

LA PATRIMONIALISATION DE LA NATURE COTE COUR. Un mythe d'implantation d'arbre de forgerons dans l'espace villageois (Bwaba, Burkina Faso)

Stéphan 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'opposent l'attitude prudente et réfléchie du père et l'impétuosité et l'impatience 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 sahéennes, 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 sahéens 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 transhumer, 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.

Dugast Stéphan (2004)

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

In : Alhassoumi Sow S. (ed.), Amadou B. (ed.), Boutrais Jean (ed.), Luxereau Anne (ed.), Ali Diallo B. (préf.)

Du zébu à l'iroko : patrimoines naturels africains : acte de l'atelier de Niamey. *Annales de l'Université Abdou Moumouni*, (Hors Série), p. 197-212

Atelier de Niamey : Du Zébu à L'Iroko : Patrimoines Naturels Africains, Niamey (NER), 2002/12/09-11.