergers qui se rendent au Parc, certains effectuent ces démarches administratives pour seulement une partie de leur troupeau, qui suivra une transhumance légale. D'autres déclarent toutes leurs bêtes et mènent pourtant tout leur troupeau dans le Parc, sans utiliser de ce fait leur certificat de transhumance (ou seulement pour certaines étapes). Le dernier cas de figure concerne les bergers qui n'effectuent aucune démarche administrative : dès lors ces troupeaux ne peuvent théoriquement pas emprunter les parcours légaux de transhumance.

Cette réglementation ne s'applique évidemment pas au Parc, et des troupeaux entiers non déclarés ou simplement une certaine proportion d'animaux y sont menés par les bergers pour échapper aux contrôles administratifs. Selon le Conservateur du Parc, cette stratégie d'évitement est parfois la seule motivation des bergers à gagner le Parc, qu'ils se contentent de traverser pour rejoindre les zones d'accueil où ils s'établiront jusqu'au retour de transhumance. Il faut dire que le contournement des Parcs du W pour rejoindre des zones d'accueil légales au Bénin nécessite un trajet extrêmement long, dans des zones très pauvres en pâturage, avec des bêtes en mauvaise santé à cette période de l'année (Toutain *et al.*, 2001).

1.5. Un refuge identitaire ?

La communauté peule avec laquelle nous avons travaillé est passée du pastoralisme à l'agropastoralisme en quelques décennies, non par un rejet de l'activité et du mode de vie pastoral, (bien au contraire !) mais par contrainte. C'est ce que Bonfiglioli (1990) appelle un agropastoralisme d'opportunisme, qui s'est transformé pour ces communautés en un agropastoralisme de sécurité. Les bergers témoignent de la diminution de l'effectif de leur troupeau, de la proportion de vaches qui a baissé – l'achat de petits ruminants étant moins onéreux – et de l'insuffisance en lait, base de l'alimentation, que cela a entraîné.

Les Peuls cultivent principalement du mil, ainsi que des petits champs de légumineuses (arachide, niébé), de maïs ou de gombo. Cette production sert essentiellement à les nourrir : « le Peul ne vend pas, il consomme » (T.N., Lududgi, 13/05). Ils n'en tirent aucune valeur marchande : « Avant j'étais un éleveur, maintenant je suis un cultivateur. Notre richesse ce sont les champs, c'est ça qui nourrit la famille. En saison sèche avec nos vaches on ne pourrait pas manger, c'est le mil qui nous nourrit » (idem). Si, au premier abord, les bergers se définissent souvent comme agriculteurs plutôt qu'éleveurs, la nostalgie d'un ancien mode de vie et la valorisation des pratiques pastorales témoignent d'une identité peule toujours liée au

⁹ Le prix de tous les vaccins est de 50 F CFA par petit ruminant et 200 F CFA par bovin. Mais pour ces derniers, l'Etat finance la moitié du coût.

¹⁰ Le Service d'Elevage n'a été appelé à Bolé que pour vacciner cinq troupeaux, alors que le village en compterait approximativement 35.

pastoralisme. Les femmes se rappellent l'abondance d'autrefois : « Quand je me suis mariée, il n'y avait qu'un tout petit champ. On avait beaucoup de lait toute l'année, on n'avait pas beaucoup de travail, on devait juste piler un peu de mil » (K.N., Bolé, 25/05). Le troupeau reste symboliquement très valorisé : « Un homme même s'il est très riche, même s'il a beaucoup d'argent, s'il n'a pas juste une seule vache, il est pauvre » (T.N., Anaga, 15/05).

Comme chez les Peuls nomades (Dupire, 1996 ; Bonfiglioli, 1988) le troupeau reste « médiateur des relations sociales » (Santoir, 1983). Les bêtes peuvent être prêtées le temps de vèler une génisse, cette pratique étant appelée *haBanaaye*, ou données ce qu'on nomme alors *kokoranodol*, à l'occasion d'une naissance ou d'un mariage, ou pour honorer des liens d'amitié.

Mais l'expression de l'identité de pasteur est de moins en moins réalisable dans le contexte actuel : les grandes étendues de brousse ont disparu, le troupeau ne suffit plus pour subvenir aux besoins de la famille, il est de ce fait moins valorisé par les jeunes générations ; le mode de vie se rapproche de celui des sédentaires, et le pasteur a de plus en plus une activité et des préoccupations d'agriculteur. Même la grande fête traditionnelle des bergers, appelée *hottuungo* n'est plus célébrée¹¹ (du moins par nos interlocuteurs).

La transhumance est extrêmement valorisée chez les Peuls, et les bergers semblent exprimer au travers de cette pratique toute leur identité de pasteurs : « Mon père, mon grand-père, les autres avant, on a toujours transhumé. Chaque homme doit faire sa transhumance, pour qu'il raconte, qu'il en discute quand il sera vieux. Si un homme devient vieux sans avoir transhumé, ce n'est pas un homme. Même s'il y avait des pâturages partout, on continuerait à transhumer » (T.N., 05/06). Pour les bergers de moutons, Diouldé Laya (1984) a bien montré comment les règles de conduite du troupeau et les codes de relations sociales expriment l'identité du pasteur peul. Dans le contexte actuel de perte d'un mode de vie pastoral, la transhumance dans le Parc acquiert donc une valeur symbolique particulière et offre aux bergers l'opportunité de valoriser certaines qualités de la *pulaaku* comme le courage et l'endurance (Boesen, 1997).

Les jeunes bergers n'ont accès à la transhumance dans le Parc qu'à 16 ou 17 ans, ce qui n'est pas le cas pour une transhumance ordinaire. Cela confère à cette transhumance un caractère initiatique. Les bergers ayant été plusieurs saisons dans le Parc en tirent parfois une grande fierté et ils en parlent comme d'un accomplissement : « Maintenant je connais tous les endroits du Parc où se cacher, toutes les pistes, bien mieux que les forestiers. Je n'ai plus besoin d'y aller, je connais tout maintenant, si je veux je peux m'arrêter de mener les troupeaux et aller travailler en ville pour gagner de l'argent » (B.B., Gosso, 20/04). La transhumance dans le Parc est une réponse à des contraintes écologiques, économiques et sociales, mais elle est également une pratique symbolique, valorisée pour elle-même. Ceci est en partie lié au caractère interdit et clandestin de son utilisation, comme le montrent les propos d'un *garso* : « Même si on nous autorisait à aller dans une partie du Parc, on continuerait à aller dans l'autre. Les Peuls sont comme ça » (S.D., Bolé, 23/05).

La dimension culturelle de l'usage du Parc, qui semble prendre de plus en plus d'importance, pose des questions pour l'avenir : même si des mesures techniques efficaces sont prises pour améliorer les ressources fourragères et hydriques en périphérie du parc, cela suffira-t-il à dissuader la majorité des bergers de s'y rendre ?

¹¹ Regroupe ment annuel qu'organisent les bergers pendant une semaine, présidé par le *rugga*.

2. Contraintes et usages spécifiques du Parc

Les pasteurs qui pénètrent à l'intérieur des limites du Parc se mettent en situation d'illégalité. Les Parcs du W du Niger, du Bénin et du Burkina Faso sont classés dans la catégorie II du système de gestion des aires protégées de l'UICN. Ce classement implique une gestion principalement dans le but de protéger les écosystèmes et à des fins récréatives et scientifiques. Le pâturage, comme la chasse ou l'essartage, sont des pratiques interdites à l'intérieur des parcs nationaux d'Afrique (Ly, 2001).

2.1. Un lieu de contentieux et de sanctions

Le Parc National du W au Niger constitue également la zone centrale de la Réserve de Biosphère du même nom. A ce titre, cet espace n'est dévolu qu'à des objectifs de conservation et doit être strictement protégé. Seules sont considérées comme activités légales dans la zone centrale le ramassage du bois et le prélèvement d'autres matériaux. Des autorisations de prélèvement selon des quotas sont théoriquement délivrées par l'administration du Parc pour quelques espèces végétales (bois de perche, palmes sèches du *Borassus* ou récolte d'*Andropogon*). Le pâturage est une activité illégale, jugée très préoccupante pour l'écosystème (Le Berre, 1996).

La Réserve Partielle de Dosso fait partie de la zone de transition. Elle n'exclut ni l'agriculture ni l'élevage, mais les limite aux populations déjà résidentes (Ciofolio, 1995). D'après nos enquêtes dans le village de Gosso, les éleveurs n'ont d'ailleurs aucune connaissance de l'existence de cette réserve.

Les statuts de la zone tampon constituée par la Réserve Totale de Faune de Tamou stipulent qu'elle est soustraite aux droits d'usage autres que le ramassage de bois mort et la cueillette. Elle n'est actuellement réellement surveillée que dans sa partie sud, que les éleveurs comme les gardes forestiers désignent comme Réserve de la Tapoa. Selon les pasteurs, elle n'est absolument pas matérialisée, ce dont ils se plaignent mais ce que conteste le responsable des forestiers de la Réserve Totale de Faune de Tamou. A notre connaissance, cet espace n'a pas d'existence juridique sous une telle appellation. Il semble correspondre à la zone cynégétique définie dans la proposition de Réserve de Biosphère, que l'on peut voir sur la carte 2 (Le Berre, 1996). Hors la partie sud, la Réserve Totale de Faune de Tamou est exploitée par les éleveurs, pour qui cet espace leur est dévolu : « La Réserve, c'est une réserve de pâturage. Il n'y a pas de problèmes là-bas, il n'y a pas de champs. La Réserve c'est pour les Peuls, c'est pour le pâturage » (groupe de bergers de Bolé, 05/04). Comme dans tout autre espace, les pasteurs y craignent simplement d'être verbalisés par les forestiers lorsqu'ils pratiquent l'émondage¹².

Les pasteurs témoignent des contrôles et des sanctions dont ils sont l'objet s'ils se font interpellés dans le Parc et dans la zone de La Tapoa, qui est assimilée au Parc. Ils soulignent le caractère récent des mesures de contrôle et de limitation d'accès, des conflits avec les forestiers et la crainte qu'ils en éprouvent. Il semble que dans les premières années de la transhumance dans le Parc, forestiers et éleveurs entretenaient de bons rapports, et que le pâturage était plus ou moins toléré : « Avant, avec les forestiers qui sont maintenant en retraite il n'y avait pas de problèmes. On leur donnait un peu de kola, ils nous indiquaient des

¹² Depuis les années 30, les rapports des droits d'usage traditionnel à l'arbre sont régis par le code forestier. Il stipule que certaines espèces sont totalement protégées, tandis que l'ébranchage de toute espèce (ainsi que le pâturage) sont interdits dans le domaine classé de l'Etat (Sidikou, 1997).

endroits où on pouvait rester » (B.B., Gosso, 21/04).

Les autorités du Parc auraient eu jusqu'aux années 1990 une politique relativement souple : il semble que les amendes étaient d'un montant peu élevé, l'effectif des forestiers faible et que les troupeaux n'étaient jamais refoulés à la limite du Parc. Puis une nouvelle génération d'animateurs et de forestiers est intervenue à partir de 1991, mieux formée et mieux équipée. L'actuel Conservateur du Parc défend les nouvelles orientations, alliant des sanctions plus sévères à un travail de sensibilisation qui, selon lui, commencerait à porter ses fruits.

Si certains changements sur le terrain confirment ces dires¹³, aucun élément dans les témoignages des bergers ne laisse penser qu'ils sont sensibilisés aux enjeux de conservation. Ils n'identifient que les forestiers comme acteurs de l'administration du Parc et ils en ont une perception extrêmement négative. Celle-ci n'est pas tellement liée aux sanctions financières qui sont des risques reconnus et assumés, mais surtout au comportement des forestiers envers eux-mêmes ou leurs troupeaux, qui seraient parfois maltraités. Les bergers se plaignent d'être agressés physiquement par les forestiers et parfois emprisonnés, et expriment de la peur, de l'humiliation ou de la révolte : « L'Etat ne gère plus rien ; ils veulent que les Peuls quittent le Niger, ils tapent ceux qu'ils trouvent. Si ça continue, tous les éleveurs vont partir au Burkina ou au Bénin » (R.G., Gosso, 22/04).

Bien que les traitements s'appliquant aux infractions soient définis par la loi (cf. Toutain et *al.* 2001), les amendes semblent varier du simple au double d'un pays et d'une arrestation à l'autre, ce qui fait dire au *rugga* de Gosso : « Le Parc n'est plus une brousse mais un lieu de commerce : les forestiers tiennent uniquement à l'argent, ils essaient de diviser artificiellement le troupeau pour doubler l'amende » (R.G., Gosso, 22/04). Des éleveurs se sont plaints d'avoir été frappés lors de leur arrestation par des forestiers nigériens ou burkinabés, tandis que d'autres protestent contre les conditions de détention dans le poste frontalier nigérien du Parc, où bergers et troupeaux risquent d'être enfermés le temps du règlement de l'amende¹⁴. Les informations relatives aux sanctions sont très confuses et variables, et ce pour les trois pays, selon que les informateurs sont des éleveurs, des autorités coutumières ou des gestionnaires. Les sanctions les plus couramment citées sont les suivantes : une amende d'un montant variable accompagne si possible le refoulement des bêtes au Niger ; des animaux sont saisis par les forestiers au Burkina et vendus si l'éleveur ne peut honorer son amende immédiatement, et on parle parfois de bêtes qui ont été abattues ; au Bénin le troupeau serait systématiquement abattu¹⁵.

Le Conservateur du Parc nigérien souligne qu'une négociation du montant de l'amende et du délai de paiement est toujours possible. D'après le Chef de Canton de Tamou, lui-même et le *rugga* concerné essaient régulièrement d'intercéder en faveur des éleveurs auprès des forestiers. Il ne nous a pas été possible de confronter les discours des éleveurs sur leurs

¹³ Les îles de Karey-Kopto situées sur le fleuve Niger font partie intégrante du Parc. Elles étaient occupées et exploitées depuis 19 ans en toute illégalité (Oumarou, 1994) et, d'après le Conservateur du Parc, elles ont été récemment restituées par la population.

¹⁴ Un berger de Bolé (T.N., Tiéna, 14/05) : « L'année dernière un *rugga* est venu nous visiter à Bolé. Il avait eu des problèmes avec des forestiers de La Tapoa au Burkina [village de la Tapoa-Djerma]. Ils ont posé une pierre sur sa tête et une sur chaque bras, et l'ont frappé. Après, il est allé à Ouagadougou voir le grand chef des forestiers. Ceux qu'il a cités, ils ont été tous renvoyés ».

¹⁵ Durant l'un des séjours à Gosso (20/04), l'un des bergers de la famille dans laquelle je séjournais est rentré dans la nuit, affolé, depuis Bumba, où il avait laissé son troupeau avec un autre berger. B.B. montrait à d'autres pasteurs un dessin représentant un avion duquel sortaient des fusils. Il expliquait que l'on disait à Bumba que dans le Parc béninois des avions allaient survoler les troupeaux pour les abattre.

arrestations à ceux des forestiers ni à leurs registres. On peut rappeler que si le corps forestier dépend actuellement du Ministère de l'Hydraulique et de l'Environnement du Niger, il s'agit d'un ancien corps militaire. Mais par ailleurs, les pisteurs contractuels employés dans le Parc sont peut-être responsables de ces débordements. On peut regretter que leurs agissements ainsi que ceux des agents forestiers ne fassent pas l'objet d'un contrôle extérieur au Parc.

Les éleveurs qui se rendent au Parc redoutent donc d'être interceptés par les forestiers et considèrent que cette transhumance est un voyage risqué, et pour eux et pour leur troupeau. Les pasteurs se sont adaptés à ces nouvelles contraintes en modifiant l'organisation de la transhumance et la conduite du troupeau. Un très vieux berger raconte comment il se jouait des forestiers qui le poursuivaient : « Une fois dans le Parc, des forestiers m'ont suivi toute la journée. Ils voyaient les vaches, ils couraient, mais quand ils arrivaient ils ne les voyaient plus à cause des gris-gris. Toute la journée ça a duré comme ça, ils n'ont pas pu m'attraper ! » (A.P., Gosso, 10/06).

2.2. Des pratiques pastorales spécifiques

Les troupeaux de différentes familles, apparentées ou amies, se regroupent chaque année pour aller au Parc. Les bergers menant les troupeaux sont tous expérimentés, et comme nous l'avons déjà évoqué, un jeune berger ne peut les accompagner qu'à partir de l'âge de 17 ou 18 ans, la transhumance dans le Parc étant devenue une nouvelle étape de l'apprentissage. Les vaches sont regroupées suivant leur état de santé et leurs aptitudes physiques : deux troupeaux peuvent ainsi être constitués, dont le départ et le rythme de déplacement vont différer. Avant le départ, un conseil des bergers est réuni pour désigner le responsable de la transhumance, qui est au moins un éleveur expérimenté, et souvent un *garso*. Une partie des bergers part en vélo pour s'acquitter de différentes tâches : refaire des réserves d'eau, partir en éclaireur identifier de bons pâturages, retourner au terroir d'attache prendre et donner des nouvelles de la famille, ou y acheter des médicaments pour des bêtes malades.

Le choix de la période de départ est variable d'un groupe de transhumants à l'autre. Certains partent dès l'annonce des pluies dans le sud du Parc, mais prennent le risque de souffrir d'un manque d'eau sur le trajet et de se faire prendre par des forestiers le long de la Tapoa ou de la Mékrou. Les bergers qui partent plus tard prennent eux le risque d'affaiblir leur troupeau avant une transhumance très éprouvante, mais ils ne manqueront pas d'eau. Par ailleurs, ils pourront profiter des zones du Parc rendues inaccessibles aux forestiers par les précipitations. En prévision d'une arrestation par les forestiers, certains bergers vendent un ou deux bœufs avant le départ, pour être en mesure de payer les amendes sans délai¹⁶.

Les troupeaux de différentes régions semblent converger dans certains villages frontaliers du Parc, comme ceux de Bumba et Anaga, où s'échangent des informations sur l'état des pâturages, les conditions sanitaires, les derniers lieux d'arrestations, et où l'on décide des parcours à emprunter. Le village d'Anaga est aussi un lieu de transit parce qu'il abrite d'importantes salines que les éleveurs exploitent avant d'entrer dans le Parc.

La crainte de se faire prendre par les forestiers oblige les bergers à adopter un mode de déplacement qu'ils décrivent comme très éprouvant, y compris pour les animaux : ils ne se déplacent que de nuit, marchent vite et sans interruption, et changent d'emplacements tous les deux jours. « Les Peuls qu'on voit dans le Parc ils font pitié ; ils circulent la nuit, ils

¹⁶ D'après un berger de Bolé, une jeune vache ou une vache bien nourrie peut se vendre entre 80.000 et 150.000 F CFA, une vieille vache entre 15.000 et 20.000 F CFA.

restent un ou deux jours sur le même pâturage. Ils ont trop peur des forestiers, ils n'ont pas le temps de manger » (B.B., Gosso, 20/04). Les bergers évitant de se rendre près des deux cours d'eau permanents du Parc, par crainte de s'y faire attraper, le manque d'eau se greffe aux autres difficultés si les pluies n'ont pas encore permis la formation de mares naturelles. Certains témoignages parlent de décès de vaches et d'hommes par déshydratation.

Il est frappant de constater la vitesse avec laquelle circule l'information, transmise dès qu'un pasteur peut en croiser un autre et répandue dans les marchés où un berger de chaque famille se rend dès que possible. Le *garso* peut aussi retrouver les bergers dans le Parc en tant que messenger du *rugga*, ou simplement pour prendre des nouvelles. Si les spécificités de cette transhumance sont une réponse aux risques que l'utilisation du Parc implique, elles sont en même temps à l'origine de la haute valorisation de cet espace. Paradoxalement, le statut de protection du Parc est synonyme de contraintes pour les pasteurs mais ce sont ces mêmes contraintes qui participent à sa dimension symbolique.

2.3. Une évolution des règles d'accès aux ressources ?

Dans le Parc, l'accès aux ressources et leur utilisation échappent aux règles usuelles administratives mais également, semble-t-il, à certaines règles coutumières.

2.3.1. L'organisation habituelle de la transhumance

La brousse, dans laquelle les bergers font pâturer leurs troupeaux, est d'accès libre, ce qui ne signifie pas que l'espace soit non géré et non approprié. En effet, d'une manière générale, le respect des règles et la gestion des conflits sont placés sous la responsabilité de deux représentants de la communauté pastorale peule. Ils sont désignés par les termes *garso* et *rugga*.

Le *rugga* est le porte-parole des bergers, le défenseur des traditions peules et le chef des bovins. Il partage le pouvoir politique avec le *jom wuro*, le responsable du village et le *laamiDo*, le Chef de Canton. Il peut représenter comme c'est le cas à Gosso une cinquantaine de chefs de famille. Il est désigné par eux d'après son prestige et ses mérites. Son rôle principal consiste à servir d'intermédiaire entre les éleveurs et les autres instances coutumières ou administratives : Chef de Canton, marabout, services d'élevage, préfecture... Le *rugga* de Gosso se définit ainsi : « Je peux parler au nom des éleveurs dans les grandes villes, ou être convoqué avec d'autres *rugga* pour leur transmettre un message, par exemple pour des questions de vaccination ou de plantations. S'il y a un problème dans le Parc, je peux envoyer le *garso* pour aller voir et comme messenger » (Gosso, 21/04).

Le *garso* est un éleveur reconnu par la communauté pour son expérience et son savoir en matière de pâturages et de conduite du troupeau, ainsi que pour sa sociabilité et ses qualités de médiateur. Celui de Bolé se définit ainsi : « Un *garso* c'est un berger qui connaît beaucoup de Peuls qui ont des troupeaux. Il doit bien connaître la brousse et les lieux. Moi je suis responsable de quinze troupeaux. Il faut être sérieux, ne pas s'énervier en cas de problèmes et les régler » (Bolé, 15/04). Le *garso* a, entre autres, pour rôle de résoudre les conflits entre éleveurs peuls, de retrouver les bêtes égarées pour les remettre à leur propriétaire et enfin d'accueillir les troupeaux étrangers. Cette dernière attribution est déterminante dans la répartition et la gestion des ressources.

Lorsqu'un troupeau se prépare à partir en transhumance, le *garso* sous la responsabilité

duquel il se trouve part en éclaireur rencontrer les *garso* des zones potentielles de transit ou d'accueil pour s'informer de l'état des puits et des pâturages. Le *garso* de la zone d'accueil lui indique l'espace exploité par les troupeaux dont il a la charge, dans lequel le berger étranger pourra faire pâturer ses bêtes pendant un temps plus ou moins déterminé, surtout dicté semble-t-il par l'état de la ressource en eau. Tous les éleveurs interrogés ont décrété que les ressources de la brousse étaient accessibles à n'importe quel berger, même de passage, ce comportement pouvant être résumé par l'un d'entre eux : « Une vache ne chasse pas une vache » (S.D., Gosso, 10/04). Le *garso* peut cependant signifier à un berger qu'il doit partir ou modifier son comportement si ce dernier ne respecte pas certaines règles d'usage, par exemple s'il pratique un émondage illégal qui menace le propriétaire du bétail de sanctions, si l'émondage qu'il effectue est destructeur pour l'arbre, ou s'il ne prend pas la peine de restituer au *garso* une bête égarée ne lui appartenant pas.

Les parcours de transhumance sont très proches d'une année à l'autre, et les aires de pâturage exploitées sont devenues des zones habituelles d'accueil dont l'accès semble immédiat. Il en est de même pour l'accès aux puits (aussi bien aux rares puits cimentés qu'aux puits de construction locale), qui semble encore plus libre que pour les pâturages, et ne semble pas nécessiter d'accord tacite. De nombreux troupeaux de passage s'abreuvent aux puits durant toute la période de la transhumance, et nous n'avons jamais observé d'échanges oraux ou matériels avec les bergers sédentarisés. D'après le *garso* de Bolé, on ne peut refuser un accès à l'eau à un berger, seulement lui signifier, si cette ressource se raréfie, qu'il ne peut s'établir durablement dans la zone¹⁷.

L'accès aux pâturages et à l'eau semble donc aisé, mais modulable selon la disponibilité des ressources. Les règles d'usage que nous avons identifiées quant à l'exploitation de ces ressources concernaient surtout le pâturage aérien, mais cette information doit être relativisée : ces règles sont susceptibles d'évoluer ou de se révéler différentes durant une année de grande sécheresse. Cette facilité d'accès aux ressources pour un berger est cependant tributaire des relations de son *garso* avec les autres représentants des éleveurs, et implique que les zones d'accueil qu'il rejoint en transhumance soient globalement chaque année les mêmes.

2.3.2. Concertation et individualisme des transhumants au Parc

La transhumance dans le Parc ne semble pas répondre à l'organisation décrite : d'une part ses modalités (date de départ, choix et rythme du parcours, composition du troupeau) sont très variables d'une année à l'autre, d'autre part aucun ayant droit – si ce n'est l'administration – ne peut réguler l'accès aux ressources. Leur usage peut donc, en première instance apparaître comme libre, anonyme et largement incontrôlé. On peut donc se demander si le Parc constitue un espace de libre accès, c'est-à-dire où les règles coutumières ne sont plus appliquées.

D'après nos informations, la transhumance dans le Parc s'organise à deux niveaux. D'abord, chaque année en fin de saison sèche, des bergers de familles amies ou apparentées se préparent pour partir ensemble dans le Parc et se réunissent pour décider de la date de départ et désigner le responsable de la transhumance. Ce berger doit avoir une longue expérience de la transhumance au Parc et il est souvent, mais pas nécessairement, un *garso*. Le second niveau de concertation entre bergers s'effectue dans des sites de transition précédant l'entrée dans le Parc. Il semble – mais nous n'avons pas été enquêter sur place – que les éleveurs

¹⁷ D'une façon générale, les puits peu profonds creusés dans le lit des cours d'eau asséchés semblent être d'accès libre, contrairement aux puits profonds forés par des spécialistes. La personne qui finance ces puits en devient « propriétaire » et peut instaurer des règles d'accès (Kintz, 1982 ; Thébaut, 1990).

transhumants convergent vers des lieux de regroupements situés à la frontière du Parc, dans lesquels des informations s'échangent sur l'état des ressources en eau et en fourrages, les lieux de présence des forestiers,... Il est possible – mais nous n'avons pas eu de réponse claire à cette question – que les éleveurs organisent collectivement les jours de départ et les destinations globales des parcours dans le Parc. Cependant, l'impression qui s'est dégagée des entretiens est plutôt qu'après cet échange d'informations, chaque groupe de transhumants adopte une stratégie individuelle et poursuit sa transhumance indépendamment de celle des autres.

Si l'accès à l'espace et aux ressources est donc, peut-être, géré collectivement par les éleveurs, il ne peut en revanche y avoir de contrôle des *garso* sur les modes d'exploitation du fourrage. Les pâturages ne sont pas appropriés ni soumis à un contrôle de la part de la communauté : leur usage est passager et anonyme. Les règles d'usage des ressources ne sont peut-être plus d'application dans cet espace, ce qui soulève un certain nombre de questions. La gestion des ressources n'existe en effet que s'il y a possibilité d'exclusion ou de sanctions à l'encontre de ceux qui ne respectent pas les règles (Cormier-Salem *et al.*, 2002), ce qui peut rendre le Parc potentiellement plus vulnérable qu'un autre espace.

Conclusion

La transhumance dans le Parc est devenue une pratique courante chez les pasteurs peuls de sa périphérie, mais elle répond à des motivations et à des stratégies qui ont évolué et se sont complexifiées. Si cette pratique est d'abord une adaptation à un manque de ressources fourragères tant dans les terroirs d'attache que sur les parcours usuels de transhumance, elle constitue aussi une réponse aux contraintes liées à la saturation de l'espace. La transhumance dans le Parc est en effet une stratégie d'évitement de conflits avec les autres communautés.

Dans un environnement écologique et humain de plus en plus contraignant, le maintien du mode de vie pastoral constitue incontestablement un enjeu difficile pour les Peuls. La transhumance dans le Parc, de par les stratégies d'usage qu'elle met en jeu, les risques qu'elle comporte et la richesse des ressources pastorales qu'elle offre, semble acquérir une dimension symbolique croissante. Pour les bergers peuls, cette pratique permet d'exprimer et de valoriser une identité de pasteur que tout tend par ailleurs à faire disparaître. La transhumance dans le Parc, si elle est d'abord une réponse technique à des contraintes écologiques, prend en définitive également l'aspect d'un fait culturel.

La valorisation que font les bergers peuls à la fois des ressources du Parc du W et de leur exploitation pastorale, la dimension symbolique qu'acquiert globalement cet espace dans la communauté peule, et le caractère collectif que les stratégies de la transhumance prennent parfois (par exemple lors des rassemblements dans les sites de transition précédant l'entrée dans le Parc) posent la question d'un processus de patrimonialisation de cet espace par la communauté peule du Canton de Tamou. L'implication des membres de la chefferie peule dans l'organisation de la transhumance dans le Parc, en particulier de celle du chef de Canton lors des conflits avec les forestiers, témoigne d'une adhésion de la communauté à l'exploitation de cet espace par les bergers. Le caractère officiel que cette utilisation revêt si les autorités coutumières l'évoquent ouvertement pourrait même suggérer une forme de revendication de cette pratique.

S'il est sans doute trop tôt, compte tenu du peu de connaissances actuelles, pour évaluer si le

Parc du W prend la forme d'un patrimoine naturel et culturel pour les bergers peuls, il est en revanche évident que c'est déjà le cas pour les gestionnaires de cet espace protégé. La politique protectionniste du Parc et la réglementation actuelle témoignent d'une appropriation de cet espace et de ses ressources par ses gestionnaires, et s'inscrivent pleinement dans un processus de patrimonialisation exogène. Cette approche devrait évoluer pour être en accord avec une autre représentation des aires protégées : celle des Réserves de Biosphère, laquelle implique de respecter les besoins des communautés locales et également d'en faire des partenaires à part entière pour la conservation de la faune et de la flore du Parc.

Tableau 1 : Espèces en régression à Bolé et recherchées dans le Parc.

Noms scientifiques	Noms vernaculaires	Espèces en régression à Bolé	Espèces recherchées dans le parc
<i>Zornia glochidiata</i> (1)	dinguere		
<i>Andropogon gayanus</i>	raniere	#	#
<i>Pennisetum pedicellatum</i>	bogodolo	#	
?	guennel		
<i>Ctenium newtonii</i>	landamao		
<i>Loudetia togoensis</i>	selpere		
<i>Eragrostis tremula</i> (2)	sarao	#	
<i>Andropogon pseudapricus</i>	woderio		
<i>Ctenium elegans</i>	yantekale	#	
?	naroga	#	#
<i>Monechma ciliatum</i>	fayrare	#	
<i>Diheteropogon hagerupii</i>	garaba	#	#
<i>Echinochloa pyramidalis</i>	burgu		
<i>Spermacoce rurellia</i>	bandioka		#
<i>Gardenia sokotensis</i>	dinaali		#
<i>Rottboellia exaltata</i>	tielmuri	#	#
<i>Panicum laetum</i>	paguri		
<i>Brachiaria lata</i>	paguri		
<i>Brachiaria xantholeuca</i>	paguri		
<i>Commelina forskalei</i> (3)	balasa		
<i>Khaya senegalensis</i>	kahi	#	
<i>Combretum aculaetum</i>	launi	#	
<i>Pterocarpus santalinoides</i>	pambuille	#	
<i>Boscia angustifolia</i>	tireilli		
<i>Acacia nilotica</i> var. <i>adansonii</i>	gawari		
<i>Balanites aegyptiaca</i>	taNe		
<i>Pilostigma reticulatum</i>	barke		
<i>Stereospermum kunthianum</i>	golumbi	#	
<i>Combretum nigricans</i>	bwiki		
<i>Pterocarpus erinaceus</i>	banuhi	#	
<i>Ziziphus mauritania</i>	n'guiabi	#	
<i>Acacia laeta</i>	patuki	#	
<i>Acacia sieberana</i>	alluki	#	
<i>Mitragyna inermis</i>	kooli		
<i>Acacia nilotica</i> var. <i>tomentosa</i>	gonoki	#	
<i>Combretum glutinosum</i>	dooki-hooki		
<i>Guiera senegalensis</i>	guioloki		
<i>Boscia senegalensis</i>	guiguilé		
<i>Azadirachta indica</i>	leeki		

(1) Espèce consommée après la floraison, avant laquelle elle est indigeste

(2) Peut être traitée avec des agents salins en saison sèche par le Service de l'Elevage pour la rendre plus appétente

(3) et espèces affines d'après Von Maydell (1983)

Tableau 2 : Indices de valorisation des espèces fourragères par les bergers

Nom scientifique	Indices de valorisation par consommateur
<i>Zornia glochidiata</i>	V** M** C** sel et lait
<i>Andropogon gayanus</i>	V*** M*** C***
<i>Pennisetum pedicellatum</i>	V** M*
<i>guennel</i>	V**
<i>Ctenum newtonii</i>	V*
<i>Loudetia togoensis</i>	V*
<i>Eragrostis tremula</i>	V* C* M*
<i>Adropogon pseudapricus</i>	V**
<i>Ctenium elegans</i>	V-
<i>maroga</i>	V*** M***
<i>Monechma ciliatum</i>	C*** M**
<i>Diheteropogon hagerupii</i>	V*** force, lait
<i>Echinochloa pyramidalis</i>	V**
<i>Spermacoce rurellia</i>	V** C** M***
<i>Gardenia sokotensis</i>	V***
<i>Rottboelia exaltata</i>	V**
<i>Panicum laetum</i>	V** M** sel, force, lait
<i>Brachiara lata</i>	V** M** sel, force, lait
<i>Brachiara xantholeuca</i>	V** M** sel, force, lait
<i>Commelina forskalaei</i>	M**
<i>Khaya senegalensis</i>	V*** C*** M*** lait, curatif
<i>Combretum aculaetum</i>	V* M* C*
<i>Pterocarpus santalinoides</i>	V*** lait
<i>Boscia angustifolia</i>	V* eau, force
<i>Acacia nilotica var. adansonii</i>	M** C**
<i>Balanites aegyptiaca</i>	M** C**
<i>Piliostigma reticulatum</i>	V** C** M** (1)
<i>Stereospermum kunthianum</i>	V*
<i>Combretum nigricans</i>	V*
<i>Pterocarpus erinaceus</i>	V** C** M** vitamines
<i>Ziziphus mauritania</i>	M* C* (2)
<i>Acacia laeta</i>	M* C*
<i>Acacia sieberana</i>	M** C**
<i>Mitragyna inermis</i>	C* M -
<i>Acacia nilotica var. tomentosa</i>	M** C** lait
<i>Combretum glutinosum</i>	-
<i>Guiera senegalensis</i>	V** M** C** curatif
<i>Boscia senegalensis</i>	M* C* V -
<i>Azadirachta indica</i>	V -

Légende :

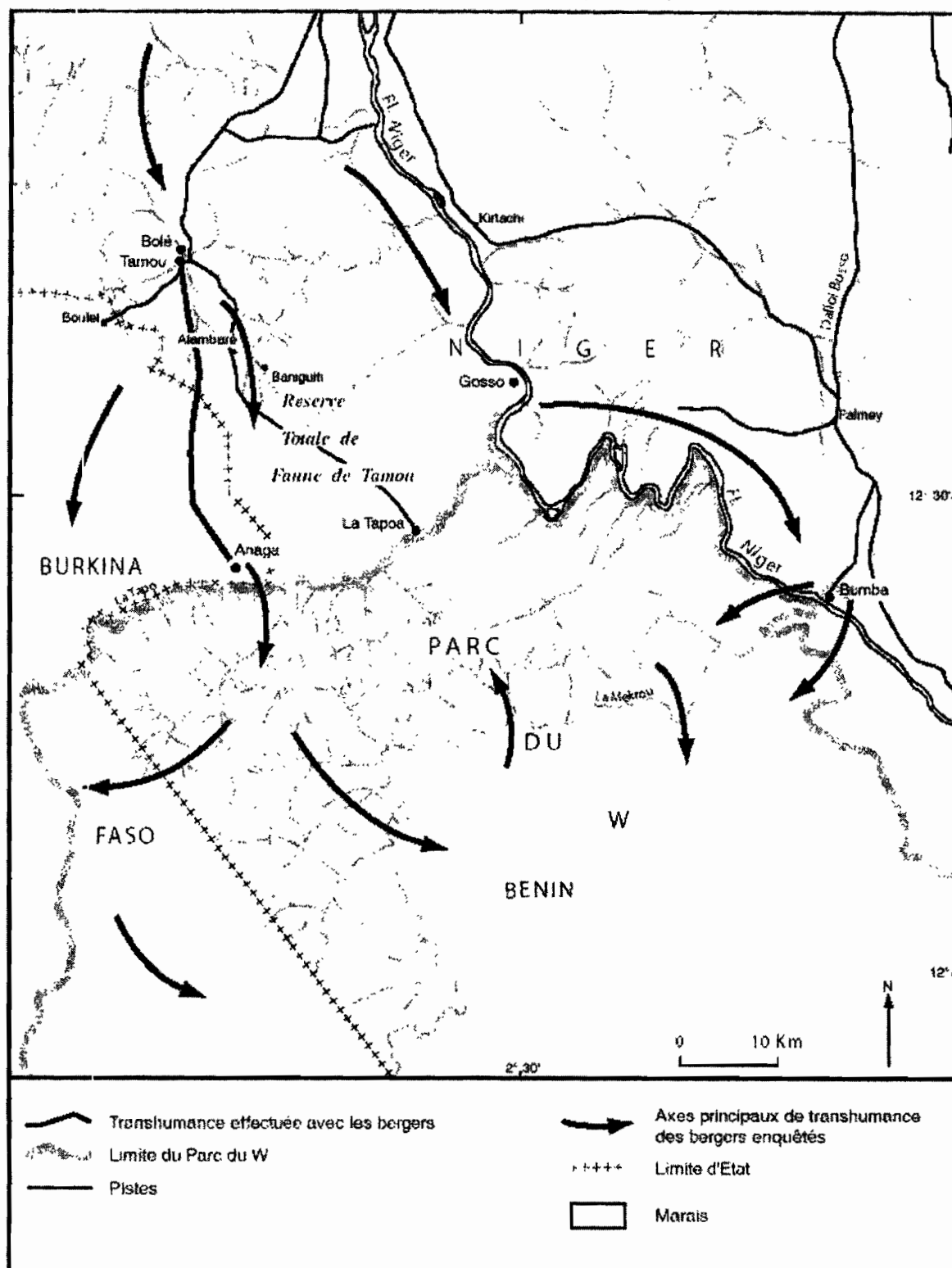
(1) consommation des gousses (2) : consommation des fruits

Termes en italiques comme « lait » : qualité prêtée à l'espèce par les bergers

V : vache, C : chèvre, M : mouton

*** : espèces recherchées ** : espèces appréciées * : espèce neutre - : espèce de dernier recours

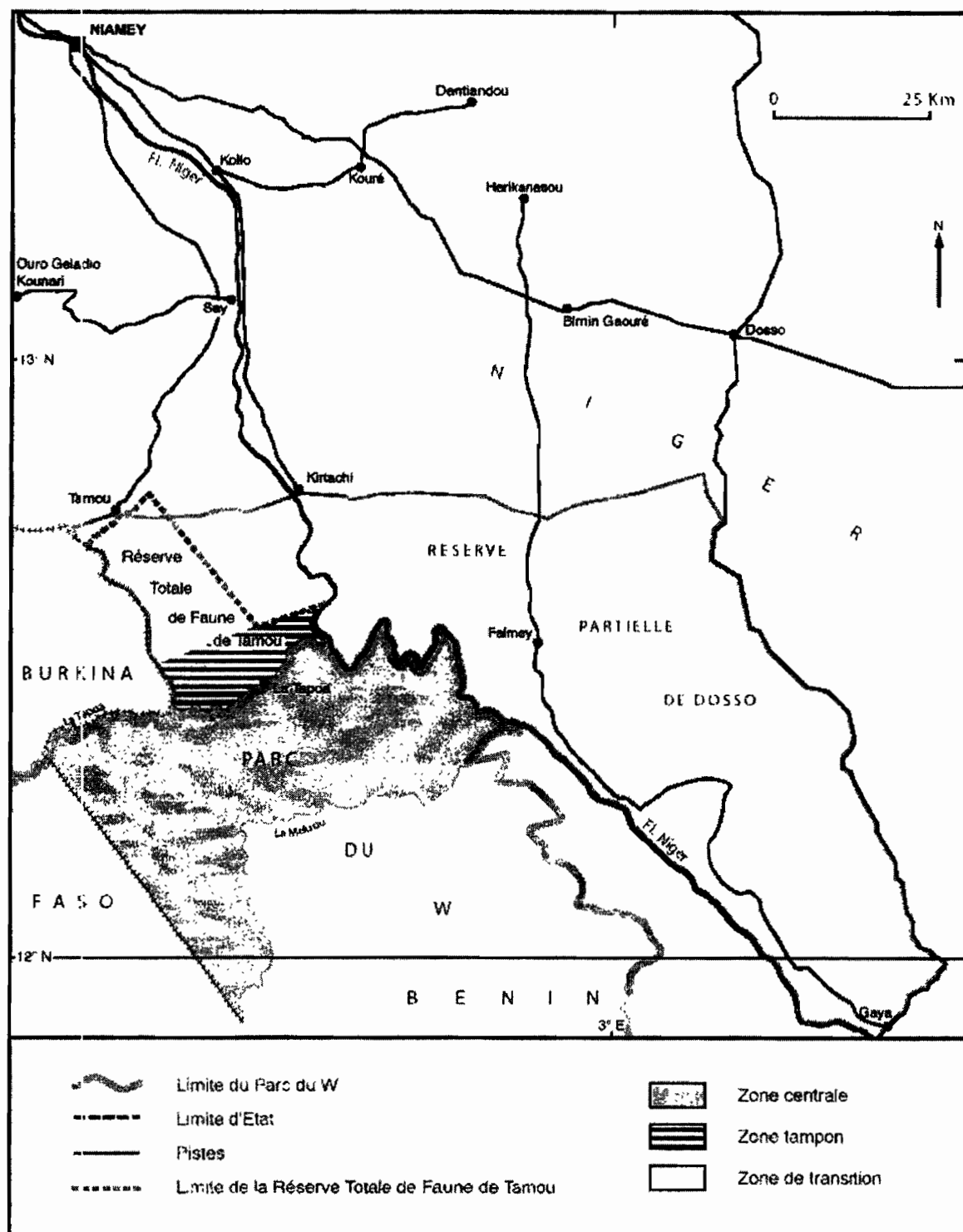
CARTE 1 : Localisation des villages périphériques du Parc du W et des axes de transhumance des bergers enquêtés.



Source : Fonds de carte d'après D. Lawail, Département de géographie, Université Abdou Moumouni (Niamey), Juillet 2002 Modifié par J. Riegel, août 2002

IRD - Laboratoire de cartographie appliquée - Bondy

CARTE 2 : Proposition de zonage de la Réserve de Biosphère du W au Niger.



Source : <http://www.unesco.org>

IRD - Laboratoire de cartographie appliquée - Bondy

Références bibliographiques

- AMADOU B., 1991 - *Contribution à l'étude et à l'aménagement des ressources du milieu naturel. Exemple de la colonisation des nouvelles terres et la dynamique des agrosystèmes le long du Gouroubi au Niger*. Thèse de géographie. Université de Bordeaux III.
- AMADOU B., 1994 - Crise alimentaire et conquête agricole des nouvelles terres dans le sud-ouest du Niger. *Revue de géographie alpine*. Vol. 2 : 171-184.
- BENOIT M., 1998 - *Statuts et usages du sol en périphérie du Parc National du « W » au Niger. Tome I : Contribution à l'étude du milieu naturel et des ressources végétales du canton de Tamou et du Parc du « W ». Tome II : Introduction à la genèse de l'espace « sauvage » dans la région du Parc du « W » du Niger. Tome III : Introduction à l'étude des paysages du Canton de Tamou*, Paris, Niamey, ORSTOM.
- BENOIT M., 1999 - Opportunisme pastoral et conservation en Afrique de l'Ouest. In A. Bourgeot (ss. dir.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne, Sociétés, développement et démocratie*. Paris, Karthala.
- BERNUS E. 1979 - L'arbre et le nomade. *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique appliquée* XXVI, 2, 1979 : 103-128.
- BOESEN, E., 1997 - Pulaaku. Sur la foulantité. In BOTTE R., J. BOUTRAIS, et J. SCHMITZ (eds.), *Figures peules*. Paris, Karthala.
- BONFIGLIOLI A., 1988 - *DuDal. Histoire de famille et de son troupeau chez un groupe de WoDaaBe au Niger*. Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme - Cambridge University Presse.
- BONFIGLIOLI A., 1990 - Pastoralisme, agro-pastoralisme et retour : itinéraires sahéliens. *Cahiers des Sciences Humaines*. 26 (1-2) : 255-266.
- BOUDET G., 1984 - *Manuel sur les pâturages tropicaux et les cultures fourragères*. IEMVT.
- BOUTRAIS J., 1994 - Les FoulBe de l'Amadoua et l'élevage : de l'idéologie pastorale à la pluri-activité. *Cahiers d'Etudes africaines* XXXIV 1-3 : 175-196.
- BOUTRAIS J., 1997 - Gens du pouvoir, gens du bétail. In BOTTE R., J. BOUTRAIS, et J. SCHMITZ (eds.), *Figures peules*. Paris, Karthala.
- CIOFOLIO I., 1995 - *Projet « politique forestière »*. République du Niger. Ministère de l'Hydraulique et de l'Environnement, 79p.
- CORMIER-SALEM M.C., D. JUHE-BEAULATON, J. BOUTRAIS et B. ROUSSEL, 2002 - *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD, Colloques et Séminaires.
- DUPIRE M., 1996 - *Peuls nomades : étude descriptive des WoDaaBe au Sahel nigérien*. Paris, Karthala, 2^e édition.
- ECOLE NATIONALE DU GENIE RURAL DES EAUX ET FORETS, 1992 - *Parc National du « W » (Niger). Typologie et cartographie de la végétation du Parc National et de la réserve de faune de tamou*. Niamey, Ministère de l'Hydraulique et de l'Environnement.
- KINTZ D., 1982 - Pastoralisme, agro-pastoralisme et organisation foncière : le cas des Peul. In LE BRIS E., LE ROY E. et LEIMDORFEN (eds.), *Enjeux fonciers en Afrique noire*. Paris, ORSTOM-Karthala.
- LAYA D., 1984 - *La voie peule. Solidarité peule et bienséances sahéliennes*. Paris, Nubia.
- LE BERRE M. et L. MESSAN, 1995 - La région du W du Niger : atouts et enjeux pour un développement durable. *Nature et Ressources*, 31 (2) : 18-32.
- LE BERRE M., 1996 - *Proposition de Réserve de Biosphère pour le Parc National du « W »*. Unesco.
- LY I., 2001 - *Tendances d'évolution du droit de la faune et des aires protégées en Afrique occidentale*. Etude juridique de la FAO en ligne #13, janvier 2001.

- OUSSEÏNI I., 1996 - Les sécheresses au Niger : clichés et réalités. In ouvrage collectif, *L'environnement au Niger*. Resadep/Institut Panos.
- POILECOT P., 1999.- *Les Poacea du Niger*. Boissiera 56, Mémoires de botanique systématique, Paris, UICN.
- RAYNALT C. (ed.), 1997 - *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature*. Paris, Karthala.
- ROSSI G., 2000 - *L'ingérence écologique. Environnement et développement rural du Nord au Sud*. Paris, CNRS.
- SANTOIR C., 1983 - *Raison pastorale et politique de développement. Les Peul face aux aménagements*, Paris, ORSTOM.
- SIDIKOU H. A., 1997 - Droits d'usage traditionnel locaux et demande externe des populations urbaines au Niger. In J. M. D'HERBES, J. M. K. AMBOUTA et R. PELTIER (eds.), *Fonctionnement des écosystèmes forestiers contractés sahéliens*. Direction de l'Environnement du ministère de l'hydraulique et de l'environnement du Niger, CIRAD-Forêt, ORSTOM.
- SOURNIA G. (ed.), 1998 - *Les aires protégées d'Afrique de l'Ouest*. ACCT- Editions Jean-Pierre de Monza.
- THEBAUD B., 1990 - *Elevage et développement au Niger. Quel avenir pour les éleveurs du Sahel ?* Genève, BIT.
- TOUTAIN, B. et al., 2001 - *Mission d'appui scientifique « transhumances »*. Rapport provisoire de mission, ECOPAS, CIRAD.

LES AIRES PROTEGEES DANS LA PROVINCE DU NORD (CAMEROUN) acteurs et politiques d'intervention.

Joseph Pierre NDAME

Département de géographie, Université de N'Gaoundéré, Cameroun

Résumé : La Province du Nord, avec ses magnifiques paysages naturels, se présente comme l'une des grandes régions touristiques du Cameroun. La première des trois réserves forestières de faune et de chasse créée en 1932 dans cette région, fut érigée en parc national en 1968, date à laquelle furent aussi créées les premières zones d'intérêt cynégétique (ZIC). Ainsi, environ 3 millions d'hectares, soit 44 % de la province, sont aujourd'hui mis en défens sous forme d'aires protégées. Cependant, les fortes densités de population (240 hab./km² par endroits) qui caractérisent désormais la partie nord du Cameroun, entraînent de fortes pressions anthropiques qui menacent ces espaces, et commencent à hypothéquer leur avenir. Leur préservation s'organise, grâce à l'intervention de nombreux acteurs. L'association de ces différents intervenants fait de la province du Nord un modèle dans ce domaine. Cependant, l'exclusion par les pouvoirs publics des populations riveraines dans la gestion de ce patrimoine naturel dans un contexte de pauvreté, crée des contraintes majeures à la gestion durable des ressources.

Mots-clés : Nord-Cameroun. Province du Nord. Aire protégée. Patrimoine naturel. Population locale. Gestion durable.

Abstract. The North Province with its magnificent natural landscape, is one of the greatest touristic regions of Cameroon.

The first of three fauna and hunting forest reserves created in 1932 in this region, it was raised to a national park in 1968, date of the setting up of cynegetic zones. Hence, some 3 million hectares (about 44 % of the Province's land area) are today reserved as linking protected areas. However, the high population density of northern part of Cameroon (240 inhabitants/km² in some places) causes serious anthropic pressure to bear on this landscape and is already threatening its development. The preservation of these areas is carried out through the intervention of several agents. The association of these different factors makes this region the standard bearer in this domain. Unfortunately, the exclusion of the local community from the management of this natural patrimony by public authorities, within a context of poverty, seriously impedes the sustainable management of these resources.

Key-words: North-Cameroon. North Province. Protected areas. Natural patrimony. Local communities. Sustainable management.

Introduction

La province du Nord au Cameroun couvre une superficie totale de 66 090 km² pour une population estimée à 1,2 million d'habitants. Elle fait partie du bassin de la Bénoué qui s'étend au nord de la falaise de l'Adamaoua. Il s'agit d'une région où la tradition de la conservation de la biodiversité est ancienne. Les aires protégées y sont, non seulement une réalité spatiale, mais également un grand atout économique. Celles-ci occupent 44 % de la province et sont à cheval sur trois départements de taille inégale, à savoir la Bénoué (13 614 km²), le Faro (11 785 km²) et le Mayo-Rey (36 520 km²).

Une partie de la région est très peuplée, notamment vers le nord (qui ressemble à la province de l'Extrême-Nord), avec des densités allant jusqu'à 236 hab./km² (autour de la ville de Garoua), où l'on cultive surtout le coton, le mil et l'arachide. La partie sud, la plus étendue, est par contre la moins peuplée. Ses densités moyennes de 8 hab./km² sont voisines de celles de la

province de l'Adamaoua (carte 1). L'importance de cette partie méridionale repose sur sa diversité biologique (flore et faune) qui y est conservée depuis plusieurs décennies. C'est sur ces espaces couverts de savane sèche qu'a été créé un important réseau d'aires protégées composé de 3 parcs nationaux et 27 zones d'intérêt cynégétique ou zones de chasse. La végétation de type soudano-guinéen est adaptée à une saison sèche de 5 à 6 mois allant de novembre à mars, et une saison pluvieuse de 6 à 7 mois, de mai à octobre, aux précipitations abondantes (de 700 à 1000 mm). Elle constitue un élément clef pour la conservation de la faune sauvage.

Cependant, la croissance démographique et la concentration humaine que connaît la partie nord du pays ces dernières années, contribuent à accroître des pressions multiples sur ces espaces naturels sensibles. La province du Nord a vu sa population passer de 450.000 habitants en 1976 à 833.000 en 1988, soit presque doubler en une dizaine d'années. Et malgré une densité moyenne relativement faible (17 hab./km²), le taux de croissance de l'ordre de 4% reste le plus élevé du pays. La principale cause de cette croissance tient à l'immigration massive des populations des régions voisines et se matérialise par :

- l'installation désordonnée de nombreux migrants, et développement d'un front pionnier d'agriculture ;
- les feux de brousse ;
- le braconnage commercial.

Les aires protégées de la province du Nord sont un objet d'étude intéressant pour plusieurs raisons :

- elles constituent un prototype de la conception du développement durable ou soutenable né de la prise de conscience de la diminution des surfaces forestières mondiales et des diverses agressions des années 1980 ;
- elles constituent un mode de développement qui répond aux besoins du présent, tout en essayant de ne pas compromettre les chances des générations futures de survivre et de prospérer.

Les objectifs de l'étude portent sur deux points :

- repérer les spécificités des politiques d'intervention mises en place à ce jour au niveau des aires protégées et tirer les leçons de leur impact sur le développement local ;
- présenter les principaux acteurs et leurs logiques dans la préservation de ce patrimoine, en insistant sur leurs actions, leurs logiques individuelles et collectives sur le terrain par rapport à la gestion des aires protégées.

L'hypothèse principale est la suivante : la politique d'extension des aires protégées poursuivie par l'Etat camerounais a eu des effets bénéfiques variables pour la province du Nord. Cependant, à cause de multiples obstacles liés à la gestion de ce type d'espaces, cette politique tarde non seulement à donner aux acteurs locaux leurs véritables places et responsabilités dans la prise en charge de leur propre devenir, mais également à susciter chez certains, un comportement patrimonial vis-à-vis de ces aires protégées.

Le concept de patrimoine naturel englobe ici deux significations :

- une première, économique, qui fait du patrimoine un bien susceptible de conserver dans le futur des potentialités d'adaptation à des usages non prévisibles dans le présent ;

- une seconde, plutôt sociologique et politique, qui fait du patrimoine, l'ensemble des éléments matériels et immatériels permettant à leur titulaire de sauvegarder son autonomie et son identité, et de s'adapter à un avenir imprévisible.

La seconde définition est convergente avec la première, même si elle ne la recouvre pas entièrement. Elle implique qu'un patrimoine ne consiste pas seulement en éléments matériels, mais inclut également une manière de s'en servir et d'en jouir. Elle implique aussi que tout patrimoine est attaché à un titulaire. La différenciation sémantique entre conservation et gestion durable pose surtout le problème général de la disparition des forêts tropicales, et revêt des finalités variables selon les orientations politiques économiques et sociales. Le patrimoine naturel est une réalité qui change dans le temps, et sa conservation implique une gestion.

De façon préliminaire à l'étude de ces différents thèmes, il est nécessaire d'évaluer le chemin parcouru depuis la mise en chantier par l'Etat, en 1968, de ces aires protégées et de tenter un bilan des réussites et des échecs que cette politique a pu connaître.

1. Présentation des aires protégées

Les aires protégées de la province du Nord ont été créées à partir de 1968 mais les premières d'entre elles datent de 1932, et depuis cette date, elles ont acquis une certaine renommée qui fait d'elles, un élément de développement. Elles se divisent en deux groupes : les parcs nationaux¹, au nombre de trois et dont l'histoire est ancienne, et vingt sept zones d'intérêt cynégétique de création plus récente². Parmi les parcs, qui sont intégralement protégés et gérés par l'Etat, citons (carte 2) :

- la réserve de la Bénoué, (180 000 hectares), créée en 1932 et devenue parc national en 1968,
- la réserve du Faro (330 000 ha), créée également en 1932 et devenue parc national en 1979,
- la réserve de Boubandjida (220 000 ha), créée en 1947 et devenue parc national en 1972.

Le deuxième groupe concerne les zones d'intérêt cynégétique (ZIC), ou zones de chasse, créées en deux phases :

- la première date de 1968 et fait suite à la signature par le Cameroun de la Convention

¹ Un parc national est avant tout une réserve naturelle destinée à recevoir la visite du public afin qu'il puisse jouir d'un site remarquable par ses paysages, sa flore, sa faune, et apprendre à mieux les connaître. Mais cette définition peut varier. Pour le MINEF (Ministère de l'environnement et des forêts), le parc national correspond à un périmètre d'un seul tenant, dont la conservation de la faune, de la flore, du sol, du sous-sol, de l'atmosphère, des eaux, et en général du milieu naturel présente un intérêt spécial qu'il importe de préserver contre tout risque de dégradation.

² Aire protégée : zone géographiquement délimitée et gérée en vue d'atteindre des objectifs spécifiques de préservation et de développement durable d'une ou plusieurs ressources données. Dans la réglementation camerounaise, sont considérées comme aires protégées, les réserves écologiques intégrales, les parcs nationaux, les games-ranching, les jardins zoologiques et botaniques, les zones cynégétiques, les sanctuaires, les réserves forestières. Pour ce qui est de la province du Nord, il s'agit des parcs nationaux et des ZIC. La première aire protégée date 1916. Il s'agissait du domaine de chasse de Boubandjida, devenu réserve en 1947 et parc en 1972. C'est surtout à partir de 1932 que le mouvement de transformation des réserves forestières s'est amplifié pour atteindre son apogée après l'indépendance en 1960.

Africaine de la Conservation de la Nature³;

- la seconde date de 1975, à la suite de la ratification en 1972 de la Convention concernant la protection du patrimoine mondial. Celle-ci a porté le nombre des ZIC à 27, pour une superficie globale de 2 256.208 d'hectares (tabl. 1).

Les ZIC sont gérées en affermage ou en régie, et leur vocation première a été le développement de la chasse sportive. Ainsi, environ 3 millions d'hectares de savane sèche sont mis en défens dans cette province. Pour l'ensemble des zones d'intérêt cynégétique et des zones d'intérêt cynégétique à gestion communautaire (ZICGC), la province du Nord seule représente 56 % de la surface totale. Sa prépondérance dans ce domaine en fait l'une des régions les plus « protégées » du Cameroun.

Tableau 1 Répartition des ZIC et des ZICGC au Cameroun en 2001

N°	Type	Nombre	Province	Superficie totale (ha)	%	Observations
1	ZIC	27	Nord	2 256 208	56,65	
2	ZIC	01	Adamaoua	76 128	1,95	en cours de création
3	ZIC	09	Est	946 427	23,72	
4	ZICgc	10	Est	704 589	17,68	Gestion communautaire
total		47		3 983 352	100	8,38% du territoire national

Source : Ministère de l'Environnement et des Forêts (2001). Décision n° 325 du MINEF portant publication de la liste officielle de certaines aires protégées pour le compte de la saison de chasse 2000/2001 signée le 16/04/2001 par le Ministre de l'Environnement et des Forêts.

Ces aires protégées sont considérées comme des forêts domaniales⁴. Elles appartiennent au domaine privé de l'Etat, et sont gérées par l'administration. Pendant longtemps, l'Etat camerounais a pratiquement géré tout seul ce patrimoine, avec pour objectif de faire du Nord-Cameroun, une grande zone touristique. La septième réunion de l'Assemblée Générale de l'Office National Camerounais du Tourisme tenue le 26 Octobre 1968 a confirmé ces dispositions en visant un meilleur encadrement des activités touristiques.

Le premier acte a été la décision d'installer des syndicats d'initiative dans les régions d'intérêt éco-touristique. Certains éléments les plus prestigieux du patrimoine naturel bénéficient alors des premières attentions des pouvoirs publics. Les programmes d'intervention, mis en place dès 1968, poursuivent un objectif clair : développer un tourisme international pourvoyeur de devises (Essono, 2000). Mais il est aussi envisagé la promotion d'un tourisme national qui catalyse le renforcement de l'unité nationale par les déplacements en masse des Camerounais à travers le pays. Si le premier objectif fut un succès, le deuxième, par contre, est difficilement quantifiable.

Les aires protégées de la région du Nord se sont révélées au fil des ans, un espace naturel dont

³ C'est en septembre 1968, lors de la 5^e session de l'O.U.A à Alger, que la Convention Africaine pour la Conservation de la Nature et des Ressources Naturelles fut adoptée et signée par chacun des Chefs d'Etats et de Gouvernements présents, dont le Cameroun. Son article II intitulé « principe fondamental » est rédigé ainsi : « Les Etats contractants s'engagent à prendre les mesures nécessaires pour assurer la conservation, l'utilisation et le développement des sols, des eaux, de la flore et des ressources de faune en se fondant sur des principes scientifiques et en prenant en considération les intérêts majeurs de la population ».

⁴ Ces forêts sont classées par un acte réglementaire qui fixe leurs limites géographiques et leurs objectifs qui sont notamment de production, de récréation, de protection, ou à buts multiples englobant la production, la protection de l'environnement et la conservation de la diversité du patrimoine biologique.

la biodiversité est extrêmement riche. Plus ou moins inconsciemment, les autorités administratives ont compris que ces paysages faisaient partie de notre héritage. Bien que ces aires constituent pour la région un remarquable atout touristique, et une source de devises importantes pour le pays, elles demeurent fragiles, car soumises à de fortes pressions anthropiques. Avec le développement des voyages à l'intérieur de la région, la prise de conscience des relations entre le déboisement et la pauvreté, le besoin de protection semble s'être renforcé. Cette prise de conscience sera à l'origine d'une nouvelle génération de programmes et de projets d'aménagement et de gestion de l'espace rural. Et au gré des contraintes de mise en œuvre, de participation locale ou d'acceptation populaire et parfois des opportunités, des opérations pionnières vont voir le jour dans la province du Nord. Celles-ci prennent pour clé d'entrée, les ressources naturelles, sans toutefois remettre en cause les efforts déjà faits dans le domaine. Elles s'assignent pour mission, la sécurisation de la production sur le moyen terme des ressources naturelles renouvelables. Mais il a fallu se rendre compte, quelque temps après, qu'une telle politique n'était acceptable par les populations locales que si elle participait également à la satisfaction de leurs besoins économiques et sociaux immédiats.

2. La politique des espaces naturels sensibles

La mise en réserve a toujours été pour l'Etat camerounais, un des moyens d'assurer une protection de ses espaces naturels menacés. Cette mise en défens « autoritaire » est survenue au moment où à maints endroits, on constatait une réduction du domaine forestier due à l'extension des terres cultivées, et à une exploitation des ressources ligneuses sans plan de gestion à long terme (Henry, 1997). Les premières réserves intégrales dont l'objectif était l'exclusion totale de l'action anthropique ont montré leurs limites. D'une part, elles induisaient pour l'Etat des moyens de contrôle trop onéreux. D'autre part, la prolifération du gibier dans ces espaces a souvent entraîné des dévastations de végétation. Pendant ce temps, les populations multipliaient sans scrupule, braconnage et incursions dans les zones prosrites. Aujourd'hui, on est résolument passé aux réserves dirigées mais en y affectant des interventions afin de pérenniser les conditions nécessaires au maintien des espèces protégées. Cette pérennisation s'intègre désormais dans un plan de gestion que l'Etat, en collaboration avec ses partenaires, essaie tant bien que mal de mettre en œuvre. Cette politique d'extension des aires protégées a eu jusqu'à ce jour, des bénéfices directs, même si le bilan d'ensemble est loin de combler toutes les attentes.

2.1. La protection des ressources renouvelables et des ressources cynégétiques

Cette protection est effective, même si l'état de dégradation dans lequel une partie de ces ressources se trouve aujourd'hui dans des aires supposées protégées, est avancé. Le problème vient surtout du fait qu'aucune recherche sérieuse sur la biodiversité n'a été pendant longtemps sollicitée pour fournir des informations scientifiques sur les besoins en aménagement et en gestion des sites (Ndongmo, 1995), les retombées financières étant plutôt réinvesties ailleurs. Cette situation a eu pour principale conséquence, une exploitation aveugle des ressources jusqu'à la création en 1992 d'un Ministère de l'Environnement et des Forêts. Le renforcement des mesures de sécurité dans les parcs nationaux va permettre tout de même de sauver certaines espèces animales auparavant surexploitées. Il s'agit donc aujourd'hui d'une reconquête de ces ressources.

Celle-ci ne peut se faire qu'aux dépens des utilisations agricoles ou pastorales. L'absence

pendant longtemps d'organisations ou de groupes d'intérêts suffisamment puissants pouvant influencer la gestion des ressources naturelles dans les aires protégées, n'a fait qu'accentuer le mouvement au fil des années en créant un sentiment de laisser faire qui a entraîné de nombreux abus. Le braconnage commercial, avec la pauvreté grandissante, a pris des proportions inquiétantes. Le projet Nord-Est Bénoué, dans son rapport d'activités de 1990, mentionnait que le revenu annuel par famille voisine des aires protégées était estimé à 75 000 FCFA lorsqu'on ôte l'autoconsommation. Les conditions de vie de ces populations ne se sont pas améliorées depuis lors et pour certaines, elles se sont même dégradées avec la sévère crise économique que le Cameroun traverse depuis une quinzaine d'années. Ainsi, la recherche de revenus entraîne une forte pression sur les aires protégées considérées comme dernier « refuge » du gibier et seuls endroits fertiles de la région. La forte augmentation de la population rurale n'a fait que multiplier les besoins en terre, nourriture et viande. Cependant, si le paysan est le plus souvent accusé de braconnage, cette activité implique autant les particuliers, les agents de l'Etat, les fonctionnaires, les forces armées, les administrateurs, que le garde c chasse lui-même (tabl. 2).

Tableau 2 : Participations au braconnage (1987-1992)

Acteurs	1987- 1992 (en %)
-Autorités administratives	1,8
-Non résidents (touristes)	7
-Forces armées	10,6
-Fonctionnaires	12,3
-Agents de l'Etat	12,3
-Particuliers	17,6
-Paysans	38,5

Source : Ndongmo (1995)

L'instabilité politique dans les pays voisins (Tchad, Centrafrique), a entraîné une prolifération d'armes à feu dans la région, et les braconniers utilisent des moyens de plus en plus sophistiqués. Cette situation a favorisé la multiplication de réseaux où se mêlent corruption, intimidations, pressions hiérarchiques et menaces verbales. Ces réseaux sont si bien organisés qu'ils freinent toute action tendant à faire appliquer les lois et règlements en vigueur. Avec le temps, les conflits d'utilisation n'ont fait que se multiplier, et opposent généralement l'administration chargée de la protection de l'environnement aux populations vivant à l'intérieur ou à proximité des zones de chasse. Il s'ensuit des saisies importantes de gibier lors des contrôles forestiers. Les populations locales et l'Etat éprouvent d'énormes difficultés à trouver des solutions qui satisferaient toutes les parties prenantes.

2.2. Le développement d'activités économiques induites

L'extension des aires protégées a facilité le développement d'activités économiques induites, comme celles liées au tourisme. Elle a contribué au désenclavement de la région et entraîné la création d'emplois saisonniers pour les villageois. Parmi les réalisations importantes nous citerons : l'ouverture d'un aéroport international à Garoua, la création d'emplois indirects au niveau des hôtels, du transport et de la restauration. Par ailleurs, le secteur de l'environnement et des forêts occupe la 4e place sur le plan des recettes fiscales dans la province, alors que la saison touristique ne dure que six mois (octobre à mars).

Même si le bilan reste mitigé par rapport aux espérances, la province du Nord est une bonne

destination touristique grâce à ses aires protégées. Même s'il faut reconnaître que les recettes directes ou indirectes que procurent les aires protégées sont généralement très inférieures aux dépenses que nécessitent leur maintien en parfait état, il demeure cependant que les investissements n'ont pas permis l'amélioration des conditions d'accueil dans les sites, ni des conditions de travail du personnel, alors que l'apport en devises est important. Une étude sur l'enveloppe moyenne dépensée par un touriste qui part de Paris, et attiré par les aires protégées de la province du Nord, montrait que ce dernier injectait au moins 700.000 F.CFA dans le tissu économique pour 6 jours de présence (Ndongmo, 1995). Pour une moyenne de 500 touristes, ce chiffre réactualisé avoisine une recette de 500 millions FCFA par saison.

La plus grande partie de cet argent revient à l'Etat sous forme de taxes, ou aux opérateurs économiques que sont les guides professionnels, les compagnies aériennes, les hôteliers. Les populations riveraines n'en tirent pas grand avantage, puisqu'il leur est même souvent interdit de récupérer les animaux abattus lors des safaris. Le sentiment de frustration qui s'est développé au fil des années est dû à l'absence de mesures compensatoires réelles de la part du législateur qui se contente d'instituer des règles unilatérales interdisant la chasse et les abattages par les populations locales.

En résumé, au fil des années, l'Etat a procédé à l'extension des aires protégées sans tenir compte de l'intérêt des populations riveraines alors qu'il est responsable de leur bien-être. La politique qu'il a menée jusque-là a surtout cherché à freiner les établissements humains dans les zones qu'il affecte au tourisme. Et pourtant, presque toutes les ZIC sont occupées en partie par des villages et des activités d'agriculture, d'élevage ou bien d'exploitation d'autres ressources naturelles (bois, or...). Et les revenus que l'Etat a pu tirer du tourisme n'ont servi qu'à couvrir une partie des frais de fonctionnement des sites, et non à susciter ou à créer des activités génératrices de revenus pour ces populations. Les rapports entre les populations riveraines et la terre ont été le plus souvent ignorés, voire détruits par des initiatives de conservation et de gestion des ressources peut-être bien intentionnées, mais jugées brutales par les locaux. Pour ces derniers, la recherche de l'autosuffisance alimentaire et la mise en valeur de nouvelles ressources sont considérées comme la priorité des priorités. Pour pallier les insuffisances publiques constatées, la gestion de ces aires protégées fait appel aujourd'hui à une multitude d'acteurs, chacun ayant une logique spécifique.

3. Les principaux acteurs des aires protégées et leurs logiques

Toute une série d'acteurs sont concernés par les aires protégées : l'Etat, les organismes non gouvernementaux (ONG), les collectivités territoriales, les guides de chasse, les chasseurs traditionnels, les communautés villageoises, etc.. Il s'agit d'analyser les relations que ces différents acteurs entretiennent avec les aires protégées, et celles qui les lient entre eux.

3.1. Le rôle de l'Etat

L'Etat demeure responsable des territoires d'intérêt national. Un des premiers textes votés par l'Assemblée Nationale et promulgué par le Chef de l'Etat dans le domaine de la valorisation des aires protégées date des années 1960, et concerne des dispositions réglementaires prises au niveau des parcs nationaux⁵. L'Etat, par des textes spécifiques, essaie de stimuler les

⁵ La Convention de Londres, adoptée en 1936 par les puissances coloniales, étant à l'origine de la plupart des textes réglementaires en vigueur au moment de l'indépendance en 1960, il fallait adapter ces textes à la situation nouvelle. Le Cameroun comme les autres Etats concernés, a tenu à se doter d'une nouvelle convention. Celle-ci

investissements dans ses aires protégées considérées, avant tout, comme un produit touristique à promouvoir. L'objectif principal consistait à rapprocher l'organisation administrative des sites et des usagers et, par le truchement des services provinciaux et autres, d'assurer sa présence permanente dans les zones d'intervention.

L'Etat intervient aujourd'hui dans le suivi et la gestion des aires protégées par l'intermédiaire du Ministère de l'Environnement et des Forêts (MINEF). C'est avec la création de ce Ministère, sous l'impulsion des ONG et grâce aux aides extérieures, que le besoin de préserver la biodiversité a pris une autre dimension, surtout en 1994, lorsqu'il a été décidé sur le plan mondial, d'amender la Convention de 1972⁶. Il s'agissait de mettre en place une stratégie globale qui valorise à la fois des "paysages" et des "itinéraires culturels", comme faisant cette fois partie de patrimoines "immatériels" qui n'ont été jusque-là pas pris en compte⁷. Une autre étape a été franchie à l'occasion de la Conférence des Nations-Unies pour le Développement (CNUCED), dite Sommet de la Terre, tenue à Rio en Juin 1992. Il avait surtout été question de promouvoir la notion de « développement durable », recommandée dès 1987 par la Commission Brundtland⁸. Comme résolution finale, le développement devait s'efforcer de concilier une économie sans exclusion sociale et une écologie de qualité.

Aujourd'hui, la nouvelle politique de protection définie par les pouvoirs publics camerounais intègre les préoccupations de l'UNESCO et poursuit trois objectifs principaux :

- la sauvegarde de la biodiversité à moyen terme et la résolution des conflits qui persistent entre les différents utilisateurs de l'espace que sont les agriculteurs, les éleveurs, les chasseurs ;
- la réalisation des études de base et la mise en œuvre des activités d'éco-développement. Ceci nécessite des études spécifiques sur les espèces menacées comme les éléphants, des études bio-écologiques et ethno-botaniques sur chaque site à protéger, des études socio-économiques sur les populations et leur mode d'utilisation des ressources naturelles, l'établissement de micro-zonages dans les zones pilotes ;
- l'élaboration et la mise en œuvre des plans d'aménagement et de gestion des parcs nationaux, des zones d'intérêt cynégétique et des zones de chasse communautaire. Tout ceci s'inscrit dans un plan global d'aménagement des sites prioritaires, et entre dans le cadre du Plan national de gestion de l'environnement récemment mis en place par les pouvoirs publics.

Dans chaque département, sous l'égide du préfet, l'Etat veille à la mise en compatibilité des différents plans d'aménagement et de gestion des aires protégées avec le Programme de convention et de gestion de la biodiversité au Cameroun. Ce groupe de travail inter-

fut préparée par le Conseil Scientifique de l'O.U.A., avec le concours scientifique de l'U.I.C.N., de l'U.N.E.S.C.O., de la F.A.O., et la consultation de différents Etats.

⁶ Sur invitation de l'Unesco, une centaine de pays dont le Cameroun, ont signé en 1972 une convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel. Il ne s'agissait pas seulement d'un simple inventaire des merveilles du monde, il fallait aussi mettre en place des mécanismes qui concourent à leur protection.

⁷ Dans ce cas, la convention prévoit l'octroi d'une assistance collective qui, sans se substituer à l'action de l'Etat intéressé, la complètera efficacement. Le parc national de la Bénoué est inscrit sur la liste des réserves de la biosphère de l'UNESCO depuis 1981.

⁸ Lors de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement en 1983, la Commission Brundtland (du nom de Mme Gro Harlem Brundtland, ancien Premier Ministre norvégien) avait pour tâche de considérer simultanément l'environnement et le développement. D'un côté le respect de la nature ; de l'autre, le souci de la justice. C'est pour sortir de ce dilemme que la commission proposa la notion de « développement durable » (*sustainable development*), qu'elle définit de la manière suivante : le genre humain a parfaitement les moyens d'assurer un développement durable, de répondre aux besoins du présent, sans compromettre la possibilité pour les générations à venir de satisfaire les leurs.

administratif est constitué par les services techniques de l'Etat tels que la Délégation départementale de l'environnement et des forêts, le Comité local de suivi du site à protéger (CLSS), et le Comité de gestion du site à protéger (CGS), deux organes de décision dont le rôle est majeur dans la procédure. Une fois délimités, les espaces à protéger bénéficient d'une protection légale stricte, réglementant l'exploitation des sites pour tout projet de développement. Les enjeux suscités par cette protection sont donc importants et conduisent souvent à de longues discussions entre les différents services de l'Etat, les populations riveraines, les opérateurs économiques et les organisations non-gouvernementales (ONG).

Le MINEF joue essentiellement un rôle de contrôle administratif des activités au sein des parcs nationaux dont le statut est plus contraignant que celui des simples réserves de chasse. Le personnage clé sur le terrain est le conservateur. Ce dernier est un fonctionnaire du MINEF et a rang de chef de service ou chef de bureau selon la superficie du parc. Il est le représentant officiel et assure la coordination de toutes les activités dans le parc. Son rôle est de veiller à la conservation intégrale du parc où l'entrée est réglementée et la chasse strictement interdite. Il est aidé dans cette mission par les gardes-chasse dont la qualification moyenne ne permet pas toujours d'assister efficacement le conservateur dans les activités de lutte anti-braconnage, de développement touristique, de gestion communautaire ou de recherche par suivi écologique. Cette structure s'occupe essentiellement de la surveillance du parc et masque les autres activités susceptibles de relever l'image du parc, à savoir le marketing, le tourisme, la recherche. A l'origine, de nombreux spécialistes étrangers sont venus travailler dans les parcs nationaux camerounais ; aujourd'hui ils ont passé la main aux nationaux, pour se concentrer essentiellement dans les zones de chasse. Au niveau des zones d'intérêt cynégétique, l'Etat veille surtout à la latitude d'abattage, en y établissant des plans de tir.

Toute une série d'actions menées grâce à l'aide internationale ont permis au Cameroun de mieux connaître ses aires protégées, d'en créer de nouvelles, et de former son personnel. C'est le cas de l'ouverture en 1990, de l'Ecole interrégionale de faune de Garoua⁹. Celle-ci forme des cadres moyens et supérieurs spécialisés en faune. Elle a reçu, à ce jour, des élèves venant de vingt Etats de l'Afrique francophone. Grâce aux soutiens scientifique, financier et humain que cette école reçoit de l'extérieur, ses formateurs sont devenus des acteurs importants pour l'application des directives gouvernementales issues de la loi du 20 Janvier 1994 portant sur le régime des forêts de la faune et de la pêche. Cette loi, dans son alinéa 11, nomme l'Etat comme le seul protecteur des patrimoines forestier, faunique et halieutique. L'Etat camerounais demeure donc responsable des territoires d'intérêt national. Il a conclu avec d'autres organismes des contrats qui précisent les obligations réciproques des parties.

3.2. Les organismes impliqués dans la protection de la nature

Le mouvement international de protection de la nature représente, au niveau national, un groupe d'acteurs faible en nombre mais qui, depuis quelques années, a gagné en puissance. Il se compose de trois organismes : le FAC (Fonds d'Aide et de Coopération), le SNV (Service Néerlandais de Volontaires), et le WWF (Fonds Mondial pour la Nature). Ces organismes sont régulièrement consultés pour tout projet d'intervention en milieu fragile. La plupart sont d'intérêt public et travaillent en coopération avec les collectivités locales et les services de l'Etat. Ils jouent un rôle déterminant dans la préservation des espaces naturels et appuient les pouvoirs publics, en particulier grâce aux missions qui leur sont confiées contractuellement.

⁹ La première école de ce genre en Afrique Tropicale a été créée en juin 1983 en Tanzanie (zone anglophone) et s'appelle « College of African Wildlife Management ». Elle a formé la plus grande partie des techniciens de faune des pays anglophones. Celle de Garoua fut la deuxième du genre en Afrique Tropicale.

Ils exercent également des contre-pouvoirs là où des pressions ou des intérêts privés trop puissants risquent d'influencer les décisions des autorités publiques.

Malgré leur dynamisme, ces organismes doivent affronter une situation socio-économique locale complexe qui rend leur action extrêmement difficile sur le terrain. Ils doivent d'une part, faire face à l'installation anarchique de nouveaux migrants venus non seulement de l'Extrême-Nord, mais également des pays voisins, à la recherche de terres de culture. Les défrichements et les feux de brousse incessants dans la région font que petit à petit la savane sèche du Nord cède sous une énorme pression de faim de terre. D'autre part, il faut faire face au braconnage commercial. Celui-ci est facilité par le nombre insuffisant de gardes-chasse opérant dans les sites protégés, alors qu'il subsiste dans les différents parcs nationaux du Nord de grands mammifères (hippopotame, rhinocéros, éléphant, buffle, éland de derby, hippotrague...) suffisamment peu nombreux pour être protégés au niveau national et international.

Afin d'éviter un éparpillement des efforts, l'Etat, avec l'aide des ONG, a récemment mis en place un programme de conservation et de gestion de la biodiversité au Cameroun, soutenu par la Banque Mondiale en termes de gestion administrative et financière¹⁰. L'objectif global de ce projet initié par le MINEF est de contribuer à la conservation des espèces menacées et d'instaurer un cadre de protection et de gestion des ressources naturelles¹¹.

Les ONG poursuivent dans les aires protégées du Nord, plusieurs objectifs spécifiques:

- le FAC a pour mission d'assister le MINEF dans ses efforts pour la valorisation de la biodiversité,
- le SNV s'efforce d'impliquer la population locale dans la gestion des aires protégées pour un développement durable,
- le WWF doit pourvoir un cadre viable de gestion de la faune dans les savanes du Nord.

Sur l'initiative du MINEF, un inventaire écologique est actuellement en cours au niveau des différentes aires. Il est réalisé par les organismes de protection de la nature et de la biodiversité et les gestionnaires des sites. Le résultat attendu va constituer un outil scientifique qui permettra sans doute à l'Etat d'estimer, par exemple, la valeur écologique réelle des différents sites. Il en est de même pour le découpage des ZIC réalisé dans les années 1970, et qui constitue une base documentaire précieuse pour la délimitation des espaces spéciaux de conservation.

Ces organismes sont aussi prêts à dénoncer toute infraction menaçant les espaces naturels. La faiblesse actuelle du réseau d'information mis en place par le MINEF ne permet pas de faire face aux multiples pressions anthropiques dont ces espaces sont l'objet. Ces associations de protection de la nature sont désormais au premier rang des organismes gestionnaires des réserves naturelles dans la province du Nord, et tentent de pallier les insuffisances publiques en lançant, depuis 1995, des campagnes de sensibilisation contre le braconnage dans les aires protégées. Mais cette politique du patrimoine naturel qui se limite à quelques îlots protégés

¹⁰ La composante « savane » de ce vaste programme est financée par le gouvernement camerounais, le Fonds pour l'Environnement Mondial, le Directeur Général de la Coopération Internationale des Pays-Bas, le Fonds d'Aide et Coopération de la France, l'Organisation Néerlandaise de Développement, et le Fonds Mondial pour la Nature.

¹¹ Le projet a élaboré un plan d'aménagement du Parc National de la Bénoué et de sa périphérie constituée de huit zones de chasse attenantes, soit une superficie totale de 730.408 ha.

paraît illusoire si elle ne se double pas d'une politique de protection de la « nature ordinaire » (Raffin, 1985), concernant l'environnement en dehors des aires protégées.

Faute d'une véritable approche sociologique, les projets entrepris jusqu'à présent n'ont que très partiellement atténué les incompréhensions et les malentendus. Et malgré la volonté de dialogue et de rencontre qu'affichent ces organismes, les projets éprouvent du mal à atteindre leurs objectifs de développement économique et social durable, à cause de méthodes et pratiques souvent jugées interventionnistes par les villageois. Pour ces derniers, comme d'ailleurs pour l'administration ou précisément les services techniques de l'Etat, un sentiment déresponsabilisant rend leur mobilisation parfois difficile. Pour bon nombre d'entre eux, les approches sont très souvent dominées par les facteurs techniques ou les modèles économiques – à cent lieues des réalités de la vie – alors que l'organisation sociale et les acteurs mêmes du développement ne sont pris en compte qu'après coup (Cernea, 1998). Les programmes de développement mis en place sont souvent jugés inadaptés au contexte économique et social local, et ne répondent pas aux besoins des populations dans les domaines vitaux de l'alimentation, de l'énergie, de la santé et même de la culture.

3.3. Les collectivités territoriales

Les lois de décentralisation consignées dans la Constitution du Cameroun de 1990, mais non encore appliquées, n'attribuent pas pour l'instant aux collectivités territoriales de vrais pouvoirs d'intervention pour la préservation, l'aménagement et la gestion des sites naturels protégés¹². Cependant, la région du Nord a une avance en la matière par rapport aux autres, si l'on tient compte des différents programmes d'intervention mis en place depuis les années 1970, lorsque la gestion des sites naturels relevait encore de la Délégation Générale au Tourisme.

Aujourd'hui, ces collectivités interviennent dans la gestion courante des aires à protéger. Leur rôle, encore négligeable, pourrait cependant devenir déterminant. Elles sont les mieux placées pour prendre, le moment venu, le relais du conservateur et du MINEF pour assurer, au niveau local, l'entretien des sites acquis grâce à leurs propres moyens et aux aides qui peuvent leur être octroyées. Elles sont appelées à devenir progressivement des acteurs essentiels pour la sauvegarde des espaces naturels. Il leur faudra impérativement trouver les moyens juridiques et financiers de leurs actions pour mener parallèlement et en concertation avec le MINEF, une véritable politique de maîtrise foncière dans une région où les conflits agro-pastoraux sont fréquents. Le fait que certaines communautés villageoises commencent à co-gérer des zones d'intérêt cynégétique (tabl. 3), est un signe concret de l'évolution de la situation. Cependant, aucune obligation n'est pour le moment faite aux collectivités territoriales pour utiliser les moyens financiers tirés des ZIC à des fins de protection ou de préservation des espaces. Cette charge reste sous la responsabilité du guide de chasse dont le travail sur le terrain est contrôlé par un chef de poste que le MINEF a installé au niveau de chaque arrondissement.

3.4. Les guides de chasse

Ce sont des chasseurs professionnels agréés par l'administration, et ayant pour activités principales l'organisation et la conduite des expéditions de chasse, dans le cadre d'une société

¹² La Constitution de 1996 a prévu dans son article 55-1, la création de collectivités territoriales, à savoir les régions et les communes. Dans son alinéa 2, il est dit que les collectivités territoriales décentralisées sont des personnes morales de droit public qui jouissent de l'autonomie administrative et financière pour la gestion des intérêts régionaux et locaux.

dûment constituée dont le siège se trouve dans sa zone d'activité. Les guides de chasse interviennent uniquement dans les ZIC où un loyer annuel de 70 Fcfa/ha est demandé aux expatriés, et 50 Fcfa/ha aux nationaux. L'agrément est de 5 ans renouvelable, en cas de bonne conduite. Le guide de chasse, d'après le cahier des charges, doit gérer sa zone de chasse en écologiste averti, avec pour objectif constant, la recherche du beau trophée pour la satisfaction de ses clients, tout en protégeant et maintenant le capital faunique à un niveau optimal. Le guide de chasse a intérêt à bien protéger sa zone de chasse s'il veut en garder la diversité faunique et avoir des chasseurs. Il est assisté dans son travail par une équipe composée essentiellement de pisteurs recrutés localement et qui maîtrisent parfaitement le terrain.

Le nombre de guides de chasse a régulièrement augmenté dans les ZIC de la province du Nord au cours des années 1990. Les investigations faites à l'époque avaient montré que bon nombre d'entre eux venaient des régions où les ressources fauniques avaient été l'objet de nombreux abus d'exploitation, comme en Centrafrique. Leur ruée vers la province du Nord était due au fait que cette région, bien qu'affectée par des activités de braconnage, reste l'une des rares destinations en Afrique qui comporte un large éventail d'espèces recherchées par les chasseurs (Ndongmo, 1995).

Aujourd'hui, sur 22 guides de chasse, 19 sont des expatriés qui contrôlent 80 % de la superficie totale des ZIC de la province (tabl. 3). Ils accueillent presque 80% des chasseurs venus pour les safaris ou la chasse sportive. Cependant, il leur est reproché de commettre des exactions qui ne sont pas de nature à favoriser une exploitation rationnelle des ressources, de ne pas toujours donner facilement des informations concernant leurs zones de chasse, notamment leurs chiffres d'affaires, les animaux abattus, enfin de ne pas respecter le cahier des charges. Les décisions administratives étant peu appliquées, les chasseurs trouvent le moyen de les contourner, précisément parce qu'elles procèdent, comme les lois forestières, de modèles et de conceptions hérités de la colonisation et souvent en opposition, ou du moins sans aucun lien avec le contexte culturel local (Amoussa, 1992).

Tableau 3 : Mode de gestion des ZIC dans la province du Nord

Nbre de ZIC	Mode de gestion	Superficie (ha)	%
19	privée (expatriés)	1 789 984	79,3
03	privée (camerounais)	128 984	05,7
01	projet pilote	8 320	00,3
02	co-gestion villageoise	80 192	03,5
01	non amodié	35 040	01,5
01	T.P école de faune	214 080	09,4
27		2 256 208	100

Source : Délégation Provinciale de l'Environnement et des Forêts du Nord (2001).

La faible participation des locaux à cette activité (3 sur 22) ne s'explique pas forcément par une absence de moyens financiers. Ils préfèrent investir dans le commerce général et le transport, secteurs dans lesquels les risques financiers et humains sont moins grands, les investissements plus rapidement rentabilisés et les opportunités d'accumulation plus grandes. L'artisanat, entièrement aux mains des populations locales, pourrait profiter de l'afflux de touristes pour devenir à côté de l'hôtellerie un secteur d'activités à part entière, mais il reste limité et peu créatif. Ce secteur continue à manquer d'investissements sérieux qui soient à la hauteur des enjeux.

3.5. Les chasseurs traditionnels

Le nombre des chasseurs est important dans la province du Nord, d'autant plus que la savane sèche se présente comme le lieu d'élection de nombreuses espèces d'animaux typiquement africains (éléphants de savane, lions, rhinocéros, léopards, guépards, hyènes, céphalophes, cobs, bubales, élands de derby, antilopes-cheval, damalisques). Mais à cause de la progression des activités agricoles, et surtout du braconnage, la population animale a été sérieusement décimée et les effectifs importants ne résident plus que dans les parcs nationaux. Cette chasse, pratiquée par les populations riveraines et les chasseurs provenant essentiellement du sud, est devenue de plus en plus habituelle dans la région. Elle n'est plus conforme à ce que la loi n° 94 avait prévu, c'est-à-dire une chasse faite au moyen d'outils confectionnés à partir des matériaux d'origine végétale pour tuer le petit gibier. L'utilisation d'outils interdits (câbles, fusils traditionnels) est devenue fréquente et se fait de manière anarchique. Toutes les espèces animales sont tuées systématiquement et la viande est vendue clandestinement pour approvisionner les villes (Rudolph et Tidjani, 2000).

3.6. Les communautés villageoises

Même si la vocation première des ZIC est l'exploitation par la chasse, ces espaces sont aussi exploités par les communautés villageoises qui y vivent et y pratiquent des activités d'agriculture ou d'élevage de subsistance. Les conflits naissent souvent du fait que les populations voisines des aires protégées sont mal informées du rôle du parc national et des réserves de chasse pour le développement de leur région. Pour la plupart d'entre eux, parler de préservation, de gestion durable, de patrimoine, relève de raisonnements qui leur sont étrangers.

Actuellement, la densité de population est encore faible. Les besoins en terre de culture, revendication la plus courante des villageois, peuvent encore être satisfaits sans empiéter dans les parcs nationaux. Les petits salaires distribués à ceux qui travaillent dans les aires protégées apportent également un complément de ressources. De manière globale, les habitants de la province n'ont vraiment pas à ce jour tiré profit du tourisme, vu que l'emploi créé jusque-là est peu important. Pour gagner la confiance des populations, l'Etat, sous la pression des communautés villageoises, commence à céder une petite partie de son patrimoine, en signant par exemple des conventions de gestion¹³. Il s'agit en fait, pour l'Etat, de délimiter des zones à usages multiples pour les communautés villageoises, et qui soient séparées de celles réservées aux activités cynégétiques. L'Etat, en engageant une co-gestion des ZIC, essaie désormais d'intégrer une approche participative dans les différentes phases d'élaboration et de mise en œuvre des projets.

4. Les logiques d'acteurs

L'étude des logiques d'acteurs est orientée sur l'analyse de ce qu'il y a de spécifiquement patrimonial dans ces logiques en nous référant à la définition déjà retenue. Les objectifs des principaux acteurs concernés par la gestion des aires protégées du Nord-Cameroun peuvent s'analyser à partir des réponses obtenues au cours d'une enquête sur deux sites différents.

¹³ Une convention de gestion est un contrat par lequel l'administration chargée de la faune confie à une communauté, un territoire de chasse du domaine national en vue de sa conservation et de l'utilisation durable des ressources fauniques, dans l'intérêt de cette communauté. La convention de gestion est assortie d'un plan simple de gestion qui fixe les activités à réaliser. Seules deux communautés villageoises ont pu à ce jour les signer.

Trois questions principales ont été posées :

- comment rendre plus riche ce milieu pour que chacun y trouve son compte ?
- quelles sont les menaces qui planent sur ce qui est considéré comme la principale richesse de la province ? Et comment résister à ces menaces ?
- quelles actions prioritaires mener pour développer davantage ce patrimoine naturel ?

Les réponses à la première question tournent autour de la production de la biomasse et l'accroissement de la diversité. Tous les acteurs sont concernés : les villageois pour le bois de chauffe à usage personnel et comme source de revenus non négligeable, les éleveurs pour leurs animaux, les chasseurs pour la quantité de gibier disponible. Mais les appréciations des uns et des autres ont du mal à se concilier. Si, dans le parc national la loi s'applique pour la préservation de la biodiversité, dans les ZIC par contre, les chasseurs, qu'ils soient professionnels ou occasionnels, violent constamment les règlements. La faune est, pour certains ruraux, une source de revenus et de nourriture essentielle, alors que dans les lois qui régissent l'utilisation touristique de la faune, tous les animaux sauvages sont généralement considérés comme propriété de l'Etat, même ceux des zones communales ou des propriétés privées. Ces lois ont beaucoup limité la place des animaux sauvages pour l'alimentation des populations, parce qu'elles visent avant tout à protéger des espèces menacées et à contrôler la chasse au trophée. Etant conçues dans l'optique de la chasse sportive de type européen, les lois conduisent à considérer la chasse des villageois comme illégale, d'où l'antagonisme fréquent entre les agents de l'Etat et les populations riveraines des aires protégées. Par ailleurs, d'autres villageois considèrent qu'il y a concurrence entre leurs cultures et la faune sauvage. Dans ce cas, l'extermination de cette dernière ne peut que les laisser indifférents. C'est le cas de certaines antilopes qui viennent brouter les jeunes arbres et s'attaquent aux plantes cultivées. Pour les éleveurs, nombreux dans la région, l'élimination des animaux sauvages permet de libérer les parcours à l'usage exclusif des troupeaux domestiques, et évite non seulement une réduction de la productivité du cheptel, mais également la transmission de maladies.

Pour ce qui est de l'accroissement de la diversité, là encore les appréciations des différents acteurs concernés sont variées. Si, pour le MINEF, les scientifiques, les guides de chasse, la diversité des niches écologiques et des espèces végétales et animales paraît la priorité, pour les élus locaux et les villageois, les productions potentielles susceptibles d'améliorer de manière durable leurs conditions de vie demeurent une priorité. Le fait pour les agriculteurs de ne pas étendre à leur guise les champs, de vivre avec la hantise d'une dévastation des cultures par les éléphants et les singes est frustrant.

A propos des menaces qui planent sur ces « richesses », les scientifiques pensent surtout aux nombreuses dégradations du milieu dues aux incendies répétés, aux érosions faisant suite aux pratiques culturelles parfois imprudentes, au braconnage, qui entraînent déjà une disparition de certaines espèces végétales et animales. Des communautés locales, quant à elles, pensent plutôt à l'accaparement par les autres, des richesses que la nature leur a données, et comptent sur leurs savoirs et savoir-faire pour les conserver. A propos des incendies, leur utilité pour des activités rurales a toujours été un point de discord sérieux entre les organismes de protection et les paysans. Pour résister à ces multiples menaces qui pèsent sur la faune et la diversité biologique des aires protégées, l'Etat, après la phase de sensibilisation, est passé à celle de la répression.

Si, pour l'Etat et les ONG, la préservation et la promotion sont plus que jamais à l'ordre du jour, la gestion participative est aussi d'actualité avec une prise en compte des intérêts des

différents acteurs locaux. Mais comment réussir dans des espaces aussi vastes, une intégration de la faune sauvage et de l'élevage comme en Afrique du Sud et au Zimbabwe (Woodford, 1983 ; Wourou, 1983) ou comment faire coexister les animaux sauvages et les cultures ? Pour les populations locales, les communautés villageoises et les élus locaux, le début de solution aux problèmes de gestion des aires protégées réside dans la décentralisation des pouvoirs de gestion de ce patrimoine qui leur appartient. Faute de données objectives sur les principales caractéristiques de ce patrimoine naturel, chaque acteur a souvent tendance à se réfugier derrière ses arguments.

Ces réponses font comprendre que, d'une part les ressources naturelles sont désormais un enjeu économique entre deux types d'intérêts contradictoires, celui des villageois qui de plus en plus remettent en cause la loi pour réaliser des profits monétaires, et celui des pouvoirs publics décidés à contrôler les ressources de l'environnement. Pour chaque acteur ou groupe d'acteurs impliqués dans ce processus, les éléments pertinents du patrimoine naturel ne sont pas forcément les mêmes, et pour chaque acteur, la notion de patrimoine prend un sens différent. D'autre part, comment concilier d'un côté les processus biologiques et de l'autre les activités sociales et économiques des habitants de ces territoires ? Le patrimoine naturel étant une réalité qui change dans le temps, les processus à l'œuvre sur ces aires protégées demandent des réponses suffisamment rapides qui permettraient aux acteurs de percevoir les conséquences positives ou négatives de leurs actions. La situation d'incertitude permanente qui règne dans les aires protégées du Nord n'a fait que fragiliser leur gestion.

5. Une gestion précaire des aires protégées

Le terme de gestion n'est pas dénué d'ambiguïté. Pour les acteurs publics ou privés, et pour les contemporains, il sous-entend une intervention humaine directe. La gestion ici au sens patrimonial est plus complexe et concerne tout un éventail de possibilités qui passe par l'élaboration de plans de gestion, l'entretien des aménagements, le maintien de la biodiversité... Qu'il s'agisse de la faune ou de la flore, la gestion implique que toutes les possibilités soient utilisées, et qu'il y ait un suivi sur le long terme (Raffin, 1985). Si, en ce qui concerne les parcs nationaux, un minimum de conditions pour une gestion durable des sites sont réunies, pour ce qui est des ZIC par contre, le niveau actuel des salaires n'encourage pas l'efficacité des agents sur le terrain, et risque de les entraîner au contraire à des actes de vandalisme et à la corruption. En dehors du bénéfice sur les taxes d'affermage et de quelques petits emplois générés par la gestion des parcs et des ZIC (pisteurs, porteurs, guides, etc.), il n'y a pas d'autres retombées significatives au bénéfice des populations locales. A ce jour, les personnes ponctuellement employées dans les sites ne sont pas constituées en association afin de défendre leurs intérêts. Elles ne peuvent donc pas s'échanger des informations et des techniques, ni prétendre à une quelconque évolution de carrière.

Les populations qui habitent dans les ZIC ne sont toujours pas reconnues comme des acteurs à part entière, ou des partenaires des gestionnaires, avec des droits et des devoirs. Le vide juridique qui accompagne leur travail et leurs droits réels sur la terre, les expose à toutes sortes de dangers et d'humiliations. La connaissance que ces populations ont de leur environnement n'est pas suffisamment mise à profit par le tourisme, surtout au niveau de l'inventaire des attractions touristiques. Les guides de chasse qui les emploient sont plus

préoccupés par la rentabilité de leur affaire que par l'avenir des villageois qui, dès lors, n'hésitent pas à braver les interdits. Et le fait que la faune appartienne à l'Etat ne facilite pas forcément sa gestion. Le pouvoir de restreindre la vente de tout produit de la faune n'encourage pas les populations locales à envisager la gestion de la faune comme une option rentable d'utilisation des terres (Amoussa, 1992). Mais aucun aménagement viable de la faune n'est possible sans l'adhésion et la participation active de ces populations.

La répétition des actes de braconnage et de vandalisme sur les espaces protégés pousse le MINEF à associer de plus en plus étroitement les communautés riveraines à la gestion des espaces naturels publics et à solliciter leur participation à certains travaux directement liés à la gestion des aires protégées. Le recrutement de quelques gardes-chasse communaux parmi les populations locales en est une illustration. Cette collaboration, même si elle demeure assez timide, s'intègre désormais dans un programme de gestion participative. Ce programme comprend plusieurs axes d'intervention, notamment le partage des retombées économiques et le développement des activités économiques, éducatives, la sensibilisation des populations, et la création des zones tampons. Si ce programme se réalisait, il viendrait mettre un terme à une gestion souvent confuse des revenus destinés aux communautés villageoises. Pour des raisons par moment invraisemblables, les revenus destinés aux populations locales dans le cadre des droits d'affermage n'arrivent pas à destination.

Tableau 4 : Quote-parts des droits d'affermage réparties par circonscriptions administratives du Nord (hors parcs nationaux) en 2000

Département	Nb ZIC	Superficie (ha)	Montant Annuel (en F.cfa)	Prévisions Trésor public (en F.cfa)	Prévisions Fonds spécial (en F.cfa)	Prévisions communes riveraines (en F.cfa)	Prévisions communautés riveraines (en F.cfa)
Bénoué	03	275.616	19.293.120	5.305.608	4.340.952	7.717.248	1.929.312
Mayo-Rey	16	1.399.604	97.935.286	26.932.204	22.045.439	39.174.115	9.793.528
Faro	03	238.816	17.312.000	4.760.800	3.895.200	6.924.800	1.731.200
Total	22	1.914.036	134.540.406 (100 %)	36.998.612 (27,5 %)	30.271.591 (22,5 %)	53.816.163 (40 %)	13.454.040 (10%)

Source : MINEF activités 2000 (prévisions)

Selon les données collectées par le SNV en 2000, la population vivant dans les huit ZIC situées autour du parc national de la Bénoué s'élève à 26.000 habitants. Si l'on y ajoute ceux vivant dans les autres ZIC de la région, la population concernée est largement au-dessus de 30.000 personnes. En divisant les 13.500.000 F.CFA annuels qui leur sont attribués, cela revient en moyenne à 450 FCFA/an/habitant. Par ailleurs, la restriction des transferts des autres taxes tirées de l'exploitation des ZIC et parcs par le Ministère des Finances n'a fait que limiter l'intérêt que les populations riveraines et les représentants de la loi, souvent très mal payés, accordent à la protection de la faune, et par conséquent encourager le braconnage. Et comment pourrait-il en être autrement quand il s'agit d'une ressource essentielle ?

6. Des défis pour l'avenir des aires protégées

La question est de savoir quels avantages les communautés villageoises tirent réellement de la présence sur leur territoire, d'une zone d'intérêt cynégétique. Ne faut-il pas réfléchir à d'autres modes de gestion et de développement du territoire qui tiennent compte des situations locales

particulières ? Certes, la politique qui consistait à promulguer des lois sévères interdisant toute exploitation de la faune dans les zones protégées s'est imposée quand l'existence même des animaux et de leur habitat était menacée. Mais il faut admettre que cette politique n'est valable que pour une phase transitoire, compte tenu de la situation de pauvreté des populations locales. On aurait pu s'attendre à ce que le MINEF, en plus de ce qu'il essaie déjà de faire en collaboration avec le Ministère du Tourisme, incite ou appuie des initiatives locales endogènes de création d'activités économiques liées par exemple au secteur de l'éco-tourisme¹⁴. Mais, l'on admettra que celui-ci reste marginal et peu rémunérateur, donc peu attrayant pour les pays d'accueil (Gaud, 1992).

Pour les responsables des zones protégées, il est aussi important de bien connaître les gens pour lesquels la création et la gestion des parcs ont une répercussion, que d'être informés des espèces végétales et animales à conserver. Toutefois, des problèmes d'ordre technique supposent des investissements lourds que l'on n'est pas toujours sûr de pouvoir amortir. Cependant, le MINEF, afin de susciter un comportement d'appropriation du patrimoine faunique, devrait apporter aux populations rurales un appui technique en vue par exemple de la création et de la conduite de petites unités de production de petit gibier, afin de faire diminuer les actes de braconnage. Certes, l'aménagement de la faune est resté un exercice souvent théorique, mais l'expérience du Zimbabwe dans ce domaine offre une référence. Les particuliers et les communautés possédant des terres s'efforcent maintenant d'y valoriser les animaux sauvages pour en tirer de l'argent et des aliments (Asibey & Child, 1980). L'exploitation commerciale d'une ressource de ce genre peut permettre de concilier développement et environnement, car pour produire durablement, il faudra bien protéger l'environnement. Et c'est à ce niveau que les notions d'éducation et de protection prennent tout leur sens. Développer une activité de protection en complément aux activités de production demande souvent un effort extraordinaire pour un avantage rarement immédiat. Le moment est peut-être venu de regarder d'un œil nouveau le rôle que pourraient jouer par exemple les animaux sauvages dans la sécurité alimentaire, ou bien comment intégrer leur valorisation dans des projets de développement rural en cours.

Aujourd'hui, des mesures en faveur des populations locales semblent plus que jamais nécessaires. Même si le processus est désormais engagé avec le vote de la loi du 20/01/94 portant régime des forêts, de la faune et de la pêche, les obstacles sont réels. D'abord le décret d'application de cette loi qui implique les populations locales à la gestion des aires protégées n'a été adopté qu'en 1995, et il a fallu attendre l'exercice 1999/2000 pour que 50 % des taxes d'affermage soient rétrocédés aux populations locales. D'autre part, comment veiller à l'effectivité de ces remboursements quand on sait que bon nombre de guides de chasse ne payent pas toujours les impôts correspondant à leurs activités réelles ? Enfin, il faut tenir compte des incertitudes que réservent les lois de décentralisation, notamment à propos des responsabilités environnementales des collectivités locales.

Par ailleurs, les conservateurs des parcs, personnages incontournables dans la gestion des

¹⁴ L'éco-tourisme est un voyage ou une visite dans un milieu naturel intact dans le but d'étudier, d'admirer ou de jouir du paysage, de la flore et de la faune, ainsi que de la culture locale. Les potentialités naturelles du Nord étant connues, il reste à les transformer en outil économique. Les touristes qui viennent aujourd'hui dans la région n'ont pour seule attraction que le safari.

aires protégées, gagneraient à se recycler afin de participer pleinement à la gestion de l'espace rural et au développement local en mettant à profit leur savoir-faire. Cela peut se traduire par exemple par la création de pôles d'activité et de richesse, de gestion des ressources naturelles aux abords des espaces protégés dont ils ont la gestion comme c'est le cas à Madagascar depuis de nombreuses années. Les opérations de ce type ont également commencé en Côte d'Ivoire en 1995/1996, ou au Vietnam avec la création de jardins forestiers pour les *Dao* du parc national de Ba Vi depuis 1985. Les conventions de gestion que l'Etat essaie progressivement de mettre en place constituent certainement des initiatives louables. Celles-ci gagneraient à être multipliées et surtout simplifiées si on veut arriver à une gestion participative et durable des aires protégées qui profite à tous et en premier lieu aux communautés riveraines, sans mettre hors jeu les organismes de protection de la biodiversité et les services de l'Etat concernés (le MINEF, le MINTOUR, le MINAGRI, le MINJUSTICE, le MINEFI, ...). Dans la province du Nord, l'Etat n'atteindra ses objectifs que quand il aura trouvé le moyen de préserver la beauté des paysages, les écosystèmes et la diversité biologique tout en s'assurant que les aires protégées contribuent aussi au bien-être des populations qui y habitent ou qui se trouvent à proximité, et qu'elles profitent au grand public. Pour relever le défi, la mise en place de procédures « horizontales » de gestion et de négociation est plus que nécessaire. Et comme le disent si bien Montgolfier et Natali (1984), « la prise en compte des préoccupations de gestion du patrimoine naturel ne peut se faire qu'à travers une négociation impliquant un minimum d'explication des objectifs des différents acteurs et l'acceptation du droit à l'expression de chacun d'eux ».

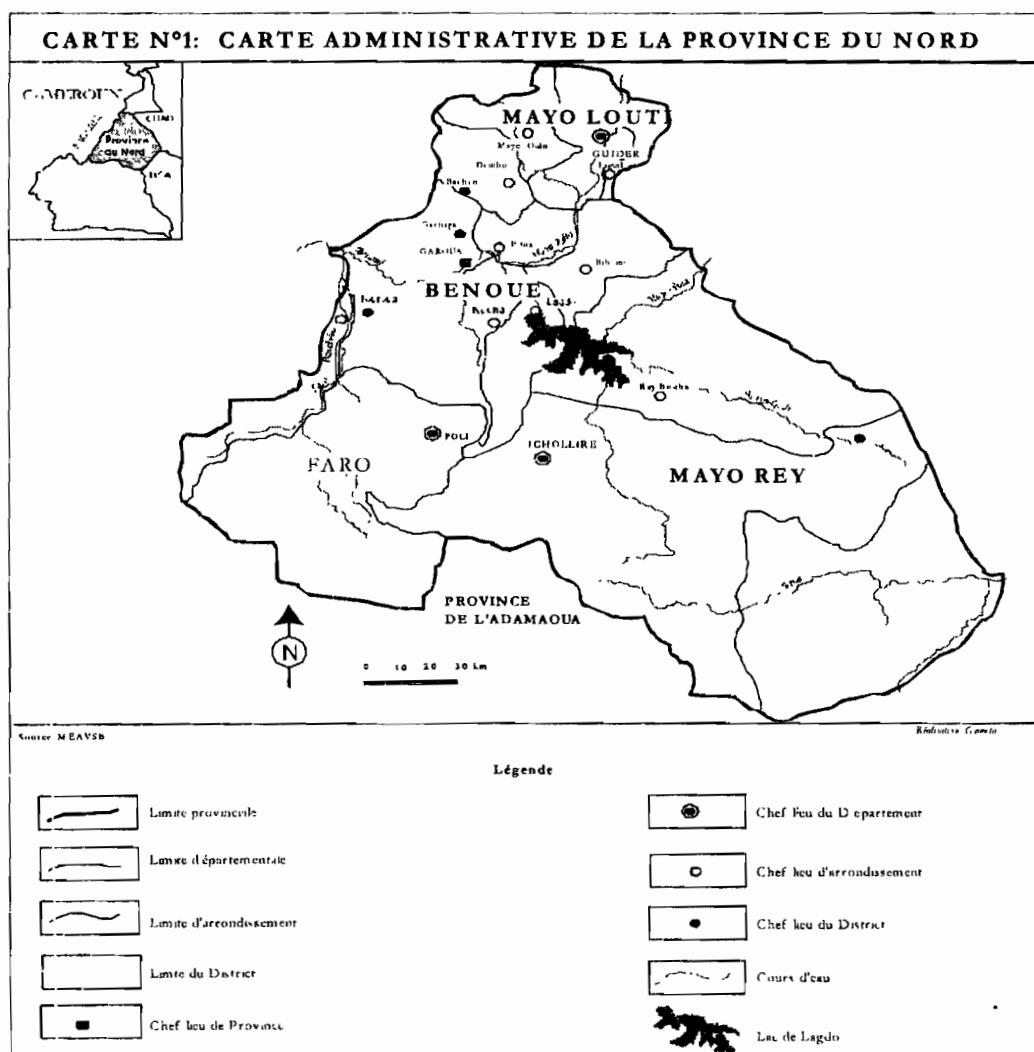
Conclusion

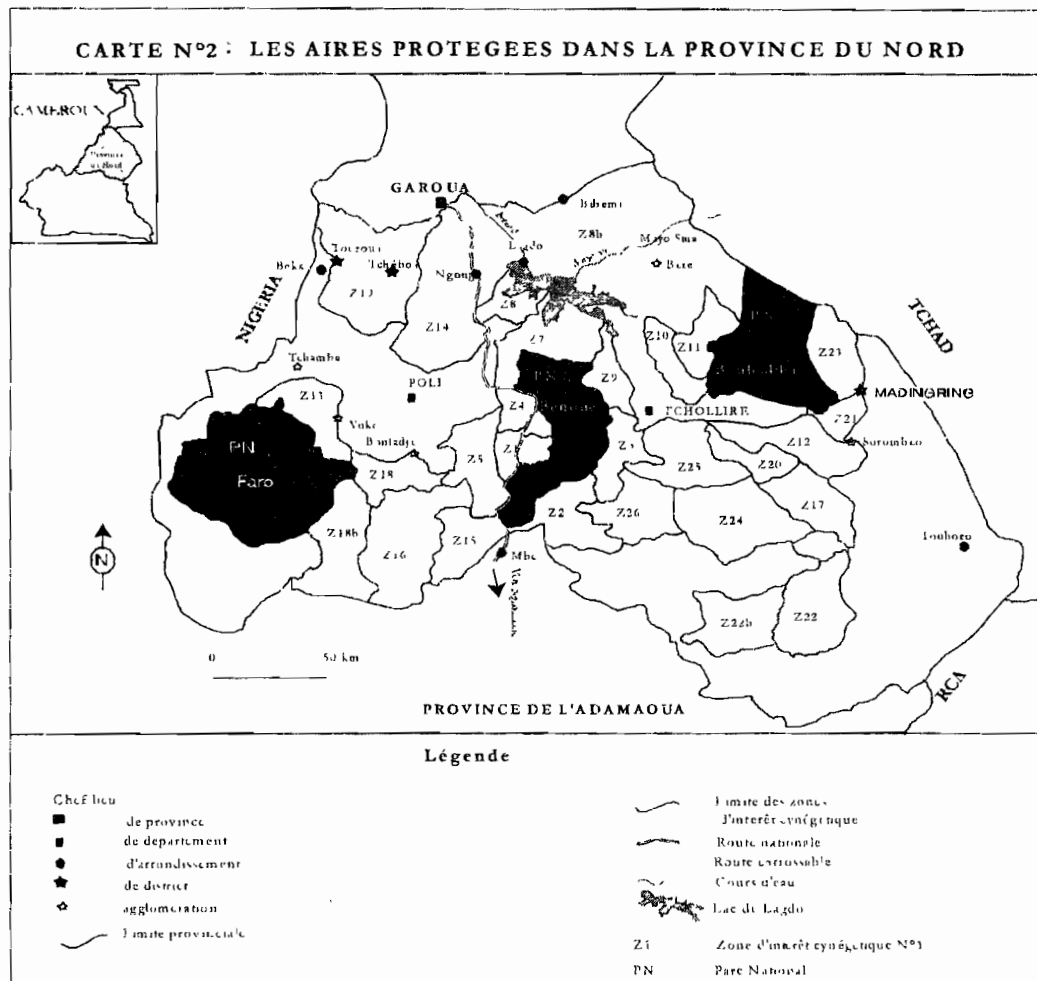
L'extension considérable des aires protégées dans la province du Nord a eu quelques effets bénéfiques. Elle permet, tant bien que mal, la protection de ressources renouvelables, le développement d'activités économiques induites comme celles liées au tourisme et aux safaris, et la conservation de ressources génétiques. Mais la préservation de la faune et de la flore, dans une perspective à long et à moyen terme, pourrait procurer à la région d'autres bénéfices si les impératifs de résultats immédiats affichables n'étaient pas imposés aux différents programmes d'action et d'investissement.. Toute nouvelle action d'envergure ou non sur le terrain engendre des coûts. Qui assumera durablement et à quelle condition le financement de ces charges nouvelles : l'Etat, les collectivités territoriales, les communautés villageoises, les organismes internationaux ? L'aide internationale qui a permis à la région de maintenir ses parcs nationaux et de créer des réserves de chasse restera-t-elle toujours disponible, face aux contraintes budgétaires ?

Les spécialistes de la préservation affirment souvent que les mesures de protection de l'environnement doivent être décentralisées. Une manière de souligner que « la gestion des ressources naturelles doit être autant l'affaire des citoyens que celle des gouvernements ou des institutions spécialisées » (Narbeburu, 1997). Au moment où le Cameroun est engagé sur la voie de la décentralisation territoriale¹⁵, une attention particulière doit être portée à

¹⁵ En 2002, les lois de décentralisation ne sont toujours pas entrées dans leur phase pratique faute de moyens financiers, mais surtout pour des raisons de stratégie politique. Le transfert de compétences prendra certainement du temps, mais le débat est d'actualité.

l'organisation sociale. Il faudra peut-être songer à redonner aux acteurs locaux leurs véritables place et responsabilité dans la prise en charge de leur propre devenir. Ceci passe certainement par une facilitation et une consolidation d'un développement de proximité. Celui-ci se devra d'être en rupture avec les pratiques d'un développement centralisé, initié et programmé sans une véritable implication des acteurs locaux que la décentralisation va désormais considérer comme société civile. C'est certainement à ce niveau que prennent toute leur importance les questions d'équité, de sécurité, et du régime foncier, particulièrement récurrentes dans la région, et pour lesquels des solutions efficaces et durables restent à trouver. Il est évident que sans sécurité foncière et sans reconnaissance légale du devoir et du droit des collectivités locales à gérer les ressources naturelles de leur juridiction, les populations et leurs représentants ne peuvent pas s'investir totalement dans les différentes actions qui sont menées. Mais il faut veiller aussi à ce que les éternelles difficultés des collectivités locales camerounaises aux prises avec leurs responsabilités ne les amènent pas à négliger, non la protection mais la mise en valeur et la gestion d'un patrimoine naturel qu'elles seront incapables de reconstituer demain (Pontavice, 1984).





Références bibliographiques

- ABOUBAKAR M., 1998 - *L'homme et le couvert végétal dans les savanes du nord Bénoué au Cameroun*. Mémoire de D.E.A, Université de Ngaoundéré, 91 p.
- AMOUSSA O. H., 1992 - La protection de la faune en Afrique francophone : les limites d'une approche juridique. *Afrique contemporaine*, 161 : 249.
- ASIBEY E.O.A., & CHILD, G.S., 1980 - *Aménagement de la faune pour le développement rural*. FAO, Unasylva n° 167, 62 p.
- BOUSQUE B., 1996 - *Guide des parcs nationaux d'Afrique*. Neuchâtel, Delachaux et Niestle.
- BOURREAU J.M., 1998 - *L'appui au développement local: une nouvelle approche pour la conservation des ressources naturelles*. AFVP.
- CERNEA M. , 1998 - *La dimension humaine dans les projets de développement : les variables sociologiques et culturelles*. Paris, Karthala.
- DEPIERRE D. & OLE Z., 1996 - Parcs nationaux et Réserves de Faune du Cameroun. *Revue Bois et Forêts des Tropiques*, 170, 3, 20 p.
- DJANKOU W.D., 2000 - *Perspectives et contribution économiques de la flore et de la faune sauvage au développement local dans la province du Nord-Cameroun*. Rapport de consultation, WWF/PSSN, 93 p. + annexes.
- DONFACK P., BOUKAR S. & MBIANDOU M., 1996 - Les grandes caractéristiques du milieu physique du Nord Cameroun. In BOUKAR S., POULAIN J.F., FAURE G.(éds.) :

- Agriculture des savanes du Nord-Cameroun, vers un développement solidaire des savanes d'Afrique Centrale.* CIRAD.
- DUBREUIL J., 1985 - Les Africains et la gestion des parcs nationaux en Afrique Tropicale. *Aménagement et Nature, Revue de l'environnement*, 76 : 20-21.
- ESSONO E., 2000 - *Le tourisme au Cameroun, Régions et pôles de développement.*
- GAUD M., 1992 - Environnement, développement et coopération : quelques réflexions. *Afrique contemporaine*, 161 : 254.
- HENRY P., 1997 - Nouvel élan à Madagascar. *Revue AFVP*, 21, La percée de l'environnement.
- I.U.C.N, 1991 - *Liste des Nations Unies des parcs nationaux et aires protégées.* Gland.
- KIRDA P., 2000 - *Les activités cynégétiques dans la Province du Nord-Cameroun entre 1983 et 1997.* Rapport de consultation WWF/PSSN, 38 p. + annexes.
- LEROY E., KARSENTY A., BERTRAND A., 1996 - *La sécurisation foncière en Afrique ; pour une gestion viable des ressources naturelles.* Paris, Karthala.
- Le spécialiste de la faune, 2001. Garoua, *Le magazine de l'Ecole de Faune de Garoua*, 1.
- MBARGA M., 1998 - *Gestion participative des ressources naturelles dans les aires protégées du Nord-Cameroun : quelques préliminaires à l'aménagement de la ZIC n°1 de Sakdjé.* Mémoire de fin d'étude, FASA, Université de Dschang, 108 p.
- Minef, 2001 - *Plan d'aménagement et de gestion du parc national de la Bénoué et de sa zone périphérique (2001-2005).*
- Minef, 1998 - *Rapport annuel d'activités 1997-1998 de la Délégation Provinciale de l'Environnement et des Forêts pour le Nord à Garoua.*
- Minef, 1999 - *Recueil des textes officiels relatifs à la gestion des forêts et de la faune au Cameroun.*
- MONTGOLFIER J. de & NATALI J.-M., 1984 - Vers une gestion patrimoniale des espaces naturels : Une méthode d'analyse et d'aide à la décision. *Aménagement et Nature, Revue de l'environnement*, 73 : 9-12.
- NARBEURU D., 1997 - Une problématique nouvelle. *Revue AFVP*, 21, La percée de l'environnement.
- NDONGMO G. M., 1995 - *Problématique de l'aménagement et de la gestion des aires protégées dans la province du Nord-Cameroun.* Rapport de stage, Ecole de Faune de Garoua, 30 p.
- PONTAVICE P. du, 1984 - Parcs naturels régionaux et gestion du Patrimoine. *Aménagement et Nature, Revue de l'environnement*, 74 : 7-9.
- RAFFIN J.P., 1985 - Le Patrimoine naturel, quel patrimoine ? *Aménagement et Nature, Revue de l'environnement*, 73 : 1-2.
- ROUPSARD R., 1987 - *Nord-Cameroun, Ouverture et Développement.* Nanterre, thèse d'Etat, Université Paris X.
- RUDOLPH S. et TIDJANI H., 2000 - *Situation actuelle du tourisme et potentialités de l'écotourisme dans la Province du Nord.* PCGBC/SNV Eco-développement Garoua, 27 p. + annexes.
- WELL M., BRANDON K., & HANNOH H., 1992 - *People and parks : linking protected areas management with local communities.* Washington, WWF/TWB/USAID.
- WOODFORD M. H., 1983 - Utilisation de la viande et des autres produits des animaux sauvages dans l'économie de subsistance en Afrique. 7^e session du groupe de travail de l'aménagement de la faune sauvage et des parcs nationaux, Commission Africaine des Forêts.
- WOUROU L., 1983 - Aménagement des parcs nationaux et des autres zones de conservation pour le développement rural. 7^e session du groupe de travail de l'aménagement de la faune sauvage et des parcs nationaux, Commission Africaine des Forêts.

LES LAMANTINS DU FLEUVE NIGER : UN DOUBLE PATRIMOINE ?

Abdoulaye HAROUNA

DFPP, Niamey, Niger.

Résumé : Deux attitudes concernent la conservation du lamantin : d'une part celle des autorités nigériennes dans le cadre d'une protection réglementaire renforcée ; d'autre part celle des Sorko (grands maîtres de l'eau) qui accordent une grande valeur symbolique à cet animal. Cependant, malgré ces deux types de protection, le lamantin est menacé sur toute son aire de répartition dans le fleuve, au Niger.

Au lieu d'être contradictoires, dans quelle mesure une stratégie concertée peut-elle être inventée qui permettrait la conservation du lamantin tout en sauvegardant des éléments essentiels de la culture des Sorko ?

Mots-clé : Niger. Sorko. Lamantin. Espèces protégées. Culture locale. Pêche.

Abstract: 'The Manatees of the River Niger: a double heritage?

Two attitudes concern the conservation of the manatee. On one hand that of the Nigerien authorities in the context of a protection based on reinforced regulations; on the other hand that of the Sorko (masters of the water) who accord a great symbolic value to this animal. However, in spite of these two types of protection, the manatee is threatened throughout its entire area of distribution in the river in Niger.

Instead of being contradictory, to what extent can a strategy be created that could make it possible to conserve the manatee while safeguarding the essential elements of the Sorko culture?

Key words: Niger. Sorko. Manatee. Protected species. Local cultures. Fishing activities.

Introduction

Les lamantins sont des mammifères aquatiques appartenant à l'ordre des Siréniens. Ils descendent de mammifères terrestres à quatre membres qui existaient il y a plus de soixante millions d'années, au début de l'Eocène, et qui quittèrent la terre ferme pour gagner la mer et les rivières. Cet ordre des Siréniens comprend deux familles : celle des Dugongidae actuellement représentée par le seul dugong qu'on trouve dans l'Océan Pacifique, l'Océan Indien et la Mer Rouge ; et celle des Trichechidae ou lamantins. Cette famille comporte un seul genre et trois espèces dont le *Trichechus senegalensis* ou lamantin d'Afrique qu'on trouve au Niger où il est connu sous le terme *ayu*, en *hausa* comme en *zarma*.

Cet animal purement aquatique (car il lui est extrêmement difficile de se déplacer à terre) peut mesurer 4 mètres de long et peser plus d'une tonne. Ses nageoires antérieures sont pourvues d'ongles rudimentaires. Il peuple les eaux côtières peu profondes, les lagunes, les fleuves et certains lacs de l'Afrique Occidentale où il affectionne une eau dont la température est comprise entre 25 et 35°C. Les limites nord et ouest de son habitat correspondent au fleuve Sénégal. La limite sud serait l'Angola (Cuanza). Partout menacé, il est en régression dans toute son aire de répartition.

1. Cadre de protection du lamantin

Le lamantin bénéficie en Afrique d'un intérêt spirituel et culturel particulier de la part des populations locales. L'existence de tabous et de cultes contribue localement à sa protection.

C'est le cas dans certaines régions de la vallée du fleuve Niger, où il est encore aujourd'hui l'objet d'un culte associé au mythe fondateur de Dongo. Le savoir traditionnel concernant ces animaux est réservé à une caste de pêcheurs initiés, les Sorko. Cependant, le braconnage dans une situation de très grande pauvreté des pêcheurs et la répression de la part des Eaux et Forêts qui n'impliquent pas la population riveraine dans leurs actions, contrecarrent en partie les effets conservatoires de ces pratiques culturelles.

Du côté de l'Etat, la Charte nationale et la Constitution du Niger (1962) intègrent le souci de protéger l'environnement naturel et ses ressources de faune et de flore. La protection de la biodiversité est également garantie par plusieurs conventions internationales auxquelles le Niger a souscrit. Il s'agit, en particulier de la Convention d'Alger (ratifiée en 1970), la Convention de Ramsar (1987), la Convention du Patrimoine Mondial (1974), la Convention de Washington (CITES ratifiée en 1975), la Convention sur les espèces migratrices (convention de Bonn, 1979) et la Convention sur la diversité biologique (1992). Depuis 1992, la Déclaration de stratégie du Niger comprend un axe consacré à la gestion des ressources naturelles. Parmi les sept stratégies de cet axe, deux concernent le lamantin : restauration des bords du fleuve et préservation des ressources halieutiques.

Au Niger, la chasse est réglementée depuis 1962 (Loi 62-28 du 04-08-1962), avec une liste d'espèces protégées incluant le lamantin dans l'annexe 1 (protection absolue). Depuis 1972, la chasse est totalement interdite (décret 72-88) afin de reconstituer les populations naturelles des grands mammifères. La nouvelle législation (loi 98-07 du 29 Avril 1998) fixant le régime de la chasse maintient toujours le lamantin en annexe I, ce qui lui assure une protection absolue.

Par ailleurs, le lamantin d'Afrique est une espèce menacée classée dans le Livre Rouge de l'UICN. A ce titre, il bénéficie d'une protection totale dans la traversée par le fleuve, des 75 km inclus dans le Parc National du W du Niger, classé site Ramsar (depuis 1987), zone centrale de Réserve de biosphère (1995) et site du Patrimoine Mondial Naturel (1996). Seules quelques autorisations exceptionnelles de capture ont été délivrées, en relation avec les usages locaux culturels ou symboliques. Cependant, les prélèvements n'ont pas cessé.

2. L'habitat du lamantin au Niger

L'habitat du lamantin est déterminé par les étendues aquatiques et les profondeurs d'eau où il peut se déplacer. Au Niger, l'habitat permanent du lamantin est constitué par le lit mineur du fleuve mais cet habitat s'étend en période de hautes eaux. Au cours de la traversée du territoire nigérien le fleuve présente trois faciès principaux, du nord au sud :

1 - Au nord, la vallée est large et sableuse, depuis la frontière du Mali jusqu'à Farié. Le lit du fleuve se ramifie autour de nombreuses îles et bancs de sable. Son cours est encombré par des zones d'épandage. En période de crue les lamantins peuvent étendre leur domaine vital à la plaine d'inondation dont la largeur varie de 5 à 6 km dans la région d'Ayorou et Tillabéry.

Des lamantins ont ainsi été observés à Yassane, à Malla (sur le site du barrage de Kandaji), à Tounga Farié et à Karamabou où la végétation aquatique notamment de *burgu* est présente toute l'année et où la profondeur du fleuve à l'étiage est suffisante. A Karamabou, village où les pratiques traditionnelles de captures sont courantes, le groupe sorko est composé de Haoussas venus de Gaya. Ce village est identifié comme zone de braconnage à grande

échelle mais la fréquence des observations de lamantins pendant la saison des pluies vient en partie confirmer le point de vue des sorko du village qui affirment que le lamantin est abondant chez-eux et donc nullement en danger de disparition, malgré les captures.

2 - Une zone rétrécie, entre Farié (confluent de la Sirba) et Boumba (confluent de la Mékrou), où le lit mineur ne dépasse pas 500 m de large. Cette zone est caractérisée par une série de méandres en forme de W, lors de la traversée en cluse des derniers contreforts du massif de l'Atakora. Le lit mineur se rétrécit localement et peut ne mesurer que quelques dizaines de mètres, en étiage mais les sondages montrent que sa profondeur peut alors atteindre 20 m. Durant les périodes de crue estivale, les lamantins exploitent la plaine d'inondation, ici très réduite (de l'ordre de quelques centaines de mètres dans les régions du W) mais ils peuvent également fréquenter les lits principaux des affluents de la rive droite (Gorauol, Dargol, Sirba, Goroubi, Diamangou, Tapoa, Mékrou). Le domaine utilisable est limité par la présence de chutes (Tapoa) ou de rapides (Mékrou) qui interdisent le cours supérieur des affluents aux lamantins. Alors qu'on pensait le lamantin complètement éradiqué du W, il est attesté, en permanence, dans des sites comme Goungou Makoni Haoussa, Tafa, Tondi Darou et Bossia.

3 - Au sud, en aval de Boumba jusqu'à Gaya et la frontière du Nigeria, le fleuve s'élargit de nouveau. Il présente de nombreuses zones marécageuses et des bras morts. A partir de Boumba, la rive droite du fleuve est béninoise tandis que la rive gauche reste nigérienne. Dans cette zone il existe des sites de refuge du lamantin, pendant l'étiage. Les localités importantes sont : Kainé Kouara, Gardédjé, Mombey Tounga, Tondika (où un lamantin a été capturé le 14 janvier 2004) et Gatawani.

Les résultats de plusieurs missions d'enquêtes et d'observation du lamantin ainsi que les analyses des fèces montrent que, dans le fleuve, *Echinochloa stagnina* (poacée) constitue l'espèce la plus appréciée et la plus consommée. Le lamantin consomme également d'autres plantes aquatiques comme *Pista stratiotes* (laitue d'eau), *Polygonum senegalensis*, *Ipomea aquatica*, *Sacciolepis africana*, *Nymphaea lotus* (nénuphar), *Oryza glaberrima* (riz africain). Les jacinthes d'eau, *Eichhornia crassipes* sont des plantes assez récemment introduites dans l'écosystème fluvial du Niger ; elles pourraient constituer un élément de l'alimentation du lamantin d'Afrique, à l'instar de ses homologues américains. Les opinions divergent cependant quant à leur utilisation par le lamantin du Niger. Selon certains pêcheurs, il consomme également des anodontes (mollusques lamellibranches) abondants dans le sol du fleuve. En période de crue et d'inondation, il peut aussi diversifier son régime en accédant à d'autres espèces végétales, habituellement terrestres, et qui sont alors partiellement ou totalement immergées.

3. Menaces sur le lamantin du Niger

Au Niger, les lamantins du Niger sont réputés ne pas avoir de prédateurs naturels. Les crocodiles sont en effet devenus rares dans le fleuve. Les principales menaces sont donc la chasse (active bien qu'interdite par la législation et qui devient du braconnage) et la destruction de l'habitat.

Celui-ci est modifié par l'ensablement du lit mineur et du lit majeur du fleuve sous l'effet d'importants apports éoliens liés au processus général de désertification dans la région. Il est également grandement modifié par la création d'aménagements hydro-agricoles le long des

berges. Ces aménagements ont été développés depuis les années 1970 et sont répartis sur environ 200 km, soit plus du tiers du cours linéaire du fleuve au Niger. Les périmètres de cultures sont généralement des rizières irriguées qui occupent la plus grande partie des berges du fleuve, interdisant l'accès des lamantins aux zones de pâturage lors des crues. Une troisième menace, non moins importante, est le fauchage du *burgu*, l'espèce appréciée par le lamantin, à des fins commerciales. À côté de ces actions indirectes, les populations locales capturent des lamantins pour une commercialisation qui peut être très rentable. Au Niger, cette capture des lamantins se faisait traditionnellement au harpon mais les filets sont de plus en plus utilisés. Plusieurs sortes de pièges le sont également parmi lesquels l'appât à *burgu*.

Les résultats des enquêtes menées dans 58 villages sorko, entre la frontière du Mali et celle du Nigeria, ont montré que le lamantin est chassé pour trois raisons :

- le prestige lié à la tradition ; les chasseurs de lamantins sont les candidats favoris de la chefferie sorko. En effet il est plus prestigieux de tuer un lamantin qu'un hippopotame. Toutes les vertus d'un bon chef se trouvent chez un tel chasseur. La moitié des réponses mettent en avant cette cause ;
- les usages dans la pharmacopée traditionnelle (avec les bénéfices considérables qui leur sont associés). 30% des réponses insistent sur la valeur économique de la verge de lamantin. C'est un aphrodisiaque hautement recherché en particulier par les princes arabes et par certains riches notables nigériens. La poudre obtenue à partir de cet organe est mélangée à celle d'écorces d'arbres. Une petite boîte de Nescafé de ce produit peut être échangée contre un moteur hors-bord au Nigeria, ou contre des sommes colossales dans les pays arabes (ou quelquefois contre des billets d'avion pour le pèlerinage à la Mecque). Les autres usages thérapeutiques sont la protection contre les mauvais sorts (il faut se baigner en se frottant avec un morceau de peau), les traitements contre les rhumatismes (les remèdes sont constitués à partir des os), les maux d'oreilles (on utilise cette fois l'intérieur de l'estomac) et la cicatrisation des plaies (encore une fois la peau est utilisée) ;
- enfin il est mangé (20 % des réponses). Les pêcheurs sont unanimes à reconnaître que sa viande est délicieuse et qu'elle a même un goût irrésistible. Or les lamantins pèsent couramment 450 kg. Le partage de la viande se fait de façon rituelle : le bas ventre appartient au chef des Sorko, la tête au chasseur, les côtelettes aux femmes, enfin les enfants se jettent sur le reste. Tout est d'ailleurs consommé chez le lamantin : la graisse mais également la peau, épaisse, qui est mise à fermenter dans un trou creusé à même le sol puis rempli d'eau. Au bout de quelques jours, la croûte noire superficielle s'en va et le reste est préparé comme la viande. Seules les jeunes filles n'y ont pas droit car, dit-on, cette peau les rendrait têtues et elles ne seraient jamais soumises à leurs maris.

4. Aspects mythiques

Les deux rives du fleuve sont occupées par plusieurs ethnies : Songhai, Zarma, Haoussa, Gourmantché, Touaregs, Peuls et Dendi. Dans les différents sous-groupes songhai, zarma, haoussa et gourmantché, se trouvent des familles de Sorko « maîtres des eaux » qui, à l'origine, ne pratiquaient que la pêche. Les Sorko occupent une place prépondérante dans la religion et la mythologie songhai, provenant de la lutte acharnée qu'ils livrèrent aux populations et aux divinités autochtones. Leur influence fut très importante car ils donnèrent aux sociétés vivant le long du fleuve leurs premières divinités.

Selon la mythologie songhai, l'ancêtre initial Faran Maka Boté, le premier Sorko initié, était fils d'un pêcheur et d'une femme génie. Il avait livré plusieurs combats contre Zinkibarou,

une divinité des eaux et de la terre très puissante qu'il réussit à vaincre avec l'aide de sa mère. Celle-ci le réconcilia alors avec tous les autres génies très puissants, notamment Harakoy Dikko qui est « la reine » des génies du fleuve. A l'issue de cette lutte, Faran Maka Boté devint le détenteur du pouvoir des Toorou (génies du fleuve et du ciel) ; il en devint le prêtre. Il reçut également le harpon primordial, de la part de sa mère qui elle-même l'avait obtenu du grand forgeron de la région, Zirbin aujourd'hui appelé Zagou. A l'aide de ce harpon, il devint un grand pêcheur et put s'attaquer aux crocodiles, aux hippopotames et aux lamantins. Depuis ce jour, les Sorko ne pêchent plus à la main (Rouch, 1989).

En recevant la prêtrise des cultes des génies de l'eau et du tonnerre, Faran Maka Boté devint le maître du fleuve et l'intermédiaire entre les hommes et le maître du ciel, Dongo. C'est ainsi que les Sorko reçurent de Dongo la mission de sauver les hommes sans jamais craindre les dangers du fleuve, en tant que « Maîtres des eaux » et prêtres des Toorou. Cette mission devait se transmettre de père en fils.

Dès lors, on distingue deux types de Sorko : les Dongo Sorko qui abandonnent le fleuve pour se consacrer uniquement au culte de Dongo, maître du ciel et génie du tonnerre, et les Sorko pêcheurs du fleuve. Les Sorko occupent ainsi une place privilégiée puisqu'ils sont spécialistes du fleuve et du feu du ciel en étant les alliés de Harakoy Dikko, génie de l'eau, et de Dongo, génie du tonnerre (Olivier de Sardan, 1982 : 342).

Un autre peuple, les Do autochtones, localement connus sous le nom de Gourma, joue un rôle important au sein des communautés de pêcheurs. Les Do, également « maîtres des eaux », conservent les prérogatives religieuses de leurs ancêtres qui se sont conciliés les eaux avant l'arrivée des Sorko (Price, 1991). Ils demeurent au centre des pratiques rituelles qui réglementent la pêche mais ne sont pas eux-mêmes des pêcheurs. Leurs interventions ont lieu lors des accidents : une pirogue qui chavire ou un crocodile s'attaquant à un individu.

Les anciens, Sorko et Do, collaborèrent pour gérer ensemble les ressources du fleuve (Price, 1991). La fête annuelle des Sorko est l'occasion d'organiser la chasse au lamantin et la lutte traditionnelle contre l'hippopotame, avec le harpon comme seule arme utilisée. Un grand prestige revient à celui qui a réussi à tuer un lamantin. Il jouira de l'estime et de la considération de tous les villages. La plus belle fille lui est promise et il est désormais considéré comme étant de la lignée des grands Sorko. Celui qui tue un hippopotame rejoint la lignée des gardes du chef Sorko. La fête annuelle est donc pour les Sorko l'occasion de se mettre en contact avec leur ancêtre Faran Maka Boté qui les aide dans le choix de leurs futurs dirigeants à travers ces chasses.

D'autre part, le lamantin jouit d'une réputation particulière qui fait de lui, à l'origine, un être humain sacrifié. D'après un mythe, une jeune femme peule qui se baignait dans le fleuve fut dérangée par l'arrivée de ses beaux-parents. Elle plongea alors dans l'eau, cacha sa nudité avec un éventail et fut transformée en lamantin. Pour cette raison, les peuples riverains ne mangent pas la viande du lamantin. Par ailleurs, il est dit que les lamantins protègent les vaches quand elles traversent le fleuve.

Les Sorko pensent que le lamantin est accompagné d'un génie protecteur extrêmement puissant et que des pratiques rituelles précises sont indispensables pour pouvoir l'approcher. Pour ce faire et le tuer, il faut se préparer correctement : le chasseur doit confectionner et porter des amulettes ; tout seul, muni de son harpon et en tenue noire, il doit égorger un bouc blanc après minuit, la veille de la chasse ; faire de la bouillie sucrée offerte aux génies du fleuve à l'embarcadere, afin d'obtenir leur accord. Le vrai harpon est celui qui a été

« nourri » c'est-à-dire trempé dans le sang des sacrifices.

L'islam a beaucoup perturbé ces pratiques en se surimposant à elles. Néanmoins, elles demeurent très présentes dans la vie des Sorko et les formules d'appel parlent de Ndebi, dieu intermédiaire entre les hommes et Dieu. Ainsi les incantations suivantes sont prononcées pour attirer le lamantin vers le piège à herbe :

« Je salue Ndebi, que Ndebi salue son maître,
 Je salue Ndebi, que Ndebi salue son maître,
 Je salue Ndebi, que Ndebi salue son maître,
 La vache mange l'herbe que mon animal mange l'herbe comme elle,
 Le mcuton mange l'herbe, que mon animal mange l'herbe comme lui,
 Le chameau mange l'herbe, que mon animal mange l'herbe comme lui »
Kala y carmay, nin alman carmay bon si, dimba, dimba, dimbo kayna futa, kala alwabu ma habu (ces formules sont intraduisibles).

Après avoir harponné le lamantin, les incantations suivantes sont prononcées :

Wa Inna kupe
Wa Kalla kupe
Wa Min kaballu kupe

Inna, kalla et Min kaballu sont les principaux génies protecteurs du lamantin. Avant d'en manger la viande, il faut les chasser en prononçant ces incantations magiques. Si ces précautions ne sont pas prises, malheur à celui qui aurait mangé une seule fibre du lamantin, car la diarrhée aura raison de lui. En outre, les membres de la famille sont appelés car il est nécessaire, pour pouvoir manger de cette viande, que chacun se soit excusé de ses fautes :

« C'est moi le mari d'une telle qui a commis une faute,
 C'est moi le père d'une telle qui a commis une faute » ... etc.

Conclusion : entre protection de la faune et réhabilitation d'une culture

Toutes ces pratiques animistes témoignent d'un respect profond de la vie du lamantin. Ce n'est pas un gibier ordinaire mais un animal à moitié humain qu'on ne chasse qu'après avoir pris de grandes précautions et avoir conclu un accord avec les divinités. Les Sorko disent : « il n'y a pas de Sorko sans lamantin ». Ils le connaissent bien et leur histoire est inséparable de celle du lamantin, ce qui en fait un animal identitaire, témoigne de son importance et de la protection culturelle dont il peut bénéficier.

La conservation, fondée sur l'interdiction et la répression de la chasse au lamantin, a créé une rupture dans la culture sorko pendant des années. Elle efface progressivement mais sûrement leur identité. La transmission intergénérationnelle de cette culture est rompue car la fête annuelle et la chasse rituelle étaient la seule occasion de refonder le groupe, d'initier des jeunes Sorko, de transmettre les savoirs et les pouvoirs entre les générations. Chez eux, la stratification de la société est basée sur le courage, le travail et la capacité de contrôler sa peur vis-à-vis des génies de l'eau. Les Sorko sont presque réduits aujourd'hui à n'être que de simples pêcheurs en quête de survie.

Les missions de recherche sur le Lamantin effectuées au Niger, ont relevé l'insistance des Sorkos dans leur souhait de réhabiliter leur fête annuelle qui est également l'occasion de grandes rencontres, réunissant tous les grands pêcheurs du fleuve Niger, du Fouta Djallon (en

Guinée) au Delta (au Nigeria). Comment concilier cette demande légitime avec le respect des conventions internationales et des lois nationales qui assurent au lamantin une protection absolue, afin de sauvegarder une culture en voie de disparition ? Est-il possible de considérer que la réhabilitation de cette fête, gérée de concert entre les responsables des pêcheurs et l'administration, pourrait contribuer à la préservation et de la faune et de la culture sorko ? Est-il possible d'envisager que les populations locales pourraient en tirer des revenus suffisants, par la mise sur pied d'un éco-tourisme qui devrait, là encore, être maîtrisé ? Est-il possible d'envisager qu'elles pourraient ainsi réguler les captures « sauvages » ?

Les risques d'être décrié par les organisations écologistes sont grands, et les chances pour sauver ce patrimoine culturel sont petites. Mais les conservationnistes ne doivent pas oublier que l'homme fait aussi partie de l'environnement.

Références bibliographiques

- ABDOU M. I., 2001 - *Mission de recherche sur le Lamantin du Niger*. Niamey, Ministère de l'environnement, DFPP, WETLAND.
- CIOFOLO I. et I. SADOU, 1996 - *Le Lamantin du fleuve Niger (Trichecus senegalensis Link.)*. Technical Report 7ACP/NIR/O82. Niamey - Genève, Ministère des Finances et du Plan - Union Européenne.
- GRATIOLET L., 1901 - Note sur les lamantins du Niger. Paris, *Bull du MNHN* : 248-250
- HAROUNA A. et OUSSEINI GANDA, 2003 - *Caractérisation de l'habitat du Lamantin*
- HAROUNA A., 2000 - *Propositions d'un projet d'aménagement de l'habitat du Lamantin. Rapport de mission*, Niamey, Ministère de l'environnement, DFPP, 25p.
- HAROUNA A., 2001 - *Mission de collecte d'informations pour la réhabilitation de la fête annuelle des Sorko. Rapport de mission*. Niamey, Ministère de l'environnement, DFPP
- HAROUNA A., BELLO NAKATA, 2000 - *Mission de dénouement des conflits Hommes / Hippopotames. Rapport de mission*. Niamey, Ministère de l'environnement, DFPP-DAP/PNEDD
- HAROUNA A., DOURAMANE F. et G. OUSSEINI GANDA, 2002 - *Rapport de mission sur l'installation d'un réseau Lamantin et recherches sur le Lamantin*, Niamey, Ministère de l'environnement - ECOPAS, 17p.
- OLIVIER DE SARDAN J.P., 1982 - *Concepts et conceptions songhai-zarma*. Paris, Nubia.
- PRICE T.L., 1991 - Gestion scientifique et connaissances locales ; le projet pêches au Niger. in G. DUPRE (ed.) *Savoirs paysans et développement*. Paris, Karthala-ORSTOM : 473-487
- ROUCH J., 1989 - *La religion et la magie Songhay*. Bruxelles, Editions de l'Université.

THEME 3

PRATIQUES ET SAVOIRS PAYSANS DE LA NATURE

DEBOISEMENT – REBOISEMENT EN PAYS HAUSA : EVOLUTION DES PAYSAGES ET DU RAPPORT A L'ARBRE.

Marthe DIARRA-DOKA* et Anne LUXEREAU**

* LASDEL, Niamey, Niger

** IRD-CNRS, Niamey, Niger.

A la mémoire d'Edmond Bernus,
notre collègue et ami,
grand connaisseur des arbres
africains.

Résumé : Les régions du centre Niger ont été diversement atteintes par le déboisement que les agriculteurs attribuent tout à la fois à la péjoration climatique et à la pression agricole et d'utilisation. Aujourd'hui, après cette phase de régression, les attitudes ont changé. De nouvelles pratiques de conservation, d'introduction et de réintroduction existent dès lors que les essences sont l'objet d'enjeux matériels ou symboliques. Les enjeux, les règles d'usage et les paysages s'en trouvent grandement modifiés.

Mots clé : Niger. Hausa. Arbres. Ressources spontanées. Evolution des savoirs, des pratiques, des paysages.

Abstract : De-forestation/re-forestation in Hausaland; the development of landscapes and the relationship with trees.

The regions of central Niger have been affected in different ways by de-forestation, which farmers attribute to climate change and agricultural pressure and use. After this phase of regression, attitudes have now changed. New practices of conservation, of introduction and re-introduction come into being as soon as species become the object of material or symbolic stakes. The stakes, the rules of usage and the landscapes are greatly modified.

Key words: Niger. Hausa. Trees. Spontaneous resources. Evolution of knowledge, practices, landscapes

L'environnement végétal des villages ruraux de l'ensemble du Niger a notablement changé depuis le début du XX^e siècle. Dans la région de Maradi par exemple, la majorité des agglomérations est de création relativement récente¹ et les vieux font état d'une végétation dense qui existait au temps de leur jeunesse, couvrant de grands espaces et abritant une faune sauvage abondante et dangereuse. Les grands pans de brousse densément boisés qui séparaient les villages ont bien souvent servi de refuges aux populations. Ils ont aussi constitué des réserves foncières qui ont été peu à peu utilisées, non seulement pour agrandir les terroirs mis en culture mais, dans un premier temps, pour assurer sur le long terme la régénération du couvert végétal et de la fertilité des sols. En contrepoint de cet état d'abondance passé, les régressions voire les disparitions d'arbres et de végétations, bien entendu diversifiées selon les régions biogéographiques, retiennent partout en priorité l'attention des paysans comme celle des organisations internationales. Cependant, si la désertification et le déboisement restent des faits d'actualité dans certaines régions du Niger, la tendance, aujourd'hui dans la région de Maradi comme en Ader, est au contraire à une

¹ Selon C. Raynaud *et al.* (1988 : 48), 60% des villages du département de Maradi (la vallée exceptée) ont été fondés entre 1900 et 1929. Dans l'Ader, de nombreux gros villages datant des 18 et 19^e siècles ont donné naissance à d'autres, plus récents (Echard 1975, Poncet 1973).

multiplication des ligneux ; mais une multiplication maîtrisée, avec choix des espèces et des espaces reboisés.

Les perceptions paysannes de la nature et de sa dynamique ont changé ainsi que les attitudes vis-à-vis des plantes et des végétations. Ces attitudes sont tout à fait diversifiées selon les lieux et selon les acteurs et elles viennent contrebalancer ou au contraire amplifier l'effet négatif de l'aridification. Ce sont ces dynamiques sociales – en relation avec les dynamiques écologiques – problématisées par l'analyse du changement de statut des plantes spontanées (c'est-à-dire celles dont le cycle n'est pas entièrement maîtrisé par l'homme), qui retiennent notre intérêt. Nous les abordons ici à partir des discours et pratiques des acteurs locaux ainsi que par de premières enquêtes menées sur les marchés.

Il faut en effet préciser que cette recherche est en cours et que les résultats présentés ici doivent être considérés comme des pistes de recherche sur lesquelles nous travaillons encore. Ces résultats concernent en priorité la région du centre Niger (Maradi et Ader) et les exemples privilégiés sont relatifs à ce que nos interlocuteurs nomment *icce* (pl. *itatuwa*, c'est-à-dire les arbres et les plantes ayant une tige dure et pleine, contrairement aux herbacées). Cette recherche s'insère dans un programme plus vaste mené dans différentes régions du Niger et concernant donc des cultures et des écosystèmes différents². Certains exemples seront exposés en contrepoint.

1. Une dynamique complexe

L'avis des acteurs locaux sur l'évolution des plantes et des végétations fait intervenir conjointement des explications écologiques et sociales.

Le déficit pluviométrique est toujours cité comme cause première et principale du changement et tous les avis concordent pour dresser un tableau en deux temps de l'ouverture et de la disparition de la brousse. Après une période d'accroissement régulier des surfaces essartées et mises en culture, intervenant dans une phase de bonne pluviosité, la péjoration climatique qui a débuté à la fin de la décennie 1960 a inauguré le dépérissement des couverts. Dans le Maradi et l'Ader (comme dans le Boboye ou l'Anzourou à l'ouest du pays), les villageois attestent que dès les années 1960-70, les végétations arborées ou arbustives ont commencé à souffrir mais c'est véritablement la sécheresse de 1984 qui a entraîné la mort massive des arbres³. Corrélativement l'augmentation des vents a décapé une partie des plateaux tandis que les dépressions s'ensablaient. Dans le sud Maradi, les *ka'de* et *hano*⁴ ont ainsi commencé à diminuer dès 1964-68 et sont aujourd'hui très rares. Il en irait de même pour certaines herbacées : à Tamro (entre Maradi et Sabon Mashi) les deux graminées *shamrey* et *shibici* ont disparu la même année, il y a environ 20 ans. A Dargué plus au nord, la disparition des graminées utilisées dans la construction est plus ancienne encore, au point que certains savoirs techniques se sont perdus : les villageois achètent les toits des cases tout

² Ce programme de recherche intitulé « Ressources biologiques spontanées et gestion locale dans un contexte de désertification (Niger) » a été subventionné par l'Institut français de la biodiversité. Les autres chercheurs sont B. Amadou E. Bernus, J. Boutrais, F. Mounkaila et B. Roussel.

³ L'avis des villageois ruraux concorde en gros sur ce schéma, avec des différences régionales ou micro-régionales en relation avec les épisodes de sécheresse localisés. Ainsi, à Bagaji près de Dogon Doutchi dans l'Aréwa, c'est aux premières années de l'indépendance, au tout début des années 1960, que beaucoup de végétations sur plateaux latéritiques, dominées par *Combretum micranthum* et *Acacia ataxacantha*, ont disparu. Voir aussi Laya 1979.

⁴ Pour l'identification botanique des plantes, se reporter à l'index en fin de texte.

prêts sur le marchés et sous-utilisent le *gamba* qui s'est récemment réinstallé sur leur territoire.

Les paysans remarquent également que la baisse des précipitations est accompagnée d'une plus grande irrégularité qui influe sur la pousse des plantes et bien entendu en premier lieu les annuelles : les femmes savent bien qu'il y a des années avec ou sans *tabadey* ou *malohiya*. En particulier la pluie des mangues (dite de *tohon geza*, « la pousse des nouveaux rameaux de *Combretum micranthum* ») est tenue quelquefois pour responsable des variations interannuelles de ces plantes alimentaires.

La concurrence entre végétation spontanée et agriculture est ensuite immédiatement évoquée, à plusieurs niveaux. Partout, l'augmentation de la population a été marquée par une augmentation parfois considérable des surfaces cultivées : « *il n'y a plus de brousse* ». Ces essarts ont fait quasiment disparaître les forêts parfois denses qui existaient sur les plateaux ainsi que la plupart des forêts-galeries des bas-fonds qui ont cédé la place à des cultures de décrue ou irriguées. Les forêts touffues *duhu* (noires) ou *k'umci* (du nom de l'*Acacia ataxacanta*), les endroits densément boisés (*kirmici*) n'existent plus que dans certaines parties du département ; les brousses arbustives sur sols indurés *geza* (du nom du *Combretum micranthum*) ont elles-mêmes été grignotées. Jusqu'à une époque fort récente, l'essartage des champs était accompagné de la coupe de tous les grands arbres non sacralisés⁵, « *sauf deux pieds pour faire de l'ombre aux hommes et aux animaux* »⁶. Pour y remédier, la législation nigérienne protège quinze essences et d'une manière générale tous les grands sujets qu'on ne peut abattre qu'avec une autorisation des services forestiers. Il n'empêche que les arbres qui font de l'ombre aux cultures (*tsamiya*, *aduwa*), qui diffusent des parasites (*bagaruwa*), qui « *abiment* » la terre (*aduwa*) ou la durcissent (*bagaruwa*), qui servent de refuge aux oiseaux mange-mil et aux serpents (*gawo*, *aguwa*), les épineux (*kandili*, *aduwa*, '*dun'du*', *gardaye*), ceux qui sont proliférants ('*dun'du*') ou encore qui sont « *chauds* » et menacent la production agricole (*turare* mais aussi la graminée *gamba*), sont sérieusement maîtrisés. Pour éviter les amendes du service de l'environnement, de nombreux agriculteurs les arrachent au stade juvénile ou détruisent les racines pour qu'ils se dessèchent de manière apparemment naturelle. Ce déboisement n'est pas identique sur l'ensemble des finages villageois et un gradient de densité et de diversité persiste entre les auréoles. Les confins, où les jachères ont longtemps été plus importantes en surface et en temps qu'à proximité des habitations, ont été aussi plus boisés et le demeurent souvent. Les auréoles proximales sont souvent très déboisées mais c'est là, sous la surveillance rapprochée des villageois, que la diversité des essences est la plus grande : les villages se signalent par un boisement particulièrement dense où domine le neem (particulièrement adapté et donnant généreusement son ombre et ses perches) mais qui compte également des arbres locaux protégés ou plantés comme les *Ficus cediya* et *shiriya*, des fruitiers locaux comme les jujubiers ou exotiques comme les manguiers.

Dans l'espace des champs, les rejets annuels des arbustes sont coupés au niveau du sol avant les cultures (et quelquefois brûlés sur la souche afin de la détruire) et la mise en culture en

⁵ Les tamariniers, baobabs ou ficus adultes, en tant qu'essence, sont préservés d'utilisation car ils sont souvent considérés comme « *ayant des iskoki* » (divinités ou génies selon le mode de pensée pré-islamique ou musulman) et certains sont de plus des autels ou sont nommés en propre. Mais les jeunes arbres ne le sont pas et peuvent de ce fait être abattus sans crainte.

⁶ Des comptages réalisés sur une parcelle proche du village de Garin Magaji, proche de Maradi en 1982, donnaient entre 15 et 20 grosses souches d'arbres abattus par hectare de champ (Luxereau 1983).

continu, sans période de jachère, contribue à leur mort. L'utilisation de la charrue tractée et dans une certaine mesure de l'hilaire, a également contribué au déboisement : les souches gênantes pour les attelages ou les essences mal identifiées au stade juvénile (*sabara*, *geza*) ne sont pas conservées car le travail de sarclage doit être mené très rapidement pour éviter la pousse précoce des adventices des cultures. Il en va de même dans les nombreuses parcelles en culture pure de souchet qui sont tout à la fois cultivées mécaniquement et brûlées avant la récolte. La régénération naturelle est mieux contrôlée dans les champs travaillés à la houe et surtout dans les champs des femmes qui conservent surtout des annuelles ou des petits ligneux utiles, des plantes à sauce (comme *yo'do*, *ya'diya* ou *tafasa* qu'elles contrôlent cependant car le caractère colonisateur de *tafasa* peut gêner les mils), des médicinales ou des plantes artisanales comme *rama*.

Si l'on ajoute les coupes pour le bois de feu ou le bois d'œuvre, l'émondage pour le pâturage aérien (en général attribué aux Peuls), le prélèvement des écorces (*kalgo*, *geza*) et surtout des racines pour la confection de remèdes (*hano*, *mad'obiya*, *malga*, ...), on voit que les arbres et arbustes de cette zone sont soumis à une exploitation intense. Il en va de même pour les herbacées, notamment les fourrages, qui sont de plus en plus récoltés dans les champs ou dans ce qui demeure des jachères pour alimenter un bétail sédentaire devenu plus important.

Les agriculteurs sont en revanche moins prolixes pour parler des plantes en augmentation voire quelquefois envahissantes ou du changement des végétations. Les villageois de Dan Binta notent la prolifération récente des *Acacia raddiana* (*kandili*) qu'ils ne connaissaient guère auparavant. Mais la multiplication des *gawo*, relativement récente sur l'erg sableux, n'est en revanche jamais un fait spontanément cité ni l'introduction des *Prosopis juliflora*, aujourd'hui naturalisés en particulier sur les terrains compacts⁷. Les cas les plus souvent évoqués sont ceux de *tumfafiya* ou *hwataka* qui, pour les agriculteurs, témoignent de la « fatigue » de la terre. Certains agriculteurs citent également mais jusqu'ici plus rarement *kalembu* (*Leptadenia pyrotechnica*), bon indicateur d'un certain degré de désertification. La prolifération localisée du *Sida cordifolia* (*tumbin jaki* ou *sakaran gari* « l'intestin de l'âne » ou « la saleté du village ») est également manifeste, attribuée aux déplacements du bétail (depuis Dakoro pour les gens de Maradi, depuis Maradi pour ceux de Dakoro).

Depuis les années de l'après sécheresse, après cette phase de régression, certaines espèces comme les ligneux *kalgo*, *sabara*⁸, sont redevenues nombreuses. D'autres qui avaient presque ou totalement disparu de certains finages villageois y ré-existent comme *magariya*, *danya*, ou les herbacées *yod'o*, *tabadey* et *tafasa*. Si les phénomènes régressifs sont à mettre au compte des changements écologiques et d'une certaine agressivité de pratiques non durables sur

⁷ Dans l'Anzuru, à l'ouest du Niger, les villageois d'Alzu datent l'introduction des *gawo* de 1984 : « il y en avait près du fleuve mais pas ici. En 1984 il y a eu une grande pluie et l'eau a charrié plein de choses. Ils ont dû venir avec cette eau ». Le *gawo* est une essence interdite de coupe. Les services forestiers coloniaux avaient déjà procédé à de multiples campagnes de plantations de *gawo* sur l'erg de Maradi ; des incitations financières ont favorisé l'implantation des *gawo* près de Dogon Doutchi, au point que cette essence « qui pousse toute seule » ou rejetée à partir des racines, ne peut être considérée comme totalement spontanée. La prolifération du *Prosopis juliflora* est mise en relation avec les activités d'un Projet de développement à Madaoua. Comme les blessures par épines s'infectent souvent, il est nommé « vipère de Madaoua », *takwasaram madawa*.

⁸ Nous nous situons toujours dans le discours des acteurs locaux. L'augmentation perçue des *sabara* peut être relative : *geza* résiste mal aux coupes rases et pousse plus lentement que *sabara* qui repart très rapidement de souche. Dans d'autres régions du Niger, les courtes jachères sont marquées par une recrudescence nette des *gwadda*, *Annona senegalensis*.

l'environnement, l'explication de ces progressions est, cette fois, franchement à rechercher dans un changement des pratiques des agriculteurs, ce qui a jusqu'à présent été moins étudié.

2. Les pratiques nouvelles de conservation et de réintroduction

Au sortir des grandes sécheresses, la région de Maradi comme l'Ader étaient fort déboisés. Depuis lors, le rapport à l'arbre en général ou à certaines essences (locales ou exotiques) a grandement évolué et le nombre des ligneux augmente dans les espaces agricoles mais pas ou peu sur les plateaux, ce qui accentue les contrastes. Les parcs agro-forestiers croissent, la multiplication des vergers de plus en plus diversifiés vient contrebalancer la disparition des forêts-galeries des bas-fonds. Les haies et les parcelles réservées à une sylviculture de bois d'œuvre transforment localement les paysages.

La technique désormais largement répandue⁹ du défrichement sélectif, *sasaben zamani* (défrichement moderne), est le premier élément et sans doute le plus net de la transformation de ces attitudes. Le fait de laisser évoluer quelques arbustes, pour marquer des limites de champs ou en prévision d'une utilisation ultérieure, n'est nullement une nouveauté ; dans ce dernier cas on les « éduque » ou on les façonne (*rayyuwa*). En revanche la nouveauté réside dans la volonté de multiplier les scions et de clairement lier leur préservation à la production de bois de chauffe et à une lutte contre la désertification (*hamada*), très précisément à la lutte contre les vents qui ensablent les cultures et « ferment » les poquets. Au moment de la préparation des champs, un ou deux rejets sont conservés sur certaines souches et seront élagués de manière à pousser en hauteur et ainsi faire aussi peu d'ombre que possible aux cultures tout en constituant une source ultérieure de bois d'œuvre. Les branches secondaires coupées servent de bois de feu : à Darge, au nord du département de Maradi, tout ce petit bois est soigneusement récolté par les femmes qui connaissent une grande pénurie de bois de chauffe tandis que dans la région de Sae Saboa, plus au sud, les femmes stockent des fagots aux abords des routes pour les vendre. Les essences préservées sont celles qui rejettent des anciennes souches si bien que les végétations sont assez différenciées, avec une prédominance de *kalgo* ici, de *gwadda* ailleurs, partout de *sabara*. Dans chaque parcelle, elles forment des peuplements de même taille, d'âges différents selon les villages et surtout selon les champs, montrant bien que les agriculteurs ont pris leur décision de manière individuelle. D'ailleurs « certains voient mais ne font [toujours] pas » si bien que le paysage se trouve différencié non seulement à l'échelle des villages mais des parcelles. Ce défrichement sélectif et, dans une moindre mesure, la création de haies brise-vent, ont été proposés au départ par des Projets de développement qui incluent tous un volet de lutte contre la désertification. Alors que les actions de réhabilitation des plateaux et des glacis indurés sont rarement reprises, ce défrichement que chaque cultivateur effectue personnellement sur ses champs, est de plus en plus approprié.

Des pratiques d'arboriculture, totalement nouvelles cette fois, sont apparues dans de petites régions bien localisées – ce qui illustre le mode de diffusion de l'innovation agricole, que ce soit à partir des propositions d'un Projet ou d'actions individuelles d'un agriculteur (qui a d'ailleurs pu remarquer la nouveauté ailleurs, dans une « zone de Projet »). Des peuplements de bois d'œuvre, de neems et d'eucalyptus, sont ainsi constitués. Ce phénomène avait déjà été observé dans la basse Majiya il y a une dizaine d'années¹⁰ : à Dossey près de Konni, un

⁹ Elle est bien plus ancienne dans le centre du pays que dans l'ouest où elle se propage actuellement. Voir Aoubacar Awaïs 2000.

¹⁰ Luxereau et Roussel, 1997.

exploitant (bien pourvu en terres) avait ainsi converti deux champs en bois de neem et d'eucalyptus et reçu à deux reprises le prix départemental de l'environnement. Sans être de cette ampleur, de petits peuplements de quelques ares sont particulièrement fréquents en Ader dans les parcelles céréalières et plus encore dans les jardins de bas-fonds. Ils deviennent nombreux depuis peu dans le Maradi.

La constitution de vergers de bas-fonds est plus ancienne. A Maradi, les premiers manguiers plantés par des Hausa datent du début du 20^e siècle mais les essences plantées se diversifient grandement. Si la végétation des anciennes forêts-galeries qui s'y trouvaient a considérablement régressé, la diversité des essences a notablement progressé. On y trouve en effet, outre quelques fruitiers locaux (surtout des jujubiers, mais également des faru, dumniya) et des reliques des anciennes forêts-galeries, des manguiers de variétés diverses, des goyaviers, citronniers, pamplemoussiers, avocatiers, annones, grenadiers et quelque cajou¹¹. Dans certains jardins, des arbres rares existent ; souvent rapportés de voyages (comme des raphias ou quelques « arbres à chapelet », *Sapindus saponaria*, à Tsemaoua et Malbaza), ils marquent la singularité du jardin comme du propriétaire. Dans d'autres, des essences spontanées (souvent mais pas exclusivement des fruitiers), localement en régression, sont plantées dans ces espaces bien maîtrisés. Il ne s'agit pas là d'actes isolés et la multiplicité des cas leur enlève tout caractère marginal. A Tamroro, un agriculteur a ainsi planté des magariya qu'il avait achetés dans la région de Zinder ; il les a protégés par des barrières d'épineux, montrant bien que ces arbres n'étaient pas en accès libre (et pour les protéger du bétail) et commence à commercialiser les fruits. A Tamroro, ce sont des danya qui ont été ainsi réintroduits ; plus au nord dans le village de Kutiki en Ader, trois k'urna ont été plantés dans des cours

En revanche, la vogue des gommiers est récente et les arbres plantés par des particuliers ne sont pas encore en production. La récolte des gommés arabiques pour la vente se pratiquait dans toutes les régions franchement sahéliennes, sur des arbres spontanés, en accès libre. Des plantations de gommiers, soit en bosquets sur les contrefort des plateaux, soit en haies, ont été effectuées en Ader, ici aussi par les Projets de développement, comme moyen de lutte contre l'érosion. Dans le Maradi (comme dans la périphérie de Téra ou de Niamey et certainement ailleurs), les gommiers ne sont plus plantés en haies mais en vergers sur des terrains indurés privés. Ces initiatives sont généralement le fait d'urbains possesseurs de grands fonds (d'héritage ou provenant d'achats) et elles sont entreprises dans un objectif de commerce international.

Plus modestes mais transformant les paysages, les haies qui entourent les jardins de bas-fond créent localement des bocages. Elles ont d'abord un rôle de marqueur de propriété¹² et de défense contre les animaux et les voleurs mais, ici aussi, contre les vents. Elles sont constituées d'arbres locaux, henné, palmier doum, Acacias..., qui coexistent avec des exotiques. Dans la vallée de Maradi, on retrouve ainsi quelques haies d'*Acacia ataxacantha*,

¹¹ Dans le Boboye, les pieds de cajou sont plus nombreux et figurent pratiquement dans tous les jardins. La pulpe du fruit est mangée et l'amande jetée. Dans la région de Gaya, plusieurs vergers de cajou ont été constitués à l'initiative du projet PADEL. Cette fois les amandes sont conservées et vendues (entre 15.000 et 25.000 F le sac-étalon) à des collecteurs venus du Bénin où la noix de cajou constitue une culture d'exportation.

¹² Dans les zones sableuses des plateaux, le marquage des limites est une pratique courante mais souvent avec des végétaux qui ne constituent pas à proprement parler des haies. Même les touffes d'*Andropogon gayanus*, souvent rapprochées les unes des autres n'interdisent pas le passage. La plupart des végétaux marqueurs disparaissent peu ou prou en saison sèche (les *Crinum ornatum* disparaissent totalement, les touffes de *gamba* en partie). Il est intéressant de noter que dans le Boboye, les *Sida cordifolia*, envahissants, sont conservés en limite de champs.

reliques de l'ancienne végétation, plus fréquemment de henné ou de neem mais également d'*Ipomoea fistulosa* ou de *Parkinsonia aculeata*, deux espèces récemment introduites. Le choix des essences n'est pas neutre puisque les haies peuvent également être productives : les hennés sont défeuillés 2 à 3 fois par an, les neem et les eucalyptus sont coupés tous les 3-4 ans pour produire des perches dont le prix oscille entre 1000 et 1500 F selon la taille.

En dehors de la vallée, des haies ont existé bien avant l'intervention des Projets de développement. Constituées d'euphorbes aguwa, elles bornaient les couloirs de passage du bétail et, déjà pour certaines, servaient de brise-vent (à Dossey par exemple). A Maradi surtout, de nombreuses haies de neems, d'acacias divers et très souvent de *Bauhinia rufescens* (jirga) ont été plantées sur le plateau par différents Projets dans les années de l'après sécheresse. Elles sont assez souvent gérées par des associations villageoises, comme à Dan Gado où les bénéfices des ventes de bois sont en partie réinvestis dans des travaux d'intérêt collectif. Dans les premières années de plantation, ces haies ont souvent dû être gardées. Actuellement l'intérêt des alignements d'arbres – qu'on ne peut pas toujours considérer encore comme de véritables haies – est perçu par certains agriculteurs qui commencent, à titre individuel cette fois, à en planter : par exemple à Tamrora, des alignements de bagaruwa, plantés en bord de la route pour éviter la gêne aux cultures ; dans la région de Gidan Roumji des plantations marquant, sur le modèle ancien, les limites des champs, effectuées avec des *Commiphora africana* (iskici) (fournissant de la gomme), des neem ou encore des jirga.

Ces réintroductions concernent également les plantes non ligneuses, pérennes ou annuelles. Dans un certain nombre de villages du Maradi, les femmes se procurent des graines de plantes à sauce ou des légumes-feuilles comme tabadey ou tafasa dans des régions mieux arrosées ou dans la vallée du gulbi et les sèment dans leur parcelle. Dans les jardins du bas-Maradi appartenant à des hommes, les cultures de brèdes pour la vente, comme tafasa, sont nombreuses ; dans le village de Zangon Kuzuru proche de Dakoro, c'est aussi un homme qui s'est converti à cette culture de tafasa, disparu du finage, pour le commercialiser. En revanche les semis de graminées, préconisés notamment par les Projets de développement dans la lutte contre l'envahissement par le *Sida cordifolia*, sont effectués sur des espaces en accès libre. Il ne s'agit plus cette fois d'une action individuelle mais elle est à l'origine de ramassages – individuels – de ces graminées acheminées sur les marchés urbains pour nourrir les animaux qui sont élevés en stabulation dans les cours.

Ces exemples divers montrent bien que les agriculteurs ont une attitude volontariste vis-à-vis de la régression des plantes naguère spontanées mais qu'ils effectuent un choix parmi toutes ces espèces végétales. Ils privilégient celles « qui ont de l'utilité » à la fois en terme de lutte contre la désertification, en terme d'usage alimentaire, artisanal ou thérapeutique. Les femmes tiennent compte en priorité de toutes les plantes à sauce et des légumes-feuilles, surtout des herbacées annuelles ; les hommes protègent plutôt des arbustes et des arbres à usage multiple. Dans tous les cas, les espèces qui peuvent être introduites dans des circuits commerciaux – fruitiers, arbres produisant du bois d'œuvre ou de la gomme, essences thérapeutiques, grandes graminées artisanales – font l'objet d'un choix positif.

Dans de nombreux cas, des Projets de développement ont initié ces attitudes nouvelles mais leurs propositions ont souvent été transformées par les agriculteurs en fonction de leurs besoins : certaines haies de neem plantées à l'origine au beau milieu de parcelles ont été arrachées ou déplacées en limite de champs ; les repousses épargnées par le « défrichement moderne » sont sérieusement ébranchées pour éviter l'ombre portée ; les plantules d'arbres considérés comme gênant les cultures sont tout bonnement détruites ; les plantations sur glaci

indurés peu propres à l'agriculture sont délaissées mais les petits (voire tout petits) bois se multiplient dans les parcelles de bas-fonds.

En revanche dans ces régions, l'arboriculture fruitière et sa diversification ont une tout autre origine. L'histoire de la création des premiers vergers de la région de Maradi fait toujours intervenir un personnage rapportant de voyage un noyau ou des plantules puis les offrant à des amis : les grenadiers ont un temps été nommés « arbre de la Mecque » avant de devenir des garnadi ; la vigne, originaire du jardin d'un Français, est en passe de devenir une plante courante des jardins de riches personnages ; après un voyage au Burkina Faso, un jardinier a tenté la culture du carambolier (après avoir tenté quelques années auparavant celle de colatiers ; son propre père avait rapporté des raphias d'un voyage au Togo). Le goût pour la nouveauté ou les beaux arbres, pour l'expérimentation comme pour la conservation d'espèces en voie de disparition font de ces jardins des lieux de riche diversité¹³.

3. Nouveau enjeux, évolution des droits.

Les réintroductions ou les protections de plantes sont tout à fait diversifiées selon les villages, c'est-à-dire selon le niveau de la ressource, l'existence de ressources de remplacement, la diffusion des savoirs et les possibilités de valorisation économique. Les champs deviennent des espaces où une grande sélection est opérée en fonction de stratégies à court ou moyen terme (par exemple la conservation d'aliments de soudure) ainsi que de la cohabitation du mil avec des espèces économiquement intéressantes¹⁴. Les ressources spontanées en accès libre dans les espaces ouverts deviennent également des enjeux commerciaux d'autant que la spécialisation des écosystèmes a entraîné la quasi-disparition localisée de certaines d'entre-elles¹⁵.

Les plantes récoltées sur les jachères, les pâtures ou les friches profitent de manière diverse aux collecteurs. La plupart du temps, ces ramassages sont présentés comme des stratégies anti-pauvreté mais peuvent aussi donner lieu à des débuts de spécialisation. Lorsqu'elles ont la possibilité de se rendre sur un marché, de nombreuses femmes surtout âgées, se lancent dans la cueillette qui peut leur procurer un complément de revenu non négligeable : une évaluation rapide des revenus monétaires d'une femme de Garadawa dans l'Ader, établit à plus de 150.000 Fcfa son chiffre d'affaire annuel, réalisé avec la vente de petits fruits, gomme arabique et feuillages alimentaires ou thérapeutiques. Partout où les palmiers doum abondent, les palmes sont récoltées, la plupart du temps par des femmes et des fillettes habitant sur place mais aussi dans certains endroits, par des migrants, hommes et femmes, qui séjournent quelques semaines dans les doumeraies pendant la saison chaude¹⁶. Elles sont transportées, brutes ou transformées en nattes, par des collecteurs spécialisés dans ce commerce, vers des marchés de régions dépourvues de doums. En revanche, ce sont les hommes et les enfants qui récoltent le fourrage sur les champs puis sur les espaces de brousse et seuls ceux qui possèdent des charrettes – et ne sont donc pas les plus vulnérables – en tirent un réel profit. Ces nouvelles attitudes sont accompagnées par une affirmation des droits individuels sur les

¹³ Voir en particulier Luxereau et Roussel, 1997:178.

¹⁴ Dans le Boboye aux terres fort usées, la production de grandes graminées *Cymbopogon giganteus* (goso en zarma) utilisées par les femmes peules pour la confection de lits, peut devenir suffisamment rentable pour que certains agriculteurs les laissent proliférer sur des champs, au détriment des mils au développement chétif.

¹⁵ Les balais de *Ctenium elegans* proviennent majoritairement des régions de Loga et Ouallam et entrent dans des circuits de commercialisation à longue distance.

¹⁶ Une rapide évaluation des revenus donne un peu moins de 200 F de récolte journalière pour une femme y consacrant tout l'après-midi. Il faut ensuite sécher et préparer les feuilles.

plantes spontanées des terres agricoles. Les arbres plantés, semés, transplantés, bouturés ou façonnés sortent de la catégorie des plantes « venues toutes seules » et ne sont pas en accès libre. Mais la pression est forte, en particulier sur les plantes médicinales et les fruitiers, surtout lorsqu'ils sont éloignés des villages si bien que leurs abords deviennent les lieux privilégiés de ces plantations, dessinant un nouveau type de paysage. Dans la majorité des cas, c'est dans les cours, dans les petits jardins attenants ou dans ceux qui sont enclos, c'est-à-dire dans des endroits où l'accès est exclusif, que les plantes naguère spontanées sont réinstallées. A Tamroro, un agriculteur peut faire savoir que tel arbre, sur tel champ, sort du libre accès, ailleurs des grillages ou des barrières d'épineux peuvent manifester la volonté du propriétaire mais le chapardage n'est pas rare, d'autant que les droits sont en pleine évolution et se conjuguent différemment selon les régions voire les villages et selon les espèces¹⁷. D'une manière générale, sur les terres non appropriées, sur les couloirs de passage du bétail ou les grandes aires de pâture, la maîtrise des collectivités riveraines s'amenuise, surtout vis-à-vis des étrangers et surtout vis-à-vis des collecteurs de plantes thérapeutiques.

Lorsque les arbres ont été plantés par un Projet de développement, des associations de gestion villageoise ont été créées. Il s'agit là d'un type de regroupement relativement nouveau mais désormais très largement répandu, intermédiaire entre ces Projets et la population locale, destiné à prendre en charge une gestion collective durable des investissements créés. Dans le cas des plantations de ligneux, la modification des droits est importante. Les arbres ont été plantés par un organisme extérieur au village (qui dans bien des cas a totalement cessé ses activités) sur des terres appartenant à des familles ou sur des vacants villageois mais au nom d'une collectivité villageoise assez peu stable et représentée par un comité de gestion comptant la plupart du temps les notables villageois (mais en excluant de manière formelle le chef de village). L'articulation entre le collectif et l'individuel ne va pas de soi et le devenir de ces plantations est tout à fait différencié selon le niveau de cohésion villageois et la représentativité des membres du comité. A Dan Gado, les élagages réguliers de neems ont procuré des fonds collectifs qui ont d'abord été employés à la construction d'une mosquée puis à la création d'autres haies. Un peu plus loin, les haies ont été appropriées par les propriétaires des champs qui les ont soit détruites soit conservées. Dans l'Ader, les très nombreux gommiers plantés mais interdits de coupe ou de récolte jusqu'à présent, arrivent en production sans que les techniques de saignées ni l'organisation de la commercialisation soient appropriées et les Projets travaillent à une passation de maîtrise aux collectivités villageoises.

4. Des arbres ou des végétations patrimonialisés.

Reste le cas des arbres ou des végétations remarquables qui fondent l'histoire ou les pratiques religieuses, insérant les gestes du présent dans une mémoire et un syncrétisme de pensée. Ils sont les biens idéels de lignages, de villages, d'Etats, de groupes socio-professionnels ou religieux. sont sauvegardés et se transmettent entre les générations. A ces titres ils peuvent être considérés comme patrimoniaux.

Quelques exemples permettent de mettre en évidence la diversité de ces patrimoines et de leurs titulaires. Dans la vallée de Maradi, un grand nombre d'arbres sont nommés individuellement en référence à un fait reconnu comme faisant intervenir des puissances non

¹⁷ Ainsi dans le Dendi, Simon Mériaux (com. pers.) précise que les fruits de karité tombés sont en accès réellement libre mais qu'il est interdit de les gauler.

humaines et l'ensemble des usagers de la vallée les estime dotés de pouvoirs particuliers : c'est le cas du baobab « donne moi du tabac pour que je fume » ou du ficus « de l'antilope ». Près de Dossey dans l'Ader la brousse « cultive une fois¹⁸ » est réputée meurtrière pour les seuls villageois mais elle peut être cultivée par des Peuls ou des Touaregs : « ils n'ont pas les mêmes divinités que nous »¹⁹. Au niveau des lignages, tous possèdent une « tête de la maisonnée » (*kan gida*), héritage symbolique qui implique, entre autres prescriptions, des interdits d'abattage et de consommation d'animaux et bien souvent de végétaux particuliers. Enfin les anciens arbres-autels des lignages, des villages, des Etats ou des groupes socio-professionnels demeurent sacratisés, même lorsque les rituels pré-islamiques ne sont plus effectués : il en va ainsi du « *gawo* des archers » de Jirataoua. Dans l'ancienne ville de Maradi, le « baobab de la porte de l'ouest » a été sacratisé par des sacrifices au moment de la fondation de la ville et le « *kanya* des sacrifices » demeure un autel du culte *bori*²⁰ de cette cité-Etat. En revanche d'autres arbres patrimonialisés ne semblent pas relever aussi directement de la sur-nature : le « *gawo* de Bariki » marque la première occupation du site de Maradi et quelques vieillards conservent le souvenir du « *gawo* (du chef) 'Dan Kasawa » qui se serait reposé à son ombre.

Ces exemples concernent des arbres hérités – et qui peuvent mourir, d'ailleurs le *gawo* de 'Dan Kasawa a disparu et celui des archers de Jirataoua est moribond et ne sera sans doute pas remplacé. Mais le processus d'acquisition de cette qualité est constant et si la plupart des exemples se rapportent à quelques essences locales, d'autres prennent en compte des essences naguère introduites et aujourd'hui largement répandues au point d'intégrer ce cortège des essences locales : dans le village de Bagaji, siège de la chefferie pré-islamique de l'Arewa, à côté de lieux de cultes marqués par des *gawo* ou des baobabs, des arbres ont été plantés ou sont « sortis de leur propre chef » à proximité de tombes d'anciens chefs. Il s'agit d'essences locales comme des jujubiers mais l'autel personnel de l'actuel chef est situé au pied d'un neem. Sur le site du grand rituel religieux « d'ouverture de la brousse » de l'Etat de Tibiri, c'est également un neem qui a été planté en remplacement d'un *Balanites* disparu.

Ces exemples montrent bien la diversité des processus qui isolent du profane une essence ou un arbre, en rendent l'utilisation interdite ou réglée et lui confèrent un caractère patrimonial lié à une histoire du groupe, une relation au divin qui peut s'actualiser à travers une manifestation qui s'approche du fait-divers mais prend son sens dans un système complexe situant l'homme dans ses liens à une nature multiple.

Conclusion

Nos deux régions d'enquête ont été diversement atteintes par le déboisement, résultant tout à

¹⁸ Toutes ces appellations réfèrent à un épisode de vie d'une personne, mémorisé par le groupe : ce baobab aurait ainsi chuchoté sa demande à un voyageur se reposant à son ombre (et la renouvellerait dans les mêmes conditions) ; une antilope se serait réfugiée sur les hautes branches de ce ficus ; deux cultivateurs auraient trouvé la mort en effectuant le premier sarclage (« première culture ») dans cette brousse tout juste défrichée. Les exemples de cette nature abondent.

¹⁹ Cette vision culturaliste du panthéon reconnu par les *Hausa* est une explication au fait que lors de la construction de la route Maradi-Zinder, les ingénieurs français aient détruit un certain nombre de ces arbres-autels sans aucun dommage pour leur santé.

²⁰ Culte de possession intermédiaire entre les cultes « animistes » pré-islamiques et l'islam (voir à ce propos Echard 1989).

la fois de la péjoration climatique et de la pression agricole et d'utilisation. Cela se traduit dans le vocabulaire : le terme daji qui s'appliquait à des espaces incultes très boisés abritant une grande faune, tend à caractériser désormais les jachères. Les unités paysagères ont évolué avec le défrichement des forêts-galeries, et la constitution de soles de champs jointifs partout où le terrain le permet.

Aujourd'hui, après cette phase de régression, les couverts arboré et arbustif – et d'une manière générale les plantes spontanées – sont en passe de prendre une valeur en soi qui les protège mieux que par le passé, de l'abattage ou de l'arrachage. Le marquage culturel de l'espace, avec des champs pratiquement sans arbres, est de plus en plus remplacé par des parcs d'arbres jeunes. Certaines végétations ont disparu et sont remplacées par d'autres. Les essences et surtout leur fréquence et leur localisation ont changé. Les paysages ont été modifiés, souvent à l'échelle des villages voire des parcelles ; les discontinuités sont constantes, attestant que certaines pratiques dites « du présent » ou « modernes » (na zamani) sont récentes, objets d'initiatives individuelles. Elles renvoient à des groupes ou des individus détenteurs d'un savoir-faire qui diffuse souvent à l'intérieur de réseaux de vicinalité ou de parenté mais qui est confronté à des usages hérités, conservateurs car donnés comme les mieux adaptés aux conditions particulières de chaque lieu.

Ceci renvoie à l'évolution des savoirs, des techniques et en amont de la société. Les préoccupations des agriculteurs face à la désertification sont largement partagées et certaines actions initiées par les services techniques nigériens et les Projets de développement ont eu un large écho : les arbres sont considérés comme « améliorant » la terre. Mais, selon les espaces (les plateaux érodés versus les champs sur manteau sableux) et selon les enjeux, les essences ne sont pas l'objet du même traitement. Un tri est opéré, selon une échelle de valeur, ce qui implique aussi des rejets. A côté d'essences (exotiques ou locales) singularisant des individus ou des lieux, celles qui donnent des produits consommables ou susceptibles de rapporter une plus-value monétaire sont privilégiées : les replantations de fruitiers locaux, les créations de vergers exotiques ou de petits bois d'œuvre témoignent de ce processus de sélection en amont en relation avec des spéculations nouvelles. Le développement des échanges commerciaux des produits de petite cueillette témoigne aussi des difficultés et de l'autonomie grandissante des familles.

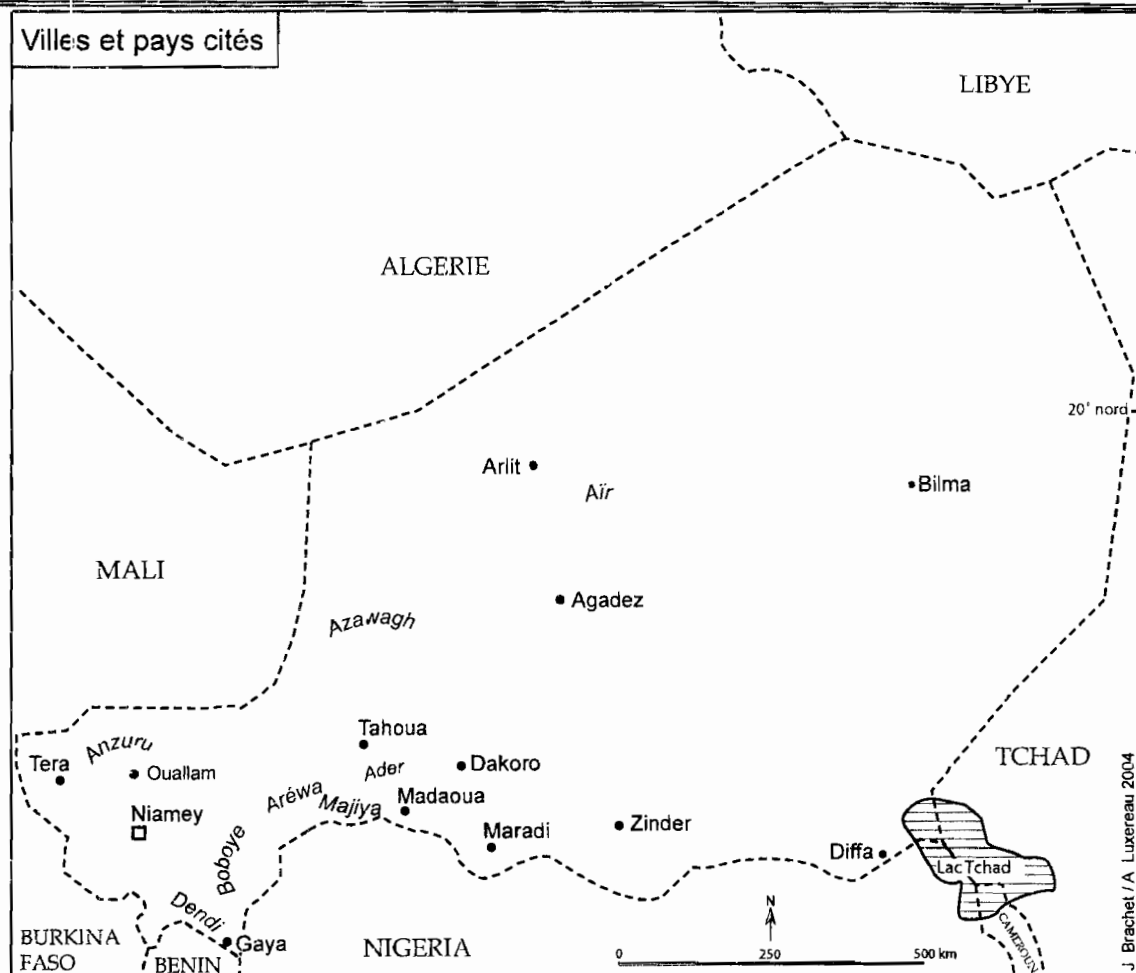
Les arbres ainsi épargnés ou plantés échappent à l'accès libre. Ils deviennent appropriés par des groupes qui peuvent se décliner de la famille au village. S'ils donnent lieu à un commerce, certains sont décomptés lors des héritages. Il est trop tôt pour savoir si les espaces collectifs re-boisés peuvent devenir des patrimoines villageois. Actuellement, seuls les arbres de mémoire, les arbres et les végétations associés à un culte ou dotés de pouvoirs particuliers, les arbres singularisant un lignage et constituant un marquage identitaire peuvent être considérés comme des patrimoines. Ceux qui risquent de disparaître des finages pourraient le devenir dans la mesure où ils peuvent faire l'objet d'une mise en défens respectée par une collectivité.

Index des plantes citées

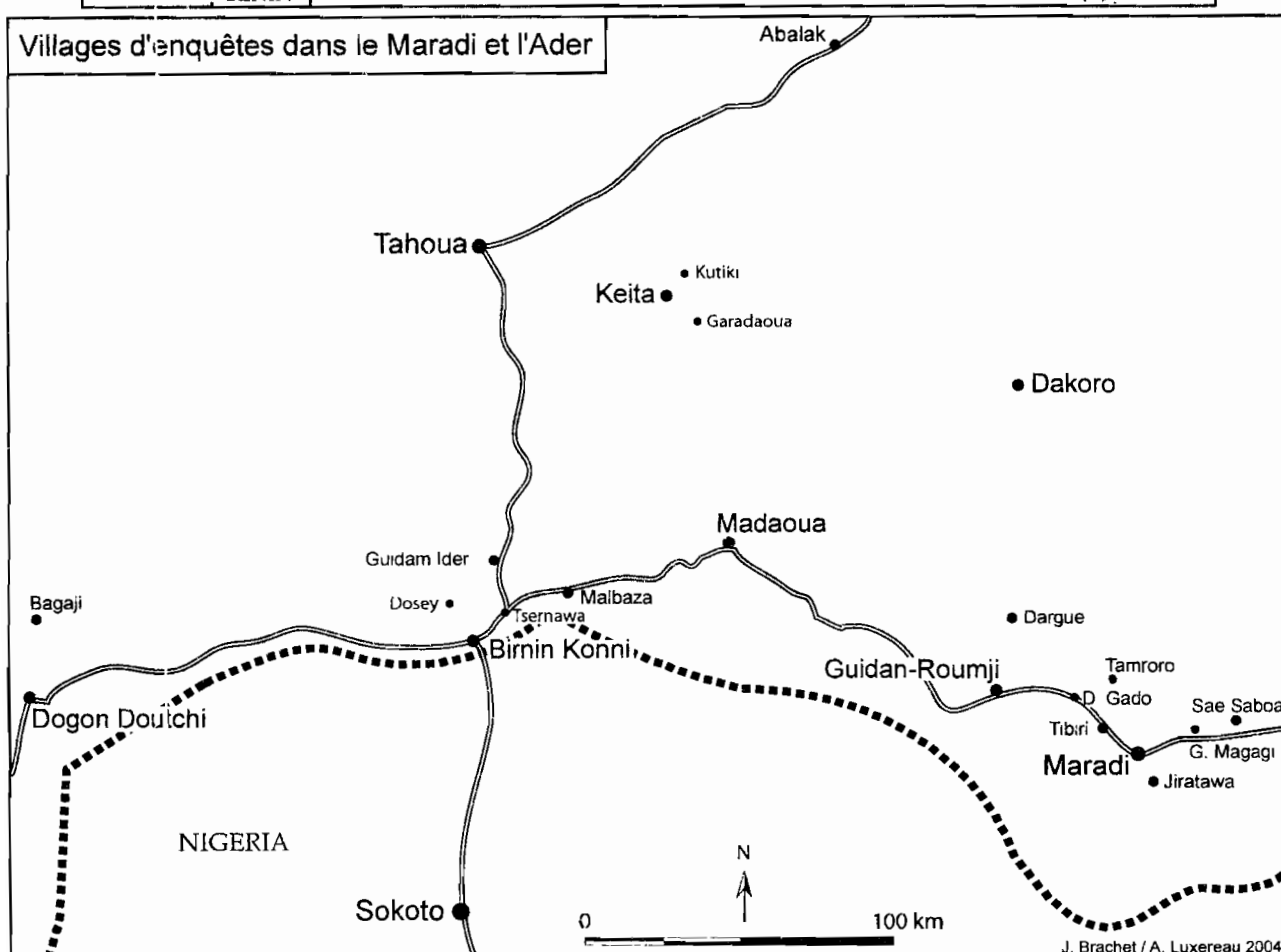
'aduwa		Zygophyllaceae
'aguwa	<i>Euphorbia balsamifera</i> Ait.	Euphorbiaceae
albasak kura, hurag gona	<i>Crinum ornatum</i> (Ait.) Bury	Amaryllidaceae
bagaruwa	<i>Acacia nilotica</i> (L.) Willd. Ex Del. var <i>adansoni</i> (Guill. & Perr.) O. Ktze	Mimosaceae
bakaramba	<i>Sapindus saponaria</i> L.	Sapindaceae
cediya	<i>Ficus thonningii</i> Blume = <i>F. dekdekana</i> (Miq.) A. Rich.	Moraceae
danya	<i>Sclerocarya birrea</i> (A. Rich.) Hoscht	Anacardiaceae
dogon ya'o, bedi	<i>Azadirachta indica</i> A. Juss	Meliaceae
dumnya	<i>Vitex doniana</i> Sweet.	Verbenaceae
'dun'du	<i>Dichrostachys cinerea</i> (L.) Wight = <i>D. glomerata</i> (Forsk.) Chiov	Mimosaceae
faru, hwaru	<i>Lannea acida</i> A. Rich. <i>L. fruticosa</i> (Hochst. Ex A. Rich.) Engl., <i>L. microcarpa</i> Engl. & K. Krause	Anacardiaceae
gamba	<i>Andropogon gayanus</i> Kunth.	Poaceae
Gardaye, furin duhu	<i>Acacia erythrocalyx</i> Brenon = <i>A. pennata</i> (L.) Wild.	Mimosaceae
gawo	<i>Faidherbia albida</i> (Del.) A. Chev.	Mimosaceae
gernadi	<i>Punica granatum</i> L.	Punicaceae
geza	<i>Combretum micranthum</i> G. Don	Combretaceae
goruba, kaba	<i>Hyphaene thebaica</i> (L.) Mart.	Arecaceae
goso (en 'arma)	<i>Cymbopogon giganteus</i> Chiov.	Poaceae
gwaddar daji	<i>Annona senegalensis</i> Pers.	Annonaceae
hano	<i>Boswellia dalzielii</i> Hutch	Burseraceae
hwataka, fataka	<i>Pergularia tomentosa</i> L.	Asclepiadaceae
'iskici, dushi	<i>Commiphora africana</i> (A. Rich.) Engl.	Burseraceae
jirga	<i>Bauhinia rufescens</i> Lam.	Caesalpiniaceae
ka'de	<i>Butyrospermum paradoxum</i> (Gaertn.f.) Hepper = <i>Vittellaria paradoxa</i> C.F. Gaertner	Sapotaceae
kalembu, jina jina	<i>Leptadenia pyrotechnica</i> (Forsk.) Decne	Asclepiadaceae
kalgo	<i>Piliostigma reticulatum</i> (DC.) Hochst.	Caesalpiniaceae
kandili	<i>Acacia raddiana</i> Savi = <i>A. tortilis</i> Hayne	Mimosaceae
kanya	<i>Diospyros mespiliformis</i> Hochst. ex A. Rich.) Bak	Ebenaceae
kashe ge'be	<i>Ipomoea fistulosa</i> Mart. ex Choisy = <i>I. carnea</i> subsp. <i>fistulosa</i> (Mart. ex Choisy) Austin	Convolvulaceae
kuka	<i>Adansonia digitata</i> L.	Bombacaceae
'kumci, ba'kin duhu	<i>Acacia ataxacantha</i> DC.	Mimosaceae
kurna	<i>Ziziphus spina-christi</i> (L.) Desf.	Rhamnaceae
lalle, lell?	<i>Lawsonia inermis</i> L.	Lythraceae
madobiya	<i>Pterocarpus erinaceus</i> Poir	Fabaceae
magarya	<i>Ziziphus mauritiana</i> Lam.	Rhamnaceae
malga, gama hwada	<i>Cassia sieberana</i> DC.	Caesalpiniaceae
malohiya,	<i>Corchorus olitorius</i> L. et <i>Corchorus tridens</i> L.	Tiliaceae
rama	<i>Hibiscus cannabinum</i> L.	Malvaceae
sabara	<i>Guiera senegalensis</i> G. Don	Combretaceae
sakaran gari	<i>Sida cordifolia</i> L.	Malvaceae
shamrey	<i>Diheteropogon hagerupii</i> (Nees) W D. Clayton	Poaceae
sharannabi	<i>Parkinsonia aculeata</i> L.	Caesalpiniaceae
shibci, shibici	<i>Ctenium elegans</i> Kunth.	Poaceae
shiriya	<i>Ficus</i> sp	Moraceae
tabadei	<i>Gynandropsis gynandra</i> (L.) Briq.	Capparidaceae
tafusa, tahwasa	<i>Cassia obtusifolia</i> L.	Caesalpiniaceae
takwasaram madawa, bagaruwa na zamani	<i>Prosopis juliflora</i> (Sw.) DC.	Mimosaceae
tsamiya	<i>Tamarindus indica</i> L.	Caesalpiniaceae
tumfafiya	<i>Calotropis procera</i> (Ait.) Ait.	Asclepiadaceae
turare	<i>Eucalyptus camaldulensis</i> Dehnhardt	Myrtaceae
ya'diya	<i>Leptadenia hastata</i> (Pers.) Decne	Asclepiadaceae
yo'do	<i>Ceratotheca sesamoides</i> Endl.	Pedaliaceae



Région de Maradi, juillet 2004 (d'après un cliché de A. Luxereau)



Villages d'enquêtes dans le Maradi et l'Ader



Références bibliographiques

- ACHARD F., KONIECZKA N., MONTAGNE P., et BANOIN M., 1996 - Ressources ligneuses des jachères du sud-ouest du Niger. In *Actes de l'atelier "la jachère, lieu de production"*. Bobo Dioulasso, CORAF - Union Européenne : 43-48.
- AWAIS A., 2000 - *Gestion des forêts et des arbres au niveau des terroirs dans la région de Maradi*. Crewkerne, Drylands Research Working Paper n° 31.
- BERGERET A., 1990 - *L'arbre nourricier en pays sahélien*. Paris, MSH.
- BERNUS E., 1902-93 - Des arbres et des herbes aux marges du Sahara. In *Sahara, Preistoria e storia del Sahara*, Milan, n°5 : 17-28
- BERNUS E., 1967 - Cueillette et exploitation des ressources spontanées du Sahel nigérien. *Cahiers de l'ORSTOM*, sér. Sc. Hum., IV, 1 : 31-52
- ECHARD N., 1975 - L'expérience du passé. Histoire de la société paysanne hausa de l'Ader. Niamey, IRSH, *Etudes Nigériennes* n°36.
- ECHARD N., 1989 - Le bori. Aspects d'un culte de possession hausa dans l'Ader et le Kurfey (Niger). Paris, Centre d'ét. Afric. EHESS, *Doc. de travail* n°10.
- LAYA D., 1979 - Mort de la brousse. *Environnement Africain*, Dakar, ENDA, suppl. Etudes et recherches n°42 : 3-35.
- LUXEREAU A., 1983 - *Métallurgie dans le Sahel nigérien : contraintes de l'écosystème, effets de la technique. L'exemple de la région de Maradi (Niger)*. In *Métallurgies africaines. Nouvelles contributions*. Paris, *Mémoire de la Société des Africanistes*. 9 : 225-236.
- LUXEREAU A. et ROUSSEL B., 1997 - Changements écologiques et sociaux au Niger. Des interactions étroites. Paris, L'Harmattan, coll. *Etudes Africaines*.
- PONCET Y., 1973 - Cartes ethno-démographiques du Niger. Niamey-Paris, IFAN-CNRS, *Etudes Nigériennes* n°22.
- RAYNAUT C. (ed.), 1988 - Le développement rural de la région au village. Analyser et comprendre la diversité. Bordeaux - Maradi, GRID - *Projet de Développement Rural de Maradi*.
- ROUSSEL B., 1999 - Déforestation des bas-fonds sahélo-soudaniens du Niger Central : de la "Brousse Noire" aux cultures maraîchères. *Autrepart, Cahiers des sciences humaines, Nouvelle série* numéro 9. *La Forêt-monde en question*. Paris, Ed. IRD, L'aube, 17-32.

SAVOIRS NATURALISTES PAYSANS ET PROTECTION DE LA NATURE EN CÔTE D'IVOIRE

Guéhi Jonas IBO

UFR Sciences et gestion de l'environnement, Université d'Abobo- Adjamé, Abidjan, RCI.

Résumé : Définis comme la somme de savoirs et de connaissances accumulés par les populations locales dans l'utilisation et l'aménagement de milieux écologiques quelquefois très sensibles, les savoirs naturalistes paysans sont, à la faveur de la mise en œuvre de la Convention sur la Diversité Biologique, valorisés et considérés par les agences internationales de coopération, les organes spécialisés du système des Nations Unies et les ONG comme les alternatives aux pratiques exogènes de protection de la nature. Le regard des chercheurs, d'abord des sciences de la nature, ensuite des sciences sociales, s'est résolument tourné d'abord vers l'appréhension de l'opportunité d'une telle démarche, ensuite vers le décryptage des mécanismes légués par les sociétés anciennes et enfin vers la compréhension des modes de raisonnement qui sous-tendent ces connaissances et pratiques.

La contribution se situe résolument dans cette perspective. Après avoir proposé une définition et une typologie des savoirs naturalistes et des pratiques correspondantes à partir d'expériences tirées de trois sociétés ivoiriennes, le texte analyse successivement le système référentiel, les questions encore en débat, l'efficacité de quelques méthodes de protection de la nature. Ensuite, il expose un cas concret de valorisation des savoirs naturalistes et les pratiques correspondantes par une ONG locale d'environnement.

Mots clé : Côte d'Ivoire. Forêts et bois sacrés. Savoirs paysans. Jachère. Conservation. ONG.

Abstract : Local knowledge and conservation of the nature in Côte d'Ivoire

The peasant naturalistic knowledge, defined as the sum of knowledge and know-how accumulated by the local populations when using and planning ecological surroundings very sensitive, are, in the favour of the setting in work of the Convention on the Biologic Diversity, valorised and considered by the international agencies of cooperation, the organs specialized of the system of the United Nations and the NGO, as the alternatives to the protective exogenous practices of the nature. The look of the researchers, first of the sciences of the nature, then of social studies, himself is resolutely first turned toward the apprehension of the opportunity of such a gait, then toward the decryption of the mechanisms bequeathed by the old societies and finally toward the understanding of the fashions of reasoning that underlies these knowledge and convenient.

The contribution is located decidedly in this perspective. After having proposed a definition and a typology of the naturalistic knowledge and the corresponding practices from drawn experiences of three societies of the Côte d'Ivoire, the text analyses successively the referential system, the questions again in debate, the efficiency of some protective methods of the nature. Then, it exposes a concrete case of valorisation of the naturalistic knowledge and the corresponding practices by a local NGO of environment.

Key words : Côte d'Ivoire. Sacred forests and groves. Local knowledge. Fallow. Conservation. NGO.

Introduction

Depuis son apparition, il y a 3,5 millions d'années, l'homme entretient une relation particulière avec la nature qui l'entoure mais qu'il transforme continuellement pour satisfaire ses besoins tant matériels (se nourrir, se vêtir, s'abriter, se soigner) qu'immatériels (se cultiver, profiter de loisirs, se prémunir contre des mauvais sorts, se divertir, s'extasier, etc.). En effet, à la différence de l'animal qui n'introduit des changements dans la nature que du simple fait d'une présence prolongée en un lieu donné de l'oekoumen, l'homme, doté d'une intelligence, forgée d'ailleurs au contact permanent avec son milieu d'existence, définit des objectifs et recherche des voies et moyens pour les atteindre par la transformation de la

nature¹.

Avec l'agriculture, l'homme a sensiblement accru son impact sur la nature, en accumulant également des savoirs et en élaborant des pratiques qui se transmettent de génération en génération. « En fait, dans toutes les sociétés anciennes ayant connu l'agriculture, un immense savoir empirique et encyclopédique se constitue sur la nature, qui donne lieu à la construction des premiers grands systèmes intellectuels » (Deléage, 1992 : 258). Même si on peut convenir avec C. Friedberg du caractère local des savoirs naturalistes paysans², on peut aussi émettre l'hypothèse de leur universalité, c'est-à-dire qu'ils se retrouvent, sous une forme ou une autre, dans toute société humaine, étant donné qu'aucun peuple ne saurait tirer profit des ressources de la nature sans les connaître et les apprivoiser. Ces savoirs naturalistes paysans³ se définissent comme des connaissances qu'acquiert telle ou telle société, quel que soit son stade d'évolution, dans le processus de transformation d'un milieu naturel donné. A la différence de la science des savants, les savoirs naturalistes paysans⁴ sont localisés dans le temps et dans l'espace parce qu'ils résultent de l'effort de connaissance (entreprise cognitive) et de tentative de maîtrise des spécificités écologiques de tel ou tel milieu d'existence réalisées par une population donnée vivant dans un contexte économique-socio-culturel concret.

Notre démarche est d'abord celle de l'historien qui veut comprendre le passé des populations « au ras du sol » comme le disait Marc Bloch (1952), et qui essaie de saisir des populations locales dans leurs rapports aux milieux physiques qui les portent et qu'elles exploitent. L'étude s'appuie sur des sociétés locales représentatives des quatre grands groupes ethnoculturels de la Côte d'Ivoire. Il s'agit des Abron-koulango (nord-est), des Senoufo (nord), des Bété (centre-ouest) et Yacouba (ouest).

Le texte esquissera d'abord une typologie des savoirs naturalistes paysans à partir d'expériences tirées de ces sociétés ivoiriennes ; ensuite il décrira le système de référence à partir duquel ces sociétés construisent leurs rapports à la nature ; puis il alimentera le débat sur la place des savoirs naturalistes paysans dans la protection de la nature. Enfin, sera présentée l'expérience d'incursion d'une ONG locale, en l'occurrence la Croix Verte de Côte

¹ Ce processus d'anthropisation du milieu n'a véritablement commencé qu'avec l'apparition de l'agriculture, au néolithique, il y a environ 9000 ans. L'importance de cette activité de transformation, tant du point de vue de l'évolution sociale que de la dynamique des interactions milieu-société, a amené certains analystes à parler de *révolution néolithique*. M. Mazoyer et L. Roudart (1997 : 22) écrivent à ce propos : « L'homme est une espèce beaucoup plus récente et, à la différence de ces fourmis et de ces termites, il n'est pas né agriculteur et éleveur. Il l'est devenu après des centaines de milliers d'années d'hominisation, c'est-à-dire d'évolution biologique, technique et culturelle. C'est au néolithique seulement, il y a moins de 10 000 ans, qu'il a commencé à cultiver des plantes et d'élever des animaux, qu'il a lui-même domestiqués, introduits et multipliés dans toutes sortes de milieux, transformant ainsi des écosystèmes naturels ».

² Claudine Friedberg souligne que « La science a une vocation universelle tandis que les savoirs populaires sont localisés dans l'espace et dans le temps » (Friedberg, 1999 : 9).

³ On définira les sociétés paysannes comme étant des sociétés où la terre n'est pas simplement objet de travail, comme chez les peuples chasseurs et collecteurs, mais un terroir dont la mise en valeur exige un investissement en énergie humaine. « La relation à la terre et au territoire est autant une manière d'être, de penser et d'agir qu'un mode de subsistance » (Verdier, 1995 : 143).

⁴ Ils font l'objet d'études approfondies, notamment en ethnoscience. Selon Jacques Barrau, ce terme est dû à une école de jeunes ethnologues américains se réclamant d'une nouvelle ethnographie et qui voulaient faire de l'étude méthodique des savoirs et des savoir-faire « populaires » (folk science, en anglais) l'objet primordial de leurs recherches fondées sur les approches scientifiques de la linguistique (Barrau, 1993 : 15). Claudine Friedberg précise que cette étude a pour principe fondamental de se fonder sur les catégories « indigènes » ou plus généralement sur celles des différents types d'acteurs, telles qu'ils les expriment dans leur langue (Friedberg, 1999 : 10).

d'Ivoire, dans le champ de la biodiversité par la valorisation des savoirs et pratiques naturalistes paysans.

1. Essai d'une typologie des savoirs naturalistes paysans

Nous proposons une typologie des savoirs naturalistes paysans et des pratiques qui sont liés à des écosystèmes naturels. Cette typologie se fonde sur notre expérience du terrain ivoirien et s'appuie sur les résultats de recherches effectuées dans le nord de la Côte d'Ivoire chez les populations citées. En confrontant ces résultats de recherche avec d'autres travaux sur les savoirs naturalistes paysans, on peut les regrouper en trois grandes catégories en fonction de leur origine, de leur statut et de leur fonction sociale.

Les savoirs et pratiques liés au processus de mise en place des populations, c'est-à-dire de la dynamique de peuplement d'un lieu donné de l'oekoumen forment la première catégorie. Dans cette catégorie on peut ranger les sites naturels sacrés (rivières, monticules, montagnes, abîmes sans fond, etc.), les forêts sacrées⁵ et les espèces animales sacralisées et protégées, comme les singes sacrés de Soko (nord-est) et de Gbétitapéa (centre-ouest). Il convient de distinguer les animaux sacrés protégés des simples interdits alimentaires d'origine.

Les animaux sacrés protégés impliquent une organisation sociale et un régime de protection intégré de la ressource. Aussi dans le village, aura-t-on un lignage, en général considéré comme fondateur, qui sera chargé d'entretenir des relations de sollicitude avec les éléments de l'espèce sacrée et protégée, par l'accomplissement de sacrifices et la diffusion des principes de sauvegarde, non seulement de l'espèce sacralisée, mais également des autres composantes du milieu dans lequel elle a élu domicile. On aura alors un écosystème relativement boisé à proximité du village, éventuellement traversé par une rivière poissonneuse parce que la pêche y est interdite du fait de la présence de l'espèce sacralisée et protégée.

La deuxième catégorie est constituée de l'ensemble des savoirs et pratiques participant au système d'éducation et de formation des membres de la société. Ici nous regroupons les interdits alimentaires d'origine tant végétale qu'animale et les sites aménagés à des fins d'initiation communément appelés bois sacrés. Le système de bois sacrés en pays senoufo, le plus achevé de toute la Côte d'Ivoire (en l'état actuel de nos connaissances) servira de référence dans le développement relatif à cette catégorie de savoirs et pratiques naturalistes paysans.

La troisième catégorie renferme l'ensemble des savoirs et pratiques naturalistes résultant du processus d'anthropisation du milieu pour la production des biens matériels et immatériels de subsistance. Cet ensemble englobe les savoirs et pratiques liés à l'agriculture (le brûlis et la jachère), à la chasse et à la pêche, en tant que principales activités humaines de transformation du milieu. L'agriculture traditionnelle dont les techniques sont encore considérées comme destructrices de la nature servira d'exemple pour illustrer le propos.

⁵ Ces forêts renvoient à ce que S. Dugast a qualifié de « groupe d'arbres, véritables lieux de naissance d'une localité » (Dugast, 2002 : 65). Il ne s'agit donc pas pour nous de formations végétales primaires, même si certaines entités de cette catégorie peuvent répondre aux mêmes critères.

1.1. Les savoirs et pratiques liés au processus de peuplement : le cas des forêts sacrées

Les forêts sacrées qui font aujourd'hui l'objet d'une attention particulière de la part des Organisations Non Gouvernementales et des agences de coopération internationale, en application de l'article 8 J de la Convention sur la diversité biologique⁶, illustrent parfaitement la spécificité de cette catégorie de savoirs et pratiques naturalistes paysans.

Lieu mythique d'une première rencontre entre l'ancêtre fondateur de tel ou tel village et les puissances tutélaires du lieu (Cartry, 1993 : 195), la forêt sacrée, *troubigo* (en koulango), *kouaye yemkôm* (en abron), *kolg'* (en senoufo) et *bobô kola* (en niamboua et en bakoué) revêt un caractère naturel en ce sens qu'elle n'a pas été constituée par l'homme. Il s'agit moins de l'état de la richesse biologique que de l'origine de ce type d'écosystème. En effet, les forêts sacrées plongent leurs origines dans le processus quasi immémorial de la mise en place de populations concernées, ce qui, en raison de l'oralité caractérisant ces civilisations, fait qu'il est pratiquement impossible de situer dans le temps ces institutions, d'où le caractère intemporel qu'on leur attribue. « Quasi intemporelles, c'est-à-dire, en vérité, circulant par les routes obscures et inédites de la très longue durée » (Braudel, 1958 : 742), les forêts sacrées se distinguent par leur caractère inamovible, en ce sens qu'il est impossible (voire même unimaginable pour ceux qui s'identifient à ces entités) de les reproduire en d'autres lieux sans perdre leurs valeurs socio-culturelles : les génies tutélaires ne se déplacent pas dans l'espace, ils n'ont qu'un seul lieu de résidence.

Les Abren du nord-est de la Côte d'Ivoire démontrent bien ce postulat socio-culturel lorsque, pour adorer leurs génies tutélaires, ils franchissent, aujourd'hui encore, les frontières nationales pour se rendre au Ghana où, depuis le XVII^e siècle, leurs ancêtres ont, par des migrations historiques, abandonné les forêts et autres lieux sacrés inamovibles pour venir s'établir dans leur habitat actuel. Selon E. Terray (1984 : 503), l'installation des Abren dans leur habitat actuel de Côte d'Ivoire se situe vers 1690. Ils résultent de la fusion de deux sous-groupes Akan, à savoir les Brong et les Akwamou. On appelle Akan, un ensemble de peuples présentant une forte parenté linguistique, ethnique et culturelle. Selon l'historien J.N. Loucou, auteur d'un ouvrage sur la formation des peuples de Côte d'Ivoire, les Akan seraient sans doute partis de la vallée du Nil comme un grand nombre de peuples africains, pour ensuite s'intégrer aux grands Etats du Soudan occidental (Ghana, Mali). Puis ils s'infiltrèrent à partir du XIII^e siècle dans la zone forestière de l'actuel Ghana, essaimant en villages et cités dont la fusion donna naissance à une série de royaumes et de Cités-Etats qui occupèrent progressivement l'espace s'étendant de la forêt au Golfe de Guinée. Ces Etats akan furent ruinés, pour la plupart, par les guerres d'hégémonie et les troubles sociaux liés à l'intensification du commerce négrier dont la Côte de l'Or (côte de l'actuel Ghana) était un des domaines privilégiés. Cette situation désastreuse explique les mouvements de scission et les migrations des 17^e et 18^e siècles qui entraînèrent la dispersion des Akan entre les territoires actuels de la Côte d'Ivoire, du Ghana et du Togo⁷ (Loucou, 1984 : 154).

⁶ Cet article stipule que « Sous réserve des dispositions de sa législation nationale, (chaque Etat) respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique et en favorise l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances, innovations et pratiques et encourage le partage équitable des avantages de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques » (CDB, Art. 8 J).

⁷ Les Akan du Ghana actuel sont les Ashanti, les Brong, les Akyem, les Akwamou, les Akwapim, les Fanti, les Sahwé, les Aowin, les Denkyera et les Akwamou. Au Nord-Togo, il s'agit du groupe Chokossi. En Côte d'Ivoire, il s'agit des Lagunaires (les Akyé, les Abouré, les Aladjan, les Adjoukro, les Ehotilé, les Ebrié, les Avikam, etc.) et des trois grands ensembles occupant l'est et le centre : les Abren, les Agni et les Baoulé.

Ces forêts, lieux craints et vénérés, du fait justement de leur caractère sacré, généralement d'étendue modeste (excédant rarement 5 hectares d'un seul tenant), se distinguent également par une dénomination précise de l'espace tant vécu que vital⁸ du village (tabl. 1).

Tableau 1 : Sites sacrés de référence

N°	Désignation du site sacré	Département ou sous-préfecture	Nature du site sacré
1	Kolodio	Tabagne, département de Bondoukoi	Forêt sacrée
2	Gbangbôdjô	Bécédi, sous-préfecture de Sikensi	Forêt sacrée
3	Topé	Moossou, département de Grand-Bassam	Forêt sacrée
4	Adon Akosso	Sous-préfecture d'Akoupé, département d'Adzopé	Forêt sacrée
5	Ehidi	Sikensi, département de Dabou	Forêt sacrée

Les forêts sacrées constituent aujourd'hui des repères identitaires pour les populations locales. En effet, dans certaines régions, ces forêts consacrent la composition lignagère du village. C'est ce qui explique, selon l'anthropologue ivoirien D. Gadou (2001), l'importance numérique des forêts sacrées chez les Gur (Senoufo, Lobi et Koulango) inventoriées par le projet « Forêts sacrées, Patrimoine vital de la Côte d'Ivoire » : « Si par ordre d'importance numérique, la région culturelle gur, dominée par les Senoufo, les Lobi et les Koulango, vient en premier ici (2278 forêts sacrées sur un total de 6702 recensées par l'ONG Croix Verte de Côte d'Ivoire), c'est que, située dans une grande zone soudano-sahélienne, cette région a une grande conscience de la forêt, notamment de la forêt sacrée. Mais aussi, faut-il dire que chez les Gur, de façon générale, l'existence de chaque lignage est matérialisée par une forêt sacrée, celle-ci étant la preuve irréfutable de son existence. Ici donc chaque lignage s'identifie à sa forêt sacrée et les membres du lignage se définissent par rapport à elle. C'est ainsi que dans chaque village gur, on dénombre autant de lignages que de forêts sacrées. La pérennisation du lignage passant nécessairement par celle de sa forêt sacrée » (Gadou, 2001 : 2). Par exemple, sur le terroir d'un village senoufo appelé Loukpan, situé dans la sous-préfecture de Niofoin, le Plan Foncier Rural (PFR⁹) a levé dix forêts sacrées (*kolg'*) contre un seul bois sacré (*sinzang*).

Appréhendées comme de véritables lieux de naissance (Dugast, 2002 : 65), les forêts sacrées

⁸ Par espace vécu nous entendons l'espace exploité au quotidien par une communauté humaine donnée pour la production et la reproduction sociale et biologique de ses membres. Quant à l'espace vital, il inclut, en plus de l'espace vécu, le territoire construit historiquement, tellement éloigné des contemporains qu'il revêt un caractère imaginaire. Les territoires de chasse, les territoires conquis mais non exploités au quotidien, les espaces sur lesquels se projette la communauté à travers des mythes et autres récits de migration, sont tout aussi indispensables à l'épanouissement du groupe et font partie de l'espace vital. Ces deux concepts renvoient à la question de la représentation de l'histoire et de l'espace.

⁹ Initié en 1990 sur cinq sites pilotes, à savoir Korhogo, Béoumi, Abengourou, Daloa et Soubré, le Plan foncier rural consistait en une opération de recensement des droits existants (quelle que soit leur origine) sur les terres et faisant consensus à l'échelle locale.

différent, de par leurs fonctions sociales et religieuses, des bois sacrés que l'auteur cité définit comme étant « les lieux spécialement aménagés pour des écoles d'initiation ».

1.2. Savoirs et pratiques naturalistes paysans en rapport avec l'éducation et la formation: le cas des bois sacrés

De toutes les sociétés locales étudiées, les Senoufo, éléments du groupe ethno-culturel gur¹⁰ peuplant le nord de la Côte d'Ivoire, offrent l'exemple de l'institution sociale la plus hiérarchisée destinée à la formation et à l'insertion de l'individu dans la société. Le bois sacré, *sinzang*, représente ici le siège de l'institution initiatique du *poro*¹¹. Le bois sacré, selon le géographe ivoirien S. Coulibali (1978 : 98), c'est « la résidence de la divinité qui fonde les institutions et régit la vie quotidienne de chaque collectivité villageoise » en pays senoufo.

Relisant les travaux de deux anciens administrateurs de colonie, notamment Binger et Delafosse, M. Cartry (1993 : 194) précise « que sous la plume de ces deux auteurs l'expression « bois sacré » n'apparaissait surtout que dans des passages de leurs œuvres où il était question de lieux d'initiation, c'est-à-dire de lieux généralement situés à l'écart des agglomérations et spécialement aménagés pour servir d'abri à un groupe d'initiants séparés pour un temps de leur communauté ».

Le bois sacré peut se définir comme un endroit situé, de manière générale, non loin du village et spécialement aménagé pour servir de cadre à des épreuves d'initiation. En tant que tel, le bois sacré est fermé à tous les autres membres non initiés de la communauté. De par sa nature et sa fonction sociale, le bois sacré est de création humaine et destiné à former l'individu pour son insertion dans la société.

Comme toute œuvre humaine, le bois sacré, à la différence de la forêt sacrée, se caractérise par une temporalité précise, dans la mesure où il est ouvert au moment de la fondation du village ou encore lors de l'adoption d'un culte nouveau par tel ou tel groupe. Chez les Senoufo, un campement de culture (*vogo*) ne peut devenir un village (*kaha*) que lorsque le fondateur reçoit l'accord du chef de terre (*tarfolo*) de son village d'origine pour l'ouverture d'un bois sacré. Le trait distinctif du village, du point de vue de sa fonction sociale, se matérialise donc par un bois sacré. Mais, en même temps, le bois sacré est reproductible car si un village disparaît pour une raison quelconque lors de la création d'un nouveau village, le fondateur est automatiquement autorisé à ouvrir un nouveau bois sacré, vital d'ailleurs pour la survie du groupe.

Fort de ce qui précède, il est difficile d'adhérer à la définition, très naturaliste d'ailleurs, contenue dans le Dictionnaire de Biogéographie végétale : « De nombreuses sociétés humaines, partout dans le monde et à toutes les époques, ont créé, conservé et aménagé des bois sacrés. On connaît ceux de l'Antiquité grecque et romaine; les plus célèbres aujourd'hui sont certainement les bois sacrés africains. Sur le plan naturaliste, ces formations ne sont pas

¹⁰ La Côte d'Ivoire compte en tout quatre groupes ethno-culturels : Gur (appelé aussi groupe voltaïque), Akan, Mande et Krou.

¹¹ Le poro est composé de trois phases, décrites par Sinali Coulibali (1978 : 99) comme suit. La première, c'est le « Poworo » ou *poro noir*. Au cours de cette phase, les enfants de 6 à 10 ans apprennent le maniement de la petite daba ou « *Kamag'* », se familiarisent avec des symboles se rapportant à la philosophie initiatique. La seconde phase, appelée « *Kwonro* », littéralement « amusement », est celle de l'adolescence. C'est au cours de cette phase que le néophyte est initié à la vie en commun. La troisième et dernière phase constitue le sommet du cycle initiatique et s'adresse aux adultes. C'est le « *tyolog'* » qui se subdivise en douze échelons et constitue le vrai *poro*.

toujours des écosystèmes forestiers. Si certains, rares, sont des restes quasi intacts de forêts anciennes, la plupart sont des formations spontanées récentes, voire des plantations plus ou moins totales. Lorsque l'espace est de grande taille et que la formation présente une physionomie forestière, certains auteurs préfèrent utiliser l'expression 'forêt sacrée'» (Da Lage, Métaillé, 2000 : 98).

Epargnés par l'action humaine, les lieux sacrés (forêts et bois) constituent des lambeaux de reliques forestières au sein d'espaces déboisés à des fins de production de biens matériels et immatériels. Au cours de ce processus s'accumulent des savoirs naturalistes d'un autre type qui sont transmis de génération en génération.

1.3. Les savoirs et pratiques liés au processus d'anthropisation du milieu

Dans cette catégorie nous n'insisterons que sur l'agriculture dont la place prépondérante dans le processus général d'anthropisation du milieu en fait une activité de référence en matière de constitution des savoirs naturalistes paysans. Ici nous mettrons particulièrement l'accent sur la jachère¹² en tant que procédé inventé par l'homme pour permettre à la nature de se reconstituer d'elle-même. « Probablement il faut voir en lui un des plus anciens, le plus ancien peut-être, des procédés inventés par l'ingéniosité humaine pour faire travailler la terre, sans l'épuiser » (Bloch, 1952 : 26).

Du point de vue historique, la pratique de la jachère¹³ pourrait être considérée comme la réaction « naturelle » des anciens agriculteurs, sous tous les cieux, face à la baisse de la productivité du sol. En effet, doté alors de techniques peu performantes et ayant constaté l'appauvrissement et l'enherbement excessif de sa parcelle à partir d'un certain temps de culture, l'agriculteur a été contraint de l'abandonner. La relative faiblesse du peuplement et, surtout, la disponibilité de terres vierges et riches facilitèrent ce système de culture qualifié aujourd'hui d'itinérant. Cette position rejoint d'ailleurs celle exprimée par l'historien français, Marc Bloch (1952 : 26) : « les anciens agriculteurs avaient observé que les champs, à moins de fumures intenses, ont par moment besoin de 'repos' : entendez que sous peine d'épuiser le sol il est nécessaire, non seulement de varier la culture, mais aussi, à certaines époques, de l'interrompre totalement ».

Hormis cette dimension de reconstitution naturelle des potentialités agronomiques de la terre favorisée par la jachère, cette pratique permet également et surtout d'éviter la prolifération de parasites et de maladies liés au vieillissement de certaines espèces végétales. Les agriculteurs locaux disent observer cette pratique parce qu'elle permet de « redonner de la force » à la terre après des années d'exploitation. Cette force-là permet de rendre la terre laissée en jachère plus productive. De ce point de vue, la jachère, bien que longtemps vilipendée en Afrique, pourrait être considérée comme la toute première méthode de gestion de l'environnement inventée par les sociétés locales.

Chez les Niaboua, groupe krou vivant dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire, par exemple, la pratique de la jachère, qu'on appelle ici *gbagba* (littéralement : une forêt qui a été tuée), remonte à la nuit des temps. De ce fait, les personnes interrogées ignorent pourquoi les ancêtres ont pour la première fois décidé d'abandonner une parcelle cultivée à la friche. Mais pour les actuels Niaboua, la pratique s'est imposée parce qu'en cultivant tout le temps la même parcelle, la récolte n'est plus bonne : la terre n'a plus de force. De plus, le travail est

¹² Chez les sociétés étudiées la jachère est désignée comme suit : *houalô* (en koulago) ; *foufouan* (en Abron) ; *cekorg'* (en senoufo) ; *piti* (en bakoué) et *gbagba* (en niamboua).

¹³ Le Dictionnaire de biogéographie végétale en donne la définition suivante : Jachère : (i) Interruption de pratiques culturales, de durée variable et incluse dans un cycle agricole. (ii) Parcelle soumise à une telle pratique. (iii) Végétation spontanée correspondante (Da Lage et Métaillé, 2000 : 297).

pénible puisqu'il faut débarrasser la parcelle d'une herbe envahissante qu'on appelle ici *yirikpasséan* (littéralement : la seconde épouse abandonne toujours parce qu'elle ne peut pas nettoyer sa parcelle de cette herbe¹⁴). Pour cette raison ils ne se remettent à cultiver un lieu qu'après trois ou quatre ans.

La jachère permettait également aux ancêtres de marquer l'espace car le terroir d'un village niaboua se subdivise en plusieurs jachères laissées par les chefs de famille. Les noms de ces chefs sont attribués aux jachères. Ainsi, pour désigner la jachère d'un habitant appelé Djètè Goua, on dira en niaboua *Djètè Gouaa Gbagba* (c'est-à-dire la jachère de Djètè Goua, le suffixe *a* indiquant l'adjectif possessif).

La décision de remettre en culture une parcelle laissée en jachère dépend d'abord de la disponibilité en terres cultivables ; ensuite cette décision peut s'expliquer par le refus¹⁵ de l'agriculteur d'entreprendre le défrichement d'une nouvelle parcelle de forêt « noire » (dans ce cas, on dit « tuer la forêt » : *kolaléba*) ; enfin l'apparition d'herbes ou d'arbres indique que « la terre a repris des forces ». L'indisponibilité foncière se traduisait, jusqu'au développement spectaculaire, au cours des années 1950, des cultures pérennes (notamment le café) en pays niaboua, par l'éloignement des parcelles de cultures annuelles (notamment le riz). La progression des champs de cultures vivrières part du village vers la périphérie du terroir. Si les champs se situent de plus en plus loin du village et que les agriculteurs sont contraints de vivre dans des campements de cultures durant les travaux champêtres, le manque de terre fait qu'on revient sur les parcelles plus proches, laissées en jachère. Selon nos informateurs, quand les jachères sont couvertes abondamment de feuilles mortes et que le sous-bois est aéré, c'est la preuve que la terre est redevenue fertile donc on peut la remettre en culture avec succès. Pour désigner cet acte de reprise des terres laissées en jachère, les Niaboua disent *gogozaza*. Cette décision, en principe, appartient à l'homme, chef de famille. Mais la ou les épouses peuvent influencer la décision, si elles constatent qu'il y a des demandeurs de terre auxquels le mari ne peut pas dire non pour des raisons de cohabitation pacifique entre habitants du même village. L'exemple des Niaboua montre comment la jachère constitue la première forme de gestion des terres.

2. Système de référence cognitif de production des pratiques et savoirs paysans

Le mode de raisonnement qui sous-tend les savoirs naturalistes paysans et les pratiques correspondantes se réfère à un système cognitif à trois dimensions.

2.1. La dimension magico-religieuse

La première dimension, qu'on qualifierait de magico-religieuse, est presque comparable à la Genèse telle que contenue dans la Bible. Selon cette conception, toutes les composantes biologiques de la nature, y compris l'homme lui-même, sont l'œuvre d'un Dieu suprême. Dans les sociétés étudiées, ce créateur de l'univers s'appelle *Gnamien* (chez les Abbron), *Lago* (chez les Niaboua), *Yegô* (chez les Koulango), *Gnonsoa* (chez les Bakwé), *Koulotiolo* (chez les Senoufo). Ce référent cosmologique fonde un sentiment de respect envers la nature, création

¹⁴ Nos informateurs ont décrit cette herbe de la manière suivante : elle pousse avec deux feuilles qui forment une fourche. Les feuilles sortent deux par deux, en formant une sorte de V. Cette figure de V a amené les Niaboua à surnommer cette herbe « Gbagbo », en l'assimilant au président du parti dont le signe est le V de la victoire.

¹⁵ Ce refus peut être dû à l'état de santé de l'intéressé qui ne lui permet pas d'entreprendre de nouveaux travaux de défrichement ; ou bien cette situation peut s'expliquer par le manque de main-d'œuvre, notamment familiale. Par ailleurs, la décision de remettre en culture une parcelle laissée en friche peut être liée à la menace venant d'autres agriculteurs en quête de terre, notamment à proximité du village. Le retour permet à l'agriculteur de confirmer sa position de propriétaire, statut que lui confère le premier défrichement.

de Dieu, situé au-dessus de toutes les divinités terrestres. Ce Dieu ne soigne pas, mais guérit par l'intermédiaire des génies qui ne peuvent rien sans son assistance (Amon d'Aby, 1960 : 169). Pour traduire cette notion de génie, les Abron disent *handio*, les Senoufo, *tougoubélé*, les Niaboua, *koui*. Ce raisonnement est également présenté par B. Roussel (1994 : 47) à propos du vaudou : « Dans la cosmologie des cultes africains actuels, un dieu unique, Mawu, est le maître de l'univers, insurpassable mais aussi lointain, inaccessible. Il est inutile de lui rendre un culte particulier, il vaut mieux s'adresser à des divinités moins puissantes mais plus proches, les Vaudou ».

Dans les sociétés étudiées, les hommes sont reliés à la nature par des liens invisibles qui font que chaque individu, par sa conduite, peut contribuer au maintien de l'ordre des choses, tout comme il peut aussi compromettre cet équilibre. Toute action de prélèvement implique des rites destinés à demander la permission et à présenter des excuses pour l'intrusion dans l'univers du Dieu-Créateur et dans le monde des génies. Il faut donc absolument composer en respectant des prescriptions que seuls les devins énoncent. Cette attitude entraîne des comportements de modération envers la ressource, ce qui, indirectement certes, minimise l'impact négatif de l'action de l'homme. Ce genre de comportement résulte de la représentation que les populations locales ont de la nature et de ses ressources. En effet, celles-ci sont la propriété exclusive de Dieu qui a délégué une fois pour toutes ses droits de propriétaire aux génies de la terre, par l'intermédiaire desquels il communique avec les hommes.

2.2. La dimension patrimoniale

La deuxième dimension peut être qualifiée de patrimoniale pour trois raisons essentielles. D'abord, la cosmologie des sociétés étudiées pose la nature comme étant la résidence des ancêtres depuis longtemps disparus mais qui sont censés veiller sur les vivants. Ensuite, cette nature est perçue par les vivants comme l'héritage des ancêtres que l'on doit transmettre en l'état ou plus ou moins enrichi aux générations à venir. Enfin ce sentiment de responsabilité historique est renforcé par l'imminence d'une reddition des comptes le moment venu. L'enjeu est vital dans la mesure où il engage l'avenir du groupe. « Chaque génération tient ses droits de la génération précédente sans que celle-ci perde son droit de regard sur l'usage qui est fait du patrimoine commun. Chaque génération joue à l'égard de celle qui l'a précédée le rôle d'administrateur des biens collectifs et est de ce fait tenue de lui rendre compte de ses actes d'administration. La perspective de cette reddition des comptes est une garantie efficace contre les actes de disposition » (Kouassigan, 1966 : 92). Cette dimension patrimonialiste explique « l'humilité et la révérence si souvent exprimées à l'égard de la terre, de la végétation, des forces naturelles en général » (Perrot, 1982 : 7).

2.3. La dimension pragmatique

Malgré l'idéalisme apparent de la conception du monde des populations locales étudiées, leurs attitudes vis-à-vis de la nature n'en n'est pas moins pragmatique. « Les représentations culturelles des phénomènes environnementaux en Afrique ne sont pas aisément séparables de ce que font les populations. Les représentations locales de l'environnement sont essentiellement d'ordre technique ; elles se réfèrent à la gestion des processus naturels » (Fairhead et Leach, 1994 : 24). C. Friedberg (1999 : 9) ne dit pas autre chose lorsqu'elle note que « les savoirs populaires s'inscrivent dans des pratiques techniques mais aussi sociales et leur efficacité dépend des relations entre les partenaires concernés ».

Les efforts de conceptualisation portent sur ce qui est nécessaire pour la production et la reproduction biologique et sociale du groupe. Ainsi, par exemple, les savoirs sur le climat ne viseront que les phénomènes qui influencent directement les activités de production des biens matériels de subsistance. De même, les savoirs sur le règne animal porteront sur les cycles de reproduction des espèces animales chassées pour mieux gérer le stock, etc. Les observations faites par S. Bahuchet chez les Pygmées Aka confortent cette thèse du caractère très appliqué des savoirs et pratiques naturalistes paysans : « En fait, la vie avec les Aka nous apprend qu'ils sont capables de repérer les variations des espèces dans l'espace et le temps de manière très fine ; par conséquent, leurs activités changent d'une saison à l'autre. En ce sens, on peut dire que les sciences indigènes ou 'ethnoscience' sont au sens propre des sciences appliquées, car elles sous-tendent les activités des hommes » (Bahuchet, 1993 : 45).

3. Contribution des savoirs naturalistes paysans à la protection de la nature

L'apport des différents savoirs naturalistes et des pratiques correspondantes à la protection de la nature a toujours été au centre d'un débat scientifique. Depuis la Convention sur la Diversité Biologique dans laquelle ces savoirs et pratiques occupent une place de choix, ce débat est plus que d'actualité.

A la suite de C. Friedberg (1999 : 11) qui a mis l'accent sur la survalorisation de ces savoirs et pratiques correspondantes, M.C. Cormier-Salem et B. Roussel (2002 : 125) en précisent les contours : « En matière de gestion durable de l'environnement et de conservation de la biodiversité, l'intérêt pour les savoirs naturalistes locaux va grandissant. Ces savoirs ont longtemps été méprisés par la science officielle. Les pratiques correspondantes furent vilipendées par la technique triomphante et souvent considérées comme la plus importante des causes de dégradation. Les uns comme les autres sont maintenant réhabilités, voire survalorisés. De plus en plus de scientifiques (et notamment les naturalistes, les écologues et les agronomes) y voient une somme d'informations inédites, pertinentes et précises sur les milieux et la biodiversité. De leur côté, les développeurs et aménageurs veulent y trouver un remède aux évolutions actuelles de l'environnement, perçues comme négatives et des solutions efficaces en termes de gestion prudente et d'exploitation durable des ressources ».

3.1. Fondements des pratiques paysannes de la nature

Le débat actuel sur la contribution des savoirs naturalistes paysans et des pratiques qui en découlent à la protection de la biodiversité en particulier et de la nature en général, gravite autour de deux grandes questions. La première concerne les motivations de certains comportements repérés dans les pratiques paysannes et qui s'apparentent à des modes de gestion raisonnée des ressources naturelles que les sociétés locales exploitent pour leur survie. Cette question concerne essentiellement les savoirs et pratiques classés dans la troisième catégorie de notre typologie se rapportant au processus d'anthropisation du milieu par telle ou telle société.

Pour certains auteurs, ces motivations sont, avant tout, d'ordre pratique, c'est-à-dire que le premier souci est d'assurer le renouvellement des ressources dont dépend la survie du groupe et non d'ordre écologique, c'est-à-dire qu'on n'est pas guidé par la volonté de préserver la nature en soi. S. Dugast (2000 : 35), dans un résumé analytique des travaux de Grenand, en donne une belle synthèse : « c'est la recherche de l'abondance qui expliquerait une telle gestion raisonnée des ressources et, partant, un tel degré de conservation de la nature. »

Pour d'autres, les motivations sont à rechercher dans les représentations de la nature en vigueur chez les populations locales. Cette position est fort éloquemment résumée par M-C Cormier Salem et B. Roussel (2002 : 139) dans un article très incisif paru à la veille du Sommet Mondial de Johannesburg : « vouloir trouver des processus de patrimonialisation et de gestion durable dans les différentes pratiques des communautés locales, en particulier africaines, est une vision réductrice, une interprétation extérieure des pratiques et savoirs dont la cohérence est à rechercher dans des représentations de la nature, une éthique et des règles sociales débordant largement les questions de conservation des ressources et de l'environnement ».

Un troisième groupe d'auteurs, par exemple J. Boutrais (2000 : 148), postulent que les savoirs et les pratiques correspondantes visaient exclusivement à gérer, non pas une quelconque ressource mais les rapports entre les hommes : « Même sans évoquer une situation ancienne "bucolique" comme le font certains, quelle est la pertinence de l'idée de sociétés dites traditionnelles, c'est-à-dire supposées stables, en harmonie avec la nature et bonnes gestionnaires des ressources naturelles ? Très faible, si ce n'est nulle. C'est la projection dans un passé d'autant plus ancien d'une situation d'autant plus idéalisée. De ce point de vue, aucune société n'a probablement été traditionnelle. Ce que géraient les sociétés anciennes, c'étaient exclusivement des rapports sociaux et non des ressources. Une bonne gestion des rapports sociaux faisait en sorte qu'il existait également une bonne gestion apparente des milieux naturels ».

Ces différentes positions appellent deux principaux commentaires. Premièrement, rechercher les motivations premières des savoirs et pratiques naturalistes correspondantes afin d'en déterminer la valeur écologique n'est rien d'autre qu'une volonté d'appliquer le schéma occidental de conservation actuelle à des sociétés ayant des cultures différentes et par conséquent, des rapports à la nature tout aussi différents. Les politiques occidentales de conservation, transférées et imposées en Afrique au cours de la période coloniale, sont de type réactionnel (Fabiani, 1989 : 201), en ce sens qu'elles sont conçues et mises en œuvre pour remédier à des situations, parfois irréversibles, de dégradation des écosystèmes naturels et d'épuisement de certaines ressources. Du coup, il paraît inconcevable, voire même inacceptable, même pour des scientifiques, de reconnaître que d'autres sociétés qui, de surcroît, avaient été bloquées dans leur évolution par le système colonial, puissent développer d'autres approches qui seraient intégrées au processus global d'anthropisation du milieu. Les motivations d'ordre environnemental sont « invisibles » parce qu'elles ne sont pas dissociables des autres préoccupations, notamment celles relatives à la durabilité du système d'exploitation de la nature. Réfuter cette thèse revient à soutenir que les communautés non européennes sont incapables d'inventer des mécanismes endogènes à même d'assurer un certain équilibre entre la société et le milieu dont dépend la survie du groupe. J. Barrau (1993 :25) a déploré ce genre d'attitude : « Combien d'erreurs auraient pu être évitées en pays tropicaux dans le domaine de la gestion et du maintien des ressources naturelles si l'on avait porté une attention plus soutenue à ces savoirs et ces savoir-faire locaux, fondés sur une longue expérience et tenant compte de la nature réelle de l'environnement et de ses ressources ainsi que de leur vulnérabilité ».

Deuxièmement, soutenir que les pratiques anciennes visaient exclusivement à gérer les rapports sociaux et non la ressource est difficilement acceptable dans la mesure où, de tout temps, toute gestion prend appui et reflète la nature des rapports qui s'instaurent entre les différents acteurs dont les intérêts sont le plus souvent divergents, voire même antagonistes. Dans la critique de l'économie politique, Karl Marx (1952 : 32) le disait déjà à propos de la société capitaliste : « Dans la production, les hommes n'agissent pas que sur la nature. Ils ne produisent qu'en collaborant d'une manière déterminée et en échangeant entre eux leurs activités. Pour produire, ils entrent en relations et en rapports déterminés les uns avec les

autres, et ce n'est que dans les limites de ces relations et de ces rapports sociaux que s'établit leur action sur la nature, la production ».

Ces développements théoriques de Marx sont alimentés aujourd'hui par des analystes comme J. Weber pour qui « la Conservation suppose de gérer les relations entre les hommes à propos de la nature, bien plus que la nature elle-même » (Weber, 1998 : 534). Reprenant cette conclusion de manière métaphorique, il note « deux vaches dans un pré vont brouter ; deux individus dans le pré vont discuter pour savoir s'ils mettent des vaches et combien, s'ils préfèrent cultiver ce pré ou encore y construire un hôtel pour touristes et s'inventeront des règles pour gérer leurs relations à propos du pré » (Weber, 1996 : 3).

Les dispositions pratiques et idéelles conçues pour réguler les activités agricoles dans les sociétés locales étudiées permettent également de battre en brèche la thèse relative à ce qu'on qualifierait d'inconscience écologique attribuée aux sociétés anciennes. La première disposition qui sert ici à réguler les relations à propos de la ressource relève de la propriété collective de la terre, bien sacré appartenant non seulement aux vivants mais également aux ancêtres qui, bien que depuis longtemps disparus, veillent sur la société, « surveillent les agissements des vivants et sont donc présents parmi eux en permanence » (Coulibali, 1978 : 118).

Ainsi, et contrairement aux thèses néoclassiques, selon lesquelles « comme les forêts sont une ressource commune, elles sont sur-utilisées et un individu n'a aucun intérêt à préserver un arbre s'il y a un risque que quelqu'un d'autre le coupe, et il n'a certainement aucun intérêt à en planter » (Bauer et Illing, 1992 : 21), la propriété collective de la terre, considérée strictement dans le cadre traditionnel africain (absence d'antagonisme d'intérêt économique, prédominance de l'intérêt général sur les aspirations individuelles, prépondérance de la solidarité lignagère), en garantissait une gestion écologiquement saine. Les propos suivants d'une historienne africaniste confortent cette position : « La première garantie était l'absence de l'appropriation privée ; les droits sur le sol, propriété collective, étaient jalousement gardés par les institutions sous le contrôle du chef de terre » (Coquery-Vidrovitch, 1980 : 30). Par ailleurs, l'existence d'un corps de maîtres de terre, appelés *tarfolo* chez les Senoufo et *sakotésé* chez les Koulango, véritables « garants de l'observance des coutumes ancestrales et ordonnateurs des rites agraires » (Sawadogo, 1977 : 216), invite à interpréter certains comportements des sociétés locales comme étant destinés non pas seulement à gérer les rapports sociaux, mais également à réguler l'exploitation de la ressource, ce qui serait à l'origine de méthodes de protection locale de la nature. J. Weber note également à ce propos qu'il « est amplement démontré que ressource n'est nullement synonyme d'accès libre et de nombreuses ressources en propriété commune ont été et sont gérées de façon viable à long terme » (Weber, 1995 : 10).

3.2. Le rôle des forêts sacrées dans la protection de la nature

La deuxième grande question se rapporte à la contribution des forêts sacrées à la conservation de la diversité biologique que limiterait la petitesse de leurs dimensions. Cette idée est clairement formulée par D. Juhé-Beaulaton et B. Roussel (2002 : 424) : « Il existe certes de bosquets et forêts sacrés très anciens, mais il ne paraît guère réaliste, compte tenu de leur taille souvent réduite et de la nature des pratiques humaines dont elles ont toujours été le théâtre (abattage, plantations) d'en faire des reliques quasi intactes d'une couverture forestière originelle, d'une hypothétique végétation 'primaire' ». Mais cette affirmation contredit celle faite par B. Roussel dans un article antérieur (1994 : 49) où il met en lumière la richesse en flore et faune de ce type d'espace, dont l'existence serait liée à leur sacralité : « Une grande part de la gestion de l'environnement végétal, la répartition actuelle des bois et des forêts,

dépend de cette religion¹⁶. Ses règles vont généralement dans un sens de protection et d'utilisation prudente. Des réserves de faune et de flore sont ainsi constituées et se maintiennent encore de nos jours ».

Le rôle des forêts sacrées dans la protection de la nature est de plus en plus accepté dans les milieux occidentaux, notamment dans les agences internationales de coopération. Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler les colloques, symposiums et séminaires organisés à cet effet à travers le monde avec la participation et / ou le soutien de ces différentes agences de coopération¹⁷. En Côte d'Ivoire, depuis le séminaire de lancement du Plan National d'Action pour l'Environnement (PNAE) en 1992, les forêts sacrées font l'objet d'une attention soutenue de la part des ONG, du PNUD et du CRDI.

4. La valorisation des forêts sacrées ivoiriennes en vue de leur contribution à la protection de la nature

Face aux échecs des politiques environnementales nationales héritées de l'époque coloniale, le regard se tourne de plus en plus vers une valorisation des acquis (savoirs et pratiques) des sociétés anciennes en matière de protection de la nature. L'expérience de la Croix Verte de Côte d'Ivoire s'inscrit dans cette dynamique.

Le processus de valorisation des forêts sacrées de Côte d'Ivoire met en scène, depuis les années 1990, la Croix Verte ivoirienne, une ONG pour la sauvegarde de l'environnement. Pour cette action, l'ONG bénéficie du concours financier des agences de coopération internationale, notamment le PNUD (ONU) et le CRDI (Canada).

4.1. Présentation de la Croix Verte

Fondée en 1982 par un groupe de jeunes, la Croix Verte de Côte d'Ivoire a comme objectif la sauvegarde de l'environnement pour le développement durable de la Côte d'Ivoire. Elle est membre de la Croix Verte internationale et du Réseau Ashoka Innovators pour l'Entrepreneuriat Social. Les objectifs de la Croix Verte tels que définis dans ses statuts se présentent comme suit :

- le développement de la conscience écologique nationale à travers des activités d'information, de sensibilisation et d'éducation environnementale ;
- la préservation de la forêt et de la biodiversité à travers des projets écologiques communautaires ;
- l'amélioration du cadre de vie et de la qualité de la vie des populations à travers des appuis techniques ;
- la réalisation et la promotion des études d'impact environnemental comme système de management environnemental.

4.2. Incursion de la Croix Verte dans le champ des forêts sacrées

L'action de la Croix Verte en faveur des forêts sacrées de Côte d'Ivoire a comporté deux phases : la première dite onusienne ou encore expérimentale (forêt sacrée de Tabagne) ; la

¹⁶ L'article est consacré aux plantes de la religion vaudou.

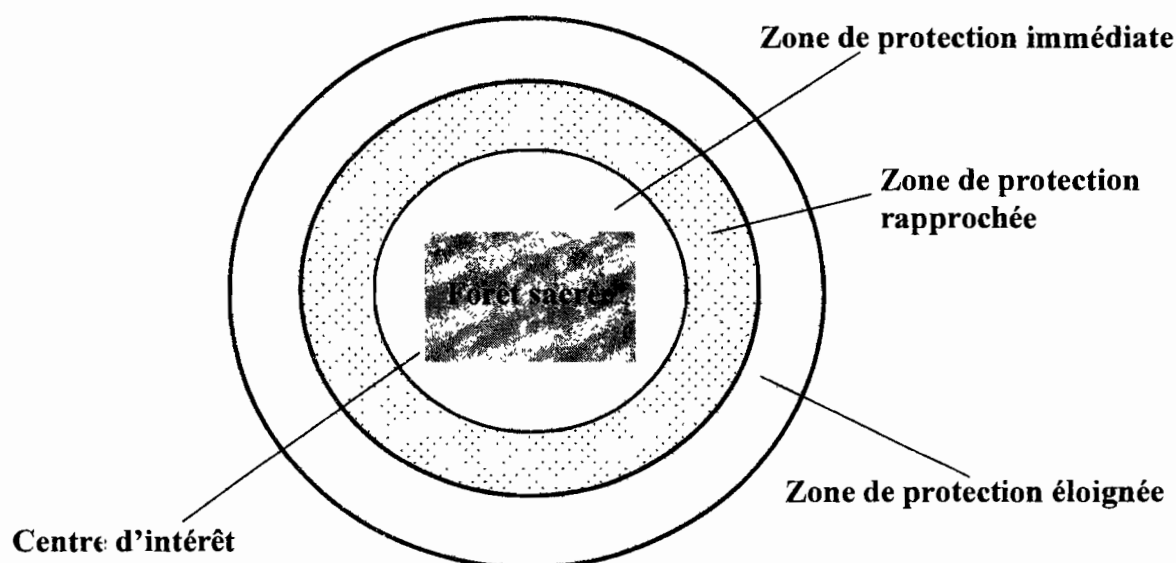
¹⁷ En septembre 1998, l'UNESCO a organisé un symposium international sur « Sites naturels sacrés : diversité culturelle et diversité biologique ». Le CRDI a organisé un séminaire à Ouagadougou sur la protection traditionnelle de la nature en octobre 2000.

deuxième dite canadienne¹⁸ (Projet Forêts Sacrées, patrimoine vital de la Côte d'Ivoire).

4.2.1. Les activités durant la première phase

La forêt sacrée de Kolodio (Tabagne, département de Bondoukou dans le nord-est de la Côte d'Ivoire) a servi de cadre à la mise en œuvre de cette première phase, dite aussi phase expérimentale. Première initiative d'envergure, le projet développé au profit de la forêt sacrée de Kolodio a bénéficié de l'appui financier du PNUD, notamment du programme FEM-Micro-financement ONG. Pour la Croix Verte, il s'agissait d'un projet expérimental qui a permis d'élaborer une stratégie de protection forestière dite des « 3 Z Intégrées ». Suivant cette stratégie, la meilleure façon de protéger une forêt sacrée consiste à instituer une zone tampon comprenant trois aires concentriques autour de ce site : (i) création d'une zone de renforcement sylvicole multispécifique (première zone concentrique) comprenant trois ou cinq espèces d'arbres et de plantes médicinales autour de la forêt classée. Cette zone est appelée « zone de protection immédiate » ; (ii) création d'une zone de reboisement économique autour de la zone de protection immédiate comprenant du bois de service et du bois à but énergétique. Cette deuxième aire est dite « zone de protection rapprochée » ; (iii) création d'une zone agroforestière (cultures vivrières, arbres fertilisants, élevage de volaille). C'est la « zone de protection éloignée » (figure).

Figure : Schéma de la “ Stratégie des 3 Z intégrées ” de la Croix Verte de Côte d'Ivoire



Source : Croix Verte Côte-d'Ivoire

Les initiateurs de cette stratégie y voient quatre principaux avantages :

- le site à protéger (classé ou sacré) est hors de portée des populations riveraines ;
- les populations riveraines ne se sentent pas déshéritées, grâce à la zone tampon dans laquelle se réalisent diverses activités socio-économiques et environnementales ;
- la réalisation des micro-projets agroforestiers et pastoraux permet aux populations de lutter contre l'exode rural par la création d'emplois et surtout l'accès à l'autosuffisance alimentaire ;
- les populations sont impliquées, responsabilisées dans la gestion du terroir. Elles assurent,

¹⁸ Cette phase est entièrement financée par le Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI) du Canada.

de par leur présence et leur volonté, la police autour du site à protéger, qui est le centre d'intérêt principal.

Ce projet expérimental, dont les résultats ont d'ailleurs été diversement appréciés¹⁹, a surtout permis à l'équipe de la Croix Verte d'élaborer un projet national, d'envergure sous-régionale, intitulé « Forêt sacrée, patrimoine vital de la Côte d'Ivoire ».

4.2.2. Les activités de la deuxième phase

L'objectif de cette phase consiste à promouvoir le développement des stratégies des « 3 Z intégrées » de sauvegarde et d'exploitation rationnelle des ressources naturelles, à partir des îlots de préservation que constituent les forêts sacrées en s'appuyant sur les pratiques culturelles des pouvoirs traditionnels et des populations locales. Le projet comprend trois grandes phases : (i) recensement et classement typologique des forêts sacrées ; (ii) inventaire faunique et floristique des forêts sacrées afin d'en déterminer la valeur en biodiversité ; (iii) proposition et expérimentation d'une stratégie d'aménagement et de protection des forêts sacrées.

Les acquis du projet sont de quatre ordres :

1. recensement de 6.702 forêts couvrant une superficie globale de 37.000 ha ;
2. élaboration d'une Charte nationale des forêts sacrées de Côte d'Ivoire ;
3. organisation d'une journée d'Information parlementaire sur la protection des forêts sacrées ;
4. création de trois sites d'observation et d'expérimentation : forêt sacrée Adon Akosso du village de Ahéoua dans la sous-préfecture d'Akoupé (département d'Adzopé) ; forêt sacrée Gbangbodjo du village de Bécédi dans la sous-préfecture Sikensi (département de Dabou) ; forêt classée de Topé du village de Moossou dans la sous-préfecture de Grand-Bassam, département de Grand-Bassam.

5. Richesse en biodiversité floristique des forêts sacrées

Les résultats que nous présentons proviennent de la communication faite par l'équipe de botanistes ayant, sous la conduite du Dr N'guessan K. E. du Laboratoire de Botanique de l'Université de Cocody, réalisé l'inventaire floristique dans le cadre du projet. Cet inventaire a concerné cinq forêts sacrées : Kolodio (Tabagne), Ehidi (Sikensi), Gbangbodjo (Bécédi), Adon Akosso (Akoupé) et Topé (Grand-Bassam).

Il en ressort les résultats suivants :

- dans ces forêts, tous les types biologiques connus en Côte d'Ivoire ont été recensés : Microphanérophytes ; Mésophanérophites ; Thérophytes ; Géophytes rhizomateux ; Lianes ;
- dans les cinq forêts sacrées il a été recensé 1589 espèces de plantes vasculaires contre 3 517 au plan national (selon le Pr. Aké Assi, 1994) ;
- une comparaison de la diversité à l'hectare donne les chiffres suivants : au niveau national, les indices obtenus de 0,001195 (3.517/1.800.000 ha) ; forêt sacrée de Ehidi (443/10 ha). L'écart entre les deux valeurs est énorme. La forêt sacrée de Ehidi et, certainement,

¹⁹ Le PNUD a parlé d'échec dans la mesure où les objectifs du projet, selon une évaluation réalisée à mi-parcours, n'auraient pas été atteints. Cette institution a même mis fin, de manière unilatérale, au financement du projet. Quant à la Croix Verte, elle parle simplement de « résultats mitigés ».

l'ensemble des forêts sacrées du pays sont mieux conservées que la moyenne nationale ;

- les cinq forêts sacrées pilotes renferment 701 plantes médicinales contre 1.500 au plan national. Presque la moitié des plantes médicinales du pays sont donc représentées dans ces cinq forêts sacrées ;
- plantes à divers usages (artisanat, construction d'habitation, cosmétique, etc.) : dans la seule forêt sacrée de Ehidi, il en a été recensé 125 contre 367 dans toute la Côte d'Ivoire ;
- plantes rares et menacées d'extinction : 103 espèces de la flore ivoirienne ont été recensées dans les forêts sacrées pilotes du projet ;
- les forêts sacrées couvrent 37.000 ha, renferment 2.000 espèces de plantes spontanées, 150 plantes rares ayant de multiples fonctions.

Conclusion

Les savoirs naturalistes paysans et les pratiques qui en découlent participent à la protection de la nature en général, et de la biodiversité en particulier. Les processus de patrimonialisation développés par les populations locales concernent les savoirs et les pratiques sur les éléments naturels et non pas forcément les éléments du vivant eux-mêmes. L'efficacité de l'approche résulte du fait qu'en patrimonialisant les savoirs et les pratiques concernant un élément de la nature dans un espace donné, tout le milieu environnant est épargné et fait l'objet de protection. Sur ce point on peut convenir avec D. Juhé-Beaulaton et B. Roussel (2002 : 425) que : « Ce que la religion vodun cherche à transmettre de génération en génération, n'est-ce pas, plus que des lieux ou des objets naturels, des ensembles de pratiques et de savoirs religieux et médicinaux, historiques et sociaux. »

L'enjeu n'est pas l'espèce végétale ou animale, mais plutôt le savoir et la pratique qui contribuent à sa socialisation pour le bien de la communauté. Les espaces sacrés sont les résultats d'un comportement « écologiquement correct » d'une communauté donnée. Ils datent, de manière générale, de l'époque de la création des villages et autres lieux d'habitation.

L'intérêt actuel pour les forêts sacrées en Côte d'Ivoire et l'expérience de la Croix Verte appellent le commentaire suivant : de même que les forêts classées, les parcs nationaux et les réserves furent initiées par les services coloniaux de manière autoritaire, les forêts sacrées font l'objet aujourd'hui d'un processus exogène de patrimonialisation. Comme à l'époque coloniale, les populations locales sont marginalisées, voire même instrumentalisées, sans se soucier véritablement de leur consentement²⁰, ce qui, à long terme, peut compromettre l'avenir de ce genre d'intervention. Les exemples des Projets Conservation et Développement Intégrés (PCDI) initiés ici et là en Afrique et dont les résultats, malgré les efforts financiers, demeurent en deçà des attentes, plaident en faveur de cette thèse.

²⁰ « S'il s'agit de supprimer les pressions anthropiques, la mise en défens d'espaces protégés est cohérente dès lors que les coûts sont jugés acceptables, économiquement et socialement. S'il s'agit de dévier ces pressions on aura recours à des incitations et désincitations. Dans une telle représentation de la société, il n'est pas nécessaire de négocier avec les populations : de simples incitations / désincitations sont censés suffire à obtenir la 'participation' à des objectifs considérés comme 'bons' d'un point de vue extérieur à cette société » (Weber, 1996 : 3)

Références bibliographiques

- AMON D'ABY F.J., 1960 - *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*. Paris, Ed. Larose.
- BAHUCHET S., 1993 - Savoirs de chasse, de pêche et de cueillette en Afrique centrale. In SCHEPS R. (ed.), *La science sauvage ; des savoirs populaires aux ethnosciences*. Paris, Ed. du Seuil : 43-61.
- BARRAU J., 1993 - Les savoirs naturalistes et la naissance de l'ethnoscience. In SCHEPS R. (éd.), *La science sauvage ; des savoirs populaires aux ethnosciences*. Paris, Ed. du Seuil : 15-27.
- BAUER A. & ILLING G., 1992 - Echange dette-environnement : Comment financer la protection de la forêt tropicale ? *Problèmes économiques*, 2.292 : 19-26.
- BLOCH M., 1952 - *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Paris, Armand Colin.
- BOUTRAIS J., 2000 - Gestion sociale locale. In GILLON Y. et al. (éds.), *Du bon usage des ressources renouvelables*. Paris, IRD, Latitudes 23 : 147-152.
- BRAUDEL F., 1958 - Histoire et Sciences sociales. La longue durée. *Annales E.S.C.*, 13 : 725-753.
- CARTRY M., 1993 - Les bois sacrés des autres : les faits africains. In : *Les bois sacrés*. Actes du colloque international de Naples. Naples, Collection du Centre Jean Bésard : 1993-208.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 1980 - Les paysans africains : permanences et mutations. In *Sociétés paysannes du tiers monde*. Lille, éd. P.U.F. : 46-67.
- CORMIER-SALEM M.-C. et ROUSSEL B., 2002 - Patrimoines et savoirs naturalistes locaux. In MARTIN J.-Y. (éd.), *Développement durable ? Doctrines, pratiques, évaluations*. Paris, IRD : 125-142.
- COULIBALI S., 1978 - *Le paysan Senoufo*. Abidjan-Dakar, Ed. N.E.A.
- DA LAGE A. & METAILE G. (éds.), 2000 - *Dictionnaire de Biogéographie végétale*. Paris, CNRS.
- DELEAGE J.P., 1992 - *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*. Paris, Ed. La Découverte.
- Document Projet Croix Verte de Côte d'Ivoire, 2000 - *Rapports d'activités*.
- DUGAST S., 2002 - Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu. In CORMIER-SALEM M.C., JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL R. (éds.), *Patrimonialiser la nature tropicale*. Paris, IRD : 33-78.
- FABIANI J.-L., 1989 - La nature, l'action publique et la régulation sociale. In *Du Rural à l'environnement. La question de la nature aujourd'hui*. Paris, L'Harmattan : 187-210.
- FAIRHEAD J. & LEACH M., 1994 - Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement. *Politique Africaine*, 53 : 11-24.
- FRIEDBERG C., 1999 - Les savoirs populaires sur la nature. *Sciences humaines*, 24 : 8-11.
- GADOU D., 2001 - *Forêts sacrées en Côte d'Ivoire. Mythe ou réalité ?* Communication à la Journée d'information parlementaire sur la protection des forêts sacrées. Croix Verte de Côte d'Ivoire, 7 p.
- JUHE-BEAULATON D. & ROUSSEL B., 2002 - Les sites religieux vodun. Des patrimoines en permanente évolution. In CORMIER-SALEM M.C., JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL R. (éds.), *Patrimonialiser la nature tropicale*. Paris, IRD : 414-444.
- KOUASSIGAN G.-A., 1966 - *L'homme et la terre*. Paris, ORSTOM.

- LOUCOU J.-N., 1984 - *Histoire de la Côte d'Ivoire. La formation des peuples*. Abidjan, Ed. CEDA.
- MARX K., 1952 - *Travail salarié et capital*. Paris, Ed. Sociales.
- MAZOYER M. & ROUDART L., 1997 - *Histoire des agricultures du monde. Du néolithique à la crise contemporaine*. Paris, Ed. du Seuil.
- N'GUESSAN E., 2001 - *Lucarne sur la diversité floristique des forêts sacrées de Côte d'Ivoire*. Communication journée parlementaire sur la protection des forêts sacrées, 20 p.
- PERROT C.-H., 1982 - *Les Anyi-Ndénye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles*. Abidjan, Ed. CEDA.
- ROUSSEL B., 1994 - Des dieux à l'homme : les plantes des Vaudou. *Hommes et plantes*, 7-8 : 46-53.
- SAWADOGO A., 1977 - *L'agriculture en Côte d'Ivoire*. Paris, P.U.F.
- TERRAY E., 1984 - *Une histoire du royaume Abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*. Paris, thèse pour le Doctorat d'Etat de l'Université de Paris V, tome 2.
- VERDIER R., 1995 - Autochtonie, religion et pouvoir. In VINCENT J.F.; DORY D. et VERDIER R. (éds.), *La construction religieuse du territoire*. Paris, L'Harmattan : 143-150.
- WEBER J., 1995 - *Gestion des ressources renouvelables : fondements théoriques d'un programme de recherche*. Paris, CIRAD, Gerdar-Green, 21p.
- WEBER, J., 1996 - Conservation, développement et coordination : peut-on gérer biologiquement le social ? Communication au Colloque Panafricain *Gestion communautaire des ressources naturelles renouvelables et développement durable*. Hararé, 24-27 juin 1996, 17 p.
- WEBER J., 1998 - Perspectives de gestion patrimoniale des ressources renouvelables. In LAVIGNE DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française : 534-552.
- World Wide Fund (WWF), 1992. - *Convention sur la Diversité Biologique. Perspective pour la mise en œuvre*.

ACTIONS DE LA SODEFOR ET PRATIQUES PAYSANNES DES *WANNE* DANS LA FORÊT CLASSEE DE MONOGAGA (CÔTE D'IVOIRE)

Constant Y. ADOU YAO

Doctorant, MNHN-IRD, Paris, France.

Résumé : La forêt de Monogaga a été classée en 1973 avec des populations à l'intérieur. Sa gestion a été confiée en 1992 à la Société de Développement des Forêts. Dans l'application de son plan d'action, cette dernière se trouve opposée aux populations qui y vivent et qui revendiquent l'usage des ressources naturelles correspondantes. Elles les considèrent comme leur propre patrimoine. Elles définissent dans la forêt des unités spatiales dans lesquelles elles ont des pratiques différenciées. Une étude ethnobiologique a permis de décrire les principaux espaces de la Sodefor et les actions qu'elle y mène. De même, les grands espaces paysans et les pratiques associées à ceux-ci sont décrits et analysés. Pour la Sodefor, il ne fait aucun doute que la forêt est le patrimoine naturel sur lequel il faut concentrer tous les efforts de conservation et d'aménagement. C'est pour atteindre ces objectifs qu'elle a réorganisé le territoire en séparant les espaces dévolus aux activités de production agricole et forestière, de ceux consacrés à la conservation. Les gestionnaires officiels de Monogaga affichent une nette préférence pour les espaces débarrassés de toute emprise humaine : leur but ultime est donc de reconstituer des forêts noires. Pour les paysans *wanne*, la forêt de Monogaga n'est pas une entité unique. Elle est composée de plusieurs unités d'espaces, les uns pouvant être appropriés individuellement et les autres, communautairement ou collectivement. Le couvert ligneux n'est pas un patrimoine en soit pour les paysans *wanne*. Ce qui est transmis, de génération en génération, selon des logiques lignagères, ce sont des droits d'accès à la terre et des droits de défrichement.

Mots clefs : Côte d'Ivoire. Forêt classée. Monogaga. Patrimoine. Pratiques paysannes. SODEFOR. Wanne.

Abstract : SODEFOR management and Wanne local practices in Monogaga classified forest.

The Monogaga forest was classified in 1973 with populations inside. Its management was entrusted in 1992 to the Sodefor. In the application of its plan the latter is opposite with the populations which live there and which assert the use of the corresponding natural resources. They regard them as their own inheritance. They define in the forest, some space units in which they have differentiated practices. We undertook an ethnobiological study to describe principal spaces of Sodefor and the actions that it carries out in the forest. In the same way, main farmers' spaces and the practices associated with those were described and analysed. For the Sodefor, there is any doubt that the forest is the natural patrimony on which, it is necessary to concentrate all the efforts of conservation and monitoring. To achieve these goals, it reorganized the territory by separating spaces reserved for the agricultural activities and forest production, of those devoted to the conservation. The official managers of Monogaga post a clear preference for the spaces disencumbered of any human influence: their ultimate objective is thus to reconstitute the "*forêts noires*". For the *wanne* farmers on whom the study was concentrated, the Monogaga forest is not a single entity. It is made up of several units of spaces, the ones being able to be appropriated individually and the others appropriated commonly or collectively. Ligneous cover is not thus an inheritance for the *wanne* peasants. What are transmitted, from generation to generation, according to lineage logics, are rights of access to the land and rights of clearing.

Key words: Côte d'Ivoire. Classified forest. Monogaga. Patrimony. Farmers' practices. SODEFOR. Wanne

Introduction

Le sud-ouest de la Côte d'Ivoire abrite une végétation intéressante pour les écologues et les botanistes. Elle est constituée en majeure partie de forêts denses humides (Guillaumet, 1967; ORSTOM, 1971). La forêt de Monogaga est l'une d'entre elles. Qualifiée de "plus joli exemple de forêt humide de littoral" par les scientifiques (Aké Assi, 1997) comme par les protecteurs de la nature et les aménageurs (SODEFOR, 1994), elle a fait l'objet d'un

classement en 1973 : elle figure maintenant parmi les 172 forêts classées du domaine forestier permanent de l'Etat. La gestion de ce domaine permanent, donc de la forêt classée de Monogaga, est assurée par la Société de Développement Forestier (SODEFOR, société d'État maintenant partiellement privatisée) qui, depuis 1992, par l'intermédiaire des Commissions Paysans-Forêts, essaie de mettre en place une gestion compatible avec les exigences de la conservation d'un tel écosystème : mise en défens, reconversion des plantations, reforestation, exploitation forestière, voire enclaves agricoles.

La forêt de Monogaga (figure 1) a été, jusqu'à ce jour, très peu étudiée comparativement aux autres forêts classées telles que celles de Bossématié, à Abengourou, du Hautassandra, à Daloa et de Yapo-Abbé, à Agboville. Les seules études disponibles, hormis celles des premiers botanistes européens, sont l'inventaire de Aké Assi (1997) et une étude récente du Projet ECOSYN portant sur les lianes. L'espace classé de Monogaga est constitué en majeure partie de forêts denses humides sempervirentes (Guillaumet, 1967; ORSTOM, 1971). Elle est caractérisée par plusieurs types de végétations dont les plus importantes sont les forêts à *Eremospatha macrocarpa* et *Diospyros mannii*, les forêts à *Diospyros spp.* et *Mapania spp.* sur terre ferme d'interfluvies, des forêts marécageuses sur sols hydromorphes et des formations littorales (Aké Assi, 1984; 1997). En dehors des espèces caractéristiques des divers types de végétation, la flore de Monogaga est constituée par des espèces « sassandriennes » (*Azelia bracteata*, *Calpocalyx aubrevillei*, *Trichoscypha baldwinii*, ...), endémiques ivoiriennes et ouest africaines (*Anthonotha sassandraensis*, *Baphia bancoensis*, *Gilberticidendron splendidum*, *Campylospermum schoenleinianum*, ...) et des espèces rares et menacées d'extinction (*Acridocarpus alternifolius*, *Eremospatha hookerii*, *Garcinia kola*, *Dodonea viscosa*, ...). Forêt de basse altitude où les plus hauts sommets ne dépassent pas 130 m (Béné *et al.*, 1995; Chatelain et Piguet, 1999), elle couvre une superficie de 40000 ha et se répartit sur deux départements (Sassandra et San Pedro).

Une autre originalité de cette forêt tient à ce qu'elle est le seul espace habité à avoir été classé en Côte d'Ivoire (par un arrêté du 30 juin 1973) : en l'occurrence, il s'agit de populations considérées comme « autochtones ». Parmi elles, les plus anciennement installées et les plus nombreuses sont les *Wanne* : riziculteurs venus par migrations successives au XIV^e siècle de la région de Man, ils considèrent la forêt et ses abords comme leur territoire légitime, leurs terres agricoles et leur terrain de chasse. Ils revendiquent l'usage des ressources naturelles correspondantes qu'ils considèrent comme leur propre patrimoine. Ils définissent dans la forêt des unités spatiales dans lesquelles ils ont des pratiques différenciées.

En sus des pratiques paysannes dans la forêt, s'ajoutent celles de la SODEFOR. Celle-ci a divisé la forêt en : (1) une série de protection, composée du groupe de protection intégrale ou Réserve Biologique, du groupe de reconstitution ou de reboisement, et du groupe de forêt naturelle de réserve qui est ici l'équivalent du groupe de production que l'on rencontre dans les autres forêts classées ; (2) une série agricole qui comprend 4 zones et qui est appelée à évoluer en enclaves agricoles. Les activités paysannes sont tolérées uniquement dans la série agricole où les populations locales devraient être concentrées. La série de protection est interdite de toute activité agricole. On constate un non respect de cette concentration de populations et d'activités. Face à cette difficulté, il s'est ouvert un débat. La SODEFOR doit-elle expulser ou maintenir les populations dans la forêt pour réussir à la conserver?

Toutes les études socio-économiques menées jusqu'à ce jour tendent à encourager le déguerpissement des populations de la forêt. Pour aider à la réflexion, nous nous proposons d'identifier les principales catégories d'espaces reconnues par les paysans, les pratiques qui y

sont associées et celles de la SODEFOR, afin de comprendre la valeur de la forêt pour l'un et l'autre des acteurs.

Plusieurs populations vivent dans la forêt classée de Monogaga. Pour cette étude, nous ne prendrons en compte que les *Wanne* car ils sont les plus nombreux (huit villages contre quatre pour les *Bakwe*; Ibo, 1994). A travers des observations directes et permanentes, des descriptions suivant les méthodes ethnographiques, des entretiens ouverts et libres, nous avons recensé avec les paysans les différentes catégories d'espaces qu'ils reconnaissent dans la forêt et les pratiques correspondantes. En d'autres termes nous avons identifié avec eux les différents découpages qu'ils font de la forêt, dans leurs activités quotidiennes. Ces enquêtes ont permis de déterminer le vocabulaire concernant les différentes unités d'espaces et les pratiques qui ont cours dans ces unités¹.

De même, en ce qui concerne la description du zonage de la forêt et les actions que la SODEFOR y mène, nous avons procédé par entretiens libres avec les agents chargés du secteur de Monogaga. Nous avons également fait une étude bibliographique des documents de la Société à son siège social à Abidjan et à son Centre de Gestion de San Pedro, concernant différents plans de remembrement de 1994, d'aménagement de 1995 et des rapports d'étudiants sur cette forêt.

1. La forêt de la SODEFOR, un patrimoine à protéger et à reconstituer.

Face à la diminution du couvert forestier, l'Etat ivoirien a, depuis 1978, scindé les espaces forestiers en deux domaines de gestion (SODEFOR, 1994; Ibo, 2000) : le Domaine Rural où les activités agricoles et l'exploitation forestière sont conduites par les divers acteurs de la société civile et le Domaine Permanent de l'Etat, composé de Parcs Nationaux, de Réserves Naturelles et de Forêts Classées : c'est un total plus de quatre millions d'hectares (environ 12% du territoire) qui est censé échapper ainsi à l'exploitation privée. La gestion de ce domaine permanent est, en effet, confiée à la Direction de la Protection de la nature (en ce qui concerne les parcs nationaux et les réserves naturelles) et à la Société de Développement des Forêts (SODEFOR), dont le mandat est avant tout d'assurer la conservation des milieux et des écosystèmes ainsi patrimonialisés en réalisant les mises en défens, la reconversion des plantations de café et de cacao et la reforestation.

Dans la forêt de Monogaga, la SODEFOR a délimité des espaces correspondant à chacune des grandes activités qu'elle entend mener (cf. carte). Ces espaces appelés « séries » dans le langage officiel (SODEFOR, 1995) sont de deux sortes : la série de protection où toutes les activités d'exploitation sont interdites et la série agricole où les paysans sont autorisés à cultiver.

Dès le début de sa mission en 1992, la SODEFOR a d'abord poursuivi les destructions de

¹ Ce travail a été effectué dans le cadre de ma thèse, sous la direction de Bernard Roussel. Nous nous sommes entretenus avec les *Wanne* en présence de deux interprètes parlant français. Ils sont natifs de la région et parlent couramment leur langue maternelle. Cependant pour collecter toutes les informations intéressantes, nous avons eu l'habitude d'enregistrer la plupart des discussions pour les traduire une fois rentré afin d'éclaircir d'éventuels points d'ombre. La transcription des termes s'est faite en adoptant l'alphabet phonétique international (A.P.I.). Nous avons donc adopté les transcriptions suivantes :

/ã/ = an de manteau; /e/ = é de éléphant; /ɛ/ = è de père; /œ/ = e (muet) de cheval; /ŋ/ = gn de agneau
/ʔ/ = o ouvert de top; /ɔ̃/ = on de oncle; /u/ = ou de ouvrir; /i/ = in de sapin.

plantations et de campements « infiltrés » dans la série de protection (Ibo, 2000), comme le faisait auparavant le service des Eaux et Forêts en charge de Monogaga. De l'avis même du Lieutenant Dago, chef du secteur de Monogaga, ces opérations se sont avérées inefficaces car « il n'y avait pas assez d'agents pour toutes les forêts et pour tous les clandestins agricoles » : les paysans revenaient après le passage des agents, reconstituaient leurs plantations ou en créaient de nouvelles à proximité.

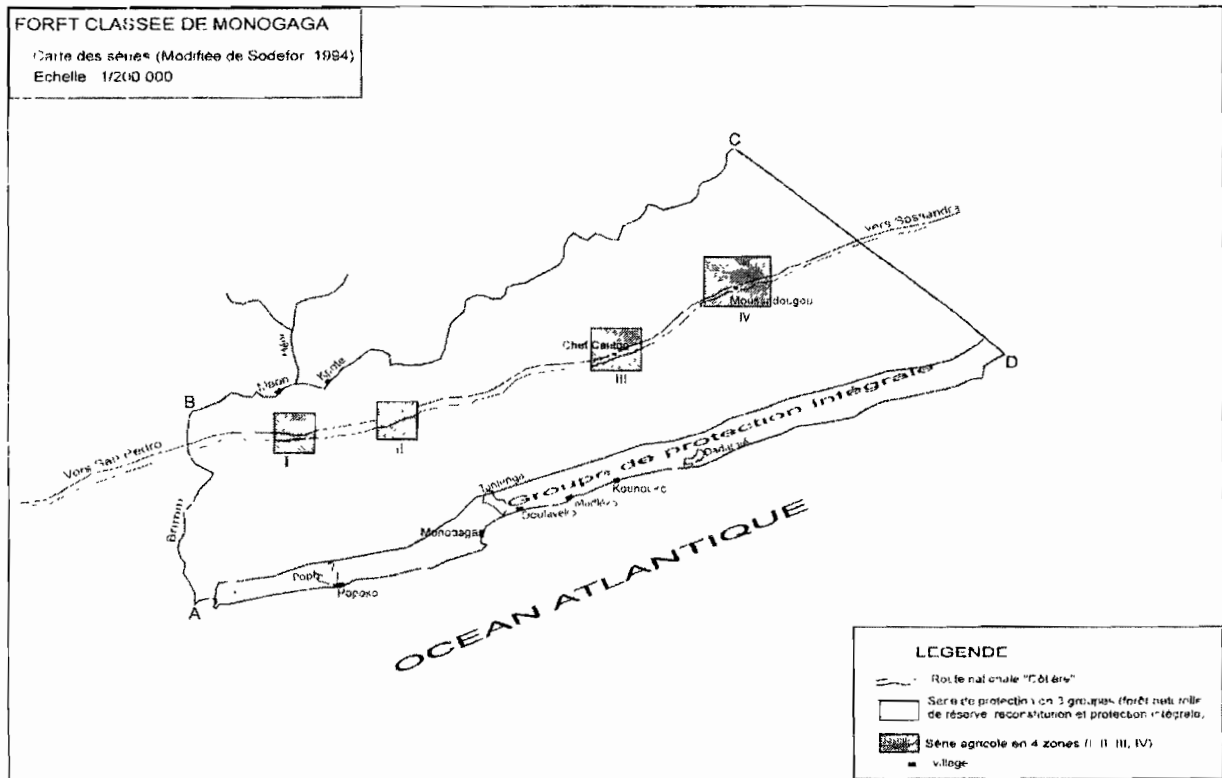


Figure 1 : Carte des séries délimitées par la Sodefor dans la forêt classée de Monogaga.

Pour tenter de résoudre cette difficulté, la SODEFOR propose, au début des années 1990, un plan de remembrement qui évolue rapidement, en 1994, en un plan d'aménagement. Sa conception et son application reposent sur la consultation des représentants villageois organisés en Commission Paysans-Forêt (CPF) afin de mettre en place une co-gestion de la forêt. L'objectif est de regrouper tous les paysans dans quatre zones dont l'ensemble constitue la série agricole : le choix des emplacements repose sur des critères très complexes (SODEFOR, 1995 : 28) qui tiennent compte de caractères environnementaux (proximité de la route côtière, nature et fertilité des sols, ressources en eau) mais aussi de l'occupation ancienne et de certaines règles d'accès au foncier, préexistant au classement. Ainsi la zone 4, où se trouve le bourg nouveau de Moussadougou, du nom d'un des premiers paysans malinké migrants, est prévue pour regrouper les cultivateurs « allochtones » et « étrangers » avec lesquels la SODEFOR va signer des contrats individuels d'exploitation. En revanche, les « autochtones » conservent le contrôle du partage et de l'attribution des terres qui leur sont données, avec cependant un droit d'avis de la SODEFOR. Une partie de la zone 4 est offerte aux *Bakwe*. Les zones 1, 2 et 3 sont réservées aux groupes de l'autre communauté « autochtone », les *Wanne*. Ce nouveau plan d'occupation des terres tient également compte des appartenances lignagères : les *Wanne Bôkoyo* sont regroupés dans la zone 3 et les lignages *Wanne Wuyo* plus nombreux, dans les zones 1 et 2. Le regroupement se fait selon

une logique de voisinage : on demande aux paysans des villages et des campements situés dans des bandes nord-sud, centrées sur une zone de la série agricole, d'y regrouper leurs activités. Beaucoup d'agriculteurs ont installé de nouveaux champs dans les aires délimitées par la SODEFOR mais la plupart ont conservé leurs anciennes habitations, leurs anciens champs, leurs plantations et, bien sûr, leurs lieux de cultes.

Le plan d'aménagement de la SODEFOR prévoit en outre la subdivision de la série de protection en plusieurs espaces appelés « groupes » :

- le « groupe de protection intégrale », qualifié également de « réserve biologique » (cf. carte), est situé en bordure de la mer ; c'est une bande large d'environ 2 km qui inclut les implantations villageoises originelles qui n'ont d'ailleurs pas encore été totalement désertées. D'une superficie de 11.528 ha, le « groupe réserve biologique » a été établi pour la conservation d'une biodiversité importante, d'un écosystème favorable par une protection intégrale et la création de sanctuaire pour la faune et la flore particulièrement menacées (SODEFOR, 1995 : 6; Traoré et Zoh, 2003 : 38). L'accès à cette réserve, limité dans un premier temps à la recherche, pourrait selon la SODEFOR être autorisé à l'écotourisme sous certaines conditions qu'elle et le comité du CPF en charge définiraient;
- le « groupe de reconstitution », dit aussi « groupe de reboisement », est formé d'espaces considérés comme dégradés, souvent d'anciennes cultures ou de vieilles plantations. Dispersés dans toute la réserve, ils sont plantés d'arbres confiés par contrat aux paysans qui doivent les entretenir et qui peuvent, en compensation, continuer à exploiter sans les renouveler leurs vieilles plantations jusqu'en 2005, date à laquelle l'installation du Plan d'aménagement est censée s'achever;
- enfin, le dernier groupe dit « de la forêt naturelle d'attente » (Traoré et Zoh, 2003 : 38), est constitué de toutes les autres parties de l'espace classé de Monogaga qui ne sont ni utilisées par l'agriculture ni replantées par la SODEFOR et qui s'étendent en dehors des séries agricoles et du groupe de protection intégrale. Il s'agit en fait de l'équivalent de la série "de production" que l'on trouve dans les autres forêts classées ivoiriennes et qui n'existe pas dans le plan d'aménagement de notre forêt classée. Ici, le couvert est actuellement si pauvre en ligneux intéressants que, de l'avis des professionnels, l'exploitation forestière ne vaut pas la peine d'être tentée, ce qui d'ailleurs ne facilite guère les efforts d'autofinancement de la SODEFOR.

Pour résumer, les efforts de conservation et de gestion accomplis par la SODEFOR dans la forêt de Monogaga se sont traduits par une vaste et complexe réorganisation du territoire qui sépare les espaces dévolus aux activités de production agricole et forestière, de ceux consacrés à la conservation. Elle a pour corollaire des modifications de l'organisation sociale : récomposition des villages, création des CPF. Ces deux caractères se retrouvent dans quasiment tous les processus exogènes de construction des patrimoines naturels, dont fait partie celui qui a suivi le classement de Monogaga. Ils vont à l'encontre des perceptions et des pratiques villageoises, déclenchant mécontentements et conflits. La forêt de Monogaga n'échappe pas à cette règle.

2. La forêt, un patrimoine pour les populations locales?

Afin d'analyser ce qui, dans l'environnement, peut constituer un patrimoine pour les populations locales, nous nous proposons d'ébaucher les classifications qu'elles font des successions écologiques et du milieu naturel.

2.1. Classification paysanne des unités écologiques et paysagères

Les *Wanne* ont une connaissance empirique détaillée de l'environnement dans lequel ils vivent. Celle-ci porte autant sur les différents types de micro-environnement que sur les étapes de succession forestière. Ces savoirs les ont toujours guidés dans le choix des sites à concéder, à défricher, des lieux de chasse, de piégeage et de cueillette. La dénomination de ces différentes catégories de végétation et de paysages permet notamment, selon Bahuchet (1997), de délimiter les différentes parties de leur écosystème où est pratiquée chacune des activités. Ils caractérisent, comme les *Ntumu* du Cameroun (Carrière, 1999 : 90), les stades de succession, ainsi que les types de végétation par des paramètres tels que la densité et la composition floristique de la végétation et l'âge ou le nombre d'années durant lequel le milieu n'a subi aucune action anthropique. Ils caractérisent également leur environnement en fonction de la topographie du milieu.

La « forêt noire » dense très ancienne est appelée *kporo*. C'est une forêt, selon nos informateurs *wanne*, qui n'a jamais été cultivée (de mémoire d'homme bien sûr). Ils incluent également des formations secondarisées de plus de 50 ans. En fait, pour eux le *kporo* n'a jamais subi de fortes modifications susceptibles d'en changer la physionomie ou bien la végétation originelle s'est reconstituée. Cette physionomie est caractérisée, selon eux, par des espèces végétales telles que *Entandrophragma cylindricum*, *Gilbertiodendron preussii* et *Omphalocarpum pachystelioides*. Les cultures associées à ce type d'espace sont la riziculture sur terre ferme mais surtout les cultures de caféier et de cacaoyer. Ce sont également des espaces appropriés pour les activités de prélèvement telles que la cueillette, la chasse, le piégeage et la récolte de matériaux de construction (arbres pour les poutres des nouvelles cases, arbristes et arbrisseaux).

La forêt secondaire et la vieille jachère (ayant, en général, plus de 15-20 ans mais moins âgée que celles qu'on pouvait inclure dans le *kporo*) sont appelées *teteklwoa*. Les pratiques qui y ont cours sont les mêmes que celles mises en œuvre dans la forêt noire. Ces pratiques n'ont lieu que lorsque le paysan *wanne* juge que le moment est propice. Comme dans certaines sociétés latino-américaines (Staver, 1989) et chez les *Ntumu* du Cameroun (Carrière, 1999 : 92), des critères permettent aux *Wanne* de reconnaître le moment où la vieille jachère peut à nouveau porter les cultures de forêt (cacao et café). En général, c'est lorsqu'une certaine catégorie d'herbacées (Marantaceae, Zingiberaceae) a disparu, que des arbres de diamètres de plus en plus grands prédominent et que le sous-bois devient clairsemé.

Avant de devenir une vieille jachère, l'espace est classé, selon nos informateurs, comme une jeune jachère appelée *piti*. Selon eux, la jeune jachère est l'état d'un espace dès la fin de la récolte des dernières cultures jusqu'à environ 15 à 20 ans. Elle est souvent dévolue à la culture de légumes, de maïs, de manioc, etc. mais jamais de café et de cacao. Lorsqu'une portion de forêt ou de jachère est défrichée, en passant par les abattages et brûlis, elle est nommée *ge*. Le terrain est ensuite distingué par le type de culture. Ainsi, un champ de riz sera nommé *seka ge* et une plantation de cacaoyer sera appelée *coco ge*.

De même que ces espaces, les cultures sont classifiées. Les cultures vivrières sont nommées *didi de* et à l'intérieur de cette classe la plante spontanée est appelée *nesoa didi de*. Cette classe de cultures vivrières s'oppose au *čečra de*, plante que l'on vend (cultures de plantation).

D'autres espaces sont distingués par les paysans *wanne* en fonction de la topographie du

milieu. Les bas-fonds sont ainsi nommés *gbadu*. Dans ces espaces réservés préférentiellement aux champs de riz (*gbadu a seka ge*), les paysans *wanne* déterminent des sous-classes à partir d'espèces de rotin dominantes (*brebri gbadu* lorsque c'est l'espèce *Calamus deératus* qui domine, *bra gbadu* selon que l'espèce dominante est *Lacosperma secundiflorum* ou une espèce du genre *Eremospatha*) et d'espèces du genre *Hypselodelphys* (*gata gbadu*). Dans ces creux inondables, les *Wanne* distinguent également les raphiales qu'ils nomment *gl?*. Selon l'espèce de *Raphia* qui est abondante (*Raphia hookeri* ou *Raphia palma-pinus*), la raphiale se nomme *nimli gl?* ou *duo gl?*. La connaissance de l'environnement des *Wanne* se traduit également dans la caractérisation des buissons littoraux de *Phoenix* et *Pandanus* qu'ils nomment *dji gbu bru* et des mangroves à palétuviers (*Rhizophora*, *Avicennia* et *Conocarpus*) appelées *kase* ou *za*.

D'autres unités de paysages pour lesquelles nous n'avons pas réussi encore à trouver les éléments caractéristiques existent; c'est le cas de la montagne, avec ses différentes parties depuis la vallée jusqu'au sommet.

2.2. Hiérarchie paysanne des unités écologiques

« Je voudrais savoir pourquoi les villageois ne veulent pas transmettre la forêt à leurs enfants » nous confiait dans un moment de découragement le Chef de Secteur de la forêt de Monogaga. Il exprimait là son inquiétude et son désarroi devant la difficulté à faire accepter et respecter les objectifs de protection. Les défrichements continuent et le nombre des nouveaux migrants qui se voient confier des terres à exploiter par les autochtones est loin de diminuer : il a même doublé entre 1992 et 2002 (Traoré et Zoh, 2003 : 15).

Il semble bien en effet que, pour le paysan *wanne*, les couverts forestiers les plus denses et sombres sont pas les plus appréciés. Si l'on interroge les agriculteurs sur la nature des terres (*tutu*) qui figurent dans un héritage familial de qualité, ils citent en premier lieu les bas-fonds inondés, propices à la riziculture et à la production du manioc, du maïs et des légumes. Les parcelles de ce type restent toujours parmi les plus appréciées car elles permettent de produire les cultures vivrières indispensables à la nourriture quotidienne de la famille : riz et légumes sont obtenus grâce au travail conjoint des hommes et des femmes.

En dehors de ces creux humides, la qualité d'une parcelle, aux yeux des paysans, dépend d'abord de la nature des végétations qui l'occupent. Celle-ci conditionne en effet la quantité de travail qu'il faut déployer pour la mise en culture. Les jeunes jachères herbeuses (*piti*) sont très recherchées car elles garantissent un revenu immédiat pour un effort de travail assez réduit. Toutefois, elles ne se prêtent pas à l'installation des plantations, en particulier aux caféiers et aux cacaoyers qui demandent au départ l'ombre d'un couvert ligneux fourni et des conditions de fertilité des sols que l'on ne retrouve qu'après une longue période de repos cultural, d'au moins 15 ans.

Actuellement, les productions qui génèrent les meilleurs revenus sont ces cultures de rente. Un héritage qui contient déjà des plantations de café et de cacao en pleine production est bien entendu très apprécié. Les parcelles offrant des couverts ligneux fournis sont aussi bienvenues car elles vont permettre l'installation de nouvelles plantations. Mais les paysans préfèrent les vieilles jachères, *teteklwoa*, aux forêts noires, *kporo*, espaces qui n'ont jamais été cultivés ou dont on ne se souvient pas qu'ils aient jamais été cultivés. Aux dires des paysans, les sols des vieilles jachères ont retrouvé une fertilité équivalente à celle des substrats de forêts noires, pendant la durée (plus de 15 ans) du repos cultural qui a permis

leur développement. Lors de leur remise en culture, elles demandent un effort de préparation moins important que celui que requièrent les parcelles de *kporo* : les strates ligneuses sont moins fournies et les grands arbres, si difficiles à abattre, moins nombreux.

Enfin, les vieilles jachères sont très appréciées car, comme les champs et les plantations, elles sont appropriées et héritées individuellement : leur remise en culture ne demande pas que l'on passe par le lourd processus d'attribution des terres jamais cultivées qui constituent le bien collectif du lignage. On peut aussi, sur ces parcelles individuelles, bâtir relativement aisément un « tutorat » avec un migrant et lui en confier par contrat l'exploitation agricole sans avoir à se plier aux exigences des chefs de terre.

A l'inverse, les forêts noires ne figurent jamais dans les héritages individuels : elles sont considérées comme une réserve foncière à défricher, bien commun du lignage (*duwa*). Pour demander l'autorisation de les mettre en culture, il faut appartenir au lignage et obtenir l'accord des « chefs de terre » concernés, les *tutu kɛni*. Selon la place de la parcelle, dans le territoire lignager (*duwa a tutu*) ou dans celui des segments de lignages (*duwa kpi*) qui composent un village (*diye a tutu*), il faut s'adresser au Grand Chef de terre du lignage ou à ses mandataires locaux, les chefs de terre des segments villageois. L'un comme les autres ne se laissent pas toujours aisément ni rapidement convaincre et les rituels qu'ils sont les seuls à pouvoir accomplir pour l'attribution et le défrichement des terres peuvent être fort longs et onéreux.

2.3. Contraintes sociales d'accès à des espaces

Au sein de ces divers territoires emboîtés, il existe des espaces qui ne peuvent être confiés individuellement. Certains ont un statut de bien commun : pour avoir accès aux ressources qu'ils offrent, il suffit d'être membre du lignage ou habitant du village. Ainsi, les raphiales, *glɛ*, dont les produits sont indispensables à la construction des maisons du village (palmes et rachis) et qui fournissent un précieux vin de palme (*banji*) dont la consommation rythme le quotidien, sont exploitées par l'ensemble de la communauté. Si tous les villageois, même les plus récents des migrants, peuvent aller récolter les palmes, seuls les "autochtones" ont le droit de tirer le vin.

D'autres espaces sont l'apanage strict des segments de lignages mais ne sont pas laissés à la disposition de tout le monde : ils abritent les lieux de culte des divinités tutélaires (*djro*) et ont généralement été installés lors de l'arrivée du groupe dans le village. Il y a autant de *djro plɛ* que de segments de lignages et chacun est confié à un prêtre qui y accomplit les rituels et les sacrifices, qui y récolte plantes médicinales, fruits sauvages et bois mort et aménage l'espace pour les rituels : certaines essences ligneuses nécessaires à leur accomplissement, tel le sablier, *Hura crepitans* L., peuvent être plantées. Chasse et défrichements y sont interdits mais selon les villages, certaines pratiques de cueillette ou de ramassage peuvent être permises. Ces sites sacrés occupent des surfaces le plus souvent modestes (moins d'un hectare). Quelques-uns sont occupés par des lambeaux de forêt noire (Mapri, Kpoté et Monogaga, par exemple), d'autres sont des vieilles jachères (Madié). Mais il peut s'agir aussi de buissons littoraux (*dji gbu bru*, à Kounouko par exemple), de peuplements de *Pandanus* ou de palmiers *Phoenix* (à Kounouko), de portions de mangroves (*kase ou za*, à Doulayéko).

Même si les *Wanne* n'accordent donc pas aux couverts forestiers un intérêt aussi grand que le souhaiteraient les responsables de la SODEFOR, les portions de territoire gérées par les paysans *wanne* portent encore des couverts ligneux. Les forêts noires ne sont que des

réserves foncières à l'exception, rare, de celles qui sont des sites sacrés, patrimoines des segments de lignages villageois. Pour les paysans de Monogaga, la forêt noire était parfois une « promesse de champs ». Maintenant elle est avant tout « une promesse de plantation » mais sa valeur, à ce point de vue, est bien moins grande que celle des vieilles jachères.

Le statut de ces dernières n'est pas uniforme : dans un site sacré, elles sont un patrimoine lignager ; ailleurs, elles sont une réserve foncière très appréciée car, aisément transformables en plantations rentables, elles restent appropriées individuellement, tant que la mémoire collective se souvient de l'ayant droit, c'est-à-dire de la personne qui les a cultivées pour la dernière fois. Indubitablement, les vieilles jachères sont des forêts pour les *Wanne* et même leurs forêts préférées mais ils ne les voient pas comme un patrimoine à léguer intact aux générations futures mais plutôt comme une plantation future. Réciproquement, il se pourrait fort bien que chez les *Wanne*, les plantations ne soient rien d'autre qu'un type particulier de forêt, représentation que F. Verdeaux (2003) a déjà relevée ailleurs, dans d'autres contextes culturels.

3. Des pratiques paysannes diversifiées

En forêt tropicale humide, l'environnement naturel est riche en ressources. Les pratiques d'exploitation du milieu sont très variables au gré des contraintes inhérentes au milieu physique et au bon vouloir de chacun des agriculteurs. Elles se limitent souvent aux méthodes extensives. Les pratiques paysannes, en rapport avec la gestion de l'environnement, concernent l'agriculture (cultures vivrière et de rente) et les activités de ponction (la cueillette et la chasse). Elles sont des activités quotidiennes pour les populations locales « autochtones » ou migrantes dans l'espace classé de Monogaga. Ces pratiques varient en fonction des unités d'espaces mais également en fonction des paysans.

Rappelons que notre objectif, ici, est d'analyser les pratiques qui ont cours dans chacune des unités d'espaces reconnues par les paysans. Nous partons donc des pratiques pour examiner dans quel espace elles sont mises en œuvre.

3.1. Pratiques agricoles

Les pratiques agricoles sont de deux types dans la forêt de Monogaga. Celles qui concernent les cultures vivrières et celles qui sont en rapport avec les cultures de rente, particulièrement le cacaoyer et à un moindre degré le caféier. Elles sont toutes associées à l'agriculture itinérante sur brûlis, « swidden horticulture » pour les anglophones (Johnson, 1983).

Les *Wanne* sont des riziculteurs à l'origine. Jadis, quand les contraintes foncières étaient très faibles, la culture du riz se faisait de façon semi itinérante (puisque les villages et campements étaient sédentaires). « Avant on ne faisait pas du *seka* dans le même *gbadu* si l'année d'avant on en avait fait ». Cette phrase, nous l'avons entendue à plusieurs reprises dans nos enquêtes. Cela traduisait bien le manque de contrainte foncière dans les terroirs *wanne* de la forêt classée de Monogaga. Cette absence de contrainte a été notée par Schwartz (1993 : 247) qui qualifie les pratiques agricoles qui en résultent comme étant très extensives. Le riz se cultivait et continue de l'être principalement dans trois unités espaces : le bas-fond, les forêts noires et secondaires. La culture de riz se fait chez les *Wanne* rarement dans la jeune jachère (*piti*).

Les rizières de bas-fonds ou marécages (*gbadu a seka ge*) sont de plus en plus rares, compte tenu des faibles étendues de ces formations végétales. Une fois la parcelle choisie pour sa « fertilité », suivent le débroussement, l'abattage des quelques arbres et le brûlis en fin février et début mars. Après quelques semaines pour permettre le séchage, elle est brûlée vers la fin du mois de mars en fin de la grande saison qu'on peut qualifier de sèche. Le riz est semé en début de la grande saison des pluies, en avril-mai, pour être récolté environ cinq mois plus tard, en août-septembre. Le maïs est toujours associé au riz et accessoirement, à quelques condiments et légumes (piment, aubergine, gombo et tomate).

Dans la culture de riz de bas-fonds comme des rizières de terre ferme, le travail est divisé selon le sexe comme dans beaucoup de sociétés africaines. La préparation de la parcelle (débroussaillage, abattage des arbres, brûlis) est du ressort de l'homme. L'entretien (surtout le désherbage) et la récolte sont du ressort de la femme et des enfants. Cependant depuis quelques trois décennies, la plupart des hommes aident leurs femmes et enfants pour la récolte.

Comme dans les espaces marécageux, les *Wanne* cultivent également le riz sur des espaces de terre ferme tels que les forêts noires et les forêts secondaires. Les rizières de *kporo* et de *teteklwoa* ont toujours existé chez les *Wanne* (Schwartz, 1993 : 247). Le nombre de ces champs a considérablement augmenté depuis ces dernières années pour cause de contrainte foncière (surtout manque de bas-fonds). Cette augmentation est aussi due au fait que les populations associent la culture du riz de plus en plus avec celle du cacaoyer.

A la récolte du riz, deux cas se présentent. Lorsque le riz n'était pas en association avec le cacaoyer, la parcelle est complantée en polycultures comme dans les rizières de bas-fonds. S'il était semé en association avec le cacaoyer, le paysan plantait, associé à ce dernier, soit des bananiers, soit d'autres cultures vivrières qui subviennent aux besoins quotidiens tout en continuant de protéger les jeunes plants de cacaoyers.

Dans la région de la forêt classée de Monogaga, les cultures de rente sont nombreuses : oranger, hévéa, palmier à huile, cocotier, caféier et cacaoyer. A l'intérieur même de la forêt, l'essentiel des cultures commerciales de rente sont donc le cacaoyer et le caféier. Cependant, il faut noter que le premier est nettement plus cultivé que le second. Nos informateurs ont avancé comme argument de cette différence, le fait que le caféier demande plus de travail que le cacaoyer et les faibles prix payés aux producteurs.

Lors de nos enquêtes auprès des paysans de la forêt de Monogaga, nous avons remarqué que la plupart des plantations sont entretenues par des migrants, même quand ils n'en sont pas propriétaires. La culture, en effet, étant relativement récente pour les *Wanne*, ils confient leurs terres aux migrants qui les cultivent. A la fin de la campagne, la récolte est répartie entre le propriétaire et le métayer. Dans ces plantations, les ligneux et palmiers épargnés varient suivant celui qui cultive la parcelle. Ainsi, les palmiers sont épargnés, pour les graines qui sont consommées, pour le cœur dont les *Bete*, *Bakwe* et *Wanne* font du chou mais surtout pour le vin qu'ils fourniront. Ce vin est une importante source de revenus pour ceux qui l'exploitent. Dans les champs et plantations des *Malinke* dont la plupart, étant musulmans, ne consomment pas ce vin, les palmiers sont épargnés et offerts à des amis ou vendus à ceux qui veulent les exploiter.

3.2. Les pratiques de prélèvement d'anciens chasseurs-cueilleurs

« Avant, nous les *Wanne*, on chassait beaucoup et on faisait du riz, mais depuis que le cacao et le café sont devenus importants, tout le monde veut avoir de l'argent, donc la chasse a diminué. Et puis il n'y plus beaucoup d'animaux comme avant ». Voici en substance ce que disent des paysans à qui nous avons posé la question de savoir de quoi vivaient jadis les *Wanne*. Ils ont relevé également qu'en plus de cette chasse, ils vivaient également de cueillette.

3.2.1. Chasser pour s'affirmer et pour se nourrir

La chasse dont il s'agit est celle pratiquée autrefois à l'arc, à la lance puis au fusil, mais aussi les captures effectuées par tout un ensemble de pièges. La chasse, dans les sociétés *wanne* comme dans l'ensemble de la société *kru* d'ailleurs (Schwartz, 1993), avait plusieurs finalités qui n'étaient pas dissociées. La pratique de la chasse avait des significations et des buts divers. Elle permettait d'affirmer sa présence dans un espace, de marquer une emprise sur un milieu, de contrôler un environnement à défaut de le maîtriser. Elle était, comme chez les Konon et Manon de Guinée (Chaffard-Sylla, 2002 : 147), un moyen de subvenir aux besoins en protéine de la communauté mais aussi de se procurer des parties d'animaux utilisées pour des soins : dents, griffes, peaux de panthère et crottes d'éléphant étaient ainsi recherchées par les *Wanne*.

De tous les outils de chasse mentionnés ci-dessus, seuls le piège et le fusil continuent d'être utilisés majoritairement, chacun étant plus ou moins adapté à un type de gibier comme chez les Pygmées Aka (Bahuchet, 1978 : 266). Le piège est généralement réservé à la capture des rongeurs (aulacodes, hérissons, rat toto...). Le fusil est davantage utilisé pour des animaux tels que les singes, damans,... Si cette activité est secondaire par rapport aux activités agricoles, il existe encore quelques paysans pour qui elle occupe la moitié voire davantage du temps d'activité. Ces derniers sont les principaux fournisseurs (comme le signalent Caspary *et al.*, 2001) de la filière viande de brousse autour du parc National de Taï, des restaurants (appelés localement « maquis ») dans les grands villages mais aussi à San Pédro et Sassandra. Cette activité de chasse est pratiquée dans tous les types de milieux, du champ à la forêt noire. Parmi les techniques anciennes, les pièges les plus communs sont ceux au collet que l'on dispose sur le passage des animaux ou en bordure des champs.

3.2.2. La cueillette

La cueillette est considérée ici comme la collecte de produits à la fois végétaux et animaux sans intervention de techniques spécialement élaborées. Elle concerne dans la forêt de Monogaga comme dans la plupart des forêts ivoiriennes, le bois de chauffe, les feuilles, fruits et autres parties de plantes à usage alimentaire, médicinal mais également comme matériaux de construction. Cette collecte concerne également le ramassage d'escargots, de champignons, de chenilles et les larves de coléoptères de palmiers. Si jadis, la collecte de produits forestiers n'était pas systématique et se faisait lors des allées et venues entre le champ et le village, aujourd'hui elle a beaucoup évolué. Les villageois se rendent expressément dans les différentes formations végétales pour récolter des matériaux de construction, ramasser des escargots. Seules les plantes alimentaires de cueillette ne font pas

encore l'objet d'une collecte systématique. La collecte est pratiquée dans tous les types d'espaces, selon des règles d'accès précises.

Conclusion

A partir de la catégorisation de l'espace par la SODEFOR et par les paysans *wanne*, il est possible de comparer les statuts que ces deux acteurs attribuent aux différents couverts forestiers de Monogaga et les pratiques qui ont cours dans ces différents espaces.

Pour la SODEFOR, il ne fait aucun doute que la forêt est le patrimoine naturel sur lequel il faut concentrer tous les efforts de conservation et d'aménagement. C'est pour atteindre ces objectifs qu'elle a réorganisé le territoire en séparant les espaces dévolus aux activités de production agricole et forestière, et ceux consacrés à la conservation. Les gestionnaires officiels de Monogaga affichent une nette préférence pour les espaces sans aucune emprise humaine : leur but ultime est donc de reconstituer des forêts noires. C'est pour cela que les vieilles jachères sont replantées dans le groupe de reconstitution. Cependant, aux yeux des paysans, le choix des essences de reboisement laisse planer un certain doute sur les objectifs à moyen terme de la SODEFOR : ces plantations ne seraient-elles pas les premières étapes de la mise en place d'une exploitation forestière au seul profit de la SODEFOR?

Les paysans *wanne* possèdent une grande connaissance empirique de leur environnement. Elle leur permet de catégoriser l'espace à partir du type de végétation, de la topographie mais aussi des espèces qui poussent préférentiellement sur ces espaces. Ils accordent dans les espaces qu'ils gèrent une place certaine aux couverts forestiers. Cependant, rares sont les lambeaux forestiers très anciens : les sites sacrés forestiers qui bénéficient, à l'échelle des lignages, d'un véritable statut patrimonial ne représentent guère plus de 20 ha, c'est-à-dire moins de 0,5% de la surface totale de l'aire classée de Monogaga. Les autres surfaces couvertes de ligneux ne sont en fait que des réserves foncières qui peuvent être à tout moment défrichées. Le couvert ligneux n'est pas un patrimoine en soit. Ce qui est transmis, de génération en génération, selon des logiques lignagères, ce sont des droits d'accès à la terre et des droits de défrichement.

Depuis les années 1960, la valeur des terres enforestées ne cesse de croître car elles sont autant d'emplacements de qualité à défricher pour y installer des cultures de rente qui sont actuellement fort rémunératrices. Les forêts noires sont donc très convoitées par les planteurs de cacao et de café. Les paysans *wanne* qui les jugent difficiles à travailler, en tirent des revenus de plus en plus conséquents en les cédant, par contrat, à des migrants. Quant à eux, ils préfèrent cultiver les vieilles jachères qui occupent encore, selon nos estimations, de 30 à 40 % du territoire classé. Pour l'instant, ces jachères ne sont pas menacées de disparition puisque la mise en repos reste encore quasiment le seul moyen de reconstituer la fertilité après les 30 à 40 années de production d'une plantation de cacao. Cependant, il semble bien que, pour répondre à la pression foncière, la durée des temps de jachère soit en train de se réduire dans les enclaves agricoles : de 20 à 30 ans dans les années 1960, elle est maintenant réduite à moins de 10 ans.

En plus de ces pratiques agricoles, les paysans *wanne* continuent de pratiquer la cueillette et

la chasse qui ont de tout temps caractérisé leur mode de vie. Cependant les activités liées à celles-ci ont considérablement diminué.

Références bibliographiques

- AKE ASSI L., 1984 - *Flore de la Côte d'Ivoire : étude descriptive et biogéographique avec quelques notes ethnobotaniques*. Abidjan, thèse d'État, Université d'Abidjan.
- AKE ASSI L., 1988 - Espèces rares et en voie d'extinction de la flore de la Côte d'Ivoire. *Monogr. Syst. Bot. Missouri Bot. Gard.*, 25 : 461-463.
- AKE ASSI L., 1997 - *Inventaire floristique de quelques forêts classées de la région côtière sud-ouest de la Côte d'Ivoire : Port Gauthier, Dassioko, Monogaga*. SODEFOR-Minagra-Union Européenne, 209 p.
- BAHUCHET S., 1978 - Les contraintes écologiques en forêt tropicale humide : l'exemple des Pygmées Aka de la Lobaye (Centrafrique). *Journ. d'Agric. Trad. et de Bota. Appl.*, XXV, 4 : 257-278.
- BAHUCHET S., 1997 - Introduction. Un style de vie en voie de mutation : Considérations sur les peuples des forêts denses humides. *Civilisation*, 44 : 16-31.
- BELIGNE V., 2000 - Présentation du projet ECOSYN. In GIRARDIN O., KONE I. et TANO Y. *Etat des recherches en cours dans le Parc National de Taï (PNT)*. Sempervira n°9, 192 p.
- BENE K. Y., DIARRASSOUBA B. et KOFFI N. K. M., 1995 - *Projet d'aménagement de la forêt classée de Monogaga en vue d'une exploitation touristique*. Yamoussoukro, IAB, mémoire de fin d'études de diplôme d'Ingénieur des Techniques Agricoles.
- CARRIERE S., 1999 - *"Les orphelins de la forêt"; influence de l'agriculture itinérante sur brûlis des Ntumu et des pratiques agricoles associées sur la dynamique forestière du sud Cameroun*. Montpellier, thèse de Doctorat, Université Montpellier II, Sciences et Techniques du Languedoc, 459 p.
- CASPARY H.-U., KONE I., PROUOT C. et DE PAUW M., 2001 - *La chasse et la filière viande de brousse dans l'espace Taï, Côte d'Ivoire*. Tropenbos-C.I., Série 2, 188 p.
- CHAFFARD-SYLLA S., 2002 - *Des chasseurs aux abords d'une aire protégée : les Konon, les Manon et la Réserve de Biosphère des Monts Nimba (République de Guinée)*. Paris, thèse de Doctorat, MNHN, 255 p.
- CHATELAIN C. et PIGUET F., 1999 - *Evolution du couvert végétal des forêts côtières de Côte d'Ivoire entre 1989-90, 1996 et 1999*. Projet côtière SODEFOR-FED. CD-Rom.
- CHAUVEAU J.-P., 2000 - *La question foncière en Côte d'Ivoire et le coup d'Etat ou comment remettre à zéro le compteur de l'Histoire*. IIED, Londres, 32 p.
- DA LAGE A. et METAILIE G., 2000 - *Dictionnaire de biogéographie végétale*. Paris, Editions du CNRS.
- DOUNIAS E., 1993 - *Dynamique et gestions différentielles du système de production dominante agricole des Mvae du Sud-Cameroun forestier*. Montpellier, thèse de doctorat. Université Montpellier II, Sciences et Techniques du Languedoc.
- FLORET C., PONTANIER R. et SERPANTIE G., 1993 - *La jachère en Afrique tropicale*. Paris, UNESCO, 86 p.
- IBO G. J., 1994 - Litiges de forêts dans la région de Sassandra. In *Actes du Colloque International "Crises, Ajustements et recompositions en Côte d'Ivoire : la remise en cause d'un modèle"*. Abidjan : 22-42.
- IBO G. J., 2000 - La gestion des forêts en Côte d'Ivoire de 1900 à 2000. In *Actes de l'Atelier d'échanges à Yaoundé au Cameroun, 4-6 juillet 2000*. 32p.

- JOHNSON A., 1983 - Machiguenga gardens. In HAMES R. B. et VICKERS W. T.(eds.), *Adaptative responses of native Amazonians*. New York, Academic Press: 29-63.
- MORAN E. F., 1981 - *Developing the Amazon*. Bloomington Indiana, Indiana University Press.
- ORSTOM, 1971- *Le milieu naturel de la Côte d'Ivoire*. Paris, Mémoires Orstom n° 50.
- PICHOT J., 1993 - Pour une autre définition de la notion de fertilité. *Bulletin d'information du réseau recherche-développement*. 18 : 14- 17.
- RADL G., 2000 - Le biomonitoring dans le Parc National de Taï. In GIRARDIN O., KONE I. et TANO Y. (eds.), *Etat des recherches en cours dans le Parc National de Taï (PNT). Sempervira*, 9, 192 p.
- ROSENZWEIG M. L., 2003 - *Reconciliation ecology and the future of species diversity*. *Oryx*, 37 (2) : 194-205.
- SCHWARTZ A. 1993 - *Sous-Peuplement et développement dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire : cinq siècles d'histoire économique et sociale*. Paris, Orstom.
- SERPANTIE G., FLORET C., 1995 - Un mode de gestion des ressources : la jachère longue en Afrique tropicale. Regards différenciés sur une pratique en crise. In *Le cinquantenaire aux Académies françaises, Les dossiers de l'Orstom*, 6.
- SODEFOR, 1994.- *Plan de Remembrement de la forêt classée de Monogaga*, 34 p. + 19 p. d'annexes
- SODEFOR, 1995 - *Plan d'aménagement de la forêt classée de Monogaga 39828 ha (1995-2004)*. 57 p. + 7 annexes.
- STAVERT C., 1989 - Why farmers rotate fields in maize-cassava-plantain bush fallow agriculture in the wet Peruvian Amazon. *Human Ecology*, 17 (4) : 401-426.
- UHL C., 1983 - You can keep a good forest down. *Natural History*, 92 (4) : 69-79.
- VERDEAUX F., 2003 - De la forêt en commun à la forêt domestique : deux cas contrastés de réappropriation forestière en Côte d'Ivoire et Tanzanie. *Bois et Forêts des Tropiques*, 278 (4) : 51-63.

LA GESTION DE LA TERRE ET SA REPRESENTATION RITUELLE CHEZ LES BOBO SYA DA (BURKINA FASO)

Alain SANOU

CNRST, Ouagadougou, Burkina Faso

Résumé : Les Bobo sont organisés en communautés villageoises indépendantes, chacune étant constituée d'un ou de plusieurs lignages. Le territoire villageois comporte plusieurs espaces et territoires lignagers qui renvoient à l'histoire du peuplement. La gestion de la terre est assurée de façon concomitante par trois responsables : le chef de village, le(s) chef(s) de lignage(s) et le prêtre de la divinité de la brousse. Toute une série d'interdits communs ou spécifiques aux villages vise surtout à protéger certains arbres en brousse et dans les champs. Les conflits liés à la terre sont instruits et résolus de manière différente selon leur nature. Un lien très fort existe entre la terre, l'organisation sociale et la conscience identitaire des Bobo.

Mots clé : Burkina Faso. Bobo. Responsables villageois. Gestion de la terre. Rituel.

Abstract: Land management and its ritual representation among the Bobo Sya Da (Burkina Faso)

The Bobo are organized in independent village communities, each being made up of one or several lineages. The village territory consists of several lineage spaces and territories the origins of which can be traced back to the history of their settlement. Land management is ensured concomitantly by three people: the village chief, the lineage head and the priest of the bush divinities. A whole series of taboos common or specific to villages aim above all at protecting certain trees in the bush and in the fields. Conflicts related to the land are instructive and are resolved in different ways according to their nature. A strong relationship exists between the land, social organization and identity consciousness of the Bobo.

Key words: Burkina Faso. Bobo. Village leaders. Land management. Rituals.

La recherche, encore à ses débuts, porte sur la gestion et la représentation rituelle de la gestion de la terre chez les Bobo Sya Koma qui parlent le *sya da*¹. Les Sya Koma forment un sous-groupe assez homogène au sein de l'ethnie bobo. Ils parlent le même dialecte, ont les mêmes griots et les mêmes types de masques. Le fait que dans le passé ce groupe ait subi, beaucoup plus que les autres, la domination des Dioula et des Zara a contribué à renforcer cette identité commune². Leurs voisins immédiats sont les groupes Vore et Bêgên.

1. Présentation

Les Bobo sont organisés en communautés villageoises indépendantes les unes des autres, ne reconnaissant aucun pouvoir central. L'activité principale est l'agriculture (mil, sorgho, fonio) et l'élevage domestique. L'unité d'organisation est le lignage, *konkoma* (littéralement : maison-gens ; les gens de la maison). C'est un regroupement d'hommes ayant un ancêtre commun que l'on appelle *tonoma* : les enfants d'un même père. Ils vivent au même endroit sous la direction du *konsomlalo* (littéralement : maison-vieux ; le chef de lignage).

¹ Cette zone concerne 18 villages autour de Bobo-dioulasso : Sya (Kibiduwe), Tunuma, Sakabi, Kwinima, Kwa, Pala, Kiri, Dogona, Banakeledaga, Kurona, Santidugu, Kodima, Wolonkoto, Sandimiso, Deso, Surukudugu, Banaworodugu, Kimi.

² Vers le 13^e siècle, les Dioula venus de Kong envahirent la région et créèrent une principauté vassale du royaume de Kong. Sur place, les Zara furent leurs alliés dans la protection du trafic de l'or et des routes commerciales.

Les Bobo connaissent un autre type de liens qu'ils appellent *siyenoma* : les enfants d'une même mère. Ce groupe transcende le lignage et regroupe tous ceux qui se réclament d'une même mère mythique. Ils ont en commun un *kuku*, panier qui contient des objets sacrificiels. C'est cette branche matriarcale qui intervient dans les questions matrimoniales et la célébration d'une partie des funérailles.

Un village regroupe un ou plusieurs lignages. Le village est dirigé par un chef de village du nom de *kre vo*. D'un point de vue religieux, les Bobo reconnaissent l'existence d'un Dieu suprême : *Wuro*, créateur et ordonnateur des phénomènes de l'univers. Après la création de l'univers, *Wuro* a donné aux hommes une divinité pour restaurer l'ordre : *Do*. Ainsi, *Do* préside à tout ce qui, dans la société, relève de l'espace villageois : masques, funérailles, naissances. Le règne animal et végétal est sous la protection de *Sogo*, la divinité de la brousse. Le prêtre de *Sogo* règle toutes les affaires religieuses relevant de la terre.

2. Le découpage de l'espace

- *Kuru*, le village. Le terme désigne non seulement l'espace habité par les hommes, mais aussi l'autel situé au centre du village, à côté des maisons du lignage fondateur. C'est une construction de forme conique large à la base et haute d'environ 1 m. Cet autel reçoit les sacrifices qui impliquent tout le village : épidémie, épizootie, sécheresse, etc. Le village est dirigé par le *kire vo*. D'un point de vue religieux, *kuru* est sous la protection de *Do*.

- *Kagnire* les abords du village. Les cultures y sont en principe interdites. Le plus souvent ce sont des espaces réservés à des cultes. C'est une zone tampon entre le village et la brousse.

- *Sogo*, l'entité spirituelle qui règne sur la vie végétale et animale. Elle est sous la responsabilité du *sogo vo*, le prêtre de *sogo*. L'autel de la divinité est situé près du village. Les sacrifices annuels les plus importants à la divinité ont lieu au début et à la fin de la saison agricole.

- *Sokogo*, l'espace couvert par la brousse, donc à l'exclusion du village et des terres cultivées. En somme, il s'agit de la brousse non travaillée par les hommes. Dans ce sens, le terme désigne aussi les mauvaises herbes dans un champ.

- *Lo* (au pluriel *laga*), la terre cultivée. C'est l'espace des cultures. Le terme sert également à désigner l'appartenance de la terre.

- *Kolo*, le territoire. Il désigne le territoire d'un village et tous ceux qui y vivent.

- *Laga ko'o* (littéralement : terres/territoire), le territoire lignager. Le territoire d'un village est divisé en entités qui portent chacune un nom. Ce découpage tient souvent au fait que ce sont les terres d'un même lignage. Surtout, les exploitants ont des interdits et des groupes de travail communs. Une colline, un arbre ou l'affluent d'une rivière servent souvent de noms à ces espaces lignagers.

- *Laga kon* (littéralement : terres/peau), la surface. Les Bobo désignent ainsi la nature du sol. Ils distinguent trois types de sols : *yege*, un sol sablonneux ; *dame*, un sol argileux et *lege*, un sol marécageux. Cette distinction va de pair avec une spécialisation agricole. Les sols sablonneux sont réservés à l'arachide et au haricot tandis que sur les sols argileux, on sèmera

du sésame. Les sols marécageux n'avaient aucun intérêt avant l'introduction des cultures maraîchères. Ces dernières années, le terme a acquis une signification supplémentaire et désigne une zone de production maraîchère. Parfois, un territoire lignager prend le nom d'un type de sol.

3. L'histoire du peuplement

La gestion de la terre est liée à l'histoire du peuplement. Le schéma général est celui d'un lignage fondateur qui accueille les autres. En général, ce lignage assume les principales fonctions dans le village : chef du village, prêtre de *sogo* et de *do*. La délimitation du territoire du village avec ceux des voisins tient compte de l'itinéraire de migration du lignage fondateur.

Les récits de peuplement relèvent de deux schémas. Dans le premier, le lignage fondateur, à la recherche de terres fertiles, s'installe à côté d'un village qu'il connaît bien tandis que dans le second, la découverte d'un village voisin se fait de façon fortuite lors d'une rencontre. Dans le premier cas, il s'agit toujours d'un groupe en détresse qu'un villageois découvre puis à qui il indique un lieu où s'installer et vivre tranquillement. Cet acte tient lieu de délimitation du territoire du nouveau village. Le second type de récit évoque une rencontre fortuite entre deux villageois ; ils se saluent et indiquent leur village. Par la suite, les chefs sont informés et les territoires sont délimités.

Au fur et à mesure que les lignages s'installent, le lignage fondateur partage un certain nombre de fonctions par souci d'intégration. C'est ainsi que la fonction de chef de village « circule » d'un lignage à l'autre selon une ligne matriarcale. Mais la fonction de prêtre de *sogo* relève toujours du lignage fondateur. Le lignage qui s'installe reçoit des terres ainsi que les interdits afférents. De ce fait, même si avec le temps le chef de lignage administre ces terres selon ses besoins, il doit toujours en référer au chef de village. L'attribution de la terre à un lignage commence par une cérémonie *laga sulu бага* (littéralement : terres cultivées/ racine/planter ; planter la racine des terres). Une fois que l'étendue est montrée au lignage arrivant, on construit un petit autel conique d'une hauteur de 20 cm environ. C'est cet autel qui porte le nom de *laga sulu*, la racine de la terre. A cette occasion, les fondateurs édictent les interdits à respecter sur leur territoire. Le chef de lignage dit, à son tour, les interdits qui sont propres à son groupe. Puis les sacrifices scellent le nouveau statut de cet espace que devront respecter tous ceux qui s'y installeront. Ce lieu devient ainsi le *kando* (littéralement : prier-endroit), le lieu de prière du lignage. La terre est ainsi « donnée » au chef de lignage qui assume désormais la responsabilité de sa gestion.

4. Le don de la terre

Une demande de terre est toujours adressée au chef de village ou au chef de lignage. En particulier, les demandes collectives, suite à une segmentation d'un lignage, sont toujours adressées au chef de village. Le lignage ou le village demandeur indique ses raisons et ses préférences. Le chef de village donne son avis après avoir consulté tous les chefs de lignage. Les demandes individuelles sont du ressort du chef de lignage mais il se doit d'informer les autres membres. Dans tous les cas, la cérémonie d'installation est la même. Une fois la terre accordée, on procède au *laga sulu бага* comme cela s'est fait pour le lignage à ses débuts. C'est d'ailleurs par l'existence de cet autel dans un champ que l'on reconnaît les étrangers. En principe, cette cérémonie est répétée à la fin des récoltes et l'étranger doit donner à son hôte

un panier de mil symbolique.

Une cérémonie annuelle dite *kuru ma ka* (littéralement : prier *kuru*) réunit autour de l'autel *kuru* le chef du village, les chefs de lignages, et les principaux prêtres. C'est l'occasion de faire le bilan de l'année en réglant les conflits et surtout de rappeler l'histoire du peuplement du village à travers le partage symbolique du premier poulet sacrifié sur l'autel. En règle générale, le lignage fondateur reçoit le gésier et les poumons tandis que le dernier lignage à s'installer n'aura droit qu'aux intestins.

5. La gestion de la terre

Ces préalables sont nécessaires pour comprendre la gestion de la terre. Les dimensions matérielle et spirituelle seront toujours présentes, si bien que les principaux responsables sont investis des deux missions.

5.1. Les gestionnaires

Trois personnages s'occupent de la terre: le chef du village, le prêtre de *sogo* et le chef de lignage.

- *Kire vo*, le chef de village. Le chef de village s'occupe de la gestion du village et de son territoire. Il est choisi selon le principe du matriarcat ; c'est sous cette forme que le lignage fondateur partage les responsabilités villageoises pour une meilleure intégration. La fonction n'offre aucun privilège matériel ; elle est perçue comme une lourde charge, très dangereuse pour celui qui l'assume. Ce qui rend le plus difficile la fonction de chef de village, c'est le fait que celui-ci est intronisé pour une période de sept ans au terme de laquelle il doit mourir. C'est pourquoi la nomination d'un nouveau chef est très difficile et que, souvent, l'intronisation se fait par la force. Une fois installé dans ses fonctions, il se doit de respecter les interdits suivants : dès la tombée de la nuit il doit être dans le village ; il ne consomme pas les récoltes en cours si bien que chez lui, il y a toujours des réserves des différentes céréales cultivées sur son territoire ; il ne tue pas, ne frappe et on précise même qu'il n'a pas le droit de tuer une fourmi.

Le chef de village exerce sa fonction en étroite collaboration avec un collègue qui comprend les chefs de lignages et les prêtres. Une fois les limites territoriales des terres établies, son rôle se limite à gérer les conflits et à veiller à une bonne distribution des terres.

Le *kire vo* doit être distingué du *kuru te*, le « propriétaire » du village. En effet, *kuru te* est toujours un animal ou un arbre. A Sya c'est l'arbre *kibi* (que nous n'avons pas encore identifié) tandis qu'à Sakabi c'est un serpent. L'ancêtre fondateur de Sya s'est installé d'abord sous cet arbre. A Sakabi, le serpent habite les maisons et se comporte comme un animal domestique (*akwa*) ; il s'agit du varan des sables, *kiyuru*.

- Le chef de lignage, *kon sonmlalo*. Le chef de lignage est en général le plus vieux. Sa nomination se fait aussitôt après le décès de son prédécesseur. Son intronisation intervient à la suite d'un processus initiatique interne au cours duquel il reçoit en héritage le patrimoine du lignage appelé *foroba*, biens collectifs qui comprennent les terres et un champ collectif, et les pratiques rituelles propres au lignage. Il veille à l'organisation du travail dans le champ

collectif et organise la rotation des cultures. Par son statut, il acquiert le droit de faire des sacrifices.

C'est lui qui a en charge la gestion du territoire lignager, *laga kolo*. Le lignage étant lui-même divisé en foyers *tini*, il procède à la répartition des terres selon les besoins. Son rôle est surtout celui d'un arbitre : il distribue les terres en tenant compte de l'histoire du lignage. Il assume le rôle de prêtre de *sogo* pour les sacrifices individuels. Une fois investi dans ses fonctions, il a le droit d'officier lors des sacrifices. Ainsi, lorsqu'il commence à semer, il fait un sacrifice à *sogo*. Pour cela une simple branche de karité posée à terre suffit à symboliser l'autel de *sogo*.

- *Sogo vo*, le prêtre de *sogo*. Il est toujours choisi dans le lignage fondateur. Il veille à ce que les règles qui régissent la vie en brousse soient appliquées et respectées. Comme on l'a vu avec les chefs de lignage, il peut déléguer ses fonctions pour les cérémonies de moindre importance. Lorsqu'il intervient, c'est pour rétablir l'ordre de *sogo* qui a été perturbé par une faute. Il veille au respect des interdits qui concernent la divinité *sogo*.

5.2. Interdits

Dans la zone Sya da on retrouve partout un certain nombre d'interdits, même si des interdits spécifiques aux lignages et aux villages viennent s'ajouter à ceux-ci. En principe, dans ces villages on rencontre les interdits suivants qui relèvent de *sogo* :

- des arbres à ne pas brûler : *tokalo* (*Gardenia ternifolia*) qui est un petit arbuste aux fruits jaunes comestibles³ ; *konon* (*Diospyros mespiliformis*), un grand arbre aux fruits jaunes dont le bois entre dans la construction des maisons ; *pi* (*Ceiba pentandra*), le fromager⁴. Ces interdits sont communs à la zone. Cependant chaque village peut joindre à cette liste un arbre ayant joué un rôle particulier dans son histoire. C'est le cas par exemple des habitants de Kibiduwe avec l'arbre *kibi* ;
- une autre catégorie d'interdits concerne les actes humains : interdiction de relations sexuelles et obligation d'enterrer en brousse toute personne qui y trouve la mort ;
- il est interdit de couper certains arbres dans un champ : *yere* (*Butyrospermum parkii*), le karité ; *kikire* (*Detarium microcarpum*) ; *nen* (*Parkia biglosa*), le néré.

5.3. L'année de sogo

Il existe dans la division du temps chez les Bobo, une période que l'on pourrait appeler l'année de *sogo*. Elle commence dès les premières pluies qui annoncent les semailles et prend fin avec la cérémonie du *fogo ziyo kje*⁵ (littéralement : farine de mil/ eau/mettre ; mettre de l'eau dans la farine) qui autorise la coupe du mil et marque le début du nouvel an bobo.

Pendant cette période, un certain nombre d'actes sont frappés d'interdits temporaires : couper du bois et plus particulièrement le rônier. La chasse est interdite et plus particulièrement celle des souris. De même, sont interdites un certain nombre de manifestations telles que la célébration des premières funérailles et les mariages. Pendant cette période, le prêtre de *sogo*

³ On retrouve les branches de cet arbre sur l'autel de *do*.

⁴ On nous a signalé l'existence d'un autre arbre qu'il est interdit de brûler sous peine de provoquer des bagarres violentes, *keletige yiri* (« l'arbre qui déclenche la bagarre »). Le terme est dioula et cette interdiction est sans doute un emprunt. L'impossibilité de reconnaître cette plante nous conforte dans l'idée que cette interdiction est récente. En effet d'un village à l'autre l'arbre changeait.

⁵ Cette cérémonie secrète se déroule en pleine nuit. Sa partie visible est le fait de badigeonner les maisons mères des lignages d'une mixture faite à partir de la farine de mil délayée.

est très actif car il est souvent sollicité pour régler des conflits surgis en brousse.

6. La gestion des conflits

Les conflits liés à la gestion de la terre sont de deux ordres : ceux relevant de la répartition des terres et ceux provoqués par une transgression d'interdits. Traditionnellement, les conflits liés à l'attribution des terres sont toujours le fait des personnes étrangères qui se sont rendues coupables de fautes graves ou d'une conduite exécrationnelle. En général, elles travaillent cette terre depuis des générations et ceux qui leur ont donné la terre sont décédés. Suivant le principe bobo qui veut que toute décision prise par un chef de lignage décédé n'est plus remise en cause, les personnes concernées refusent de quitter la terre et s'en remettent aux conciliateurs que sont les griots. Ces affaires sont généralement tranchées chez le chef de village. Nous avons remarqué au cours de nos enquêtes que des querelles d'ordre matrimonial pouvaient avoir comme conséquence le retrait d'un champ.

Dans le cas des fautes rituelles, la situation est plus simple car les sanctions sont connues. Transgresser un interdit c'est perturber l'ordre de *sogo*. La transgression des interdits des terres du lignage est du ressort du chef du lignage qui fait les sacrifices nécessaires. Par contre, les interdits qui relèvent du territoire villageois sont l'affaire du prêtre de *sogo* et de tout le village. La réparation se fait à une date fixe à la fin des récoltes sur l'autel de *sogo*.

Conclusion

La gestion de la terre est l'affaire d'un certain nombre de responsables dont la particularité réside dans le fait qu'ils sont investis d'une fonction religieuse. Tout se passe comme si tout ce qui est en rapport avec la terre devait revêtir une double dimension. C'est sous cet angle que peuvent se comprendre la nature des conflits et les enjeux qu'ils impliquent. La terre n'est pas seulement pourvoyeuse de ressources ; elle est le support d'une organisation sociale et d'une vision du monde. Les multiples conflits consécutifs à la monétarisation de l'économie, à l'immigration et aux nouvelles lois foncières, permettent d'observer la réactualisation, sinon le réajustement des acteurs de la gestion de la terre pour affirmer le lien entre la terre et l'identité bobo.

Références bibliographiques

- LE BRIS P., PROST A., 1981 - *Dictionnaire bobo-français*. Société d'Etudes Linguistiques et Anthropologiques de France, Paris.
- LE MOAL G., 1980 - *Nature et fonction des masques*. Paris, ORSTOM.
- LE MOAL G., 1990 - De la brousse au village : autel de fondation et code sacrificiel chez les Bobo. In Detienne M. (éd.) : *Tracés de fondation*. Louvain-Paris, Peeters : 69-84.
- SANOU A., 1988 - *Les sini hymne et épopée des Bobo ; essai d'ethnolinguistique*. Tours, thèse de Doctorat, Université de Tours.
- SANOU A., 1993 - La conception du temps chez les Bobo. *Sciences et Techniques*, Ouagadougou, CNRST.
- SANOU A. Ss. date - Les récits initiatiques bobo. In *Actes du Colloque sur le mythe*, Abidjan.

- SANOU A., 1996 - Sur les chemins de la pensée bobo. *In Actes du Colloque sur La philosophie africaine*, Ouagadougou.
- SAUL M., 1989 - Corporate Authority, Exchange and Personnal Opposition in Bobo Mariage. *Am. Ethnol.*, 16 : 58-76.
- SAUL M., 1992 - Matrilineal Inheritance and Post-colonial Prosperity in Southern Bobo Country. *Man*, 2 : 341-362.

THEME 4

ARBRES DES CHAMPS, ARBRES DES VILLES

LA PATRIMONIALISATION DE LA NATURE COTE COUR. Un mythe d'implantation d'arbre de forgerons dans l'espace villageois (Bwaba, Burkina Faso)

Stéphane DUGAST

IRD-MNHN, Paris, France.

Résumé : La multiplication récente des études sur la notion de patrimoine naturel a progressivement familiarisé les observateurs avec l'idée que les paysages peuvent présenter des faciès significativement différents selon le groupe culturel — en général l'ethnie — établi sur un territoire donné. Des variations comparables peuvent cependant être observées à d'autres échelles, comme celles qui se repèrent entre composantes d'une même ethnie. Les sociétés stratifiées sont probablement celles au sein desquelles de telles variations internes sont les plus facilement repérables. Une société de l'ouest du Burkina Faso divisée en castes, les Bwaba, fournit la matière pour une telle réflexion. Celle-ci s'organise autour de la mythologie et des représentations symboliques déployées au sein de l'une de ces castes, celle des forgerons, à propos d'un arbre pourtant rare dans la région, *Acacia nilotica*. Quelques considérations d'ordre écologique clôturent l'article.

Mots clé : Burkina Faso. Bwaba. Patrimoine. Castes. Forgerons. Mythe.

Abstract : The recent plethora of studies on the idea of natural heritage has progressively familiarized observers with the idea that landscapes can present significantly different facets according to the cultural group — in general the ethnic group — settled in a given territory. However, comparable variations can be observed on other scales, such as those which characterize composite parts of the same ethnic group. Stratified societies are those in which such internal variations are probably the easiest to pick out. The Bwaba, a society located in western Burkina Faso and divided into castes, provides the material for such a study. This society is organized around mythology and symbolic representations of a tree that is nevertheless rare in the area, the *Acacia nilotica*, used by one of their castes, that of the blacksmiths. The article ends with some ecological considerations.

Key words : Burkina Faso. Bwaba. Heritage. Blacksmiths. Mythe

Depuis que la notion de patrimoine naturel a pris rang de concept au goût du jour, de nombreuses études se sont attachées à démontrer sa portée en concentrant l'attention sur les spécificités culturelles qui distinguent les sociétés les unes des autres. Certaines différences repérables dans les environnements naturels desdites sociétés ne peuvent-elles en effet être rapportées à ces spécificités culturelles, sachant que parfois, en dépit de conditions écologiques globalement similaires, ces différences sont spectaculaires ? Dans une telle perspective, c'est l'ethnie, entendue au sens de groupe humain se conformant à certaines règles sociales et doté d'un système culturel propre, qui est la variable principale. Qu'en passant d'une ethnie à l'autre certains comportements vis-à-vis de la nature changent de façon significative en raison de l'existence d'institutions ou de systèmes de représentations différents, et on conçoit que les paysages, par exemple, puissent également changer de manière sensible.

Si un tel raisonnement mené à l'échelle de l'ethnie a déjà donné des résultats souvent satisfaisants, tant les variations dans ce domaine, il faut bien le reconnaître, peuvent être considérables, le chercheur se trouve dans certains cas face à des exemples qui lui imposent un changement d'échelle : des différences tout aussi marquées se repèrent en effet parfois de manière semblable, au sein même d'une société, entre certaines de ses composantes. C'est un

exemple de ce type que je voudrais présenter ici en m'intéressant à ce qui peut être considéré comme constituant le patrimoine naturel spécifique des forgerons de l'ethnie bwa de l'ouest du Burkina Faso.

En toute rigueur, surtout pour faire justice de la richesse et de la complexité des relations que les forgerons bwaba ont noué avec leur environnement naturel, il faudrait faire état au minimum des trois principaux végétaux qui structurent ce qu'on peut appeler leur patrimoine naturel spécifique, à quoi il faudrait ajouter un certain nombre d'espèces animales qui font système avec cet ensemble. L'entreprise ne pouvant tenir dans l'espace alloué pour cette contribution, il a fallu opérer un choix. Soit se limiter à tracer une esquisse du domaine présenté, qui serait alors appréhendé dans son ensemble mais de façon outrageusement simplifiée, soit sélectionner un aspect de cette réalité multiforme et s'efforcer d'en montrer au moins l'essentiel de la complexité interne, à défaut de pouvoir exposer le caractère structuré des multiples liens qui le rattachent au système en son entier. Entre la vue d'ensemble et le gros plan, j'ai opté pour ce dernier, ayant le sentiment que l'autre option était celle qui présentait le plus de risques de produire une image simplifiée à l'excès, pouvant laisser l'impression que le système symbolique à l'œuvre est somme toute assez faiblement structurant. Or, mon propos principal étant précisément de démontrer l'inverse, il m'était difficile de me satisfaire d'un tel choix.

Cette option prise, il fallait encore faire le choix de la partie à sélectionner. Si je me suis décidé pour le mythe relatant les circonstances de la mise en place de la relation privilégiée entre les forgerons et l'un de leurs arbres « patrimonialisés », c'est qu'il m'a paru le plus approprié au regard des questions générales que je souhaitais aborder ici : illustrer, par un exemple bien documenté, un cas de patrimonialisation de la nature propre non à une société entière, mais à l'une de ses composantes seulement.

Brève présentation de la société bwa

Les travaux de Jean Capron (1971, 1973) ont révélé l'importance de la dimension communautaire villageoise dans l'organisation sociale bwa. Cette caractérisation a permis de les rapprocher de certains de leurs voisins, tels les Samo, au nord (Héritier, 1973 et 1975 ; rapprochement surtout établi par Savonnet-Guyot, 1986), ou les Bobo, à l'ouest (Le Moal, 1971 et 1999). Toutefois, les Bwaba se distinguent de ces deux autres sociétés par un développement beaucoup plus accusé de la division en castes. La société est en effet organisée en trois groupes socio-professionnels endogames (cultivateurs, forgerons, griots) qui non seulement sont spécialisés sur le plan des activités économiques, mais qui se voient en outre attribuer des rôles sociaux distincts. Cette répartition est de surcroît hiérarchisée le long d'une échelle allant du pur à l'impur, et c'est en ce sens qu'on peut dire qu'on a affaire à un véritable système de castes. Plus que ses voisines immédiates, la société bwa présente ainsi le paradoxe d'être constituée à la fois sur le principe d'une organisation communautaire fortement égalitaire (trait mis en avant par J. Capron) et sur celui d'une idéologie inégalitaire d'une rare implacabilité (dans certains villages, et c'est le cas de ceux où j'ai travaillé, les griots font l'objet d'un tel ostracisme qu'il leur est interdit d'y résider et, si l'un d'entre eux, de passage, y décéderait, son corps ne pourrait être mis en terre et serait placé dans un arbre en brousse).

La familiarité que j'ai acquise avec cette société au cours de cinq années de fréquentation m'a fait mesurer à quel point cette idéologie du système de castes imprègne la société à tous ses

niveaux. Il est peu de domaines de la vie sociale et culturelle qui ne soient ramenés, d'une manière ou d'une autre, à une représentation en termes de travail, pensé à la fois comme effort, souffrance et comme domaine technique faisant l'objet d'un savoir particulier que, la plupart du temps, certaines composantes sociales déterminées détiennent en propre. Ainsi, les rites funéraires, très révélateurs de certaines conceptions fondamentales d'une société en ce qu'y sont donnés à voir les aspects de toute vie humaine qui sont considérés comme essentiels, sont dominés chez les Bwaba par un rappel et une glorification quasi obsessionnelle des activités par lesquelles s'est illustré le défunt. Ses outils sont exhibés et des animaux sacrificiels leur sont présentés ; les chants et les discours exaltent le moindre de ses efforts, jusqu'à ses « pas » qui l'ont amené aux divers lieux en rapport avec son travail. La mythologie aussi est pétrie de références au domaine des activités de production, quand elle n'est pas tout simplement structurée de part en part autour d'un tel thème.

On perçoit sans peine l'intérêt que peut présenter dans un tel contexte une réflexion sur la notion de patrimoine naturel appliquée à l'un de ces groupes socio-professionnels. Dans une société au caractère communautaire indéniable, on s'attendrait à ce que l'identification d'un ou de plusieurs patrimoines naturels fasse apparaître ceux-ci comme un trait commun à la société dans son ensemble. Le repérage de patrimoines qui seraient propres à l'une de ses composantes seulement n'en serait que plus significatif.

Les forgerons et leurs arbres

Parmi les arbres auxquels les forgerons sont distinctivement associés, *Acacia nilotica* (*kaambaro* en bwamu) occupe une place à part. Plus que les autres, autour desquels se concentrent souvent des connexions d'une extrême complexité, mais relevant en général d'un même domaine (ces connexions sont tissées tantôt autour du domaine de l'activité de production, tantôt autour de celui des fonctions sociales imparties aux forgerons), cet arbre se situe à la confluence de sphères diverses, relevant aussi bien de la compétence technique, de l'emblème identitaire, des pouvoirs surnaturels, des thérapies traditionnelles, du rapport au monde animal, de la divination, pour n'en citer que quelques-unes. Et il ne s'agit pas simplement d'une convergence d'éléments disparates qui n'auraient en commun que de façon fortuite une relation avec la pièce centrale que serait le *kaambaro*, mais d'un système rigoureusement organisé où la place de chaque élément se trouve déterminée moins par ses caractéristiques propres qu'en fonction de l'ensemble des rapports en présence. De tous les arbres des forgerons, *A. nilotica* est aussi celui pour lequel, au stade actuel de mes investigations, la dimension mythologique paraît la plus explicite.

En réalité, les forgerons n'ont pas l'exclusivité d'un rapport privilégié avec cet arbre. Les griots aussi lui seraient associés. Mais si les Bwaba le rattachent préférentiellement aux forgerons, c'est semble-t-il parce qu'eux seuls ont un rapport aussi développé avec lui. En particulier, une institution aussi emblématique de cette caste que ce que les Bwaba appellent le *kaamu*, la « magie des forgerons », passe notamment par cet arbre. Du reste, les griots n'étant pas les bienvenus dans la région du pays bwa où j'ai travaillé, l'évocation du *kaambaro* renvoie presque toujours aux seuls forgerons, même si personne n'ignore que, dans les villages où ils sont établis, les griots ont aussi les leurs.

Avant d'exposer le mythe et de l'analyser en détail, une brève présentation de la manière dont les Bwaba caractérisent le rapport que les forgerons entretiennent avec cet arbre nous fournira quelques-uns des éléments utiles à son interprétation. Simultanément, apparaîtront les

premiers traits des représentations symboliques auxquelles cette forme de patrimonialisation assez singulière donne le jour.

Les Bwaba ont coutume de dire qu'*Acacia nilotica* est un arbre sacré pour les forgerons. Les non-forgerons déclarent qu'un village qui a un « bon quartier forgeron » (composante indispensable à tout village qui se tient) se repère en ce que ce dernier dispose d'un bel ensemble de ces arbres. Ceux-ci, c'est important de le signaler, sont en effet établis aux abords immédiats des quartiers de forgerons où ils forment une sorte de petit parc monospécifique au sein de l'espace habité. Il ne s'agit donc pas d'espèces situées en brousse, comme c'est le cas pour une partie importante des autres arbres des forgerons. Parfois ce parc se limite à quelques individus, voire à un seul, mais cela est en général le signe d'un quartier forgeron en proie à des difficultés majeures, comme les décès rapprochés de plusieurs de ses doyens. C'est pourquoi les Bwaba non castés attachent de l'importance à la vigueur du parc à *A. nilotica* de leurs quartiers forgerons : celle-ci est le reflet de la bonne santé d'un organe essentiel de la communauté villageoise tout entière, son quartier forgeron.

Si *A. nilotica* est pensé comme un « arbre de ville », c'est qu'il passe pour suivre les forgerons. Quand un nouveau quartier forgeron s'installe, cet arbre, dit-on, s'y implante de lui-même. C'est donc une espèce présentée comme spontanée et non introduite. Elle est toutefois censée choisir son site, puisqu'elle marque une nette préférence pour les quartiers forgerons. Il peut lui arriver de « sortir » dans un autre quartier, mais alors l'arbre ne survivra pas longtemps. Lui fera défaut cette connivence qu'il a avec les habitants lorsque ceux-ci sont des forgerons. Mais les intéressés insistent surtout sur l'adéquation entre l'espèce et le lieu : « S'il sort et que ce n'est pas sa place [*i.e.* que ce n'est pas un quartier forgeron], il meurt. » Et d'ajouter : « Même si les résidents le protègent, ça ne va pas pousser là-bas, l'arbre va mourir parce que ce n'est pas sa place. C'est l'arbre même qui refuse. »

Rappelons qu'il est admis qu'il puisse pousser et s'épanouir chez les griots également, mais pas chez les cultivateurs. Pour quelle raison griots et forgerons partageraient la faveur de cet arbre ? Parce que ces deux groupes « font leur travail avec ça ». C'est donc un rapport au travail, aux activités dominantes, qui explique cette relation privilégiée. On aurait pourtant tort de réduire ce rapport au travail à sa seule dimension matérielle : cette relation privilégiée n'est pas conçue comme le pur résultat d'une attention particulière, plus soignée, que lui porteraient ces groupes en raison des bénéfices d'ordre professionnel qu'ils en tirent. Elle est perçue comme plus complexe. L'utilité technique de l'arbre opère à la manière d'un facteur d'intégration pour ce dernier : il se sent à sa place dans les quartiers de ceux qui l'utilisent à des fins de production parce que, dans cette société fascinée par la question du travail, c'est là un critère essentiel de valorisation et, partant, d'insertion. Ailleurs, il ne se sent pas apprécié à sa juste mesure et préfère disparaître.

Dans l'ordre des pratiques, il est cependant incontestable que les forgerons (je connais moins bien le cas des griots compte tenu de leur difficulté d'implantation dans la zone où j'ai travaillé) s'efforcent de prendre soin des pieds d'*A. nilotica* qu'ils ont la faveur de voir pousser derrière leurs maisons. Dans l'un des quartiers que j'ai fréquentés, perturbé par la vacance de fait de la fonction de doyen consécutive aux décès successifs qui s'y sont produits, j'ai vu le dernier de ces arbres périr par manque de soins (à la suite de prélèvements excessifs d'écorce, principalement). Quelques années plus tard, une femme âgée du quartier a pris l'initiative d'entourer d'une bassine percée, puis d'un large panier sans fond, enfin d'une barrique ouverte un jeune pied d'*A. nilotica* qui venait d'émerger. Tout devait être mis en œuvre – du moins de l'avis des hommes et des femmes ayant des responsabilités rituelles –

pour repeupler en cette espèce le quartier. À l'inverse, on affirme parfois que le doyen d'un quartier de cultivateurs, s'il voit de jeunes plants de cet arbre pousser autour de sa maison, donne l'ordre de les arracher « parce que ce n'est pas leur arbre ». On voit donc que, dans une large mesure, l'idéologie du système de castes imprime sa marque aux pratiques, lesquelles orientent à leur tour dans une direction déterminée le développement de la végétation spontanée. Il n'empêche qu'aux yeux des intéressés l'essentiel n'est pas là et qu'il ne s'agit au mieux que de quelques ajustements secondaires visant tout au plus à renforcer l'ordre naturel des choses. Fondamentalement, *A. nilotica* ne se sent à son aise que là où il est utile, et c'est là qu'il prospère. Ailleurs, il périclité et disparaît rapidement.

En quoi consiste son utilité ? L'arbre fournit des gousses qui sont pilées pour en obtenir des teintures qui servent tant pour la décoration de certains objets sculptés par les forgerons comme les masques que pour celle des poteries fabriquées par leurs femmes¹. Elles sont également employées pour la vannerie. Mais ces mêmes gousses, les écorces et la gomme servent aussi de produits médicinaux. Enfin, les graines sont utilisées pour le tannage des peaux : pilées, elles donnent une poudre qui est diluée dans l'eau dans laquelle les peaux sont laissées à tremper pendant deux jours².

C'est autour de cette activité du tannage des peaux que le mythe dont il va être question se déploie.

Le mythe d'origine de la relation entre le forgeron et *Acacia nilotica*

Autrefois, pour le travail des peaux, nécessaires à la fabrication des soufflets, on enterrait celles-ci dans la boue au bord des marigots. Plus tard, en lieu et place, les forgerons utilisèrent les graines du *kaambaro*. Pour une part, le mythe relate les circonstances du passage de la première de ces techniques à celle, considérée comme plus élaborée, qui fut adoptée par la suite.

Les graines étaient tombées sur la nuque d'un homme qui était venu au bord du marigot pour travailler les peaux avec lesquelles il voulait refaire son soufflet de forge. Ça s'est collé sur sa nuque, le haut de ses épaules, sans qu'il s'en soit rendu compte. Il est rentré avec ça.

Quand il s'est douché, c'est là que les graines sont tombées. Elles se sont détachées de lui. Mais il ne s'en était toujours pas aperçu. C'est à l'endroit où il s'est lavé que l'arbre est sorti de lui-même. Un jour, ça a poussé seul. Il l'a remarqué, mais il n'est pas parvenu à savoir de quel arbre il s'agissait. Ils l'ont néanmoins bien protégé. Quand l'arbre a commencé à grandir, ils se sont inquiétés : ils n'avaient jamais vu ça. Son enfant voulait même le couper ; le père a refusé : « Laisse l'arbre, on ne sait pas comment c'est venu. » En regardant l'arbre grandir, ils l'observaient en se demandant quel type de fruits il pourrait bien donner. Le vieux lui versait même de l'eau. Son fils, lui, voulait le couper pour le jeter, pour « nettoyer » la place (en sarclant). Quand l'arbre a donné des graines, ils n'ont pas su si ces dernières pouvaient être mangées ou non. L'enfant a pensé pouvoir les manger. Il croyait que cela serait savoureux. Il a donc essayé d'en manger et il a vu

¹ Comme dans de nombreuses sociétés qui assignent aux forgerons une place particulière dans la structure sociale (sans que cette assignation aille nécessairement jusqu'à prendre la forme d'un système de castes), le travail spécialisé de la poterie revient à leurs femmes.

² Selon Maydell (1990 : 113), l'utilisation des graines pour produire du tannin provoque des défauts sur le cuir. Les gousses vertes débarrassées de leurs graines ainsi que l'écorce donneraient de meilleurs résultats.

que ce n'est pas doux. Il a accouru chez son père pour lui dire qu'il a constaté que ce n'est pas bon. Le père lui a dit : « L'arbre-là est venu seul. Je ne sais pas qui c'est qui l'a amené. Quand ça a poussé, vous avez voulu le couper. J'ai refusé. L'arbre a grandi. En le voyant, je n'arrivais même pas à savoir quelle sorte d'arbre c'était. Maintenant, vous, vous prenez les graines à manger, une fois qu'il a commencé à donner. Alors que c'est un arbre que nous ne connaissons pas. Nous ne savons pas ce que c'est. » Donc le père a dit : « Attends, je vais aller chez un devin voir ce qu'on va faire avec les graines. » Le vieux forgeron a emmené des cauris, il est allé chez le devin. Demander : « Mon enfant a mangé ça, il dit que ce n'est pas doux. On ne sait même pas quel arbre c'est, il est venu seul. » Le devin a dit : « Cet arbre, c'est pour vous les forgerons. On dirait que ce sont des génies qui vous ont donné cet arbre. Vous pouvez l'utiliser pour travailler avec. »

Après, le vieux est rentré chez lui. Il a réuni sa famille. Il a dit : « Mon enfant a voulu couper cet arbre. Moi, j'ai refusé. Maintenant, il a pris le fruit pour le manger. Le fruit-là, on ne le mange pas. C'est là pour le travail des forgerons. C'est un arbre qu'il faut bien protéger. Ça soigne beaucoup de choses. Si quelqu'un a la toux, ça soigne. Si un enfant souffre de prolapsus, ça soigne aussi. Donc l'arbre-là n'est pas amusement. Quand tu l'as, il faut bien entretenir ça. Pour le travail des peaux, pour les noircir, il faut aussi les graines du kaambaro. »

Il a ajouté : « Si les graines du kaambaro sont presque arrivées, il faut faire une coutume. Il faut que le forgeron sacrifie sur ses ancêtres en disant que les graines sont arrivées [à maturité]. Et, les ancêtres, c'est vous qui avez amené ça, on n'a pas planté. Donc, on souhaite que ça ne se plante pas. Que si l'un meurt, l'autre [son remplaçant] sorte de lui-même. Et si un forgeron nettoie sa cour [en sarclant], s'il voit un petit kaambaro, il ne faut pas le couper. »

C'est donc à l'occasion du travail de tannage de ses peaux que le forgeron, à son insu, introduit chez lui les graines d'*A. nilotica*, où elles vont prendre d'elles-mêmes et donner naissance à cet arbre si utile pour les habitants de ce quartier, notamment pour cette même activité de tannage des peaux. Pour l'auditeur bwaba, cette seule mention, apparaissant dans ce contexte, suffit pour comprendre qu'il s'agit là d'une manifestation des génies qui, pris d'amitié pour le forgeron, lui offrent un élément susceptible d'alléger sa peine et d'accroître la qualité du produit de son travail. À son tour, cette indication introduit d'emblée une foule de référents implicites sur lesquels s'appuie l'interprétation que l'auditeur se construit.

Quels sont ces référents ? Observons d'abord que, à lui seul, le scénario tacite d'une rencontre indirecte avec les génies – et ce autour d'une question relative à une innovation dans une activité de production – rattache ce mythe à un corpus bien déterminé. Chez les Bwaba, l'origine de nombreuses activités spécialisées est relatée dans certains récits qui précisent en quelles circonstances les ancêtres des groupes concernés firent l'acquisition de nouvelles techniques à la suite d'une rencontre en brousse avec un génie. Les génies sont des êtres de brousse qui n'entrent en contact avec les hommes que parcimonieusement et, lorsqu'ils le font, c'est chaque fois pour des raisons sérieuses. De fait, nombre de ces rencontres ont provoqué des bouleversements profonds dans la société bwa en étant responsables de l'introduction de techniques ou d'activités nouvelles et en aboutissant par voie de conséquence à une série de changements en profondeur : émergence de groupes nouveaux qui se spécialisent dans ces activités, réagencement des modes de division de la société et redéfinition des relations sociales établies entre les groupes, voire en leur sein. Dans la plupart des récits de cette classe, c'est dès le contact en brousse que l'insolite surgit devant le

protagoniste et que les interrogations l'assaillent. Quand le génie ne se révèle pas en personne pour expliquer sur-le-champ de quoi il retourne, le héros de l'histoire se rend sans tarder chez un devin pour obtenir les indispensables éclaircissements.

Ici, la révélation suit une progression beaucoup plus lente, et se caractérise même par l'occultation totale du phénomène initial du contact. Le signe électif de la part des génies est si peu perceptible qu'il passe totalement inaperçu de l'intéressé : limité à la chute des graines sur ses épaules et à leur adhérence jusqu'à l'arrivée à son domicile, leur seconde chute (à terre cette fois) n'est pas davantage remarquée. Du coup, le moment de l'étonnement est différé jusqu'à la sortie de terre de la première pousse, et encore, il restera longtemps contenu, ne s'exprimant réellement qu'au terme d'une pression croissante atteignant son paroxysme avec, beaucoup plus tard, l'ingestion des graines par le fils du forgeron. C'est à ce moment-là seulement que le père se décide à aller consulter un devin, et ce n'est qu'à la suite de cette consultation qu'une explication lui sera fournie, retraçant vraisemblablement l'ensemble du processus en remontant jusqu'au temps initial du contact en brousse. Quand le forgeron voit apparaître la jeune pousse, il s'interroge sur cette plante venue seule, mais il n'établit aucun rapprochement avec la fin de sa journée de travail au bord du marigot. D'ailleurs, dès lors qu'il ne s'est rendu compte de rien entre l'instant de la chute sur ses épaules des graines et celui où la plante est sortie de terre, il ne dispose d'aucun élément lui permettant de faire le lien. Dans ce domaine, ses nombreuses observations des différentes caractéristiques de l'arbre qui apparaissent au fur et à mesure de sa croissance ne lui sont d'aucun secours. Seule la consultation du devin lui permettra de refaire tout le cheminement nécessaire en remontant jusqu'au point de départ de l'histoire.

On est donc devant un récit qui, bien que s'apparentant sans conteste aux mythes d'origine d'une technique, et ce par de multiples traits formels, se singularise néanmoins par le caractère exceptionnellement différé de l'interrogation d'abord, de la révélation ensuite. Cette singularité tient évidemment à ce qu'on se trouve devant un cas très particulier dans la mesure où l'innovation technique dont il est question ici est due à l'introduction non pas d'un nouvel outil et des connaissances techniques associées, comme dans la forme « canonique » de ce type de récit, mais d'un végétal dont la présence ne sera pas révélée d'emblée, mais de façon différée, puis graduellement, au rythme des différentes étapes de sa croissance. Le rapprochement de ces deux spécificités (relatives respectivement au caractère différé de la révélation et à la nature végétale de l'élément introduit) est d'autant moins fortuit que la première de ces singularités se réalise dans le mythe au moyen de la seconde. C'est en effet en serrant de très près les caractéristiques biologiques de la reproduction et de la croissance des arbres que se met en place le processus qui aboutira au report de la révélation. Ce report se divise en deux temps : l'un, où le phénomène est totalement caché, l'autre où son importance est simplement sous-évaluée.

Certes, dans un premier temps le transport des graines est le fait du forgeron lui-même, et dès lors le recours à un artifice narratif est nécessaire pour faire admettre que le phénomène lui soit resté masqué. En revanche, le temps suivant de la même occultation ne fait intervenir que les caractéristiques biologiques de l'élément introduit : le fait que, pour toute plante, entre la chute à terre des graines, leur germination et enfin l'apparition de la jeune pousse, un délai relativement long soit nécessaire. Ce sont donc principalement ces propriétés de la reproduction des végétaux qui sont sollicitées pour rendre compte de l'occultation durable, aux yeux du forgeron, de l'introduction dans son espace domestique d'un élément nouveau qui va modifier notablement son rapport à l'une de ses activités de production.

Pour la suite, à partir du moment où la plante est sortie de terre, les épisodes du récit seront

exclusivement calqués sur les différents moments de sa croissance. Si l'apparition de la plante met un terme à la période d'occultation du phénomène, cette apparition ne suffit pas, à déclencher la consultation du devin, ni à produire une quelconque forme de révélation. Telles qu'elles sont mentionnées dans le mythe, les différentes étapes du développement physique de l'arbre sont autant de moments où les interrogations sur son identité se renouvellent et où l'observation des nouveaux caractères qu'il porte vise au repérage d'indices susceptibles d'aider à l'identification. Les échecs répétés dans ce domaine conduisent de proche en proche les protagonistes jusqu'au moment où un acte potentiellement irréparable est commis : l'ingestion des graines, nouvellement apparues, par le fils du forgeron, qui aurait pu rendre le jeune homme malade, voire mettre sa vie en péril. C'est alors, mais c'est alors seulement, que le père, endossant ses responsabilités de chef de famille, se décide à aller consulter un devin et franchit ainsi le seuil qui le sépare de la révélation. Que cet épisode ne voie le jour que lorsque l'arbre commence à produire ses graines, alors que toute l'histoire avait commencé avec la chute d'autres graines – celles de la génération antérieure –, vient souligner le caractère cyclique du renouvellement des espèces naturelles : il faut un cycle complet pour que soit franchie la distance qui sépare le moment initial du contact avec l'univers des génies et le moment final de la révélation.

Dans le corpus de récits à caractère mythique que j'ai constitué au cours de mes enquêtes chez les Bwaba, un autre mythe présente le même type de description minutieuse d'un cycle végétatif. Il s'agit du mythe qui rapporte les circonstances de l'instauration de la relation rituelle établie entre le génie associé au site des feux de brousse rituels et le responsable de ce site (et, partant, de ces feux périodiques). Une séquence de ce récit décrit par le menu la succession des étapes du développement de la végétation sur ce site, ceci afin de faire apparaître plus explicitement les critères de choix du moment opportun pour la mise à feu rituelle. Mais les sites de feu étant des cuirasses à dominante herbeuse, ce type de discours vise également à souligner les propriétés de la végétation associée à de tels sites, notamment quant à leur nature cyclique (sur une durée d'un an cette fois, soit le temps qui sépare deux interventions rituelles). C'est donc, en même temps qu'une injonction rituelle, une façon d'attirer l'attention sur certaines caractéristiques écologiques jugées significatives dans le système de représentations de la nature. Il ne s'agit pas tant de constituer celles-ci en un ensemble raisonné de connaissances coordonnées que d'instituer leur portée symbolique en les raccordant à des faits d'ordre rituel. En particulier, en érigeant ces caractéristiques biologiques au rang de phénomène symbolique, la pensée mythique leur attribue un statut sacré, et ce de façon d'autant plus convaincante que ce dernier est non pas décrété arbitrairement mais établi intellectuellement par un réseau de connexions symboliques intelligibles au plus grand nombre.

En paraissant viser un objectif similaire, les parties du mythe d'*A. nilotica* qui soulignent pareillement le cycle de reproduction et de développement de l'arbre permettent donc de le rattacher à cette autre catégorie de mythes, ceux attentifs aux cycles végétaux. Mais ce rattachement est ici complexifié par le fait que ce dispositif est enchâssé dans un mythe d'origine d'une caractéristique technique. On a donc affaire à un récit qui présente des caractères hybrides empruntés à deux catégories de mythes. Fondamentalement le mythe est de la famille de ceux qui évoquent les circonstances de l'acquisition d'une spécialité technique, mais avec pour particularité qu'en lieu et place d'un instrument, c'est un végétal qui est approprié par le bénéficiaire, avec toute la densité symbolique que la pensée mythique bwaba sait accorder à un tel domaine grâce aux procédés propres à l'autre catégorie de mythes.

Nous reviendrons sur cette substitution entre un élément technique et un élément naturel. Pour

le moment, poursuivons avec la question des différents moments du développement de l'arbre. Ceux-ci ne sont pas mentionnés seulement pour eux-mêmes. Ils sont autant de jalons d'une progression qui présente aussi d'autres aspects. Elle est d'abord le support d'une gradation : dans l'attitude du forgeron : au départ totalement inattentif puisqu'il ne prend même pas conscience qu'il introduit un arbre chez lui, il manifeste ensuite un intérêt modéré (« il l'a remarqué, mais il n'est pas parvenu à savoir de quel arbre il s'agissait »), puis mêlé d'inquiétudes (« quand l'arbre a commencé à grandir, ils se sont inquiétés : ils n'avaient jamais vu ça ») et finalement de perplexité (« ils le regardaient en se demandant quel type de fruits il pourrait bien donner »). De toute évidence la patience du forgeron est motivée par l'idée que le développement de l'arbre, tôt ou tard, lui fournira des indices sur l'interprétation de sa nature (idée qu'il formule dans sa récapitulation de tout le processus : « L'arbre a grandi. En le voyant, je n'arrivais même pas à savoir quelle sorte d'arbre c'était »). Et c'est finalement le plein épanouissement de l'arbre, avec l'apparition des gousses, qui va déclencher la consultation divinatoire, seul moyen d'avoir véritablement une réponse aux questions de plus en plus pressantes suscitées par son intrusion.

Ce schéma est en fait quelque peu simplificateur. Car le forgeron n'est pas seul face à l'embarras que lui cause la venue d'*A. nilotica*. À partir d'un certain stade, le mythe lui attribue un répondant en la personne de son fils. Entre les deux personnages qui se donnent ainsi la réplique, l'écart va se creuser. Face à l'inquiétude que produit l'apparition de l'arbre, le fils manifeste son intention de l'éliminer. Son père l'en empêche, optant avec fermeté pour une attitude plus circonspecte, faite de prudence face à un élément de provenance inconnue. De plus en plus au fil du développement de l'arbre s'opposeront l'attitude prudente et réfléchie du père et l'impatience et l'impétuosité du fils. Si le mythe contient implicitement une condamnation de la conduite du jeune homme, il n'est pas pour autant une glorification de celle du père. Par sa réserve excessive, ce dernier tarde trop à entreprendre la seule démarche qu'il aurait dû mettre en œuvre bien plus tôt, la consultation auprès d'un devin. Il y a là une continuité avec son manque de curiosité manifesté dès le début du récit lorsqu'il ne prend même pas conscience des graines venues se coller à ses épaules. Dans ce contexte, l'impétuosité du fils, certes fort heureusement contenue – quoique avec de plus en plus de difficulté – par la mesure du père a au moins le mérite de déclencher chez ce dernier la réaction qu'on attendait de lui depuis le début.

Le moment de ce « réveil » est pleinement significatif : le dernier stade de développement de l'arbre – l'apparition de ses gousses – qui était l'ultime chance pour le père de déceler un indice lui permettant d'identifier l'espèce à laquelle il avait affaire, n'apporte en réalité aucune lumière ; il sera pourtant bien le stade de la révélation car, par son impulsivité, le fils transgressera cette fois les interdits du père et se risquera à tenter de consommer les gousses, mésaventure qu'il ne dissimulera pas, après coup, à son père. C'est donc un savant compromis entre les deux attitudes qui semble conduire à une solution.

Arbre de l'espace habité, arbre des forgerons : la nature au cœur du village

Nous avons vu en quoi le mythe d'*A. nilotica* s'apparentait principalement aux mythes d'origine des techniques. Mais il nous est également apparu qu'il contenait, enchâssé dans cette structure dominante, une longue séquence propre aux mythes des cycles de la nature. Plus que le résultat d'une simple hybridation, la combinaison de ces deux caractéristiques nous a semblé due à une substitution : celle entre un instrument technique et un élément naturel. Or, cette substitution n'est pas la seule transformation à l'œuvre. Elle se double d'une

permutation entre les espaces de brousse et du village : tandis que dans la plupart des mythes d'origine d'une technique un outil est révélé en brousse, ici, même si la provenance initiale reste l'espace de brousse, c'est au village que les forgerons feront la découverte de l'arbre et seront informés de l'aide technique appréciable qu'il peut leur fournir. Un instrument technique surgit en brousse d'un côté, un élément naturel apparu au village de l'autre. D'un mythe à l'autre, on a ainsi deux paradoxes qui se répondent et s'entrecroisent.

Par conséquent, pour comprendre le statut d'un tel arbre implanté de lui-même au village, il ne faut pas perdre de vue qu'il est perçu, chez les Bwaba, comme la réplique des techniques révélées en brousse. La présence d'une parcelle de nature établie dans l'espace du village n'est donc pas une question qu'on peut se contenter d'appréhender en elle-même ; on doit également l'envisager en rapport avec sa contrepartie que constitue l'origine, déplacée vers la brousse, des techniques de production et de leurs outils.

Ce résultat permet un retour aux informations générales présentées en début de cet article sur les discours tenus par les Bwaba à propos d'*A. nilotica*. On se souvient que l'espèce était conçue comme étroitement associée aux quartiers forgerons en ce sens que c'est un tel espace qui, dans le village, constitue véritablement sa place. Plus encore, il est apparu qu'un « bon » quartier forgeron se décelait au fait qu'il comportait un beau parc à *A. nilotica*. À la lumière des rapports de correspondances qui viennent d'être établis, est-il possible de donner un supplément de sens à ces déclarations sur l'adéquation entre l'arbre et les quartiers de forgerons ? Pour y parvenir, un détour par certaines conceptions générales des Bwaba est nécessaire.

Chez les Bwaba, le système de castes a pour particularité de s'articuler, sur certains points précis, au complexe symbolique qui fournit le cadre à l'intérieur duquel se pensent les rapports à la nature. Ce dernier est, comme chez les voisins Bobo (Alfieri 2004), très explicitement formalisé sous les traits d'une instance pourvoyeuse de toutes les richesses que peut fournir la nature, incluant la production agricole. Désignée du nom de Nyinde chez les Bwaba, cette instance dispense sa générosité de façon spontanée dès lors que les interdits qu'elle édicte sont respectés. Ceux-ci couvrent un champ très large, avec, parmi les plus importants, des interdits de type comportementaux. L'entité du Nyinde présente également une dimension territoriale (ce sont des espaces précisément délimités qui sont placés sous sa juridiction) et, bien entendu, une dimension rituelle dans la mesure où elle fait l'objet d'un culte parfaitement établi, centré notamment sur un lieu qui fait office d'autel. Tous ces éléments trouvent leur unité autour d'une idée maîtresse. Le Nyinde, la brousse, est un espace qui doit être exclusivement consacré aux activités de subsistance : « le Nyinde est là pour qu'on trouve à manger » entend-on souvent en guise d'axiome auquel se rapportent toutes les règles énoncées dans ce cadre. En d'autres termes, pour produire tout son potentiel, cet espace doit être affranchi de toutes les activités sociales, humaines, etc. qui ne visent pas un objectif de production ou qui, d'une manière ou d'une autre, sont en contradiction avec lui. Ainsi, le vol en brousse est une faute extrêmement grave qui peut être punie par la mort du contrevenant, lequel sera dit dès lors tué par le Nyinde. Plus répréhensibles encore sont les actes qui n'ont pas leur place dans cet espace voué à l'effort de production : les rapports sexuels en brousse, par exemple, privent de pluie l'intégralité de la portion de brousse placée sous la juridiction du Nyinde ainsi offensé. De tels actes ne sont pas condamnables en soi, ils le sont lorsqu'ils se produisent en un espace – le Nyinde – qui ne leur est pas approprié. Ce dernier les réprouve car non compatibles avec sa vocation d'espace pourvoyeur de ressources.

Présenté ainsi, ce système de représentations paraît s'articuler assez naturellement au système de castes. Si les cultivateurs sont placés au sommet de la hiérarchie que définit ce dernier, c'est qu'ils sont ceux qui se conforment le mieux aux valeurs associées au système de représentations du Nyinde. De tous les groupes socio-professionnels de la société bwa, ils se caractérisent en effet par le fait qu'ils déploient l'essentiel de leurs efforts de production dans l'espace de brousse. Les forgerons occupent quant à eux une place médiane : sollicités par les cultivateurs pour abattre les plus gros arbres d'un champ à défricher, ils sont aussi obligés de se rendre en brousse pour les travaux de réduction du fer dans les fourneaux ainsi que pour la coupe du bois nécessaire à la fabrication du charbon de bois qui sera employé dans leurs ateliers de forge ; mais, pour le reste, et notamment pour la plus emblématique de leurs activités, la forge proprement dite, leur production est entièrement confinée dans l'espace du village. Enfin, les griots n'ont aucune activité qu'ils conduisent en brousse, tout leur travail se concentrant à l'intérieur du village.

Quand les Bwaba disent qu'*A. nilotica* ne se sent pas à sa place dans les quartiers de cultivateurs – largement majoritaires, et donc occupant la plus grande part de l'espace villageois –, ils veulent signifier que c'est un arbre qui, venu de brousse, cherche certes à s'implanter au village, mais, de façon plus sélective, dans l'un des quartiers de ceux dont les activités principales ne sont pas situées en brousse. « Chaque chose sacrée doit être à sa place », cette célèbre formule des Pawnee, exprimée à propos de leur rite du Hako mais qui est exemplaire à titre plus général de la pensée classificatoire universelle (Lévi-Strauss 1962 : 17), semble être de celles qui pourraient être reprises à leur compte par les Bwaba à propos de l'emplacement idéal d'*A. nilotica*. Car, on l'a vu, même si des considérations relatives aux pratiques des uns et des autres – plus en faveur de la protection de l'arbre chez les forgerons (et probablement aussi chez les griots), moins précautionneuses envers lui chez les cultivateurs – permettent, aux yeux mêmes des informateurs, d'expliquer en partie son inégale répartition dans un village, c'est avant tout la question de l'adéquation de son emplacement qui leur paraît déterminante.

Cette question trouve sa solution principalement dans le fait que tout arbre qui d'aventure pousserait dans un quartier de cultivateurs disparaîtrait de lui-même d'un emplacement si peu en harmonie avec sa nature. Or, c'est de lui-même également que, dans le mythe, l'arbre vient au village et qu'il s'y implante dans un quartier de forgerons. Par conséquent, l'introduction, de sa propre initiative, de cet élément de la nature au sein du village est indissociable, pour les Bwaba, de son auto-éradication volontaire des quartiers de cultivateurs. C'est que ces derniers sont les seuls à concentrer l'essentiel de leurs efforts de production dans la brousse, espace d'où précisément s'est extrait *A. nilotica* pour venir s'implanter au village. Comme si l'introduction d'un élément de brousse au sein du village n'avait pleinement son sens que si elle se faisait au bénéfice de ceux qui ont pu se soustraire à la nécessité, pour leur subsistance, d'une fréquentation assidue de la brousse depuis que leurs ancêtres y ont trouvé les instruments techniques qui leur ont permis de demeurer au village pour la mise en œuvre de leurs principales activités de production.

Épilogue : les contraintes écologiques d'*A. nilotica*

Du point de vue phytogéographique, une singularité mérite d'être signalée : la zone d'étude est située fort loin de l'aire d'expansion naturelle d'*A. nilotica* (voir carte). On est donc devant un exemple assez typique de la présence d'un élément du milieu qui ne peut être expliquée en dehors de toute référence à l'action de l'homme. Pour autant, l'arbre n'étant pas planté, cette

action ne peut être, pour une large part, que globalement indirecte. À cette difficulté s'en ajoute une autre : comment expliquer non seulement que l'arbre « pousse de lui-même » dans une zone éloignée de celle de son implantation naturelle, mais qu'en outre il le fait préférentiellement dans les aires habitées, et qu'enfin il ne le fait pas dans tous les quartiers, mais seulement dans certains d'entre eux ? Cet enchaînement de questions requiert une série d'interprétations ou d'hypothèses au moins partiellement complémentaires entre elles. L'exploration de certaines pistes pour d'éventuelles enquêtes de la part de spécialistes d'autres disciplines que celle mise à contribution ici (l'anthropologie) pour en compléter les résultats fournira simultanément l'occasion d'apporter quelques éléments supplémentaires quant aux représentations symboliques impliquées et aux pratiques qui leur sont rattachées. Certains éléments du mythe y trouveront même un nouvel éclairage.



 Stations limites méridionales de *Acacia nilotica* observées par M. Terrible.

Limite méridionale d'*Acacia nilotica*
(d'après Terrible 1984 : 48)

L'aire écologique naturelle d'*A. nilotica* est située très au nord de la zone étudiée ici. La distance est telle qu'on ne peut même pas dire qu'on se trouve en limite de son aire d'implantation. Le premier problème qui se pose est donc celui du transport des semences sur des distances aussi considérables. Un second problème apparaît avec l'importante différence des conditions écologiques qui prédominent dans les deux zones ; en d'autres termes, comment une plante adaptée aux conditions de faible pluviosité du Sahel parvient-elle à

s'introduire, même si ce n'est que ponctuellement, dans une région nettement plus humide, où elle doit en outre affronter la concurrence de plantes mieux adaptées ?

Les exemples d'espèces observées loin de leurs zones naturelles ne manquent pas dans les travaux des écologues. Ainsi, pour prendre l'exemple des herbacées, *Andropogon gayanus* var. *tridentatus*, graminée relativement commune dans les régions sahéniennes, est quasi-absente des savanes les plus naturelles des milieux plus humides des zones soudaniennes ; elle est néanmoins parfois localement abondante, notamment dans les jachères situées à une certaine étape du processus de reconstitution de la végétation naturelle, étape dont elle est même un marqueur biologique (Le Mire Pêcheux *et al.* 2000 : 90-91, 93). Cette présence insolite s'explique par les modifications importantes que subit localement le milieu (à l'échelle de la parcelle) consécutivement à l'action de l'homme, ici à travers l'agriculture. C'est là une réalisation particulière d'un principe général selon lequel, à la faveur de perturbations – qu'elles soient naturelles ou anthropiques – une espèce parvient à s'introduire de façon marginale, au-delà de son aire de répartition typique. À un niveau encore supérieur de généralité, ce type de perturbations aux effets écologiques intéressants a été observé dans tous les milieux et à toutes les échelles, depuis les phénomènes très locaux, comme les chablis des forêts tropicales, jusqu'à ceux de très grande envergure, comme les feux de brousse des savanes ouest-africaines.

Si l'on s'en tient plus spécifiquement aux cas où de telles perturbations fournissent à des espèces exogènes l'opportunité de s'introduire dans des milieux qui ne sont pas les leurs, de telles introductions sont très souvent le fait de dégradations locales dont l'effet est de créer dans un secteur limité des conditions assez proches de celles qui prévalent dans des milieux plus secs (Anne Fournier, communication personnelle). En d'autres termes, dans le cas présent la perturbation anthropique aurait pour effet de reproduire localement en savane des conditions de milieu proches de celles des milieux sahéniens plus arides, ouvrant ainsi à certaines espèces une possibilité d'une translation en latitude. Le cas, exposé plus haut, d'*Andropogon gayanus* var. *tridentatus* vis-à-vis de ces milieux dégradés particuliers que sont les jachères relève d'un tel phénomène, et on peut formuler l'hypothèse que c'est également le cas d'*A. nilotica* vis-à-vis d'autres milieux dégradés dont on se propose ici de préciser les caractéristiques.

Mais auparavant, comment expliquer la présence de semences de ces espèces à des distances si importantes de leur zone de prédilection ? En ce qui concerne l'herbe *Andropogon gayanus* var. *tridentatus*, il semble admis qu'en tant qu'excellente fourragère, elle est abondamment consommée par les bovins et peut circuler au moyen de ce vecteur à l'occasion des transhumances saisonnières. On peut supposer qu'il en est de même des graines d'*A. nilotica*, puisque les gousses et les feuilles de cet arbre sont reconnues comme également fourragères (Terrière 1984 : 51, Arbonnier 2000 : 373). Ainsi transportées par les bovins ou autres ruminants susceptibles de transhumier, les semences de l'espèce pourront être disséminées quelques dizaines de kilomètres plus loin chaque fois, où elles développeront des individus adultes dans tous les endroits où elles trouveront des conditions propices, à savoir un certain état de dégradation. Quels peuvent être ces endroits ?

Les indications fournies par le mythe nous sont ici d'un précieux secours. C'est au bord d'une rivière que le forgeron entre en contact avec les graines de l'arbre, ce qui suppose que ce dernier s'y trouve à l'état d'individu adulte, et donc qu'il y a trouvé des conditions favorables à son épanouissement. Et de fait, d'un point de vue écologique, les zones érodées en bordure de rivière réunissent ces conditions particulières de dégradation qui en font des micro-milieux

favorables à l'introduction d'espèces plus septentrionales, en l'occurrence ici sahéliennes (Anne Fournier, communication personnelle). En outre, des trois sous-espèces répertoriées pour *A. nilotica*, deux (*nilotica* et *tomentosa*) affectionnent les sols lourds et mal drainés, voire inondés temporairement (Arbonnier 2000 : 372).

On peut donc penser que, de proche en proche, ainsi transportées par les bovins, les semences d'*A. nilotica* se trouvent en mesure de progresser vers des zones plus méridionales grâce à cet autre facteur que constitue la dégradation locale du milieu dans certaines petites zones qui serviront d'autant d'étapes dans la « migration »³. La première énigme, celle de la présence de cette espèce si loin de sa zone d'implantation principale peut ainsi trouver une explication. Mais comment rendre compte du développement de l'arbre au sein des villages ?

C'est à nouveau le même type de raisonnement qui permet de répondre à cette interrogation. Les aires habitées sont elles aussi des zones dégradées et sont ainsi le support potentiel d'espèces familières de milieux plus secs. Mais on devrait alors avoir affaire aux villages dans leur ensemble, et non à certains de leurs quartiers uniquement. Quels pourraient être les facteurs responsables de cette inégale répartition à l'intérieur du village ? Très probablement l'idéologie, ou tout au moins les effets du système de représentations à l'œuvre. Ce dernier, en effet, orienterait les pratiques de telle sorte que l'arbre ne prospérerait que dans les quartiers de forgerons et de griots et serait éliminé ailleurs. Néanmoins, on a vu que le mythe, tout comme plus largement les représentations, insistent sur le caractère spontané tant de l'implantation d'*A. nilotica* dans ces quartiers particuliers que de son éradication ailleurs. Cette insistance sur l'absence de toute intervention humaine est une invitation à envisager malgré tout de nouvelles hypothèses fondées sur les propriétés écologiques de l'espèce et les possibles effets indirects que pourraient avoir sur elles certaines pratiques humaines. C'est sur ces bases que nous proposons de rouvrir brièvement le dossier ici.

L'une des plus importantes utilisations que les Bwaba tirent de l'arbre est, on l'a vu, l'emploi de ses gousses comme colorant pour les différents produits de leur artisanat. Les représentations symboliques que les forgerons se sont construites autour de cette propriété sont relativement complexes, mais il nous suffira d'en évoquer quelques-unes pour ouvrir quelques pistes de réflexion.

De tous les travaux qu'effectuent les forgerons, celui de la forge est le plus valorisé. L'une de ses composantes les moins négligeables a trait à la fabrication du charbon de bois. Un savoir extrêmement élaboré et des représentations d'une grande richesse entourent ce domaine. Le prestige d'un bon artisan du fer se mesure à la qualité de son charbon. Parmi les critères qui permettent de l'évaluer, celui de la couleur se voit accorder la plus grande attention. Le charbon de la meilleure qualité ne doit pas produire de cendre (blanche), mais seulement de la poudre légère (de couleur très noire). Au cours du travail, cendre ou poudre se déposent peu à peu sur le corps du forgeron. Ainsi, selon la couleur que ce dernier aura en sortant de son atelier à la fin de sa journée, on saura mesurer la qualité du charbon qu'il se sera procuré. Les gradations du noir au blanc, en passant par différents types de gris, tiennent lieu d'échelle implacable pour l'appréciation de la valeur du travail du forgeron. L'obtention d'un bon charbon de couleur exclusivement noire n'est pas à la portée de tous les forgerons. Seuls les plus expérimentés y parviennent. Les plus courageux aussi, car la recherche du bois susceptible de fournir ce charbon de première qualité exige davantage d'efforts que celle de

³ On connaît ainsi plusieurs espèces transportées par les troupeaux qui s'introduisent dans des milieux plus méridionaux dégradés : par exemple l'herbe *Cymbopogon schoenanthus* et l'arbuste *Balanites aegyptiaca* (Anne Fournier, communication personnelle).

tout autre. Une émulation s'introduit entre les forgerons autour de la recherche de l'excellence en matière de charbon, émulation qui est d'autant plus vive que le doyen du quartier exerce une véritable aura sur les siens.

Du point de vue des forgerons d'un village, la vitalité de leur quartier se mesure à l'ardeur de cette compétition, laquelle dépend à son tour du prestige de leur doyen et de sa capacité à faire respecter l'éthique du forgeron idéal. De leur côté, les non forgerons, on l'a vu, déclarent que la bonne santé du quartier forgeron de leur village se perçoit à la prospérité du parc à *A. nilotica* qui l'entoure. Ils affirment également que ce parc est d'autant plus florissant que le doyen du quartier jouit d'un ascendant incontesté. Entre la qualité du charbon de bois globalement utilisé dans l'atelier de forge (effet d'une bonne émulation entre travailleurs) et la vigueur de la colonie d'*A. nilotica* en bordure du quartier, une relation est établie puisque toutes deux sont associées à la personnalité et à la stature du doyen des forgerons. De fait, une pratique souligne l'interdépendance des deux phénomènes, pratique justifiée par un pan du système de représentations dont il n'a pas été question jusqu'ici, et qui est pourtant d'une importance considérable. On n'en mentionnera ici qu'une facette.

Périodiquement, l'atelier de forge est curé des restes de la combustion du charbon employé par les travailleurs à tour de rôle. Ces restes, d'un noir concentré si la proportion des forgerons ayant obtenu un charbon de qualité est importante, d'un gris plus clair dans le cas contraire, sont déversés au pied des *A. nilotica* du quartier. Pour quelle raison ? « Pour donner ses couleurs à l'arbre » affirment les informateurs. Le noir est, dans le système de représentation bwa des couleurs, la couleur de l'origine, celle qui contient en gestation toutes les autres couleurs du spectre. Nourrir le sol d'*A. nilotica* en poussière d'un charbon de qualité, donc d'un noir très dense, c'est garantir que les gousses de l'arbre seront en mesure de fournir les meilleurs colorants. Satisfait de sa contribution en matière de travail, l'arbre se sentira à son aise dans ce quartier, car dûment intégré, et il y prospérera. À l'inverse, ne déverser au sol que de la cendre claire, résidu de la combustion d'un charbon médiocre, c'est compromettre la capacité de l'arbre à produire des colorants intéressants. Mal intégré au quartier en raison d'une contribution trop modeste, l'arbre ne s'y sentira plus aussi à sa place et aura tendance à y périliter.

La tentation est grande de chercher derrière de tels faits de nouvelles pistes pour l'explication de l'implantation préférentielle de l'arbre dans les quartiers forgerons. On pourrait en effet supposer que les cendres ou poussières de charbon n'auraient pas les mêmes caractéristiques physiques ou chimiques, et partant le même impact écologique, selon le type de bois dont elles proviennent. Mais il faudrait en outre expliquer en quoi l'absence de ce type de déjections — mais pas l'absence de toute déjection — agirait en défaveur de l'arbre. La tâche serait loin d'être simple, on le voit⁴. Un autre argument semble couper court à ce type de suppositions. On a vu que les forgerons ne sont pas les seuls à être fortement associés à cet arbre. Les griots le sont également. Pourtant, leurs activités, très différentes, ne font pas d'eux des producteurs de résidus de charbon qu'ils déverseraient au pied des *A. nilotica* comme les forgerons. En outre, les Bwaba de la zone où j'ai travaillé font la distinction entre deux types de forgerons : les véritables travailleurs du métal, et les forgerons dits « balafonistes », qui

⁴ On touche ici aux notions écologiques de « niche potentielle » et de « niche réalisée ». La niche potentielle d'une espèce correspond aux conditions de milieu (physiques, chimiques, climatiques, etc.) qui permettraient sa présence. Encore faut-il que des semences y parviennent et que d'autres facteurs n'empêchent pas la survie de la plante. La niche réalisée correspond aux conditions de milieu où l'on trouve effectivement l'espèce, sachant qu'elle est en interaction avec d'autres espèces (dont l'homme) qui peuvent l'éliminer ou la favoriser (Anne Fournier, communication personnelle).

sont avant-tout des musiciens (ils occupent globalement la même « niche productive » que les griots, et remplacent souvent ces derniers dans tous les villages qui ne tolèrent pas leur présence) mais ont le statut de forgerons. Or, eux aussi sont associés à *A. nilotica*, et c'est même dans leurs quartiers que j'ai observé les plus importantes colonies de cet arbre.

En définitive, il semble bien que, parmi les facteurs susceptibles d'expliquer la présence de l'arbre dans certains quartiers et son absence dans d'autres, ceux liés à l'écologie de l'espèce ne soient que d'un maigre secours. C'est bien au système de représentations dans sa cohérence générale qu'il faut rapporter une telle répartition inégale au sein de l'espace du village.

Remerciements . je remercie, pour leur lecture attentive et leurs suggestions et commentaires, Jean Boutrais et Anne Fournier, respectivement géographe et phyto-écologue de l'IRD.

Références bibliographiques

- ALFIERI C., 2004 - Vivre et penser la nature chez les Bobo-Vore (Burkina Faso) : une forme implicite de patrimonialisation. In *Patrimoines naturels aux Suds. Territoires, identités et stratégies locales*, IRD, coll. Colloques et Séminaires (à paraître)
- ARBONNIER M., 2000 - *Arbres, arbustes et lianes des zones sèches d'Afrique de l'Ouest*, CIRAD, MNHN, UICN.
- CAPRON J., 1971- Association d'âge, économie, pouvoir chez les populations bwa pwesya., in D. Paulme, éd., *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon (« Recherches en Sciences humaines » 35) : 24-62.
- CAPRON J., 1973 - *Communautés villageoises bwa : Mali-Haute-Volta*, Paris, Mémoire de l'Institut d'ethnologie n° IX.
- HERITIER F., 1973 - La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo. *L'Homme*, XIII (3) : 121-138.
- HERITIER F., 1975 - Des cauris et des hommes : production d'esclaves et accumulation de cauris chez les Samo (Haute-Volta). In MEILLASSOUX, C. (éd.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero : 477-507.
- LE MIRE PECHEUX L., FOURNIER A., et DUGAST S., 2000 - *Andropogon gayanus* et artificialisation (savane soudanienne). In Y. GILLON, C. CHABOUD, J. BOUTRAIS, C. MULLON, éd., *Du bon usage des ressources renouvelables* (« Latitudes 23 ») : 89-107.
- LE MOAL G., 1971 - Les classes d'âge chez les Bobo (Haute-Volta). In D. PAULME, éd., *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon (« Recherches en Sciences humaines » 35) : 114-130.
- LE MOAL G., 1999 - *Les Bobo. Nature et fonction des masques*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique Centrale (« Annales Sciences humaines » 161).
- LEVY-STRAUSS C., 1962 - *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MAYDELL von, H.-J., 1990 - *Arbres et arbustes du Sahel. Leurs caractéristiques et leurs utilisations*, Eschborn, G.T.Z.
- SAVONNET-GUYOT C., 1986 - *Etat et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, Karthala.
- TERRIBLE M., 1984 - *Essai sur l'écologie et la sociologie d'arbres et arbustes de Haute-Volta, Bobo-Dioulasso*, Librairie de la Savane.

NERES ET KARITES DANS LES ENJEUX AUTOUR DE L'ARBRE : cas du sud-ouest du Niger

Simon MERIAUX

Doctorant, MNHN-IRD, Paris, France.

Résumé : La crise sahélienne marquée par les épisodes de sécheresse de 1973 et 1984 trouve ses causes dans de profonds changements écologiques, sociaux et culturels qui ont conduit à des modifications parfois spectaculaires des écosystèmes et des agrosystèmes. Si on a surtout stigmatisé la disparition des couverts végétaux, force est de constater que l'arbre occupe toujours une place essentielle dans les paysages et les cultures d'Afrique de l'ouest. Il reste un élément primordial des modes de production et fait l'objet d'enjeux sociaux de la part des paysans comme de celle des projets de développement. Ceci est particulièrement vrai pour des espèces emblématiques et très valorisées comme le néré (*Parkia biglobosa*) et le karité (*Vitellaria paradoxa*). Au sud-ouest du Niger, ces deux arbres sont actuellement l'objet de dynamiques diverses qui affectent fortement leur place dans les paysages, dans les usages, et dans les représentations paysannes.

Mots clé : Karité (*Vitellaria paradoxa*). Néré (*Parkia biglobosa*). Ligneux à usages multiples. Changements écologiques et sociaux. Zone sahélo-soudanienne. Niger.

Abstract : Shea butter trees and African locust bean trees in the Issues concerning Trees ; the case of South-west Niger.

The sahelian crisis, with the 1973 and 1984 droughts, is caused by deep ecological, social and cultural changes, which have sometimes dramatically modified ecosystems and agrarian systems. Even if the decline of vegetation covers has been widely underlined, the tree is obviously still holding a central position in landscapes and cultural uses in West Africa. Indeed, the tree remains an essential element of pattern of product, it is also considered as a major issue by farmers and development projects. This is particularly true for emblematic and upgraded species like butter tree (*Vitellaria paradoxa*) and african locust bean tree (*Parkia biglobosa*). In southwest of Niger these two trees are currently determined by various dynamics which deeply affect their role in landscapes, farmers uses and cultural representations.

Key-words : Shea butter tree (*Vitellaria paradoxa*). African locust bean tree (*Parkia biglobosa*). Multi-uses woody plants. Ecological and social changes. Sahelo-soudanian area. Niger.

Depuis les épisodes de sécheresses drastiques de 1973 et 1984, tout le monde s'accorde à dire que les pays sahéliens connaissent de profonds changements écologiques, mais aussi sociaux et culturels. Pour C. Raynaut (1997 : 434), « la crise sahélienne est l'expression d'une transformation des relations entre sociétés et nature. Elle est à la fois le révélateur et l'agent de profondes mutations des systèmes sociaux ». L'aridification conjuguée à l'accroissement de population, la nette progression de l'islam ou encore l'ouverture des marchés sont autant d'évolutions qui concourent à une modification parfois spectaculaire des écosystèmes et des agrosystèmes.

Dans ce contexte, la littérature scientifique et la presse de vulgarisation ont souvent stigmatisé la disparition des couverts végétaux, tout particulièrement celle des végétations ligneuses. Par exemple, pour P. C. Chamard et M. F. Courel (1999 : 11), « la référence au passé proche et plus lointain montre d'évidence que la forêt sahélienne est menacée » et que « le bois n'est plus au Sahel et depuis de nombreuses années une ressource renouvelable ».

Cependant, des chercheurs de disciplines diverses (géographes, anthropologues, agronomes)

ont aussi montré que, contre toute attente, l'arbre¹ occupe toujours une place essentielle dans les paysages et les cultures des sociétés d'Afrique de l'Ouest². Ses fonctions dans les modes de production sahélo-soudaniens restent essentielles³ et les ligneux deviennent même l'objet de nouveaux enjeux, de la part des paysans comme de celle des projets de développement. Ce sont ces enjeux autour de l'arbre, à travers l'évolution de sa place dans les paysages, dans les usages et dans les représentations, que nous avons essayé d'appréhender en nous basant à la fois sur le recueil et l'analyse des discours paysans, l'observation des pratiques et la description des couverts actuels. Pour ce faire, nous nous sommes intéressés à deux espèces particulièrement emblématiques : le néré (*Parkia biglobosa*) et le karité (*Vitellaria paradoxa*)⁴.

Notre étude a porté sur le sud-ouest du Niger, dans l'arrondissement de Gaya (dans les villages de Sia et de Tanda) où l'on trouve ces deux essences et où vivent des communautés paysannes réputées au Niger pour leur savoir-faire en matière d'exploitation, de transformation et de commercialisation des produits qui en sont issus⁵. Cette région, la plus méridionale et la plus arrosée du Niger, a connu depuis plus de 25 ans la mise en place d'importants projets agro-environnementaux qui ont tous fait de l'arbre un facteur essentiel de développement⁶.

Notre travail, réalisé en 2002, est parti d'abord du recueil et de l'analyse des discours paysans concernant l'état et l'évolution actuelle des populations de ces deux espèces. Ces données ont été enrichies par des observations naturalistes (comptage, relevés, transects, mesures de la circonférence des troncs) et des recherches bibliographiques. Elles sont présentées et analysées dans la première partie de cet article.

Sur le terrain, nous avons également observé et analysé les pratiques paysannes concernant le néré et le karité. Nous avons tenté de voir si ces deux espèces conservent toujours un rôle dans les systèmes de production et si elles font l'objet d'enjeux nouveaux à l'instar des évolutions récentes décrites dans les pays voisins : au Bénin (Gutierrez et Juhé-Beaulaton, 2001) ou au Mali (Yossi et Kouyaté, 2001). Ces résultats constitueront l'essentiel de la deuxième partie de notre texte et permettront de nous interroger sur l'évolution du statut accordé actuellement à ces arbres par les paysans dans la région de Gaya.

1. Nérés et karités, arbres des champs aux peuplements vieillissants

Nous avons procédé à une analyse de la végétation ligneuse dans les unités paysagères reconnues par les paysans⁷ afin d'évaluer la place qu'y occupent les nérés et les karités.

¹ Dans cet article, nous prendrons le mot « arbre » dans son acception large, qui inclut à la fois les ligneux à port arboré et les palmiers.

² A. Luxereau et B. Roussel, 1997

³ P. Pelissier, 1980, M. Baumer, 1986, M. Belem, O. Bognounou, S. J. Ouedraogo et A. A. Malga, 1996

⁴ Le néré fournit un condiment très apprécié en Afrique de l'Ouest (généralement appelé « soumbala »), et qui fait l'objet d'un commerce régional actif (Ouedraogo, 1997). Le beurre de karité, oléagineux utilisé dans la cuisine locale, est aussi un élément de base dans l'industrie cosmétique et il a sa place sur les marchés internationaux (en témoigne le nombre très important de sites Internet à usage commercial consacrés au karité).

⁵ Nos villages d'étude regroupent des Haoussa, des Peuls et des Dendi. Ces derniers sont réputés pour leur habileté à exploiter et à vendre le soumbala de néré et le beurre de karité.

⁶ Dans l'arrondissement de Gaya se sont succédés le PADRM (1978-1993), le PAIGLR (1993-1997) et le PADEL (1997-).

⁷ Le découpage du paysage par les populations du sud-ouest du Niger s'effectue selon un jeu complexe de critères comprenant le relief, la nature des sols, la végétation, mais aussi les activités humaines qui y ont cours.

1.1. Nérés et karités, des arbres de parcs

Selon les paysans, les nérés et les karités ne se rencontrent que très rarement sur les plateaux de la zone d'étude. Ces plateaux (*duci*)⁸, qui portent des sols minéraux bruts d'érosion difficilement cultivables, constituent les principales réserves de brousse (*daji*). D'après nos observations, la végétation des plateaux est constituée par la brousse à Combrétacées⁹ représentée surtout par des espèces arbustives comme *Acacia ataxacantha*, *Combretum glutinosum*, *Combretum nigricans*, *Gardenia sokotensis* et *Guiera senegalensis*. Sur les plateaux, nous n'avons observé qu'un seul karité et un seul néré, et la littérature confirme la rareté de ces deux arbres dans ce type de végétation (et sur ce type de sols)¹⁰.

De même, les nérés et les karités ne font partie du cortège des ligneux de bas-fonds (*fadama*) que lorsque l'inondation n'y est pas trop longue. On peut les trouver occasionnellement au bord des cours d'eau temporaires (*goru*) peu larges et peu encaissés de la zone des champs.

Les karités et les nérés ne se rencontrent pas, à de rares exceptions près, dans les villages (*gari*) et les jardins (*kali*). Dans ces espaces, on constate l'importance croissante accordée aux essences exotiques, que ce soient les arbres fruitiers comme les manguiers (*Mangifera indica*), les goyaviers (*Psidium guajava*), les anacardiés (*Anacardium occidentale*) ou les arbres d'ombrage villageois dont le principal est le neem (*Azadirachta indica*).

Pour les Dendi, nérés et karités sont des *genji ture*¹¹, ce qui signifie que l'on peut les trouver aussi bien dans la brousse de plaine que sur les champs. Aujourd'hui, la très grande majorité des terres étant mises en culture (en dehors de quelques reliquats de brousse de plaine sur sols incultivables et des aires protégées), ces deux arbres se rencontrent surtout sur les champs (*gonaki*), comme éléments des parcs agroforestiers. Ce sont les pratiques culturelles qui assurent leur maintien et leur reproduction : ils ont été épargnés lors des défrichements et favorisés par les paysans lors des mises en culture des terres gagnées sur la végétation initiale.

Les relevés effectués de manière aléatoire sur les parcs des finages de Sia et de Tanda montrent la prépondérance des karités sur les autres espèces. En effet, sur un total de 115 arbres de 11 espèces, 51 sont des karités (soit environ 44,4 %), puis viennent les faux-kapokiers (*kuriya*, *Bombax costatum*, avec 24 individus) et les *Vitex doniana* (*'dumniya*, 9 individus). Les nérés ne sont représentés que par 5 individus. La densité des arbres est de 8,4 individus par hectare, ce qui peut être considéré comme relativement faible au regard d'autres situations du secteur sahélo-soudanien. Par exemple, D. Y. Alexandre (2000 : 113) relève des densités pouvant atteindre une quarantaine d'individus à l'hectare au Burkina Faso.

1.2. Une régression remarquée

Pour les paysans, les nérés et les karités situés sur leurs champs sont de moins en moins nombreux et de plus en plus vieux. Ce sont surtout les femmes, par le biais de la diminution

⁸ Les communautés de la zone d'étude parlent aussi bien *dendi* que *hausa*. Sauf précision, les termes vernaculaires rapportés entre parenthèses sont *hausa*.

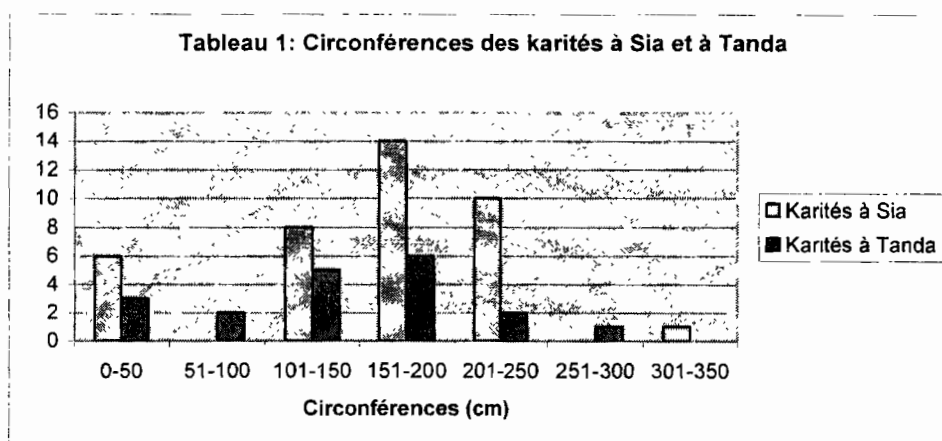
⁹ Cette végétation des plateaux gréseux du Continental Terminal se présente, sur photographies aériennes, sous forme de bandes alternativement claires (zones nues) et foncées (végétation), rectilignes ou sinueuses. Dans notre zone d'étude, aux alentours de 12° de latitude nord, elle prend le nom de « brousse mouchetée » ou « brousse ponctuée » (Ambouta, 1997).

¹⁰ R. Bellefontaine, 1997

¹¹ Littéralement « arbres de brousse », en *dendi*

de la production en fruits, qui déplorent le vieillissement des parcs. « *Il y a de moins en moins d'arbres sur les champs, les arbres vieillissent et donnent moins de fruits* » a-t-on souvent entendu. Ces assertions concernant la raréfaction et le vieillissement des nérés et des karités sont parfaitement vérifiées par nos observations et l'analyse des rares sources scientifiques traitant des arbres du secteur sahélo-soudanien au Niger. Ainsi, H. Gillet et B. Peyre de Fabregues, en 1982, signalaient déjà le karité comme espèce en voie de disparition dans l'Ader Dcutchi et la région de Maradi¹². Ce que confirment A. Luxereau et B. Roussel dans cette dernière région, en y remarquant « la régression très forte des nérés, *Parkia biglobosa*, ou des karités »¹³.

Afin d'estimer le vieillissement des nérés et des karités dans la zone d'étude¹⁴, nous avons procédé à la mesure de la circonférence de leur tronc. Si celle-ci ne nous permet pas de déduire l'âge des individus, elle donne tout de même une idée de la structure des populations (voir les tableaux suivants). D'après la littérature et le discours des paysans, les nérés et les karités sont des arbres à croissance lente (en comparaison des autres espèces locales)¹⁵. Selon nos informateurs, un karité d'une circonférence comprise entre 151 et 200 cm (et donc un diamètre situé entre 47,8 et 63,8 cm¹⁶) aurait un âge estimé entre 40 et 60 ans (tabl. 1 et 2).



En ce qui concerne les karités, la classe de circonférence qui comporte le plus d'individus est celles de 151 à 200 cm, ce qui montre bien la prépondérance des individus matures dans les peuplements. En revanche, les jeunes sont peu nombreux et il est à noter que la totalité des individus de la classe 0-50 cm correspond à des rejets de la base du tronc ou à des drageons. Pour les nérés la situation est encore plus nette avec une absence totale de jeunes individus. A Sia, on remarque un net décrochage après la classe de 201-250 cm qui peut être le résultat d'un changement brutal (naturel ou anthropique) dans les conditions de vie des populations.

¹² H. Gillet et B. Peyre de Fabregues (1982), repris par A. Luxereau et B. Roussel, 1997 : 131.

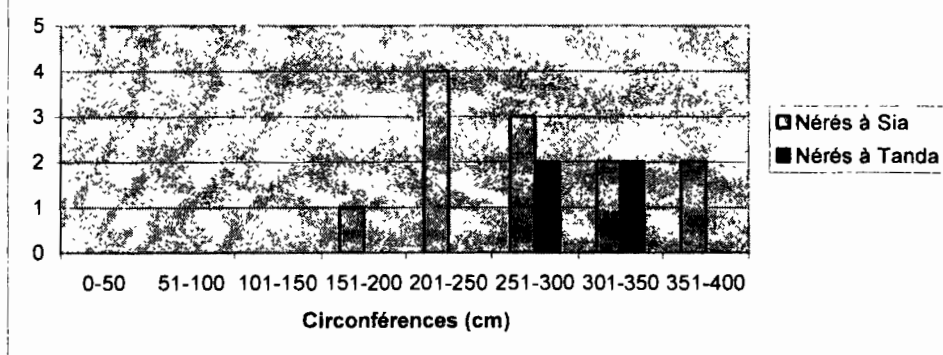
¹³ 1997 : 127

¹⁴ Les individus mesurés et présentés dans les diagrammes ci-dessus ici ne sont pas forcément les mêmes que ceux qui ont été recensés précédemment.

¹⁵ J. Boussim *et al.* : 1991

¹⁶ diamètre : circonférence / π

Tableau 2: Circonférences des nérés à Sia et à Tanda



La répartition des individus dans les classes de circonférences montre clairement que le parc vieillit : les vieux individus sont beaucoup plus nombreux que les jeunes. Ceci est vrai pour les nérés et aussi, dans une moindre mesure, pour les karités car les jeunes ne sont pas en grand nombre et l'histogramme n'a pas la forme en L représentative des populations à bon renouvellement. A terme, ces arbres risquent de disparaître par manque de renouvellement. L'état des parcs à nérés et à karités de la région de Gaya est donc très différent d'autres situations du Niger et concernant d'autres espèces : que ce soit dans l'Ader ou dans la région de Maradi, certains auteurs constatent que les parcs y sont jeunes et en plein développement¹⁷.

1.3. Des facteurs multiples de régression

Les facteurs avancés par les paysans pour expliquer le vieillissement des parcs arborés relèvent du changement des pratiques agricoles, du changement des modes d'accès aux ressources et des dynamiques écologiques. Il est important de considérer ces facteurs d'évolution comme étant interdépendants, car ce sont leurs effets conjugués qui se donnent à voir dans les dynamiques actuelles du couvert arboré.

Comme l'ensemble des régions d'Afrique de l'ouest, la frange sahélo-soudanienne du sud-ouest du Niger connaît depuis une trentaine d'années un déficit hydrique global. Si celui-ci est moins marqué que dans les régions sahéliennes plus septentrionales¹⁸, ses conséquences en termes d'érosion hydrique et éolienne des substrats y sont notables. Entre autres effets sur la végétation, l'aridification peut provoquer la disparition des ligneux soudaniens qui, à cette latitude, sont à la limite nord de leur aire de répartition. C'est ce qu'ont remarqué A. Luxereau et B. Roussel dans la région de Maradi concernant les nérés et les karités¹⁹. Dans la région de Gaya, la baisse de pluviométrie constatée par les populations depuis quelques décennies est souvent invoquée pour expliquer le manque de renouvellement des parcs. A ce sujet, les paysans mettent en avant le manque de ressource en eau, plutôt que l'accentuation des processus morphodynamiques (déflation, apports allochtones et modification des modelés pour les actions éoliennes ; lessivage, ruissellement et induration des sols en ce qui concerne les effets de l'eau²⁰) relevés par les scientifiques.

¹⁷ A. Luxereau et B. Roussel, 1997 ; B. Yamba, 1993

¹⁸ C. Raynaud note que les déficits pluviométriques calculés sur la période 1961 à 1985, par comparaison à la normale 1931-1960, sont de l'ordre de 25 à 30 % pour le nord du Sahel et de 20 à 25 % pour les régions plus méridionales (1997 : 39).

¹⁹ Voir note n°12

²⁰ A. Luxereau et B. Roussel, 1997

Le système culture-jachère, autrefois élément de base des stratégies agro-pastorales des sociétés du secteur sahélo-soudanien et qui permettait une reconstitution régulière de la fertilité des sols, est aujourd'hui très souvent abandonné ou réduit en durée. Dans la région de Gaya, diverses raisons conduisent les paysans à modifier leurs stratégies antérieures correspondant à des modes cultureux extensifs grands demandeurs d'espace. Aussi adoptent-ils souvent des modes de production plus intensifs (ceux qui le peuvent) imposés notamment par la forte croissance démographique²¹ qui a des conséquences directes en terme d'occupation de l'espace. Auparavant, au fur et à mesure de l'accroissement de la population, de nouvelles terres étaient gagnées sur la brousse par défrichement. Aujourd'hui, la presque totalité des espaces cultivables est défrichée et mise en culture. A Sia, il n'y a plus de réserve de terres, et dans ce contexte de blocage foncier, la pratique de la jachère devient plus difficile. L'abandon du recours à la jachère ou tout au moins la diminution de sa durée est une des raisons exprimées par les paysans pour expliquer le manque de renouvellement des karités. En effet, cet arbre a un bon développement sur les jachères (contrairement à d'autres espèces comme le *Faidherbia albida*²²). Les périodes de jachère permettent aux jeunes plants de karité d'atteindre un développement suffisant pour résister aux mises en culture successives (à condition que les paysans les épargnent au sarclage). Pour les scientifiques, c'est notamment la germination particulière de la graine, germination qualifiée de cryptogée²³ qui permet à la plantule de résister au dessèchement et à la concurrence des graminées²⁴.

Récemment, l'adoption de la culture attelée a représenté un grand changement dans les techniques agricoles. Si son introduction dans les villages étudiés s'est faite pendant la période coloniale (il y a environ cinquante ans), son utilisation à grande échelle par les habitants de Sia et de Tanda ne remonte vraiment qu'à une dizaine d'années. A l'heure actuelle, même si seule une minorité de la population possède le matériel et les bœufs nécessaires, l'emploi de la charrue attelée concerne la majorité des agriculteurs (sous forme de prêt ou de service rémunéré). L'impact de la culture attelée sur les ligneux fait l'objet de discussions et les avis des paysans divergent. Si, pour certains, la charrue ne permet pas d'épargner les ligneux lors des labours, pour d'autres au contraire, avec un peu d'attention, il est aisé d'éviter la destruction des jeunes pousses. En effet, nous avons pu observer des jeunes ligneux épargnés au moment des labours à la charrue. Pour les scientifiques, si la culture attelée a certainement favorisé l'élimination des ligneux sur les parcelles²⁵, elle pourrait être aussi favorable à une certaine forme de régénération des parcs : les travaux attelés, plus profonds que les travaux manuels, favoriseraient l'entaille des racines des arbres et seraient propices au drageonnement²⁶. Ceci permettrait d'expliquer en partie pourquoi les rares jeunes pousses de karités observées sur le terrain sont très souvent situées à proximité immédiate d'arbres adultes.

²¹ En 2001, la population de l'arrondissement de Gaya comptait 247 127 hab. soit une densité de 55,6 hab./km², avec un taux de croissance annuel entre 1988 et 2001 de 3,19% (résultats provisoires du Recensement Général de la Population et de l'Habitat, 2001).

²² D.Y. Alexandre et J.S. Ouedraogo, 1994

²³ La germination du karité « diffère des schémas classiques car l'organe qui s'enfonce dans le sol est de nature cotylédonaire et la tige prend naissance sous terre, au niveau du pivot, à 6 ou 7 cm de profondeur » (J. Boussim *et al.*, 1991 : 15).

²⁴ « Le karité est une espèce qui, par son type de germination, résiste bien au feu. La grande profondeur initiale de l'enracinement lui permet de vaincre la compétition des herbacées et de résister à la sécheresse pourvu que le sol soit suffisamment profond » (D.Y. Alexandre, 1993 : 400).

²⁵ A. Luxereau et B. Roussel remarquent qu'en région de Maradi, la culture attelée « est en grande partie responsable de l'élimination des arbres et arbustes qui gênent le passage de l'attelage » (1997 : 156).

²⁶ P. De Leener et H. Dupriez, 1987 ; Boussim *et al.*, 1991.

L'utilisation de la traction animale est souvent critiquée par les vieux paysans qui y voient un facteur d'usure des sols : « la culture attelée use plus vite la terre ». Mais le développement de cette pratique révèle surtout pour eux un changement de mentalité des jeunes qui cultivent « pour faire de l'argent ». De fait, il semble que les objectifs des jeunes agriculteurs soient aujourd'hui davantage tournés vers l'acquisition de revenus monétaires. Ce développement d'une économie monétaire est parallèle à d'autres processus culturels. Ainsi l'islamisation et l'abandon des anciennes règles lignagères conduisent à une valorisation de la réussite individuelle aux dépens de la réussite collective²⁷. C'est dans ce contexte que se développent des pratiques valorisantes au niveau individuel, comme la culture attelée qui permet l'exploitation de surfaces plus grandes avec moins de main-d'œuvre, et les cultures de rente. A Sia, sans qu'il nous ait été possible de la quantifier, nous avons constaté la grande proportion de l'arachide (culture de rente) dans les cultures, ce qui peut avoir une certaine incidence sur l'état des parcs à nérés et à karités. En effet, si tous les paysans interrogés reconnaissent à ces deux arbres une incidence dans la restauration de la fertilité des sols (enrichissement par décomposition des feuilles), nombreux sont ceux (surtout des jeunes) qui leur reprochent de faire trop d'ombre aux cultures. D'après certains agriculteurs, l'effet d'ombrage serait particulièrement préjudiciable à l'arachide (plus que pour le mil ou le sorgho). Ainsi, dans un contexte actuel d'intensification des pratiques agricoles en vue de dégager des revenus monétaires, les nérés et les karités seraient de plus en plus considérés comme des concurrents des cultures. Il deviendrait alors avantageux d'en éliminer les jeunes pousses au labour et aux sarclages.

Enfin, la récolte des fruits constitue aussi un élément déterminant de l'état des peuplements de ces deux espèces. Pour de nombreux paysans, le mode de récolte des fruits de nérés et de karités constitue une cause majeure de l'absence de jeunes individus. « Aujourd'hui, on ne trouve plus de jeune néré et de jeune karité. C'est à cause des femmes qui ramassent les fruits sur les arbres » nous a-t-on dit plusieurs fois. Comme nous le verrons, la pulpe et la graine font l'objet d'enjeux importants, et leur récolte, devenue systématique, compromet le renouvellement naturel des arbres.

2. Nérés et karités, des ressources convoitées aux règles d'accès en pleine évolution

Comme pour de nombreux arbres d'Afrique de l'ouest, les usages liés aux nérés et aux karités sont multiples et relèvent de domaines variés : l'alimentation humaine, le fourrage, l'amélioration des cultures, l'artisanat, le bois de feu, le bois de service ou encore la pharmacologie et les pratiques culturelles.

2.1. Soumbala de néré et beurre de karité

Si les nérés et les karités constituent des éléments essentiels des systèmes de production locaux, c'est surtout grâce à leur rôle primordial dans l'alimentation humaine et à la valorisation commerciale qui en est faite. La pulpe du '*diyan ka'de*, fruit du karité, est consommée par toute la population, notamment par les hommes lors des travaux des champs. Le '*diyan ka'de* est d'autant plus apprécié que l'arbre fructifie en saison des pluies (surtout de juin à septembre), à une période où les manguiers ne donnent plus de fruits. L'autre utilisation alimentaire du karité est « le beurre » (appelé *man ka'de* en *hausa* et *bulanga gi* en *zarma*),

²⁷ Ainsi par exemple, pour A. Luxereau et B. Roussel, « l'islam, qui rend chaque individu directement responsable devant Allah, vient combattre la notion d'héritage lignager. Il rend légitime celle de destin individuel » (1997 : 32).

obtenu par broyage et cuisson de l'amande. Le beurre est couramment utilisé dans la préparation des sauces qui agrémentent les plats à base de pâte de mil, de maïs ou de sorgho.

Les fruits du néré sont aussi consommés pour leur pulpe et leurs graines. La pulpe (*gari 'dorowa*), réputée nutritive, est surtout consommée par les enfants, nature ou préparée sous forme d'*akuri*²⁸. Avec les graines, on fabrique un condiment appelé *kalwa* ou *dawodawa na 'dorowa* en *hausa*, *doso mari* en *dendi*, plus connu en Afrique de l'ouest sous le nom de « soumbala » ou « moutarde ». Le soumbala de néré entre dans l'élaboration de nombreuses sauces. Son rôle nutritif n'est pas à négliger : les nutritionnistes insistent souvent sur l'importance des protéines végétales qu'il apporte dans une alimentation où les protéines animales sont plutôt rares²⁹.

2.2. Des produits valorisés par les femmes

Nos investigations sur les marchés de Gaya, de Tanda, de Sia et de Malanville (Bénin) nous ont permis d'apprécier à quel point le beurre de karité et le soumbala de néré sont vendus en grande quantité sur les étals tenus par les femmes.

D'une manière générale, le chef de famille doit subvenir aux besoins élémentaires de la famille (production de mil pour l'alimentation) mais il revient à l'épouse la charge de produire des biens commercialisables qui seront vendus sur les marchés et dont les bénéfices serviront à l'ensemble du foyer (achat de petit matériel, vêtements, compensation matrimoniale³⁰). A ce titre, le beurre de karité et le soumbala de néré sont des produits féminins : ce sont les femmes qui, aidées de leurs enfants, gaulent et ramassent les fruits, transforment les graines et vendent les produits sur les marchés. Au sein des villages, toutes les femmes ne participent pas à cette activité, et il semble qu'il y ait une certaine spécialisation des femmes *dendi* dans l'élaboration et le commerce de ces produits. En effet, les femmes *dendi* sont réputées pour leur mobilité et leur sens du commerce : elles n'hésitent pas à parcourir de longues distances pour récolter beaucoup de fruits ou pour aller vendre leurs produits. Les femmes *haoussa* préféreraient plutôt cultiver les terres données par leur mari. Il importe aussi de lier cette spécialisation (partielle) des femmes *dendi* à des préférences alimentaires. Dans les communautés étudiées, il paraît évident que les femmes *dendi* ont essentiellement recours au soumbala de néré, alors que les femmes *haoussa* préféreraient le soumbala d'oseille (appelé *dawodawa batso* en *hausa*) préparé à partir des graines de l'*Hibiscus sabdariffa* (*yakwa* en *hausa*).

Dans la région de Gaya, les possibilités pour les femmes d'agriculteurs d'obtenir des revenus sont relativement limitées. Au commerce des produits du néré et du karité s'ajoute tout de même le *ma'di* (sirop de fruits du *Vitex doniana*), la gomme du *Combretum nigricans* (*jirey*) ou les nombreux légumes feuilles (de baobab ou de *Balanites* par exemple)³¹. Cependant, pour les femmes, les commerces du néré et du karité sont les plus rentables : la demande est constante et les produits se conservant longtemps, ils peuvent se vendre toute l'année³². Tous les produits dérivés du néré et du karité font ainsi l'objet d'un commerce : les fruits, les

²⁸ Pulpe de néré épicée et agglomérée sous forme de boule dans unealebasse.

²⁹ P. De Leener et H. Dupriez, 1993 : 164. Pour le détail des apports nutritionnels du néré et du karité, on peut se référer à l'ouvrage de A. Bergeret et J.C. Ribot, 1990.

³⁰ « C'est l'argent des femmes qui sert à faire les mariages, les baptêmes. La récolte du mari sert à nourrir la famille » (entretien avec un paysan à Takwa Bongo).

³¹ On peut aussi noter le commerce des fruits de l'*Acacia nilotica adstringens* et des graines du *Daniellia oliveri*.

³² Les graines de karité et de néré séchées et le beurre de karité peuvent se conserver pendant une année. Si le commerce du *ma'di* est intéressant financièrement, il est limité dans le temps car les fruits pourrissent vite.

graines et le beurre de karité, la pulpe (nature ou sous forme d'*akuri*), les graines et le soumbala de néré. Sur les marchés, les prix proposés par les vendeuses présentent une certaine disparité : ils varient d'un étal à un autre, d'un marché à un autre, et d'une saison à une autre (les prix les plus bas sont obtenus au moment de la récolte des fruits, en saison des pluies).

Tableau 3 : Prix indicatifs des produits issus du néré et du karité dans la zone d'étude.

Localité	Malanville (Bénin)	Gaya	Sia
Produits			
Graines de néré	De 150 à 325 CFA le <i>tongolo</i> *	De 175 à 350 CFA le <i>tongolo</i>	De 200 à 300 CFA le <i>tongolo</i>
Pulpe de néré	De 3500 à 4000 CFA le gros sac	De 5000 à 5500 CFA le gros sac	25 CFA le <i>tongolo</i>
Akuri	-	De 25 à 250 CFA selon le diamètre de la boule	10 CFA la part
Soumbala de néré	100 CFA les 11 petites galettes, 10 CFA l'unité	100 CFA les 11 petites galettes, 10 CFA l'unité	100 CFA les 11 petites galettes, 10 CFA l'unité
Fruits de karité	De 750 CFA à 1000 la tasse moyenne	De 750 CFA à 1000 la tasse moyenne	10 CFA pour 4 unités
Beurre de karité	-	200 CFA la galette	200 CFA la galette

* le *tongolo* est une unité de mesure correspondant à un récipient métallique d'environ 17 cm de diamètre

D'une manière générale, les prix sont plus faibles au nord du Bénin qu'au sud-ouest du Niger (tableau 3). De nombreuses femmes dendi pratiquent un commerce transfrontalier : elles s'approvisionnent en matières premières (fruits et graines de néré et de karité) à faible coût à Malanville (Nord-Bénin), puis transforment celles-ci en produits (soumbala de néré et beurre de karité) qu'elles revendent sur les marchés de Gaya ou de Sia en dégagant un bénéfice. D'autres encore revendent sur les marchés nigériens des fruits et des graines achetés au Bénin, sans les avoir transformés³³. Ce commerce implique une grande mobilité : les femmes qui habitent aux alentours de Sia vont acheter des fruits à Malanville, situé à une quarantaine de km. Les coûts de transport ne peuvent être rentabilisés que par la vente de grandes quantités. Il est très difficile de calculer avec précision combien peuvent rapporter de tels commerces à une famille sur une année. Néanmoins, il semble qu'une femme très active dans le commerce du beurre de karité peut gagner 50 000 CFA par an, ce qui est une somme très appréciable au regard du niveau de vie moyen des agriculteurs de la région. En ce qui concerne le commerce du soumbala, nous avons calculé auprès d'une femme haoussa qu'avec 9 *tongolo* de graines achetées 1350 CFA, elle fabriquait environ 225 petites galettes et 225 galettes moyennes qu'elle pouvait revendre 3375 CFA et donc dégager un bénéfice de 2025 CFA³⁴.

Ainsi, les ressources du néré et du karité se font de plus en plus rares dans la région de Gaya mais il n'en est pas de même au nord du Bénin où elles ne manquent pas. Quelques observations personnelles permettent de penser que les parcs à nérés et à karités y sont plus productifs, ce qui est d'ailleurs confirmé par la littérature (au moins pour le néré)³⁵. Cette

³³ Certaines femmes dendi alimentent ainsi les marchés de Niamey et Dosso, en fruits de néré et de karité.

³⁴ Les graines ont été achetées à très bas prix auprès d'une amie et l'achat n'a pas suscité de frais de transport.

³⁵ A.S. Ouedraogo, 1995 : 89

disparité d'abondance dans la ressource de part et d'autre de la frontière nigéro-béninoise favorise une certaine spécialisation des jeunes femmes dendi dans le commerce des produits issus de ces deux arbres. Grâce à leur grande mobilité, elles développent une activité de commerce au détriment des autres femmes (haoussa, zarma) qui n'ont recours qu'à des ressources en karité et en néré en quantités plus limitées.

2.3. Un constat inquiétant

Aujourd'hui, une concurrence entre les femmes existe à propos de la cueillette des fruits de néré et de karité dans les villages étudiés. Les ressources sont de plus en plus limitées et chaque femme essaie de récolter un maximum de fruits en début de saison des pluies. D'après nos entretiens avec les anciens (et les anciennes), de nouveaux comportements émergent. Autrefois, la récolte des fruits du karité et du néré était régie par des règles coutumières. Ainsi, la récolte du néré n'était autorisée qu'à partir d'une certaine date décidée par le chef du village (*mai-gari*) en accord avec les anciens³⁶. Pour le karité, il était d'usage que les femmes et les enfants ne ramassent que les fruits tombés au sol. Peu à peu les gens se sont mis à gauler les fruits, mais seulement lorsqu'ils étaient mûrs. Aujourd'hui, certaines femmes n'attendent même plus que les fruits soient mûrs³⁷ et les fruits se détachant difficilement au gaulage, elles sont obligées d'ébrancher les arbres. C'est ainsi que le *mai-gari* de Tanda a fait savoir publiquement qu'il était interdit, sous peine d'amende (prix non fixé), d'ébrancher les karités pour en récolter les fruits. Il est intéressant de constater qu'au cours de nos discussions, les femmes ont tendance à attribuer ces pratiques nouvelles et plus ou moins illicites à d'autres groupes ethniques : une femme dendi m'a assuré que ce sont les Zarma qui ébranchent les karités, tandis que les femmes haoussa accusent plutôt les femmes dendi.

Ces changements de comportement dans l'obtention des ressources accompagnent (et dans une certaine mesure précèdent) des changements dans les règles qui déterminent l'accès aux nérés et aux karités.

2.4. Des règles d'accès en pleine évolution

Comme pour toutes les ressources végétales, l'accès aux ressources néré et karité est régi par des règles complexes qui sont actuellement en pleine évolution. Concrètement, il est difficile de se faire une idée précise des règles qui ont cours car les discours sont souvent différents d'un interlocuteur à l'autre : les anciens ont tendance à se référer à des règles anciennes et désuètes tandis que les jeunes préfèrent parler des règles telles qu'ils aimeraient les voir évoluer.

Autrefois, et contrairement aux karités, les nérés étaient semés. Tous les anciens nous ont rapporté cette pratique qui consistait à semer des graines de néré au pied d'une vieille souche (d'espèce diverse), au milieu des champs, en évitant les zones d'ombre. Ensuite, les jeunes plants étaient entretenus « comme les manguiers aujourd'hui » par le propriétaire de la parcelle. Il semble que les nérés faisaient alors partie de l'héritage lignager (*gado*), dont l'usage était collectif au sein du lignage (*zuri 'a*, l'ensemble des personnes qui partagent un ancêtre commun), avec un accès préférentiel pour le propriétaire de la parcelle et sa famille. Les paysans assuraient le maintien de cet héritage en semant des graines de néré lorsque les vieux arbres dépérissaient, ou en favorisant la pousse des jeunes pieds spontanés.

³⁶ Pour les paysans, cette mesure visait surtout à permettre la pleine maturation des fruits avant leur récolte.

³⁷ De tels comportements ont aussi été observés au sud du Mali par P. Cuny et J.P. Sorg (2003)

Cette pratique ancienne est révolue depuis plusieurs dizaines d'années³⁸, et la raison avancée est toujours la même : l'usage plus ou moins exclusif de l'arbre par celui qui l'a semé et par sa famille n'est plus respecté. En effet, « les gens allaient récolter les fruits des nérés pendant la nuit, au clair de lune, à l'insu des propriétaires. Alors, pourquoi en semer ? »³⁹. Un abandon progressif d'une partie des anciennes règles coutumières est survenu et le néré semé ou favorisé sur les champs est passé d'un statut de propriété lignagère à usage exclusif (ou plutôt familial) à un statut de propriété lignagère à usage commun. Privé de son droit d'usage exclusif, le paysan ne trouverait plus d'intérêt à semer de néré.

Concernant les karités, la tendance est inverse. En effet, alors que normalement les karités sont considérés comme des arbres à usage commun, de plus en plus souvent, les propriétaires des parcelles interdisent l'accès aux karités qui s'y trouvent, réservant cet usage à leur famille⁴⁰. Toutefois, cette interdiction, qui ne repose pas sur un principe coutumier, est difficile à faire respecter. Les femmes nous ont souvent dit aller récolter des fruits sur les karités des parcelles « interdites » : elles s'arrangent pour s'y rendre lorsque le propriétaire est occupé ailleurs, ou quand les autres femmes sont sur les marchés.

Ces dynamiques des droits d'accès aux ressources ligneuses s'inscrivent dans une évolution plus large des relations entre les arbres et le foncier. Ainsi autrefois, le fait de planter un arbre marquait la propriété de la terre (ce qui pouvait être conflictuel dans le cas de parcelles louées ou prêtées). Aujourd'hui, ce type de pratiques doit faire l'objet d'un contrat préalable, et le fait de planter un arbre ne signifie plus automatiquement l'appropriation de la parcelle.

3. Nérés et karités : vers un nouveau statut ?

Les évolutions relatives aux nérés et aux karités concernent aussi bien leur place dans les paysages et l'état de leurs populations, que les usages, leur valorisation et les règles d'accès à ces ressources. Il est indéniable que les paysans, autrement dit les acteurs endogènes, sujets à des dynamiques économiques, sociales et culturelles, déterminent plus ou moins directement l'état des parcs à nérés et à karités. Mais force est de constater que les acteurs exogènes (animateurs de projet de développement, forestiers, responsables de l'environnement) ont aussi leur part de responsabilité dans la gestion des ligneux et dans une éventuelle modification des représentations que les paysans peuvent avoir de leur couvert arboré.

3.1. Le discours patrimonial des acteurs exogènes

Deux types d'acteurs exogènes sont à considérer. D'une part, les projets de développement qui ont cours dans l'arrondissement de Gaya depuis 25 ans et qui consacrent une part importante de leurs activités et de leur budget à la gestion des ligneux. Ainsi, le Projet d'Aménagement de la Rôneraie du Dallol Maori qui a vu le jour en 1978, à l'initiative des populations locales et qui était soutenu financièrement par la Coopération suisse. Au PARDM a succédé le Programme d'Appui aux Initiatives de Gestion de la Rôneraie, en 1993, puis le

³⁸ Dans les différents villages et hameaux autour de Sia, cette pratique a cessé il y a environ 50 ou 60 ans. On peut d'ailleurs penser que l'abandon de cette pratique correspond au décrochage obtenu sur le diagramme des circonférences des nérés à Sia.

³⁹ M.L. Gutierrez et D. Juhé-Beaulaton ont relevé les mêmes arguments justifiant l'abattage des nérés du plateau d'Abomey au Bénin (2001 : 6)

⁴⁰ On peut y voir une conséquence de la concurrence entre les femmes au sujet de la récolte des fruits. Cependant, les paysans qui ont recours à cette pratique la justifient par le fait que lors de la récolte des fruits, les femmes et les enfants du village abîment les cultures situées autour des arbres.

PADEL (Programme d'Aide au Développement Local) en 1997. Aujourd'hui, le PADEL est devenu une instance primordiale du développement dans l'arrondissement de Gaya et ses actions recouvrent de nombreux volets, comme la gestion des ressources naturelles, la délimitation des espaces pastoraux, l'entretien des routes, l'éducation, etc... Aussi est-il important de noter que toutes ces activités trouvent historiquement leur légitimité dans la gestion des arbres et en particulier du palmier rônier (*Borassus aethiopum*).

D'autre part, l'Etat nigérien, au travers notamment du Service de l'Environnement de Gaya, a non seulement à charge de faire respecter les dispositions du code forestier nigérien, mais aussi de procéder à une gestion du couvert ligneux.

Nos entretiens avec divers représentants de ces institutions nous ont permis d'apprécier à quel point ces acteurs sont porteurs d'un discours patrimonial. Pour eux, la gestion des ligneux (rôniers, nérés, karités, eucalyptus, gommiers...) apparaît comme un moyen majeur de lutte contre la pauvreté. Les arbres, devenus des facteurs de développement, sont présentés de manière insistante comme autant d'éléments d'un patrimoine naturel indispensable à conserver. Ce discours trouve sa concrétisation principale lors de la fête de l'Arbre (le 3 Août) au cours de laquelle de nombreuses plantations sont réalisées et qui donne lieu à des manifestations visant à sensibiliser les populations rurales à la protection de leur couvert ligneux. La gestion des arbres y apparaît alors aussi importante que la lutte contre le paludisme ou le SIDA.

3.2. Quel statut auprès des paysans ?

La question du statut des nérés et des karités en tant qu'objets naturels patrimoniaux peut légitimement se poser. En effet, leur place centrale dans les paysages, leur place essentielle dans l'alimentation, mais aussi les enjeux dont ils font l'objet, tous ces éléments sont, à première vue, autant d'arguments en faveur d'un statut patrimonial pour ces deux espèces. Mais toutes les espèces emblématiques ne sont pas des espèces patrimoniales. Il convient donc de confronter les données de notre étude aux critères de définition habituels des objets patrimoniaux.

Les caractères précis qui font la particularité de cette notion de patrimoine, comme l'héritage des générations antérieures, la transmission aux futures générations et la gestion en vue de cette transmission⁴¹, ne semblent pas pertinents pour les arbres des parcs de la région de Gaya. En effet, les pratiques paysannes telles que la jachère pour les karités ou les semis pour les nérés, qui assuraient autrefois la pérennité de ces essences, sont aujourd'hui presque totalement abandonnées. Tout au plus, les arbres situés sur les parcelles peuvent-ils être transmis aux enfants du propriétaire, sous forme d'héritage. Mais cette transmission n'est guère valorisée et ne paraît pas être une préoccupation majeure des agriculteurs.

La patrimonialisation s'accompagne souvent d'un changement dans les règles d'accès. Un objet qui acquiert le statut de patrimoine naturel devient un bien collectif généralement géré par un individu ou un groupe au nom de la communauté⁴². En ce qui concerne les nérés et les karités, la situation est toute autre, et deux tendances s'opposent :

- le néré est passé d'un droit d'usage familial (ou plutôt lignager) à un droit d'usage commun,

⁴¹ M.C. Cormier-Salem et B. Roussel, 2000

⁴² « Rappelons par exemple que la patrimonialisation entraîne la collectivisation des ressources naturelles qui sont alors confiées, au nom du groupe, à une instance gestionnaire », M.C. Cormier-Salem et B. Roussel, 2002 : 24

et c'est une des raisons invoquées par les paysans pour justifier le fait qu'ils ne le sèment plus; - au contraire, le karité qui faisait habituellement l'objet d'un droit d'usage commun tend aujourd'hui à faire l'objet d'un usage exclusif réservé au propriétaire de la parcelle et de plus en plus d'agriculteurs tentent d'interdire l'accès à « leurs » karités⁴³.

Enfin, un des caractères essentiels des patrimoines naturels est l'attachement collectif qu'ils suscitent. Il n'en est rien pour les karités et les nérés de la région de Gaya. Ils ne constituent pas non plus des biens identitaires revendiqués par un groupe ethnique particulier. Ces arbres se trouvent sur des finages qui ont connu un brassage ethnique important au cours de leur histoire, si bien que les villages étudiés sont aujourd'hui peuplés par des communautés diverses. Même si l'exploitation et le commerce du beurre de karité et du soumbala de néré peuvent apparaître plutôt comme une spécialité des femmes dendi, elles n'en revendiquent cependant pas l'exclusivité : les femmes haoussa et zarma fabriquent aussi ces produits et peuvent même parfois en vendre⁴⁴.

Finalement, ce terme de patrimoine que l'on retrouve partout dans le discours des acteurs exogènes n'a guère d'écho dans les communautés villageoises, en dehors de situations particulières comme pour les essences exotiques des jardins, ou pour la rôneraie. Dans ce cas particulier, les travaux de valorisation des projets comme le PADEL semblent avoir porté leurs fruits. De telles opérations pourraient-elles être transférées aux nérés et aux karités.

Etant donné l'intérêt économique des produits issus de ces deux arbres, on pourrait le penser. Mais il faut tenir compte du manque certain de considération que les paysans, et surtout les jeunes, semblent aujourd'hui leur accorder. Ceci s'explique peut-être par le fait que, nous l'avons vu, les activités qui concernent la valorisation des produits issus du néré et du karité (soumbala, beurre de karité) sont des activités exclusivement féminines. En revanche, la presque totalité des activités de culture, et par là même des stratégies agricoles, relèvent des hommes. En simplifiant, on peut donc dire que ce sont les pratiques des hommes (méthode de sarclage, jachère, semis) qui déterminent le maintien ou non des arbres qui profitent surtout aux femmes.

Un autre caractère gênant est lié au développement particulier de ces arbres et à l'état actuel de leurs peuplements. Ainsi, même si l'on procédait aujourd'hui à d'importantes plantations de nérés et de karités (ce qui est très peu probable, surtout pour le karité puisqu'on n'en trouve pas dans les pépinières), la production fruitière des villages étudiés risque de subir une période de rupture, lorsque les arbres trop âgés ne produiront plus (ou peu) de fruits et que ceux qui sont trop jeunes n'en porteront pas encore : en effet, il faut plus de quinze ans pour que ces arbres commencent à donner des fruits. Pendant cette période de rupture, les comportements de concurrence observés sur le terrain entre les femmes d'un même village risquent alors de s'accroître, ainsi que le commerce transfrontalier des femmes dendi. Les bas prix pratiqués sur les marchés béninois enlèveront, pour les femmes dendi, tout leur attrait aux parcs nigériens de nérés et de karités. Le peu d'intérêt manifesté par les paysans à l'égard de la gestion de leurs nérés et karités s'explique donc aussi par le fait que les habitants de la région de Gaya ne sont pas dans une situation de crise par manque de ressources : les femmes dendi, par leur commerce transfrontalier, importent des ressources issues des parcs béninois.

⁴³ En cela ils sont aussi souvent poussés par les agents forestiers qui tentent de responsabiliser les paysans à la gestion des arbres situés sur leurs parcelles, notamment en leur suggérant d'en interdire l'accès aux autres membres de la communauté.

⁴⁴ Il en est de même des préférences alimentaires. Certaines femmes haoussa utilisent régulièrement du soumbala de néré, tandis que des femmes dendi cuisinent au soumbala d'oseille.

Conclusion : Des facteurs généraux et des situations particulières

Cette étude a permis de montrer que dans notre zone d'étude, comme l'ont souligné d'autres auteurs pour des situations sahéliennes plus septentrionales, l'arbre en général et les nérés et les karités occupent toujours une place primordiale dans les modes de production paysans. De par leurs rôles dans l'alimentation humaine et animale, dans la restauration de la fertilité des sols, dans le commerce des femmes, ces deux arbres constituent des ressources essentielles dans la vie des habitants du sud-ouest nigérien. Cependant, de nombreuses dynamiques d'ordre environnemental, social et culturel interagissent pour modifier non seulement la place des arbres dans les paysages, mais aussi dans les systèmes de production et enfin les représentations que les paysans ont de leur couvert arboré.

La modification de la place des nérés et des karités dans les paysages est la résultante de nombreux facteurs d'évolution qui concernent aussi bien les pratiques agricoles que les dynamiques écologiques ou encore les droits d'accès aux ressources. L'abandon (et le raccourcissement) de la jachère, le recours de plus en plus fréquent à la charrue, le déficit hydrique et plus généralement l'aridification, la pression grandissante exercée par les cueilleuses sur les fruits sont autant d'éléments qui concourent au vieillissement et au manque de renouvellement des populations de nérés et de karités constatés sur les terroirs étudiés.

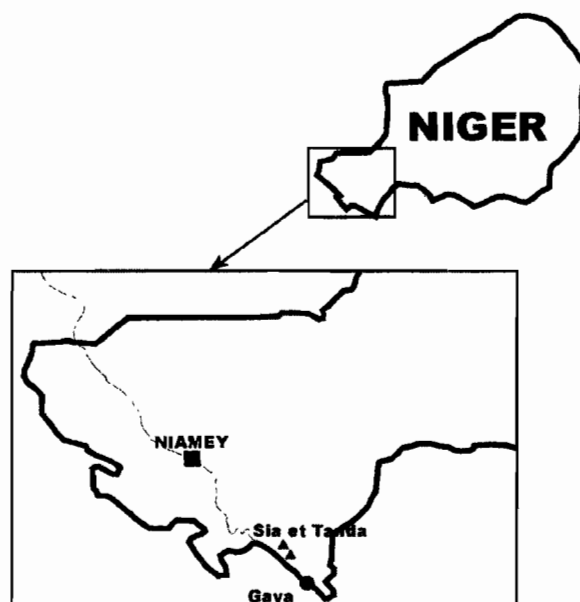
Les changements des pratiques agricoles sont largement déterminés par des évolutions sociales, économiques et culturelles plus larges : l'insertion des familles dans une économie de marché, la perte des anciennes formes de cohésion sociale au sein des unités domestiques, les nouveaux besoins des individus, la progression de l'islam, tout ceci va modifier la place accordée aux arbres dans les stratégies des paysans et de leurs épouses. L'importance que tiennent les nérés et les karités dans l'économie domestique apparaît croissante et nous avons relevé de nouveaux comportements de concurrence entre les femmes qui exploitent ces deux espèces. Les produits tirés de ces arbres suivent des circuits commerciaux à échelles locales, régionales, nationales et internationales.

Aux dynamiques internes qui émanent de la société elle-même, s'ajoutent des influences provenant d'acteurs exogènes aux communautés. Dans cette perspective, les agents de l'Etat et les animateurs de projets de développement rural ont une incidence certaine, non seulement sur la place des arbres dans les paysages (actions de plantation sur les terroirs), mais aussi sur les représentations que les paysans ont de leur couvert arboré. A ce sujet, il semble que l'influence de ces acteurs exogènes portent d'avantage sur la modification des droits d'accès aux produits ligneux et non-ligneux des arbres (surveillance des agents de l'état, plantation des espèces de pépinières et gestion des palmiers rôniers) que sur une réelle adoption d'une vision patrimoniale de l'arbre de la part des paysans. Le discours patrimonial porté par les acteurs exogènes ne trouve guère d'écho auprès des populations.

Il importe de ne pas oublier que si les nérés et des karités sont particulièrement emblématiques des modes de production et des paysages locaux, ils n'en demeurent pas moins que de simples éléments d'un vaste cortège d'espèces arborées. De plus, les communautés du sud-ouest du Niger ne constituent pas forcément des populations homogènes. Des paramètres d'ordre foncier, démographique ou culturel peuvent conduire les sociétés à réagir différemment aux dynamiques endogènes et exogènes qui les concernent.

Notre travail consistera désormais à replacer les nérés et les karités dans l'ensemble des

évolutions qui concernent le statut des arbres et des palmiers au travers de leurs dynamiques dans les stratégies agricoles, les usages et les paysages. Cette étude nous aura permis de constater que si les mêmes tendances écologiques et socioculturelles se retrouvent dans l'ensemble des pays sahéliens, leurs conséquences sur les couverts arborés sont à chaque fois particulières. Il convient donc d'aborder l'étude de l'évolution de la place des ligneux dans les sociétés et les paysages de manière circonspecte, en s'attachant à bien tenir compte des particularismes locaux, et de la nature des espèces concernées. Chaque situation est unique et les évolutions actuelles ne permettent pas de faire des généralisations.



Carte de localisation

Références bibliographiques

- ALEXANDRE D.Y., 1993 - Amélioration des jachères en zone de savane : l'expérience de reforestation des friches du Nazinon. In FLORET C. et SERPANTIE G.(eds.), *La jachère en Afrique de l'Ouest, atelier international, Montpellier, du 2 au 5 décembre 1991*. Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 395-403.
- ALEXANDRE D.Y., 2000 - Etapes de l'artificialisation de l'agriculture burkinabé. In GILLON Y., CHABOUD C., BOUTRAIS J. et MULLON C. (eds.), *Du bon usage des ressources renouvelables*. Paris, IRD, coll. Latitudes 23 : 109-124.
- AMBOUTA J.M.K., 1997 - Définition et caractérisation des structures de végétation contractée au Sahel : cas de la brousse tigrée de l'Ouest nigérien. In AMBOUTA J.M.K., D'HERBES J.M. et PELTIER R. (eds.), *Fonctionnement et gestion des écosystèmes forestiers contractés sahéliens*. Paris, IRD : 41-57.
- BAUMER M., 1986 - Arbres sources de nourriture. *Aménagement et Nature* 83 : 12-17.
- BELEM M., BOGNOUNOU O., OUEDRAOGO S. J. et MAIGA A. A., 1996 - Les ligneux à usages multiples dans les jachères et les champs du plateau central du Burkina Faso. *Journ. D'Agric. Trad. et de Bota. Appl.*, nouvelle série, vol. XXXVIII : 251-272.
- BELLEFONTAINE R., 1997 - Synthèse des espèces des domaines sahélien et soudanien qui se multiplient naturellement par voie végétative. In AMBOUTA J.M.K., D'HERBES J.M. et PELTIER R. (eds.), *Fonctionnement et gestion des écosystèmes forestiers contractés sahéliens*. Paris, IRD : 95-104.

- BERGERET A. et RIBOT J.C., 1990 - *L'arbre nourricier en pays sahélien*. Paris : MSH.
- CHAMARD P. C. et COUREL M.F., 1999 - La forêt sahélienne menacée. *Cahiers Sécheresse*, vol. X, 1 : 11-18.
- CORMIER-SALEM M-C. et ROUSSEL B., 2000 - Patrimoines naturels : la surenchère. *La Recherche* 333 : 106-110.
- CORMIER-SALEM M-C. et ROUSSEL B., 2002 - Introduction. In CORMIER-SALEM M-C, JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J., et ROUSSEL B. (eds.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD : 15-27.
- CUNY P. et SORG J.P., 2003 - Forêt et coton au sud du Mali : cas de la commune rurale de Sorobasso. *Bois et Forêts des tropiques* 276 : 17-30.
- DE LEENER P. et DUPRIEZ H., 1987 - *Jardins et vergers d'Afrique*. Bruxelles, L'Harmattan/APICA/ENDA/CTA.
- DE LEENER P. et DUPRIEZ H., 1993 - *Arbres et agricultures multiétagées d'Afrique*. Ede (Pays-Bas), Centre Technique de Coopération Agricole et Rurale (CTA).
- GILLET H. et PEYRE DE FABREGUES B., 1982 - Quelques arbres utiles en voie de disparition dans le Centre-Est du Niger. *Rev. Ecol. (Terre Vie)*, XXXVI : 10-47.
- GUTIERREZ M.-L. et JUHE-BEAULATON D., 2001 - Histoire du parc à néré (*Parkia biglobosa* Jacqu. Benth.) sur le plateau d'Abomey (Bénin) : de sa conservation pour la production et la commercialisation d'un condiment, l'afitin. In *Un produit, une filière, un territoire : colloque international, Toulouse, du 21 au 23 mai 2001*.
- IBRO A., 1996 - Dynamique des conflits liés à la gestion de la rôneraie de Gaya au Niger. *Bull. Arbres, Forêts et Communautés rurales*, 8 : 37-40.
- LUXEREAU A. et ROUSSEL B., 1997 - *Changements écologiques et sociaux au Niger, des interactions étroites*. Paris, L'Harmattan, coll. Etudes Africaines.
- OUEDRAOGO J.S. et ALEXANDRE D.-Y., 1994 - Distribution des principales espèces agroforestières à Watinoma, terroir du plateau central burkinabè, une résultante de contraintes écologiques et anthropiques. *Journ. D'Agric. Trad. et de Bota. Appl.*, nouvelle série, XXXVI (1) : 101-111.
- OUEDRAOGO A.S., 1995 - *Parkia biglobosa (Leguminosae) en Afrique de l'Ouest : bio.systématique et amélioration*. Th. Doct., Wageningen.
- PELISSIER P., 1980 - L'arbre en Afrique tropicale. *Cah. ORSTOM, sér. Sc. Hum.*, 17 (3-4) : 121-126.
- RAYNAUT C. (ed.), 1997 - *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature*. Paris, Karthala.
- SALLE G., BOUSSIM J., RAYNAL-ROCQUES A. et BRUNCK F., 1991 - Le karité, une richesse exceptionnelle ; perspectives de recherche pour améliorer sa production. *Revue Bois et Forêts des Tropiques*, 228 : 11-23.
- YAMBA E., 1993 - *Ressources ligneuses et problèmes d'aménagement forestier dans la zone agricole du Niger*. Th. Doct., Université de Bordeaux III.
- YOSSI H. et KOUYATE A. M., 2001 - Les arbres hors forêt : le cas du Mali. In *Les arbres hors forêt. Vers une meilleure prise en compte*, *Cah. FAO Conservation* 35. Rome, FAO : 171-177.

LES ARBRES-MEMOIRE DE PORTO-NOVO

Souayibou VARISSOU

Jardin des plantes et de la nature (JPN), Porto-Novo, Bénin.

Résumé : Les recherches effectuées depuis une vingtaine d'années sur les patrimoines ont établi clairement des rapports culturels étroits entre les végétaux et les populations du Golfe du Bénin. Les plantes, et tout particulièrement les arbres, y sont appréhendées comme des éléments culturels dont le comportement et l'organisation sont directement inspirés de ceux de l'humanité. On peut déceler des relations hiérarchiques non seulement au sein des individus végétaux et/ou des espèces, mais également entre les plantes et les humains. Il s'ensuit des usages particuliers dans l'alimentation, la thérapie, la vie religieuse etc.

Le propos de cet article est de repérer les espèces de ligneux concernées par cette "élévation sociale", les raisons de leur survie fonctionnelle et biologique, leur place actuelle dans le territoire et l'habitat, les principaux acteurs et utilisateurs culturels... En définitive, il s'agit de savoir dans quelle mesure ces végétaux, que nous qualifions d'arbres-mémoire, sont réellement significatifs au point d'être désignés ou considérés comme des éléments d'un patrimoine.

Dans les contextes urbains, particulièrement à Porto-Novo, cité historique du Golfe du Bénin, on trouve plusieurs de ces arbres symboliques, toujours vivants et fonctionnels. Leur valeur d'usage en fait encore des entités socialement respectées. Les espèces ligneuses les plus utilisées sont de la famille des Moracées et des Bombacacées. Une Bignoniacée, *desretin* (*Newbouldia laevis*), est partout employée pour les purifications rituelles.

Mots clé : Bénin. Porto Novo. Arbres-mémoire. Patrimoine. Nature en ville. *Vodun*. Iroko (*Milicia excelsa*). Hysope africaine (*Newbouldia laevis*).

Abstract: The Memory-trees of Porto Novo

Research carried out over twenty years on cultural heritage has clearly established the existence of close cultural relationships between people and plants of the Gulf of Benin. Plants and trees in particular are perceived as elements of culture, the behavior and the organization of which are directly inspired from those of humans. Hierarchical relationships can be discerned not only among individual plants and/or species, but also between plants and humans. It follows that they have special uses in food, therapy, religious life, etc.

The aim of this article is to list the plants involved in this "social elevation", the reasons for their functional and biological survival, their current place in the territory and habitat, the main actors and the cultural utilizations... Overall, this involves knowing to what extent these plants, which we might call memory-trees, are truly significant to the point of being designated or considered as elements of a heritage. In urban contexts, particularly in Porto Novo, a historic city of the Gulf of Benin, several of these symbolic trees can still be found, alive and functioning. Their use value makes them socially respected entities. The most common tree species involved belong to the families of Moracées and Bombacées. A Bignoniacée, *desretin* (*Newbouldia laevis*) is used everywhere for ritual purifications.

Key words: Benin. Porto Novo. Memory-trees. Heritage. Nature in the city. *Vodun*. Iroko (*Milicia excelsa*). African Hysope (*Newbouldia laevis*).

Introduction

Le Golfe du Bénin est caractérisé par une anomalie climatique et biogéographique, dite « Dahomey Gap¹ », désignant les parenthèses tropicales insérées dans la zone équatoriale du Golfe de Guinée. Les précipitations y sont décroissantes de l'est (2.000 mm au Nigeria) vers l'ouest (700 mm au Ghana), entraînant un couvert végétal naturel de moins en moins dense. Plusieurs groupes socioculturels vivent dans cette région qui a connu toute une série de migrations historiques, en particulier pendant la traite négrière transatlantique, du 16^e au 19^e

¹ Ballouché *et al.*, 2000. Lire aussi Tossou *et al.* (à paraître).

siècles. Il s'en est suivi une relative concentration démographique dans certaines agglomérations côtières comme Ouidah et Badagry. Ces villes côtières ont servi de lieux de transit et de commerce, alors que les plateaux de l'intérieur étaient dépeuplés. Les différents mouvements ont provoqué des séparations et des bouleversements, mais également quelques échanges culturels douloureux.

Porto-Novo est une cité à cheval sur deux aires socioculturelles dominantes. S'y côtoient et s'y mélangent les groupes *aja-fon* et *yoruba*, traditionnellement adeptes des religions ancestrales *vodun* et *orisha*. En dépit de la forte influence des croyances exogènes (l'islam et le christianisme), les pratiques endogènes demeurent vivantes, traduisant une certaine survivance des valeurs fondamentales qui assurent un équilibre social. Pour ce faire, les communautés entretiennent des liens rapprochés avec des éléments de la nature, en particulier avec des plantes appréhendées comme produits et intrants culturels. En effet, selon les systèmes de pensée symboliques, des hiérarchies fort complexes sont établies entre différentes espèces végétales (voire entre différents pieds de la même espèce), entraînant des usages précis dans l'alimentation, la thérapie, la vie rituelle et les manifestations magiques (Brand, 1985). Par exemple, « chez les adeptes des vodun... l'apparition d'arbres de la famille des Moracées (*Antiaris*, *Milicia*, *Ficus*) et de celle des Bombacacées (*Adansonia*, *Ceiba*, *Bombax*) est généralement interprétée comme une manifestation divine. Mais, bien plus que son identité botanique, l'histoire individuelle de l'arbre peut être à l'origine de son caractère sacré » (Juhé-Beaulaton & Roussel, 2002). D'autres espèces servent à des usages particuliers. Ainsi, *desretin*² (*Newbouldia laevis*) intervient surtout dans les cérémonies de purification rituelle et sa seule présence suffit généralement pour indiquer des lieux sacrés, alors que *anyatin* (*Dracaena arborea*) est planté dans les sanctuaires de la divinité *Xèbiosso* (encore appelé *Xèviosso*) au point d'en être devenu un « phytomarqueur ».

Porto-Novo³, nommée *Xogbonu* en langue *gungbe* et *Ajacè* en *yoruba*, est l'une des cités historiques de taille moyenne en Afrique. Située à l'est du Golfe du Bénin, elle a été le résultat d'un long processus qui s'est cristallisé probablement au 17^e siècle⁴. A l'instar d'autres villes de l'Afrique subsaharienne, elle est, depuis plusieurs décennies, frappée de plein fouet par une poussée urbaine généralement peu respectueuse de l'ancien. De même, certains acteurs d'obédience chrétienne et musulmane prétendent que les pratiques religieuses endogènes sont rétrogrades voire « sataniques ». Ils déploient alors une énergie hostile parfois destructrice à l'égard des patrimoines sacrés, ce qui se traduit quelquefois par l'abattage des arbres historiques chargés de sens et la perte de visibilité des « signes de la mémoire endogène » dans les habitats urbains. Cependant, depuis les années 1980, la République du Bénin est profondément marquée par une renaissance des manifestations culturelles locales. Un indicateur de cette renaissance est la réapparition voire la légalisation des pratiques religieuses autrefois dénoncées ou découragées sous le régime socialisant (1974-1982). La renaissance religieuse s'est encore affirmée au lendemain de la « Conférence des Forces Vives de la Nation » en février 1990, marquant le passage formel du système socialisant à un régime libéral dit démocratique. Au cours de ce Renouveau Démocratique, les *hueduto* (chefs de lignage dans les communautés *gun*) ont repris de l'autorité. De même, les autels dont l'énergie avait été « mise en veilleuse » publique pendant plusieurs années, ont été réactivés,

² Les noms de plantes sont en langue *gungbe*. Ils sont complétés par le nom latin (botanique) entre parenthèses.

³ Pour plus d'information sur la ville de Porto-Novo, lire Agondanou, 1972 ; Sinou & Oloudé, 1988 et Varissou, 2001.

⁴ Aucune recherche archéologique n'ayant été, à ce jour, effectuée sur le site de Porto-Novo, il convient de rester prudent sur la définition de toute chronologie absolue portant notamment sur la création, les étapes spatio-temporelles voire techniques de développement de la cité et du royaume.

provoquant des modifications jusque dans les paysages : introduction de plantes liturgiques et médicinales, habillage particulier des arbres... Par ailleurs, l'article 53 de la Constitution de la République du Bénin stipule qu'« avant son entrée en fonction, le Président de la République prêche devant Dieu, les Mânes des Ancêtres, la Nation et devant le peuple béninois... ». Les mânes des ancêtres, c'est-à-dire les dieux et puissances spirituelles endogènes, sont donc reconnus dignes, au même titre que les autres entités citées, de « bénir » le mandat du nouveau Président de la République. L'association des forces religieuses endogènes est symptomatique de la nouvelle vision intégrative du Renouveau Démocratique, rompant avec les formes d'exclusion politiques développées aux périodes antérieures. Un signe fort de cette reconnaissance officielle des religions locales est l'instauration de la fête du *vodun*, célébrée annuellement le 10 janvier. Cette journée qui a pris l'allure d'une grande messe culturelle et touristique est caractérisée par des manifestations grandioses et spectaculaires, organisées par les *Vodunsi* c'est-à-dire les adeptes des religions *vodun*.

Malgré des contextes parfois défavorables, le tissu urbain reste marqué par la présence de « géants culturels », arbres et arbustes, reconnaissables généralement par leur stature singulière ou dominante dans le paysage. De quels végétaux s'agit-il ? A quelles espèces appartiennent-ils ? Pourquoi ont-ils été gardés ou renouvelés dans le tissu urbain en dépit des contextes historiques défavorables ? Dans quelle mesure ces arbres et arbustes mémoriaux peuvent-ils être considérés comme des marqueurs de territoires, espaces sociaux appropriés et balisés ? En dernière analyse, peut-on les considérer comme des éléments d'un patrimoine naturel et au profit de quels groupes ?

1. Répartition spatiale et statut de l'arbre-mémoire

A l'instar des centres historiques homologues⁵ du Golfe du Bénin, Porto-Novo est une agglomération parsemée de lieux qui peuvent paraître anodins à l'étranger culturel et au non-initié. Certains lieux historiques sont gardés jalousement par des *vodun* (*Lègba* et *Gu*)⁶ abrités généralement dans une architecture sommaire voire négligée⁷. D'autres sont symboliquement et physiquement dominés par un ou des arbres dont la taille, la circonférence et les significations confèrent au site un intérêt particulier.

1.1. La notion d'arbre-mémoire

La mémoire est le résultat d'une sélection des valeurs héritées du passé. Elle reflète une réalité évanescence et pourtant présente (voire tyrannique) parce que « stockée » dans le subconscient : c'est le résumé perpétuellement actualisé, le « produit réarmé » d'une histoire vécue par nos sens et donc loin d'être innocente. La mémoire est « comme ce que notre identité doit à ce qui nous a précédés et dont nous procédons ; dont nous procédons parce que cela nous a été transmis pour que nous puissions nous constituer. La mémoire est donc bien le passé si l'on veut, mais le passé incorporé dans le présent et le structurant de part en part. Bien plus qu'un passé transmis..., la mémoire est, ce sans quoi il ne pourrait même pas y

⁵ Parmi les grandes villes historiques du Golfe du Bénin, nous pouvons citer Ouidah, Abomey, Allada, Notse, Tado, Gbadagry, Eko/Lagos et Benin city.

⁶ *Lègba* et *Gu* sont respectivement *vodun* messenger et gardien, et *vodun* du fer et des métaux.

⁷ S'il est vrai que certains autels sont abrités dans des structures fragiles et très sommaires, ce fait ne traduit nullement une fragilisation ni une négligence des rituels y afférant. D'ailleurs, en d'autres sites religieux, les autels sont logés dans des structures plus durables. Ainsi en est-il de *Yèdomè* et des *vodun* du lieu-dit *Gbèloko*, tous protégés dans des chambres construites en briques, parpaings et tôles. Certains *vodun* des temples de *Gbèloko* sont logés d'ailleurs dans des « architectures de luxe » réalisées dans le style dit « afro-brésilien ».

avoir de présent » (Micoud, A. 1995 : 29). De ce point de vue, la mémoire induit l'appropriation et l'utilisation de codes et de décodeurs qui font du « mémorant » le membre d'une « société docte », mais rarement désignée comme telle. A travers les « porteurs » de mémoire sociale dans le Golfe du Bénin, des végétaux jouent un grand rôle. En tant qu'éléments mémoriaux, certains arbres et arbustes sont susceptibles d'être étudiés comme de simples « choses de la nature » résultant d'une dynamique environnementale (approche évolutive) ou témoignant d'une réserve génétique exceptionnelle (approche conservatoire). Outre ces deux approches, des arbres s'inscrivent également dans un prisme anthropique, mettant en relief des empreintes humaines (approche culturelle). En effet, des valeurs permettent de maintenir ou de renouveler certains individus ou milieux sélectionnés, par exemple les bois sacrés⁸. En marquant certains territoires, les arbres et les bois mémoriaux rappellent donc des liens fort diversifiés que l'homme a entretenus avec la nature.

1.2. Description des arbres-mémoire

Les arbres, les arbustes et les formations boisées de Porto-Novo sont caractérisés par des traits écolo-culturels relevant de trois critères : leur situation géographique, leur voisinage immédiat et leurs fonctions.

Les arbres et arbustes-mémoire sont agglomérés dans l'ancienne ville et quasi inexistant dans les nouveaux quartiers situés au nord de la ville. Sans en faire le principe directeur d'une typologie fonctionnelle des territoires culturellement investis, l'on remarque que les sites occupés généralement par plus de deux arbres-mémoire sont des lieux historiques forts, ayant connu une certaine continuité dans les usages religieux et dans les représentations symboliques surtout à l'échelle lignagère.

Les arbres et arbustes-mémoire dominent les abords par leur taille, leur circonférence ou grâce à un ostensible habillage codifié, fait de palmes d'Arécacées, d'étoffes blanches et rouges, de vêtements déchirés, d'enduits au kaolin etc. Il s'agit généralement de végétaux solitaires ou associés à d'autres végétaux moins remarquables tels que *desretin* (*Newboudia laevis*), *amuma* (*Calotropis procera*) et *kaklonutin* (*Ficus exasperata*). Les espèces concernées ne sont pas très nombreuses. A Porto-Novo, il s'agit de dix espèces principales à savoir *vuvutin* (*Ficus* sp.), *desretin* (*Newboudia laevis*), *ganxotin* (*Antiaris africana*), *ajolohuntin* (*Ceiba pentandra*), *akikontin* (*Spondias mombin*), *golotin* (*Cola nitida*), *kpakpa sumexa* (*Pentaclethra macrophylla*), *wutin* (*Cola gigantea*), *lokotin* (*Milicia excelsa*) et *asrotin* (*Irvingia gabonensis*). Quoique l'accès aux lieux ne soit jamais formellement interdit et très rarement protégé par un écriteau, un mur, une clôture de fil de fer barbelé ou des plantes repoussantes..., ils sont toujours surveillés discrètement par les habitants du voisinage. La présence dissuasive des riverains fait alors office de veille sociale.

Du point de vue fonctionnel, les arbres et arbustes-mémoire jouent surtout un rôle au cours des manifestations rituelles au sein des organisations lignagères. D'une manière plus profane, ce sont aussi des endroits où les riverains ont aussi l'habitude de se rassembler et de se reposer. Ces arbres jouent alors un rôle social fort en cristallisant le souvenir d'événements historiques et en servant de marqueurs territoriaux à certains segments de la communauté. Par exemple, le *lokotin* (*Milicia excelsa*) probablement tricentenaire⁹ du Jardin des Plantes et de la

⁸ Pour plus d'informations sur l'évolution des forêts sacrées et l'influence probable des activités anthropiques dans la re-création des paysages culturels et naturels du Golfe du Bénin, lire Adandé, 1986 ; Gayibor, 1986 ; Juhé-Beaulaton, 1994 ; Juhé-Beaulaton. & Roussel, 2002.

⁹ Information donnée par l'actuel Migan.

Nature est un mémorial religieux et politique pour les *Ayinonvi*¹⁰, particulièrement pour la famille Migan. En effet, ce *lokotin* a été utilisé, en plus des autres significations culturelles de l'espèce dans le Golfe du Bénin, comme un « autel d'exécution des condamnés à mort »¹¹ dans la cité-royaume de Xogbonu. De même, il existe sur ce même site relique de la forêt sacrée des Migan (avant 1895), un *kpakpa sumexa* (*Pentaclethra macrophylla*) ainsi que deux *wutin* (*Cola gigantea*) dont l'un bicentenaire a été, selon nos informateurs, particulièrement sollicité au cours de la période royale : il aurait été à la fois pourvoyeur de ressources médicinales exceptionnelles, source d'inspiration majeure du roi Toffa I^{er} (1874-1908) et lieu de réconciliation, sous l'égide du Migan, des notables opposés par quelques querelles gênantes pour le fonctionnement harmonieux du royaume de Xogbonu. Pour sa part, l'épicarpe de *kpakpa sumexa* est utilisé généralement comme « antivol » assurant la garde des récoltes et des biens personnels. C'est pourquoi, on le retrouve « jeté » comme négligemment dans les champs, les greniers, les demeures... Cette utilisation renvoie par analogie au changement de forme de la gousse qui se recroqueville et se détend selon les conditions hygrothermiques : toute personne malveillante serait susceptible de subir la même distorsion physique comme peine infligée par le *vodun* justicier pour punir la forfaiture commise. Reste à savoir si le pied de *kpakpa sumexa* (herbe à semelle) relique de la forêt des Migan, avait une signification particulière pour mériter d'être épargné au moment de la destruction de la formation sacrée et de l'aménagement du jardin d'essai de Porto-Novo.

De toutes les espèces, seul *desretin* (hysope africaine) a une fonction cardinale de purification. En tant que plante purificatrice, elle marque et indique les espaces sacrés. Son implantation appariée en un lieu fait office de « portail » autorisant l'accès à des lieux à forte signification culturelle. Ainsi en est-il des lieux *Ahuanloko* (quartier Lokossa), *Agonsa* et *Atinhue* au quartier Adjina. D'un autre point de vue, l'iroko constitue une espèce particulière, sacralisée dans sa globalité. Certes, des communautés peuvent vénérer des pieds particuliers d'*ajolohuntin* (*Ceiba pentandra*), de *wutin* (*Cola gigantea*), de *gutun* (*Antiaris africana*) dont la vie est peu ou prou liée à leur histoire familiale, mais tous les irokos que nous avons répertoriés (à l'exception de deux jeunes pieds plantés il y a une quinzaine d'années au JPN) reçoivent ou ont reçu un culte. Soulignons également, chez les *Gun* (et par extension dans toute l'aire socio-culturelle aja-tado), le privilège quasi exclusif de *Milicia excelsa*, parmi les espèces étudiées, d'avoir des adeptes et des prêtres « phytonymes » : *loko*, *lokossou*, *lokossi* et *loknonon*, signifiant étymologiquement et respectivement « iroko », « époux de iroko », « épouse de iroko » et « mère de iroko ». Il existe même des endroits *lokossa* (c'est-à-dire « sous l'iroko »). Notons qu'une opinion divergente ne reconnaît pas comme sacrés tous les irokos, mais seulement ceux pour qui un « sacrifice » a été formellement effectué (communication personnelle de Nestor Sokpon, agro-forestier qui a effectué une recherche sur les irokos du Bénin).

En définitive, l'arbre ou l'arbuste-mémoire se présente comme un individu singulier, se démarquant assez bien dans le paysage urbain. Produit d'un héritage transmis, il est maintenu par les générations présentes surtout pour ses fonctions religieuses (domaines lignagers), ou éducatives, écologiques et touristiques (propriétés étatiques). Apparemment, les groupes gestionnaires et utilisateurs veillent jalousement sur le maintien de l'arbre-mémoire, mais

¹⁰ *Ayinonvi*, littéralement « propriétaire de terres » à Porto-Novo.

¹¹ Information donnée par l'actuel Migan, mais contestée par d'autres membres du même lignage (en l'occurrence par feu Gabriel Migan) qui pensent que lesdites cérémonies se déroulaient plutôt sous des palmiers à huile (*Elaeis guineensis*) dont l'implantation est aujourd'hui occupée par d'autres *Arécacées* introduites pendant la période du jardin d'essai (1895-1985) et du jardin botanique (1985-1998). Il s'agit de *Chrysallidocarpus luccubensis* et de *Corypha ombrallycufera*.

encore davantage sur la survivance et la transmission des savoirs (représentations, valeurs et pratiques) qui lui sont attachés, au profit des jeunes générations. Ces particularités et le fait que les arbres et groupes arborés soient perçus voire revendiqués comme « propriété exclusive aux lignages », permettent de parler d'une certaine « conscience patrimoniale » au sein de ces groupes. Ainsi, des arbres patrimonialisés deviennent une source d'équilibre communautaire, un instrument de régulation des inévitables dysfonctionnements internes aux groupes lignagers. Davantage que des espèces, ces arbres et arbustes-mémoire, pris individuellement, peuvent alors être considérés comme autant d'éléments patrimoniaux pour les segments sociaux rattachés.

1.3. Répartition des arbres-mémoire à Porto-Novo

Même lorsqu'ils sont isolés, les arbres sont toujours intégrés dans un paysage ou un itinéraire culturel plus étendu. Ils n'ont pas d'existence individuelle propre, séparée de leur contexte social et écologique.

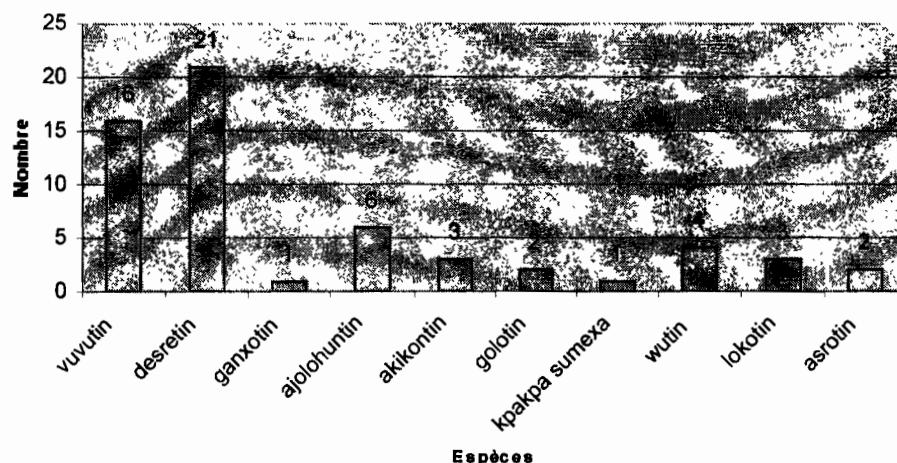
Un répertoire des arbres et arbustes-mémoire à Porto-Novo (tableau 1, en annexe), dénombre 56 individus répartis sur 9 sites. Ces sites sont : *Avèssan* plus exactement *Abèssan* (site témoins de l'épisode légendaire du monstre à neuf têtes¹²), le palais *Honmè* (principal palais central), le temple *Yèdomè* au palais privé de Toffa 1^{er} (plus connu sous l'appellation « snob » de palais d'été), la place *Lokossa*¹³, la place *Gbèloko* au quartier *Gbèvié*, la place du *vodun Djihué* remarquable par les temples de la famille de Dravo (quartier *Ajina*), la place *Migan Honto* jalousement surveillée par la collectivité Migan, ainsi que quelques sections du quartier administratif comme le Jardin des Plantes et de la Nature (JPN), anciennement occupées par la forêt sacrée du *mito* (ministre) de la justice de Xogbonu.

De grandes différences existent dans la fréquence numérique des espèces. Comme le montre le graphique 1, on dénombre six espèces dont la quantité est supérieure à deux. Parmi elles, deux comptent plus de quinze pieds sur les 9 sites étudiés : *desretin* (*Newbouldia laevis*) et *vuvutin* (*Ficus sp.*). Si *ajolohuntin* (*Ceiba pentandra*), *lokotin* (*Milicia excelsa*) et *wutin* (*Cola gigantea*) sont en exemplaires uniques sur chaque site, ils n'en dominent pas moins les territoires par leur taille gigantesque. Quant à *vuvutin* (*Ficus sp.*), il sert plutôt d'« arbre à palabre », en offrant son ombrage aussi bien pour les réunions des « anciens » (mexo) que pour différents jeux sociaux et cérémonies.... Il n'est pas sans intérêt de remarquer aussi que les plantes qui existent sur le plus grand nombre de sites sont, comme le montre le graphique 2, *desretin* (*Newbouldia laevis*) et *vuvutin* (*Ficus sp.*), c'est-à-dire les mêmes espèces que celles qui sont numériquement les plus répandues.

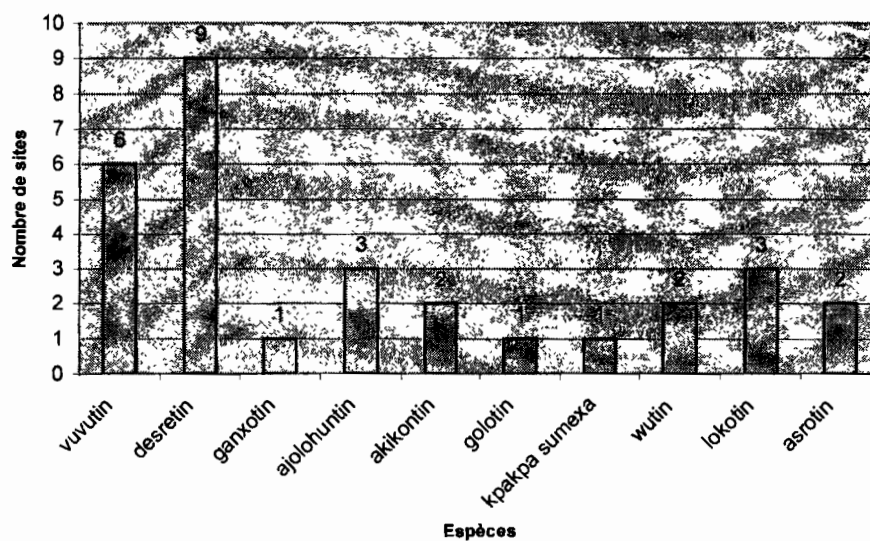
¹² Pour plus d'informations, consulter Sinou & Oloudé, 1988.

¹³ Selon Jean-Pierre Agondanou, ancien maire de Porto-Novo, le quartier Lokossa a été créé sous le règne de Tè Agbanlin. Celui-ci dit à Agueh, responsable des cultes à *Adomè*, d'aller chercher de nouveaux *vodun* à Adja-Tado. Agueh fut assisté dans cette mission par deux de ses amis, qui l'aidèrent donc à installer à Xogbonu les *vodun Houar* et *Tè-Houan* au pied d'un iroko sacré. C'est cet épisode qui donna au quartier le nom de *Lokossa*, signifiant littéralement « sous l'iroko » (1972 : 73). L'utilisation du *lokotin* pour marquer un fait historique de grande importance est assez répandue dans le Golfe du Bénin. Dominique Juhé-Beaulaton mentionne des cas d'implantation de cette espèce pour indiquer la première installation de l'ancêtre mythique de la famille (*toxwo*) : « dans la plupart des cas que j'ai rencontrés, le *toxwo* est matérialisé par un arbre, un *Milicia*, parfois planté... et qui porte un nom. A Adjara : Wasaloko (planté) ; Lissèzunn, Mase ; Ouidah, Kpasè ; Sozun, Adanloko ; Togudo, Adanloko, *toxwo* d'Ajahuto qu'il a apporté d'Aja » (1994 : 155-156).

Graphique 1 - Arbres et arbustes-mémoires de Porto-Novo :
nombre d'individus par espèce



Graphique 2 - Arbres et arbustes-mémoire de Porto-Novo :
nombre de site "occupés" par chaque espèce



Aux dires du vodunon Gbèlokoklunon, « l'abondance et la régulière présence de certains *ama* (plantes liturgiques) ne signifie pas nécessairement que nous les utilisons toujours dans nos rites (*nuviwa*) ou qu'elles sont plus précieuses que les autres. La puissance (*xixlon*) du seul *lokotin* dépasse celle de plusieurs plantes réunies ». Le fait de ne compter, par exemple, qu'un *Milicia* sacré par site (soit trois individus pour les trois sites où cette espèce est très visible), ne signifie donc nullement un intérêt culturel ou religieux moindre. Au contraire, cette relative rareté traduit la valeur forte accordée à l'essence. Ainsi, la présence d'un pied unique matérialise la suprématie de l'espèce sur d'autres plantes « servantes ». Aussi les nombreuses plantes qui l'entourent expriment-elles la puissance de « sa majesté *lokotin* ».

Une étude plus détaillée des espèces rituelles associées à l'iroko dans le Golfe du Bénin serait riche d'enseignements sur leur organisation hiérarchique. D'un point de vue historique, la rareté de l'iroko à Porto-Novo s'inscrit également dans la dynamique de la construction du quartier administratif dans le premier tiers du 20^e siècle ; ce projet colonial a entraîné la destruction de la forêt sacrée comprenant certainement d'autres *Milicia*. De plus, au cours de la période de révolution socialiste au Bénin (1975-1982), il y eut en 1977-1979 notamment, un épisode iconoclaste dit « lutte antiféodale », caractérisé par l'abattage systématique des grands arbres historiques, y compris les *Milicia*. Cette espèce était particulièrement visée car, dans la pensée collective, elle est censée « abriter les esprits et les sorcières », c'est-à-dire, selon les chantres révolutionnaires d'alors, les « signes les plus patents de la féodalité rétrograde ». Seuls quelques individus « puissants » comme l'iroko des Migan pour lequel l'on n'a heureusement pas pu trouver de « coupeur courageux », ont pu échapper à ce gâchis écologique et culturel.

2. La gestion des arbres-mémoire et ses acteurs

2.1. Les formes de gestion

D'après notre enquête à Porto-Novo, la gestion des arbres-mémoire est organisée par deux groupes d'acteurs : l'Etat et les lignages dans un contexte plus systémique d'organisation des espaces historiques, religieux et naturels. Deux formes de gestion sont mises en œuvre par les gestionnaires étatiques de l'environnement et par les communautés elles-mêmes.

Dans le premier cas, le pouvoir décisionnel est situé en dehors de la communauté. Dans le passé, ce pouvoir s'est parfois manifesté contre la volonté et les intérêts de certains segments de l'ensemble communautaire. Par exemple, en 1895, quand l'administration coloniale française a décidé de transformer une partie de la forêt sacrée des Migan en quartier administratif comprenant le jardin d'essai, le Migan Tê Dogni, alors ministre de la justice et propriétaire/gérant/résident de ladite forêt pour le compte du roi Toffa 1^{er}, a été contraint au suicide d'honneur¹⁴, en réaction contre cette expropriation territoriale. La gestion du jardin par les « étrangers » a continué pendant la période coloniale (jardin d'essai) et postcoloniale¹⁵ (jardin botanique en 1985 et Jardin des Plantes et de la Nature à partir de 1998).

Ce type de gestion relève de l'approche réglementaire impliquant, selon Denis Grandjean (1995 : 52), « un contrôle général du bon fonctionnement de la protection à l'occasion d'autorisations ou d'interdits de faire des travaux ». Il est caractérisé par plusieurs traits, entre autres, la réutilisation symbolique par le colonisateur français de certains arbres et lieux forts de la forêt sacrée alors que le paysage culturel a été presque entièrement détruit. En effet, la présence actuelle de quatre arbres de la forêt sacrée au sein du jardin, ne relève nullement du hasard. Ces arbres ont été épargnés de la coupe, comme certains *loko*, *wutin* (*Cola gigantea*), *ajolohuntin* (*Ceiba pentandra*), *vuvutin* (*Ficus sp.*), *ganxotin* (*Antiaris africana*)... du quartier administratif, probablement à cause de leur charge culturelle dans la conscience collective. La réutilisation des lieux et des éléments symboliques participait de la stratégie générale du colonisateur français pour établir sa domination. A Abomey, par exemple, capitale du royaume de Danxome, la conquête dudit royaume en 1894 a été suivie presque aussitôt par

¹⁴ Information fournie par l'actuel Migan.

¹⁵ La période coloniale a pris fin officiellement le 1^{er} Août 1960 avec la proclamation de l'indépendance politique du Dahomey, futur Bénin à partir du 30 novembre 1975. Mais ce changement de dénomination étatique n'a pas entraîné immédiatement un changement de statut ni d'appellation pour le jardin de Porto-Novo.

l'installation du Gouverneur-militaire dans le palais royal en attendant la construction du palais colonial dans la forêt des Migan à Porto-Novo. La réutilisation des lieux et des éléments mémoriaux participait aussi d'une volonté de substitution physique et symbolique qui ne remette pas brutalement en cause les représentations mentales des colonisés sur les espaces investis. En l'occurrence, pour le jardin d'essai de Porto-Novo, l'espace horticole a pris la place de la forêt en tant que réserve végétale, le Gouverneur ayant remplacé le Migan en tant que représentant légal et « officiant », et le palais du Gouverneur s'étant substitué au palais du Migan. Quant aux arbres maintenus, ils sont devenus les signes culturels de la puissance des « nouveaux maîtres » désormais revêtus de la redoutable étoffe de Migan, en attendant d'acquérir une puissance coloniale légitimée.

Comme le remarquent les auteurs du dossier pédagogique sur le plan de gestion du Jardin des Plantes et de la Nature (JPN)¹⁶, il est regrettable que les Migan successifs n'aient jamais été, en tant que premiers propriétaires et partenaires stratégiques, associés à la gestion du jardin alors qu'ils ont toujours développé d'intimes relations affectives et spirituelles avec le site (Bello, F. B. et al. 2002 ; Traoret, A. et al. 2002). Pour preuve, au cours des grandes cérémonies d'intronisation de leur roi et à l'insu des gestionnaires administratifs successifs du jardin, les Migan auraient, selon leurs propres révélations, toujours utilisé rituellement et nuitamment leur ancienne forêt y compris certains pieds/lieux de l'actuel jardin auquel ils n'ont plus accès officiellement. La question qui reste posée est de savoir dans quelle mesure il serait judicieux d'officialiser maintenant ces pratiques secrètes afin que les « acteurs de l'ombre » agissent plutôt à visage découvert dans l'intérêt du patrimoine local. Dans quelle mesure les pratiques aujourd'hui dérobées seront-elles, une fois autorisées et promues, exploitables par l'équipe du JPN à travers ses programmes éducatifs et de conservation ? Telles sont quelques-unes des questions centrales qui conditionnent l'introduction des « pratiques locales » dans un jardin qui vit une expérience « officielle » depuis 1895.

Lorsque la gestion des sites est organisée directement par les communautés elles-mêmes, en l'occurrence les segments lignagers, elle est faite généralement par les « aînés » réunis en conseil. Le conseil est coordonné par le *klunon* (prêtre), un personnage particulier chargé de l'animation de la vie rituelle et religieuse au sein du lignage. Le *klunon* peut, selon certaines circonstances, jouer également un rôle-clef dans l'éducation des « novices » réunies dans le *hunkpamè* (couvent-noviciat) et formées par les femmes âgées (souvent ménopausées), les *tangninon*. Quoiqu'il ait habituellement son domicile privé où vit sa famille (femme et enfants), le *klunon* est obligé de passer des moments relativement longs dans le *hunkpamè* pour y exercer ses fonctions liturgiques. Il constitue un acteur privilégié de la gestion des arbres-mémoire à Porto-Novo.

2.2. Quelques acteurs majeurs

A la question de savoir à qui sont les patrimoines, André Micoud pense qu'ils appartiennent aux « familles, et par usage métaphorique à toutes les entités collectives modernes qui, en lui et par lui, choisissent de se manifester et de s'instituer dans leur identité-dans-le temps » (1995 : 30). En fonction des formes parfois complexes d'attachement symbolique ou fonctionnel des acteurs aux objets patrimonialisés, la question des protagonistes, loin d'aller

¹⁶ Le JPN est la nouvelle dénomination du jardin botanique de Porto-Novo depuis le 19 mars 1998, suite à un accord de partenariat entre la Direction de l'Agriculture (DAGRI), l'Ecole du Patrimoine Africain (EPA) et le Comité Béninois du Conseil International des Musées (COBICOM). Il s'agit d'un programme relativement ambitieux de réhabilitation et de revitalisation du jardin botanique ayant comme stratégie, le développement d'activités génératrices de revenus pour faire face aux frais de fonctionnement du JPN.

de soi, doit être examinée avec plus de précaution dans le Golfe du Bénin, vu la multiplicité formelle ou insidieuse des « entités collectives » locales. Considérant l'abord patrimonial et sans nier les possibilités combinatoires et les cas plus complexes, nous pouvons distinguer quatre principaux groupes d'acteurs à savoir les propriétaires, les gestionnaires, les utilisateurs et les bénéficiaires.

Les propriétaires : dans le cas du JPN, classé parmi les « patrimoines officiels » c'est-à-dire ceux qui sont détenus par les institutions publiques, l'Etat béninois représenté par la Direction de l'Agriculture, est propriétaire *de facto*¹⁷. Dans les faits, aucun titre de propriété ni aucun texte juridique (loi, décret, arrêté...) n'établit la propriété formelle de la Direction de l'Agriculture sur le jardin. En revanche, la création, l'occupation voire le développement du jardin depuis 1895 peuvent être considérés comme la manifestation d'un droit de propriété (conférée par l'usage), mais qu'il serait fort utile de régulariser, dans l'urgence, par un texte administratif et juridique. Cette lacune n'est pas spécifique au JPN. La plupart des bâtiments et domaines étatiques ont été occupés de longue date sans aucune base juridique, ce qui favorise parfois, malheureusement, des transformations brutales et inadaptées. La précarité institutionnelle des musées nationaux est symptomatique de ce malaise général. Au JPN, l'évolution spatiale et spécifique du jardin au cours des trente dernières années a révélé également la grande fragilité de ce « sanctuaire de la nature » à travers une perte drastique de biodiversité et une réduction spatiale de 50 % environ : au lieu des trois sites constitutifs alors étendus sur 6,30 hectares en 1905, il ne restait en 1998 que deux sites répartis sur une superficie de 3,8 hectares. La question reste donc entière de savoir quelles sont les responsabilités et les droits du propriétaire étatique sur un domaine dont la gestion n'a été, depuis 1895, réglementée par aucun texte fondamental (Varissou, 2003).

Pour les « sites communautaires » c'est-à-dire ceux qui relèvent directement des autorités lignagères, on peut distinguer au moins deux groupes de propriétaires : les lignages et les divinités. La propriété physique et la plus perceptible pour le non initié est exercée par les lignages, représentés par un collège d'officiants. Cette propriété n'est qu'apparente si l'on s'en tient aux affirmations de certains responsables de lieux sacrés. Pour le *vodunon Gbèlokoki'unon*, les vrais seigneurs (*axolu*) des places et des arbres sacrés sont d'essence divine : « pour vous, les *akowé*¹⁸, vous pensez que ce sont des *atin tata*¹⁹, des hommes bizarres, des femmes âgées... Pour nous, ce sont des *vodun* vénérés par des *axosi*, des *vodunsi*, par beaucoup de personnes obligées... il ne peut en être autrement car le *vodun* est *n'sisi tahn*²⁰ ». De la même manière, c'est au nom de *Yèdomè*²¹ que des cérémonies sont organisées sur la place réservée à cet usage dans le domaine privé du roi Toffa 1^{er}, le palais d'été au quartier Gbèkon.

Les gestionnaires : depuis le 19 mars 1998, la gestion du jardin botanique rebaptisé Jardin des Plantes et de la Nature (JPN) a été organisée par un protocole d'accord et confiée à trois organes aux fonctions complémentaires : le Comité d'Administration est l'organe de décision assurant le suivi et l'évaluation des programmes du JPN ; le Conseil Scientifique, organe consultatif, étudie et valide lesdits programmes et l'Equipe de Gestion est l'organe

¹⁷ Quoique, à notre connaissance, aucun texte spécifique n'existe sur la création et l'organisation du jardin depuis 1895, son intégration dans le domaine du Ministère de l'Agriculture ne fait généralement aucun doute. Pour plus d'informations sur l'histoire des jardins d'essai en l'Afrique française, consulter Bonneuil & Kleiche, sd.

¹⁸ Terme guin pour désigner une personne lettrée.

¹⁹ Littéralement « arbre commun et sans importance ».

²⁰ Chose fondamentalement digne de respect profond.

²¹ Divinité protectrice du roi Toffa 1^{er} et ses descendants.

d'exécution directement commise à la conception et à la mise en œuvre des programmes d'activités. L'Equipe de Gestion assure notamment la maintenance et la revitalisation du jardin en développant des activités d'autofinancement. Elle est directement responsable des collections et du développement du jardin. Cette forme de gestion patrimoniale impliquant plusieurs catégories de gestionnaires qui interviennent à des niveaux complémentaires, a pu engendrer quelques difficultés pratiques, par exemple, à propos de l'exploitation des ressources horticoles. Les conflits sont suscités surtout par les modes d'exploitation en vigueur au jardin avant la mise en œuvre du JPN en 1998. En l'absence de tout contrôle strict et organisé, certains « usagers-propriétaires » ont, de longue date, pris l'habitude d'exploiter frauduleusement et dans leur intérêt exclusif la végétation du jardin : cueillette des fruits, prélèvement d'écorces à des fins médicinales, vol de graines et de boutures pour réaliser à domicile des pépinières privées dont la production est vendue dans l'intérêt des familles... Ces activités frauduleuses ont provoqué malheureusement la perte de performance et de visibilité du jardin en tant que pépinière de référence. Ainsi, l'expérience du JPN a révélé des divergences de vues et de stratégies entraînant parfois des comportements contradictoires. Ces dissensions pouvant avoir de fâcheuses incidences institutionnelles, illustrent certains dysfonctionnements internes : en définitive, elles révèlent la fragilité de ce site « officiellement » administré depuis 1895.

Comme mentionné ci-dessus, les « sites communautaires » sont contrôlés par des collèges de notables et organisés par un *vodunon*. Au sein de ce groupe, les intérêts individuels sont parfois divergents, mais les décisions s'imposent généralement à tous. Les gestionnaires ont la charge de maintenir le site dans ses symboliques, ses utilisations voire ses composantes. Ils organisent également les rituels dont ils définissent la composition et les modes d'administration. Ils sont souvent très actifs au cours des cérémonies. Les « gestionnaires communautaires » vivent partiellement des « dons » et des ressources issues de leurs prestations.

Les utilisateurs sont habituellement les personnes qui fréquentent les lieux. Au JPN, il s'agit surtout des groupes scolaires (écoles primaires et cours secondaires) et des touristes (visiteurs venus pour la culture et la délectation). Quant aux sites communautaires, les utilisateurs sont constitués principalement de personnes issues de la propre famille ou de segments proches du lignage des officiants. On trouve également des consultants extérieurs. Les arbres et arbustes-mémoire sont donc utilisés à des fins spécifiques, selon leur implantation. Si ceux du JPN servent aux animations pédagogiques, culturelle et, secrètement, à des fins rituelles, ceux des espaces communautaires conservent, malgré « l'usure » provoquée par les paradigmes du monde contemporain, une certaine sacralité fonctionnelle.

Enfin, quand on les interroge sur les bénéfices qu'ils retirent des sites investis, les utilisateurs et les gestionnaires assurent n'en être pas les seuls ni les principaux **bénéficiaires**, mais aussi tous les habitants et usagers de Porto-Novo voire du Bénin. Cet argumentaire très globalisant, mentionné par le *Gbèlokoklunon* à propos du temple *Gbèloko*, a été très généreusement développé au temple d'*Avèssan*. Selon l'*Avèssanklunon*, responsable du site, « le *vodun Avèssan* a joué un rôle prépondérant au cours de l'établissement des trois chasseurs, premiers occupants historiques. En tant que *vodun* protecteur, *Avèssan* a protégé les différents rois qui se sont succédés. On pourrait même dire qu'il a une envergure nationale, *Xogbonu* étant la capitale administrative du Bénin. Aussi tous les *Xogbonuto*²², je dirais même tous les Béninois, devraient-ils lui rendre grâce parce que *vodun* veille sur nous tous ». Cette

²² Porto-Noviens en langue *gungbe*.

acceptation très généreuse rejoint l'organisation décrite par l'anthropologue Stéphane Dugast (2002 : 70-71) dans les sociétés *Bwaba* du Burkina Faso : « Quel que soit le niveau de l'organisation sociale qui est reconnu comme associé à un territoire de brousse ou au *Nyinde* [génie] qui lui correspond, ce territoire est conçu comme le patrimoine du groupe concerné : il est exploité par les membres du groupe qui ont sur lui un droit d'usage plus qu'un droit de véritable propriété, celui-ci étant plutôt reconnu au *Nyinde* vis-à-vis duquel une relation rituelle d'ordre contractuel est établie... ».

Conclusion

Au terme de cette recherche exploratoire, on peut considérer les arbres et arbustes-mémoire comme des marqueurs symboliques de territoires significatifs ou lignagers dans les villes historiques du Golfe du Bénin, particulièrement à Porto-Novo. Les espèces épargnées par le modernisme ou protégées par différents usagers, sont les mêmes que celles généralement utilisées au cours des cérémonies religieuses. Est-ce là un produit du hasard ou la conséquence d'une sélection consciente et opportune d'évidences culturelles par les résidents privés et publics des zones urbaines ? Pouvons-nous en déduire l'irrésistible survivance de certaines espèces au modernisme, du fait même de la nature des usages consacrés ? Il convient d'insister sur le fait qu'à la suite de la crise économique et sociale des années 1980 et du Renouveau Démocratique des années 1990, ayant conduit à un régime plutôt libéral au Bénin, plusieurs personnes ont ouvertement pris ou repris l'habitude de recourir aux traditions locales. Une fois vaincue la peur de la sanction sociale et politique, les valeurs et les ressources auparavant considérées comme « produits de la féodalité » sont promues derechef. Ainsi, des acteurs s'incrument à nouveau dans les religions ancestrales. Ce comportement commun confirme la boutade selon laquelle « le Bénin comprend 50% de chrétiens, 50% de musulmans et 100% d'adeptes des religions endogènes ». Il illustre également le fait que « quel que soit le contexte culturel ou écologique, les constructions patrimoniales se font et se défont au fil de l'histoire. Un objet naturel valorisé à une période donnée peut devenir ordinaire, voire emblématique d'une époque révolue et honnie, et se trouver de ce fait menacé de disparition » (Cormier-Salem et Roussel., 2002 : 23), et vice versa. Le patrimoine, en l'occurrence la fonction mémorielle des arbres étudiés, s'inscrit alors dans une dynamique contextuelle, sans pour autant exprimer une quelconque sélection fantaisiste ou opportuniste. On décèle des éléments permanents notamment à travers les significations culturelles et les espèces choisies qui prennent, de ce fait, une valeur identitaire. Cette permanence prouve la relative efficacité du système mis en place par les groupes locaux pour transmettre aux générations montantes des valeurs cardinales, religieuses en particulier, c'est-à-dire les valeurs fondatrices des cultures locales. Les arbres et arbustes-mémoire deviennent alors des sujets patrimoniaux, porteurs de significations sociales et sauvegardés « exprès » par différents acteurs intéressés.

Enfin, plusieurs aspects n'ont pas pu être suffisamment développés dans cette étude. Sur le plan de la recherche, il conviendrait d'insister davantage sur les arbres des cours intérieures de sites religieux, ainsi que sur toutes les autres plantes mises à l'abri des « regards indiscrets ». Il serait avantageux également d'élargir, dans une perspective comparative et holistique, l'étude aux arbres et arbustes-mémoire de l'aire culturelle *yoruba* ainsi qu'à d'autres villes historiques du Golfe du Bénin comme Badagry, Ouidah, Allada, Abomey, Notsé et Tado. En ce qui concerne les questions d'aménagement, il serait judicieux d'examiner plus sérieusement, et d'un autre point de vue, les plans cadastraux ainsi que les projets

d'aménagement urbain en vue d'intégrer de façon plus adéquate les possibilités de réutilisation voire de réinvention des arbres historiques en tant qu'équipement vert : l'enjeu ultime est de savoir dans quelle mesure les villes historiques du Golfe du Bénin peuvent renforcer leur ouverture et leur modernisation tout en gardant une âme endogène. A ce propos, le JPN a initié un projet pilote de réutilisation des arbres historiques « morts » pour baliser les circuits urbains. L'idée est née de la chute accidentelle d'un copalier (*Copaifera officinalis*) centenaire, une espèce d'origine sud-américaine alors représentée par deux individus au JPN. Plutôt que de gaspiller l'arbre vaincu par la sénescence et les intempéries en madriers et en bois de chauffe, l'équipe du JPN a pris le parti, en partenariat avec l'Ecole du Patrimoine Africain (EPA) et un célèbre artiste plasticien porto-novien (Romuald Hazoumè), de le transformer en sculptures inspirées des signes du *Fa* (science divinatoire). L'objectif principal est de donner, sur place, une deuxième vie à cet arbre à travers les œuvres sculptées pour lesquelles divers mécènes ont été intéressés. La transformation de l'arbre en un monument « réincarné » participe d'une quête intellectuelle pour baliser éventuellement certaines rues et places historiques qui ont perdu leurs « marqueurs » anciens. La question qui demeure est de savoir si cette action symbolique en cours d'expérimentation, est susceptible d'induire à plus ou moins long terme, le renouvellement voire la permanence d'une certaine forme de patrimonialité dans les contextes socioculturels mouvants du Golfe du Bénin.

Tableau 1 : Répertoire des arbres et arbustes-mémoire de Porto-Novo²³

Situation	Espèces	Acteurs	Usages / Commentaires
Temple Abèssan (Monstre à neuf têtes) Quartier Accron	<i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>) <i>vuvutin</i> (<i>Ficus spp.</i>)	Tous les Béninois lignée royale Dè Messè	Evocation forte et très favorable dans le mythe d'installation des supposés premiers habitants (mythe d'Abèssan) Initiation/intronisation des rois de la lignée Dè Messè / Dè Lokpon (Accron) Responsable/Officiant actuel : M. Henri KIKI
Palais Honnè (Palais principal)	<i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>) <i>vuvutin</i> (<i>Ficus spp.</i>)	Familles royales de Xogbonu	Dans la cour du conseil (<i>Xwedo</i>), un <i>desretin</i> : place de baptême des nouveaux rois, espace de résolution définitive des conflits entre princes, lieu d'organisation des cérémonies annuelles et des dons rituels aux dieux.
Palais privé de Toffa 1 ^{er} (Quartier Gbèkon)	<i>ajolohuntin</i> (<i>Ceiba pentandra</i>) <i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>)	Famille royale Toffa	Temple et autel <i>Yèdomè</i> (<i>vodun</i> personnel de Toffa), protecteur de la famille Toffa. Cérémonies coutumières occasionnelles (irrégularité due au manque de moyens financiers)
Place Ahuanloko (Quartier Lokossa)	<i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>) <i>vuvutin</i> (<i>Ficus spp.</i>)	Lignages proches et alliés du roi tels que Ligan et Akplogan.	Cérémonies lignagères (divinité <i>Ahuanloko</i>). Protection et consolidation du pouvoir royal. 2 * 2 <i>Newbouldia</i> faisant office de portail permettent d'accéder au site et au portique
Temple Gbèloko (Quartier Gbèvié)	<i>akikontin</i> (<i>Spondias mombin</i>) <i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>) <i>lokotin</i> (<i>Milicia excelsa</i>) <i>vuvutin</i> (<i>Ficus spp.</i>)	Famille Agboton (proche du roi) et autres groupes venus d'Allada	Rôle de protection. Liens probables avec la divinité <i>Shango</i> (deuxième moitié du XIX ^e siècle) dont le domaine forestier sacré aurait, suite à l'autorisation du roi, été occupé partiellement par les religieux des Missions Africaines de Lyon dans les années 1860.
Temple Djihue (Agonsakomè-Ajina)	<i>ajolohuntin</i> (<i>Ceiba pentandra</i>) <i>akikontin</i> (<i>Spondias mombin</i>) <i>asrotin</i> (<i>Irvingia gabonensis</i>) <i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>) <i>golotin</i> (<i>Cola nitida</i>) <i>wutin</i> (<i>Cola gigantea</i>)	-	Protection du lignage. Les grandes cérémonies sont organisées occasionnellement selon les ressources disponibles
Temples Agonsa et Atinhue (Agonsakomè-Ajina)	<i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>) <i>ganxotin</i> (<i>Antiaris africana</i>) <i>lokotin</i> (<i>Milicia excelsa</i>) <i>vuvutin</i> (<i>Ficus spp.</i>)	Famille Sessou de Dravo (Dravonu)	2 <i>Newbouldia laevis</i> font office de portail pour entrer dans le territoire sacré. Vous ne pouvez y accéder sans passer entre les deux arbustes. La dernière grande cérémonie a été organisée en novembre 2002
JPN + CAEB + Restaurant la Détente (ex- forêt de Migan)	<i>ajolohuntin</i> (<i>Ceiba pentandra</i>) <i>lokotin</i> (<i>Milicia excelsa</i>) <i>wutin</i> (<i>Cola gigantea</i>)	Famille Migan (infra) Etat béninois Acteurs multiples	Arbres témoins de l'ancienne forêt sacrée des Migan au XIX ^e siècle (Ministre en charge de la Justice dans le royaume de Xogbonu). Le JPN repose sur un protocole d'accord (1998) signé entre l'EPA, la Direction de l'Agriculture et le COBICOM.
Migan Honto (Quartier Ouenlinda)	<i>ajolohuntin</i> (<i>Ceiba pentandra</i>) <i>asrotin</i> (<i>Irvingia gabonensis</i>) <i>desretin</i> (<i>Newbouldia laevis</i>) <i>golotin</i> (<i>Cola nitida</i>) <i>vuvutin</i> (<i>Ficus spp.</i>)	Famille Migan (Ministre de la justice dans le royaume de Xogbonu)	Le <i>ajolohuntin</i> (<i>Ceiba pentandra</i>) continue d'être l'une des principales étapes au cours des cérémonies d'intronisation du nouveau Migan. Il est situé à proximité des <i>Yoxo</i> (sanctuaires où sont rangés les <i>assin</i> c'est-à-dire les autels portatifs où sont déposées les offrandes aux ancêtres) aménagés au milieu du domaine des Migan (quartier Ouenlinda).

²³ Ce répertoire est limité aux individus remarquables. Il ne prend pas en compte les nombreuses plantes associées comme *amuma* (*Calotropis procera*) et *kaklonutin* (*Ficus exasperata*), espèces prolifiques que l'on trouve très abondamment sur la plupart des sites étudiés. Par ailleurs, on trouve disposés dans la cour intérieure de la cathédrale Notre Dame de Lourdes, sept pieds de *agawu* (*Khaya senegalensis*). Ces caillédrats ont été plantés pendant la période coloniale. Leur situation et leur disposition pourraient inspirer une autre forme de sacralité et de marquage territorial.

Références bibliographiques

- ADANDE A.B.A., 1986 - Le Dahomey Gap : une question de paléo-environnement dans le Golfe du Bénin. In *Archéologie africaine et sciences de la nature appliquées à l'archéologie*. Bordeaux, 1^{er} Symposium International, ACCT/CNRS/CRIAA : 169-181.
- AGONDANOU J.-P., 1972 - *Porto-Novo : ville d'hier et d'avenir*. Porto-Novo, Imprimerie Rapidex, 202p.
- BELLO F. B., NDANGA A. J.-P., DJAMBA J. & BIKORO A., 2002 - *Esquisse de Plan de Gestion pour le Jardin des Plantes et de la Nature : résultats de l'exercice pratique de planification et de gestion, Africa 2009*. Porto-Novo, 4^{ème} Cours Régional sur la Conservation et la Gestion du Patrimoine Culturel Immobilier en Afrique Sub-Saharienne, 29p. + annexes.
- BALLOUCHE A., AKOUEGNINOU A., NEUMANN K., SALZMANN U. et SOWUNMI A., 2000 - Le pro et Dahomey Gap : une contribution à l'histoire de la végétation au sud-Bénin et au sud-ouest du Nigeria. *Berichte des Sonderforschungsbereichs*, 268 (14) : 237-251.
- BONNEUIL C. & KLEICHE M., sd - Du jardin d'essais colonial à la station expérimentale : 1880-1930. Eléments pour une histoire du CIRAD. In *Autrefois l'Agronomie* : 86-91.
- BRAND R.-B., 1985 - Les hommes et les plantes. L'usage des plantes chez les Wéménou du sud-Bénin. *Ethnobotanik / Sonderband* 3, 85 : 257-275.
- CORMIER-SALEM M.-C. & ROUSSEL B., 2002 - Introduction. Mettre en patrimoine la nature tropicale : une histoire ancienne, des enjeux nouveaux. In CORMIER-SALEM M.-C., JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B. (éds.), *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD, Colloques et séminaires : 15-27.
- DUGAST S., 2002 - Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu. In CORMIER-SALEM M.-C., JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B. (éds.), *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD, Colloques et séminaires : 31-78.
- GAYIBOR N. L., 1986 - Ecologie et histoire : les origines de la savane du Bénin. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 101-102, XXVI (1-2) : 13-41.
- GRANJEAN D., 1995 - Des modes d'action et d'information différents. In *Patrimoine culturel, patrimoine naturel*. Paris, La Documentation Française / Ecole Nationale du Patrimoine : 50-77.
- JUHE-BEAULATON D., 1994 - *Les paysages végétaux de la côte des esclaves du XVII^e siècle à la veille de la colonisation : essai d'analyse historique*. Paris, thèse de doctorat d'histoire, Université de Paris 1 (Panthéon Sorbonne) / Centre de Recherches Africaines, Volume 1, 312 p.
- JUHE-BEAULATON D. & ROUSSEL D., 2002 - Les sites religieux vodun : des patrimoines en permanente évolution. In CORMIER-SALEM M.-C., JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B. (éds.), *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD, Colloques et séminaires : 415-438.
- MICOU D., 1995 - Le Bien Commun des patrimoines. In *Patrimoine culturel, patrimoine naturel*. Paris, La Documentation Française / Ecole Nationale du Patrimoine : 25-38.
- République du Bénin, 1990 - *Constitution*. Porto-Novo, Imprimerie Nationale, 90p.
- SINOU A. & OLOUDE B., 1988 - *Porto-Novo : ville d'Afrique noire*. Paris, Parenthèse/ORSTOM/PUB, 175 p.
- SOUZA S. de, 1988 - *Flore du Bénin : noms des plantes dans les langues nationales béninoises*. Cotonou, Imprimerie Notre Dame, t. 3, 424 p.
- TOSSOU M., AKOUEGNINOU A., BALLOUCHE A. et AKPAGANA K., *Contribution à l'histoire*

holocène de la végétation du Dahomey-Gap au sud-Bénin. 15p (à publier).

TRAORET A., MENZE MONIE E., TIEGBE S. K., RUSATIRA V. & BITANGA S., 2002 - *Esquisse de Plan de Gestion pour le Jardin des Plantes et de la Nature : résultats de l'exercice pratique de planification et de gestion, Africa 2009*. Porto-Novo, 4^{ème} Cours Régional sur la Conservation et la Gestion du Patrimoine Culturel Immobilier en Afrique Sub-Saharienne, 38 p + annexes.

VARISSOU S., 2001 - *Porto-Novo et ses environs : Guide des paysages culturels*. Porto-Novo, Ecole du Patrimoine Africain, 100 p.

VARISSOU S., 2003 - *Réflexions sur le statut juridique du patrimoine culturel immobilier en République du Bénin*. Communication préparée à l'occasion de l'atelier thématique Africa 2009 sur le statut juridique du patrimoine culturel immobilier en Afrique, Ouagadougou, 28-30 septembre, 7 p.

THEME 5

PRESENCE D'UN PASSE ARCHEOLOGIQUE

LES MILIEUX COMME INDICATEURS DE PEUPELEMENTS ANCIENS EN ZONE SOUDANO-SAHÉLIENNE : exemples du Nord-Cameroun.

Alain MARLIAC

IRD-MNHN, Bondy, France.

Résumé : D'une façon plus ou moins mélangée, les milieux actuels portent une partie de milieux anciens ou très anciens modifiés par la pédomorphogenèse, la biogenèse et la tectonique à quoi s'ajoutent, plus on se rapproche des temps actuels, les traces d'occupations humaines. On trouve ainsi sous les racines d'arbres gigantesques de la forêt que l'on croyait primaire au Sud du Cameroun, des tessons de poterie. Mais les hommes ont pu influencer encore plus largement les paysages, par le biais de déforestations continues, de chasses sélectives, de collectes de plantes, de rejets de nombreuses activités : charniers, amas de tessons, poubelles, ruines des constructions, inhumations, fosses de stockage du mil par les Peuls.

Au Nord du Cameroun, ces traces ont été recherchées pour aider à la prospection comme pour aider à comprendre les formes d'exploitation des groupes, surtout postnéolithiques. Elles dépendent bien entendu de l'évolution des milieux pendant le Quaternaire comme des particularités des cultures locales dans l'appréhension et le traitement de leurs « natures ». De plus, des impacts différentiels des événements géomorphologiques sont intervenus, de même que, au cours des derniers millénaires, des occupations anthropiques.

Mots clé : Afrique Centrale. Nord-Cameroun. Indicateurs anthropiques des milieux. Néolithique. Postnéolithique.

Abstract : 'The Environments as ancient Human Settlements' Indicators in Sahelo-soudanian Area : examples in North-Cameroon

Today's environments bear, more or less intertwined, parts of ancient or most ancient environments modified by pedogenesis, biogenesis and tectonics to which are added, the more one gets closer to modern times, human traces. So one can find pottery sherds under the huge trees' roots of what was considered as primary forest in South Cameroon. But man can have modified the landscapes even wider thanks to the continued tree-fellings, selective huntings, plants collectings, defense structures and refuse of this numerous activities : charnel sites, sherds heaps, buildings ruins, burials, pits such as Fulanis' *ngaska gawri*.

In North-Cameroon, these traces have been searched to help surveys and to the understanding of the groups exploitation modes, firstly the postneolithic ones. They depend, obviously, of the environments evolution during the quaternary era as well as the local cultures particularities in their comprehension and treatment of their « natures » and, moreover, of the different impacts, from one onto another, of the geomorphological events, as well as, during the last millenia, the human settlements.

Key-words : Central Africa. North-Cameroon. Anthropical indicators of the environments. Neolithic. Postneolithic.

Introduction

On pourrait croire que l'archéologie entre par la petite porte dans l'étude des patrimoines naturels actuels en cours d'appropriation et réappropriation. Ce serait limiter l'ampleur de ce thème puisque ces processus sont, depuis la nuit des temps, le fait de groupes porteurs de techniques traditionnelles, ou de techniques et moyens tout à fait nouveaux. De plus les lieux et places concernés portent la trace de phénomènes aussi bien naturels qu'humains, de plus ou moins grande ampleur et plus ou moins superposés. Enfin, l'archéologie révèle aussi combien nombreuses, astucieuses ou parfois négatives ont été les stratégies anciennes pour vivre et

quelquefois survivre. Il nous faut donc conserver en mémoire à la fois le labeur des anciens dans sa remarquable prudence, inventivité et ses limites, de même que ses conséquences, puisque nous sommes comme ils l'étaient il y a 10.000 ou 100.000 ans, dans cette même trajectoire qui consiste à « innover pour vivre ».

La dichotomie paléolithique/néolithique censée opposer les prédateurs (chasseurs, pêcheurs) aux producteurs (agriculteurs et éleveurs) séparés par des collecteurs, n'est qu'un artefact de la classification archéologique permettant d'organiser quelque peu le « réel » archéologique. En effet les néolithiques ont dû s'appuyer sur les savoirs accumulés depuis longtemps par les chasseurs-collecteurs paléolithiques pour faire évoluer leur mode d'exploitation vers la production. Une partie des pratiques de domestication comme de sédentarisation sont donc très anciennes. Certains groupes indiens d'Amérique du Nord collectaient récemment des céréales sauvages comme le faisaient les post-néolithiques anciens au sud du lac Tchad ou les Afrasiens¹ (Ehret, 2002 : 33), situés entre Nil et Mer Rouge de 16.000 à 9.000 BC². De plus, ces connaissances, même si elles ne sont pas cataloguées comme innovations, restent souvent ensuite en réserve dans la culture de peuples postnéolithiques comme *famine food*, nourriture de soudure. Ici nous avançons des exemples à partir de recherches synthétisées ailleurs (Marliac, à paraître).

1. L'Archéologie en général

L'histoire de la science archéologique montre qu'il a fallu changer de vision du monde, pour comprendre les traces très variées du passé, en particulier celles liées aux milieux naturels. Il a fallu aussi adopter une autre conception du temps que celle dérivée de l'évolutionisme qui expliquait l'histoire des espèces par une succession d'étapes de plus en plus adaptées, sous la pression de lois naturelles³. De même, à l'époque de la création de la discipline, c'est l'analogie avec les peuples « les moins développés » qui a permis d'interpréter quelque peu les objets recueillis par les premières recherches en Europe, objets en général attribués précédemment à des géants, des Dieux, des Démons ou les « gens d'avant⁴ ».

Cette méthode analogique a trouvé sa formulation la plus élaborée, beaucoup plus tard, dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'ethno-archéologie. Le perfectionnement des techniques de fouille vers le recueil des plus minimes déchets permet ensuite d'augmenter nos connaissances⁵. Le propre de la fouille étant de détruire son objet, plus le recueil est étendu et précis, moins grandes sont les pertes d'informations.

L'archéologue dont le métier est de rechercher les vestiges des hommes anciens et très anciens, puis de fouiller les sites qu'il trouve, est placé dans une situation assez exceptionnelle. Ainsi, s'il appartient aux sciences de l'homme par l'étude des objets fabriqués (armes, outils, décors, maisons, habitats, soit la culture matérielle) et de leurs relations dans le

¹ Peuples de langue afroasiatique ce qui peut recouvrir des peuples physiologiquement et culturellement fort différents. .

² BC : before Christ (parfois BCE) : avant le Christ ; BP : before Present (calculé à partir de 1950) ; AD : *anno domini* : après le Christ.

³ Dans la lignée de l'uniformitarisme (*uniformitarianism*) de Sir C. Lyell (1830) l'un des pères de la géologie qui influença Darwin. C'est le « principe des causes actuelles » appelé aussi « actualisme ».

⁴ D'où la dénomination à l'époque, gagnée par le darwinisme, de ces peuples comme « primitifs ».

⁵ Ainsi on retrouve des griffes d'ours là où les peaux étaient étendues pour le repos, de minuscules morceaux de silex résultant de la fabrication de burins, des perçoirs, des alènes,... De même, la répartition des éclats de taille permet de comprendre, par remontage, la logique d'exploitation des blocs de silex, la compétence des tailleurs, leur formation. (Ploux & Carlin 1994).

temps et l'espace, il travaille en liaison étroite avec les sciences de la nature, puisque la culture des fabricants aujourd'hui disparus n'est accessible que par la nature matérielle de leurs objets. De plus ces objets sont insérés de différentes façons dans la nature (sous des éboulis, des laves, des alluvions, des coulées de boue ou les ruines des occupations qui suivirent). L'archéologue procède à cette étrange gymnastique intellectuelle où ce qu'il constate appartenir pleinement à la nature – les hommes et leurs objets – doivent être étudiés selon le point de vue culturel ou social. Il lui faut saisir les notions, conduites, produits et rapports sociaux, c'est-à-dire la culture qui a conçu ces choses, à travers ces mêmes choses qui la sous-tendaient. Ce qui montre bien que la culture/le social, loin d'être suspendus dans le monde des idées, n'ont existé et n'existent que lestés, armés, réalisés par des choses, des objets et des artefacts. Il n'y a ni matériel ni idéal en tant qu'entités ontologiques : les deux sont indissociables, contrairement à ce qu'affirme toujours à travers nos enseignements, la Constitution moderne (Latour 1991, 2000).

Pour ce faire, la paléosociologie/paléoanthropologie culturelle des sociétés passées utilise des modèles théoriques souvent nourris d'analogies, d'expérimentations, de schémas plus ou moins instrumentalisés, mais tous invérifiables de manière scientifique⁶. Ce qui explique la méthode hypothético-déductive qui a dominé, un temps, l'archéologie. Définir et prouver le mode de subsistance des paléolithiques (thème abstrait), c'est étudier concrètement leurs sites (habitats, ateliers), les résidus de leurs proies, leurs armes, outils, les saisons de chasse, et toutes sortes d'objets dont certains parfois énigmatiques (comme des bâtons de commandement ou redresseurs de flèches du magdalénien en Europe) et les interpréter en fonction des modèles actuellement acceptés en archéologie en général.

Ajoutons, car cela pèse sur ses conclusions, que l'archéologue a toujours affaire à des ensembles de vestiges tronqués soit par les effets de l'érosion interne ou externe (percolations, déflation éolienne, systèmes racinaires, pluies, accumulations alluviales, colluviales, lahars, coulées boueuses ou pluies de cendres,...), pédogenèse (circulations de solutions diverses, réactions géochimiques, matières organiques, hydrologie, bioturbations), modifications internes ou externes (vers, animaux fouisseurs, travaux agricoles ou miniers, charognards,...). De plus certains objets, certains êtres, périssent plus vite et disparaissent sans laisser de traces : des pollens, des plantes (taro, ignames), les cuirs et peaux, les objets de bois, les chairs bien sûr⁷. Les exceptions à la règle sont rares et ceci explique leur notoriété⁸. S'ajoute à la destruction naturelle, la destruction humaine liée aux changements socio-économiques, aux guerres, aux représailles, aux pillages, aux destructions rituelles (potlatch, doukhobors du Canada⁹), grands travaux d'équipement (barrage en Chine), aux profanations, aux révolutions (1789 et 1870 pour la France, 1917 pour la Russie) et au mercantilisme, sans parler des effets négatifs du tourisme. Enfin l'interprétation de ces vestiges est bien évidemment tronquée parce que leurs utilisateurs-fabricants ne sont plus là pour en parler et à cause du biais introduit par les théories ethno- ou idéo-centrées des chercheurs.

Plus important encore pour l'archéologue, un site est un lieu où entraient des produits, des

⁶ Aucune expérience, ni manipulation n'est possible en archéologie sauf en copiant ce que l'anthropologie révèle des comportements anciens ou en testant une technique par exemple les températures de fonte du cuivre, du fer, de l'acier, ou la taille des pierres (J. Tixier)

⁷ De la côtelette de renne ou d'antilope rôtie, appétissante, il ne reste jamais que la côte, si les chiens ne l'ont pas emportée et broyée avant les félins, puis les hyènes, chacals et renards...

⁸ Les hommes des tourbières (froides en général) comme à Tollund au Danemark, certaines momies d'Amérique Centrale ou du Sud, certains cadavres de Nouvelle-Guinée, les bois gorgés d'eau des palafittes suisses.

⁹ Secte des « Combattants de l'esprit », venue de Russie, qui détruit régulièrement la totalité de ses biens, y compris ses vêtements.

matières, où se fabriquaient des objets et d'où sortaient des produits, des rejets, des objets correspondant aux activités des occupants. C'est un lieu où travaillaient, mangeaient, s'aimaient, se mariaient, dansaient, dessinaient, chantaient, mouraient des hommes et des femmes. Toute une série de choses relevant du matériel et de l'idéal s'y élaboraient, s'y affadissaient, disparaissaient ou changeaient. On peut imaginer l'infinie variété de dépôts des objets entiers ou cassés, modifiés, oubliés, cuits ou pas, l'état des constructions en pisé, en bois, en briques, en granite ou en marbre couvert d'or, qui deviendront plus tard les vestiges de l'archéologue. Ainsi, un four à poterie peut ne contenir aucun pot achevé puisqu'ils étaient tous commercialisés, un atelier de taille lithique peut être privé de ses objets finis, et un four à fondre le minerai de fer peut être complètement déblayé de ses déchets (scories, laitier..).

Ces premières considérations générales amènent à souligner combien l'établissement de faits concernant les milieux et réciproquement les hommes du passé, doit subir une critique serrée avant que ces faits soient adoptés, d'ailleurs en général toujours provisoirement. Ces précautions une fois prises, pour ce qui va nous servir d'exemple ici le Nord du Cameroun, on peut considérer que l'étude des peuplements préhistoriques, a été conduite en même temps comme paléoanthropogéographie des cultures disparues (identification des cultures dans leurs milieux) et comme paléogéographie humaine des milieux actuels (l'étude des milieux – sous forme de traces – liés à ces cultures). L'approche anthropologique, à partir du ou des modèles généraux expliquant les sociétés du passé préhistorique, est indissociable d'une approche environnementale qui part d'indicateurs généraux peu à peu précisés selon les régions, en tenant compte du fait que la domestication modifie les plantes et les animaux (dimensions, morphologies, implantations, itinéraires...).

1.1. Le double point de vue des archéologues.

Selon le schéma traditionnel de l'évolution des groupes animaux ou humains, tous modifient les milieux naturels qu'ils occupent et exploitent et auxquels ils s'adaptent. Les traces de ces modifications, dans la mesure où elles sont préservées, servent d'indicateurs de leur présence et de leur mode d'exploitation. Ces traces se collectent à la fouille, selon leur degré de destruction et la finesse de la fouille, selon les experts, les moyens engagés et les laboratoires associés.

A partir des paysages actuels ces traces permettent aussi :

- de repérer les vestiges culturels associés à ces groupes ;
- d'inférer avec différents degrés de généralité/précision, les modes d'exploitation des milieux par ces groupes, de même que leurs personnalités culturelles.

Une modification de paysage se note aussi bien à très grande échelle (au 1/10, par exemple un alignement de pierres peut être le résidu d'un mur, comme à Olduvai) qu'à petite échelle (au 1/10.000 et au-delà, le surpâturage, la déforestation, l'irrigation ont modifié de grandes surfaces comme les pâturages d'altitude détruits du Tchabbal Mbabo en Adamaoua).

Même avant les Néolithiques – c'est-à-dire la période des domestications, sédentarisations, spécialisations, distribution et organisation des tâches, etc...– les groupes paléolithiques (chasseurs-pêcheurs-collecteurs), modifiaient les milieux où ils vivaient mais, bien sûr, dans une moindre mesure que leurs successeurs néolithiques. Ils l'ont fait de plusieurs façons :

- dans leurs activités artisanales : la taille des pierres laissa des amoncellements épais (talus des grottes du Périgord en France, escargotières au Maghreb, ateliers lithiques du Nord-

Cameroun) ou plus ou moins légers (camps saisonniers de chasseurs magdaléniens comme Pincevent), les installations des préneolithiques dans la plaine d'inondation du Tchad, la construction de huttes (utilisant parfois des ossements de mammoths comme à Molodovo en Ukraine), ou l'érection de buttes hors d'eau dans les zones inondables du *firki* du Nord-Nigéria ;

- il a fallu de bonnes connaissances, appelées aujourd'hui étho-écologiques, aux peuples qui domestiquèrent les hardes de bovins ou de chevaux sauvages des grandes steppes eurasiennes. Les pratiques et savoirs de chasse, piégeage et abattage conçues par les paléolithiques y furent fort utiles. Il en fut de même en Afrique pour la domestication des ignames, sorghos, mils et riz, les débuts du pastoralisme ou la simple survie face à la désertification croissante du Sahara. Les Indiens Cree du Canada révèlent une connaissance très étendue des castors qu'ils chassent, connaissance acquise par une pédagogie millénaire de pratiques et d'imitation des anciens qui leur fait en même temps respecter des équilibres ;

- ils creusèrent des mines pour atteindre les filons de silex, des fosses et des trappes pour piéger les gros animaux. Ils ensevelirent leurs morts dans des tombes. Ils construisaient des huttes et cabanes pour se protéger bien plus qu'ils ne vivaient en grottes comme on l'a longtemps cru. Les excavations liées à ces travaux créèrent des micro-milieus entraînant à leur tour des marques pédologiques et végétatives différentes (*crop-marks* dans les cultures par exemple) repérables à l'œil considérablement aidé par la photographie aérienne (au Diamaré du Nord-Cameroun), satellitaire (Marliac & Poncet 1986) ou parfois le radar.

Plus se développeront les connaissances et, démographiquement, les groupes et plus leurs moyens d'acquisition, transformation, habitat, déplacements deviendront importants, et plus les modifications seront profondes, étendues et donc durables et visibles : une occupation paléolithique ou épipaléolithique est moins « lourde », étendue, « épaisse » qu'une occupation néolithique ou postnéolithique formant des tells, laquelle est moins « envahissante » et donc polluante qu'une occupation médiévale (Tegdaoust au Sénégal) ou moderne.

1.2. Pratiques locales.

Il fallait repérer, dans le fouillis des milieux du Nord du Cameroun, ceux qui étaient indicateurs d'anciennes occupations. Il est classique de prospecter tous les endroits où le sol a été plus ou moins profondément remué par les grands travaux (Transcam, oléoduc Tchad/Sud-Cameroun, réfection des pistes) ou les morphogenèses (terrasses, rives entamées, grottes, coulées de lave, de boues...) et les espèces végétales groupées, arrangées ou isolées qui témoignent d'occupations humaines. L'idée centrale est que l'homme ordonne plus ou moins les paysages et les lieux et que ses pratiques de mise en ordre, nous les retrouvons, nous les reconnaissons.

Cette approche a été déployée d'autant plus facilement au Nord du Cameroun que la couverture moderne n'a pas encore tout enseveli ou tout modifié. On peut donc conjecturer l'existence d'une couverture naturelle (sols + plantes + animaux), peu profondément modifiée par les hommes. Il suffit d'élaborer au fur et à mesure la liste des espèces et leurs milieux raisonnablement susceptibles d'avoir été ou d'être encore exploités par les hommes. D'autre part des ethno-sociologues¹⁰ (De Garine 1964, Pontié 1970, Martin 1970), des géographes et naturalistes avaient commencé à débayer le terrain (Boutrais 1970, 1973, Martin 1961, 1963,

¹⁰ Après leurs précurseurs Nachtigal, Barth, Denham, Strümpell, Aubréville, Fourneau, Mouchet, Lestringant, Lembezat, Euisson, Wulsin, Lebeuf, Griaule, Lancrenon, Gauthiot et autres.

Humbel 1974, Hallaire 1971, Seignobos 1982, etc.), épaulés plus tard par les linguistes (Barreteau 1988, Tourneux *et al.* 1986).

Une série d'indicateurs géomorphologiques et pédologiques : glacis, cuirasses, terrasses fluviales de diverses sortes, entailles, certains sols, rubéfactions, nouvelles terrasses, transgressions lacustres, lagunes, (Martin 1961, 1963, Hervieu 1967, Gavaud *et al.* 1975, Humbel 1965, Brabant *et al.* 1985), vont permettre de déduire, à partir des climats (le régime des pluies) associés aux facteurs topographiques, lithologiques et pédologiques, toute une série d'événements déposant, découpant, remblayant, entaillant, rubéifiant, triant, redessinant.

Entre les deux grandes unités naturelles du Nord-Cameroun (carte 1) : 1) la plaine du lac Tchad au nord (le lac lui-même s'étendant puis régressant) et, 2) la plaine du Diamaré au sud (adossée aux Mts. Mandara à l'Est), se sont ainsi constitués des dizaines de milieux différents, évolutifs, contraignants ou propices, au sein desquels sont inclus des indices culturels nombreux : des pierres taillées dont les types correspondent en majorité au post-Acheuléen et, vers la fin de la séquence, des cultures leptolithiques correspondant à la fin du paléolithique et même au néolithique puisque elles sont parfois associées à de la poterie et des restes d'animaux domestiqués.

2. Préhistoire très ancienne et ancienne du Nord-Cameroun.

Bien entendu, en ce qui concerne la plus lointaine préhistoire (de 3 à 5 M.A.), les milieux actuels nous ont guidés, non pas comme témoins des activités du genre *Homo* ou des hominidés en général, mais comme résidus possibles de paysages anciens et pièges de ces activités (où domine la taille des pierres) et parfois des auteurs de ces artefacts. Aucun hominidé ni australopithéciné archaïque n'a pu être découvert dans cette région, hélas, mais de bonnes raisons existent d'espérer (Marliac, à paraître). Outre la chance qui sourit rarement au préhistorien, il se trouve que, sauf cas très isolés et particuliers, la région a été si balayée, creusée, comblée, redéblayée, cisailée durant le Pléistocène qu'il y a beaucoup de chances que la plupart des vestiges de très lointains habitants aient disparu avec les formations qui les abritaient éventuellement sous formes de vestiges. De plus, la tectonique y a été active et continue de l'être actuellement à l'Holocène, modifiant les niveaux, soulevant, affaissant, réorientant l'érosion, les fleuves ou les dépôts...

Il fallait donc se concentrer sur ce qui pouvait rester et nous l'avons fait en suivant de près la géomorphologie, encore à petite échelle, qui signalait les cuirasses très anciennes, perchées, résiduelles, en buttes ou ré-enfouies, reprises plus bas, les très hautes terrasses à galets et cailloutis ferruginisés, témoins des milieux anciens humides ou secs. Tout ce qui apparaissait à nos yeux comme à ceux de nos collègues quaternaristes, comme indicateurs de temps anciens était prospecté. Les indices collectés permettent d'avancer les propositions générales suivantes :

- des cultures préhistoriques anciennes à très anciennes (2 M. A. et au-delà) ont existé dans des milieux contrastés par deux types extrêmes de climats : humides et arides, auxquels il fallut s'adapter ou parfois même qu'il a fallu fuir. Ainsi le prouveraient – en l'attente de recherches approfondies – les galets aménagés pré-Acheuléens de Koti, Kontcha, Roum (Marliac 1987, 2003). Cette immense période, immensément méconnue, se terminerait vers 100.000/ 50.000 BP sans autre précision pour le moment (carte 2) ;

- vers 65.000 BP - 50.000 BP, on repère un grand aride : l'anté-Ghazalien qui a fait descendre la

limite désertique de 200 km au sud et créé l'erg de Doukoula (Servant, 1983). Le lac Tchad a dû disparaître, remplacé par d'immenses ergs. Les populations du Sahara central puis méridional de cette époque classables à l'Acheuléen final et au post-Acheuléen ont pu migrer vers le nord et le sud du désert, vers des régions plus humides, en particulier vers des massifs comme les Mandara, ou même, plus au sud, la vallée de la Bénoué devenue alors sahélienne. Si l'indice n'était pas aussi seul et donc discutable, nous donnerions la preuve de ces migrations par la découverte au sud de Garoua, en surface, dans des résidus d'ateliers de taille (Sanguéré), d'un outil lithique classable dans la culture « atérienne faciès S.-E. », culture du Sahara S-E. à l'origine. Cette connexion, une fois avérée, désignerait alors – dans le cadre des connaissances actuelles -- la plus ancienne migration venue au Nord du Cameroun¹¹. Elle devrait – si elle est prouvée – normalement concerner des *Homo sapiens* (archaïques?) dont les restes pourraient être retrouvés dans la région même : amoncellements sous abris, sols de grottes, comblements des bas-fonds, alluvions anciennes (Marliac, à paraître) ;

- le climat devenant ensuite plus humide vers 40.000 BP, une transgression du lac dépose ses alluvions jusqu'au parallèle 9° N, donc y compris au contact du premier erg. Du côté des hauts bassins des Mandara, Hervieu (1967) a repéré des moyens glaciaires de cailloutis, arènes, sables, reprenant les épandages et altérites précédents dus à des climats très contrastés et secs : c'est le Douroumien. Il est suivi vers 22.000 BP d'un épisode humide lié à une grande transgression, épisode qui rougit les formations superficielles : sables de l'erg, glaciaires, sols et précipite les carbonates en poupees : c'est le Peskéborien.

A cette période climatique semblent correspondre des cultures dites post-acheuléennes comme celle trouvée à Figuil et datée encore imparfaitement de 15.000/12.000 BP. On peut penser aussi, comme le prouvent certaines pièces de morphologie de l'acheuléen final, que ces formations aient regroupé des résidus et héritages beaucoup plus anciens provenant au minimum du Douroumien (40.000 BP ou plus) (Marliac, 1987, 2003) ;

- vers 20.000 BP survient l'épisode aride kanémien : le lac régresse, la limite désertique avance encore au sud d'environ 200 km, les sables sont repris par les vents pour recréer un deuxième erg : celui de Kalfou qui recoupe, presque orthogonalement, l'erg de Doukoula. Les couvertures végétales sont éliminées et les sols donc attaqués. On trouve quelques pièces proches des précédentes que j'ai rassemblées en « Ensemble GK » puisque collectées à la jointure des formations de Golonghini et Kalfou en cours d'érosion.

Dans cette recherche, étant donnée l'ignorance abyssale où nous étions, nous avons suivi une démarche traditionnelle appuyée sur une vision évolutionniste darwinienne. L'histoire géologique se divise en ères, étages, périodes, sous-périodes séparés et superposés dans le temps comme dans l'espace, selon les critères de la géologie et de la paléontologie associées parfois à des datations absolues dans le cadre de la théorie de l'évolution. Ainsi nous avons au Tertiaire une suite d'étages : Paléogène, Néogène, ce dernier divisé en Miocène et Pliocène, prolongés au Quaternaire par le Pléistocène suivi de l'Holocène à compter de 10.000 BP.

Cette démarche qui nous a permis de trouver (encore trop peu) dans les formations considérées les plus anciennes, les outils considérés comme les plus anciens (galets aménagés, quelques bifaces) a été pertinente dans ses propres limites (faible nombre, provenances peu sûres, datages inexistantes de ces formations : on peut aller pour le galet de Koti de 2 M.A. à 50.000

¹¹ Cependant une nouvelle approche de l'Atérien pourrait rechercher peut-être ses origines en zones soudanaises et proposer un mouvement inverse sud - nord lors des phases climatiques favorables vers 40.000 BP ou avant (Douroumien ou anté-Douroumien?) ?

BP). Elle ne doit cependant jamais masquer que cette conception du temps est une construction moderne discutable qui, si elle reste acceptable pour les milieux à petite échelle¹², ne l'est pas pour les cultures. Les travaux modernes en préhistoire le montrent : il n'y a pas plus moderne parfois qu'un galet aménagé ! Il ne faut pas coller l'évolution des cultures sur celle des blocs climatiques.

Au Néolithique (au sud du lac Tchad, dans l'état actuel des connaissances : entre 4.000 BC et 500 BC) et au post-Néolithique (de 500 BC au 19^e siècle AD), des indicateurs des milieux ont permis – joints aux définitions anthropologiques – de découvrir des sites et ensuite d'avancer quelques hypothèses quant aux modes de subsistance des peuplements anciens du Diamaré.

3. Préhistoire récente.

On peut, pour la commodité de l'exposé, se placer au moment de la grande transgression qui, vers 6.000-7.000 BP, a amené le lac à la cote 320 m (le fameux cordon dunaire qui va de Bongor jusqu'au Nigeria à l'ouest (Bama ridge) et remonte vers le nord du Tchad une fois passé le delta du Chari) (Carte 1). C'est ce qu'on appelle le Méga-Tchad. Il semble bien en fait, compte tenu de la tectonique locale, que le régime des vents et des vagues du plan d'eau (lui-même à 290 m), aient construit une dune littorale faite de morceaux rattachés en lido, sur un ressaut probable du socle et que corrélativement, de l'autre côté de cette barrière (à 320 m), ait régné un environnement lacustre et marécageux nourri par les rivières descendant des Mandara et piégées derrière le cordon dunaire. On peut ainsi imaginer au Diamaré, par exemple, un milieu nettement humide, encombré, mal circulaire, où ont pu s'établir des Néolithiques que nous connaissons encore mal. Réciproquement, le lac était vide d'occupations sauf de pêcheurs naviguant à partir de ses bords ou de quelques îles : montinsules de Waza et Hajjer el Hamis, selon les altitudes du plan d'eau, liées à l'abondance des pluies, aux masses d'eau évaporées, aux masses fluviales apportées par les Logone et Chari et aux rejeux tectoniques possibles.

Passée la transgression, commence une phase sèche qui ira s'amplifiant vers l'actuel, troublée de temps à autre par des reprises humides et des transgressions, jamais aussi importantes que le Méga-Tchad. Certaines de ces transgressions pourraient relever de la tectonique et donc n'impliquer aucun changement volumétrique du lac mais seulement des déplacements topographiques de masses d'eaux équivalentes.

3.1. Préhistoire récente et milieux naturels

Au post-néolithique, bien évidemment, la connaissance du passé est meilleure et les indicateurs plus nombreux. D'où aussi, la possibilité d'utiliser des inférences générales plus raisonnablement sur cette échelle de temps (2.000 ans). La connaissance, grâce à l'étude des milieux (palynologie, pédologie, géologie, géomorphologie, datages), est plus nourrie. Les éléments des milieux naturels deviennent partie prenante des cultures étudiées non seulement parce qu'ils les révèlent mais parce qu'ils font partie de ces cultures.

En même temps, si nous conservons l'idée de prospecter et d'étudier les milieux dans leur totalité (roches, sols, modelés, biosphère), la strate végétale devient, du fait de l'étendue temporelle considérée, plus saisissable directement. Rappelons cependant que l'échelle à laquelle nous sommes en paléogéographie n'autorise que l'échelle correspondante en

¹² Mais voir les débats trop occultés sur l'évolutionisme darwinien et la sélection naturelle.

archéologie. Les différences d'échelle doivent être expliquées, prises en compte ou n'autoriser que le conditionnel pour certaines propositions.

Il est bien connu, de par le monde, que certaines espèces de plantes, arbres et animaux sont particulièrement liées, outre leurs exigences, aux peuplements humains et les archéologues-prospecteurs sont attentifs aux espèces, à leurs organisations dans l'espace, leurs formes de groupement, leur rareté, leurs situations parfois paradoxales, leurs morphologies par rapport à trois autres facteurs déterminants : les hommes, la faune et les sols, eux-mêmes tributaires des climats et héritages. Il est bien connu aussi qu'elles sont, comme les animaux, beaucoup plus adaptables que ce que l'on pensait. Ainsi, le lion des cavernes existait en Europe au Pléistocène moyen, de même que l'oryx actuel, antilope du désert, qu'on retrouve en savane soudanienne en Afrique de l'Est. La liste des indicateurs est vaste et hétéroclite. Pour ces périodes, certaines espèces sont reconnues à la fois comme anthropiques et comme anciennes, sans plus de précision.

A un niveau général, au Nord-Cameroun la végétation actuelle révèle une pénétration d'espèces sahéliennes dans un ensemble plutôt soudanien, pénétration liée pour certains à une surexploitation des différents milieux dans une région soumise à une dessiccation générale millénaire. Les recherches palynologiques, centrées sur le lac lui-même et ses abords sud, reliant apports fluviaux (Chari et Logone), apports des pluies et de différentes espèces floristiques (Maley, 1981), ont contribué à affiner notre approche vers une dimension sous-régionale, bien qu'elles ne concernent qu'indirectement le Diamaré, zone d'étude archéologique.

Les études pédologiques cartographient les sols et font apparaître, entre autres (les formations anciennes comme les sols rouges, les sols ferrallitiques, cuirassés, colluviés, indurés,...), une série de sols pédologiquement divers mais agronomiquement similaires d'un point de vue local, tant et si bien que l'on a adopté le vocabulaire local pour désigner principalement l'aspect de surface qui les caractérise, de même que leur abandon (relatif) : on les appelle *harde* (au Tchad les *naga*). Ces terres ont dû présenter un certain attrait avant de devenir des sols massifs très durs, peu enherbés avec végétation arbustive rare et contractée. Il se trouve que ces *harde* sont parfois associés à des amoncellements d'éclats lithiques (ateliers de taille considérables comme Galdima ou Tsanaga ; Marliac, à paraître), plus souvent avec des semis de tessons de poterie, cailloux cassés, outils de broyage en pierre, résidus de scories, rares objets de fer. L'archéologue ne peut négliger ces occurrences, cette liaison de fait, d'autant que nombre d'artefacts ramassés sur ces étendues désertifiées ressemblent à ce qu'il trouve en fouilles et peu à ce qui existe dans la culture matérielle actuelle.

Dès le début, la prospection s'est appuyée en partie sur les modifications des milieux attribuables à l'homme. Ont été ainsi constitués rapidement :

- une liste hétérogène d'indicateurs allant du baobab nitrophile, du palmier doum, en passant par le micocoulier, le rônier, quelques ficus et quelques autres, jusqu'à différentes espèces dont l'anthropologie et la géographie humaine montraient les diverses utilités, rotations, associations : épines, feuillages, graines, racines, écorces, fourrage d'appoint, exsudats, charbon de bois, etc pour la consommation, la pharmacopée, les rituels, les vêtements, etc. Le foulfouldé (peul oriental) a été la langue de travail dans cette entreprise ;

- reconnaître les morphologies de buttes plus ou moins grandes que la toponymie peule nommait parfois : *Towngo*, *Djiddel*, *Djidda*, *Djiddéré Saoudjo* ;

- les regroupements monospécifiques soit en parcs, soit en cultures défensives (palissades continues infranchissables) associés souvent à la structuration naturelle de l'ensemble du site (chaos rocheux). Les buttes sont ainsi souvent accompagnées de micocouliers (*ganki*), baobab

(*bokki*), mais aussi *Acacia nilotica* (*gawari*), *Hyphaene thebaïca* (*doum*), *Ziziphus* et *Ficus* divers avec parfois des résidus d'anciennes palissades défensives. Les *harde* portent majoritairement des *Balanites aegyptiaca* (*tanne*) ;

- les zones ripuaires où des amas de tessons et de ruines anthropiques dessinaient des renflements de berges par ailleurs parfois réattaqués par une rivière creusant ses méandres. Ce qui indique que lors de l'installation elle n'était pas là et que son lit a été modifié, après l'abandon du site et même éventuellement bien après ;

- les dénominations comme *Sao*, *Sô*, *Saw*, *Saoudjo* (l'homme Sao en peul), *Maya*, *Zoumayo*, *Bogo*, *Mbana*, liées à des peuplements anciens disparus ou quasi légendaires ;

- les résidus de constructions : pierriers, murs et murailles, fossés, drains ;

- les concentrations de poteries, scories et résidus d'habitats ;

- les zones à bonnes caractéristiques défensives, agricoles (mésas tabulaires du Tinguelin, montinsules orientaux des Mandara) ;

- les renseignements plus ou moins valables des autochtones et des résidents.

En fait, toutes ces connaissances opéraient en même temps au fil des prospections comme elles s'enrichissaient de nouvelles remarques, de toponymes évocateurs nouveaux. Nous isolons ici ce qui relève des divers processus par lesquels les groupes humains ont construit leurs natures-cultures (pour autant qu'ils s'en soucient car cette dichotomie est tout à fait fille du monde moderne) selon leur cosmologie (vision du monde). Restaient ensuite, les hypothèses dont celles de mes collègues géographes, ethnohistoriens, linguistes, botanistes, palynologues, à confirmer/infirmer, préciser, définir, dater si possible, non seulement les peuplements responsables mais ce que les indicateurs « voulaient dire ».

3.2. Les fouilles

Les recherches archéologiques qui permettent une remontée dans le temps avant l'ère historique et de façon éventuellement précise grâce aux datages absolus, permettent aussi de récolter des traces de milieux sous forme des sédiments emballants ou de restes d'animaux ou de végétaux, carbonisés (anthracologie) ou pas (paléozoologie, paléobotanique et palynologie). A partir de ces données, des scénarios de peuplements sont proposés caractérisant des cultures particulières, scénarios ayant pu conduire à l'état actuel de l'ensemble des paysages du Diamaré.

Dans un premier temps, à l'aide de toutes les données recueillies et interprétées par les archéologues de la région (Nigeria, Cameroun, Tchad) et de celles fournies par des naturalistes, nous avons tenté de comprendre l'installation locale du mode de vie néolithique, depuis le sud du lac (à 13° N), jusqu'au Diamaré à la latitude 10° 30' N environ. Disons tout de suite que les faits assurés sont trop peu nombreux et trop difficiles à bien interpréter pour fournir des connaissances assurées. Nous en sommes encore aux propositions. C'est à ce niveau que la classification générale opposant le stade de production (Néolithique) au stade de prédation précédent (Paléolithique final/Epipaléolithique/*Late Stone Age* en Afrique de langue anglaise), est à la fois utile et négative.

A part une déclaration de principe ou une proposition liminaire, la recherche consiste à rassembler et établir puis relier tous les éléments ou unités qui permettront de rejoindre la déclaration de principe (en permettant de dire : ce site (ou cette strate) est néolithique) et en fait de la préciser et éventuellement de la modifier. Comme nous le signalions précédemment il n'existe pas de Néolithique comme réalité en soi, immuable, claire, unique, mais une transformation par laquelle les Paléolithiques ont construit des sociétés dites ensuite

néolithiques, de façon extrêmement différenciée de par le monde ; ce qui a permis, en retour, de qualifier et nommer les prédécesseurs de « Paléolithiques ».

4. Le Néolithique

Dans l'ensemble régional du Nigeria-Cameroun, allant du lac jusqu'au Diamaré, le passage du Paléolithique au Néolithique est mal connu. Il a eu lieu après ou en même temps que la dernière grande transgression du Méga-Tchad, donc vers 6.500-5.000 BP, selon les dates obtenues les plus anciennes actuellement, au début d'une phase plus sèche qui devait culminer vers 4.000-4.500 BP (cartes 3 et 4)

4.1. Côté Nigeria.

Dutsen Kongba, (York, 1978) dont les premières phases datées entre les V^e et VI^e millénaires BC sont considérées comme épipaléolithiques (*Late Stone Age*), fournit de la poterie au IV^e millénaire, une pointe de flèche dite « saharienne » par l'auteur et des haches-houes-herminettes¹³, polies dès la première moitié du II^e millénaire BC. Le site de Konduga (Breunig *et al.*, 1996) sur le cordon dunaire de 320 m daté de 6.340 ± 250 BP est le plus ancien.

Ces deux sites témoigneraient faiblement encore d'occupations épipaléolithiques à poterie/néolithiques sans preuve de domestication. Associés à la pirogue en bois découverte à Dufuna (Nigeria) plus au sud (datée de 7.670 ± 110 BP), ils témoignent d'une occupation dans un paysage encore encombré d'eaux de part et d'autre du cordon, propice à l'habitat prolongé hors d'eaux à proximité de sources possibles de nourriture : les poissons du lac et la faune aquatique.

La situation s'éclaire un peu avec la fouille du site de Bornu 38, (Connah, 1981), lui aussi sur le cordon, daté du début du II^e millénaire BC et exhibant des H et de la poterie non décorée.

Dans le *firki* (*yaere*) dégagé des eaux – le lac ayant régressé considérablement puisque Kursakata a existé à peu près à la même époque – une autre culture s'installe plus au sud entre les rives du lac et le cordon dunaire : c'est la culture de Gajiganna (Breunig *et al.*, 1993) datée entre 3.800 et 2.700 BP (du II^e millénaire BC à la moitié du premier millénaire BC ; Breunig, 2001). Elle associe ovins, caprins et bovins à des pointes de flèche sur calcédoine et des H sur roches vertes (de Maroua ?). On a aussi trouvé un harpon, des pointes, burins, éléments de parure, figurines zoomorphes et anthropomorphes en terre cuite, des bols et des vases décorés au peigne en bandes horizontales. Toute une série de sites (le plus ancien non-calibré étant de 3.700 BP) exhibent cette même culture que l'inventeur fait venir du nord, chassée par la dessiccation du Sahara. Sa subsistance est basée sur le bétail, le poisson et dès 1.200 BC passe aussi à *Pennisetum glaucum* et à un outillage basé sur l'os car la pierre est rare et de mauvaise qualité (basalte, rhyolite, syénite) ou de bonne qualité mais lointaine (Maroua : roches vertes). La poterie est caractéristique mais ne ressemble pas aux plus anciennes cultures découvertes au Diamaré plus au sud.

Le site de Bornu 24, à Kursakata (Connah, 1971 et 1981 ; Gronenborn, 1996) sur les rives du

¹³ Nous simplifierons en H, des objets lithiques polis ou partiellement polis ou seulement taillés qui peuvent avoir été, éventuellement selon leurs emmanchages, des haches, des houes ou des herminettes, peut-être parfois des pics.

lac, daté de 1.200-900 BC (fin II^e millénaire, milieu I^r millénaire), a fourni des restes végétaux : Paniceae à petites graines, riz et *Pennisetum americanum*. Les deux premiers sont toujours collectés aujourd'hui, mais non cultivés, sauf pour *Brachiaria deflexa*. Deux espèces sauvages de riz poussent toujours dans le *firki* (*Oryza barthii*, *Oryza longistaminata*). On les collecte encore et les grains de Kursakata leur seraient attribuables. Le *Pennisetum* par contre sera domestiqué après 2.800 BP = env. 800 BC. Cette économie qui va durer mille ans exploite aussi les fruits de *Vitex doniana*, *Celtis integrifolia* et *Ziziphus sp.* Les inventeurs déclarent que Vitex et Celtis font partie de la flore actuelle naturelle du lieu ce qui, étant donnée la phase sèche, me paraît discutable. J'attribuerais leur persistance à la protection humaine associée aux zones restées favorables (nappes ou sous-écoulements proches, recharges fréquentes par le lac tout proche, drainages possibles à rechercher...) ou à un micro-régime local des pluies.

Le site de Daïma I (Connah, 1976 et 1981), bien connu depuis quelques années, représenterait entre 550 BC et 50 AD un Néolithique finissant avec industrie sur os, H, meules, broyeurs, poterie et figurines en terre cuite représentant des bovins. Le *Sorghum sp.* est présumé par l'inventeur d'après la présence des meules. On a trouvé aussi des poissons évoquant des eaux courantes. L'auteur ferait venir les occupants du Mandara au sud, massif où se trouvent les roches utilisables.

4.2. Côté Cameroun

Le site GY 35 (Marliac, 1991) au Nord-Cameroun, lui aussi sur le cordon de 320 m daté de 4.010 ± 110 BP, a fourni des tessons sans décors et des petits éclats sur quartz en fond de fosse péculogique à Douboulé. Il est le deuxième site plus ancien après Konduga pour le moment.

Plusieurs sites à l'extrême-Nord du Cameroun fournissent des dates plus proches, autour de la fin du millénaire/début de l'ère actuelle, sauf celui de Sou Blama Rajil (Rapp, 1984) qui est daté de la fin du II^e millénaire BC ou milieu du I^r millénaire BC.

Le site de Blabli (David, 1988), au Nord du Cameroun en plaine transdunaire, datant de la fin du I^{er} millénaire BC possède des H et des restes de bovidés.

En allant vers le sud, au Diamaré central, on a divers « Néolithiques » possibles entre :

- les ateliers de taille à H et débitage de lames, façonnage sur éclat et tessons de poterie enfouis dans la basse terrasse de la rivière Tsanaga (sites CFDT et Tsanaga II) ; les nombreux ateliers de taille, en surface au pied et sur les montagnes du massif proche ;
- les quelques armatures de flèche en calcédoine, roche vitreuse, trouvées dans le même site, Tsanaga II et aussi à Viri ;
- les très nombreuses H plutôt courtes à biseau poli, récoltées en surface à travers tout le Nord du Cameroun jusqu'au lac lui-même ;
- les quelques H polies ou semi-polies trouvées en place dans la basse terrasse 1 à Salak.

Pour le moment, seuls les sites en place de Tsanaga II et CFDT, mériteraient la dénomination de néolithiques. Il renferment, outre des débris osseux animaux et des déchets de débitage lithique, des objets d'os et de fer (ces derniers intrusifs à mon avis) et datent après calibration des alentours de 0 (de cal 400 BC à cal 600 AD). On les a regroupés sous le terme Tsanaghien (Marliac 1991, à paraître).

Toutes ces données, localisées sur les cartes 3 et 4, permettent de proposer deux scénarios d'installation :

- le Néolithique provenant du nord, du Sahara Oriental méridional, s'est établi d'abord aux alentours du lac en régression après 7.000 BP, puis sur ses rives et plus tard s'est étendu vers le sud où les quelques sites découverts (Blabli, Tsanaga II) seraient d'un néolithique plus tardif, parfois même contemporain de cultures de l'Age du Fer (dont les plus anciens éléments apparaissent à l'Extrême-Nord vers 500 BC) ;
- une hypothèse plus complexe est proposable à partir de l'existence du grand plan d'eau ou même d'une succession d'étangs, lacs et marécages, où le séjour était difficile sinon dangereux, étant données les possibles remontées d'eau très rapides, après 7.000 BP¹⁴. Ce gigantesque marais a pu obliger des Prénéolithiques-Néolithiques pasteurs fuyant le Sahara Oriental désertique à le contourner et s'enfoncer plus au sud. Ce faisant ils se mêlent aux autochtones épipaléolithiques-prénéolithiques déjà présents, peuples à poterie et outillage lithique en milieu franchement soudanien comme à Tsanaga, au pied est des Mandara, (site daté-calibré entre 400 BC et 600 AD). Cette culture appelée « Tsanaghien » – que je présume ici plus ancienne que 400 BC – possédant des ovicapridés et des taurins trypanorésistants, exploitant-collectant probablement les espèces végétales sauvages, installée sur la meilleure source de matériau clastique régionale, fabriquait et exportait des H sur toute la région jusqu'au nord du lac Tchad tout en utilisant des H et le débitage sur éclats (et lames?) pour ses propres besoins semble-t-il.

Ce Néolithique (final pour le moment), à haches, herminettes et houes taillées-polies installé sur les principales sinon uniques sources de matériau clastique (Mogazang-Maroua), se serait ainsi déployé jusqu'au nord, en commercialisant sa production d'outils-armes/nucléi que l'on retrouve dans les cultures plus au nord qui vivent, elles à ce moment, de la collecte (*O. barthii*, Paniceae, *Brachiaria* sauvage, *Echinochloa* sp., *Vitex doniana*), de la culture (*O. glaberrima*, *Pennisetum* et *Sorghum bicolor*), de l'élevage, de la chasse et de la pêche (sites de Bornou 38 et Gajiganna). Le site de Tsanaga conserve des témoignages du contact avec ces peuples venus du nord (pointes de flèches de type « saharien » de Tsanaga et Djodjong) de même que peut-être le site de Viri (non étudié).

Cette culture d'origine mixte a pu ensuite, au fur et à mesure de l'assèchement du climat et du retrait du lac, remonter plus au nord (Kursakata, Daïma, Blabli), occuper les étendues libérées et adopter l'utilisation du fer avant la maîtrise de sa fabrication vers 500 BC.

5. Le Postnéolithique ou Age du Fer

Durant la période dite de l'Age du Fer (Marliac, 1991, Langlois, 1995), suite chronologique du Néolithique entre environ 500 BC et le 19^e siècle AD, je me suis intéressé à l'un des indicateurs environnementaux cités précédemment : les *harde* ou sols dégradés et stérilisés. L'opinion générale considèrerait que le centre de la région, la plaine du Diamaré, à végétation soudanienne à l'origine, avait été nettement dégradé par les diverses occupations humaines conduisant à ces plaques vides et à une invasion par la flore sahéenne à épineux.

Ces *harde* semblent toujours en expansion comme on peut le voir dans la basse plaine de la Tsanaga et du Boula sur l'interfluve avec le Motorsolo : les étendues argileuses à surface grise, durcies, à semis de cassons et tessons, se présentent généralement sur les pentes très

¹⁴ De nombreux témoignages historiques attestent à la soudaineté et la rapidité de la remontée des eaux.

légères des interfluves en haut desquels des villages chapeautent et protègent de l'érosion un mince sol sablo-argileux à tessons : l'ancien horizon A qui, ailleurs, a été déblayé jusqu'au contact planique impénétrable. Cette « hardéisation » a donc commencé, selon nous, « récemment »¹⁵. Dans cette reconstitution historique (Marliac, à paraître), elle se serait amorcée durant la période de ceux que je dénomme les Postnéolithiques nouveaux (venant du nord-est, de l'interfluve Chari-Logone, installés à compter du 13^e siècle AD, plus probablement au milieu de cette période, 15^e siècle AD ?) et se serait prolongée pendant la phase de leurs successeurs dans la région : les Postnéolithiques historiques¹⁶.

Il se produisit en effet, durant cette période historique, la conjonction de plusieurs facteurs responsables d'une dégradation :

- une oscillation climatique sèche bien repérée au nord du lac Tchad par la palynologie et la paléobotanique,
- l'arrivée datée entre le 11^e et le 14^e siècles AD, des sorghos *durra*, sorghos de contre-saison conduisant au défrichage et à l'occupation des sols à hydromorphie rémanente suffisante comme les argiles de bas de pente des buttes, les sols à horizon A sablo-argileux maigre sur les interfluves.

On note aussi sur le plan archéologique et anthropologique :

- une rupture culturelle bien représentée à travers les différents sites fouillés aussi bien dans la stratigraphie que dans la typologie des objets et la distribution des datations absolues (Marliac, 1991 et à paraître)¹⁷.
- le remplacement général des traditions à appliques par les traditions à impressions-incisions au sud de la région (Langlois, 2002) ;
- le passage aux inhumations couvertes liant TC1 à TC9 (Marliac, à paraître);
- une possible arrivée de migrants du nord-est, selon les ethnohistoriens et les linguistes, se reconnaissant moins cultivateurs que les autres (forgerons, cavaliers, chasseurs), à l'opposé des paysans anciens occupants, minutieux et attentifs, représentés par les peuples montagnards dont les terroirs sont de remarquables constructions agraires durables en milieux difficiles.
- la découverte en fouille d'un *iler* (lame large à long manche, maniée debout, en percussion directe lancée), découverte à Moundour dans une tombe rattachable à des traditions techniques venant du NE (Guéra au Tchad);

L'usage particulier des sols des interfluves de la plaine du Diamaré à hydromorphie suffisante, développé au fur et à mesure de l'accumulation démographique liée aux migrations comme à une meilleure alimentation, conduisit à la disparition des horizons A, facilement mobilisables, la prise en masse des horizons B devenus planiques et impropres à toute exploitation : les *harde*. Cette prise en masse incluait parfois des vestiges culturels dispersés ou concentrés. Ceci était aggravé par le déplacement continu des populations à la recherche de terres adaptées, suffisamment arrosées, populations souvent menacées par les rezzous

¹⁵ Sans préjuger de phases antérieures possibles de hardéisation liées aux climats et aux hommes ou pas (régime des pluies, régimes hydrologiques, déforestation des pentes). De même, il semble que soient récentes la mise jour des ateliers de taille en plaine par ablation fluviale des horizons supérieurs meubles de la basse terrasse I, et l'arrachement de ces horizons meubles exposés par les abattis dans le cas d'ateliers de piémont ou de pentes (Galdima, in Marliac, 2003).

¹⁶ Historiques parce que plus ou moins repérables par leurs dénominations en ethno-histoire.

¹⁷ Cette rupture est étonnamment synchrone avec celle signalée dans la culture de Jenné-Jenno au Mali et la fin de la constitution du dernier delta du Chari (Mathieu, 1978).

esclavagistes du Bornou, du Baguirmi et du Mandara. En parallèle, probablement plus tard, les *karal* (argiles noires) furent peu à peu totalement déboisés dans les régions fortement habitées et à l'abri des inondations.

Conclusion

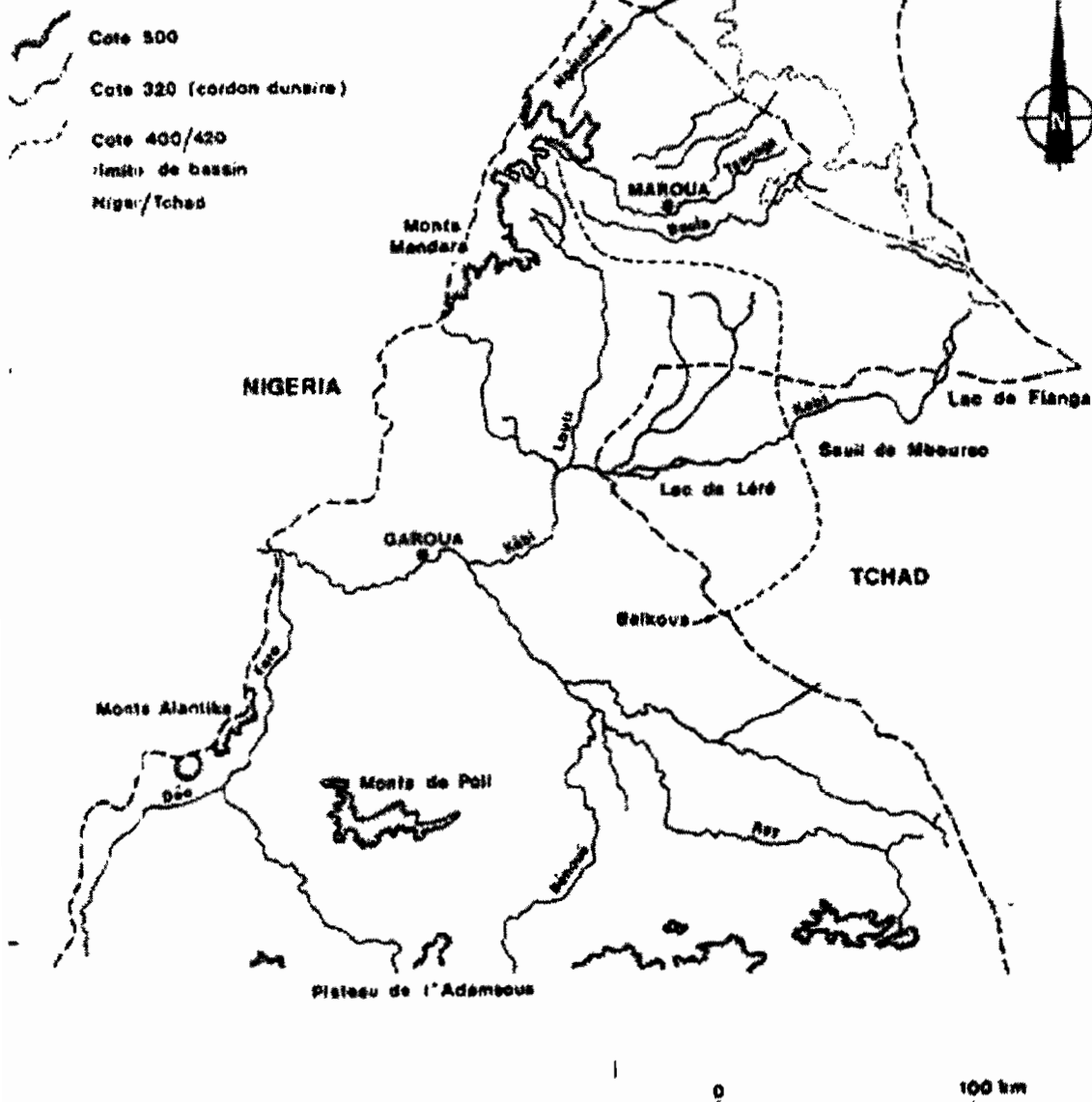
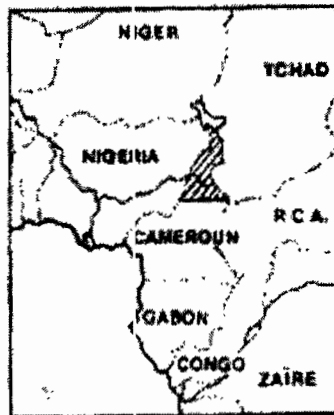
Les milieux du Nord-Cameroun portent ainsi des résidus ou des modifications et aussi des objets bien identifiables, liés aux anciens peuplements. Ce sont des particularités des milieux que nous avons fait parler, soit pour découvrir des vestiges (poteries), soit pour découvrir que ces particularités formaient elles aussi « objet » (parcs, haies, échantillons de fouille ré-interprétés, falaises défensives, buttes...), soit ensuite en les regroupant pour essayer de définir la nature socio-économique des sociétés qui avaient laissé ces vestiges.

Tout le monde a accès à ces indications, à condition d'utiliser les moyens adéquats qui ne sont pas toujours scientifiques d'ailleurs. Ou plus exactement qui montrent que l'activité scientifique est une activité mobilisant toute la société. L'administration est en général favorable à la protection du passé du pays qu'elle gère et c'est bien normal, sauf que les moyens en hommes et en matériels, lui manquent souvent. Là où le bât blesse, c'est quand un ou des sites gênent tels ou tels travaux, comme la réfection des routes, l'établissement de canalisations, de barrages, l'ouverture de mines, etc. Comme les antilopes et les lions, les vestiges archéologiques sont oubliés, s'affaiblissent et meurent dans l'indifférence.

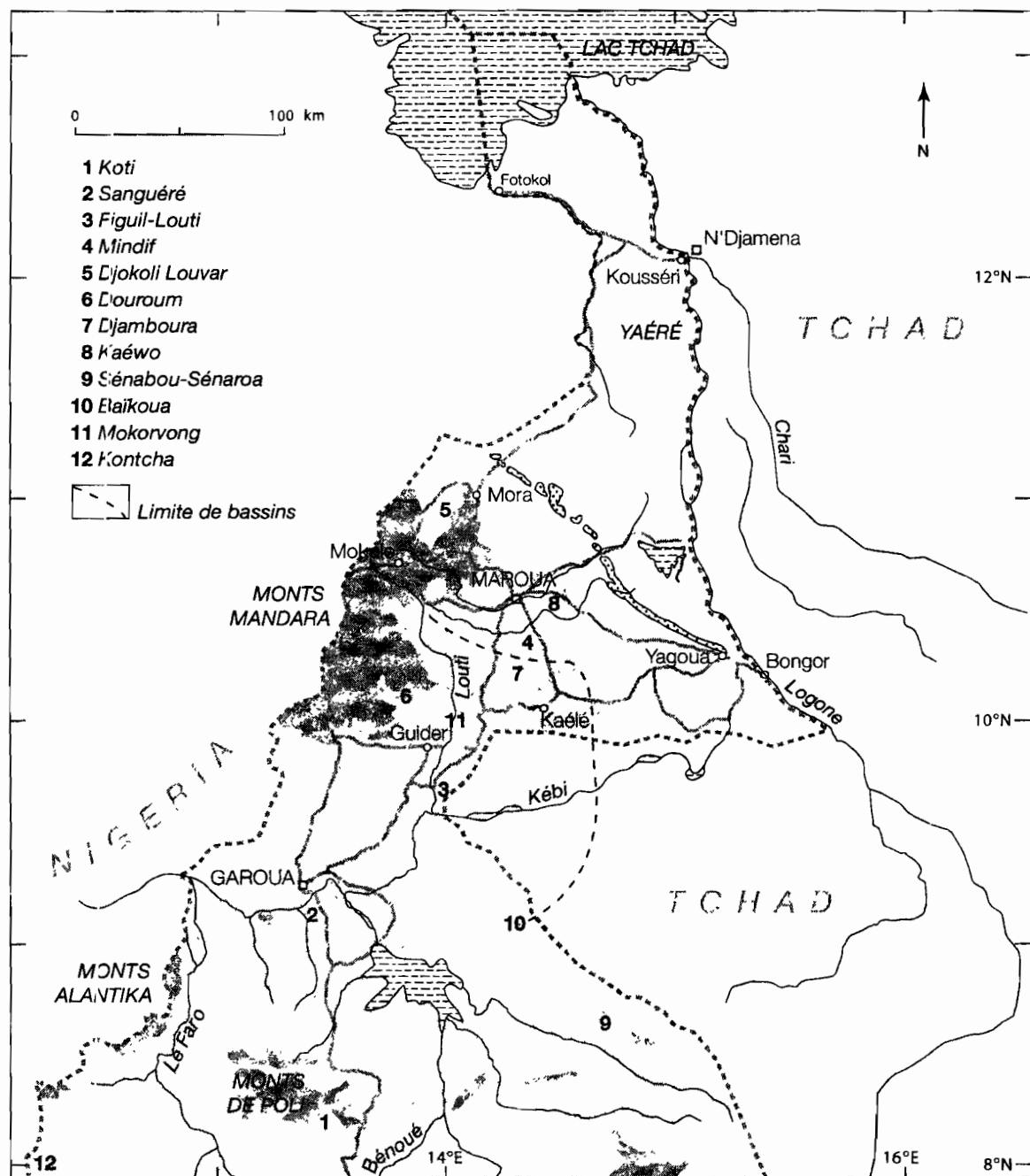
De ces peuples disparus, nous ne connaissons que leurs objets qui, interrogés par l'archéologue, le promeneur ou l'inspiré, parlent par le biais de ces derniers, quoiqu'eux-mêmes soient silencieux à jamais par eux-mêmes. Dans cette fonction de porte-parole, l'archéologue utilise ce qui a été inféré et explicité (?) des peuples dits « primitifs », pour déduire de diverses organisations, structururations, liaisons de choses définies lors de la fouille et de l'élaboration au laboratoire, une série de conduites, de comportements sous-tendant une forme sociale particulière, en référence aux théories des socio-anthropologues.

Le problème qui freine les archéologues est bien sûr l'insuffisance des données mais aussi cette grille d'interprétation sociologique qu'ils utilisent à partir de l'ethnoarchéologie. On voit mal actuellement comment dépasser ces deux exigences. Le problème général, non limité à l'archéologie bien sûr, est l'usage de modèles théoriques concernant la définition des sociétés et de leurs évolutions dans le temps, modèles toujours en vigueur dans le milieu des Sciences de l'Homme et toujours fondés sur la « Constitution moderne » (Latour). Celle-ci ne voit et ne veut avoir que la Nature, inaccessible, immobile, indépendante, mais déchiffrée par les scientifiques, comme juge ultime des sociétés.

CARTE DE SITUATION GENERALE



SITUATION DES PRINCIPAUX SITES PALÉOLITHIQUES



Laboratoire de Cartographie Appliquée

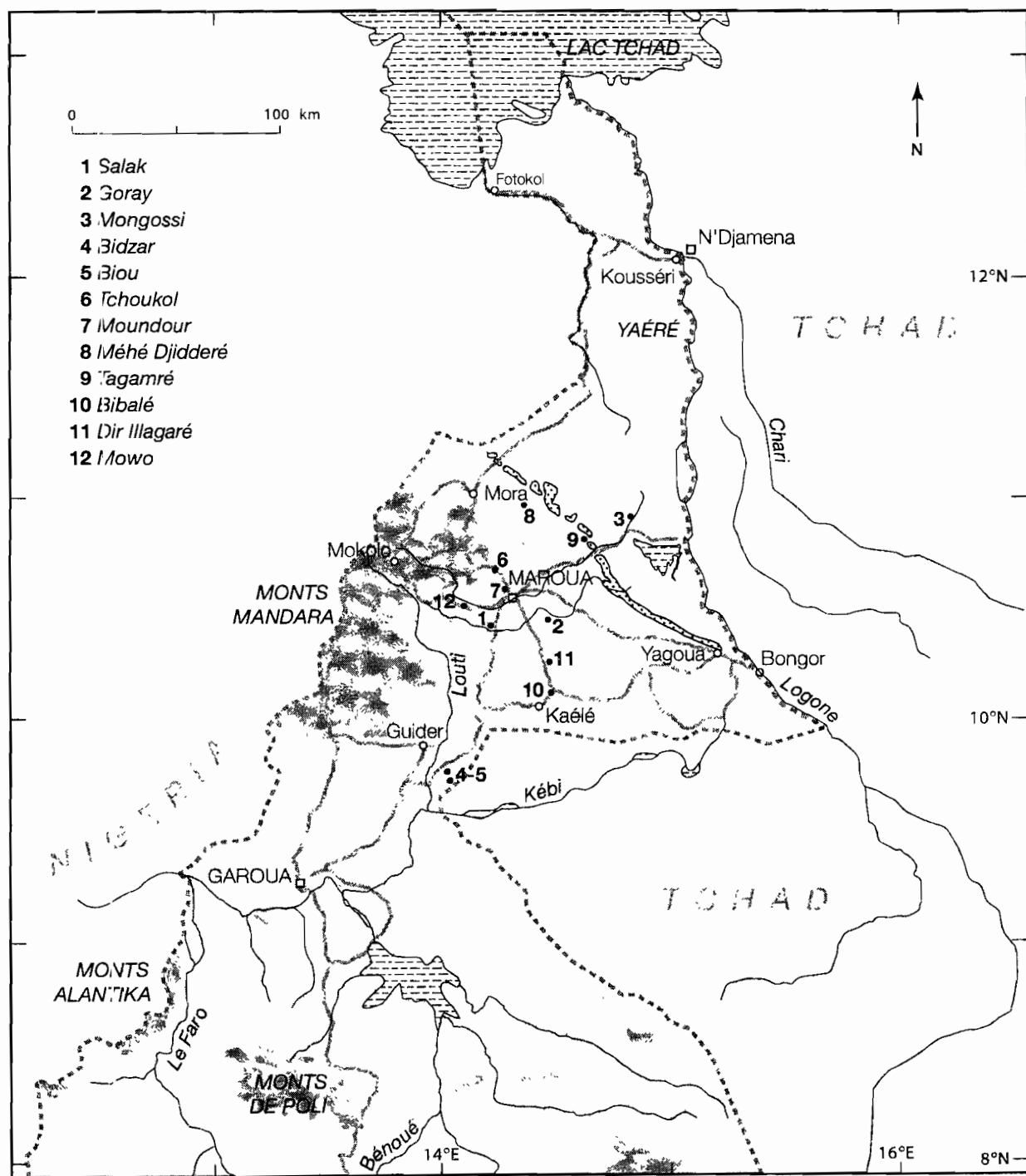
Cordon dunaire de 320 m

Cote 800 m

> Cote 400 m

Retenues et barrages

SITUATION DES PRINCIPAUX SITES POSTNÉOLITHIQUES DU DML

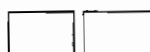


Laboratoire de Cartographie Appliquée

Cordon dunaire de 320 m



Cote 800 m

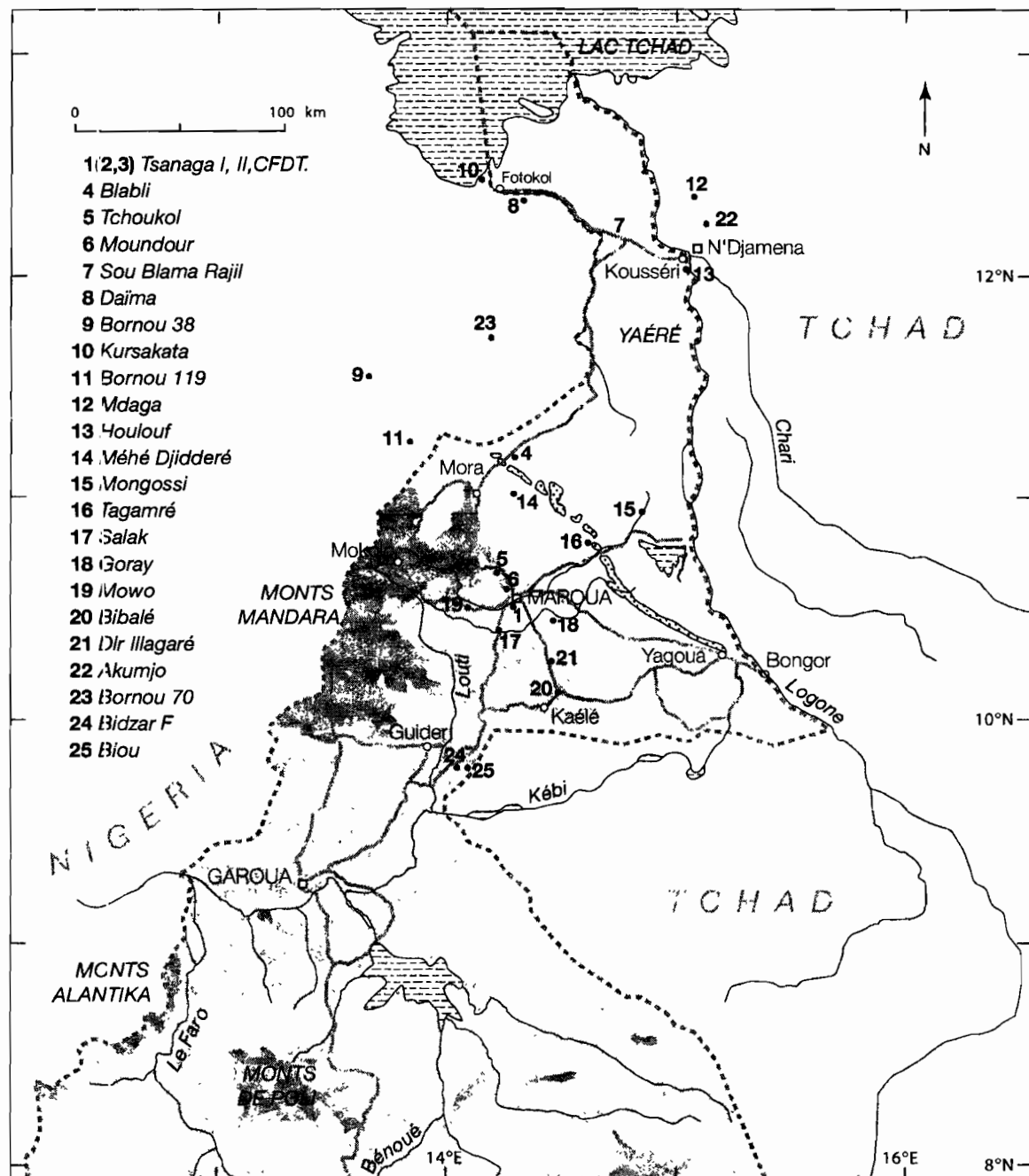


> Cote 400 m




Retenues et barrages

SITUATION DES SITES NÉOLITHIQUES ET POSTNÉOLITHIQUES ÉTUDIÉS À L'EXTRÊME-NORD DU CAMEROUN



- 1(2,3) Tsanaga I, II, CFDT.
- 4 Blabli
- 5 Tchoukol
- 6 Moundour
- 7 Sou Blama Rajil
- 8 Daïma
- 9 Bornou 38
- 10 Kursakata
- 11 Bornou 119
- 12 Mdaga
- 13 Houlouf
- 14 Méhé Djidderé
- 15 Mongossi
- 16 Tagamré
- 17 Salak
- 18 Goray
- 19 Mowo
- 20 Bibalé
- 21 Dir Illagaré
- 22 Akumjo
- 23 Bornou 70
- 24 Bidzar F
- 25 Biou

 Cordon dunaire de 320 m

 Cote 800 m

 > Cote 400 m

 Retenues et barrages

Laboratoire de Cartographie Appliquée

Références bibliographiques

- AGRAWAL A. (ed.), 2002 - Les savoirs autochtones. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, UNESCO/ères, 173.
- BARRETEAU D., 1988 - *Description du Mofu-gudur*. Paris, ORSTOM-MESRES, 2 tomes.
- BOUTRAIS J., 1973 - *La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun*. Paris, ORSTOM, Trav. & Doc., n° 24.
- BRABANT P. & Gavaud M., 1985 - *Les sols et les ressources en terres du Nord-Cameroun*. ORSTOM-IRA Notice explicative n° 103., 2 cartes h.t.
- BREUNIG P., 2001 - Living with the Lake : Geographical, Archaeological and Anthropological Perspectives on the Chad Basin. In *Proceedings of the Internat. Symp. 1999. Berichte des SFB*, 268, 4 : 9-10.
- BREUNIG P., GARBA A., GRONENBORN D., VAN NEER W., WENDT P., 1993 - Report on Excavations at Gajiganna, Borno State, Northeast Nigeria. *Nyame Akum*, 40 : 30-41.
- BREUNIG P., NEUMANN K. & VAN NEER W., 1996 - New Research on the Holocene Settlement and Environment of the Chad Basin in Nigeria. *AAR*, 13 : 111-145.
- CONNAH G., 1971 - Recent contribution to Bomu Chronology. *WAJA*, I : 55-60.
- CONNAH G., 1976 - The Daima Sequence and the Prehistoric Chronology of the Lake Tchad Region of Nigeria. *JAH*, XVIII : 321-52.
- CONNAH G., 1981 - *Three Thousand Years in Africa*. Cambridge University Press.
- DAVID N. & MCEACHERN S., 1988 - The Mandara Archaeological Project : Preliminary Results of the 1984 Season. Paris, Actes du II^e Colloque Méga Tchad., ORSTOM : 51-80 (id. in ESSOMBA J.-M. (ed.) : 109-131).
- EHRET C., 2002 - *The Civilizations of Africa*. Oxford, James Currey.
- GARINE I. de, 1964 - *Les Massa du Cameroun*. Paris, Presses universitaires de France, Et. Etling.
- GAVAUD M., RIEFFEL J.-M., MULLER J.-P., 1975 - *Les sols de la vallée de la Bénoué. Etude à 1/25 000*. Yaoundé, ORSTOM, 3 tomes et cartes.
- GRONENBORN D., 1996 - Kundiye : Archaeology and Ethnoarchaeology in the Kala-Balge Area of Borno State, Nigeria. In PWITI & SOPER : 449-459.
- HALLAIRE A., 1971 - *Hodogway (Nord-Cameroun). Un village de montagnards en bordure de plaine*. Paris, ORSTOM, Atlas des Structures Agraires au sud du Sahara, n° 6.
- HERVIEU J., 1967 - Sur l'existence de deux cycles climato-sédimentaires dans les Monts Mandara et leurs abords (Nord-Cameroun). *Comptes-rendus à l'Académie des Sciences*, Série D, 264 : 2624-2627.
- HUMBEL F.-X., 1965 - *Etude des sols halomorphes du Nord-Cameroun (Maroua)*. Yaoundé, ORSTOM, 63 p.
- HUMBEL F.-X. & BARBERY J., 1974. *Carte pédologique de reconnaissance. Feuille Garoua à 1/200 000*. Yaoundé, ORSTOM, notice n° 53.
- LANGLOIS O., 1995 - *Histoire du peuplement postnéolithique du Diamaré (Cameroun Septentrional)*. Paris, thèse, Univ. de Paris I Panthéon-Sorbonne, 4 vol.
- LANGLOIS O., 2003 - *Aliments solides, aliments liquides : un regard ethnoarchéologique sur la poterie ancienne du Diamaré (Nord-Cameroun)*. XI^e Colloq. Internat. Méga-Tchad, Université de Paris X-Nanterre, 16 p.
- LATOUR B., 1991 - *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte.
- LATOUR B., 2000 - When Things Strike Back : a Possible Contribution of 'Science Studies' to the Social Sciences. *British Jour. of Sociology*, 51, 1 : 107-123.
- LATOUR B. & LEMONNIER P. (eds), 1994 - *De la préhistoire aux missiles balistiques*. Paris, La Découverte.
- LEROI-GOURHAN A., 1988 - *Dictionnaire de la Préhistoire*. Paris, Presses universitaires de

France.

- MALEY J., 1981 - *Etudes palynologiques dans le bassin du Tchad et paléoclimatologie de l'Afrique Nord-tropicale de 30 000 ans à l'époque actuelle*. Paris, ORSTOM, Trav. et Doc., n° 129.
- MARLIAC A., 1987 - Introduction au Paléolithique du Cameroun septentrional. *L'Anthropologie* 91, 2 : 521-558.
- MARLIAC A., 1991 - *De la Préhistoire à l'Histoire au Cameroun Septentrional*. Paris, ORSTOM, Etudes et thèses, 2 vol.
- MARLIAC A., 2001b - *Du dialogue pédo-archéologique à un discours hybride?* Com. au Colloq. Inter. ICoTEM, MSHS, Univ. de Poitiers, 11-12 Oct. 2001 (à paraître).
- MARLIAC A., 2003 - Is Archaeology Developmental ? *Intern. Journ. Histor. Archaeol.*, 8, 1 : 67-80.
- MARLIAC A., à paraître - *Archéologie du Diamaré au Cameroun. Milieux et peuplements entre Mandara, Bénoué, Logone et Tchad de 2 M.A. au XIX^e siècle*.
- MARLIAC . & COLUMEAU P., 1990 - Les Taurins de l'âge du fer au Nord-Cameroun. In SEIGNOBOS et THYS (eds.), *Des taurins et des hommes*. Paris, ORSTOM, Latitudes 23.
- MARTIN G., 1961 - *Carte pédologique du Nord-Cameroun à 1/ 100 000. Notice sur la feuille de Mora*. Yaoundé, IRCAM.
- MARTIN G., 1963 - *Carte pédologique du Nord-Cameroun à 1/100 000. Notice sur la feuille Kaélé*. Yaoundé, IRCAM.
- MARTIN J.-Y. , 1970 - *Les Matakam du Cameroun*. Paris, ORSTOM, Mémoire n° 41.
- MATHIEU P., 1978 - Découverte d'oolithes ferrugineuses en stratigraphie sous le delta actuel du Chari (Tchad). *Cah. ORSTOM, Géol.* X, 2 : 203-208.
- PLOUX S. & KARLIN C., 1994 - Le travail de la pierre au paléolithique. In LATOUR & LEMONNIER (eds), *De la préhistoire aux missiles balistiques*. Paris, La Découverte : 65-82.
- PONTIE G., 1970 - *Les Guiziga au Sud de Maroua*. Paris, ORSTOM, Mémoire n° 65.
- RAFFLES H., 2002 - *Les savoirs intimes*. In AGRAWAL (ed.) :365-375.
- RAPP J., 1984 - *Quelques aspects des civilisations néolithiques et postnéolithiques à l'extrême Nord-Cameroun : étude des décors céramiques et essai de chronologie*. Bordeaux, thèse, Univ. de Bordeaux I, 2 tomes.
- ROUE R & NAKASHIMA D., 2002 - *Des savoirs traditionnels pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental*. In AGRAWAL (ed.) :377-387.
- SEIGNOBOS C., 1993 - Des traditions fellata et de l'assèchement du lac Tchad. In *Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad*. Paris, ORSTOM, Coll. & Séminaires, Méga-Tchad : 165-182.
- SERVANT M., 1983 - *Séquences continentales et variations climatiques : évolution du bassin du Tchad au Cénozoïque Supérieur*. Paris, ORSTOM, Trav. & Doc. n° 159.
- YORK R.N., 1978 - Excavation at Dutsen Kongba (Plateau State Nigeria). *W A J A.*, 8 : 139-163.

POSTFACE DES PATRIMOINES EN RECOMPOSITION

Boureima AMADOU* et Anne LUXEREAU**

* Département de géographie, UAM, Niamey, Niger ;

** IRD-CNRS, Niamey, Niger

Les études regroupées dans cet ouvrage reflètent des particularités géographiques et sociétales. Par delà des démarches disciplinaires diversifiées, elles s'appuient toutes sur les pratiques et les avis des acteurs paysans, souvent d'ailleurs dans des situations de confrontation avec des acteurs agissant à d'autres niveaux. Le changement contemporain est appréhendé dans le temps de la mémoire, de la tradition retenue et retouchée, de l'héritage revendiqué, de l'identité affichée. Un tableau se construit ainsi, chaque fois nuancé, de modifications des « environnements » et des « modes de vie », pour employer ces termes englobants qui situent ce changement dans la relation entre l'écologique et le social, dans la dimension matérielle et idéale du rapport à la nature.

« Planter les racines en terre ». Partant du sens des mots, Alain Sanou met en lumière le caractère complexe de cette relation. La terre n'est pas seulement un instrument de production ou une pourvoyeuse de ressources mais le support d'une vision du monde et d'une organisation sociale. Les activités les plus répétitives et les plus communes sont insérées dans un système symbolique qui leur confère une valeur et régit les comportements selon les saisons et selon les espaces reconnus par chaque société. Ces normes respectées insèrent les acteurs au sein de leur groupe ; que celui-ci soit envisagé au niveau englobant de l'ethnie ou plus restreint du lignage, des groupes sociologiques comme les castes, les groupes d'âge ou religieux.

Or aujourd'hui comme hier, la modernité se signale par des évolutions, certes différenciées mais toujours agissantes, de ces visions du monde et des valeurs qui font les Hommes au sein de chaque société. Elles se traduisent dans les relations à la nature, dans les savoirs et les savoir-faire et modifient les végétations. Plusieurs textes montrent bien ici combien les cultures peuvent modeler les paysages et la répartition de la flore considérée comme « spontanée », souvent sur le très long terme. Revient comme une antienne le fait que « les jeunes » n'observent plus les pratiques rigoureuses de leurs aînés : l'écart se creuse entre les générations et les savoirs les plus spécifiques évoluent pouvant aboutir à une quasi-distorsion entre un savoir patrimonialisé, avec ses emblèmes ou ses discours, et le concret des comportements. A cet égard, les cas des Peuls du sud-ouest du Niger prend valeur paradigmatique : la race borodji et la pâture mobile sont des référents identitaires particulièrement forts mais la plupart des groupes sont peu ou prou sédentarisés et engagés dans l'agriculture ; ils intègrent de plus en plus la vaine pâture localisée, voire l'affouragement, dans leurs pratiques zootechniques ; ils métissent fortement leurs troupeaux pour s'adapter autant à la qualité actuelle des pâturages qu'aux nouvelles opportunités de vente du lait dans le péri-urbain.

Pour d'autres sociétés, l'évolution des savoirs et savoir-faire a moins mis en cause de fortes traditions identitaires. Les attitudes des agriculteurs haoussa vis-à-vis des arbres et arbustes ou celle des Dendi vis-à-vis des karités et nérés ont notablement changé mais en aval d'autres

changements : les anciens rituels agraires se sont effrités, les enjeux sur les terres de qualité et la production agricole ont été fortement insérés dans le marché, les techniques modernes ont diffusé. Mis à part pour quelques arbres remarquables, nous ne sommes pas là dans une relation patrimoniale mais d'usage à la nature qui a pourtant fait évoluer les statuts des ressources. La différenciation sociale s'établit toujours sur l'ampleur des récoltes et l'existence du couvert végétal y participe en tant que facteur technique de conservation des sols. Mais à côté de la céréaliculture, les productions commercialisables (avec leur cortège d'intrants modernes) en sont des éléments clé, générant des revenus monétaires qui sous-tendent de nouveaux modèles de la compétition.

Notre approche fait que les acteurs expriment d'abord le changement par une transformation des environnements et la difficulté de faire avec. La nature change, les paysages évoluent, la diversité biologique se réorganise de fait, même si les discours retiennent surtout les péjorations. Les ressources ou les « bonnes ressources » de naguère – un temps qui n'est éloigné que de quelques décennies – ont régressé. De nombreux auteurs ont analysé les déterminants de l'actuelle concurrence pour l'accès à la terre et aux ressources en insistant sur les rythmes différentiels du changement : croissance démographique et urbaine, renforcement de l'intégration des économies paysannes dans les échanges marchands, versus un contexte technique encore grandement fondé sur l'extensivité des pratiques. Il faut ajouter à cela pour une grande partie de nos terrains, les effets des sécheresses qui ont souvent accru de lentes dégradations des situations locales et que ne compensent pas l'extension des cultures de rente ni la mise en culture généralisée des bas-fonds.

Sur le plan des territoires, les droits – non d'appropriation mais d'accès et d'usage de la terre et des ressources – se sont longtemps déclinés sur la négociation et les contrats : c'est-à-dire sur l'accès à des fonds porteurs de droits considérés comme patrimoniaux au moins sur le moyen terme et de surcroît non exclusifs. Partagés entre agriculteurs, pasteurs, et chasseurs (ou à l'intérieur de chacun de ces groupes), évoluant selon les calendriers et l'abondance des ressources, ils étaient aussi susceptibles de se perdre si bien que leur caractère patrimonial était à actualiser. Ils ont permis des dynamiques souples constituées de déplacements et d'occupations souvent peu pérennes des réserves foncières existantes, de la part des populations de pasteurs comme d'agriculteurs. Ces dynamiques se sont progressivement bloquées donnant souvent lieu à un processus de surinvestissement d'une antériorité fondée sur une filiation réelle ou supposée souvent associée à un recul du multi-usage¹. Le meilleur exemple est sans doute celui de la morcellisation des espaces pastoraux dans le sud-ouest du Niger et du passage d'une complémentarité à une concurrence entre les populations peules et zarma, toutes deux aujourd'hui largement constituées d'agro-éleveurs².

Dans le monde purement agricole, l'introduction, depuis plus d'une vingtaine d'années maintenant, des cultures maraîchères ou fruitières destinées au marché et souvent situées dans des biotopes naguère pratiquement pas utilisés, a également bouleversé les règles antérieures. Les compétences religieuses et politiques des prêtres, des chefs de village et de lignages –

¹ B. Charlery de la Masselière (2002 : 124) estime que, dans le contexte actuel la terre « apparaît comme le lieu de la re-fondation des identités, le moyen le plus recherché pour répondre à la crise économique mais aussi dans le cadre du multipartisme et de l'ouverture de l'espace public, l'enjeu de la compétition politique ».

² Coulibaly N'G. et Sanogo Z. J.L. (2004 : 250) font remarquer, pour le Mali, que "les situations conflictuelles d'utilisation des ressources naturelles opposent les mêmes protagonistes avec l'étiquette de nouveaux acteurs. En effet les conflits opposent aujourd'hui les agriculteurs (devenus agro-pasteurs) entre eux-mêmes, et les agriculteurs aux éleveurs nomades d'hier, en voie de conversion à l'agropastoralisme. Les conflits entre agro-pasteurs sont généralement résolus à l'amiable tandis que ceux opposant les agro-pasteurs aux éleveurs connaissent des modes de résolution peu recommandables."

c'est-à-dire là aussi des aînés – s'exercent mal : la gestion de ces terres ne reflète plus toujours l'histoire des peuplements mais peut relever de nouvelles lois foncières et, bien plus fréquemment, de transferts marchands ; les travaux agricoles transgressent les divisions de l'année et les différenciations reconnues antérieurement des espaces. Ces cultures sont souvent moins le fait de groupes sociaux soumis à des règles d'organisation héritées que d'individus (souvent plus jeunes, voire d'exodants, d'urbains ou d'étrangers) ; elles mettent en jeu des savoirs et des compétences techniques mal maîtrisés par ces aînés (ou par les autochtones).

Dès lors, des processus de réajustement sont à l'œuvre. Dans les conditions sociales de naguère, l'usage des ressources – des ressources utiles – est allé de pair avec leur préservation relativement efficace, dans le cadre de règles de « bon usage » donc là aussi de « bon savoir ». Ce « bon usage » doit être redéfini faute de quoi on peut assister à des utilisations minières, réprouvées mais existantes sur des espaces aux droits mal définis³. Les textes témoignent que certains liens entre l'utilisation de la terre et l'identité se légitiment dans un processus de construction en patrimoine non plus cette fois de territoires mais de manières d'agir. La transhumance relativement nouvelle à l'intérieur du parc du W au Niger tend à devenir, pour les jeunes bergers, un rituel de passage permettant d'exprimer des valeurs et des comportements relevant d'un code socio-culturel spécifiquement « peul »⁴. Le maintien des arbres sacralisés au cœur de villes comme Porto Novo, est un exemple de résistance efficace par l'exercice de rituels un temps interdits par les pouvoirs politiques ; ils donnent lieu aujourd'hui à une fête nationale et sont donc reconnus comme patrimoine de la Nation.

Partout la préoccupation de préserver est exprimée mais par des groupes aux objectifs et aux intérêts différenciés, voire contradictoires, ce qui repose la question : conserver quoi et pour qui ? La création d'aires protégées est une vieille histoire même si les nouveaux Etats l'ont reprise et dans certains cas amplifiée. Les objectifs ont évolué depuis la création de réserves de faune au maintien d'une diversité biologique, d'espèces phares, du fameux développement durable.

Le terme de patrimoine n'existe pas en tant que tel dans la plupart des langues de nos régions d'étude ce qui ne veut pas dire que la notion soit absente. Plusieurs articles en témoignent, en insistant chaque fois sur le fait que les attitudes vis-à-vis des objets naturels ne sauraient se comprendre en dehors du système de pensée de chaque population. La notion de patrimoine naturel et même de patrimoine naturel national est cette fois clairement exprimée par les Etats et les ONG ou organismes internationaux mais dans un contexte sémantique différent : celui d'une gestion écologique avec l'objectif d'une conservation pour elle-même d'éléments menacés de la biodiversité, voire une reconstruction d'écosystèmes considérés comme naturels (en réalité relativement faiblement anthropisés). La notion d'usage est grandement effacée ainsi que les manières locales de percevoir, classer, différencier et valoriser les espèces et les territoires.

Nous sommes là dans une situation de confrontation entre des légitimités, des savoirs et

³ Les Peuls mettent en cause les manières de paître des éleveurs Zarma alors que ces derniers les rendent responsables de la disparition de certaines essences (*Pterocarpus erinaceus*) sur-utilisées comme fourrage aérien. Les bûcherons et les tradi-praticiens, agissant sur des espaces « publics » ne relevant pas de la maîtrise de villages ou de groupes d'éleveurs, sont accusés de coupes « abusives ». Dans l'est du Niger, les Mohamides, éleveurs de camélins, sont accusés par les Peuls de pratiques de pâture également « abusives » ne permettant plus l'accès d'autres groupes et compromettant la régénération des herbages.

⁴ Et même d'un code « traditionnel » avec l'affrontement, dans la solitude, de dangers d'un type ancien (les bêtes sauvages) et d'un type nouveau (les gardes).

savoir-faire, des poids politiques et des enjeux, souvent d'ailleurs diversifiés au niveau des acteurs locaux. Dans les cas d'une patrimonialisation locale d'une espèce (par exemple le lamantin), la disqualification des pratiques locales, au nom d'une efficacité écologique évaluée par les scientifiques, et les interdictions d'accès entraînent un risque de disparition de cultures. En revanche reconnaître les savoirs et savoir-faire des acteurs locaux comme des patrimoines, seuls aptes à préserver des écosystèmes qu'ils ont contribué à créer et entretenir, risque de renvoyer, dans nos régions d'étude, aux pressions évoquées plus haut.

D'une manière générale la réorganisation des territoires autour d'espaces de conservation s'est jusqu'à présent soldée par une faillite en termes sociétaux, au moins dans notre zone d'étude : surcharge des écosystèmes limitrophes faisant de ces espaces les seuls endroits fertiles et giboyeux mais interdits aux usages locaux ; charges financières trop importantes pour les nouveaux Etats ; maintien des activités interdites et souvent même participation de agents de l'Etat au braconnage. Les gestionnaires aujourd'hui recherchent la participation de ces populations (c'est-à-dire leur acceptation de la mise en défens voire leur collaboration active à la surveillance), par l'octroi d'avantages économiques et par la construction d'éléments de la nature en patrimoine local ; ce qui évidemment ne se décrète pas mais se construit peu à peu par des actions multiples.

Les instances scientifiques insistent – souvent plus que de raison – sur la fonction conservatoire des religions locales. Par delà les actes ritualisés, trop souvent extraits de leur contexte symbolique, l'usage conservatoire (et donc durable) de certains éléments de cette diversité floristique ou faunique, dans le but de conserver non un environnement mais une organisation sociale (avec son idéologie, ses différenciations identitaires, ses modes de production, etc...), n'est que rarement retenu.

Les perspectives sont délicates à concilier entre une vision de l'intérieur et une autre, scientifique ou politique. L'accord est loin d'être établi sur les objectifs de cette conservation (ou préservation) ou sur les modalités de son évaluation. L'affirmation que le maintien de la biodiversité est un moyen de développement n'a pas encore été franchement établi sauf de manière négative. On est encore loin d'une possibilité de faire évoluer les objectifs des parties qui s'arc-boutent souvent sur des légitimités patrimoniales, conçues comme intangibles mais souvent divergentes. Et le rôle des chercheurs, forcément inscrit dans des cultures particulières (quelquefois même partie prenante) mais aussi acteurs scientifiques, n'en est guère facilité.

Références bibliographiques

- CHARLERY DE LA MASSELIERE B., 2003. Paysanneries d'Afrique noire, entre terre, terroir et territoire. In BART F., BONVALLOT J., POURTIER R., *Regards sur l'Afrique. Historiens et Géographes* n° 379, Paris : 123-132.
- COULIBALY N'G. et SANOGO Z. J.L., 2004. Gestion des ressources naturelles, dynamique et conflits ruraux : expériences de l'ESPGRN3 en zone Mali sud. In *Conflits ruraux et gestion des ressources naturelles en Afrique de l'Ouest et du Centre. Actes du forum international Niamey, Niger, du 24 au 26 mars 2003*. Dakar, Projet Intégration Agriculture-Elevage et Gestion durable des Ressources naturelles: 247-284.