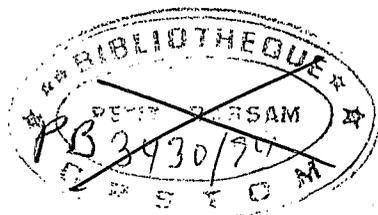


ORSTOM
Centre de Petit Bassam

GIDIS-CI

Guéhi Jonas IBO

R



PERCEPTIONS ET PRATIQUES ENVIRONNEMENTALES
EN MILIEU TRADITIONNEL AFRICAIN :
L'EXEMPLE DES SOCIETES IVOIRIENNES ANCIENNES

Mars 1994

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote: BX20501 Ex: unique

Fonds Documentaire ORSTOM



010020501

PIB.43.2.1130/6

**Perceptions et pratiques environnementales en milieu
traditionnel africain: l'exemple des sociétés ivoiriennes
anciennes**

Durant près de trois millions d'années, à l'instar des autres êtres vivants, l'homme s'est contenté de prélever les produits spontanés de la nature qu'il n'a commencé à transformer véritablement qu'avec l'apparition de l'agriculture il y a environ 9000 ans. L'importance de cette activité, tant du point de vue de l'évolution sociale en général, que de la dynamique des interactions milieu-société, a amené certains chercheurs à parler de *révolution néolithique*. Ainsi se sont progressivement constitués des systèmes de production qui, bien qu'initialement tributaires des divers environnements physiques, ont entraîné une socialisation plus profonde de la nature.

Etant donné que l'intensification de ce processus s'est accomplie sous le régime des principes fondamentaux du mode de production capitaliste privilégiant le profit à court terme et en tant que tel destructeur des écosystèmes complexes, il a fallu avoir recours à des méthodes systématiques pour tenter de restaurer artificiellement des équilibres anthropo-écologiques depuis longtemps rompus. Mais, dans cette perspective, on a le plus souvent ignoré les leçons qu'on pouvait tirer de la prise en compte des **pratiques ancestrales** des sociétés locales en matière de gestion et de reproduction des ressources naturelles. Ceci ne signifie absolument pas que ces sociétés ont créé, de façon délibérée, des structures de réflexion sur les problèmes de protection de la nature comme c'est le cas actuellement dans les sociétés contemporaines suite justement à l'aggravation des difficultés d'ordre environnemental. Il semble même que c'est à ce niveau que se situe la différence entre la protection moderne qui intervient toujours "après coup" et celle dite traditionnelle dont les dispositifs conservatoires sont mis en place au moment même de l'occupation d'un milieu écologique donné par une population, ce qui en d'autres termes, assure leur efficacité. En conséquence, nous pensons que la **méconnaissance des expériences écologiques** des sociétés anciennes est pour une part responsable des menaces qui pèsent sur notre environnement.

Ces expériences écologiques peuvent s'analyser à trois échelles: planétaire, régionale ou locale. La présente étude se situe à cette dernière échelle, en portant sur le cas des sociétés ivoiriennes anciennes. Ce choix se justifie essentiellement par le fait que, malgré leur universalité apparente, les problèmes environnementaux se manifestent de manière spécifique dans des situations économiques et sociales concrètes. Par conséquent, les solutions proposées n'aboutiront

que si elles tiennent compte de ces **savoirs locaux**. N'est-ce pas là d'ailleurs le sens des concepts *d'écodéveloppement* (Stockholm, 1972) et *de développement durable* (Rio, 1992)?

Nous entendons montrer qu'au cours du processus historique de leur adaptation aux divers phénomènes physico-naturels, les sociétés ivoiriennes anciennes, ont, certes, à l'instar de toutes les formations sociales au monde, provoqué des déséquilibres dans les systèmes écologiques, mais, qu'elles semblent avoir, à la différence de beaucoup d'autres, privilégié la protection et la reproduction des composantes de ces écosystèmes.

Identifier et analyser ces pratiques conservatoires en matière d'environnement, tel est l'objectif principal de la présente étude. Dans cette perspective, nous analyserons successivement: *les perceptions environnementales anciennes* tant du point de vue de leurs caractéristiques que de leur application aux composantes du milieu; *la permanence des préoccupations écologiques* des sociétés anciennes dans l'utilisation des ressources biologiques; les *acquis* des sociétés ivoiriennes anciennes en matière de protection de l'environnement.

I. Le processus de conceptualisation du rapport à la nature: Les fondements de l'écologie traditionnelle

1.1. Les caractéristiques essentielles des perceptions environnementales anciennes

Fondamentalement liées à la cosmogonie négro-africaine selon laquelle les composantes de la nature, y compris l'homme lui-même, sont le produit de l'oeuvre de création de Dieu (*Gnamien* chez les Akan, *Gnonsoa* et *Lagô* chez les Krou, etc), les perceptions environnementales anciennes font référence à des récits relatifs à la Génèse. En quoi seraient-elles alors différentes des conceptions judéo-chrétiennes de l'univers ayant favorisé, en d'autres circonstances et sous d'autres cieux, l'appropriation mercantile de la nature? Elle s'en différencie en effet dans la mesure où la croyance en l'existence d'un Dieu-Créateur n'empêche pas les Africains de soutenir l'idée de la présence d'autres forces invisibles, communément appelées **génies**, censées animer véritablement les différents éléments de l'univers. Les devins demeurent les interlocuteurs exclusifs de ces génies (*hanhidio* chez les Koulango, *koui* chez les Krou, *cécérémozame* chez les Abron) avec lesquels il faut absolument composer pour le maintien de l'ordre social et naturel car " dans ces cultures...traditionnelles ou exotiques, les hommes sont reliés à la nature par des liens invisibles qui font que chaque individu par sa conduite, maintient ou compromet l'ordre des choses" (Toffin G, 1987:12)

L'éloignement et l'inaccessibilité du *Gnonsoa* ou du *Gnamien* expliquent sans doute la croyance en ces multiples et diverses entités,

croissance qui confère aux perceptions anciennes de la nature un caractère indiscutablement magico-religieux. D'autre part, dans les civilisations africaines anciennes, la nature est aussi perçue comme lieu de la résidence des ancêtres qui, bien que longtemps disparus, "... surveillent les agissements des vivants et sont donc présents parmi eux en permanence". (Coulibaly, S, 1978:118). Là se situerait le véritable sens de "l'humilité et de la révérence si souvent exprimées à l'égard de la terre, de la végétation, des forces naturelles en général ..." (Perrot, Cl. H, 1982:7). Les implications protectionnistes et conservatoires des perceptions anciennes de l'environnement s'expliquent donc par cette donnée de la culture africaine.

Cependant, cette explication "idéaliste" ne doit pas pour autant occulter le caractère très appliqué des perceptions environnementales anciennes qui font essentiellement référence aux éléments concrets et utiles de la nature.

1.2. L'appareil cognitif de l'écologie traditionnelle

Dans les sociétés africaines anciennes, l'effort de conceptualisation se focalise irrémédiablement sur les composantes de l'environnement physique ayant un lien direct avec les différentes activités économiques. Ceci explique d'ailleurs pourquoi, dans aucune aire culturelle ivoirienne, il n'existe de mot pour désigner le concept français (très abstrait d'ailleurs) de nature. On peut donc dire que l'écologie traditionnelle commence par le concept de terre (*assié* en Baoulé-Agni, *assassi* en Abron, *sakô* en Koulango, *bloa* en Guéré, etc)

S'agissant du climat, dont le rôle prépondérant explique la place dans les perceptions environnementales anciennes, il se traduit fondamentalement en termes de saisons se rapportant elles-mêmes aux activités de production, notamment l'agriculture. Ainsi, la grande saison sèche est-elle assimilée à la sécheresse (*wrokô* en Koulango, *yoroba* en Godié) dont les conséquences les plus atroces sont solidement gravées dans la mémoire collective des populations. C'est le cas de l'effroyable sécheresse qui s'est abattue sur le pays abron-koulango pendant le règne du roi Kouakou Amadjina et qui de ce fait est restée dans l'histoire de cette région sous l'appellation de *amadjina gbo wrokô* "la saison d'Amadjina" (Zéré:1987). Chez les Godié de la région de Sassandra, plus précisément, des villages de Niapidou et de Baléko-Niégré, on se souvient encore de la saison des écrevisses (*gbagbè nama yoroba*). En effet, à la suite du tarissement des cours d'eau, les habitants de ces localités avaient pu recueillir une quantité inestimable d'écrevisses.

Les traditions orales, qui restituent aisément les manifestations des calamités naturelles (assèchement des cours d'eau, mauvaises récoltes, famine prolongée, épidémie, érosion démographique etc), demeurent étrangement muettes sur les causes qu'elles n'attribuent

qu'à la seule volonté du Seigneur "C'est Dieu qui fait tout, on ne peut pas expliquer tous ces phénomènes" (Zéré:1987). Il est à noter toutefois, que certaines traditions y voient l'action de génies malfaisants qui refuseraient l'implantation de la communauté en un lieu précis, d'où la nécessité de se déplacer afin de conjurer le sort. Certains toponymes africains fournissent des renseignements précieux sur ces "crises" écologiques. Le village Zéré évoqué ci-dessus tient son nom des caractéristiques du milieu de son emplacement: *yoko zélé, zélé* "l'eau sale". Mais c'est au travers des relations qu'entretiennent les populations africaines avec les cours d'eau qui arrosent leur terroir que s'appréhende mieux la place de ces derniers dans les perceptions environnementales anciennes. En effet, cette relation se définit par rapport au rôle social attribué aux génies qu'ils abritent. Ainsi, aura-t-on *des rivières sacrées* dont les génies protègent les habitants de tel ou tel village. Il arrive parfois que seule une portion de la rivière est sacralisée. Les Godié du village de Kokolopozo dans la région de Sassandra, par exemple, adorent un endroit précis de la rivière *davo*, parce que c'est là précisément qu'un étranger a disparu miraculeusement alors que les villageois l'accompagnaient chez lui. Ce point d'eau s'appelle désormais *kouiblignoblé* (chez-bli-le génie-kouipropriétaire-*gnoblé*) et est l'objet d'attentions très soutenues: la pêche y est strictement interdite, on y purifie les femmes stériles pour les rendre fécondes, on y immole des animaux domestiques pour conjurer les mauvais sorts...

De même que les cours d'eau, les montagnes (*gbokô*, en Koulango, *gogô* en Niaboua) et les collines (*titingo* en Koulango, *kô* en Niaboua) sont pleines de sens. Toutefois, certaines montagnes sont plus significatives que d'autres, non point en raison de l'importance de leur cime mais plutôt en raison de la place que leur réservent les traditions. Ainsi en milieu abron-koulango, toutes les montagnes répertoriées et codifiées par la mémoire collective ont un caractère sacré. Mais cette sacralisation est fortement hiérarchisée en fonction de la nature des différents génies. Citons le cas du mont *zanzan* qui, bien que sacré, ne fait pas l'objet d'attention aussi soutenue que la montagne *damafou* considérée par les habitants du village de Nagafou comme étant le refuge de leurs *génies protecteurs* et qui de ce fait bénéficie d'un régime particulier: elle est périodiquement débarrassée des mauvaises herbes; il est institué un jour "*djinigô*," pendant lequel il est interdit de monter sur cette montagne: celui qui s'entête est battu à mort par des *invisibles* (Nagafou:1987). Ce caractère sacré n'exclut pas les montagnes des activités de production car il existe, selon la tradition des *Koulango*, deux variétés d'igname (*tokpa* et *kanga*) qui réussissent mieux sur les versants des montagnes que partout ailleurs. Toutefois, force est de reconnaître que dans ce processus de production des biens matériels, ce sont les formations végétales qui jouent le rôle le plus important.

Les perceptions environnementales anciennes sacralisent ainsi les composantes de la végétation et en distinguent plusieurs types dont la dénomination renvoie toujours aux systèmes de croyances anciennes. Dans certaines régions, notamment forestières, trois types d'écosystèmes sont nettement distingués aussi bien dans leur armature que dans leur évolution en relation avec les autres composantes du système écologique global. Les Bakoué et les Godié de la zone forestière de Sassandra et les Niaboua de la sous-préfecture de *Zoukougbeu* utilisent le terme commun *kola* pour désigner la forêt. Quand les Bakoué disent *kpeureu* en parlant de la forêt primaire, les Niaboua n'ajoutent que le suffixe *yélé* à *kola* (*kolayélé*) pour désigner la même réalité.

Les termes *Gbagba* et *piti* sont utilisés respectivement par les Niaboua et les Bakoué pour désigner la forêt secondaire. Quant aux bas-fonds, ils se disent *gbadou* en Bakoué et *gboanhon* en Niaboua. D'une manière générale, les peuples forestiers passent sous silence l'existence des savanes qui, par contre, occupent une place de choix dans les perceptions environnementales des populations des régions savanicoles et des milieux de contact *forêt-savane*, notamment les communautés abron-koulango de Bondoukou. Le terme utilisé par ces populations pour désigner cet écosystème est *béréhon*. Ceci est la preuve du dynamisme et du pragmatisme des perceptions environnementales anciennes à la base desquelles se sont développées des pratiques endogènes d'une grande importance écologique.

II. La portée écologique des pratiques culturelles et culturelles anciennes

Les pratiques environnementales anciennes peuvent être déduites d'une analyse des activités humaines (agriculture, chasse, pêche) qui ont constitué la matérialité du rapport des sociétés anciennes à la nature. Dans les pages qui suivent, l'accent est mis particulièrement sur l'agriculture itinérante sur brûlis et la chasse, nos recherches ayant porté sur des sociétés au sein desquelles ces deux activités étaient dominantes.

2.1. L'agriculture "itinérante" sur brûlis

2.1.1. La terre-bien collectif et sacré

Contrairement à ce que soutiennent certains analystes des écoles libérales selon qui "comme les forêts sont une ressource commune, elles sont surutilisées 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," (*Problèmes économiques*, 1992: 21), la propriété collective de la terre (*Sakô, assié, bloa*) 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 etc) en garantissait une gestion écologiquement saine. Deux autres raisons fondamentales militent en faveur de l'hypothèse ci-dessus avancée. Premièrement, dans les sociétés africaines anciennes, la terre n'était pas considérée comme la propriété collective des seuls vivants mais elle était aussi et surtout celle des générations disparues à qui il faudrait, le moment venu, rendre des comptes. "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, G-A, 1966: 92). La deuxième raison se situe dans le fait que dans ces sociétés traditionnelles⁽¹⁾, la terre n'était pas seulement un patrimoine commun mais était aussi un bien sacré dont l'utilisation impliquait l'accomplissement d'un certain nombre de rites transmis de génération en génération. Par ces cérémonies rituelles **l'agriculteur africain ancien exprimait une sollicitude certaine envers la nature**. La portée environnementale de ce comportement est d'autant plus grande qu'il est l'expression d'un système de pensée dans lequel le rapport des sociétés à la nature se pose en terme de vie ou de mort. Dans le souci de maintenir cet équilibre vital, la société traditionnelle a favorisé l'émergence d'un corps de maîtres de la terre et des bois sacrés (*sakosé* en Koulango, *tarfolo* en Sénoufo, *amoinsofoé* en Baoulé...) qui étaient "les garants de l'observance des coutumes ancestrales et les ordonnateurs des rites agraires" (Sawadogo, A, 1977:216). Tout ceci atteste de l'existence, au niveau de la société traditionnelle, **d'une espèce de superstructure environnementale** ayant contribué à la création d'un ensemble de techniques agraires parmi lesquelles le brûlis occupe une place très importante.

2.1.2. La technique du brûlis et ses qualités environnementales

La tradition abron-koulango émet deux versions concernant l'apparition de la pratique du brûlis. Les informateurs du village d'Amavi ont affirmé qu'il tiennent cette pratique d'un certain *N'goran N'goran* (héros légendaire abron). Quant aux informateurs du village de

(1) Le qualificatif "traditionnel" ne voudrait en aucun cas signifier que ces sociétés étaient figées, immuables et indéfiniment répétitives mais qu'elles fonctionnaient alors sur la base des règles historiquement édictées par elles-mêmes sans ingérence extérieure notable.

Dadiassé situé en zone forestière, ils ont avancé que cette pratique remontait très loin dans le passé quand deux cultivateurs avaient tenté l'expérience suivante: le premier a brûlé son champ après défrichage, tandis que le second a procédé directement au semis sans recourir au brûlis. Le premier agriculteur a finalement eu de meilleurs résultats que le second. Dans quelles circonstances a-t-on procédé à une telle expérimentation? La tradition reste malheureusement encore muette sur ce point. De toute évidence, il apparaît que l'on a brûlé pour la première fois en réponse à un obstacle naturel. En effet, la nécessité de déblayer le sol à ensemercer se situe dans le prolongement de l'usage du brûlis pour la chasse ou pour favoriser des repousses spontanées bien avant l'apparition de l'agriculture. En Afrique, par exemple, la pratique du feu remonte à plus de 60.000 ans (Unesco, 1979:371). Ainsi, de même que les premiers hommes usèrent du feu pour lutter contre le froid et éloigner les animaux féroces de leurs grottes, les agriculteurs du Néolithique s'en servirent pour surmonter l'obstacle que constituaient les branchages de gros arbres abattus durant la phase de défrichage. Et, comme ces gros arbres se rencontraient alors partout dans le monde, les premiers agriculteurs eurent à procéder de la sorte, ce qui explique parfaitement l'universalité de la technique du brûlis. "Autrefois elle était largement répandue dans de nombreux pays aux latitudes tempérées, et elle l'est aujourd'hui dans certains pays en voie de développement des régions tropicales" (Boudhiko, M, 1980:263). Dans ces circonstances le feu passait alors pour un instrument de travail, le fameux "*buldozer du pauvre*" (Sawadogo, A, 1977:205) dans l'agriculture naissante. Quant à ses qualités environnementales, elles sont de deux ordres et se situent en aval. L'incinération des arbres et des branchages concourt à une fertilisation du sol par l'apport d'éléments nutritifs nouveaux, ce qui, par voie de conséquence, assure une certaine productivité agricole. Il est à préciser que les effets fertilisants, de surcroît très précaires, ne sont historiquement que des conséquences et non des causes de la pratique du brûlis.

Le second aspect positif du brûlis est qu'il permet la régénération rapide de la végétation. Evidemment cet aspect présente un côté négatif car la repousse rapide de la végétation augmente la pénibilité du travail de l'agriculteur par l'enherbement excessif qui en résulte. En ajoutant à la volonté du paysan d'éviter les lourds et continuels travaux de sarclage qu'entraîne cet enherbement, la précarité des effets fertilisants du brûlis, on comprend alors aisément la nécessité de l'abandon de la parcelle précédemment cultivée à la friche, connu sous le nom de **jachère**.

2.1.3. La pratique de la jachère et sa portée environnementale

La jachère consiste à mettre au repos une surface cultivée pour une durée qui varie en fonction aussi bien de la densité réelle de

l'occupation du sol que de la capacité naturelle de reconstitution des potentialités agricoles. D'un strict point de vue historique, la pratique de la jachère a été la réaction naturelle de l'agriculteur face à ce qu'on appellerait aujourd'hui une contrainte écologique. 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 se déplacer. La faiblesse relative du peuplement et, surtout, la disponibilité consécutive de terres vierges et riches facilitèrent ce mouvement qualifié aujourd'hui de culture itinérante sur brûlis. Il apparaît donc que le but historique de la pratique de la jachère a été de faciliter la reconstitution de la végétation à partir exclusivement du phénomène naturel d'autorégulation sans l'intervention de l'homme. De ce point de vue, **la jachère pourrait être considérée comme la toute première forme de gestion de l'environnement mise en oeuvre par les sociétés humaines.**

L'autre aspect de la jachère sur lequel il convient d'attirer l'attention, est qu'elle permet d'éviter la prolifération de parasites et de maladies liés au vieillissement de certaines espèces végétales. **La jachère constitue de ce fait un aspect majeur pour l'harmonisation des relations entre l'homme et son environnement.** Cela signifie-t-il, qu'il faut pérenniser la pratique de la jachère dans un pays où les ressources forestières se font de plus en plus rares? Bien sûr que non, mais notre intention est seulement de montrer que les "détracteurs" de cette pratique sur laquelle on fait peser l'entière responsabilité de la déforestation vertigineuse des pays tropicaux s'évertuent à occulter certains de ses aspects positifs, tant du point de vue agronomique qu'écologique, et occultent également les effets autrement plus destructeurs et dévastateurs de l'exploitation marchande qui a mis en coupe réglée les forêts ivoiriennes, par exemple. La question doit donc s'appréhender non pas de manière abstraite mais en la situant dans des conditions socio-économiques et culturelles concrètes. Il apparaît de toute évidence que, dans un pays comme la Côte d'Ivoire, la question de la jachère déborde le cadre d'une simple approche technologique: elle est d'ordre culturel et, à ce titre, elle mérite une approche beaucoup plus complexe. La relative pérennité de la jachère découle aussi de la situation économique des principaux agents de l'agriculture et non du caractère immuable des pratiques agraires des paysans africains. C'est plus "la pauvreté des paysans et leurs difficultés à acquérir les équipements dont ils auraient besoin pour mettre en oeuvre des systèmes de production plus stables (associant étroitement cultures annuelles, élevage et arboriculture) qui sont à l'origine du maintien et de l'extension de l'agriculture sur abattis-brûlis" (Dufumier, M, 1993 : 247). **On peut même émettre l'hypothèse que les contraintes foncières (amenuisement drastique des ressources forestières, inaccessibilité de la main-d'oeuvre gratuite ou à bon marché, etc) qui se**

manifestent actuellement sur l'ensemble du territoire ivoirien n'amèneront jamais les paysans à l'abandon définitif de la pratique de la jachère; elles les conduiront, peut-être, à une gestion écologiquement plus adéquate de la durée des jachères. L'expérience récente de certains pays industrialisés qui se sont prononcés à nouveau en faveur d'un retour à la pratique de la jachère permet de conclure qu'en fait ce n'est pas la jachère en soi qui est à condamner mais plutôt sa mauvaise utilisation.

L'agriculture traditionnelle n'était donc nullement incompatible avec une gestion rationnelle de l'environnement. Elle était, peut-être, consommatrice de l'espace mais elle ne le détruisait pas, ce qui a d'ailleurs laissé libre cours à l'exercice des activités cynégétiques.

2.2. Environnement et activités cynégétiques

Pratiquée depuis l'âge de la pierre, la chasse a contribué par l'apport de protéines animales à la formation et à l'évolution qualitative de l'homme. Des ethnologues ont tenté, à des fins purement analytiques, de distinguer des sociétés vivant exclusivement de chasse. Mais des recherches plus récentes ont démontré que compte tenu de l'extrême précarité des produits de la chasse; il ne pouvait exister de sociétés vivant seulement de la chasse et qu'il s'agissait de hordes de collecteurs de produits naturels (racines, champignons, tubercules sauvages, etc) se livrant de manière saisonnière à la chasse. C'est ainsi qu'on parle désormais de sociétés de chasseurs-collecteurs.

Les experts de l'Union Internationale pour la Protection de la Nature (U.I.P.N.), organisation gouvernementale créée en 1948, ont publié en 1976 un ouvrage sur l'impact de la chasse sur l'univers faunique au niveau planétaire. De cette étude il ressort que les 4/6 de toutes les espèces animales qui sont présentement en voie de disparition et les 3/4 de celles qui ont disparu, l'ont été sous l'influence directe de l'action anthropique (Ficher, D, 1976 :6). Ne s'appuyant que sur des statistiques établies seulement à partir de l'an 1600 et ce, à la base de données disponibles dans un nombre limité de pays, ces conclusions ne peuvent servir que d'ordre de grandeur.

Abondant dans le même *extrémisme environnemental*, le climatologue russe, Mikhaïl Boudyko conclut à la manifestation d'une crise écologique au paléolithique comme la conséquence de l'action cynégétique."La majeure partie de l'existence de l'homme moderne revient à la première des cultures qu'il a créées, celle du paléolithique supérieur. A cette époque, la chasse aux grands animaux constituait la base économique de la vie de la société humaine. Les recherches,...ont permis de conclure que la culture du paléolithique supérieur avait pris fin à la suite d'une crise écologique étendue sur de vastes territoires et liée à l'extermination par les chasseurs du paléolithique supérieur des animaux qu'ils pourchassaient."(Boudyko, M,1980:237). Il nous paraît

exagéré de parler de **crise écologique** à cette époque de l'évolution de la société humaine. En effet, la disparition de certaines espèces animales qu'évoque l'auteur s'expliquerait, à notre sens, par des modifications paleoclimatiques qui s'avérèrent insupportables pour ces animaux. L'action anthropique, notamment la chasse ne saurait être la principale cause de ce phénomène. L'importance de ces travaux globalisants réside néanmoins en ce qu'ils peuvent servir de "détonateur" à des recherches monographiques plus fines.

Recentrons maintenant l'analyse à l'échelle spatio-temporelle initiale de la présente étude, pour caractériser brièvement l'impact environnemental de la chasse traditionnelle et nous appesantir ensuite sur la portée environnementale de cette activité.

2.2.1. L'impact environnemental de la chasse traditionnelle

Dans les sociétés ivoiriennes anciennes, la chasse, dont les produits étaient exclusivement destinés à la consommation immédiate, se pratiquait à l'aide d'instruments très simples se réduisant aux pièges sous toutes les formes (assommoirs, cul-de-sac, lacets, glu...) et armes (filets de chasse, fronde, fusil à pierre, lance..). Contrairement à ce que certains chercheurs ont pu écrire à propos de la chasse à l'époque préhistorique, celle qui se pratiquait dans les sociétés ivoiriennes anciennes ne pouvait pas constituer un danger pour la faune parce qu'elle était d'une extension limitée et, surtout, parce que les techniques étaient rudimentaires et par conséquent faiblement destructrices. En milieu traditionnel africain "la chasse c'est avant tout une manière d'être vis-à-vis de l'espace, une manière d'affirmer sa présence dans la forêt, de contrôler son environnement à défaut de le maîtriser" (Schwartz, Al,1977:34.). Dans ces sociétés, la chasse avait une importance plus sociale qu'économique en ce sens qu'elle jouait un rôle déterminant dans l'exploration et l'occupation du territoire. Ceci explique la place éminente qui était réservée aux chasseurs. **L'impact de la chasse était alors insignifiant et ne se résumait qu'à de simples égratignures sur l'environnement faunique.** Ces égratignures, traduisaient-elles la véritable portée environnementale de la chasse en milieu traditionnel africain?

2.2.2. Formes anciennes de gestion des ressources fauniques et leur portée environnementale

C'est au travers de l'organisation corporative de la chasse, des divers cultes qui en résultent et du système de croyances se rapportant aux espèces animales que nous essaierons de rendre compte de l'efficacité du dispositif endogène de conservation du règne animal en milieu traditionnel africain.

Dans les sociétés africaines anciennes, la chasse était l'apanage des seuls hommes. Les femmes étaient exclues de cette activité. Était-ce parce que la chasse présentait des dangers que la gente féminine n'était pas, physiologiquement, en mesure de surmonter? S'agissait-il d'une forme de manifestation de la supériorité masculine dans la société? Sans entrer dans les détails on peut avancer qu'il s'agissait "d'un élément de la repartition sexuelle des tâches qui est fondamentale dans les sociétés traditionnelles. Elle consiste à réserver aux hommes les efforts violents et dangereux comme le défrichage, la chasse et la guerre, et aux femmes les efforts continus comme l'agriculture" (Person, Y, 1975 :83). Activité masculine par essence donc, la chasse a suscité une hiérarchisation dans ces populations. En effet, les traditions recueillies dans différents milieux ethniques et culturels de la Côte d'Ivoire attestent que tous les hommes n'étaient pas aptes à pratiquer la chasse. Il en ressort aussi que les grands guerriers de l'époque des batailles entre tribus étaient tous au départ de grands chasseurs. Est-ce pour cette raison que les chefs des villages actuels des zones forestières, notamment dans la région de Sassandra, revendiquent le statut d'anciens chasseurs? "J'ai été un grand chasseur d'éléphants. Avec mon fusil traditionnel j'en abattais annuellement cinq; à l'aide de mon arme à feu, je tuais seize pachidermes par an," ainsi témoignait le chef Kpoklé Jacques du village bakoué de Lobakouya en avril 1992.

Au niveau de chaque village, les activités cynégétiques obéissaient à des règles précises édictées par l'ensemble de la corporation et dont le grand chasseur était le garant. Selon les grands chasseurs des villages de Kokolopozo et de Lobakouya, la chasse se pratiquait régulièrement pendant la saison sèche "yoroba" et à des périodes fixes de la journée ou de la nuit. "La chasse de la saison sèche se focalise aux abords des points d'eau. Pour chasser les animaux diurnes, il fallait rentrer en forêt (*pâ kula*) avant le lever du soleil. Quant aux chasseurs des animaux nocturnes, ils rentraient en brousse après le coucher du soleil"⁽²⁾. Ce récit montre le professionnalisme des grands chasseurs: surprendre le gibier à l'endroit indiqué. En effet, au réveil, l'animal, tout comme l'homme d'ailleurs, est moins vigilant; au coucher, la bête harassée est lourde de sommeil. A ces deux périodes, l'eau paraît indispensable afin de se désaltérer, autant pour avoir ruminé toute la nuit que brouté la journée. Mais l'intelligence des grands chasseurs ne se limite pas seulement à la connaissance des mouvements des animaux, elle s'étend aussi à la parfaite appréhension des cycles naturels de reproduction des espèces animales qui se situent durant la saison des pluies (*goudeu*). "Pendant la saison des pluies les grands chasseurs arrêtaient momentanément leurs activités". Pour signifier aux autres chasseurs la fermeture de la chasse, le grand chasseur

(2) Ces propos ont été recueillis en 1992 auprès des notables de ces deux villages.

(*koussou pohiklagba*) déposait publiquement son arme en l'accrochant."Quand le grand chasseur suspendait son arme, aucun autre chasseur ne devait se rendre en brousse". L'ouverture de la chasse intervenait aussi sur l'ordre du grand chasseur qui, en la circonstance, procédait par salves. Il apparaît donc clairement que l'anarchie n'avait pas droit de cité dans l'univers traditionnel africain qui, par des mécanismes simples, gérait la ressource faunique.

Eminemment sociale, la chasse a, tout naturellement, exercé une grande influence sur le vécu des africains. Pour s'en convaincre, il suffit de citer les totems, les lieux sacrés et les danses initiatiques qui occupent encore une place de choix dans la vie spirituelle des sociétés africaines actuelles. Quels enseignements peut-on de nos jours déduire de ces pratiques pour assurer une certaine endogénéité à l'approche environnementale?

III. Application des pratiques traditionnelles à la protection de l'environnement

3.1. Dimension environnementale de la pratique des interdits alimentaires (totems)

Les interdits alimentaires ou totems, d'origine tant végétale qu'animale, bien que relevant, avant tout, du sentiment religieux des peuples africains, peuvent, par leur histoire, fournir des éléments d'appréciation des interrelations milieu-société.

En effet, les modalités d'adoption des totems que relatent les récits mythico-historiques relatifs au processus de peuplement⁽³⁾ d'une région donnée montrent la profondeur des liens qui s'établissent entre l'animal totémique et la communauté humaine. De ce point de vue, l'exemple de la panthère(*gi*); qui se présente comme l'animal le plus "prisé" en matière de totem chez les Bakoué de Sassandra, est très édifiant. Et le récit qui suit donne la mesure du degré d'enracinement de cette tradition: "Nous, habitants du village de Lobakouya, sommes originaires du village de Tagbayo situé dans l'actuelle circonscription administrative de Soubré. En effet, le grand chasseur, **Hié Badi**, parti de Tagbayo à la chasse, s'est égaré dans la grande forêt. Après de longues journées de marche et de souffrances, il a atteint l'eau qui bouge (se soulève) et est sucrée (sic!). A la recherche du chemin de retour **Hié Badi** croisa la panthère(*gi*) qui lui demanda: d'où viens-tu toi qui marches sur deux pieds? Le chasseur répondit qu'il cherchait le chemin de son village appelé Tagbayo. La panthère accepta de l'aider mais à la condition que **Hié Badi** renonce à son arme et qu'il promette de ne plus jamais manger de la chair de la panthère. Le chasseur, sans condition ni hésitation, accepta l'offre de l'animal. Ainsi il retrouva le chemin du

(3) Le peuplement est considéré en fait comme un maillon de la chaîne du mouvement général d'adaptation d'une population à un milieu écologique donné.

retour. Arrivé au village, le chasseur raconta l'histoire à ses frères qu'il invita par la même occasion à venir avec lui pour s'installer au bord de l'eau qui bouge". La panthère qui a sauvé Hié Badi, le grand chasseur devenu par la suite le héros de la migration des Bakoué de Lobakouya, est considérée de nos jours comme le **totem fondamental** de tous les habitants de ce village. On peut donc soutenir avec Bernard Holas que "le mécanisme de la pensée totémique est prévu pour aider à réaliser une intégration de l'être humain dans le monde physique environnant qui, traduit en d'autres termes, constitue son milieu existentiel"(Holas,B,1980:394). Comment expliquer cette prééminence de la panthère dans ce système local de croyance totémique?. Cela découlerait de la place que cette espèce animale occupe parmi la faune de la forêt. Redoutables fauves, les panthères, qui étaient certainement en grand nombre dans la forêt, constituaient un danger permanent pour les chasseurs. Par conséquent, *cette prééminence pourrait s'interpréter comme un effort particulier fait par les chasseurs pour harmoniser leurs relations avec ce fauve*. En effet, la panthère n'est véritablement dangereuse que lorsqu'elle se sent agressée; or le totem exclut d'emblée cette possibilité d'où la coexistence pacifique entre l'homme et l'animal. Loin de nous donc l'idée que l'existence de totem serait la preuve "d'une quelconque politique de protection de la faune" (Béké Zézé P, 1989:235). Nous suggérons simplement l'hypothèse de la nécessaire "récupération" de cette pratique multiséculaire dans le cadre des programmes nationaux de sauvegarde de la faune. Mais, comment traduire dans les faits cette perspective d'endogénéisation de l'action environnementale en Côte-d'Ivoire? Il faut tout d'abord expliquer pourquoi cette pratique résiste tant à l'usure du temps. Tout d'abord, comme toute tradition, le totémisme est devenu une "seconde nature" et de ce fait constitue un paramètre identitaire. Ensuite, la pratique du totem autorise certaines adaptations et ne constitue pas une entrave sérieuse au progrès social. Enfin, les communautés qui observent cette pratique en ont une conscience aigüe car, pour eux, il s'agit d'un phénomène ancestral dont dépendent les destins individuels et la sécurité du groupe.

Il est donc évident qu'en prenant en considération cette dimension éminemment culturelle, les actions environnementales contemporaines bénéficieraient du soutien des populations rurales concernées. Précisons, d'emblée, qu'il n'est pas question d'inventer des totems nationaux mais qu'il s'agit plutôt de créer un cadre favorable à l'utilisation efficiente de cette valeur culturelle.

Pour ce faire, on procéderait d'abord à un inventaire exhaustif de tous les totems d'origine animale sur l'ensemble du territoire ivoirien. Cet inventaire devra forcément être associé à celui des récits relatifs aux circonstances mythico-historiques de leur adoption. Sur la base **des animaux totémiques, on effectuerait un découpage faunique du territoire national** afin d'aboutir à la formation de *zones*

totémiques. La zone totémique se définirait comme une région dont les habitants autochtones ont en commun un animal totémique. A l'intérieur de chaque zone totémique on créerait des niches totémiques dans lesquelles seraient transférés les animaux totémiques menacés d'extinction au niveau d'autres zones totémiques. Le critère principal de création de la niche totémique serait la présence d'un animal totémique protégé sur la base des principes traditionnels du lieu.

Ce modèle prévoit l'intervention de l'administration forestière seulement pour le transfert des bêtes et la création de la zone de protection autour de la niche totémique. **La protection des animaux totémiques serait assurée par les populations locales réunies au sein de comités d'amis de la nature.** Ces comités fonctionneraient sur la base des principes édictés par les sacrificateurs locaux ayant à charge la surveillance des sites et forêts sacrés.

3.2. Portée environnementale des sites et forêts sacrés

Précisons tout d'abord ce que nous entendons par bois et forêts sacrés. De création humaine, le bois sacré environne une clairière ouverte dans la brousse à l'usage exclusif des épreuves de l'initiation. **En tant qu'oeuvre humaine donc, le bois sacré se caractérise par une temporalité précise et une certaine mobilité spatiale.** En effet, lorsque la communauté est contrainte de renoncer à la pratique d'un culte, soit par emprunt d'un autre culte étranger plus dynamique, soit à l'issue d'un exode, le bois sacré concerné se ferme automatiquement et devient quelque fois même un lieu banal. De même, en cas d'abandon d'un site antérieurement habité pour des raisons, par exemple, d'insécurité ou d'épidémies, les habitants peuvent reproduire un nouveau bois sacré. En exemple, on peut citer les cas du *poro* chez les sénoufo et du *blalè* chez les Niaboua de Côte-d'Ivoire. **De toute évidence donc, le bois sacré fait partie de l'espace vécu d'une communauté humaine donnée.**

A la différence du bois sacré, la forêt sacrée, perçue comme le lieu mythique d'une première rencontre entre l'ancêtre fondateur et les puissances du lieu, se présente comme une portion de forêt, de dimension généralement très modeste, qui a été épargnée et soigneusement préservée de tout acte de déprédation. **La forêt sacrée se distingue donc par son caractère naturel, intemporel, inamovible et, surtout, par sa dénomination.** Quelles sont les conditions d'apparition des forêts sacrées en milieu africain? L'émergence des forêts sacrées est d'abord favorisée par le caractère magico-religieux des représentations anciennes de l'environnement. Ainsi, la présence d'une roche, d'un trou sans fond, d'une rivière, d'une

espèce animale ou végétale auquel on reconnaît une certaine puissance surnaturelle, entraîne la sacralisation de telle ou telle portion de forêt qui est alors épargnée de peur surtout d'offenser le génie protecteur ou malfaisant qui y réside. La forêt sacrée du *kolodio* du village de Tabagne dans la région de Bondoukou, par exemple, doit son existence à la présence d'un serpent boa. Selon le sacrificateur de cette forêt, quand le génie est offensé, le serpent boa sort de la forêt pour venir dévorer les animaux domestiques. La sacralisation d'une forêt découlant d'une relation spécifique avec un élément de la nature, elle constitue donc un acte qui confère une certaine authenticité au processus conservatoire qui en résulte. Et cette authenticité émane aussi du fait que la mise en place des systèmes de forêts sacrées coïncide avec le processus historique de fondation des villages. **Il s'agit d'un phénomène d'optimisation des relations entre l'homme et la nature. Peu importe donc que l'acte soit au départ délibéré ou non, l'essentiel étant la finalité, la conservation d'une certaine biodiversité.**

Les difficultés qu'éprouve actuellement l'Administration forestière de la Côte-d'Ivoire dans la gestion des Forêts Classées soulèvent indubitablement la question relative à l'implication effective des populations rurales dans cette action en puisant dans leurs expériences en matière de conservation des sites et lieux sacrés traditionnels. En effet, pendant que les Forêts Classées de l'Etat font l'objet d'occupation agricole, les forêts sacrées, qui, dans certaines régions, constituent de véritables écosystèmes forestiers (donc propices à la culture du cacao et du café), sont minutieusement et, surtout, *jalousement* conservées par ces mêmes populations suivant les principes ancestraux. Pour résoudre la contradiction actuelle en matière de protection des forêts classées, on pourrait, par exemple, associer directement et de manière effective les détenteurs des **savoirs écologiques traditionnels** que sont les **maîtres de la terre** et les **sacrificateurs locaux des forêts sacrées** aux débats sur la réhabilitation du domaine forestier classé de l'Etat. Dans l'instance de concertation entre l'Administration et le monde rural qu'est la Commission paysans-Forêts (CPF) mise en place par la SODEFOR (Société de Développement des plantations Forestières) en 1992, ces dépositaires des traditions écologiques ancestrales serviraient de courroie de transmission entre les agents assermentés des Eaux et Forêts et les

populations rurales. Car les maîtres de la terre sont mieux écoutés que les agents classiques des services des Eaux et Forêts qui, aux yeux des communautés rurales, ne viennent que pour les empêcher de produire les biens matériels nécessaires à leur existence.

Des **comités villageois** de protection des forêts classées pourraient être créés à la **bases des principes traditionnels de gestion et de protection des lieux et sites sacrés** spécifiques à chaque région écologique et culturelle du pays. Placés à la tête de ces comités, les sacrificateurs traditionnels seraient les véritables interlocuteurs de l'administration en remplacement des chefs classiques de village qui ont, à l'image de l'administration forestière, perdu leur crédibilité.

Il pourrait en être de même pour la politique de mise en valeur rationnelle des jachères, ultime alternative pour freiner la course à la forêt, cause première de la déforestation du pays. En effet, avec le concours des **maîtres de la terre** on pourrait, par exemple, procéder à un recensement exhaustif et nominatif des jachères des différents terroirs villageois. A la base de l'historique des différentes jachères qui sera faite par le maître de la terre, on pourrait affecter à chacune d'elles des spéculations agricoles en tenant aussi compte de la disponibilité du marché.

Conclusion

Les perceptions environnementales anciennes et les pratiques qui en découlent, telles que nous venons de les analyser, montrent que, même si l'idée d'une nature (séparée de l'homme) était absente des systèmes de pensée africains, celle de sa conservation peut-être pour cette paradoxale raison, ne l'était pas. Celle-ci constitue donc l'un des fondements de l'expérience écologique des sociétés africaines, sur lequel on aurait pu s'appuyer pour l'élaboration et la mise en oeuvre des politiques modernes en matière de protection de la nature. Mais, comme ces politiques ont été de manière générale l'oeuvre des puissances étrangères, cette dimension purement africaine n'a pas pu être prise en considération. Le plus regrettable, demeure que les politiques nationales en la matière n'aient pas elles non plus considéré ces facteurs d'ordre historique. Et pourtant, cela aurait pu assurer une certaine endogénéité, condition *sine qua non* de la participation des populations rurales à la protection de la nature en Côte-d'Ivoire.

Références bibliographique

Bauer(A); Illing(G), 1992.- Echange dette-environnement: Comment financer la protection de la forêt tropicale?, *Problèmes économiques*, N°2.292, 23 septembre: 19-26.

Boudhiko (M.), 1980.-*Ecologie globale*, Moscou, Editions, du progrès.

Coulibaly (S), 1978.-*Le pays sénoufo*, Abidjan-Dakar, N.E.A.

Ficher (D) & Al, 1976.-*Le livre rouge. La nature sauvage en danger*, Moscou, Editions du Progrès.

Kouassigan Guy-Adjété, 1966.- *L'homme et la terre*, Paris Orstom.

Perrot (Cl.H.), 1982.-*Les Anyi-Ndényé et le pouvoir aux 18è et 19e Siècles*, Abidjan C.E.D.A

Person (Y), 1975, La femme dans l'histoire africaine, *Godo-Godo*, n°1: 33-66.

Sawadogo (A), 1977.-*L'Agriculture en Côte-d'Ivoire*, Paris, P.U.F.

Schwartz (AL), 1977.-*Le dynamisme pionnier dans le Sud-Ouest ivoirien. Ses effets sur le milieu forestier*, Abidjan, Orstom centre de petit bassam, multigr.

Toffin (G), 1987.-De la nature au surnaturel, *Etudes rurales* n° 107-108, juillet-décembre: 9-26.

Unesco, 1979.-*Histoire générale de l'Afrique*, Paris J.A and Stock.

Zézé-Béké(P), 1989.-Les interdits alimentaires chez les Nyabwa de Côte d'Ivoire, *Journal des Africanistes*, Tome 59, fasc. 1-2: 229-235.

