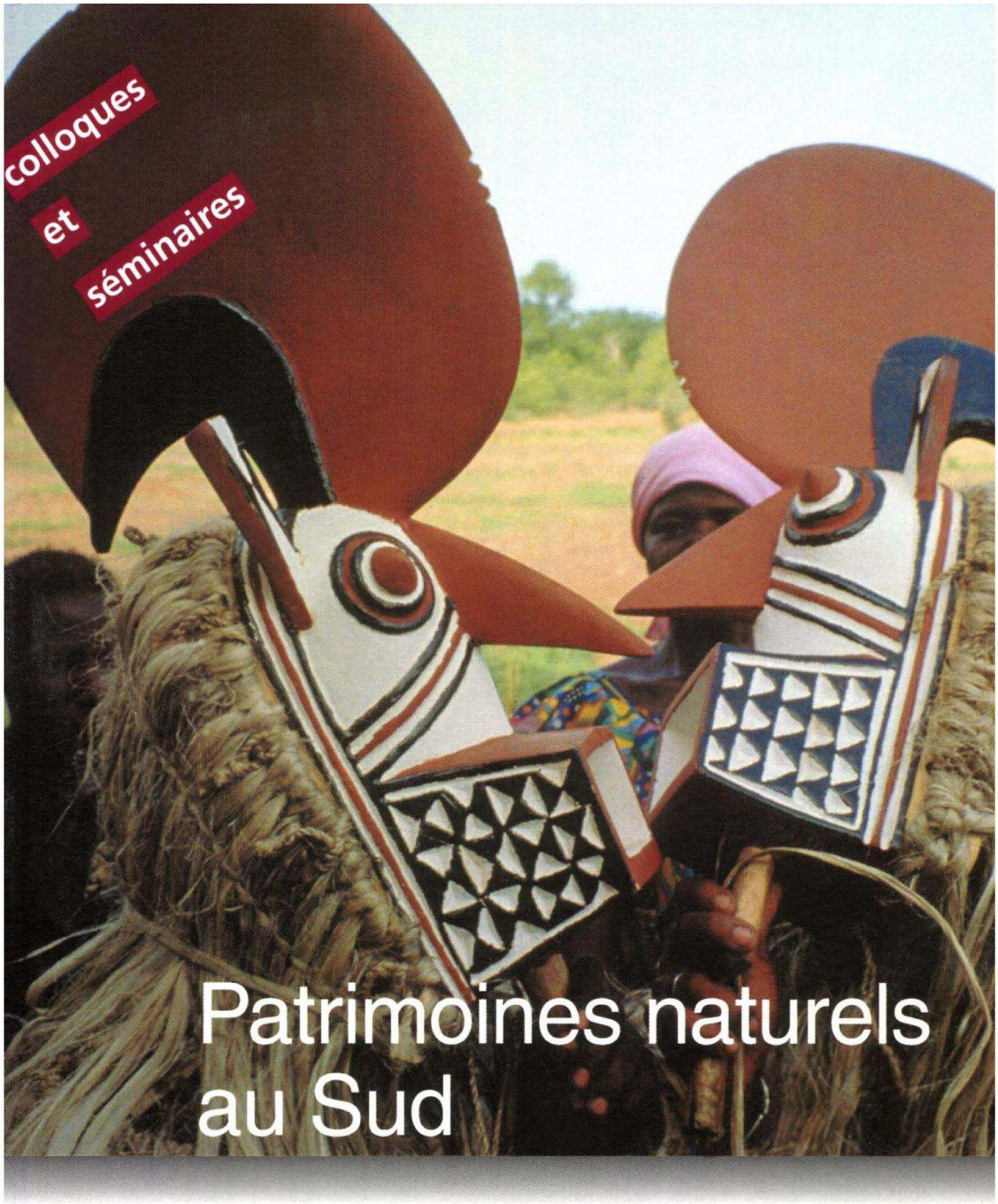
Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07



Patrimoines naturels au Sud

Territoires, identités et stratégies locales

Éditeurs scientifiques
Marie-Christine Cormier-Salem
Dominique Juhé-Beaulaton
Jean Boutrais
Bernard Roussel

IRD Éditions

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Patrimoines naturels au Sud

Territoires, identités et stratégies locales

Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais et Bernard Roussel (dir.)

Éditeur : IRD Éditions
Année d'édition : 2005
Date de mise en ligne : 8 octobre 2013
Collection : Colloques et séminaires
ISBN électronique : 9782709918206

Édition imprimée
ISBN : 9782709915601
Nombre de pages : 551

OpenEdition books
http://books.openedition.org

Ce document vous est offert par Institut de recherche pour le développement
IRD
Institut de recherche pour le développement

Référence électronique
CORMIER-SALEM, Marie-Christine (dir.) ; et al. *Patrimoines naturels au Sud : Territoires, identités et stratégies locales.* Nouvelle édition [en ligne]. Montpellier : IRD Éditions, 2005 (généré le 23 janvier 2015). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/irdeditions/4048>. ISBN : 9782709918206.

Ce document a été généré automatiquement le 23 janvier 2015. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

© IRD Éditions, 2005
Conditions d'utilisation :
http://www.openedition.org/6540

La construction de la nature en patrimoine ne relève pas seulement d'actions de conservation des ressources et espaces, mais également de stratégies économiques, politiques et identitaires. Au-delà de la diversité des objets et des acteurs, cet ouvrage explore les liens entre revendications patrimoniales, identitaires et territoriales. Les approches – historique, géographique, juridique ou anthropologique – permettent de dévoiler les composantes des conflits fonciers et de s'interroger sur le statut des savoirs locaux en Afrique et à Madagascar. Cet ouvrage s'adresse autant aux scientifiques qu'aux gestionnaires et décideurs et propose des pistes de réflexion et d'action pour la conservation de la biodiversité et la maîtrise partagée des ressources.

The conception of nature as heritage or patrimony depends not only on the preservation of species and spaces, but also on economic, political and community-identity strategies. Going beyond the diversity of the objects and actors involved, this work explores the relationships between claims based on notions of patrimony, identity and territory. Different approaches – historical, geographical, legal and anthropological – reveal the components at work in land and property conflicts, and address the issue of the status of local knowledge in Africa and in Madagascar. This work proposes new directions for thinking and action to advance biodiversity conservation and joint resource management. It is intended for an audience of managers and decision-makers, as well as for scientists.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

SOMMAIRE

Liste des auteurs

Ouverture. Identités et patrimoines en Afrique
Jean-Pierre Chrétien
L'Afrique ancienne : des lieux vivants de remémoration, repères sacrés d'une adhésion collective
L'Afrique contemporaine : des lieux de commémoration, de réinvention des traditions au service d'enjeux communautaires
Histoire et mémoire en Afrique : la quête d'horizons élargis

Introduction. Nouvelles lectures des rapports société-nature
Jean Boutrais et Dominique Juhé-Beaulaton
Territoire et patrimoine
Le foncier, fondement de la construction patrimoniale d'objets de la nature
La patrimonialisation comme produit de l'histoire
La patrimonialisation par la recherche
Repères conceptuels
Organisation de l'ouvrage

Thème 1. Une nature à négocier, des droits à inventer

Du patrimoine commun de l'humanité aux biens publics globaux
Marie-Claude Smouts
Le patrimoine commun de l'humanité : un concept ambigu et fragile
La quête d'un concept mobilisateur

Les nouvelles orientations de la gestion du patrimoine naturel en Côte d'Ivoire
Jonas Ibo
Introduction
Contexte d'émergence des zones de biodiversité et du programme transitoire
Le dispositif mis en place : les zones de biodiversité et les parcs nationaux du programme transitoire
Les perceptions locales des innovations de la politique générale de protection du patrimoine naturel
Conclusion
Remerciements

Patrimoines locaux et législations foncières à l'heure de la décentralisation en Haute-Casamance (Sénégal)
Sylvie Fanchette
Le principe de gestion patrimoniale du foncier à l'épreuve de la LDN
La mise en œuvre des nouvelles lois foncières dans le cadre de la décentralisation
Les principes de gestion patrimoniale du foncier à l'épreuve de la mise en pratique des lois de décentralisation et de la LDN
Le réaménagement des logiques foncières traditionnelles dans le contexte de la mise en place des nouvelles réformes
Entre loi moderne et loi traditionnelle : un flou foncier dommageable aux espaces pastoraux
Les contradictions du système foncier : des lois modernes rarement appliquées par les instances élues pourtant mises en place à cet effet
Conclusion

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

L'expert, l'entrepreneur et le roi
Chronique d'une négociation conflictuelle autour de l'implantation d'un site industriel sur des terres ancestrales sacrées (Madagascar)
Laurent Berger
La trame d'une négociation et les principaux épisodes d'une confrontation
L'intelligibilité d'une situation en questions
Des enjeux politiques et économiques propres aux rapports de l'entreprise à la royauté locale
Conclusion

Thème 2. L'inscription locale du patrimoine naturel

Le territoire est-il bien un patrimoine ?
Étude comparative de deux sociétés de la Haute-Bénoué (Dìì et Duupa, Nord-Cameroun)
Éric Garine, Olivier Langlois et Christine Raimond
Introduction
Conditions matérielles et écologiques de l'existence
Fondements symboliques de l'organisation politique des collectivités villageoises dìì et duupa
Un contexte historique commun, des histoires différentes
Quelles dynamiques de patrimonialisation de la nature contemporaine ?
Conclusion

Comment les Touaregs ont perdu le fleuve
Éclairage sur les pratiques et les représentations foncières dans le cercle de Gao (Mali), XIXe-XXe siècles
Charles Grémont
La vallée, un « domaine » à conquérir et à partager (XIXe siècle)
Division des populations et « préférence agricole » (1899-1968)
Transformation des bourgoutières et privatisation des terres (1972-1985)
Revendications territoriales sur fonds de violences civiles (1994)
Décentralisation, un nouveau cadre pour les revendications foncières (depuis 1999)
Conclusion
Petit glossaire des termes vernaculaires

Logique patrimoniale et conservation de la forêt
L'exemple de la forêt d'Ambondrombe, Sud-Betsileo, Madagascar
Sophie Moreau
Les lieux-symboles : repères du territoire et de l'histoire des vivants
Des pratiques nouant l'alliance des hommes et de la forêt
Logique patrimoniale contre conservation
Conclusion : Le patrimoine des uns contre le patrimoine des autres

Les oléagineux dans l'Éthiopie des bords du Rift
Une production identitaire et territorialisée
Élisabeth Chouvin
Les « pays » des oléagineux des contreforts du Rift
Adaptations et changements récents des pays des oléagineux
Conclusion

Vivre et penser la nature chez les Bobo-Vore (Burkina Faso)
Une forme implicite de patrimonialisation ?
Chiara Alfieri

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

« Réalisations » individuelles et migration sur les fronts pionniers des jeunes Gouro de la région de Zuénoula (Côte d'Ivoire)
Claudie Haxaire
Introduction
Pourquoi les Gouro partent-ils ?
L'installation dans le sud
Les Gouro de Monogaga : réalité et impasse
Conclusion

Thème 3. Valorisations patrimoniales et revendications identitaires

Une nature dogon ?
Loccultation de l'environnement naturel dans la patrimonialisation du pays dogon
Anne Doquet
La mythification du monde dogon : la nature occultée
L'environnement naturel des Dogon : un patrimoine ?
De la culture à la nature : la mise en patrimoine du pays dogon

Le lait, patrimoine des Peuls pasteurs du Niger
Pratiques alimentaires, représentations et usages non alimentaires chez les Gaawoo'be du Gourma
Salamatou A. Sow
Présentation des Peuls gaawoobe
Le lait et les produits laitiers
Les usages et techniques de transformation du lait
Les valeurs socioculturelles
Conclusion

Ritual Territories and Dynamics in the annual Bush Fire Practices of Maane, Burkina Faso
Sabine Luning
Introduction
The "département" of Maane and "villages"
The village of Silmidougou; houses and agricultural fields
The spatial divisions of the local environment of Silmidougou; the map's ritual territories
The distinctive features of ritual territories: the contrast between home and the bush
The annual ritual cycle; the place and time of the annual bushfires in the early nineties
Maane revisited: Dynamics in the practice of annual bushfires
Conclusion

La patrimonialisation comme mode d'adaptation géographique
Galápagos et île de Pâques
Christophe Grenier
Insularité et singularité : les conditions géographiques des patrimoines actuels
L'intégration au monde par la patrimonialisation
Conclusion

Conclusion. De la reconnaissance de patrimoines naturels à la valorisation des savoirs locaux
Premier bilan et perspectives de recherches dans les pays du Sud
Marie-Christine Cormier-Salem et Bernard Roussel
Le foisonnement des patrimoines naturels
Patrimoines naturels et accès aux ressources et aux espaces
La généralisation du recours au local

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Liste des auteurs

1 Chiara **Alfieri**, anthropologue,
univ. de Gènes, Milan, Via Crocefisso, 5, Italie.
email : mailto:chiara.a@iol.it

2 Laurent **Berger**, ethnologue,
12, rue Ferdinand-Flocon, 75018 Paris.
email : mailto:laurentberger@club-internet.fr

3 Jean **Boutrais**, géographe,
UR 026 IRD/MNHN, département HNS, CP 026,
57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05.
email : mailto:jeanboutrais@hotmail.com

4 Élisabeth **Chouvin**, ethnobiologiste,
UR 026 IRD/MNHN, département HNS, CP 026,
57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05.
email : mailto:elisabeth.chouvin@free.fr

5 Jean-Pierre **Chrétien**, historien,
CNRS/Mald univ. Paris-I, 9, rue Malher, 75003 Paris.
email : mailto:j-pierrec@wanadoo.fr

6 Marie-Christine **Cormier-Salem**, géographe,
UR 026 IRD/MNHN département HNS, CP 026,
57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05.
email : mailto:cormier@mnhn.fr, mailto:cormier-salem@wanadoo.fr

7 Anne **Doquet**, anthropologue,
UR 107 IRD, centre IRD, BP 25-28, Bamako, Mali.
email : mailto:doquet@ird.ml

8 Sylvie **Fanchette**, géographe,
UR 044 IRD, centre IRD Île-de-France,
32, rue Henri-Varagnat, 93143 Bondy cedex.
email : mailto:fanchet@bondy.ird.fr

9 Éric **Garine**, ethnologue,
univ. Paris-X Nanterre, département d'Ethnologie,

Maison de l'archéologie et de l'ethnologie,
21, allée de l'Université, 92023 Nanterre cedex.
email : mailto:garine@mae.u-paris10.fr

10 Charles **Grémont**, historien,
Mald UMR 8054, 9, rue Malher, 75004 Paris.
email : mailto:charles.gremont@libertysurf.fr

11 Christophe **Grenier**, géographe,
Igarun, rue de la Censive-du-Tertre, BP 81227,
44312 Nantes cedex 3.
email : mailto:Christophe.grenier@humana.univ-nantes.fr, mailto:cs.grenier@wanadoo.fr

12 Claudie **Haxaire**, ethnopharmacologiste,
département de Sciences humaines,
faculté de Médecine, BP 815, 29285 Brest cedex.
email : mailto:Claudie.Haxaire@univ-brest.fr

13 Jonas **Ibo**, historien,
univ. Abobo-Adjamé, UR 026 IRD,
rue du chevalier-de-Clieu, 15,
BP 917 Abidjan 15, Côte d'Ivoire.
email : mailto:ibo@bassam.ird.ci

14 Dominique **Juhé-Beaulaton**, historienne,
CNRS/Mald, UMR 8054, univ. Paris-I,
9, rue Malher, 75003 Paris.
email : mailto:domi.beaulaton@wanadoo.fr,
mailto:beaulato@univ-paris1.fr

15 Olivier **Langlois**, archéologue,
CNRS, UMR ArScAn (7041), Maison René Ginouvès,
21, allée de l'université, 92023 Nanterre cedex.
email : mailto:langlois@mae.u-paris10.fr

16 Sabine **Luning**, ethnologue,
Research School of Asian, African and Amerindian
Studies CNWS Nonnensteeg 1-3 P.O. Box 9515,
2300 RA Leiden, The Netherlands.
email : mailto:s.luning@wxs.nl, mailto:S.W.J.Luning@let.leidenuniv.nl

17 Sophie **Moreau**, géographe,
univ. de Marne-la-Vallée,
UFR Sciences humaines et sociales,
5, boulevard Descartes, Champ-sur-Marne,
77454 Marne-la-Vallée cedex 2.
email : mailto:moreau@univ-mlv.fr

18 Christine **Raimond**, géographe,
Prodig, univ. Paris-I,
191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.
email : mailto:craimond@asterix.univ-paris1.fr

19 Bernard **Roussel**, ethnobotaniste,
UR 026 IRD/MNHN département HNS, CP 026,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05.
email : mailto:roussel@mnhn.fr

20 Marie-Claude **Smouts**, politologue,
Centre d'études et de recherches internationales,
56, rue Jacob, 75006 Paris.

21 Salamatou A. **Sow**, ethnolinguiste,
univ. Abdou Moumouny, centre IRD,
BP 11416, Niamey, Niger.
email : mailto:sow@ird.ne

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ouverture. Identités et patrimoines en Afrique

Jean-Pierre Chrétien

1 Le point de départ de cette réflexion consistera à examiner le regard porté par une société africaine sur la question du patrimoine. L'exemple choisi, parce que je le connais mieux que d'autres, est celui du Burundi. Je me réfère au lexique du kirundi et à ses champs sémantiques.

2 Comment évoque-t-on la réalité du patrimoine dans cette langue de la région des Grands Lacs ? Le plus ancien dictionnaire, celui du père François Ménard (1909), donne, pour l'entrée « patrimoine », les deux expressions suivantes : *umwaandu w'abavyeyi, iragi ry'abavyeyi*, littéralement « héritage des parents ». Une enquête complémentaire dans le dictionnaire publié en 1970 par le père F.-M. Rodegem (1970) permet de préciser le sens de ces lexèmes et d'en découvrir par ailleurs des jeux de synonymie, afin d'approfondir la notion de « patrimoine » sous ses différentes significations. Quatre termes se dégagent : *iraga, ibisigi, umwaandu* et *iragi* :

- *iraga* dérive du verbe *kuraga*, léguer, qui donne *kuragwa*, hériter, et *samuragwa*, héritier. Il s'agit donc d'un « héritage » au sens le plus général, lié à la succession familiale ;
- *ibisigi* les biens légués, désigne les objets personnels du défunt (sa pipe, ses armes...), qu'il a « laissés » *(gusiga)* derrière lui ;
- *umwaandu*, dérivé de *kwanduura*, cueillir, récolter hâtivement, ramasser, rafler, des verbes à connotation négative, va désigner un héritage douteux, un atavisme, dans l'esprit de la formule « tel père tel fils » ;
- *iragi* désigne une réalité inverse de la précédente, un legs positif, y compris moral, l'exemple laissé, le modèle hérité des ancêtres.

3 Par-delà l'approximation du premier dictionnaire, qui mélange des champs sémantiques fort différents, et en laissant de côté les legs négatifs *(umwaandu)*, antinomiques avec l'idée de patrimoine, deux champs se dégagent essentiellement :

- *iraga* et *ibisigi*, l'héritage matériel laissé par la génération précédente, globalement ou dans le détail des objets usuels, une succession marquant la continuité familiale ;

- *iragi*, le legs moral, l'exemple transmis et respecté.

4 J'ajouterais un troisième repère lexical : *kigabiro*, « le bois sacré », c'est-à-dire l'arbre ou le bosquet planté ou laissé après l'abandon d'une résidence de personnage important (toi ou grand chef) et qui commémore l'existence d'un lieu de pouvoir, le souvenir d'un dirigeant (Chrétien, 1978). On parlera de *kigabiro c'abasokuru*, « le haut lieu des aïeux ». Ce sont les sites historiques du Burundi, ses monuments végétaux, ses lieux de mémoire, qui donnent à penser sur le passé du pays. Le radical *-gab* renvoie à la fois aux sens de « donner » et de « diriger », par exemple dans *kugaba*, commander, *umugabekazi*, reine mère, *umugabo*, homme *(vir)*, *ingabo*, troupe armée et *kugabira*, gratifier, *umugabire*, bénéficiaire d'un don, client.

5 À travers la langue, on trouve donc des conceptions renvoyant soit à la possession d'un héritage, soit à un legs qui aide à vivre dignement, à un prolongement matériel ou moral d'un passé hérité. Ces deux aspects ne sont-ils pas présents dans tout débat sur le patrimoine en rapport avec la collectivité qui le revendique ?

L'Afrique ancienne : des lieux vivants de remémoration, repères sacrés d'une adhésion collective

6 Il s'agit de sites marquant la construction et reproduction d'une collectivité culturelle, religieuse et politique, porteurs de traditions vécues au présent.

7 Un rappel s'impose sur le fonctionnement des « traditions orales » qui sont au cœur des anciennes cultures, en Afrique comme ailleurs. Il ne s'agit pas de réminiscences spontanées, ni même du résultat d'efforts individuels de remémoration comme dans le recueil d'un témoignage, mais de récits ou d'évocations entretenus par la profération sonore de véritables textes en des circonstances précises, lors de situations de communication plus ou moins élargie. Cette reprise orale s'appuie sur des processus d'entretien de la mémoire en l'absence de toute notation écrite. On peut relever d'abord des repères purement verbaux : chants et dictons, images et noms propres scandant le récit plus que le détail des faits et surtout que les discours. Nous en avons fait l'expérience avec un même récit historique (celui des hauts faits de Ntare Rushatsi, roi fondateur de la dynastie du Burundi) recueilli à 25 ans de distance auprès du même narrateur (Chrétien, 1993) : sites, objets, personnages, animaux, situations restent remarquablement stables, mais les dialogues sont recomposés, comme imaginés. Dans ces traditions renvoyant à un passé très ancien (environ XVIIe siècle), à la limite, plus le texte est fidèle, plus il peut devenir obscur, sauf si une fausse clarté ressort d'une mise au goût du jour.

8 Mais le récit s'appuie aussi sur l'environnement dans lequel il est énoncé. La mémoire s'appuie sur des repères physiques (sites, objets, rituels), et en particulier sur la proximité de lieux riches de signification, tels que des arbres sacrés (les *bigabiro* du Burundi) qui commémorent et aident à revivre le passé. On parlait mieux de la fête des semailles du sorgho au Burundi (le *muganuro*) à Bukeye, un des hauts lieux de cette cérémonie annuelle. Pour évoquer la politique de tel ancien chef, par exemple Ntarugera, il fallait aller au Gihinga de Karuzi, à l'est du pays. Pour entendre parler du rebelle Kirima il fallait rencontrer des gens de la région de Munanira près de Kayanza, au nord-ouest, etc. On interroge sur la métallurgie du fer à côté de la forge ou non loin d'une carrière de minerai, et ainsi de suite.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

9 Chaque génération peut s'y référer depuis des décennies ou des siècles, mais aussi les réinterpréter à sa façon. Un exemple a été fourni récemment par l'actualité : parmi les innombrables lieux saints recelés par la Palestine figurait une « tombe de Joseph ». Cette tombe supposée était donc censée renvoyer à l'Ancien Testament pour les Juifs, mais elle représentait la demeure d'un ancien marabout pour les Musulmans : ce lieu était en fait devenu un enjeu dans le cadre de la rivalité foncière entre Palestiniens et colons juifs en région de Gaza.

10 L'histoire écrite et enseignée peut nourrir les mémoires collectives. Mais les relectures de la mémoire sont aussi riches d'enseignement pour l'historien. C'est ainsi, que, pour revenir au cas du Burundi, des bois sacrés du nord-est du pays, près de Murore, ont gardé, comme en filigrane, des traces d'anciens rituels royaux du Buha du nord, qui ont ensuite été récupérés par la dynastie burundaise depuis le règne de Ntare Rugamba qui a conquis cette région (Chrétien, 1994). De même un village du sud du Togo, Aklaku, voit s'affronter deux légitimités, guen et fon, dans ses traditions d'origine et par conséquent dans l'interprétation des mêmes bois sacrés (Juhé-Beaulaton, 1999).

11 Plusieurs travaux de géographes, d'anthropologues et d'historiens publiés ces dernières années ont souligné le rôle des références historiques et des pratiques sociales dans la construction des territoires. Cette complicité entre les hommes et leur espace qui imprègne les paysages pourrait être illustrée par de nombreux cas. On peut se référer notamment à quatre ouvrages collectifs : *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, sous la direction de Jean-Pierre Chrétien et Jean-Louis Triaud (1999) ; *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*, sous la direction de Monique Chastanet (1998) ; *Les ethnies ont une histoire*, sous la direction de Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier (rééd. 2003) ; *Le territoire, lien ou frontière ?* (2 tomes), sous la direction de Joël Bonnemaison, Luc Cambrézy et Laurence Quinty-Bourgeois (1999).

12 Par exemple les Maures (Frérot, 1999) organisent leur environnement selon quatre repères oasis-palmeraies, bas-fonds humides, zones de pâturages, réseaux commerciaux urbains. Cet enchevêtrement de réseaux donne une territorialisation fluide des espaces vécus et perçus. Cet héritage sans frontières ne peut être vendu, l'identité est liée à cet imaginaire spatial. Mais aujourd'hui il n'y a plus de « vides » qui constituaient comme autant de soupapes de sûreté. Le local disparaît au profit du territorial.

13 Dans l'Ouest de Madagascar (Lombard, 1999), on voit bien comment l'ancienne construction des territoires suit des principes religieux garantissant les droits éminents d'une autochtonie supposée. Les anciens groupes spécialisés économiquement ont été regroupés par le roi sakalava, éleveur de zébus et devenu mythiquement le représentant des fondateurs du pays, et cela est mis en scène par des cultes selon des axes nord-sud et est-ouest. Une interface est ainsi assurée entre les paysages visibles et le monde des ancêtres. Les lieux de communication avec l'au-delà sont des tombeaux et certains repères sacrés (tel piquet à l'est du village, tel lac, tel arbre marquant le lieu où a été enterré le talisman du fondateur). Les rituels royaux et ceux de la possession y remettent en scène la constitution du royaume. Donc un réseau d'échanges entre les groupes constitue une mémoire commune légitimée par ces rituels inscrits dans les terroirs et branchés sur les ancêtres, une mémoire exprimée aussi par des poèmes, des proverbes. Cet espace enchanté est le patrimoine commun des Sakalava.

14 Dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire, le groupe des Toura (Gonin, 2003), d'origines diverses, s'est cristallisé à partir du XVIIe siècle autour d'un culte des ignames, rythmé par des pèlerinages, des initiations et des messages portés par des masques garantissant une

aire de paix. C'est le lien religieux, inscrit dans les paysages, qui a créé un espace politique et social facilitant l'intégration d'hôtes extérieurs dans la communauté.

15 Dans ces logiques anciennes, la mémoire fonctionne un peu comme une antimémoire, par rapport à tout ce qui peut advenir ultérieurement : des lieux fixent l'histoire une fois pour toutes, constituant un patrimoine moral permanent. Le passé est « l'ombre du futur » (saint Augustin), mais, selon le commentaire de Marc Bloch (1939), « à force de le respecter on en arrivait à le reconstruire tel qu'il eût dû être », le présent est sans cesse tiré vers le passé, les ruptures sans cesse relues dans la grammaire du passé de la communauté dans son éternité. Le passé est en lui-même un patrimoine indélébile vital.

L'Afrique contemporaine : des lieux de commémoration, de réinvention des traditions au service d'enjeux communautaires

16 L'histoire contemporaine de l'Afrique s'articule notamment à une dialectique entre les références à ce passé, présenté comme immuable, et les parasitages extérieurs. Les mémoires sont devenues les enjeux de conflits nouveaux et de récupérations politico-économiques.

17 Revenons au cas sakalava (Fauroux, 1999). Nous avons vu le lien étroit entre cette identité politico-culturelle et un territoire balisé de lieux ouverts sur le monde des ancêtres et qui avait intégré éleveurs et autres groupes plus anciens ou immigrés. Ceux-ci n'avaient qu'à s'entendre avec un « maître de la terre » pour légitimer leur présence. Mais depuis le début du XXe siècle la colonisation instaure d'autres règles d'immigration et d'occupation des sols, par exemple pour les cultivateurs rizicoles betsileo, c'est-à-dire des groupes qui avaient d'autres règles de contrôle des terres exploitées. Jusque vers 1950 les Sakalava arrivent cependant à maintenir la pression pour forcer les immigrants à les respecter et les terres occupées par les étrangers n'intéressent guère les éleveurs. Mais la pression démographique et des catastrophes naturelles ont développé à la fin du XXe siècle une xénophobie nouvelle : les étrangers ne respectent plus les ancêtres et sont donc considérés comme responsables des malheurs. Des intellectuels développent alors le thème de la « sakalavité », invoqué lors des élections. Sur le terrain les contentieux fonciers et les vols se multiplient. La terre, l'eau et les bœufs en sont les enjeux. Les litiges portent sur des razzias de bétail systématiques, sur des appropriations territoriales et sur le contrôle de l'irrigation. Des conflits autrefois localisés et qui se prêtaient à des arrangements sont devenus globaux et frontaux, soutenus par des affirmations politiques. Les relations « interethniques » se sont détériorées en fonction de changements sociaux et territoriaux qui impliquaient le respect ou le non-respect des lieux de mémoire inscrits sur les terres.

18 Une mutation analogue du recours aux références patrimoniales s'observe chez les Bakongo du Kouilou (Congo-Brazzaville) (Katz et Nguinguiri, 1999). Cette région était une partie de l'ancien royaume de Loango, abritant des Vili à l'ouest et des Yombe à l'est, deux groupes dont les parlers kongo sont interintelligibles. Beaucoup de migrations internes ont eu lieu à l'époque contemporaine, en liaison avec l'activité de Pointe Noire et le chemin de fer, notamment une immigration d'éléments teke. Avec le réveil démocratique des années 1990, les autochtones ont mis en avant la coutume clanique, les maîtres de la terre et les génies ancestraux. Ceux-ci sont incarnés par des sources, des rivières, des

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

monts, des bosquets. Des médiums en transe assurent le contact avec les maîtres de la terre *(fumu si)*. Les bonnes récoltes et les collectes fructueuses sont ainsi garanties. Trois stratégies sont apparues pour défendre ces droits autochtones : des réseaux de solidarité contre les « étrangers », une Association des terriens du Kouilou (1992) dressés contre les puissances étatiques et industrielles, puis l'association KD (Kouilou-Développement) formée par des intellectuels originaires de la région, associée au parti de Thystère Tchicaya. Dans ce contexte, on observe des stratégies de manipulation des institutions sociales « traditionnelles » au profit de groupes précis. La face cachée des revendications ne concerne pas les ressources foncières au sens strict, mais surtout les ressources économiques modernes (la rente pétrolière), politiques et symboliques. Des groupes visent à monopoliser le statut d'élite régionale, mais la référence ethnique débouche sur des alliances flexibles selon les enjeux (la pêche va opposer des gens qui seront groupés à propos des plantations d'eucalyptus). Les lieux sacrés seront, dans ce combat, de simples balises appuyant les combats politiques. Mais dans cette région, comme dans d'autres, « le territoire est chargé d'histoire et de géo-symboles, tant sur le plan visible qu'invisible, et son appropriation est le fait des génies tutélaires. Les marques matérielles de l'histoire y étant rares, la géographie symbolique prend encore plus d'importance qu'ailleurs » (Katz et Nguinguiri, 1999).

19 Toujours au Congo-Brazzaville, la capitale, cette fois, offre l'exemple d'un investissement symbolique tout à fait moderne marquant les différents quartiers (Dorier-Apprill, 1998). « Bacongo » est construit autour des Lari, c'est-à-dire des Bakongo organisés autour du poste français et de l'éducation missionnaire, donc une « invention » de l'ère coloniale. La cohésion y est renforcée par la proximité de la campagne et des réseaux lignagers, aussi par l'expression religieuse du matsouanisme. Bacongo est devenu le foyer de la sape, des bars, des intellectuels, l'image même de l'urbanité. C'est un grand village, mais ouvert sur l'extérieur.

20 Un dernier exemple de reconstruction patrimoniale moderne est offert par le développement des musées locaux (Gaugue, 1999). Les musées publics insistent sur l'espace national. Mais des musées privés d'associations villageoises ou régionales se multiplient, insistant sur les anciennes entités précoloniales. Dans son étude Anne Gaugue prend, entre autres, l'exemple de Pobé-Mengao (au Burkina-Faso). Son objectif était d'entretenir chez les jeunes la mémoire d'une grandeur disparue et d'une identité menacée. Il a été créé par un chef de village dans les années 1980 et il commémore un royaume Kurumba du Lurum assujetti par les Mossi et les Peuls. Cette création s'est réalisée avec l'appui d'un Français de l'Orstom, B. Gérard, et contre le souhait de l'imam, pour réagir contre l'influence mossi.

21 De même à Bobo-Dioulasso, un musée a été inauguré en 1990, pour affirmer l'antériorité Bobo-Mandaré contre les infiltrés anciens Dioula et aussi contre les immigrants récents mossi. Les musées locaux défendent le souvenir de communautés villageoises jugées autochtones. Les Eotile du littoral de Côte d'Ivoire, submergés par des étrangers à la région après avoir été assujettis par les Anyi, ont demandé en 1974 au gouvernement de classer leurs îles comme sites historiques. Puis ils vont établir un musée avec l'aide de l'archéologue Jean Polet (Ardouin et Arinze, 1995). Ce projet devait illustrer la représentation eotile actuelle (incluant des éléments étrangers récupérés, comme les poids à peser l'or), mais ne put se réaliser à cause du départ de Jean Polet.

22 Toutes ces initiatives datent des années 1980, période du début de la crise de l'État national. Terence Ranger (1992) énumère les aspects du profil des promoteurs de telles

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

initiatives : vieux, hommes, aristocrates, premiers occupants ayant bénéficié de la fixation écrite de leurs traditions, au détriment des jeunes, des femmes, des gens simples et notamment des immigrés. Ces musées privés confortent les détenteurs de pouvoirs « traditionnels ». Il faut apprendre aux jeunes ce qu'ils n'apprennent ni à l'école publique, ni à l'école coranique. Ce sont des initiatives des vieux, soutenus par des ethnologues qui leur offrent leurs services. Il s'agit en fait de la mise en scène d'autres identités que celles de la nation, mais pas plus naturelles ni plus authentiques que celles-ci[1]. Dans certains cas la patrimonialisation des traditions artistiques et religieuses peut donner lieu ouvertement à une politique touristique et nourrir des intérêts commerciaux tout à fait modernes : c'est le cas des trop fameux Dogon (Doquet, 1999 et dans cet ouvrage).

23 Parmi les effets des transformations techniques, économiques et sociales contemporaines sur les paysages africains et leur dimension culturelle, il faudrait prendre en compte plus largement les changements dans la gestion et la perception des terroirs. On trouve à ce propos une analyse particulièrement stimulante du géographe Bernard Charlery (1999) dans l'ouvrage collectif déjà mentionné : *Le territoire, lien ou frontière ?* L'État, le commerce et la technique définissent, explique-t-il, un monde de « finitude » et non d'espace. On assiste en fait à la fin des terroirs. Les sociétés agraires avaient un lien de socialité et non de territorialité avec la terre. C'est la crise du régime foncier qui a conduit au repli « territorial ». L'État, l'argent et la technique ont investi la terre (pour l'intensification, la valorisation), au détriment du rapport social traditionnel à l'espace, du lignage par rapport à l'individu économique. Tout a bougé et éclaté. Les terroirs peuvent alors crouler sous les projets et sous la pression démographique, ou dans le vide. Les paysans cherchent d'autres revenus ailleurs, donc adhèrent de fait à de nouvelles logiques de territorialité liée à l'argent du commerce et des projets publics. Aujourd'hui le « terroir » est un espace réinventé de production et de reproduction aux évolutions imprévisibles. A cette crise, les développeurs, avec leur « populisme démocratique » (Chauveau, 1992), cherchent une réponse dans la promotion des systèmes paysans. Les ONG s'intéressent aux terroirs au moment où ceux-ci ont éclaté. Des dynamiques multiples s'entrecroisent, les voies techniciennes et sociales des ONG et de leurs villages et les recompositions ethniques qui semblent offrir une sécurité symbolique. On assiste à un nouveau repliement sur des terroirs repensés selon le mirage de nouvelles solidarités pour une paysannerie désabusée et désorientée. Les liens dits ancestraux sont reconstruits et c'est ainsi, dirons-nous pour conclure, que peut se créer un climat de patrimonialisation fiévreuse.

Histoire et mémoire en Afrique : la quête d'horizons élargis

24 D'autres situations mémorielles se présentent, en Afrique comme ailleurs, celles des commémorations exemplaires tournées vers l'avenir, celles du devoir de mémoire moderne, constructeur aussi de sites sacrés et de patrimoines moraux et matériels.

25 Nous allons d'abord remonter dans le temps, car cet aspect constructif et politique de la mémoire ne date pas du contact avec les Européens. Jean Boulègue (1999) nous en a offert un bel exemple avec le souvenir d'une bataille du XVIIIe siècle qui est devenue comme un symbole d'une future entité sénégalaise. À Bunxoy en 1796, un almami du Fouta Toro affronta un roi du Kayor, le premier fut battu, puis libéré par son vainqueur. Cela représentait aussi une confrontation entre un pouvoir islamique et un pouvoir royal et

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

guerrier. Les griots de toute la Sénégambie rendirent vite célèbre cette bataille par-delà les frontières politiques, ethniques et linguistiques, forgeant une tradition orale qui fondait une mémoire de consensus. Les deux protagonistes, idéalisés, y étaient honorés et cette histoire est devenue porteuse d'une unité politico-culturelle qui préfigurait en partie l'espace sénégalais. Cette bataille est devenue un lieu de mémoire à travers le récit qui en a été colporté.

26 En Afrique orientale et un siècle plus tard, on observe une autre situation analogue. Les persécutions politico-religieuses au Buganda sous le règne de Mwanga ont finalement nourri un sentiment national (Médard, 1999). Les « martyrs de l'Ouganda » qui ont péri en 1886 étaient des pages catholiques de la cour royale. En 1964, au moment de leur canonisation, une grande basilique fut édifiée à Namugongo, sur le lieu du sacrifice. Mais aux environs, une église protestante commémore d'autres victimes du même roi, cette fois de confession anglicane. Et même, sous Idi Amin, une mosquée fut implantée dans le même secteur en l'honneur de martyrs musulmans de 1876. Ce site semble donc disputé entre trois monothéismes, mais, à la suite de massacres commis par des soldats du président Obote en 1984, cet ensemble pluriconfessionnel est devenu un véritable lieu saint des Baganda, à la fois œcuménique, national et de tradition royale (en se rappelant la restauration monarchique de 1993), comportant aussi une sorte de stade de réunions publiques sur les bords d'un étang sacré.

27 Dans cette construction de nouveaux lieux de mémoire, s'intégrant à des patrimoines collectifs plus anciens, la période coloniale a joué un rôle ambigu, à la fois d'écran et d'auxiliaire. Le colonisateur britannique en Gold Coast fut à la fois responsable de la destruction de Kumasi, la capitale ashanti, et de la quête inlassable du Siège d'or de l' *asantehene*. L'adoption du nom de Ghana à l'indépendance s'est nourrie elle-même à la fois des souvenirs de l'empire ashanti et de la récupération de ce nom d'un ancien empire sahélien (associé au thème akan !) par des auteurs protestants anglais établis dans la colonie (Perrot, 1999 ; Triaud, 1999).

28 Ou encore, à Madagascar (Raison-Jourde, 1999), le Rova, haut lieu de la monarchie merina à Tananarive, donna lieu à des débats virulents après l'incendie qui le détruisit en 1995, dans la mesure où il relevait aussi d'une entreprise largement coloniale liée à la mainmise européenne sur la monarchie malgache. La translation des dépouilles royales n'y avait eu lieu qu'en 1897. Cet ensemble architectural était à la fois un sanctuaire supposé des ancêtres royaux merina et un site historico-touristique dont des palais sans cesse reconstruits évoluaient vers un musée. C'était un lieu de mémoire surtout pour les historiens et les visiteurs étrangers : « une mémoire bien peu sûre qui confond toujours héritage de l'histoire et héritage sacré des ancêtres. Ensuite une nation qui se cherche, écartelée entre sa persistante référence à l'étranger et la tentation du repli ethnique le plus étroit [andriana] que favorise la confusion politique. Enfin, hypothèse optimiste, on a peut-être une nation en voie de se trouver… passion nouvelle pour l'histoire… responsabilité collective dans la crise que traverse le pays » (Fremigacci, 1999). Ces réflexions de Jean Fremigacci reflètent la complexité de ce « patrimoine national » et les dynamiques historiques dans lesquelles il s'inscrit.

29 Nous avons relevé des quiproquos analogues au Burundi. Mais l'histoire n'est-elle pas sans cesse nourrie de quiproquos sur un vécu à la fois vénéré et trahi ? Dans ce pays, après la période de récupération missionnaire des sites sacrés *(ibigabiro)* et de suppression ou de récupération folklorique des rituels royaux, est venue celle de la préservation des sites de « tambourinaires » (Guillet et Ndoricimpa, 1984)[2], notamment à l'époque de la IIe

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

République (présidence de J.-B. Bagaza). Tout s'est passé comme si la crise de la nation (qui a débouché sur la guerre civile actuelle) conduisait à ce retour à des traditions qui incarnaient son ancienne unité, puisque, malgré la prédominance princière et tutsi dans les allées du pouvoir royal, ces détenteurs des secrets de la royauté qu'étaient les maîtres des tambours étaient essentiellement hutu. Le discours habituel tenu sur le Burundi en fonction de son évolution politique depuis les années 1970 conduisit d'ailleurs à des quiproquos significatifs : les tambourinaires ont été qualifiés de « maîtres-tambours tutsi » par la Maison des cultures du monde au milieu des années 1980, ils ont été refoulés lors d'un festival au Danemark au début des années 1990 au nom d'un boycott contre le « Burundi tutsi », mais ils ont aussi été récupérés par des idéologues du radicalisme hutu comme des porteurs d'une « culture hutu » qui auraient été exploités par la « monarchie tutsi » puis par le régime Bagaza, aux limites d'un « génocide culturel » ! C'est sans doute le propre d'un patrimoine vivant que de faire l'objet de surenchères ou de contestations. On pourrait aussi discuter de l'impact et de la signification réelle de la fameuse « maison des esclaves » de Gorée…

30 Mais, pour terminer sur ces jeux de constructions et reconstructions patrimoniales confrontés à l'histoire, nous proposons un saut vers les Antilles. Dans ce cas en effet des populations africaines déracinées ont dû s'aménager un environnement culturel familier malgré la nature étrangère et même hostile du nouveau milieu de déportation. Une étude publiée dans l'ouvrage sur « le territoire » (Benoit, 1999) nous montre en effet comment une « identité-relation » se crée à défaut d'une « identité-racine » (Glissant, 1990). La « territorialisation » y passe par les jardins, où les gens se sont réapproprié l'espace, en marge des plantations des colons. Par exemple dans les jardins de case de la Guadeloupe, on produit des vivres et non des denrées commerciales. L'outillage y est simple, la main-d'œuvre familiale, le calendrier basé sur les saisons, les lunaisons et les sols. Le jardin de case est le lieu du lien entre la terre et l'arbre, les vivants et les morts. L'ensemble de l'espace familial est réparti en enveloppes successives difficiles d'accès, faites d'espaces et de haies, enfin des murs de la maison, comme un corps. L'esclave s'est ainsi naguère approprié un sol étranger. L'administration esclavagiste avait senti cela et était hostile, préférant l'alimentation de ce prolétariat par les maîtres (voir le *Code Noir*). L'intérêt de cette situation est de rappeler une nouvelle fois l'importance de l'inscription spatiale d'un patrimoine moral.

31 En conclusion, et en ouverture aussi aux différentes études qui suivent, nous pouvons, à l'issue de cette recension, revenir aux définitions que nous avions trouvées dans la culture burundaise. Le patrimoine dit naturel, fait de repères matériels d'un passé présent également dans les cœurs, peut toujours se lire à deux niveaux, froidement historique ou chargé de chaleur mémorielle : un simple héritage d'anciennes activités, un legs du passé, *iraga*, ou bien un repère vital qui aide à légitimer une identité et une dignité en garantissant une continuité exemplaire, *iragi*.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

ARDOUIN C, ARINZE E. (eds), 1995 — *Museums and the community in West Africa,* Londres, Washington, Smithonian institution press.

BENOIT C, 1999 — « Le paysage horticole de la Caraïbe ou le territoire apprivoisé. *In* BONNEMAISON J *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, 1.1 :23-32.

BLOCH M., 1939 — *La société féodale*, Paris, Albin Michel : 228-229.

BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), 1999 — *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, 2 tomes.

BOULÈGUE J., 1999 — « Conflit politique et identité au Sénégal : la bataille de Bunxoy (c. 1796) ». *In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 93-100.

CHARLERY DE LA MASSELIÈRE B., 1999 — « Territorialités multiples et conflictuelles : réponses paysannes à la crise des campagnes africaines ». *In* BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, 1.1 : 245-258.

CHAUVEAU J.-R, 1992 — « Du populisme démocratique dans l'histore institutionnelle

du développement rural en Afrique de l'Ouest », *Bulletin de l'Apad* 4 : 23-32.

CHRÉTIEN J.-R, TRIAUD J.-L. (éd.) 1999 — *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire,* Paris, Karthala.

CHRÉTIEN J.-R, 1994 — « Dimension historique d'une marginalité : l'horizon oriental du Burundi ». *In* GAHAMA J. et THIBON C. (éd.), *Les régions orientales du Burundi. Une périphérie à l'épreuve du développement*, Paris, Karthala : 17-70.

CHRÉTIEN J.-R, 1993 (rééd.) — « Variantes et points de fixation dans les récits historiques du Burundi ». *In* PERROT C.-H. (éd.), *Les sources orales de l'histoire de l'Afrique,* Paris, CNRS : 193-208.

CHRÉTIEN J.-R, 1978 — Les arbres et les rois : sites historiques du Burundi. *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, 1 : 35-47.

DOQUET A., 1999 — Les *masques Dogon,* Paris, Karthala.

DORIER-APPRILL E., 1999 — « Brazzaville : des quartiers pour territoires ? *In* BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, t. 2 : 37-50.

FAUROUX E., 1999 — « De la complémentarité à la concurrence : Sakalava et migrants dans l'espace social de l'Ouest malgache ». *In* BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, 1.1 : 269-282.

FREMIGACCI J., 1999 — « Le Rova de Tananarive. Destruction d'un lieu saint ou constitution d'une référence identitaire *? In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 421-444.

FREROT A.-M., 1999 — « Territoires nomades en devenir. Questions à propos de l'urbanisation d'un espace nomade ». *In* BONNEMAISON J. *et al.* (éd.) *Le territoire, lien ou frontière ?* Paris, L'Harmattan, t. 2 :113-124.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

GAUGUE A., 1999 — « La “maison des ancêtres”. L’exposition des territoires dans les musées privés d’Afrique tropicale ». *In* BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), Le *territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L’Harmattan, t. 2 :139-148.

GLISSANT E., 1990 — *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.

GONIN G., 2003 — « Les Tura de l’Ouest de la Côte d’Ivoire ». *In* CHRÉTIEN J.-R et PRUNIER G. (éd.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala : 167-176.

GUILLET G., NDORICIMRA L. (éd.), 1984 — *L’Arbre-mémoire. Traditions orales du Burundi*, Paris, Karthala.

JUHÉ-BEAULATON D., 1999 — « Arbres et bois sacrés de l’ancienne Côte des esclaves. Des repères historiques ». *In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d’Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 101-118.

KATZ E., NGUINGUIRI J.-C, 1999 — « Clans, ethnies et Etat : partage et conflit dans l’appropriation de l’espace au Kouilou (Congo) ». *In* BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L’Harmattan, t. 2 :149-162.

KOUVOUAMA A., APPRILL C, 1998 — *Vivre à Brazzaville. Modernité et crise au quotidien*, Paris, Karthala.

LOMBARD J., 1999 — « Le territoire, image portée de l’imaginaire social (Madagascar) ». *In* BONNEMAISON J. *et al.* (éd.) *Le territoire, lien ou frontière ?* Paris, L’Harmattan, 1.1 : 205-214.

MÉDARD H., 1999 — « Les sanctuaires de Namugongo (Ouganda) et la création des saints africains. *In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d’Afrique. Les enjeux de mémoire,* Paris, Karthala : 459-472.

MÉNARD (PÈRE F.), 1909 — *Dictionnaire français-kirundi, kirundi-français*, Roulers, J de Meester, 2 vol.

NATIVEL D., RAISON-JOURDE F., 1999 — « Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar. *In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d’Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 173-196.

PERROT C.-H., 1999 — « Kumasi et les Britanniques. La capitale ashanti niée par le colonisateur ». *In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d’Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 143-172.

RANGER T., 1992 — « The invention of tradition in colonial Africa ». *In* HOBSBAWM E. et RANGER T. (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge university press : 211 -262.

RODEGEM (PÈRE F.-M.), 1970 — *Dictionnaire rundi-français*, Tervuren, Mrac, 1970.

SALVAING B., 1999 — « Lieux de mémoire religieuse au Fouta-Djalon ». *In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d’Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 67-82.

TRIAUD J.-L., 1999 — « Le nom de Ghana. Mémoires en exil, mémoire importée, mémoire appropriée ». *In* CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d’Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : notamment p. 267-274.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

NOTES

1. Bernard Salvaing (1999) montre l’articulation entre une mémoire locale et la politique nationale de Sékou Touré dans l’aménagement d’un cimetière consacré à Karamoko Alfa, fondadeur de Labé, au Fouta Djalon.

2. Certains groupes de détenteurs de tambours royaux, affectés à un bosquet sacré et à des rituels particuliers, avaient réussi à traverser toute la période coloniale en restant cachés.

AUTEUR

JEAN-PIERRE CHRÉTIEN

Jean-Pierre **Chrétien,** historien, CNRS/Mald univ. Paris-I, 9, rue Malher, 75003 Paris. email :

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Introduction. Nouvelles lectures des rapports société-nature

Jean Boutrais et Dominique Juhé-Beaulaton

1 Si la notion de patrimoine est récemment officialisée et popularisée dans les pays du Nord, la prégnance des liens avec les ancêtres, l'importance de l'attachement au passé et aux traditions, la vitalité de transmission de savoirs et la référence continue aux héritages attestent l'importance des comportements patrimoniaux dans les pays du Sud. Aujourd'hui, il ne s'agit plus de s'interroger sur la pertinence de la notion de patrimoine naturel au Sud[1] mais d'explorer les rapports de ces patrimoines avec l'inscription des sociétés dans leur environnement. En effet, les patrimoines naturels représentent l'une des facettes les plus originales de la gamme des relations que les sociétés entretiennent avec la nature. Ils peuvent être instruits selon diverses approches à dominante historique, juridique ou anthropologique. Parmi celles-ci, la mise en perspective historique permet de restituer l'évolution des liens entre logiques patrimoniales et territoriales. Elle dévoile les développements des conflits d'accès aux ressources naturelles et de leurs usages. Quant à l'articulation entre le spatial et le patrimonial, elle sert d'entrée pour réinterpréter les questions foncières, en particulier la place tenue par le patrimoine entre propriété privée et les concepts de « bien commun » et de « bien public global » (Smouts, cet ouvrage).

2 La recherche elle-même n'est pas neutre vis-à-vis des logiques patrimoniales ; elle peut, elle aussi, constituer un objet d'étude historique. En tant qu'historien, Jean-Pierre Chrétien ouvre cet ouvrage par une réflexion autour des liens entre patrimoines, territoires et identités, toutes notions plurielles qui se retrouvent dans la plupart des textes. Il propose une définition du patrimoine en partant de la langue kirundi (Burundi) à propos de termes qui signifient héritage du passé, repère et référence invoquées comme idéaux de vie. Ces conceptions enracinées dans le passé font en effet partie des débats sur les patrimoines, naturels comme culturels. Tout en étant multidisciplinaires, les textes rassemblés dans cet ouvrage font souvent référence au passé pour la compréhension des logiques et des enjeux actuels du patrimoine.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

3 L'ouvrage s'inscrit dans la continuité de celui publié par les mêmes éditeurs scientifiques en 2002 et intitulé *Patrimonialiser la nature tropicale* (IRD Éditions). Comme le précédent, il est le résultat du séminaire animé de 2001 à 2003 par l'UR 026 de l'IRD, le Centre de recherches africaines (Mald-université Paris-I) et le MNHN. Certains thèmes se retrouvent dans les deux ouvrages, par exemple les liaisons entre patrimoine et territoire, mais plusieurs contributions explorent d'autres problématiques, celles des savoirs mais également du foncier que l'on retrouve dans de nombreux textes. En effet, les rapports des sociétés à la terre et, par leur biais, les relations entre groupes sociaux représentent le premier des patrimoines naturels au Sud et celui qui risque de poser des problèmes politiques et humains d'une gravité exceptionnelle. Cette réflexion liminaire concerne beaucoup de pays africains ; de fait l'ouvrage traite comme le précédent surtout de situations en Afrique subsaharienne.

4 A partir du corpus des contributions, des réflexions transversales sont organisées autour de quatre entrées principales : les relations entre territoire et patrimoine, le foncier dans la construction patrimoniale, le rôle de l'histoire dans la patrimonialisation et de façon plus générale, celui de la recherche scientifique elle-même. De plus, quelques contributions incitent à prolonger ces thèmes fédérateurs par l'examen de notions qui, tout en étant rapidement évoquées, peuvent servir de repères conceptuels, celles de paysage culturel et de néo-patrimonialisme africain.

Territoire et patrimoine

5 Les relations entre patrimoine naturel et territoire, déjà abordées dans *Patrimonialiser la nature tropicale* constituent encore une thématique privilégiée dans cet ouvrage. Une telle insistance tient à la richesse de cette problématique, la mise en perspective du patrimoine naturel par rapport au territoire apportant une meilleure compréhension de l'entité complexe constituée par le patrimoine dans la nature. Ainsi, la relation avec le territoire permet de différencier le patrimoine naturel de son homologue culturel. Alors que le patrimoine culturel peut acquérir une grande pertinence sans comporter de composante spatiale, cela semble difficile, voire impossible pour un patrimoine naturel. Même la valorisation d'espèces rares ou menacées de disparition, forme ancienne de patrimonialisation de la nature, implique la prise en compte des secteurs qui leur servent de cadre de vie. La patrimonialisation de la nature entraîne simultanément, celle du territoire qui lui est associé.

6 Un commentaire facile de l'attention à l'articulation entre patrimoine naturel et territoire la mettrait simplement sur le compte de l'influence des études de géographes pour qui la notion de territoire serait familière et ancienne. En fait, il n'en est rien. Les géographes ont longtemps centré leurs études sur les organisations spatiales, en tant que systèmes répondant surtout à des logiques économiques. C'est seulement de façon récente que des géographes ont promu le territoire comme notion fondamentale, complémentaire mais aussi inverse à celle de l'espace. En effet, le territoire relève moins du domaine économique que de l'identitaire, des représentations, du religieux et du politique (Bonnemaison, 2000). Ainsi, les enjeux du territoire s'inscrivent dans des registres relativement similaires à ceux du patrimoine. Si ces registres redeviennent d'actualité dans les sociétés du Nord, ils ont toujours été prégnants pour celles du Sud.

7 La notion de territoire en tant qu'espace vécu et mental représente donc une innovation, autant en géographie qu'en d'autres sciences sociales. D'ailleurs, dans cet ouvrage, c'est

un concept opératoire autant pour des anthropologues et historiens que pour des géographes. Comme celle de paysage, la notion de territoire est commune aux sciences sociales et contribue à brouiller leurs limites (Alphandéry et Bergues, 2004).

8 Les relations entre territoire et patrimoine peuvent jouer dans les deux sens. D'abord, le territoire sert d'assise spatiale à des processus de patrimonialisation. C'est souvent le cas des patrimonialisations d'origine exogène qui donnent lieu à la création d'aires protégées, sous diverses formes institutionnelles : réserves forestières et de faune, réserves intégrales, parcs nationaux, ce que montre particulièrement J. Ibo. Si la territorialisation des patrimoines naturels s'impose en règle générale, C. Grenier démontre qu'elle peut également s'appliquer à un patrimoine culturel exceptionnel comme celui de l'île de Pâques. De la même façon qu'aux Galapagos, la patrimonialisation à l'île de Pâques va de pair avec la délimitation d'un territoire, la territorialité étant garante de protection. En fait, l'assise territoriale des patrimoines aux Galapagos et à l'île de Pâques comporte plusieurs emboîtements : chaque île, dans le cadre de la nation dont elle fait partie ; les parcs nationaux par rapport aux autres secteurs des îles et, au niveau le plus fin, les sites touristiques privilégiés au sein des parcs nationaux. Certes, cette série de clivages territoriaux relève de l'insularité des deux cas comparés mais leur situation n'est pas aussi exceptionnelle qu'elle le paraît : en Afrique de l'Ouest, les grands parcs nationaux sont souvent localisés en périphérie des territoires nationaux, dans une sorte d'insularité continentale.

9 L'association d'un patrimoine naturel à une assise territoriale peut également caractériser un processus de patrimonialisation endogène. Ainsi, chez les Betsileo de Madagascar, la patrimonialisation de la forêt s'appuie sur un réseau de plusieurs types de « lieux-symboles », lieux chargés de mémoire et porteurs de significations (Moreau, cet ouvrage). Cette organisation spatiale s'articule plus sur un territoire en réseaux construits en cheminement rituel que sur un territoire clairement délimité. La trame de ces « lieux de mémoire » constitue un territoire qui sert de base aux processus de patrimonialisation. La relation des vivants aux ancêtres et aux esprits de la nature s'opère à travers ces repères symboliques dans l'espace. En fait, on peut se demander si la forêt représente vraiment le patrimoine des Betsileo. N'est-ce pas plutôt le territoire qui lui est associé et ceci, grâce à la médiation des ancêtres auxquels les villageois se réfèrent par des rites et le respect d'interdits ? D'autres territoires rappellent une construction spatiale en forme de cheminements et de parcours, par exemple les territoires halieutiques, pastoraux ou de cueillette.

10 Le territoire intervient également comme assise spatiale du patrimoine dans la construction de « pays » identifiés par des produits agricoles spécifiques, par exemple des oléagineux sur l'abrupt du Rift en Éthiopie (Chouvin, cet ouvrage). La notion de petits pays combine les particularités d'un milieu naturel, de pratiques agricoles et d'organisations sociales. E. Chouvin met en évidence la réputation du carthame d'un lieu et le rôle des sous-produits du coton comme support de revendication identitaire d'une population. Les pays agricoles sont des entités complexes à travers lesquelles du territoire s'articule avec du patrimoine. Celui-ci se situe à l'interface entre patrimoine naturel et culturel mais en étant sans doute plus proche du second pôle car la décision de cultiver une plante oléagineuse est expliquée par des facteurs fonciers, sociaux et politiques. Cependant, par leur assise territoriale et écologique, les pays agricoles relèvent également des patrimoines naturels. Ainsi, quand un modelé d'en-bas est associé à un micro-climat d'en-haut, il en résulte un contexte écologique exceptionnellement

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

favorable à la culture du carthame. C'est un peu comme la lentille verte du Puy, en France, dont les qualités sont issues d'un printemps montagnard frais et humide puis d'un été méditerranéen sec et chaud. L'association ou la succession de données naturelles habituellement contradictoires fonde la part de patrimoine naturel de certains pays agricoles.

11 Dans un contexte de relations inverses entre patrimoines et territoires, des patrimonialisations de la nature s'accompagnent de constructions territoriales. Ainsi, un réseau de lieux sacrés (autels et sites de feux annuels) en brousse chez les Mossi (Luning, cet ouvrage) et les Bobo (Alfieri, cet ouvrage) du Burkina Faso organise des territoires rituels. Les territoires qui relèvent des prêtres de la terre ont plus de signification que les simples localités ou territoires villageois. Ces territoires rituels sont surtout définis par une trame de lieux nommés. Étant occupés par des esprits de la nature, les lieux sacrés ne sont pas habités. Ainsi s'opposent les villages et les territoires rituels de la brousse. Chez les Mossi, les lieux habités dépendent des lieux sacrés en brousse pour la prospérité (enfants et récoltes), l'expulsion des maladies et les activités en brousse (cueillettes). Les esprits de la brousse structurent une « géographie religieuse ». Cependant, aujourd'hui, les espaces de brousse se réduisent en peau de chagrin ou disparaissent. Cette évolution est interprétée comme une cause mais aussi comme une conséquence d'abandon des rituels et de perte des savoirs qui leur sont liés. Ainsi, la synergie entre rituels et territoires ressort encore des phases de déclin des pratiques de feux annuels. En même temps que les brousses se restreignent, celles qui subsistent sont transformées en aires de pâture, elles perdent en sacralité.

12 Bien que les Bobo du Burkina Faso ne relèvent pas du même ensemble culturel que les Mossi, leur conception du territoire villageois semble assez comparable (Alfieri, cet ouvrage). Eux aussi établissent une opposition fondamentale entre le village et la brousse. À ces deux espaces différents correspondent des forces également différentes, gérées par des autels spécifiques et des responsables de rituels. Comme chez les Mossi, l'espace de la brousse englobe les champs cultivés, donc les terroirs villageois, au sens habituel des géographes africanistes. C'est un système spatial dualiste qui comporte une correspondance dans le domaine du pouvoir, puisque deux chefs et deux pôles coexistent. C. Alfieri montre comment le principe dualiste se prolonge au sein des deux espaces, le village étant lui-même divisé en deux quartiers principaux et la brousse répartie également en deux moitiés. Dans ce clivage fondamental entre village et brousse, le second espace n'est pas vide, même s'il n'est pas habité. Par le biais d'une hiérarchie d'autels, l'espace de la nature est organisé et géré en plusieurs « paroisses ». De plus, l'organisation des aires autour des autels de la terre, sorte de points focaux, est plus stable et plus ancienne que les villages eux-mêmes[2].

13 Cette partition mentale de l'espace villageois remet en cause la conception géographique classique des terroirs en auréoles. D'après cette conception, les terroirs seraient organisés selon des auréoles, de l'intensif vers l'extensif, au fur et à mesure de l'éloignement, du centre des villages aux brousses qui séparent les territoires villageois. Les terroirs seraient circulaires et les systèmes agricoles disposés selon des gradations. Dans ce schéma, l'espace cultivé prolongerait simplement le village auquel il serait lié en tant qu'espace anthropisé tandis qu'il s'opposerait à la brousse. Les géographes supposaient que les terroirs soudaniens, par exemple ceux des Mossi et des Bobo, illustraient assez bien le modèle des terroirs en auréoles.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

14 En fait, les façons de penser l'espace par les (Mossi et Bobo contredisent ce modèle. Les champs de chaque village sont pensés comme faisant partie de sa brousse, aux points de vue à la fois spatial et rituel. Des rites agraires réguliers sont effectués en brousse par le collège des ritualistes qui gère les forces de la nature. Dans les représentations, les terroirs, en tant qu'espaces villageois cultivés, n'ont pas d'autonomie par rapport à la brousse. Ils font partie des espaces de brousse qui, selon C. Alfieri, constituent des patrimoines naturels. Du modèle de terroirs en auréoles à ceux des Mossi et Bobo, la limite fondamentale est décalée, de la séparation entre terroir et brousse à celle entre village et brousse. Il est remarquable que, dans le grand village étudié par C. Alfieri, ce clivage spatial soit matérialisé par une enceinte végétale qui marque un seuil et interpose « un rempart végétal ». D'autres études ont mis en évidence un ancien rôle défensif d'enceintes végétales (Seignobos, 1980) alors qu'à Koumi, celle-ci joue un rôle symbolique d'ancrage de rituels. Cependant, de la même façon que des haies défensives ont évolué en simples clôtures, on peut se demander si l'enceinte végétale de Koumi n'était pas également, autrefois, une fortification du village.

15 Cette limite forte dans le paysage mais également du point de vue conceptuel contredit une autre idée habituelle selon laquelle les territoires villageois en Afrique n'ont pas de limites nettes mais seulement des marges et des zones de transition. Au contraire, les Bobo de Koumi territorialisent, dans le sens qu'ils posent des limites.

16 Cependant, la « géographie mentale » des espaces villageois cultivés semble quand même différer entre les Mossi et les Bobo. Chez les premiers, les lieux sacrés en brousse permettent l'abondance des récoltes et, de façon générale, ils assurent la prospérité des lieux socialisés, c'est-à-dire habités. Au contraire, chez les seconds, les puissances de la brousse et celles du village concourent pour procurer la prospérité agricole, mais la véritable puissance agraire émane du village et de son chef. Dès lors, cette émanation, du village vers les champs cultivés, ne correspond-elle pas à l'enveloppe spatiale du terroir, telle que les géographes africanistes la concevaient ?

17 Les interactions entre territoire et patrimoine naturel peuvent se mêler à tel point que le territoire lui-même « fait » patrimoine. Il s'agit surtout de territoires comme enjeux politiques, c'est-à-dire « espaces défendus, négociés, convoités, perdus, rêvés » (Bonnemaison, 2000 : 132). Dans la Boucle du Niger, une histoire des relations des Touaregs avec les groupes humains de la Vallée est également une histoire de deux types de territoires (Grémont, cet ouvrage). Ces territoires se sont différenciés d'après leur agencement par rapport au fleuve. Les territoires pré-coloniaux lui étaient transversaux, de la zone pastorale à la vallée. Au contraire, ceux imposés par le pouvoir colonial et renforcés après l'indépendance sont découpés de façon longitudinale au fleuve. De plus, la structure de ces territoires diffère. Les premiers consistaient en nœuds de relations entre des groupes complémentaires et des usages alternés de ressources naturelles de la vallée, dans le cadre d'un groupe dominant. Les seconds sont des espaces fermés dans lesquels chaque groupe humain se replie sur soi, à l'instigation d'un changement de détenteurs du pouvoir. Dans le cas de l'ancien agencement spatial, c'étaient moins les ressources naturelles de la vallée qui faisaient patrimoine que les liens sociaux entre groupes et l'enveloppe territoriale de ces liens. D'une façon générale, on peut rappeler l'idée de deux logiques différentes de production de l'espace dans les territoires précoloniaux et coloniaux, les premiers étant construits selon une matrice « topologique » voire « odologique » (d'après les néologismes proposés par E. Le Roy (1999) pour désigner la

science des lieux et celle des cheminements) et les seconds étant issus d'une pensée géométrique.

18 Le territoire est souvent arrimé à l'organisation politique : plus celle-ci est centralisée et intégrée, plus le territoire est étendu et homogène. Aux petites cellules spatiales juxtaposées des sociétés acéphales s'opposent ainsi les emprises territoriales des grandes chefferies et royaumes. Or, ce schéma de correspondances se trouve remis en cause par la comparaison de deux populations du Nord-Cameroun (Garine *et al.*, cet ouvrage). D'une part, les Dìì organisés en chefferies autonomes ne se réfèrent pas à des territoires. D'autre part, les Duupa, ensemble de communautés acéphales, sont organisés en espaces rituels et en territoires régis par les ancêtres. Des Dìì aux Duupa, la référence territoriale est absente ou fondamentale. Pourtant, des conceptions aussi opposées du territoire ne sont pas ancrées dans le domaine des activités : les systèmes agricoles sont similaires et répondent aux mêmes sollicitations du milieu. Une telle opposition de conceptions territoriales n'est pas une question théorique ou neutre vis-à-vis du développement. Face aux politiques actuelles de patri-monialisation de la nature par la délimitation de territoires de conservation, les Dìì se trouvent en porte-à-faux. La séparation récente de terroirs villageois et de brousses protégées va à l'encontre de leur conception de l'espace. Ils en vivent sans doute mal les conséquences concrètes. Au contraire, les Duupa transfèrent leur territorialisation ancienne dans la création d'une nouvelle entité territoriale pour la faune. Ils s'inscrivent d'emblée sur le même registre conceptuel que les politiques de patrimonialisation de la nature. Comme l'écrivent les auteurs, les Duupa « inventent » un nouveau territoire, mais cette invention se nourrit d'une conception ancienne. Dans le contexte actuel, les sociétés qui territorialisent leur patrimoine naturel sont mieux placées que les autres.

19 En effet, aujourd'hui, les patrimonialisations officielles de la nature s'expriment par des découpages et des amputations de territoires villageois. Amputations qui ont tendance à être sans cesse étendues par les services forestiers ou des concessionnaires. Dès lors, des tensions et contestations portent sur les emprises spatiales des territoires patrimonialisés. C. Grenier (cet ouvrage) rapporte des manifestations d'hostilité aux Galapagos et à l'île de Pâques à l'égard des territoires de patrimoines, aussi bien culturels que naturels : regret des temps anciens, actions illégales, grèves et violences. Des tensions entre les populations voisines et les agents des services de protection de la nature caractérisent également les aires protégées en Afrique (Ibo, cet ouvrage). Celles-ci ont nécessité des expropriations de terres et de lieux sacrés, des déguerpissements parfois répétés de villages. Des extensions de territoires protégés, sous forme de zones-tampons suscitent souvent de nouvelles menaces de délocalisation de hameaux et villages. Pour les paysans, les périphéries des aires protégées deviennent des zones d'insécurité et de violences. Dégâts agricoles par des animaux sauvages, destruction de cultures dites illégales, arrestations et amendes, mises à feu de greniers, abattages de bétail dans les territoires protégés manifestent une violence écologique mais également symbolique. À cette répression, les populations locales répondent par le maintien de pratiques devenues illégales, des adaptations et des contournements d'interdits mais également par des revendications d'accès ou de restitution. La territorialisation des patrimoines naturels sous la forme d'aires protégées réduit les droits des populations locales sur des espaces accaparés par les États. Plus que la patrimonialisation exogène de la nature, c'est la territorialisation de celle-ci qui fait violence aux populations locales.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

20 Dans ce contexte de contestations locales mais de pression internationale autour des aires protégées, J. Ibo dresse un tableau historique des politiques récentes de protection forestière en Côte d'Ivoire. Il distingue deux conceptions : l'une de réhabilitation de parcs nationaux, l'autre de participation des populations locales à la gestion de la biodiversité. La seconde option paraît en principe la plus innovante : plutôt que de protéger la nature, en particulier la faune, contre des activités locales, il s'agit d'intéresser les villages voisins des « zones de biodiversité » et de les impliquer dans les objectifs et les avantages de la conservation. C'est un renversement complet d'approche de la part des conservationnistes. Cette conception s'inscrit dans une philosophie participationniste qui est devenue un principe fondamental du développement rural. D'ailleurs, les actions entreprises en faveur de la nature sont pensées en même temps que des initiatives de développement local. Il s'agit d'associer conservation et développement, notamment à travers une formule qui est également prônée comme le sésame du développement : la gestion de terroir. Participation des populations locales, gestion de terroir, microprojets de communautés villageoises : l'essentiel de l'arsenal conceptuel des théories actuelles du développement se trouve mobilisé dans cette « conservation participative ».

21 En fait, l'évaluation des premières années de ces projets en Côte d'Ivoire révèle une série de malentendus avec les villageois : le développement local concerté et la gestion de terroir se réduisent à un zonage qui institue le territoire traditionnel de chasse en zone de biodiversité. Un espace identitaire des populations locales est ainsi transformé en aire touristique, au bénéfice d'hypothétiques visiteurs étrangers. C'est une forme de dépossession symbolique.

22 Quant à la réhabilitation de parcs nationaux, elle continue simplement la conception sanctuariste des aires protégées qui a dominé la politique de protection de l'environnement depuis la période coloniale en Afrique francophone. Seul le gestionnaire change, des ONG internationales se substituant à l'État, associé seulement de manière formelle. J. Ibo interprète ces attributions de gestion de parcs naturels comme un « marché vert » et une « rente de la biodiversité ».

23 Les réactions des populations locales au renforcement de la politique conservationniste sont moins nuancées que face aux projets précédents. En Côte d'Ivoire, la longue résistance aux accaparements territoriaux se radicalise parfois en rébellion et affrontements contre le personnel de ces parcs. Les villages périphériques estiment être victimes, cette fois, d'une dépossession territoriale.

24 Dans une note qui ne passe pas inaperçue, J. Ibo signale la stratégie originale de populations voisines des parcs nationaux. S'estimant injustement expropriées de leurs terres par des classements de forêts, elles ripostent en allouant ces forêts à des « étrangers » qui y créent des plantations. Au lieu d'affronter directement « l'État forestier », elles manipulent des tiers qu'elles lancent contre les forêts classées.

25 Bien que le texte de C. Haxaire ne concerne pas des migrants burkinabe, elle confirme la remarque de J. Ibo. Dans la zone littorale de Monogaga, les Gouro sont également considérés comme des étrangers qui ne connaissent pas la forêt et peuvent donc être manipulés. Les Wane locaux, jugeant qu'ils ont été spoliés par le classement de leur forêt ancestrale, se vengent effectivement en la vendant par portions aux Gouro. On peut se demander, avec l'auteur, pourquoi ceux-ci entrent si naïvement dans le jeu de leurs tuteurs. En effet, les forêts littorales sont réputées ne pas convenir à la culture cacaoyère et, de plus, les nouveaux planteurs risquent d'être expulsés par les agents forestiers. C'est

ici que la reconstitution d'histoires de vie démontre son efficacité, en mettant à jour des stratégies à la fois économiques, sociales et finalement, patrimoniales.

26 Les nouvelles plantations cacaoyères reproduisent, au sud, un itinéraire agricole devenu impossible au nord, mais qui a prouvé son intérêt. La création d'une plantation en forêt ne promet pas seulement de la richesse, elle joue un rôle social fondamental. L'espoir de bénéficier d'une rente pérenne issue de la culture cacaoyère s'inscrit dans la construction d'un héritage pour les descendants, donc d'un bien patrimonial au sens juridique du terme. La destruction d'un patrimoine forestier étatique sert ainsi à constituer des patrimoines agricoles familiaux.

Le foncier, fondement de la construction patrimoniale d'objets de la nature

27 En Afrique tropicale, le statut coutumier des terres constitue le premier patrimoine naturel des sociétés rurales. En effet, la plupart des régimes fonciers traditionnels accordent une grande importance au caractère collectif des droits, ce qui correspond à l'une des composantes des patrimoines. Par ailleurs, dans les représentations, les ancêtres jouent un rôle décisif de légitimation des droits fonciers par des contrats symboliques passés entre fondateurs et esprits de la nature. Les ancêtres jouent également un rôle d'intermédiaires entre les usagers actuels des terres et des entités qui en sont les vraies détentrices. De ce fait, les droits coutumiers se réfèrent à un passé lointain et au transfert de droits et d'usages de génération en génération, selon une logique typiquement patrimoniale.

28 Pourtant, affirmer le caractère patrimonial des régimes coutumiers des terres soulève quelques difficultés. Ainsi, les terres coutumières ne sont habituellement pas strictement réservées à une communauté. La plupart des sociétés rurales africaines admettent la possibilité d'accueil d'« étrangers » et, sous certaines conditions, leur intégration progressive. Cette absence de fermeture des ayants droit a épargné à l'Afrique rurale, pendant longtemps, les drames des questions agraires (Pélissier, 1995 : 308).

29 La souplesse des régimes fonciers dits traditionnels se manifeste récemment par des évolutions importantes. En fait, ces régimes ont toujours évolué par lente adaptation et enregistrement progressif de changements sociaux. Les droits coutumiers sur la terre ne sont pas codifiés ni intangibles. Ils changent par retouches successives, en fonction de négociations et d'arbitrages ; ils ne constituent pas de véritables systèmes fixes. La souplesse et la flexibilité des régimes fonciers coutumiers (Lavigne-Delville, 2000) ne s'accordent donc pas tout à fait avec le concept de patrimoine qui implique la transmission *a priori* identique de biens, d'une génération à la suivante.

30 Dans le registre complexe des corrélations entre le foncier et les constructions patrimoniales, certains processus semblent pourtant relativement simples. Ainsi, il est fréquent que le régime foncier influence de façon décisive des usages et même des choix agricoles. E. Chouvin le démontre, une nouvelle fois, en reconstituant l'histoire agraire récente de trois « pays » d'oléagineux en bordure du Rift éthiopien. L'étagement des milieux naturels permet des spécialisations agricoles différentes mais, finalement, ce sont les systèmes fonciers qui les rendent effectives. D'un côté, une petite propriété foncière alliée à une forte organisation du travail et de la solidarité paysanne assurent le maintien d'une culture d'oléagineux, pourtant très contraignante. De l'autre, une réforme foncière,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

en fragmentant de grands domaines étatiques au profit de petites exploitations paysannes, condamne la culture d'un autre oléagineux. Les productions locales spécifiques, de type produit de terroirs, reposent peut-être plus sur des organisations sociales que sur des avantages naturels.

31 D'une façon générale, les rapports entre foncier et patrimoine empruntent des logiques surprenantes. Comme le rappelle M.-C. Smouts, d'un côté la notion de patrimoine est liée étroitement à celle de propriété. Dans son sens étymologique, le patrimoine désigne l'ensemble des biens familiaux reçus en succession du père et détenus en propriété. Or, d'un autre côté, en droit foncier, la notion de patrimoine exclut l'appropriation. Cette exclusion peut s'appliquer aux États eux-mêmes lorsque l'un de leurs biens est reconnu comme ayant une valeur patrimoniale dont l'intérêt dépasse leurs compétences. La notion juridique de patrimoine commun est une forme de pléonasme puisque le patrimoine comporte déjà l'idée de bien commun mais, en fait, elle dissocie les deux concepts. Dès lors, un patrimoine peut faire l'objet d'une appropriation ou d'un droit de souveraineté.

32 En droit, la notion de patrimoine, *a fortiori* une fois renforcée par l'affirmation de son caractère commun, devrait entraîner comme conséquence une protection du bien concerné puisque personne n'en détient la propriété ou plutôt que celle-ci est partagée de façon plus ou moins large. En fait, cette notion juridique peut donner lieu à des interprétations et manipulations qui aboutissent à une situation inverse de celle qui était recherchée. Ainsi, à l'échelle planétaire, M.-C. Smouts montre que la déclaration, par exemple à propos des fonds marins, du statut de patrimoine commun de l'humanité, en a favorisé l'accès à certains intérêts, sans préoccupation d'équité ni de durabilité. Dans ce contexte, le meilleur moyen de protéger des espaces et des ressources non encore exploités consiste à ne pas les promulguer comme patrimoine commun de l'humanité. C'est un retournement complet de situation.

33 Aux niveaux local et national, une application imprévue de la notion de patrimoine peut aboutir également à une déviation, voire à un détournement de son principe. C'est ce qui ressort d'une enquête fine menée dans une grande forêt classée en Côte d'Ivoire (Haxaire, cet ouvrage). En bordure puis au centre même de la forêt, des fronts pionniers se déploient, après les ventes de parcelles forestières aussitôt défrichées. Le classement de la forêt, en excluant une attribution foncière reconnue localement, autorise un véritable marché de la terre. Dès lors, les migrants-défricheurs se dirigent de préférence vers les forêts classées. Singulier paradoxe : le patrimoine forestier est le plus facile à déboiser pour une mise en culture.

34 L'interprétation des mésaventures d'un grand projet d'aquaculture industrielle à Madagascar illustre un autre dévoiement du principe patrimonial dans son application (Berger, cet ouvrage). Madagascar est l'un des rares pays du Sud à avoir officialisé le concept juridique de gestion patrimoniale des ressources naturelles, avec la loi de 1996. La gestion de ces ressources n'est plus une attribution de l'État mais des communautés locales, posées comme les mieux à même de les gérer en fonction d'objectifs à long terme et pour le profit des générations futures. Depuis déjà quelque temps, la plupart des spécialistes valorisent le principe d'une gestion foncière décentralisée, reconnaissant l'efficacité des pratiques coutumières locales (Barrière et Barrière, 2002). En affirmant que les ressources naturelles constituent le patrimoine de tous les citoyens, la loi de 1996 à Madagascar a légalisé une gestion locale et autonome de ces ressources. Dès lors, elle facilite en fait leur exploitation par le biais du consentement négocié des communautés

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

locales. Celles-ci ne résistent pas aux rentes proposées par des investisseurs pour la mise en valeur de leurs ressources naturelles. La patrimonialisation officielle de celles-ci devient un avantage pour les grands intérêts privés qui disposent, désormais, d'un seul interlocuteur attesté, au lieu d'avoir affaire à une multitude d'ayants droit. Les rapports difficiles d'une entreprise d'aquaculture avec un roi local proviennent d'une rivalité entre investisseurs, davantage que d'un refus du roi de laisser exploiter des ressources naturelles de son territoire.

35 La comparaison des législations foncières en Afrique et des droits coutumiers a déjà fait l'objet de nombreuses publications, mais elle est renouvelée par la suprématie récente des principes de décentralisation. La gestion des droits sur la terre et les ressources naturelles est un domaine concerné en premier lieu par le transfert d'attributions des États à des instances locales. D'un pays à l'autre, la coexistence de lois foncières plus ou moins anciennes avec des lois récentes de décentralisation aboutit à des corpus législatifs spécifiques. C'est le cas du Sénégal où une loi foncière de 1964 est mise en œuvre dans le cadre de lois de décentralisation promulguées dans les années 1990 (Fanchette, cet ouvrage). Comme à Madagascar, les collectivités locales, instituées en Communautés rurales, obtiennent de grandes attributions dans la gestion des ressources naturelles. À ce titre, on pourrait supposer qu'elles sont portées à entériner des droits coutumiers locaux. Cependant, la loi foncière de 1964 est plutôt conçue pour modifier les régimes fonciers locaux, en sécurisant les initiatives individuelles de mise en valeur des terres. Le dispositif législatif juxtapose donc deux conceptions opposées de légalité foncière. S. Fanchette se demande si les instances locales, les Conseils ruraux, sont capables de mettre en œuvre une gestion patrimoniale du foncier. Pour cela, elle compare, point par point, les caractéristiques de leurs actions avec les principes de base d'une gestion foncière patrimoniale. Parmi celles-ci, figure en premier lieu l'adéquation entre la communauté locale et un territoire défini, reconnu et homogène. En s'appuyant sur l'exemple des Peuls de Haute-Casamance, elle constate qu'il n'en est rien. D'autre part, une gestion patrimoniale du foncier prendrait en compte des usages spécifiques des ressources. Or, l'activité agricole est privilégiée, aux dépens en particulier de l'élevage et de son support spatial principal, les pâturages de plateaux. Selon la conception juridique, la gestion patrimoniale impliquerait également des relations négociées entre acteurs et une légitimité reconnue des autorités. Là encore, l'absence de procédures de conciliation (par exemple, entre agriculteurs et éleveurs) et le clientélisme politique des conseillers ruraux ne répondent pas à ces critères. Ce clientélisme s'apparente, dans sa logique, au patrimonialisme d'État. Celui-ci, selon J.-F. Médard (1998), distingue propriétés privées et publiques, mais il fait un usage privé de biens publics et la corruption, basée à la fois sur les intérêts économiques et les relations sociales (et de parenté), caractérise cet autre patrimonialisme.

36 Finalement, la décentralisation ne s'accompagne pas, dans les faits, d'une gestion patrimoniale du foncier en Haute-Casamance. Celle-ci était mieux assurée par les autorités coutumières. Mais ce diagnostic est dressé pour une région spécifique du Sénégal ; il n'est peut-être pas valable pour l'ensemble du pays. Le pluralisme du droit foncier n'est pas seulement structurel, il est également géographique.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

La patrimonialisation comme produit de l'histoire

37 Si l'histoire est relativement peu présente dans les réflexions sur les processus de patrimonialisation, particulièrement l'histoire ancienne et celle de l'époque coloniale, certaines contributions prennent cependant en compte le contexte historique dans la longue durée pour essayer de comprendre la mise en place et le développement de processus patrimoniaux.

Mise en perspective historique du patrimoine

38 Dans sa présentation, J.-P. Chrétien accorde à l'histoire et à la mémoire la place qui leur revient dans les processus de construction et de déconstruction du patrimoine en rapport avec le territoire. Les différents exemples cités, choisis tant en Afrique orientale que centrale ou occidentale, à Madagascar et même aux Antilles montrent les similitudes de bien des situations. Dans cet ouvrage, d'autres auteurs prennent en compte la dimension historique dans la longue durée pour restituer les logiques propres à chaque société. Ainsi, S. Fanchette accorde une place à l'histoire du peuplement qui est fondamentale pour comprendre les stratégies de domination politique et territoriale de certains groupes peuls, les liens sociaux entre les différents groupes humains présents en Haute-Casamance et leur relation à la terre. Comme ces liens renvoient à l'histoire de l'occupation du sol, ils ont des implications aujourd'hui même sur la mise en œuvre de la politique de décentralisation. De même, C. Grémont étudie l'évolution des liens sociaux qui unissaient les différentes populations présentes dans la vallée du fleuve Niger de l'époque pré-coloniale jusqu'à nos jours, en mettant en lumière la transformation des pouvoirs locaux déterminant les modes d'accès aux ressources, les pratiques et les représentations qui servaient à garantir les droits fonciers. À partir de logiques tributaires et de réciprocité qui déterminaient les modes d'accès aux ressources, l'administration coloniale a imposé un nouvel ordre social basé sur la division des populations (nomades/sédentaires) et la préférence agricole, les Touaregs étant frappés d'interdiction d'accéder au fleuve, et les sédentaires agriculteurs promus « propriétaires de la vallée » ; cette redéfinition des espaces économiques et des territoires s'est poursuivie par la constitution d'un registre foncier dans les années 1950, puis de la privatisation des terres entre 1970-1980 qui conduira à la rébellion des Touaregs au cours des années 1990 et à la radicalisation des revendications foncières. L. Berger à Madagascar analyse également l'évolution dans le temps, de l'époque pré-coloniale jusqu'à aujourd'hui, du rôle de la monarchie antankarana dans le contrôle de l'accès aux ressources naturelles.

39 Parallèlement à l'histoire, l'archéologie aide à la reconstitution du passé et de l'inscription spatiale des sociétés, indispensables pour comprendre les relations entre les populations et leur territoire, les rapports de force et de pouvoir qui ont conduit les hommes à entretenir des relations différentielles avec l'espace occupé. Ainsi, à propos des Dìì du Nord-Cameroun, la prospection archéologique atteste l'existence, à une période donnée, d'un territoire défendu et fortifié mais également d'une symbiose ancienne de groupes spécialisés (forgerons et cultivateurs) qui sert encore de fondement rituel à la chefferie actuelle. Dès lors, l'archéologie repousse dans le passé l'interrogation à propos d'une séparation structurelle de la chefferie et du territoire ou de leur dissociation

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

seulement historique, à partir de la conquête peule. En effet la conquête de Rey-Bouba au XIXe siècle a entraîné des déplacements de populations renforcés par les administrations coloniales, ce qui peut expliquer le désintérêt des Dìì pour le territoire, dès lors qu'ils furent obligés de l'abandonner ; l'institution politique se serait détournée du territoire pour se structurer autour des hommes (Garine *et al.*, cet ouvrage). Sur l'île de Pâques, seule l'archéologie permet de retracer l'histoire de l'occupation de l'île, l'édification des Moaï et la transition au culte de l'homme-oiseau. Ces profondes modifications sociales sont en relation avec une crise écologique majeure liée à la densité démographique très forte et des modifications climatiques qui ont entraîné la déforestation de l'île. Pour survivre, les hommes ont dû adopter et adapter des règles de cohabitation conditionnant les modes d'accès aux ressources (Grenier, cet ouvrage).

Le travail de mémoire collective

40 La référence au passé peut s'exprimer comme le refus de la perte d'une relation société-nature ; cette référence au passé est souvent atemporelle, mal située dans le temps, voire reconstruite. A travers le patrimoine, on assiste donc à un travail de reconstruction du passé basé essentiellement sur la mémoire. Cette opération de mise en patrimoine constitue une forme d'institutionnalisation de la mémoire (Collomb, 1999). Une telle situation conduit à s'interroger sur le lien entre patrimoine et mémoire, entre mémoire et identité. J. L. Triaud (1999 : 9) introduit ce lien qui participe aux « enjeux de mémoire » en lui attribuant une dimension géographique et symbolique : « La mémoire prend appui sur des lieux : sites, monuments, objets, créations imaginaires, figures, emblèmes, discours qui, au fil des générations, prennent des sens renouvelés ». Dans ce contexte, la mémoire ne devient-elle pas à son tour synonyme de patrimoine ? Les lieux et non-lieux de mémoire dont il est question dans le livre de J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud (1999) représentent des patrimoines qui restent à définir et souvent à identifier. L'exemple de Madagascar et de la construction patrimoniale qui s'est opérée autour du Rova de Tananarive est particulièrement édifiante et clairement montrée dans l'ouvrage de J. Fremigacci (1999).

41 De même, la contribution de S. Moreau s'articule autour de lieux de mémoires, ces lieux qui, par l'institutionalisation du patrimoine, concourent à la mise en scène du passé africain et des Traditions avec un grand T. Par tradition, nous entendons un ensemble de principes déterminant le système de représentation du monde d'une société donnée qui s'exprime par les croyances, les pratiques, institutions et rapports sociaux. Pour l'ethnologue A. Babadzan (1985), la tradition est ce qui se transmet sans avoir besoin jamais d'être activement transmis et qui se transmet néanmoins sans le truchement d'institutions spécialisées. À la tradition est bien souvent associée l'idée d'immuabilité, de fixation. Or, cette transmission peut s'opérer avec des changements, des mutations, des adaptations, dans la transmission de l'héritage socio-culturel qui en fait un patrimoine vivant (Chrétien ; Doquet ; Luning, cet ouvrage).

42 L'inventaire puis la classification sont les préalables incontournables de toute gestion patrimoniale de type muséal, conservatoire et/ou préservatrice. La tendance de la patrimonialisation institutionnelle est de fixer un bien, un objet, un monument, des pratiques, à la fois dans le temps et dans l'espace.

43 Cette fixation s'opère selon des choix qui nient l'historicité de ces objets ou espaces et qui peuvent occulter la diversité des situations. À ce titre, les traditions orales représentent

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

un bel exemple de bien patrimonial idéel à conserver et à transmettre aux générations futures. D'ailleurs, elles tendent actuellement à être patrimonialisées par leur recueil systématique ; ce qui n'est pas sans poser des problèmes aux chercheurs car la pluralité des versions tend parfois à disparaître au profit d'une version officielle, transcrite et parfois véhiculée par les manuels scolaires. Le patrimoine et sa reconnaissance contribuent ainsi à figer dans le temps et dans l'espace des identités, à les construire, à nier les facteurs d'évolution des pratiques et savoir-faire par tout un ensemble d'influences, contacts, mouvements de population...

La patrimonialisation par la recherche

44 Si l'instrumentalisation de l'histoire est reconnue, n'en est-il pas actuellement de même du patrimoine ? Lui-même devient un outil de légitimation et de création d'identités, notamment d'identités nationales. Le patrimoine est mis en scène par le développement des musées[3], locaux ou nationaux et la mise en valeur de sites naturels qui deviennent « historiques » (Chrétien, 1978). Les implications patrimoniales de la recherche dans la muséographie ne sont plus à démontrer. Le patrimoine est donc l'objet d'enjeux politiques, économiques, culturels et identitaires. Il est souvent instrumentalisé pour servir ces enjeux. C'est ainsi qu'un patrimoine peut se construire, être déformé, manipulé en fonction des intérêts des acteurs. Le patrimoine – au même titre que la mémoire – peut être « bricolé », arrangé, « folklorisé » et il convient de s'interroger sur les rôles des différents acteurs, institutionnels, nationaux et internationaux, et sur l'implication des scientifiques dans les constructions patrimoniales. Celles-ci relèvent à la fois de regards extérieurs et intérieurs, regard du chercheur et celui du groupe étudié (Le Ménestrel, 1999).

45 Le rôle des chercheurs est particulièrement explicite dans un certain nombre de contributions. C. Grenier se pose notamment la question de l'objectif des recherches dans un but plus conservationiste que scientifique, et qui plus est, une conservation *ex situ* dans les musées des pays du Nord en ce qui concerne l'île de Pâques. Beaucoup de missions d'ethnologues avaient pour but d'alimenter les musées en objets étudiés ensuite en laboratoire. Aux Galápagos, les recherches scientifiques s'inscrivaient dans le courant de pensée sur les théories de l'évolution, à la suite des travaux de Darwin. Elles ont précédé le classement de l'archipel et son exploitation touristique. Le rôle des discours scientifiques dans les processus de patrimonialisation n'est pas neutre comme le montre clairement la contribution d'A. Doquet (cet ouvrage) à propos des Dogon : le point de vue de l'ethnologue, quelle que soit l'époque, influe sur l'interprétation des faits sociaux observés. La recherche elle-même est conditionnée par les courants intellectuels et les préoccupations scientifiques, voire politiques, au moment de l'étude. Si l'environnement n'occupe pas la place qui pourrait lui revenir dans les recherches de Griaule et de son équipe, n'est-ce pas dû largement au contexte scientifique des années 1930, les relations sociétés-nature n'étant pas alors une priorité scientifique ? Aujourd'hui, l'environnement n'envahit-il pas la recherche aux dépens du devenir des populations ?

46 La recherche valorise une composante de l'ensemble société-nature, mais elle peut contribuer également au développement. Les travaux des juristes et des anthropologues du droit[4] sur les questions foncières et les politiques de décentralisation dans de nombreux pays africains montrent tout l'intérêt d'une approche en anthropologie juridique pour tenter de résoudre les situations de crises[5]. Si les recherches ont des

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

implications dans les constructions patrimoniales, elles peuvent parfois être omises par les décideurs. C'est ce que montrent les travaux de S. Fanchette sur les règles foncières traditionnelles ; ils lui permettent de comprendre l'impossibilité du règlement des conflits fonciers par l'application d'une législation foncière moderne qui n'a pas tenu compte des réalités locales traditionnelles dans ce domaine.

47 Le dernier aspect de l'implication des chercheurs dans les processus de patrimonialisation est celui de l'expertise demandée par des États ou des ONG. En effet, nombre d'organisations mettent en place des projets de conservation de la nature et de développement dit durable en faisant appel à des spécialistes en sociologie, ethnologie, géographie, écologie. En Côte d'Ivoire, J. Ibo relate un conflit opposant les planteurs à l'État pour l'exploitation de terres à l'intérieur du parc de la Marahoué. Pour tenter de le résoudre, l'ONG Conservation international a fait appel à un sociologue : les défaillances du gestionnaire de la nature devaient être palliées par le chercheur en sciences sociales. En vain, car l'expert a été perçu par les populations comme trop proche de la position des forestiers. A Madagascar, L. Berger place l'expert comme intermédiaire indispensable dans les négociations entre le roi antankarana et les entreprises intéressées par l'implantation d'une exploitation d'aquaculture. Il insiste sur la nécessité de prendre en compte les facteurs culturels, politiques, économiques et historiques pour instaurer les bases de la négociation[6]. S. Moreau souligne les essais de patrimonialisation de la forêt d'Ambondrombe par des ONG environnementales qui veulent en faire un site éco-touristique. De même, la réserve cynégétique créée par les Duupa au Cameroun l'a été avec l'aide d'une ONG (Garine *et al.*, cet ouvrage). Les exemples pourraient être multipliés... Les chercheurs, de plus en plus sollicités, deviennent acteurs de la patrimonialisation de la nature.

48 L'implication des recherches dans les processus de patrimonialisation peut également influencer la façon même de concevoir la notion de patrimoine et appelle à réfléchir sur son emploi. La contribution de S. Sow apporte un renouveau dans ce domaine car elle part d'une ressource, le lait, produit issu du bétail qui fait l'objet de savoirs transmis de génération en génération. A ce titre, il s'agit d'un patrimoine. En fait, c'est plutôt un matrimoine dans la mesure où seules les femmes en assurent la gestion, la transformation, la valorisation et affichent ainsi la spécificité identitaire des Peuls. Par le biais de cette notion, le lait, patrimoine naturel, est transfiguré en matrimoine culturel. Cette articulation entre patrimoine et matrimoine constitue une perspective de réflexion qui reste à explorer. L'idée avait déjà été abordée au cours du séminaire UR 026-IRD/CRA/MNHN lors de l'intervention de M. L. Guttierez et D. Juhé-Beaulaton en novembre 2001[7] à propos de la production d'un condiment issu de la transformation des graines de néré, ressource végétale gérée par les hommes mais dont la transformation est assurée par les femmes. L'idée se trouve ainsi confortée. D'ailleurs, le rôle des femmes dans les constructions « patrimoniales » a été sous-estimé, exception faite de leurs implications dans les stratégies matrimoniales visant en partie à assurer la transmission du patrimoine familial (Bourdieu, 1972).

Repères conceptuels

49 Des notions se situent en voisinage avec celle de patrimoine naturel. Ainsi, celle de paysage culturel lui semble très proche. Au contraire, celle de néo-patrimonialisme, au-

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

delà d'une simple similitude lexicale, semble relever d'un domaine conceptuel fondamentalement différent. Pourtant, il convient de s'interroger sur cette différence.

Du patrimoine naturel au paysage culturel

50 Comme dans les pays du Nord, les patrimoines naturels aux Suds évoluent, en fonction de facteurs souvent contradictoires. Deux tendances semblent actuellement se dégager : la remise en cause d'anciens patrimoines-territoires par l'évolution économique et sociale (Berger, Moreau, cet ouvrage) et des constructions rapides d'objets et/ou de territoires patrimonialisés par des initiatives privées : création de musées locaux, de réserves naturelles par des communautés locales. Ainsi la zone de chasse communautaire des Duupa du Nord-Cameroun devrait constituer une réserve cynégétique et s'ouvrir au tourisme de safari, chasse et vision. Les revenus devraient revenir aux Duupa *via* un opérateur privé (Garine *et al.*, cet ouvrage). Autres entreprises privées, au Bénin, des jardins de plantes médicinales en relation avec des tradipraticiens commencent à se développer : l'Association des thérapeutes de Nikki a reçu en février 2004 un don de matériel et un financement de l'Unesco pour forer un puits dans le jardin botanique des thérapeutes[8].

51 Le patrimoine est maintenant associé au développement, et se trouve ainsi pris dans une logique instrumentale, à la fois politique et économique. Aujourd'hui, le patrimoine est considéré comme un vecteur touristique majeur qui peut occasionner une perte d'identité ou la recomposition de nouvelles identités par exemple par la folklorisation de certaines pratiques. Le tourisme se nourrit donc du patrimoine tout en contribuant à le fixer, le normaliser ; l'évaluation économique du patrimoine se fait en termes de marché ; un écotourisme commence à se développer et permet d'élargir la notion de patrimoine naturel à celle de paysage culturel. En effet, cette notion se situe à l'interface entre patrimoine naturel et culturel ; J.-P. Chrétien sans se référer à cette notion évoque le lien entre les paysages visibles et le monde des ancêtres ; pour A. Doquet, ce n'est pas tant la falaise ou l'environnement que les villages dans la falaise qui marquent le paysage (et que les chercheurs ont d'ailleurs contribué à repérer et identifier comme sites touristiques).

52 Pour les participants à la Quatrième réunion de stratégie globale sur « Le patrimoine culturel africain et la convention du patrimoine mondial », organisée à Porto Novo (Bénin) en 1998 sous l'égide de l'Unesco, la catégorie de « paysage culturel » représente une évolution voire une amélioration dans le descriptif et la qualification des sites africains susceptibles d'être retenus comme patrimoine mondial. Les paysages culturels sont définis comme des « ouvrages combinés de la nature et de l'homme », paysages transformés par l'homme au cours de son évolution économique, technologique et sociale. Cette notion de paysage culturel a été définie en 1994 par le Comité intergouvernemental pour la protection du patrimoine mondial culturel et naturel et retenue dans les critères relatifs à l'inscription de biens culturels sur la liste du patrimoine mondial (Adjanohoun, 1998). Dans le rapport de synthèse de cette réunion, les paysages culturels concernent essentiellement les parcs nationaux, les réserves de faune et les jardins botaniques. Dans l'ouvrage, la notion est mobilisée dans d'autres cas par plusieurs auteurs (Chrétien, Doquet, Grenier) mais elle pourrait également être employée en d'autres contributions (Garine *et al.*, Ibo, Moreau...).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Patrimoine local et néo-patrimonialisme d'État

53 La plupart des processus patrimoniaux analysés dans l'ouvrage s'inscrivent à l'échelle locale. De ce fait, ils se différencient de la logique néo-patrimoniale qui caractérise aujourd'hui beaucoup d'États africains. Sous une même appellation, la nature de ces patrimonialismes semble fondamentalement différente, ce qui risque d'être source de confusions[9].

54 La patrimonialisation de ressources et de biens naturels à l'échelle locale implique des idées de consensus, de conscience du bien commun et de transmission harmonieuse d'un capital naturel d'une génération à l'autre. Finalement, cette conception relève d'un idéal attribué aux acteurs locaux selon lequel les principes de justice sociale et de générosité fondent les stratégies patrimoniales. Il s'agit souvent d'une vision quelque peu évangélique de la patrimonialisation.

55 Au contraire, la domination politique à caractère patrimonial implique le recours à des méthodes de pouvoir domestique dans la gestion des affaires publiques ; les liens de parenté et de clientèle sont mobilisés comme modes de gouvernance. Toutes les affaires politiques, administratives ou judiciaires sont gérées comme s'il s'agissait d'affaires personnelles. Au lieu du partage harmonieux de biens entre les membres d'une communauté, une logique d'accumulation bénéficie à quelques privilégiés, la séparation entre richesses privée et publique étant abolie et le pouvoir donnant accès à la richesse et inversement.

56 Cependant, au-delà de la différence fondamentale entre patrimonialisations locales et d'État, quelques convergences sont tout de même à relever. D'abord, l'importance accordée à la tradition. J.-F. Médard (1991) caractérise nombre d'États africains actuels comme étant néo-patrimoniaux, en ce sens qu'ils combinent des pratiques traditionnelles et modernes, en particulier un corps administratif et une bureaucratie. Mais la logique de fonctionnement de cet appareil serait surtout liée à une tradition : le clientélisme, le népotisme voire une certaine forme de corruption. D'autre part, les logiques néo-patrimoniales ne se rencontrent pas seulement au niveau étatique, mais existent également à l'échelle locale. La gestion du foncier par les communautés locales ou leurs représentants n'en semble pas très éloignée : importance du clientélisme, des échanges de services. Finalement, n'est-ce pas dans les patrimoines locaux que se trouve la matrice des stratégies néo-patrimoniales d'État en Afrique ?

Organisation de l'ouvrage

57 En ouverture de l'ouvrage, l'importance des ancrages spatiaux des patrimoines est rappelée à propos de plusieurs sociétés africaines. L'historien repère des lieux de mémoire de l'Afrique ancienne puis souligne l'investissement culturel d'autres lieux par l'Afrique contemporaine. Dans la recherche de fondements culturels à de nouvelles entités politiques élargies, des interprétations patrimoniales se superposent, surenchérissent les unes aux autres, voire se contredisent.

58 La première partie est centrée sur les rapports entre les patrimoines naturels et le domaine du droit, en particulier les statuts fonciers des biens qui ont valeur de patrimoine dans la nature : pluralité des droits, arrangements institutionnels, négociations d'accès aux ressources naturelles. D'un texte à l'autre, l'étude des

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

patrimoines naturels dans cette perspective change d'échelle. Au niveau international, la notion de patrimoine est affichée par des conventions mais sa portée juridique est souvent affaiblie par suite de stratégies d'États jaloux de leur souveraineté nationale. Au niveau national, un enjeu patrimonial, par exemple celui des forêts classées en Côte d'Ivoire, concerne plusieurs catégories d'acteurs qui ne pensent pas cet enjeu dans les mêmes termes. L'État ivoirien et des ONG internationales raisonnent en terme de meilleure gestion tandis que les populations locales mettent en cause la légitimité juridique des classements de leurs forêts. Au niveau local, de nombreuses discordances surviennent entre des législations foncières et des pratiques coutumières. L'application de la loi perturbe ces pratiques, en particulier celles de certains acteurs locaux. Par contre, une patrimonialisation officielle des ressources naturelles peut s'imposer vis-à-vis d'intervenants extérieurs et les contraindre à de rudes négociations avec des autorités locales.

59 La deuxième partie rassemble des textes qui abordent la thématique déjà examinée des rapports entre territoire et patrimoine naturel. La plupart de ces textes privilégient une échelle locale : imbrication des stratégies locales dans la construction de patrimoines et de territoires, inscription de patrimoines naturels dans l'espace local. La patrimonialisation du territoire n'est pas un processus commun à toutes les sociétés africaines. Plus encore, une société centralisée autour de chefferies peut ne pas accorder d'importance au territoire, alors qu'une société voisine sans chefferie structure son espace en territoires religieux. De même, une organisation territoriale n'est pas toujours un acquis permanent. L'histoire de populations dans la longue durée atteste de réagencements territoriaux corrélatifs à des changements politiques. L'ancienne organisation territoriale peut être accréditée d'une valeur patrimoniale, tandis que la nouvelle ne l'est pas. En fait, la patrimonialisation porte moins sur des territoires et des statuts de ressources naturelles que sur des rapports sociaux

60 Les territoires villageois africains comportent des brousses qui sont habituellement considérées comme des espaces neutres, voire hostiles et dangereux. Pourtant, des sociétés africaines investissent les brousses villageoises de nombreux rituels accomplis par des responsables religieux et destinés à entretenir les forces de la nature, garantes de la prospérité.

61 Les patrimonialisations officielles associent étroitement territoire et patrimoine naturel, mais il peut en être de même de processus de patrimonialisation relevant de populations locales, par exemple à propos de forêts. Toutefois, cette patrimonialisation ne vise pas essentiellement une protection écologique de la forêt. Il en résulte des malentendus entre logiques locales et politique officielle de conservation environnementale. Dans certains pays africains, tout se passe, *a fortiori*, comme si la patrimonialisation étatique de forêts orientait les migrations agricoles vers celles-ci et préparait leur déforestation.

62 La troisième partie met en correspondance la patrimonialisation avec l'affirmation identitaire. Patrimoine et identité sont des notions intimement liées, surtout dans le cas des patrimoines culturels. Des textes mettent en regard patrimoines culturel et naturel selon cette thématique tandis que d'autres analysent des patrimoines plutôt « hybrides ». La contribution de patrimoines naturels à la spécificité identitaire de groupes humains est évaluée en recourant à plusieurs approches. Dans le cas des Dogon, une réflexion de caractère épistémologique aboutit à la réhabilitation d'un milieu naturel longtemps posé comme ingrat et hostile. Pour les Peuls, un aliment souvent affirmé comme identitaire est analysé dans ses usages variés qui mettent en œuvre des savoirs immuables. Au contraire,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

chez les Mossi, la réduction récente des rituels des feux de brousse n'est pas contestée, tant que leur efficacité sociale ne semble pas atténuée. Ces rituels, concrétisation de croyances à propos de la nature, ne répètent pas simplement des pratiques héritées du passé, mais sont destinés à assurer la prospérité du groupe.

63 Le dernier texte compare, en dehors des références africaines, deux patrimoines exceptionnels, l'un naturel aux Galápagos et l'autre culturel à l'île de Pâques. Dans les deux cas, les relations s'avèrent ambiguës entre la patrimonialisation et les revendications, elles-mêmes complexes, des populations insulaires.

64 La conclusion propose un bilan global de résultats et réflexions sur les patrimoines naturels dans les pays du Sud puis elle esquisse des perspectives de nouvelles recherches. Premier constat : les patrimoines naturels locaux connaissent un foisonnement, voire une véritable explosion aux Suds. Les plus fréquents s'inscrivent dans un registre foncier qui devient un enjeu crucial en Afrique et à Madagascar. Les constructions patrimoniales locales visent moins une conservation de la nature pour elle-même que des valorisations économiques. C'est précisément dans cet objectif que des propositions de recherches appliquées sont avancées.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

ADJANOHOUN E., 1998 — « La notion de paysage culturel et les liens nature-culture en Afrique ». *In* Le Cour Grandmaison C. et Saouma-Forero G., *Le patrimoine culturel africain et la convention du patrimoine mondial. Quatrième réunion de stratégie globale*. Porto Novo, Unesco : 69-84.

ALPHANDÉRY P., BERGUES M., 2004 — Territoires en questions ; pratiques des lieux, usage d'un mot. *Ethnologie française*, 1 : 5-12.

BABADZAN A., 1985 — Tradition et histoire : quelques problèmes de méthode. *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines*, 21 (1) : 115-123.

BARRIÈRE O., BARRIÈRE C, 2002 — *Un droit à inventer ; foncier et environnement dans le delta intérieur du Niger (Mali)*. Paris, IRD Éditions, coll. À travers champs.

BONNEMAISON J., 2000 — *La géographie culturelle*. Paris, Éditions du CTHS.

BOUJU J., LAVIGNE DELVILLE P., LE ROY E., 2001 — *Prendre en compte les enjeux fonciers dans une démarche d'aménagement, stratégies foncières et bas-fonds au Sahel*, Paris, Gret.

BOURDIEU P., 1972 — Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction. *Annales ESC*, 1105-1125.

CHRÉTIEN J.-R, 1978 — Les arbres et les rois : sites historiques du Burundi. *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, 1 : 35-47.

CHRÉTIEN J.-R, TRIAUD J.-L. (éd.), 1999 — *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire.* Paris, Karthala.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

COLLOMB G., 1999 — Ethnicité, nation, musée, en situation postcoloniale. *Ethnologie française*, 29 (3) : 333-336.

COSAERT P., BART F. (éd.), 2003 — *Patrimoines et développement dans les pays tropicaux*. Bordeaux, Dymset, coll. Espaces tropicaux : 18.

DUPUIS A., 1999 — Souvenirs de Denise Paulme et Michel Leiris. *Cahiers d'études africaines*, 155-156 : 511-538.

FREMIGACCI J., 1999 — « Le Rova de Tananarive. Destruction d'un lieu saint ou constitution d'une référence identitaire ? ». *In* Chrétien J.-P. et Triaud J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire.* Paris, Karthala : 421-443.

GAUGUE A., 1997 — *Les États africains et leurs musées. La mise en scène de la nation.* Paris, LHarmattan.

GUTIERREZ M.-L, JUHÉ-BEAULATON D., 2002 — Histoire du parc à Néré (*Parkia biglobosa* Jacqu. Benth.) sur le plateau d'Abomey (Bénin) : de sa conservation pour la production et la commercialisation d'un condiment, l'*afitin. Cahiers d'Outre-mer* 200 (2002) : 453-474.

LAVIGNE-DELVILLE P., 2000 — « Harmonising formal law and customary land rights in French-speaking West Africa ». *In* Toulmin C et Quan J. (eds) : *Evolving land rights, policy and tenure in Africa.* Londres, IIED, DFID : 97-121.

LE ROY E., KARSENTY A., BERTRAND A., 1996 — *La sécurisation foncière en Afrique, pour une gestion viable des ressources renouvelables*. Paris, Karthala.

LE ROY E., 1999 — « À la recherche d'un paradigme perdu. Le foncier pastoral dans les sociétés sahéliennes ». *In* Bourgeot A. (éd.) : *Horizons nomades en Afrique sahélienne : sociétés développement et démocratie*. Paris, Karthala : 397-412.

LE MENESTREL S., 1999 — À la croisée des regards : la construction du patrimoine franco-louisiannais. *Ethnologie française*, 29 (3) : 409-418.

MÉDARD J.-R, 1991 — « L'État néo-patrimonial en Afrique noire. « *In* Médard J.-F. (éd.) : *États d'Afrique noire*. Paris, Karthala : 323-353.

MÉDARD J.-R, 1998 — La crise de l'État néo-patrimonial et révolution de la corruption en Afrique subsaharienne. *Mondes en développement*, 26 (102) : 55-67.

PÉLISSIER P., 1995 — *Campagnes africaines en devenir*. Paris, éditions Arguments, 2 vol.

TOULMIN C, QUAN J., 2000 – *Evolving land rights, policy and tenure in Africa*. Londres, IIED, DFID, NRI.

ROCHEGUDE A., 1998 — « Les instances décentralisées et la gestion des ressources renouvelables. Quelques exemples en Afrique francophone ? ». *In* Lavigne-Delville P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française : 403-422.

RODARY E., CASTELLANET C, ROSSI G., 2003 — *Conservation de la nature et développement ; l'intégration impossible ?* Paris, Gret, Karthala.

SEIGNOBOS C, 1980 — « Des fortifications végétales dans la zone soudano-sahélienne (Tchad et Nord-Cameroun) ». *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, 17 (3-4) : 191-222.

TRIAUD J.-L, 1999 — « Lieux de mémoire et passés composés ». *In* Chrétien J.-R et Triaud J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire*. Paris, Karthala : 9-12.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

NOTES

1. Des publications récentes font le point sur cette question soit de façon générale, soit dans une perspective spécialisée par exemple en anthropologie juridique (Cormier-Salem *et al.*, 2002 ; Cosaert et Bart, 2003 ; Barrière O. et G, 2002 ; Bouju *et al.*, 2001).

2. Information orale de M. Saul au cours du séminaire UR 026-IRD/CFW MNHN du 11 mai 2004.

3. Gaugue A., 1997 ; voir également le dossier de la revue *Ethnologie française*, « Musée, nation après les colonies » (tome 29, n° 3,1999), et celui des *Cahiers d'études africaines*, « Prélever, exhiber. La mise en musées » (n° 155-156, 1999).

4. Entre autres, les travaux d'A. Bertrand, A. Karsenty, E. Le Roy (1996), et A. Rochegude (1998) ; J. Bouju., P. Lavigne Delville, E. Le Roy (2001) ; O. et C. Barrière (2002).

5. E. Le Roy et A. Rochegude sont d'ailleurs membres du comité de pilotage sur le foncier au ministère des Affaires étrangères.

6. Ne peut-on établir un parallèle entre l'expert des années 2000 et l'ethnographe de l'époque coloniale ? M. Leiris se réfère à Lévy-Bruhl, pour qui l'ethnographe doit être un conseiller de l'administrateur (Dupuis, 1999 :521).

7. Cette communication a été publiée ailleurs (Gutierrez et Juhé-Beaulaton, 2002), mais l'idée de « matrimoine », bien qu'évoquée au cours du séminaire, n'a pas été reprise dans la publication.

8. Information extraite du journal *Le Municipal*, hebdomadaire béninois d'informations et d'analyses sur la décentralisation et le développement, daté du 14 février 2004.

9. Ces réflexions empruntent à une discussion soulevée lors de l'intervention de C. et H. Médard au séminaire UR 026-IRD/CRA/MNHN en avril 2004 sur « Les stratégies patrimoniales au mont Elgon (Kenya-Ouganda) ».

AUTEURS

JEAN BOUTRAIS

Jean **Boutrais,** géographe, UR 026 IRD/MNHN, département HNS, CP 026, 57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05. email :

DOMINIQUE JUHÉ-BEAULATON

Dominique **Juhé-Beaulaton,** historienne, CNRS/Mald, UMR 8054, univ. Paris-I, 9, rue Malher, 75003 Paris. email : ,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Thème 1. Une nature à négocier, des droits à inventer

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Du patrimoine commun de l'humanité aux biens publics globaux

From Common Heritage of Mankind to Global Public Goods

Marie-Claude Smouts

1 La notion de « patrimoine commun de l'humanité » est apparue sur la scène internationale dans les années 1960 à la faveur d'un contexte historique bien précis : la guerre froide et l'arrivée en masse des nouveaux États issus de la décolonisation. En un moment où les progrès technologiques ouvraient des espaces jusque-là inaccessibles à l'exploration humaine – l'espace extra-atmosphérique, la lune, les grands fonds marins – la double fracture cardinale qui divisait alors le monde en Est/Ouest et Nord/Sud faisait courir le risque d'une compétition exacerbée entre les deux supergrands pour l'appropriation de ces nouveaux espaces, sous le regard impuissant des autres États. Les bénéfices d'une telle compétition étant incertains, l'URSS et les USA jugèrent plus raisonnables d'englober la lune et les fonds marins dans leurs négociations de limitation des armements *(arms control)* et d'en faire des espaces internationalisés au nom des intérêts de l'humanité. Les pays du Sud, de leur côté, trouvèrent dans la notion de « patrimoine commun de l'humanité » un instrument utile pour préserver leurs droits sur des espaces qu'ils n'avaient pas les moyens d'explorer et pour fonder leurs revendications d'une répartition plus équitable des ressources mondiales, dans la perspective du Nouvel ordre économique international (NOEI) alors discuté aux Nations unies.

2 Ainsi datée, la notion de « patrimoine commun de l'humanité » n'a connu qu'un succès éphémère sur le plan juridique. En droit positif, le champ d'application du « patrimoine commun de l'humanité » est restreint. Non seulement la notion n'a pas été l'instrument politique espéré par les pays du Sud, mais ceux-ci ont appris à s'en méfier lorsqu'elle a commencé à être invoquée par des porte-parole autoproclamés de l'humanité qui prétendaient leur dicter la façon d'utiliser leurs propres ressources nationales.

3 Aujourd'hui, la notion de patrimoine commun de l'humanité est considérée par les diplomates et les juristes comme une notion désuète qui n'a pas tenu ses promesses de gestion harmonieuse des grands domaines d'intérêt commun. Cependant, les principes

éthiques qui lui sont attachés gardent leur valeur. Pour tenter de les relancer, un nouveau discours sur les « biens publics globaux » se fait entendre dont l'objectif est de ranimer la coopération autour de quelques sujets intéressant l'ensemble des êtres humains.

Le patrimoine commun de l'humanité : un concept ambigu et fragile

Des espaces construits par la négociation internationale

4 Le patrimoine commun de l'humanité est pauvre. Juridiquement, ni l'espace extra-atmosphérique, ni les eaux de haute mer, ni l'Antarctique n'en font partie, encore moins la forêt amazonienne. Les seuls espaces relevant de cette catégorie sont la lune et les corps célestes, l'orbite des satellites géostationnaires et le spectre des fréquences radioélectriques, les grands fonds marins. Le reste est de l'ordre de l'incantation et n'engage pas les États, ou bien fait l'objet de déclarations peu contraignantes, telle la liste des biens inscrits au patrimoine culturel et naturel de l'Unesco, et, plus récemment, le génome humain.

5 L'idée de patrimoine commun de l'humanité a été associée à la mer dès le XIXe siècle. Il s'agissait de faire avancer le principe de non-appropriation des ressources de l'océan face aux prétentions toujours plus grandes des États riverains. Certains juristes ont parlé de la mer comme d'un « patrimoine indivisible » (Andréas Bello, en Amérique latine), d'autres ont estimé que la mer territoriale, pas plus que la haute mer ne saurait être la propriété d'États individuels mais devrait revenir à une personne morale : la société internationale des États (Albert Geouffre de Lapradelle, en France). Dans toutes les discussions sur la codification du droit de la mer, le concept de patrimoine commun de l'humanité a été régulièrement évoqué. Encore fallait-il s'entendre sur les espaces auxquels il devrait s'appliquer et sur les obligations qui lui seraient attachées.

6 La définition de l'espace maritime relevant du patrimoine commun de l'humanité commença à se préciser au sein du Comité des fonds marins créé pour étudier « les utilisations pacifiques du lit des mers et des océans au-delà des limites de la juridiction internationale » en 1967. L'ambassadeur de Malte aux Nations unies, Arvid Pardo, acquit la célébrité dans un discours demeuré fameux :

7 « Le lit des mers et des océans constitue le patrimoine commun et devrait être utilisé à des fins pacifiques et dans l'intérêt de l'humanité tout entière. Les besoins des plus pauvres, représentant la partie de l'humanité qu'il est le plus nécessaire d'aider, devraient être étudiés par priorité dans le cas où des avantages financiers seront tirés de l'exploitation du lit des mers et des océans à des fins commerciales » (Assemblée générale des Nations unies, 1967).

8 Un grand débat international se déroulait alors sur la dénucléarisation, voire la démilitarisation complète, de certains milieux naturels. S'agissant de la mer, il existait bien un droit coutumier élaboré au cours des siècles mais les nouveaux États prétendaient le réviser de fond en comble en alléguant que ce droit avait été construit sans eux, au bénéfice des plus puissants. S'agissant de l'espace, tout était à inventer. Le lancement du premier Spoutnik, en 1957, avait ouvert des perspectives jusque-là inédites. L'exploration spatiale posait des questions d'usage et de propriété entièrement nouvelles.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

9 Les deux négociations, sur l'espace et sur la mer, se déroulaient simultanément dans le cadre des Nations unies, elles s'influençaient mutuellement et ne pouvaient qu'être marquées par les rapports de force et les courants d'idées s'exprimant dans cette enceinte. L'ONU, à cette époque, était encore la principale caisse de résonance des grands frémissements parcourant la planète et le lieu d'où sortaient périodiquement les grands concepts servant de référentiel commun dans la négociation internationale.

10 Le concept de patrimoine commun proposé par l'ambassadeur de Malte pour les fonds marins devint immédiatement un objet de négociation politique. Après trois ans de négociations, l'Assemblée générale des Nations unies adopta une Déclaration des principes régissant le fond des mers et des océans au-delà des limites de la juridiction territoriale (Res. 2749 du 17 décembre 1970) déclarant les fonds marins « patrimoine commun de l'humanité ». Malgré cela, le traité du 11 février 1971 interdisant de placer des armes nucléaires et d'autres armes de destruction massive sur le fond des mers et des océans ainsi que dans leur sous-sol n'allait pas reprendre l'expression. Il fallut attendre plus de dix ans pour que la notion de patrimoine commun de l'humanité soit inscrite dans un traité international sur la mer, et douze ans encore pour qu'elle devienne obligatoire, avec l'article 136 de la Convention de Montego Bay (signée en 1982, entrée en vigueur en 1994) qui stipule : « Le fonds des mers et des océans au-delà des limites de la juridiction internationale ainsi que ses ressources sont des éléments du patrimoine commun de l'humanité ».

11 La création d'un patrimoine commun de l'humanité a constitué une innovation majeure dans le droit de la mer qui, jusque-là, n'avait connu qu'une alternative, la liberté ou l'exclusivisme, la libre utilisation par tous ou l'appropriation par l'État riverain. La bataille autour de son adoption a été rude et n'a pu se faire qu'au prix d'une dissociation opérée entre les eaux sus-jacentes et le fond des mers. Les limites des deux espaces ne coïncident pas et leur statut juridique diffère. En surface, la haute mer commence là où s'arrête la Zone économique exclusive des États (ZEE) soit 200 milles marins à partir des lignes de base. Son usage reste libre (pêche, navigation). Sous les eaux, les fonds des mers et des océans constituent une « Zone » circonscrite par les limites extérieures des plateaux continentaux, ce qui a pour effet d'en réduire l'étendue par rapport à la haute mer. Cette Zone est dite « patrimoine commun de l'humanité », elle ne peut être exploitée qu'au bénéfice de tous.

12 Dans l'espace, le champ d'application du patrimoine commun de l'humanité est également restreint. Le Traité sur l'espace extra-atmosphérique (1967) ne retient pas la notion de *patrimoine* mais celle d'*apanage*, qui n'a ni contenu juridique, ni implications économiques :

13 « L'exploration et l'utilisation de l'espace extra-atmosphérique, y compris la lune et les autres corps célestes, doivent se faire pour le bien et dans l'intérêt de tous les pays, quel que soit le stade de leur développement économique ou scientifique ; elles sont *l'apanage* de l'humanité toute entière » (art. 1 de la Convention de 1967).

14 Seul l'Accord du 18 décembre 1979 régissant les activités sur la lune et les autres corps célestes à l'intérieur du système solaire retient la notion : « La lune et ses ressources naturelles constituent le patrimoine commun de l'humanité » (article 11).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Des déclarations peu contraignantes

15 La Convention de F Unesco pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel (1972) se réfère à une notion qui se rapproche du patrimoine commun de l'humanité en considérant que « certains biens du patrimoine culturel et naturel présentent un intérêt exceptionnel qui nécessite leur préservation en tant qu'élément du patrimoine mondial de l'humanité tout entière » (préambule) et qu'il s'agit d'un « patrimoine universel pour la protection duquel la communauté internationale tout entière a le devoir de coopérer » (article 6). Mais le qualificatif « commun » est soigneusement évité. Au contraire, la Convention réaffirme à maintes reprises la souveraineté et la responsabilité première des États sur le territoire desquels sont situés les fameux biens. Le seul engagement de la communauté internationale est celui d'une assistance éventuelle « aux plans financier, artistique, scientifique et technique » pour « la protection, la conservation, la mise en valeur et la transmission de ce patrimoine aux générations futures » (article 4).

16 Depuis que le « dialogue Nord-Sud » (1974-1981) a volé en éclats et que les illusions du Nouvel ordre économique international se sont envolées, les pays en développement ont cessé de se battre pour l'élargissement du patrimoine « commun » de l'humanité : « *It did not pay* ». Cette inflexion est particulièrement sensible dans le domaine de la biodiversité génétique et dans le grand débat sur la conservation, l'utilisation et le partage équitable des ressources génétiques.

17 Pour la diversité biologique de l'espèce humaine, on ne dispose aujourd'hui que d'une Déclaration universelle de l'Unesco sur le génome humain et les droits de la personne humaine (1997, article 1) :

18 « Le génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine ainsi que la reconnaissance de leur dignité intrinsèque et de leur diversité. Dans un sens symbolique, il est le patrimoine de l'humanité. »

19 Si la portée de cette Déclaration ne doit pas être sous-estimée sur le plan éthique et politique, force est de reconnaître la minceur de sa portée juridique.

20 Pour les ressources phytogénétiques, un épisode extravagant de la négociation a permis la signature, en 1983, d'un Engagement international de la FAO déclarant se fonder sur « le principe universellement accepté selon lequel les ressources phytogénétiques sont le patrimoine commun de l'humanité et devraient être accessibles sans restriction » (art. 1). A cette époque, les pays en développement, à l'initiative du Mexique, s'inquiétaient du statut des ressources génétiques collectées dans les pays en développement et conservées dans des banques de gènes dans les pays développés. Ils revendiquaient un libre accès sans redevances à toutes les ressources génétiques. L'Engagement international de la FAO leur donnait apparemment satisfaction. En réalité, les pays développés ne l'interprétaient pas ainsi et il apparut bien vite que l'Engagement aurait pour principal effet de nier la propriété des populations locales sur ces ressources et de limiter les possibilités des pays du Sud de légiférer.

21 L'adoption du texte n'avait été rendue possible que par un de ces accidents de séance dont les négociations multilatérales qui s'éternisent sur de longues semaines sont coutumières. Il fut rapidement balayé. Dès 1989, un amendement rendait compatible la notion de patrimoine de l'humanité avec les « droits des agriculteurs » et les « droits des obtenteurs » et réaffirmait le concept de souveraineté nationale. On sait qu'en 1992, la Convention sur la biodiversité a écarté la notion de patrimoine commun de l'humanité et

n'a reconnu qu'une « préoccupation commune ». De même, le Traité international sur les ressources phytogénétiques pour l'alimentation et l'agriculture, conclu sous l'égide de la FAO en novembre 2001, déclare(-t-il) dans son préambule : « Les ressources phytogénétiques pour l'alimentation et l'agriculture sont une *préoccupation commune* de tous les pays en ce qu'ils dépendent tous très largement de ressources phytogénétiques pour l'alimentation et l'agriculture provenant d'ailleurs ». Le dernier engagement de la FAO (1995) ne fait plus référence au concept de patrimoine commun de l'humanité. Il est admis que les États ont des droits souverains sur leurs ressources génétiques. L'accès à ces ressources est soumis aux législations nationales et dépend d'arrangements prenant la forme d'accords écrits déterminés par des autorités relevant des gouvernements nationaux.

22 Pour les pays du Sud, le « partage juste et équitable » *(access and benefici sharing)* des avantages découlant de l'exploitation des ressources génétiques paraît mieux assuré par des engagements volontaires et contractuels négociés au cas par cas que par le régime incertain d'un patrimoine commun de l'humanité dont ils ne maîtrisent pas les modalités.

Des obligations floues

23 Le contenu strictement limité du patrimoine commun de l'humanité, le faible nombre de textes juridiques y faisant référence, le manque d'application concrète (ni la lune ni les fonds marins ne sont encore exploités) ne permettent pas de tester la solidité du concept.

24 Le seul point robuste est l'exigence d'utilisation « exclusivement pacifique » accolée à la notion et encore l'exigence de démilitarisation n'est-elle pas totale. Pour les fonds marins, les États se sont engagés à n'installer ou ne placer sur le fonds des mers « aucune arme nucléaire ou autre type d'arme de destruction massive, non plus qu'aucune construction, installation de lancement ou autre installation expressément conçue pour le stockage, les essais ou l'utilisation de telles armes » (Traité de 1971, art. 1,§ 1). Pour l'espace et la lune, sont interdits « la mise en orbite autour de la terre des objets porteurs d'armes nucléaires ou tout autre type d'arme de destruction massive [...], l'aménagement de bases et installations militaires et de fortifications, les essais d'armes de tous types et l'exécution de manœuvres militaires ». Ne sont pas interdits : « l'utilisation de personnel militaire à des fins de recherche scientifique ou à toute autre fin pacifique (article 4 du Traité de 1967) [...] ni l'envoi de satellites espions dans l'espace. »

25 Mise à part l'exigence d'utilisation pacifique, les obligations attachées au statut de patrimoine commun de l'humanité restent floues. Les rapports de ce concept avec la propriété sont particulièrement ambigus. D'un côté, la notion de patrimoine est étroitement liée à la notion de propriété. Ce terme emprunté au droit privé évoque un ensemble de biens et de rentes qu'un titulaire doit transmettre à ses héritiers et qu'il s'agit de protéger. A l'origine de la création de la ZEE (Zone économique exclusive) en droit de la mer se trouve d'ailleurs la revendication de plusieurs États latino-américains, et particulièrement du Chili, de réserver à leurs nationaux sur 200 milles marins l'exploitation des ressources halieutiques de leur « mer patrimoniale » que la présence du courant froid de Humboldt rend particulièrement riche en poissons. D'un autre côté, les deux grands traités internationaux établissant le régime du patrimoine commun de l'humanité excluent l'appropriation. Pour les fonds marins, l'article 137 de la Convention de Montego Bay affirme :

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

26 « Aucun État ne peut revendiquer ou exercer sa souveraineté ou de droits souverains sur une partie quelconque de la Zone ou de ses ressources ; aucun État ni aucune personne physique ou morale ne peut s'approprier une partie quelconque de la Zone ou de ses ressources. »

27 Pour l'espace, la lune et les corps célestes, le Traité du 27 janvier 1967 dispose : « L'espace atmosphérique, y compris la Lune et les autres corps célestes, ne peut faire l'objet d'appropriation nationale par proclamation de souveraineté, ni par voie d'utilisation ou d'occupation, ni par aucun autre moyen » (art. 2).

28 Dans les années 1970, les Soviétiques n'avaient pas manqué de souligner la contradiction : comment peut-on faire entrer dans le régime de la propriété des espaces n'appartenant à personne ? La réponse n'a jamais été claire.

29 La Convention de l'Unesco sur le patrimoine mondial est particulièrement ambiguë dans son effort pour concilier le droit individuel de propriété, traduit en droit international public par le concept de souveraineté territoriale, et le devoir de conservation et de transmission pour l'humanité. Ce sont les États sur le territoire desquels se situent les éléments du patrimoine mondial qui ont le devoir d'identifier, conserver, mettre en valeur et transmettre ce patrimoine. Ce sont eux qui, par une démarche volontariste, demandent l'inscription d'un bien situé sur leur territoire au patrimoine mondial. La « protection internationale » consiste essentiellement en la mise en place d'un système d'assistance et de coopération visant à seconder ces États dans leur effort. Se dessine ici, une notion nouvelle, celle de la responsabilité du titulaire sous contrôle international (dont la triste histoire des Bouddhas de Bamayan a montré les limites[1]).

30 Théoriquement, le corollaire du principe de non appropriation est celui du libre accès. Ainsi, l'espace extra-atmosphérique, y compris la lune et les autres corps célestes, peut être « exploité et utilisé librement par tous les États sans aucune discrimination » (art. 1 du Traité de 1967) ; les astronautes doivent être considérés comme « des envoyés de l'humanité » (art. 5). Voilà qui ne peut que réjouir le Bangladesh, Haïti ou le Burkina Faso !

31 Sous un discours universel, en fait, le patrimoine commun de l'humanité organise d'abord les relations entre puissances avancées, seules capables de se lancer dans la conquête spatiale. L'essor des télécommunications par satellites a conduit à poser, par exemple, la question de l'utilisation de l'orbite géostationnaire la plus favorable, celle qui se trouve dans le plan de l'équateur terrestre, à environ 35 800 km d'altitude. Au nom du principe de la souveraineté sur les ressources naturelles et de « *l'apanage* », en 1976, les États situés sur l'équateur ont voulu proclamer leur souveraineté sur cette « ressource naturelle rare » dans une déclaration commune (Brésil, Colombie, Equateur, Indonésie, Kenya, Ouganda, Zaïre). Parce qu'elle était contraire au principe de non-appropriation, cette revendication a été rejetée.

32 En principe, le titulaire du patrimoine commun est l'humanité, personne morale, nouveau sujet du droit. Le bien dont il s'agit est *res communis*, il ne peut appartenir à personne car il appartient à tous. En réalité, les textes reconnaissant juridiquement la notion de patrimoine commun de l'humanité ne soumettent les États capables d'exploiter ce patrimoine qu'à des obligations vagues et donnent peu de garantie aux autres États quant au partage des bénéfices qui pourraient être tirés de cette exploitation. L'histoire de la Convention de Montego Bay est édifiante à cet égard. Selon le traité (art. 140 § 1) : « Les activités menées dans la zone le sont dans l'intérêt de l'humanité tout entière,

indépendamment de la situation géographique des États, qu'il s'agisse d'États côtiers ou sans littoral et compte tenu particulièrement des intérêts des pays pauvres ». En vue d'assurer l'exploitation du patrimoine commun au bénéfice de tous, un système très complexe a été mis au point avec une Autorité internationale des fonds marins chargée d'attribuer des concessions à des sociétés nationales et une Entreprise internationale placée sous sa responsabilité qui devrait mener les activités dans la Zone, répartir les avantages financiers et autres avantages économiques. Lorsqu'une concession serait attribuée à une entreprise nationale, une surface équivalente devrait être exploitée au profit des pays en développement. Ce système « parallèle » permettait de ménager les intérêts des grands États, qui ont besoin des métaux rares et précieux contenus dans les fonds marins, pour l'industrie aéronautique et spatiale et ceux des pays en développement, incapables d'exploiter de telles richesses. Quelques mois avant l'entrée en vigueur de la Convention, un accord négocié sous le poids des lobbies américains est venu abroger une grande partie des dispositions qui restreignaient la liberté d'exploitation des pays industrialisés, qui organisaient un mécanisme de compensation au profit des moins développés et qui garantissaient l'égalité de tous les États dans le fonctionnement de l'Autorité (New York, 29 juillet 1994). Le principe de la mise en commun des bénéfices tirés des ressources naturelles lié à la notion de patrimoine commun de l'humanité avait reculé d'autant.

33 Le droit de recherche scientifique sur les biens déclarés patrimoine commun de l'humanité est tout aussi ambigu. Par exemple, en principe, tous les États sans discrimination d'aucune sorte ont le droit de recherche scientifique sur la lune. Tous ont le droit de prélever sur la lune des échantillons de minéraux et d'autres substances, mais « ces échantillons restent à la disposition des États parties qui les ont fait recueillir, lesquels peuvent les utiliser à des fins pacifiques. Les États parties tiennent compte de ce qu'il est souhaitable de mettre une partie desdits échantillons à la disposition d'autres États parties intéressés et de la communauté scientifique internationale aux fins de recherche scientifique » (article 6). En bref, la transmission éventuelle de ces échantillons reste à la discrétion des puissances spatiales. Quant à l'obligation de préservation du milieu, elle se réduit à l'obligation un peu inquiétante de notification au Secrétaire général des Nations unies des plans « concernant le placement de substances radioactives sur la lune » et de mesures, non précisées, pour « éviter de perturber l'équilibre existant du milieu en lui faisant subir des transformations nocives, en le contaminant dangereusement par l'apport de matière étrangère ou d'une autre façon » (article 7). Là encore, les puissances capables d'explorer l'espace ont toute latitude quant à l'interprétation des risques entraînés par leurs activités.

34 Telle qu'elle a été formulée par les États et prévue dans les traités internationaux, l'application de la notion de patrimoine commun de l'humanité a comme premier effet d'assurer l'accès des intérêts particuliers, publics et privés, aux ressources mondiales. Elle garantit le droit des plus avancés et ne préserve que vaguement celui des plus faibles. Elle organise l'exploitation des ressources naturelles bien plus que leur préservation. Si la protection de l'Antarctique est encore assurée pour quelques décennies c'est parce que cet espace n'a pas été déclaré patrimoine commun de l'humanité, malgré l'insistance des pays en développement, et que l'accord prévoyant un système de gestion collective pour l'exploration et l'exploitation des ressources minérales du « continent blanc » n'est jamais entré en vigueur (Convention de Wellington de 1988). Le Traité de 1959 sur l'Antarctique avait « gelé » les revendications territoriales sur ce territoire « dans

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

l'intérêt de l'humanité tout entière » ; en 1991, le protocole de Madrid a interdit toute activité minière pendant cinquante ans, au grand dam du Chili, de l'Argentine et de l'Uruguay qui avaient milité pour raccourcir autant que possible la durée des moratoires et participer à l'établissement d'un futur régime d'exploitation. L'énorme pression des écologistes et une pétition fleuve rassemblée par le commandant Cousteau ont sauvé pour quelque temps l'Antarctique mieux que ne l'auraient fait les zélateurs du patrimoine commun de l'humanité.

La quête d'un concept mobilisateur

L'environnement, patrimoine commun

35 La construction du patrimoine commun de l'humanité par la négociation entre États a laissé le souvenir d'un jeu de dupe. Ce régime inédit devait préserver les droits des pays en développement sur les richesses naturelles appartenant à la « communauté internationale », assurer que ces ressources seraient mises en commun et distribuées équitablement. Dans les années 1970, les négociations sur le NOEI laissaient croire aux pays en développement qu'ils pourraient imposer un tel régime par le seul poids de leur nombre aux Nations unies. De leur côté, les grands États et les firmes multinationales souhaitaient accroître leur liberté d'action par-delà les frontières, contourner l'obstacle de la souveraineté territoriale et faire en sorte que le nouveau régime international soit le moins contraignant possible. La patrimonialisation devait leur garantir le libre accès à des ressources potentiellement intéressantes, sans véritable contrepartie de leur part. La contradiction était totale et déboucha sur une impasse. Le droit du patrimoine commun de l'humanité est resté déclamatoire. Aucune coalition d'États n'existe plus pour en imposer la mise en œuvre.

36 Pourtant, la notion continue d'alimenter une rhétorique, notamment chez les défenseurs de la flore et de la faune. Quantité d'acteurs privés militent pour que les différentes composantes de l'environnement soient déclarées « patrimoine commun de l'humanité » comme s'il s'agissait d'une évidence et comme si les trois mots magiques « patrimoine », « commun » et « humanité » allaient de soi. Mais qui représente l'humanité ? Qu'entend-on par patrimoine ? Quoi est commun à qui ?

37 La réponse n'est pas simple, comme en témoignent les débats qui ont entouré, en France, la préparation de la Charte de l'environnement voulue par le président de la République. Pendant toute l'année 2003, la notion de patrimoine commun a été largement discutée. Quelle définition, et surtout, quel champ d'application lui donner ? Pour le ministère français de l'Écologie et du Développement durable :

38 « Le *patrimoine commun* est constitué de l'ensemble des éléments matériels et immatériels qui concourent à maintenir et développer l'identité de chacun dans le temps et dans l'espace. Le patrimoine commun n'est donc pas quelque chose de figé et s'adapte au fil du temps. C'est une notion qui sous-tend la responsabilisation à l'égard de l'environnement et la réparation des dommages qui lui sont portés[2]. »

39 D'autres intervenants privilégient d'autres critères et estiment que « l'air, l'eau et le sol doivent y figurer nommément comme faisant partie du patrimoine [...] il serait souhaitable de citer la liste complète des 7 ressources fondamentales responsables du fonctionnement des écosystèmes à savoir : l'air, l'eau, le sol, l'énergie, l'espace, le temps et la biodiversité » (Conseil scientifique régional de l'environnement, 2003). Pour d'autres

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

encore, le terme lui-même est mal adapté : « En effet, le terme de patrimoine implique la possession de l'environnement par l'homme. Nous pensons qu'il n'en est rien : l'homme fait partie intégrante de l'environnement, mais celui-ci ne lui appartient en aucun cas » (École des mines de Nantes, 2003).

40 S'agissant du point de savoir s'il faut ou non reprendre les termes de la loi Barnier (2 février 1995) qui a reconnu l'environnement comme patrimoine commun de la « nation[3] », un consensus se dégage pour estimer cette limite trop restrictive : « L'environnement doit être une préoccupation planétaire, aucune pollution ne connaissant de frontière » et « sans remettre en cause la notion de patrimoine commun à chaque nation, il faut savoir que les conséquences et par là même les limites de compétence en matière d'environnement ne se superposent absolument pas aux frontières de ces nations. Il s'agit là d'une notion fondamentale dont il faut absolument souligner le caractère universel à inclure dans les objectifs d'une démarche transversale et décloisonnée de développement durable » (Conseil scientifique régional de l'environnement, Bretagne, *ibid*.).

41 Le seul principe clairement corrélé à la notion de patrimoine commun dans tous les discours est le principe de responsabilité. Si la discussion reste confuse quant aux rapports entre le patrimoine et la propriété, en revanche, il y a unanimité pour considérer que personne ne peut disposer à son gré d'un bien patrimonial environnemental mais que tous les acteurs, publics et privés, ont le devoir de le sauvegarder et de le transmettre aux générations suivantes. Par le biais de la responsabilité, un continuum entre patrimoine de la nation et patrimoine de l'humanité est ainsi opéré.

L'éthique du patrimoine commun de l'humanité

42 Sur la scène internationale, la notion de patrimoine commun de l'humanité est entretenue par le verbe. Son contenu varie selon les discours et tout est mélangé. Sont ainsi déclarés tour à tour « patrimoine commun de l'humanité » : les semences, l'eau, les logiciels libres, le génome humain, la science et la technique, la diversité culturelle. Ce qui est attendu de cette qualification est aussi divers que la liste est bigarrée. Pour les uns, il s'agit de relancer la discussion sur le développement en privilégiant les droits de l'homme « de la troisième génération » que sont les droits à l'alimentation et à la santé, et notamment le droit d'accès à l'eau potable. Pour les autres, il s'agit de lutter contre la « marchandisation » du monde et la privatisation d'un certain nombre de biens et services d'intérêt public.

43 Si brouillon et si peu attentif aux implications juridiques concrètes qu'il soit, ce discours est cumulatif et fournit une doctrine du patrimoine commun de l'humanité. Trois grands principes d'éthique en ressortent dont le potentiel contestataire est assez fort pour que les États répugnent à s'engager dans la patrimonialisation internationale et préfèrent s'en tenir à la « préoccupation commune ».

44 1. *Le patrimoine est un bien que l'on a reçu et que l'on doit léguer. Ses ressources ne doivent pas être épuisées au profit d'une seule génération*. La réflexion des années 1970 sur le patrimoine commun de l'humanité a contribué à jeter les premières fondations du développement durable. En effet, bien avant le rapport Bruntdland (1987), la Convention pour le patrimoine mondial de l'Unesco (1972) reconnaît un devoir de transmission aux « générations futures ». Bien plus, les deux principes de solidarité, intragénérationnelle

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

et intergénérationnelle, qui sont au cœur du développement durable, sont inscrits dans le Traité sur la lune (1979) :

45 « L'exploration et l'utilisation de la lune sont l'apanage de l'humanité tout entière et se font pour le bien et dans l'intérêt de tous les pays, quel que soit leur degré de développement économique ou scientifique. Il est dûment tenu compte des intérêts de la génération actuelle et des générations futures ainsi que de la nécessité de favoriser le relèvement des niveaux de vie et des conditions de progrès et de développement économique et social conformément à la Charte des Nations unies » (art. 4).

46 2. *L'utilisation des ressources patrimonialisées requiert un système de gestion contrôlé par des institutions représentant l'ensemble des utilisateurs, réels ou potentiels, sur la scène internationale* . Les textes établissant l'existence d'un patrimoine de l'humanité prévoient toujours un système international d'information, de contrôle, voire de redistribution. Tout discours revendiquant la reconnaissance d'un bien comme patrimoine commun de l'humanité s'accompagne de la revendication d'un droit de contrôle par des institutions internationales, publiques et privées. La patrimonialisation vise à transcender les limites de la propriété privée mais celles aussi des frontières administratives.

47 3. *Les bénéfices tirés de l'exploitation du patrimoine de l'humanité doivent être équitablement partagés*. Cette exigence implique des transferts de technologie et une assistance internationale des pays riches vers les pays pauvres. Elle implique aussi que soient menées, sur le plan interne, des politiques sociales re-distributives et transparentes. La patrimonialisation est un outil politique qui remet en cause la distribution du pouvoir et des richesses.

Les biens publics globaux : une rhétorique de substitution ?

48 Ni les États ni les populations n'ont démontré leur volonté de se plier à une telle éthique, bien au contraire. Quatre décennies d'échecs répétés ont démontré que le concept de patrimoine commun de l'humanité n'était pas accepté et ne pouvait pas être un concept organisateur des rapports internationaux. La véhémence de ceux qui le brandissent aujourd'hui pour dénier aux populations locales leurs droits d'usage ancestraux sur certains territoires n'a d'égal que leur manque de légitimité.

49 Pourtant, les valeurs attachées au concept, l'idéal dont il est l'expression gardent toute leur importance en un temps où la montée des risques globaux renforce la perception d'un destin commun et d'un devoir collectif envers la planète. Le concept de patrimoine commun de l'humanité n'a pas permis de traduire cette perception en politiques effectives. Un autre concept semble prendre la relève, celui de *biens publics globaux*. Alors que le patrimoine commun de l'humanité exprimait l'utopie d'une communauté internationale organisée tout entière sur le principe de la solidarité, la théorie des biens publics globaux soutient que la production de ces biens peut être le résultat de choix égoïstes et utilitaristes parfaitement rationnels.

50 Selon la définition classique héritée de l'économiste américain Paul Samuelson (1954), les biens publics sont des biens dont il est impossible d'exclure un utilisateur et dont les utilisateurs ne sont pas rivaux (la paix, la santé, l'air pur, par exemple). Ces deux critères canoniques, non exclusion et non rivalité, ont des implications politiques fortes. Si chaque utilisateur sait qu'il ne sera pas exclu, il n'a pas de raison de vouloir payer pour la production du bien et a tout intérêt à se comporter en « passager clandestin » *(free rider)*.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

En conséquence, un bien public ne peut être produit en quantité optimale que s'il existe une autorité publique capable d'obliger les membres de la collectivité à en payer le coût.

51 Ce concept présente deux grands avantages. D'une part, il se situe dans une logique de « bien commun » tout en balayant les enjeux d'appropriation et de souveraineté qui étaient les principaux du patrimoine commun de obstacles à l'effectivité l'humanité. D'autre part, et surtout, il met en évidence les « défaillances du marché » et le besoin d'une autorité publique pour fournir les biens collectifs, sans nier pour autant l'existence des comportements individualistes.

52 Transposée en relations internationales, la théorie des biens publics globaux se veut une réponse à l'idéologie néo-libérale dominante et à la crise du multilatéralisme. Elle vise à ranimer la discussion internationale sur les biens qui intéressent l'ensemble des pays et profitent à tous. Elle fournit des arguments pour relancer la coopération internationale et l'effort d'aide publique en direction des pays pauvres en soutenant que les crises internationales tiennent au fait que les biens publics mondiaux sont produits en quantité insuffisante.

53 L'invocation des biens publics mondiaux obéit à des fins de persuasion. Au prix d'une déformation de la théorie classique, la notion est utilisée de façon assez élastique pour englober n'importe quel sujet débordant les frontières et demandant un minimum de coopération internationale : l'équité et la justice, la santé, l'environnement, le patrimoine culturel, l'information, la sécurité alimentaire, l'eau potable, mais aussi, selon Stiglitz, prix Nobel d'économie et ancien vice-président de la Banque mondiale, le libre-échange, la stabilité financière. Que les deux critères canoniques, non exclusion et non rivalité, soient inapplicables à bien des sujets qualifiés d'autorité 3 biens publics mondiaux » ne découragent pas leurs propagandistes qui multiplient les sous-définitions et sous-catégories pour plier la réalité à leur cadre théorique (biens impurs, biens de club, etc.).

54 La démarche n'a plus rien de scientifique. Le seul but de l'exercice est un but d'énonciation : les biens publics mondiaux sont « les biens, services et ressources dont l'existence est bénéfique pour tous pour le présent et pour les générations futures ». Sans la production de ces biens mondiaux par l'action collective « on ne pourra pas avancer en matière de sécurité et de développement humain » (Kaul *et al.*, 1999). En conséquence, il est urgent de réfléchir à la façon dont ces biens peuvent être produits, financés et gérés dans une coopération internationale renouvelée.

55 Ce nouveau « mythe légitimateur pour l'action collective » (Constantin, 2002) est porté par de grandes administrations : le Programme des Nations unies pour le développement (Pnud) qui en a été l'initiateur (Kaul *et al.*, 1999), la Banque mondiale, l'Agence française de développement (Severino, 2001), le ministère des Affaires étrangères de Suède. Face à l'unilatéralisme américain et à la montée des crispations identitaires, rappeler qu'il existe des biens que le marché ne peut pas produire à lui seul et qu'il est de l'intérêt bien compris des grands pays de favoriser la production de ces biens pour le bénéfice de tous est une démarche louable. Reste à savoir si, mieux que le discours précédent, cette nouvelle rhétorique convaincra les décideurs et permettra de progresser vers la satisfaction équitable des besoins humains.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

BIRNBACHER D., 1994 — *La responsabilité envers les générations futures*. Paris, PUF.

CHEMILLIER-GENDREAU M., 1987 — *Humanité et souveraineté. Essai sur la fonction du droit international*. Paris, La Découverte.

CONSTANTIN F. (dir.), 2002 — *Les biens publics mondiaux. Un mythe légitimateur pour l'action collective*. Paris, L'Harmattan.

DUCHARNE S., 2002 — *La notion de patrimoine commun de l'humanité*. Mémoire, Centre de droit maritime et des transports, Faculté de droit et de science politique, université Aix-Marseille-III.

DUPUY R.-J., 1991 — *L'humanité dans l'imaginaire des nations*. Paris, Julliard.

KAUL I., GRUNBERG I., STERN M. A. (eds), 1999 — *Global Public Goods*. New York, Oxford, Oxford University Press.

KAHN P., 1998 — « Les patrimoines communs de l'humanité : quelques réflexions ». *In Les Hommes et l'environnement : quels droits pour le vingt-et-unième siècle ?*, Études en hommage à A. Kiss, Paris, Éditions Frison-Roche : 191-199.

KISS A., 1982 — « La notion de patrimoine commun de l'humanité », *Recueil des cours de l'Académie de Droit international*, 2 (175) : 99-256.

SAMUELSON P. A., 1954 — The Pure Theory of Public Expanditure, *Review of Economics and Statistics*, 36, November : 387-389.

SEVERINO J.-M., 2001 — Refonder l'aide au développement, *Critique internationale*, 10, janvier : 75-99.

SMOUTS M.-C, 2001 — *Forêts tropicales, jungle internationale : les revers de l'écopolitique mondiale*. Paris, Presses de Sciences po.

VIVIEN F. D. (éd.), 2002 — *Biodiversité et appropriation*. Paris, Elsevier.

NOTES

1. Ces immenses statues taillées dans la montagne en Afghanistan étaient inscrites au patrimoine mondial. Elles ont été détruites par les Talibans en mars 2001 malgré la protestation internationale.
2. Ministère de l'Écologie et du Développement durable, Consultation nationale pour la Charte de l'environnement, 24 janvier 2003.
3. Rappelons que, selon le code de l'environnement français : « Les espaces, ressources et milieux naturels, les sites et paysages, la qualité de l'air, les espèces animales et végétales, la diversité et les équilibres auxquels ils participent, font partie du patrimoine commun de la nation » (art. L 110) ainsi que l'eau (art. L 210).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

RÉSUMÉS

Le concept de patrimoine commun de l'humanité a émergé à la fin des années 1960 dans le contexte de la guerre froide et de la décolonisation. Il a été conçu pour préserver les droits des PVD sur des espaces qu'ils n'avaient pas les moyens d'explorer et pour fonder leurs revendications d'une répartition plus équitable des ressources mondiales. Exception faite de la lune et des grands fonds marins, le processus de patrimonialisation internationale de la nature a échoué. Non seulement le patrimoine commun de l'humanité manque de fondements juridiques solides, mais encore a œuvré à l'avantage des super-puissances. Pourtant, les principes éthiques à l'origine de ce concept demeurent pertinents. Dans l'effort de réconcilier bien commun, justice et équité, une nouvelle rhétorique est développée par des organisations internationales et des chercheurs, qui mettent au premier plan la notion de biens publics globaux.

The concept of Common Heritage of Mankind came up in the late 60's in the context of Cold War and post-colonialism period. It was supposed to preserve the rights of the Third World countries on world spaces that were out of reach for underdevelopped States and to give a framework in which the benefits of natural resources would be more equitably redistributed. Except for the Moon and the bed of the sea, the process of international patrimonialisation has not succeeded. Not only Common Heritage of Mankind has no solid international legal foundations but, in practise, it has worked to the advantage of the mighty. However, ethical principles that were originally related to this concept are still relevant. In an effort to rekindle the discussion on « common good », justice and equity, a new rhetoric is developed by some international organizations and researchers to bring forward the notion of Global Public Goods.

INDEX

Mots-clés : patrimoine commun de l'humanité, éthique, biens publics globaux, appropriation, développement durable

Keywords : common heritage of Mankind, ethics, global public goods, property, substainable development

AUTEUR

MARIE-CLAUDE SMOUTS

Marie-Claude **Smouts,** politologue, Centre d'études et de recherches internationales, 56, rue Jacob, 75006 Paris.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Les nouvelles orientations de la gestion du patrimoine naturel en Côte d'Ivoire

New Targets of Natural Heritage Management in Ivory Coast

Jonas Ibo

Introduction

1 Le Service forestier de Côte d'Ivoire, géré de manière centralisatrice depuis 1926 par le corps des Eaux et Forêts, s'ouvre de plus en plus, depuis le milieu des années 1990, à de nouveaux acteurs, notamment aux ONG et aux populations locales. Certes, le Service forestier a été créé en Côte d'Ivoire en 1912, mais les premiers forestiers n'y ont été affectés par le pouvoir colonial français qu'en 1924. Depuis cette époque, le Service forestier gère les forêts, y compris les aires protégées (parcs nationaux et les réserves) et les forêts classées.

2 Depuis 1978, les forêts ivoiriennes sont scindées en deux : d'un côté, le domaine forestier permanent de l'État, composé des parcs nationaux, des réserves et des forêts classées ; de l'autre côté, le domaine rural (84 % du territoire national, soit environ 28 millions d'hectares), dans lequel toutes les activités de production sont concentrées : agricoles, forestières (80 % de l'exploitation forestière), aménagement du territoire.

3 À ce jour, la Côte d'Ivoire compte huit parcs nationaux : il s'agit des parcs d'Azagny, du Banco, de la Comoé, des îles Eotilé, de la Marahoué, du mont Péko, du mont Sangbé et de Taï. L'ouverture du service forestier se matérialise par la naissance de deux zones de biodiversité (ZBD) et la cession en gérance de trois des huit parcs nationaux du pays à des ONG internationales de l'environnement. Les trois parcs nationaux cédés sont ceux de la Comoé, de la Marahoué et du mont Péko. Depuis 1997, la Côte d'Ivoire, avec le concours de la Banque mondiale et l'Agence française de développement (AFD) prépare le Programme-cadre de gestion des aires protégées (DPN, 2002). Cette entreprise devrait aboutir à la création d'un Office national des parcs nationaux et d'une fondation pour en pérenniser le financement. Sans attendre ces réflexions, novatrices par ailleurs, l'Union européenne

a décidé de financer trois programmes dans trois parcs. Cet ensemble de programmes est appelé « programme transitoire », car il est destiné à assurer la transition de l'état actuel à l'ère du PCGAP.

4 Cette dynamique semble répondre à une demande sociale, puisque le quatrième Congrès mondial des parcs nationaux de 1992, dont le thème était « Les parcs nationaux pour la vie » en faisait la recommandation. La Convention sur la diversité biologique (CDB), entrée en vigueur le 29 décembre 1993, invite, en ses articles 5 et 10 alinéa e[1], les parties contractantes à favoriser la participation des ONG et des populations riveraines des aires protégées aux activités de conservation.

5 Toutefois, ces évolutions soulèvent, en ce qui concerne la Côte d'Ivoire, un certain nombre d'interrogations relatives aux tenants et aux aboutissants de cette nouvelle orientation en matière de politique forestière. Assistons-nous à la privatisation ou à un désengagement stratégique voulu par l'État de la sphère de la conservation en Côte d'Ivoire ? Cette question est d'autant plus pertinente que ce processus est particulièrement marqué par l'omnipotence des Gestionnaires internationaux des ressources naturelles (Girn)[2].

6 Ensuite, étant donné les contre-performances des services forestiers classiques ivoiriens, malgré de multiples soutiens financiers et, surtout, le discours environnementaliste international alarmiste sur l'avenir de la biodiversité dans ce pays, ne s'agit-il pas, en réalité, d'une « marginalisation » de l'État ivoirien du secteur de la biodiversité par les Gestionnaires internationaux des ressources naturelles ?

7 La troisième interrogation que soulève la situation qui prévaut actuellement dans le champ de la biodiversité concerne la perception qu'en auront les populations locales, dont l'implication est de plus en plus sollicitée, voire exigée, par la communauté internationale, y compris l'Unesco dans le cadre des Réserves de biosphère. Ne vont-elles pas assimiler ces interventions massives d'acteurs extérieurs au corps des agents des Eaux et Forêts à une expropriation pure et simple de l'État, voire de la communauté nationale ?

8 Enfin, on peut s'interroger à propos de l'impact de ces nouvelles évolutions sur la souveraineté de l'État ivoirien concernant les ressources biologiques du pays.

9 À cet ensemble d'interrogations, la présente contribution tente d'apporter trois éléments de réponse. D'abord, l'article présente, succinctement, le contexte socio-écologique dans lequel émergent les zones de biodiversité et les parcs nationaux cédés en gestion à des ONG « vertes » d'origine étrangère ; ensuite, il analyse la nature et le contenu de ces innovations ; enfin, il appréhende leurs impacts sur les perceptions locales de la politique générale de protection du patrimoine naturel en Côte d'Ivoire.

Contexte d'émergence des zones de biodiversité et du programme transitoire

10 Sans vouloir cautionner l'afropessimisme « vert » ambiant dans les milieux environnementalistes internationaux, force est de constater que les ressources biologiques de la Côte d'Ivoire, comme d'ailleurs celles de la plupart des pays tropicaux, s'érodent irrésistiblement depuis les années 1960 sous les effets conjugués de plusieurs facteurs parmi lesquels certaines activités agricoles, certaines formes d'exploitation forestière et la pression démographique tiennent une place de choix. Depuis

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

l'indépendance, en effet, le développement socio-économique de la Côte d'Ivoire repose sur l'exploitation « minière » des ressources naturelles renouvelables.

11 Ainsi, jusqu'au début des années 1990, la Côte d'Ivoire occupait encore la première place parmi les producteurs de cacao et venait en troisième position pour le café au monde. Ces deux secteurs ont représenté 55 % des exportations du pays, 25 % de son PIB et concernaient environ 700 000 planteurs, soit 4,8 millions de ruraux et couvraient plus de 2,5 millions d'hectares (Losch, 1994). Ces faits établis par des recherches empiriques dont la crédibilité, au plan scientifique, ne souffre d'aucune réserve, alimentent néanmoins d'autres types de discours, plus ou moins catastrophistes.

12 En 1997, une mission de la Banque mondiale, tout en créditant le secteur ivoirien de la forêt d'un chiffre d'affaires de 300 milliards de francs CFA et de 38 000 emplois, déplorait le fait « qu'en 35 ans, la couverture forestière de la zone humide de la Côte d'Ivoire a perdu 6,3 millions d'hectares sur 8,3. Le reste, 1,5 million d'hectares, est fortement menacé par l'accroissement des surfaces agricoles et l'exploitation forestière au-delà de la capacité de production des massifs. La ressource forestière de la Côte d'Ivoire est désormais fragile, peu productive et vouée à la disparition, si des mesures efficaces ne sont pas prises pour redresser les tendances en cours » (Banque mondiale, 1997 : 2-3).

13 Cette expansion agricole et forestière n'a pas épargné le domaine forestier permanent de l'État. En 1993, plus de 30 % de la superficie des forêts classées étaient cultivés par plus de 500 000 chefs d'exploitation[3]. Or l'État, entre 1960 et 1986, avait, pour éviter cela, déclassé près de 975 000 hectares au profit d'activités agricoles de toute nature (Sodefor, 1992).

14 Bien que les parcs nationaux et les réserves soient moins infiltrés, ils se trouvent dans une situation tout aussi préoccupante. Ce constat a d'ailleurs été établi dès 1990, de manière métaphorique, par Georges Sournia, alors directeur du bureau Afrique de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN), en ces termes : « Qu'y a-t-il de commun entre le parc national du Yellowstone aux États-Unis, celui de la Vanoise en France d'une part et leurs « homologues » sénégalais, maliens, ivoiriens… d'autre part ? Rien *a priori* qui puisse permettre d'établir un quelconque parallèle : les uns, véritables prisons dorées de la faune, cherchent à canaliser un flot sans cesse croissant de visiteurs et d'amateurs de nature, les autres ont leur destin qui balance entre ceux qui s'efforcent, sans résultats depuis des décennies, de justifier leur occupation de l'espace et ceux qui mettent en coupe réglée, et avec les complicités actives de responsables locaux, les ressources qui sont censées être placées sous leur protection. Seule la définition, une et universelle, des parcs nationaux pourrait être perçue comme une sorte de point de convergence entre ces différents espaces éparpillés à travers la planète » (Sournia, 1990 : 451).

15 Depuis lors, ce discours[4] se perpétue en s'amplifiant et renforce cette vision pessimiste dans les milieux de la conservation, du fait justement de l'origine socioprofessionnelle de ceux qui l'alimentent. Ainsi, dans un ouvrage publié en 1991, Jean-Roger Mercier, actuellement directeur du département « Environnement » de la Banque mondiale à Washington, met l'accent, à partir de faits anecdotiques, sur le phénomène de corruption qui minerait davantage le champ de la biodiversité dans les pays africains : « Des fonctionnaires chargés de la protection de l'environnement sont parfois pris à trafiquer sur les animaux et plantes qu'ils sont censés protéger, ainsi ce fonctionnaire malgache des Eaux et Forêts qui proposait à un fonctionnaire de la Banque mondiale, dans les couloirs d'un hôtel abritant une conférence sur l'environnement, la vente d'un lémurien protégé ! » (Mercier, 1991 : 82). Michel Bachelet enfonce le clou, dès 1995, dans un

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

discours plus qu'idéologique où il fait l'amalgame entre les pandémies qui déciment l'Afrique et l'incapacité des États de ce continent à contribuer efficacement à la conservation de la biodiversité : « [...] dans cette orchestration laudative, l'Afrique apparaît particulièrement démunie, incapable de jouer ce qui reste de sa partition. Dans le domaine de l'environnement, c'est le continent qui joue les fausses notes les plus fortes. Disparition des forêts, dévastation des pâturages, progression des déserts, raréfaction de l'eau douce, extension du paludisme et de la pauvreté avec, en prime, une progression bientôt géométrique du sida ».

16 Ce discours n'est pas vraiment nouveau puisqu'il avait cours déjà dans les années 1920 dans les milieux coloniaux comme en témoigne l'extrait suivant du projet de loi portant fixation d'un programme général de mise en valeur des colonies élaboré par Albert Sarraut[5] : « La France qui colonise va organiser l'exploitation, pour son avantage sans doute, mais aussi pour l'avantage général du monde, des territoires et des ressources que les races autochtones de ces pays arriérés ne pouvaient à elles seules ou ne savaient mettre en valeur, et dont le profit était ainsi perdu pour elles, comme pour la collectivité universelle » (Sarraut, 1921 : 13).

17 L'État ivoirien, comme d'ailleurs les autres États d'Afrique noire, n'a pas les moyens de sa politique. Jean-Roger Mercier décrit d'excellente manière cette situation : « Les États africains ont actuellement beaucoup de problèmes à régler. C'est leur survie même qui est enjeu dans le très court terme. La situation financière est désastreuse dans la plupart des pays, qui ont dû passer par les fourches caudines du Fonds monétaire international (FMI). Les Programmes d'ajustement structurel (PAS) qui ont été imposés pratiquement à tous les pays de l'Afrique subsaharienne visent à redresser ces situations financières. Les remèdes traditionnellement utilisés mettent enjeu un mélange de limitation des dépenses publiques, de dévaluation de la monnaie locale et de privatisation des entreprises publiques. Si l'on ajoute à cela que les moyens humains manquent pour assurer une bonne gestion de la nature en général, et des forêts en particulier, on voit que la situation est particulièrement critique » (Mercier, 1991 : 129). Dans de telles situations de pluralité d'intérêts « [...] le choix est entre le laisser-faire, la décision autoritaire ou réglementaire, et la négociation entre acteurs directement et/ou indirectement concernés » (Babin *et al.*, 2002 : 7). Et pourtant l'État de Côte d'Ivoire perpétue, aujourd'hui encore, la méthode « sanctuariste » héritée de la période coloniale, à dessein d'ailleurs. La gestion forestière basée sur la coercition et l'exclusion semblait, en effet, affirmer également sur le terrain, l'autorité de l'État central. Mais force est de reconnaître que, depuis les années 1980, l'occupation des aires protégées et des forêts classées par des paysans de toutes origines[6], était presque légitimée par un État en proie à des difficultés économiques, sociales et même politiques.

18 Jusqu'à une date récente, l'État ivoirien, pour des raisons sus-mention-nées, avait opté pour le laisser-faire. Toutefois, depuis 1997, sous la pression des gestionnaires internationaux de l'environnement, il a pris l'engagement d'expulser tous les occupants illégaux des parcs et forêts classées en associant méthodes autoritaires et négociation. Pour toutes ces raisons, l'option prise à travers l'institution de zones de biodiversité et la cession de certains parcs en gestion à des structures privées internationales répond au besoin de sauvegarde de la biodiversité en Côte d'Ivoire.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Le dispositif mis en place : les zones de biodiversité et les parcs nationaux du programme transitoire

19 Les zones de biodiversité et les parcs nationaux du programme transitoire financés respectivement par le Fonds pour l'environnement mondial[7] (FEM) et l'Union européenne sont destinés à sauvegarder la diversité biologique de la Côte d'Ivoire. Selon les experts du WWF (1998), celle-ci se trouve désormais essentiellement concentrée dans les parcs et réserves du pays bien qu'ils ne s'étendent que sur 6,11 % du territoire national, soit une superficie d'environ 2 millions d'hectares (DPN, 1996 a).

Zones de biodiversité

20 En 1996, deux zones de biodiversité ont été créées dans le cadre du projet de Gestion participative des ressources naturelles et de la faune (Geprenaf) financé par le FEM. Ces zones se situent dans le nord du pays sur les sites de Warigué et des monts Tingui. La philosophie de ce projet consiste à concilier conservation et développement local en impliquant les populations locales. La trame territoriale comprend une zone centrale dite « zone de biodiversité » et une zone périphérique constituée de l'ensemble des terroirs des villages riverains de la zone centrale. La zone centrale est destinée à favoriser la reconstitution des ressources biologiques tant animales que végétales de la région en vue de développer l'écotourisme.

21 Le site de Warigué, localisé dans le département de Ferkessédougou, couvre 232 300 hectares dont une zone de biodiversité d'une étendue de 117 300 hectares. Le site des monts Tingui, à cheval sur les sous-préfectures de Dabakala au sud et de Kong au nord, s'étend sur 112 000 hectares dont 98 000 hectares constituent la Zone de biodiversité. Cet ensemble forme l'assise territoriale du projet Geprenaf.

22 Ces deux zones de biodiversité sont instituées à l'emplacement des anciennes forêts classées de Warigué et de la Kinkéné[8]. Depuis plus d'une quinzaine d'années, le géographe américain Thomas Bassett observe les interventions des pouvoirs publics dans l'aménagement du territoire dans le nord de la Côte d'Ivoire ; selon lui, « tous ces sites sont situés à des endroits qui étaient faiblement peuplés il y a 30 ans à cause de l'onchocercose (parasitose due à une filaire atteignant la peau et l'œil). La densité de la population en ces endroits a toujours été faible (4 à 8 hab./km^2), même si les documents du projet signalent avec insistance que la pression démographique est une des menaces à la conservation des ressources naturelles et de la vie animale sauvage » (Bassett, 2002 : 333).

23 La zone d'intervention du projet est historiquement déshéritée puisque les populations de ces régions ont été amenées, depuis l'époque coloniale, à occuper les régions forestières pour contribuer à la valorisation des potentialités naturelles de la colonie d'abord et du pays ensuite. Il est donc normal qu'on ait ici de faibles densités de population. Cette situation de pauvreté naturelle, aggravée par les ponctions humaines, a été particulièrement accentuée par la prolifération de l'onchocercose. De même que les forêts classées de Kinkéné et de Warigué, la zone avait été entièrement laissée à l'abandon. Ainsi, au commencement du projet, les pistes rurales étaient soit inexistantes, soit impraticables[9].

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Conception et organisation du Geprenaf

24 Ce projet, qui intervient également au Burkina Faso sur le site de Diéfoula (Bassett, 2002 : 332), tente d'expérimenter la gestion communautaire des ressources naturelles en Afrique de l'Ouest[10]. L'objectif majeur du projet Geprenaf est de tester au niveau des communautés villageoises un modèle de restauration, d'utilisation et de gestion des ressources sauvages selon une approche par la gestion de terroirs. De cette vision prospective se dégagent quatre objectifs spécifiques :

1. renforcer les capacités à la fois des communautés et du gouvernement pour la gestion durable des ressources végétales et animales ;
2. améliorer la gestion et l'utilisation de l'habitat et de la faune sur chaque site ;
3. améliorer la pratique de gestion des terroirs et des infrastructures locales ;
4. mettre en place un système durable de suivi et d'évaluation (DPN, 1996 a).

25 Le projet Geprenaf bénéficie du financement du Fonds pour l'environnement mondial (FEM). Sur un budget[11] » de 4 788 900 000 F CFA, les bailleurs de fonds versent 3 979 000 000 F CFA, le reste étant assuré en nature par certaines agences de coopération telle que l'Agence française de coopération (AFC) et l'État ivoirien (les salaires des fonctionnaires, les infrastructures immobilières, l'exonération d'impôts, les honoraires d'experts consultants, etc.).

26 Au plan de la gestion administrative, le projet est coordonné d'Abidjan par un fonctionnaire du ministère de l'Environnement et du Cadre de vie (à travers une cellule autonome de coordination). Le coordonnateur national du Geprenaf n'est pas un agent assermenté des Eaux et Forêts de la Côte d'Ivoire. Il est fonctionnaire du ministère de l'Environnement et du Cadre de vie et docteur vétérinaire écologue.

27 Les deux sites du projet sont gérés par des acteurs privés. Le site de Warigué, dont le siège se trouve à Ferkessédougou, est confié à un bureau d'étude burkinabé (Socrege) et celui des monts Tingui est géré depuis Dabakala par un consortium d'ONG, notamment l'Association française des volontaires du progrès (AFVP) et le Centre de formation, de recherche et d'animation en milieu rural (CFRAR). La sélection de ces prestataires de services a été faite à la suite d'un appel d'offre international. Aujourd'hui, sur les différents sites collaborent des spécialistes de nationalités différentes. Sur le site des monts Tingui, par exemple, les deux spécialistes en biodiversité et gestion des terroirs sont burkinabé et français : ils supervisent le travail de quelques salariés ivoiriens composés de géographes, d'agronomes et de sociologues. Il n'y a parmi eux aucun agent des Eaux et Forêts de Côte d'Ivoire.

28 D'une manière générale, chaque site du Geprenaf comprend une Cellule technique d'appui (CTA) composée d'un spécialiste en gestion des terroirs, d'un spécialiste en gestion de la biodiversité et des animateurs de terrain en contact permanent avec les populations. Au niveau des villages-centres, le Geprenaf a installé des délégués villageois. Ces délégués sont censés travailler en étroite collaboration avec les animateurs ruraux du Geprenaf. Ils ont, pour ce faire, participé à des voyages d'échanges dans des pays étrangers. Selon la philosophie du projet, ils seront appelés à assurer la relève (dans le jargon des projets de développement en coopération, on parle de maintenance et de l'après-projet), c'est-à-dire qu'ils sont destinés à maintenir et à valoriser les acquis du projet pour la conservation de la biodiversité.

29 Le Geprenaf, dans le cadre des zones de biodiversité, privilégie en effet, la gestion participative des ressources naturelles. Cette approche met l'accent sur le développement

local par le biais d'une exploitation des terroirs villageois qui respecte la biodiversité. Dans la pratique, le travail s'organise à l'échelle de deux entités foncières, à savoir une zone agro-sylvo-pastorale dans laquelle on favorise des activités socio-économiques compatibles avec la gestion durable des ressources naturelles et une zone de biodiversité dans laquelle sont développées des activités alternatives (chasse, tourisme de vision, cueillette, etc.) d'exploitation de la faune, de la flore et des autres ressources naturelles, susceptibles de contribuer à la valorisation de la biodiversité.

30 L'exemple du site des monts Tingui est édifiant à cet égard. En effet, la Cellule technique d'appui a pu mettre en place, au niveau des 38 villages du projet, des Comités d'attribution des fonds de développement local (CAF-DL) constitués de délégués des communautés villageoises. Ce sont ces délégués qui sont habilités à identifier les microprojets que financera le Geprenaf. Créés en fonction de la situation administrative et géographique, ces comités sont au nombre de trois : le CAF-DL Nord (15 villages), le CAF-DL Sud (15 villages) et le CAF-DL Ouest (8 villages).

31 Ainsi, à l'opposé de l'approche centralisatrice et étatique privilégiée depuis l'époque coloniale par les services des Eaux et Forêts de Côte-d'Ivoire, le projet Geprenaf développe une approche participative, sans l'intervention des agents assermentés des Eaux et Forêts de l'État ivoirien qui sont, en quelque sorte, mis à l'écart. On pourrait dire sans exagération qu'il s'agit d'une expérience de gestion forestière sans les agents du service des Eaux et Forêts. L'État n'intervient qu'au niveau des négociations avec le bailleur de fonds.

Les acquis du Geprenaf en 2002

32 Avant le déclenchement de la rébellion en Côte d'Ivoire, le 19 septembre 2002, le projet Geprenaf avait réalisé, selon les propos de la cellule de coordination, les travaux de désenclavement des localités riveraines de la zone de biodiversité du site des monts Tingui. Des « bases-vie » ont été installées dans plusieurs localités des deux sites du projet. Des pompes hydrauliques villageoises ont été installées au profit des habitants. Les délégués locaux du Geprenaf ont été formés à la gestion des fonds et des microprojets et le processus de transfert des compétences était très avancé. Pour preuve, l'ONG française AFVP avait rompu son contrat avec le Geprenaf après avoir accompli sa mission d'appui aux capacités locales. Enfin, selon la coordination du Geprenaf, les populations locales ayant parfaitement compris le bien-fondé du projet y ont entièrement adhéré et le défendent. En effet, grâce à cette détermination, les acquis du projet ont été épargnés de la razzia des rebelles, car les deux sites sont entièrement compris dans les zones sous leur contrôle.

33 Malgré tout, le Geprenaf a subi des préjudices matériels et moraux importants : des véhicules 4 x 4 et des micro-ordinateurs ont été emportés, des programmes d'activités ont été perturbés, des agents ont été traumatisés, etc.[12].

Parcs nationaux du programme transitoire

34 Au nombre de trois, ces parcs ont été sélectionnés en 1996, aussi bien pour leur prétendue place dans le dispositif de la conservation de la diversité biologique de la Côte d'Ivoire que pour les menaces de destruction qui pèsent sur eux.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Présentation des parcs sélectionnés

Le parc national de la Marahoué

35 De réserve de faune en 1956, le parc national de la Marahoué a été créé en 1968 par le décret n° 68-80 et s'étend sur 101 000 hectares. Situé dans le Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire, le parc national de la Marahoué est à cheval sur les sous-préfectures de Bouaflé, Zuénoula et Bonon, faisant toutes partie de la région administrative de la Marahoué, dont le chef-lieu est la ville de Bouaflé. Les agriculteurs exercent une pression particulièrement forte dans le nord et le sud du parc : défrichements agricoles, braconnage, présence permanente de pêcheurs et autres occupants illégaux. Sur la base du dernier recensement effectué en 1990, ils sont 2365 à occuper 13 700 hectares, soit une moyenne de 6 hectares par chef d'exploitation. Pour la plupart, ils sont concentrés sur trois zones dites agro-forestières de 11 000 hectares. (DPN, 2002 : 48)

36 Les termes du premier rapport établi par l'ONG Conservation international dès la prise de fonction au parc national de la Marahoué illustrent bien cette situation : « Comme tous les parcs nationaux en Côte d'Ivoire, le parc national de la Marahoué, est une aire faisant partie de la catégorie II de l'UICN, par conséquent, aucune exploitation n'est autorisée et l'accès n'est permis que pour des recherches approuvées par le gouvernement et des visites payantes. Cependant lorsque le parc a été créé, 111 planteurs au moins y cultivaient déjà des portions de terre et aucune mesure précise n'a été prise par les autorités pour les faire sortir. En 1989, le nombre de planteurs enregistrés dans le parc est passé à 1 397. Depuis 1989, les différentes administrations locales et celles du parc qui se sont succédées ont admis l'existence des anciennes plantations mais interdit d'en faire de nouvelles. Ce qui signifie qu'en fait, certaines parties du parc ne sont pas protégées » (DPN et Conservation international, 1999 : 3 et 6). Les autres parcs du programme transitoire connaissent les mêmes problèmes, mais à des degrés moindres.

Le parc national de la Comoé

37 Depuis sa création, le parc national de la Comoé a connu différents statuts : parc refuge de la région Nord (situé dans la région de Bouna) en 1926, il devient, aux termes du décret n° 22 du 30 novembre 1942, réserve de faune de Bouna, puis réserve totale de Bouna en 1953 pour être finalement classé parc national de la Comoé par décret 68-81 du 9 février 1968 avec une superficie de 1 150 000 hectares.

38 Ce changement d'appellation n'est certainement pas fortuit. En effet, Bouna est le nom d'une localité où se rencontrent plusieurs groupes ethniques, notamment les Lobi et les Koulango. Bouna est également un chef-lieu de préfecture incluse elle-même dans une entité administrative plus large dite région du Zanzan dont la capitale est Bondoukou. Enfin, Bouna n'est pas la seule localité concernée par l'existence du parc. Or la Comoé est un fleuve qui coule du nord au sud et traverse tout le parc ; de plus, le fleuve est intemporel et impersonnel. Cette nouvelle appellation traduit parfaitement la dynamique de mondialisation des ressources naturelles de la Côte d'Ivoire, à l'instar des autres pays en développement. A preuve depuis qu'il est classé patrimoine naturel de l'humanité par l'Unesco, la Côte d'Ivoire ne dispose plus, en théorie tout au moins, de l'exclusivité des prérogatives sur ce parc. Le parc de la Comoé souffre d'un braconnage pernicieux alimenté de l'intérieur de la Côte d'Ivoire et également de l'extérieur par les chasseurs lobi[13] (WWF et DPN, 1996). Toutefois, selon le rapport du PCGAP, cité plus haut, « ce parc

souffre très secondairement d'une pression exercée par l'agriculture sur sa limite sud-ouest. Environ soixante villages sont situés dans les environs du parc, mais aucun village n'est établi à l'intérieur » (DPN, 2002 : 44).

Le parc national du mont Péko

39 Créé par le décret n° 68-79 du 29 février 1968, le parc national du mont Péko est situé à l'ouest de la Côte d'Ivoire, à cheval sur les départements de Duékoué et de Bangolo. Il s'étend sur une superficie de 34 000 hectares. Il doit son nom au mont Péko de plus de 1 000 mètres d'altitude situé dans la partie nord-est du parc. Ce parc a hérité de limites erronées, tracées involontairement ou non par un géomètre privé commis à la tâche de délimitation de l'aire protégée en 1968. Ainsi des plantations de cultures pérennes sont incluses dans le parc, par erreur, pendant que de nouvelles plantations ont été créées à l'intérieur du parc dans des zones qui en avaient été exclues lors de l'opération de délimitation (DPN, 2002).

La mise en œuvre du programme transitoire

40 Au regard de ce qui précède, et à l'image des autres parcs du pays, ces trois parcs du programme transitoire nécessitent, selon les termes des documents de convention, des actions immédiates afin d'éviter leur disparition, étant donné leur importance[14] dans le panorama écologique du pays. En effet, le parc national de la Comoé est situé dans la zone sahélo-soudanienne et pourrait jouer, selon les experts du WWF, un rôle d'écran contre le processus de « sahélisation » du nord de la Côte d'Ivoire. Le parc de la Marahoué tire son originalité écologique de sa situation dans une zone de contact forêt-savane. Le parc du mont Péko est caractérisé par sa situation dans une zone de forêt montagnarde semi-décidue (DPN, 1996). Le document du projet concernant le parc du mont Péko est très explicite à propos de sa fragilité : « L'importance de l'ensemble des agressions actuelles (infiltrations agricoles, braconnage, feux de brousse) ne doit pas être sous-estimée. Des mesures correctives doivent être prises, sans attendre la mise en place du PCGAP » (DPN, 1996).

41 Le programme transitoire est financé par l'Union européenne à concurrence de 1 milliard 500 millions de francs F CFA[15]. Le financement provient donc entièrement de l'extérieur.

42 Pour la mise en œuvre de ces trois projets du programme transitoire, trois ONG internationales pour l'environnement ont été sélectionnées à l'issue d'un appel d'offre international. Ainsi le WWF International a obtenu le marché du parc national de la Comoé, Conservation International celui de la Marahoué, pendant que le marché du parc national du mont Péko a été attribué à Bird Life International. Il s'agit de véritables « marchés verts » puisque les contrats signés avec l'Union européenne et le gouvernement de Côte d'Ivoire accordent la liberté aux ONG de recruter les agents d'exécution dont le chef de projet[16]. De plus, la répartition du budget alloué aux différents parcs fait une part belle à l'administration et à l'expert international (on parle ici d'Assistant technique) de l'ONG ayant obtenu le contrat d'assistance. Par exemple, dans le cadre du parc national de la Comoé, le WWF International perçoit, au titre des frais administratifs et de gestion du projet, 277 400 000 F CFA, soit près de la moitié du budget global du projet (DPN, 1996 a : 23). Dans le même temps, 86 200 000 F CFA sont consacrés à la préparation du plan d'aménagement et des travaux d'aménagement proprement dit du parc. Une telle répartition ne peut que créditer l'opinion selon laquelle il existe bel et

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

bien une « rente biodiversité » que se distribuent les Gestionnaires internationaux des ressources naturelles du Nord par le canal de leurs ONG[17].

43 Les Conventions de financement ont assigné quatre objectifs spécifiques au Programme transitoire :

1. le renforcement des capacités de gestion des cellules d'aménagement ;
2. l'arrêt du processus de détérioration et la mise en place d'une gestion efficace des parcs nationaux ;
3. l'élaboration des plans d'aménagement et l'exécution de leurs premières mesures ;
4. la préparation à un développement de l'écotourisme.

44 En ce qui concerne la gestion administrative du programme transitoire, l'État de Côte d'Ivoire détient la maîtrise d'ouvrage et confie la direction aux partenaires extérieurs, c'est-à-dire les trois ONG vertes internationales[18]. Les documents du projet qualifient ces nouveaux acteurs dans la gestion des parcs nationaux, patrimoines naturels de l'État ivoirien, d'assistants techniques compte tenu de leur expérience internationale. A ce titre, quatre missions leur ont été attribuées : l'appui technique à l'exécution des projets, l'exécution des projets *stricto sensu*, l'administration des crédits affectés aux projets et le contrôle financier de l'exécution des projets. Les personnes recrutées dans le cadre du programme transitoire travaillent en collaboration avec les agents des Eaux et Forêts affectés par l'État.

45 Théoriquement, le directeur du parc, un forestier de carrière et fonctionnaire de l'État, est chargé de veiller à l'exécution du projet en tant que représentant du maître d'ouvrage. Mais dans les faits, le chef de projet cumule les missions d'exécution de projet et d'assistance technique ; il est même ordonnateur des dépenses.

46 Contrairement aux zones de biodiversité du projet Geprenaf où les forestiers ont été écartés purement et simplement[19], dans le cadre du Programme transitoire, on assiste à une collaboration de deux équipes qui coexistent sur le terrain : l'une composée du personnel de l'ONG international ; l'autre constituée d'agents des Eaux et Forêts dirigée par le directeur du parc.

Résultats des programmes transitoires

47 Les résultats sont mitigés, car aucun problème de fond n'a pu trouver un début de solution. Dans le parc de la Marahoué, par exemple, une rébellion de planteurs a pratiquement empêché le projet de réaliser pleinement ses objectifs. Toutefois, le programme transitoire a permis d'y effectuer des travaux de préparation d'un plan d'aménagement incluant des orientations pour les relocalisations des populations infiltrées.

48 Dans le cas du parc national du mont Péko, le seul résultat tangible réside dans la clarification des limites physiques de l'aire protégée et dans l'identification des villages affectés par le parc. « Cinq villages ont, depuis 1968, abandonné 205 ha de plantations à la demande des Eaux et Forêts : Diébly a abandonné 127 ha, Guézon-Tahouaké 50 ha, Tahably 6 ha, Ponan-Zagné 6 ha et Sibably 16 ha » (DPN, 2002 : 45).

49 La gestion bicéphale qui caractérise les parcs du programme transitoire soulève la question, non seulement de la perception que se font les populations locales des aires protégées en tant que domaine classé de l'État, mais également de celle relative au rôle de l'État dans la conduite d'une politique souveraine d'environnement à même de répondre aux aspirations des populations locales.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Les perceptions locales des innovations de la politique générale de protection du patrimoine naturel

50 « Les projets portant sur la biodiversité, qu'ils aient une vocation de conservation ou d'exploitation, sont, plus que tout autre, ressentis comme une ingérence et une menace par les groupes autochtones » (Goedefoit, 2002 : 161). Ces remarques concernant des cas étudiés à Madagascar, pourraient parfaitement convenir pour décrire la situation qui prévaut à la périphérie des aires protégées en Côte d'Ivoire.

51 En effet, les populations locales ivoiriennes ont toujours interprété les classements de forêts comme une expropriation. Ce sentiment est d'autant plus fort que le processus, qui remonte d'ailleurs aux années 1920, a ignoré les coutumes et les us de ces populations. Des sites sacrés ont ainsi été inclus dans les parcs nationaux, privant les populations riveraines de certains éléments de repères identitaires. Des villages ont été déplacés, éloignant les habitants des lieux de cultes et des sépultures. Tout cela a provoqué de profonds sentiments de frustration qui se transmettent de génération en génération. Les populations locales des parcs concernés par le programme transitoire perçoivent différemment l'arrivée, dans le domaine de la conservation de la biodiversité en Côte d'Ivoire, de nouveaux acteurs dirigés par des ressortissants étrangers. Ainsi, pour les occupants illégaux du parc national de la Marahoué, le gouvernement ivoirien a échoué dans le conflit qui les oppose depuis plusieurs années. Par conséquent, il a fait « appel à des Blancs »[20]. Ces nouveaux acteurs sont donc considérés ici comme de véritables mercenaires. Les forestiers ivoiriens accréditent eux-mêmes cette perception puisqu'en voulant effrayer les riverains et les agriculteurs illégaux ils leur disent : « maintenant le parc n'est plus à nous ; il appartient aux Européens qui ont décidé de financer les opérations de surveillance et d'aménagement du parc[21] ».

52 Cette perception négative a conduit, par exemple, à la radicalisation[22] de la position des planteurs illégaux du parc de la Marahoué dans le conflit qui les oppose à l'État depuis plus de 20 ans. Depuis le 14 juin 1999, des paysans de la sous-préfecture de Bonon qui occupaient illégalement des portions de terre du parc national à des fins agricoles, ont déclenché une rébellion contre le personnel du Parc national de la Marahoué. Regroupés dans une organisation dénommée « collectif des douze campements » (Djahakro, Youbouékro, Petit Zuénoula, Petit Gohitafla, Martinkro, Koloukro, Blaisekro, Yao-Yaokro, Gbanbokouadiokro, Ndoli Yaokro), ces planteurs récusent l'autorité des agents des Eaux et Forêts. Ils revendiquent le déclassement pur et simple des portions du parc qu'ils cultivent et dénoncent le comportement de certains agents (emprisonnement, racket). Cette rébellion démontre la résistance de certaines populations à la politique sanctuariste de l'État.

53 Depuis cette date, la zone n'est pas encore pacifiée et ni les forestiers (ayant pourtant reçu du renfort, puisqu'une équipe de forestiers commandos y a été affectée depuis lors), ni l'équipe de l'ONG Conservation International n'y ont accès. Ces populations perçoivent la cession du parc en gérance à une ONG internationale comme la vente à des étrangers d'une forêt de laquelle on veut à tout prix les faire partir. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'arrivée de Conservation International n'a pas fait avancer les choses. Le sociologue engagé par cette ONG pour essayer de trouver une solution consensuelle au conflit a été licencié pour insuffisance de rendement, en ce sens qu'il n'a pas pu proposer une approche à même de juguler la crise socio-écologique. Rien de surprenant puisqu'il tenait

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

des propos semblables à ceux des plus « réactionnaires » des forestiers ivoiriens. Les habitants de Yobouékro, le campement de planteurs baoulé[23] qui a dirigé la rébellion, soutiennent que le sociologue n'a cessé de leur répéter au cours des réunions : « Préparez-vous à partir du parc dès la prochaine pluie. » La situation s'est encore dégradée davantage. En effet, un deuxième affrontement a eu lieu en décembre 2001[24] entre les forestiers et les « paysans rebelles ». Il y a eu deux morts du côté des paysans et des blessés dans les rangs des gardes forestiers. Ces affrontements constituent la conséquence directe de la patrimonialisation exogène de la nature tropicale qui, depuis les années trente, exclut les populations locales dans les pays du Sud. C'est ce que l'anthropologue français, François Verdeaux confirme en notant : « L'action du service forestier prolonge cet accaparement [de la ressource forestière] au détriment des sociétés paysannes à travers un mouvement de classement des massifs forestiers. [...] Le processus de classement s'accélère dans les années trente lorsqu'il s'avère d'autant plus difficile de contenir l'expansion des plantations en forêt que la cacaoculture plus la caféiculture constituent désormais une nouvelle priorité » (Verdeaux et Alpha, 1999 : 39).

54 Dans les parcs de la Comoé et du mont Péko, la tension est moins vive, peut-être parce que les enjeux n'y sont pas aussi importants. Dans le parc national de la Comoé par exemple, les plantations de cultures pérennes sont rares et le seul problème se situe au niveau du braconnage. Le projet a joué le jeu de la récupération en associant les chasseurs traditionnels locaux à la lutte contre le braconnage, moyennant une prime mensuelle de 30 000 F CFA. De plus, ici, le tribunal de première instance de justice a été sensibilisé et inflige des peines de prison allant jusqu'à un an pour des délits forestiers, comme le braconnage, les cultures dans le parc, ce qui était rare jusque-là, même au niveau national.

55 Dans le parc du mont Péko, les villageois ne revendiquent que de maigres sommes d'argent en compensation des plantations[25] qu'ils ont abandonnées lors de sa création en 1968.

56 Le cas des zones de biodiversité du Geprenaf paraît plus complexe en termes de perceptions locales. L'intervention du Gepreanaf a été accueillie avec enthousiasme par les populations parce qu'on leur avait promis un développement local concerté mais respectueux de la biodiversité, laquelle, une fois reconstituée devait faire venir des touristes et créer des sources de revenus permanents.

57 Néanmoins, certains villageois posent des problèmes de perte d'identité. Dans le cadre du site des monts Tingui, par exemple, tous les villages concernés désignent la zone de biodiversité comme étant leur territoire ancestral de chasse dénommé *gbri*[26]. Or, en milieu traditionnel ivoirien, les territoires de chasse ne sont pas seulement des lieux de capture d'animaux mais aussi des refuges de génies protecteurs et surtout de formation des futurs gestionnaires des villages. Ils sont, pour certains peuples, le prolongement du bois sacré, site destiné aux épreuves d'initiation. La confrérie des Dozo[27], élément culturel essentiel des populations de la zone d'intervention du Geprenaf, se voit ainsi privée de sa raison d'être. De ce point de vue, il y a effectivement une perte d'identité car le Dozo travaillant avec d'hypothétiques touristes[28], même si cela lui permet d'avoir plus d'argent, n'est plus le dépositaire d'une tradition ancestrale, socle de l'unité du groupe, mais un simple courtier d'une coopération.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Conclusion

58 Les zones de biodiversité et les parcs nationaux du programme transitoire en Côte d'Ivoire traduisent la vision d'une biodiversité, patrimoine commun de l'humanité à protéger absolument, que les organisations gouvernementales et non gouvernementales des pays du Nord défendent et véhiculent dans tous les forums internationaux.

59 Il s'agit d'innovations, mais leur nature et leur mise en œuvre s'apparentent à une marginalisation de l'État et des populations locales qui détiennent encore les richesses et qui ne sont pas en mesure de les gérer par manque de ressources. C'est d'ailleurs le sens que l'on peut accorder aux propos suivants de John Celecia, responsable de programme à l'Unesco (Division des sciences écologiques) : « [...] si l'on considère ces parties du monde où se concentre la biodiversité, on s'aperçoit qu'elle correspond aussi à une grande ceinture de pauvreté. On découvre alors qu'à cet égard, les pauvres sont riches, et les riches sont pauvres. Ceux qui sont pauvres en diversité sont ceux qui veulent prendre la diversité de ceux qu'on veut convaincre de leur état de pauvreté » (Celecia, 1994 :17). Dans cette perspective, les zones de biodiversité et les parcs nationaux du programme transitoire ne constituent que la reproduction, dans de nouvelles conditions sociopolitiques (les pays du Sud sont tout de même indépendants), des processus de classements de type américain[29], qui avaient conduit à la « sanctuarisation » de la nature tropicale et dont les résultats s'avèrent aujourd'hui hypothétiques en termes de conservation de la biodiversité.

60 Le processus de délimitation des deux zones de biodiversité en Côte d'Ivoire a d'ailleurs fortement été conditionné par la nécessité de sauvegarder le parc national de la Comoé (1 500 000 hectares), réserve de biosphère et patrimoine naturel de l'humanité, selon la classification de l'Unesco. Selon le géographe américain T. Bassett, « cet endroit est conçu pour être une zone tampon entre les populations riveraines et le parc » (Bassett, 2002 : 333). On pourrait donc conclure que les zones de biodiversité, les parcs nationaux du Programme transitoire et les parcs nationaux « traditionnels » représentent les diverses facettes d'une même réalité, celle d'une patrimonialisation exogène de la nature tropicale. Par conséquent, ces nouveaux espaces posent avec acuité, aujourd'hui plus qu'hier, la question de la souveraineté des États qui accueillent des projets de biodiversité et celle du partage des bénéfices avec les populations locales dont les domaines coutumiers territoriaux sont confisqués au nom de la bonne gouvernance internationale de l'environnement. De ce point de vue, ils constituent également de nouveaux espaces de confrontation Nord-Sud.

Remerciements

61 Je tiens à remercier le professeur Bernard Roussel (Muséum national d'histoire naturelle, Paris) pour ses critiques qui m'ont permis d'enrichir profondément cet article.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

Sources

BANQUE MONDIALE, 1997 — « Aide-mémoire de la mission de juillet 1997 ». *Lettre* n AG/119.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE, 2002 — *Évaluation d'impact environnemental et social. République de Côte d'Ivoire*. ministère de l'Environnement et du Cadre de vie. Cellule de Coordination du PCGAR avril 2002.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE et CONSERVATION INTERNATIONAL, 1999 — *Lignes directrices pour le parc national de la Marahoué, 2001-2005* (version provisoire), république de Côte d'Ivoire. Abidjan, ministère de l'Agriculture et des Ressources animales, août.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE (DPN), 1996a — *Document du projet Geprenaf, République de Côte d'Ivoire.* Abidjan, ministère de l'Environnement et de la Forêt.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE, 1996b — *Présentation générale d'un programme de transition pour la Conservation du parc national de la Marahoué, république de Côte d'Ivoire,* Abidjan, ministère de l'Agriculture et des Ressources animales, décembre.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE, 1996c — *Présentation générale d'un programme de transition pour la Conservation du parc national de la Comoé, république de Côte d'Ivoire.* Abidjan, ministère de l'Agriculture et des Ressources animales, décembre.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE, 1996d — *Présentation générale d'un programme de transition pour la Conservation du parc national du mont Péko, république de Côte d'Ivoire.* Abidjan, ministère de l'Agriculture et des Ressources animales, décembre.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE, MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE ET DES RESSOURCES ANIMALES, DIRECTION GÉNÉRALE DES EAUX ET FORÊTS, FONDS MONDIAL POUR LA NATURE, FONDS EUROPÉEN DE DÉVELOPPEMENT. COM-STABEX 1993-1998 — *Programme transitoire. Parc national de la Comoé. Avenant n° 1. Appui Direct. Devis Programme n° DP/IVC/98/08. République de Côte d'Ivoire*, Abidjan, mars 1998.

DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE, 2001 — *Évaluation des systèmes de gestion de quatre projets de conservation financés par l'union européenne sur les parcs nationaux de Côte d'Ivoire. Rapport provisoire. République de Côte d'Ivoire.* Abidjan, ministère de l'Agriculture et des Ressources animales, mai-juin.

SARRAUT A., 1921 — *Projet de loi portant fixation d'un programme général de mise en valeur des colonies françaises*, Bingerville, Imprimerie du Gouvernement.

SODEFOR, 1994 — « Acte du forum d'Abidjan sur la forêt. »

DIRECTION GÉNÉRALE DES EAUX ET FORÊTS. DIRECTION DE LA PROTECTION DE LA NATURE, 1995 — *Actes du séminaire sur la stratégie de conservation des parcs nationaux et réserves naturelles, Abidjan.*

WORLD WIFE FUND (WWF), 1998 — *Convention sur la diversité biologique. Perspectives pour la mise en œuvre.*

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Références bibliogaphiques

AUBERTIN C, VIVIEN F.-D., 1998 — *Les enjeux de la biodiversité.* Paris, Economica.

AUBERTIN C, 2000 — Laos. À l'heure de l'environnement.

Courrier de la planète, 60 : 37-38.

BABIN D., ANTONA M., BERTRAND A., WEBER J., 2002 — « Gérer à plusieurs des ressources renouvelables. Subsidiante et médiation patrimoniale par récurrence ». *In* CORMIER-SALEM M.-C. *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 79-99.

BACHELET M., 1995 — *L'Ingérence écologique*, Paris, éd. Frison Roche.

BASSETT T. J., 2002 — « Patrimoine et territoires de conservation dans le nord de la Côte d'Ivoire ». *In* CORMIER-SALEM M.-C. *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris, IRD Éditions coll. Colloques et séminaires : 324-342.

CELECIA J., 1994 — Les enjeux de la biodiversité : recherche de cohérence et solidarité. *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* (Jatba), nouvelle série, 36 (2) : 15-23.

ELLIOT C, 1994 — La gestion communautaire des forêts. *Aménagement et nature,* automne, n° 11 : 33-38.

GILLON, 1992 — Empreinte humaine et facteurs du milieu dans l'histoire écologique de l'Afrique tropicale, *Afrique contemporaine,* 161, janvier-mars 1992 :30-41.

GOEDEFROIT S., 2002 — « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature. Conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar ». *In* CORMIER-SALEM M.-C. *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 125-166.

LÉONARD E., 1997 — « Transformations et reproduction d'un système agraire pionnier en Côte d'Ivoire. Après la forêt, quelle agriculture ? » *In* BLANC-PAMARD C. et Boutrais J. (éd.) : *Dynamique des systèmes agraires. Thèmes et variations. Nouvelles recherches rurales au Sud*. Paris, Orstom : 64-88.

LOSCH B., 1994 — « La relève incertaine de la régulation étatique dans les filières café et cacao en Côte d'Ivoire ». *In Crises et ajustements en Côte d'Ivoire, les dimensions sociales et culturelles*. Paris, Gidis-CI, Orstom : 134-143.

MERCIER J.-R., 1991 — *La déforestation en Afrique. Situation et perspectives*. Aix-en-Provence, Edisud.

POURTIER R., 1992 — Regards, échelles, lieux : un point de vue de géographe. *Afrique Contemporaine*, 161, janvier-mars : 13-19.

SOURNIA G., 1990 — Les aires de conservation en Afrique francophone : aujourd'hui et demain espaces à protéger ou espaces à partager ? *Cahiers d'Outre-Mer*, 172, octobre-décembre : 451-464.

VERDEAUX F., ALPHA A., 1999 — Léconomie très politique d'une mise en valeur des ressources forestières : Côte d'Ivoire, 1900-1990. *Autrepart*, 9 :33-51.

NOTES

1. Article 5, Coopération : « Chaque partie contractante, dans la mesure du possible et selon qu'il conviendra, coopère avec d'autres parties contractantes, directement ou, le cas échéant, par l'intermédiaire d'organisations internationales compétentes, dans des domaines ne relevant pas

de la juridiction nationale et dans d'autres domaines d'intérêt mutuel, pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique. »
Article 10 : Utilisation durable des éléments constitutifs de la Diversité biologique, alinéa e : « Encourage ses pouvoirs publics et son secteur privé à coopérer pour mettre au point des méthodes favorisant l'utilisation durable des ressources biologiques. »

2. Nous employons cette expression pour désigner, à la suite de M. Goldma cité par T. Bassett (2002), l'ensemble des organisations internationales qui œuvrent à la conservation des ressources naturelles dans les pays en développement. Il s'agit d'ONG internationales pour l'environnement, de la Banque mondiale, de l'Union européenne et d'autres agences internationales de développement intégrant la dimension de la conservation dans leurs activités.

3. Selon Léonard (1997), jusqu'à 500 000 ha de forêt étaient défrichés annuellement à la fin des années 1970.

4. Face à un tel discours, les réflexions suivantes de R. Pourtier prennent tout leur sens : « Si les pays industriels réprouvent ce qu'ils estiment être des atteintes à l'environnement, ce n'est pas seulement pour des raisons scientifiques ou prétendues telles. On observe en effet quelque chose qui ressemble au transfert de la nostalgie d'une nature primitive définitivement disparue du Nord vers cette Afrique qui fut longtemps mystérieuse, plongée dans les ténèbres d'une forêt "vierge" ou écrasée de soleil dans la minéralité brutale de ses déserts » (Pourtier, 1992 :15).

5. Homme politique français, Albert Sarraut a vécu de 1872 à 1962. Député puis sénateur radical-socialiste, il fut gouverneur général de l'Indochine (1911-1914 et 1916-1919), ministre de l'Intérieur (1926-1928 et 1934-1935) et président du Conseil (octobre-novembre 1933 et janvier-juin 1936).

6. Les planteurs burkinabe, par exemple, ont pour la plupart été induits en erreur par les communautés « autochtones » des régions forestières ivoiriennes. Désespérées dans leur lutte contre l'État « forestier » ayant classé d'immenses pans de leurs territoires ancestraux, elles ont utilisé les étrangers comme des boucliers. Ainsi les Burkinabe représentent aujourd'hui jusqu'à 60 % des agriculteurs cultivant et vivant illégalement dans les forêts classées de Côte d'Ivoire.

7. Le Fonds pour l'environnement mondial a été créé en novembre 1990, avant le Sommet de la Terre, sous la pression des pays industrialisés (particulièrement de la France et de l'Allemagne) qui défendaient la nécessité d'un fonds spécifique consacré à la protection de l'environnement mondial. Le FEM est un mécanisme de coopération international destiné à fournir, sous forme de dons ou à des conditions libérales, des moyens de financement nouveaux et supplémentaires c'est-à-dire distincts de l'aide au développement et à la protection de l'environnement local pour couvrir les surcoûts *(incrémental costs)* assortis de mesures (investissement, assistance technique, aide à la recherche) visant à améliorer l'environnement mondial dans le cadre de projets de développement (Aubertin, 1998 :54).

8. La forêt de Warigué a été classée par l'arrêté n° 6329 du 1er septembre 1954 sur 58 000 hectares et celle de la Kinkéné par arrêté n° 3509 SF du 30 septembre 1943 sur une superficie de 55 000 hectares.

9. Lors d'une mission d'étude effectuée dans cette région en janvier 1999, il nous a fallu 5 heures pour parcourir les 105 km qui séparent les villes de Dabakala et de Kong. Dans l'hinterland même, nous avons mis 2 heures pour aller, en véhicule 4 x 4, du village de Yondo à Toro kinkéné distants seulement de 10 km. Ces faits sont certes anecdotiques, mais ils donnent l'ampleur du travail de désenclavement qui attendait le Geprenaf pour la réalisation de son programme.

10. En Afrique de l'Est, on citera les projets « *Power Lupande Game Management area* » (le Lupande project) en Zambie et le « *Communal Area Management Program Forlndigenous Ressources* » (Campfire) au Zimbabwe.

11. Selon T. Bassett (2002), le détail du financement du Geprenaf est le suivant : FEM, 7 millions de dollars, gouvernement de Belgique, 4,4 millions de dollars ; gouvernement de la Côte d'Ivoire, 1, 13 million de dollars.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

12. Résultats d'entretien avec le coordonnateur-adjoint du projet le 13/2/04.
13. Éléments du groupe ethnoculturel voltaïque (dit aussi Gur), les Lobi peuplent le nord-est de la Côte d'Ivoire et la partie frontalière du Burkina Faso.
14. Cet extrait ci-dessous du document (DPN-WWF, 1996) du projet concernant le parc de la Comoé est révélateur de l'état d'esprit des promoteurs de ce genre d'actions : à la fois site du patrimoine mondial et réserve de la biosphère, en raison de sa grande richesse en espèces de flore et de faune, le parc national de la Comoé est surtout un maillon essentiel de la « barrière verte » qui devra être maintenue pour faire face à la « sahélisation » apparaissant au nord du pays. Il constitue également l'un des trois maillons de la « diagonale écologique » du pays et offre, sur le plan touristique, les meilleures perspectives pour la vision de la grande faune en Côte d'Ivoire.
15. Tiré des ressources du 7e FED-STABEX COM STABEX, 1993, avenant n° 1. Appui direct de l'Union européenne, ce financement se répartit comme suit : parc national de la Comoé, 600 millions de francs CFA ; parc national de la Marahoué, 600 millions de francs CFA et le parc national du mont Péko, 300 millions de francs CFA.
16. Suivant l'article 3 du contrat passé entre la direction générale des Eaux et Forêts de Côte d'Ivoire, l'Union européenne et le WWF International, cette ONG internationale « va engager un Conseiller technique principal (chef de projet), un Assistant administratif et comptable, un personnel additionnel (chauffeur/mécanicien, secrétaire, gardien et autre personnel de support) pour la durée du projet. L'équipe du WWF International assurera, en collaboration étroite avec la Cellule d'Aménagement du parc, la mise en œuvre du Devis-Programme » (Document du projet, 1998 : 5).
17. C. Aubertin a fait le même constat dans le cas du Laos à propos du projet de barrage hydro-électrique de Nam Theum II qui s'est transformé en un vaste marchandage entre diverses ONG internationales. Elles ont obtenu la commande d'une multitude de rapports, ainsi que la création de zones protégées et la supervision des opérations d'encadrement des populations (Aubertin, 2000 : 37).
18. L'article 6 du contrat de prestation fait mention de la mise en place d'un comité de pilotage chargé du suivi global du Programme transitoire et en donne la composition suivante : deux représentants de la Direction de la protection de la nature (DPN) ; un représentant de la Direction des investissements publics (DIP) ; un représentant de l'Union européenne ; les directeurs des parcs de la Comoé, de la Marahoué et du Mont Péko ; un représentant de chaque ONG.
19. Peut-être parce que les forêts classées, auxquelles ont été substituées les zones de biodiversité dans le cadre du projet Geprenaf, avaient été abandonnées depuis l'époque coloniale.
20. Enquêtes personnelles, village de Yobouékro, juillet 2000.
21. Enquêtes personnelles auprès de la direction du parc à Bouaflé, juillet 2000.
22. Il est évident que la cause première de cette radicalisation se situe dans la défense des plantations qui constituent l'unique source de revenus de ces paysans. L'irruption des ONG pour l'environnement ne sert que de prétexte.
23. Les Baoulé constituent l'une des soixante ethnies ivoiriennes. Ils dominent le milieu rural ivoirien par leur poids démographique et leurs performances économiques dans la mise en valeur des forêts ivoiriennes. Ils représentent la majorité des paysans infiltrés dans le parc national de la Marahoué où ils ont longtemps bénéficié d'une protection politique parce qu'ils étaient considérés comme l'« ethnie présidentielle » : les deux premiers présidents ivoiriens, Félix Houphouët-Boigny et Konan Bédié, étaient ressortissants de ce groupe ethnique.
24. Ces genres d'affrontements surviennent lorsque les gardes forestiers se mettent à détruire, de manière systématique, les plantations de cacaoyers des paysans. Ce dernier affrontement a eu lieu un mois après la réunion d'information qui s'est tenue à Bouaflé sous la présidence du préfet en novembre 2001. L'ordre du jour était d'informer les paysans de l'imminence de la destruction

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

des plantations de cacaoyers âgées de moins de cinq ans. Or les cacaoyers de trois à quatre ans rentrent déjà en production.

25. Les planteurs concernés du village riverain de Diébly justifient leurs revendications par le fait que l'abandon de ces plantations, qui constituaient leurs uniques sources de revenus, leur a causé un préjudice social non quantifiable : par exemple, beaucoup d'enfants du village n'ont pas été scolarisés parce que leurs parents avaient perdu les plantations et aujourd'hui le village manque de cadres susceptibles de défendre leurs intérêts au niveau national. Lorsque je suis repassé dans ce village en avril 2000, cette fois en compagnie d'une consultante européenne de la Banque mondiale, les villageois ont tenu d'autres propos en formulant des doléances plus concrètes : « pour adhérer au projet nous voulons qu'on nous construise un complexe hôtelier ici au village pour accueillir les touristes, qu'on électrifie le village, qu'on nous apporte de l'eau courante, etc. » Ce discours apaisé et concret démontre que les populations locales reconnaissent parmi les différents acteurs qui peuvent apporter de l'aide, parce que financièrement nanti.

26. Il s'agit d'un mot en langue *djimini*, les autochtones de Dabakala, qui font partie du grand groupe culturel Sénoufo. Ils parlent tous une langue qu'ils nomment *siénan*. Ils se désignent eux-mêmes des *Siénanbélé*.

27. Il s'agit de la confrérie de chasseurs traditionnels réputés pour leur intelligence, leur ingéniosité et leurs savoirs médicinaux et occultes. Ils sont craints et vénérés pour leurs liens avec le monde surnaturel. De cette manière ils contribuent à consolider la cohésion sociale.

28. Voici ce qu'on nous a dit à Toro Kinkéné, l'un des villages riverains de la zone de biodiversité du site des monts Tingui : « Les gens du Geprenaf sont venus, ils nous ont dit de ne plus faire la chasse et que le projet fera venir des touristes qui vont nous apporter des devises et améliorer nos conditions de vie. »

29. Les États-Unis d'Amérique sont considérés comme les pionniers dans le processus universel de création des parcs naturels de grande dimension. Le premier parc naturel de ce genre, le parc de Yellowstone, a été créé aux États-Unis en 1872. Les *Shoshones*, résidents de Yellowstone, en furent expulsés violemment en 1872 lors de l'expansion de ce parc.

RÉSUMÉS

Depuis le milieu des années 1990, le secteur forestier ivoirien s'ouvre à de nouveaux acteurs, notamment aux Organisations non gouvernementales (ONG) et aux populations locales riveraines des aires protégées. Cette ouverture s'est traduite sur le terrain par la mise en place de deux zones de biodiversité dans le Nord et la cession en gérance de trois des huit parcs nationaux que compte le pays à des ONG internationales de conservation de la nature.

La création des zones de biodiversité s'est effectuée dans le cadre du projet de Gestion participative des ressource naturelles et de la faune (Geprenaf). La philosophie de ce projet consiste à concilier les objectifs de conservation de la diversité biologique et ceux du développement local au bénéfice des populations riveraines des zones de biodiversité.

Quant à la cession des parcs en gérance, elle s'est réalisé dans la perspective de l'élaboration d'un Programme cadre de gestion des aires protégées (PCGAP). Ce programme visait à repenser toute la philosophie de gestion des parcs et réserves de la Côte d'Ivoire en privilégiant l'implication des populations locales riveraines de ces aires protégées.

Cette contribution tente de documenter les tenants et les aboutissants de ces dynamiques tant du point de la logique étatique de patrimonialisation de la nature que de la perception de ces

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

processus par les populations locales. S'agit-il de signes avant coureurs du désengagement de l'État du secteur de conservation de la nature ? Assistons-nous à une forme particulière de la gestion participative des ressources naturelles renouvelables en Côte d'Ivoire ?

Since midle 1990, Ivory Coast forest sectors were opened to knew actors, mainly Non Governemental Organisations and local people around these protected areas. So two biodiversity zones in the north and two of eight National parks were managed by international Non Governemental Organisations. The Biodiversity zones were created in collaboration with a Natural resources Participatory Management Project (GEPRE-NAF). The main purpose of this project is to conciliate biological diversity conservation and social development.
The parks and protected areas management were transferred to the NGO in order to better elaborate the Protected Areas Management programme.
This work aims to brigh light the dynamics aspects of state resources patrimonialization and local people perception. Are we not facing the liberalization of the sector? Is not it a new way of Natural Resources participatory management approach?

INDEX

Mots-clés : ressources naturelles, aires protégées, populations riveraines, Côte d'Ivoire, biodiversité, ONG, politique forestière
Keywords : natural resources, protected areas, local peoples, Ivory Coast, biodiversity, forestry policy

AUTEUR

JONAS IBO

Jonas **Ibo,** historien, univ. Abobo-Adjamé, UR 026 IRD, rue du chevalier-de-Clieu, 15, BP 917 Abidjan 15, Côte d'Ivoire.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Patrimoines locaux et législations foncières à l'heure de la décentralisation en Haute-Casamance (Sénégal)

Local Heritage and Land Tenure in a Political Context of Decentralisation in Upper-Casamance (Senegal)

Sylvie Fanchette

---

1 Les spécialistes s'intéressant aux problèmes fonciers en Afrique, et tout particulièrement en Afrique de l'Ouest (Karsenty, Lavigne-Delville, Le Roy, 1998), se basent sur un triple constat pour proposer un nouveau mode de gestion foncière : la gestion patrimoniale du foncier.

2 Tout d'abord, l'autorité des structures coutumières contrôlant les terres reste très importante en Afrique de l'Ouest, en dépit des tentatives de l'État pour imposer d'autres formes de gouvernances, notamment la décentralisation. Les systèmes coutumiers ne donnent aucune garantie d'accès équitable aux familles les plus démunies et aux groupes les plus vulnérables, en l'occurrence les migrants, à mesure que les terres disponibles deviennent plus rares. Les expériences de privatisation des terres n'ont pas été concluantes dans un contexte de marchandisation imparfaite de la terre. La propriété privée n'est pas la seule façon de sécuriser l'accès à la terre. Elle peut être difficilement compatible avec des modes d'exploitation du milieu pour qui la flexibilité et/ou la mobilité est essentielle – le pastoralisme, par exemple –, ou même être source d'insécurité, chez des familles pauvres qui seraient obligées de vendre ou d'hypothéquer leur terre, créant un paysannat sans terre actuellement quasiment inexistant.

3 La gestion patrimoniale des ressources serait la troisième voie tracée pour une meilleure gestion des ressources foncières et se substituerait aux principes de propriété et de domanialité. Cette politique foncière, visant à protéger le patrimoine des générations futures, s'appuie sur la conception patrimoniale du droit coutumier. Les principes

« patrimoniaux de gestion » (éviter les irréversibilités, laisser ouvert aussi large que possible l'éventail des possibilités d'utilisation future...) se réfèrent essentiellement à des représentations issues de l'univers domestique qui devraient trouver des résonances dans les sociétés rurales.

4 Dans une logique à la fois productiviste et environnementale, la plupart des gouvernements d'Afrique de l'Ouest, et notamment celui du Sénégal qui nous intéresse ici, se sont engagés dans des réformes foncières pour libérer la terre de la mainmise des autorités coutumières et permettre à ceux qui s'en donnent les moyens de mettre en valeur les terres. La croissance démographique, la nécessitée de développer les cultures de rente telles le coton et l'arachide et d'approvisionner les marchés urbains en produits agricoles diversifiés induisaient une sécurisation foncière et une redistribution des terres au sein des familles villageoises. Censés se fonder sur une logique de redistribution périodique au sein de la communauté, les systèmes fonciers dits « traditionnels » étaient supposés privilégier nécessairement des pratiques extensives, peu productives par unité de surface, et interdire toute production de surplus. De ce fait, ils étaient fondamentalement incapables de faire face à des enjeux nouveaux et, en particulier, de permettre d'accroître la productivité de la terre. Dès lors, un changement radical des modes d'accès à la terre, sous l'impulsion de l'État, semblait nécessaire pour sortir de la crise (Lavigne-Delville, 1998). Toutefois, partant du constat que les dispositions coutumières toujours en vigueur rendent ineffective la majeure partie du droit foncier positif en milieu rural, le souci de renforcer les capacités institutionnelles locales pour réguler les conflits et sécuriser les droits implique la mise en place de politiques de décentralisation.

5 La loi sur le domaine national (LDN) au Sénégal de 1964 visait à permettre l'accès des terres à ceux qui pouvaient les mettre en valeur, tout en leur donnant une sécurité foncière tant qu'ils la travaillaient. L'État maître du domaine foncier non approprié se faisait le garant d'une telle mise en œuvre. La Communauté rurale (CR), gérée par un Conseil rural[1] (Cr) élu, a bénéficié de nombreuses prérogatives en matière de gestion des ressources naturelles et foncières, et de développement. Avec la promulgation des lois de décentralisation de 1996 et d'un nouveau code forestier en 1998, les populations et les collectivités locales sont de plus en plus impliquées dans la gestion rationnelle des ressources. La loi n° 96-07 du 22 mars 1996 consacre le transfert de compétences aux régions, aux communes et aux CR en matière forestière (gestion des parcours de bétail, autorisation d'attribution de permis de coupe du bois par les services techniques des Eaux et Forêts aux requérants, gestion de la collecte des produits forestiers, contrôle des feux de brousse...) pour les espaces ne relevant pas du domaine de l'État.

6 Cependant, la LDN appliquée dans le cadre de la décentralisation par des conseillers élus par les populations permet-elle une meilleure gestion des ressources naturelles et leur renouvellement pour les générations futures ? La CR, entité territoriale de gestion des ressources naturelles et foncières, constitue-t-elle un espace de référence, dont les règles de fonctionnement peuvent être acceptées par tous, par exemple dans le cas des Peuls aux pratiques agricoles et pastorales très diversifiées ? Ces lois permettent-elles de « faire émerger comme bien commun un territoire que ceux qui en sont « propriétaires » gèrent en vue d'obtenir des bénéfices de son exploitation » (Dugast, 2002) ? Les conseillers ruraux, élus au sein des partis politiques, constituent-ils de véritables représentants des populations capables de répondre à leurs aspirations et à leurs demandes en matière de gestion du foncier et des ressources naturelles ? Sont-ils les médiateurs de la gestion des

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

ressources tant attendus par les projets de développement (Babin *et al.*, 2002) ? En Haute-Casamance, la pression sur la terre se fait de plus en plus sentir et la péjoration des conditions climatiques fragilise toutes tentatives d'intensification de l'agriculture et de l'élevage, l'intégration de ces deux activités nécessite une protection de leurs espaces de référence. Cependant, la multiplicité des références au territoire, des intérêts et des poids économico-sociaux des agro-éleveurs et agriculteurs est telle, que l'intrusion de nouvelles lois risque en fait de complexifier les modes de gestion de la terre. Tout en prévenant la dégradation des milieux naturels, ces nouvelles lois sont-elles à même de prendre en compte les représentations culturelles des populations, notamment leurs conceptions différentes de la « brousse », espace à vocation à la fois pastorale et agricole ?

Le principe de gestion patrimoniale du foncier à l'épreuve de la LDN

Patrimonialisation de la nature et du foncier : les concepts

7 La gestion patrimoniale des ressources foncières[2] repose sur plusieurs principes de base (Le Roy, 1998 ; Karsenty, 1998 ; Lavigne-Delville, 1998) :

- la communauté gestionnaire doit appartenir à un territoire défini, reconnaissant son bien et manifester un accord pour établir des règles qui le régissent et permettent sa pérennité et sa transmission ;
- la prise en compte des usages spécifiques de l'espace et des ressources par différents groupes d'acteurs regroupés au sein d'une entité juridique est essentielle pour ne pas inféoder tous les types d'accès et d'usage – notamment pastoral – à celui relatif au sol cultivé ;
- le bien-être des générations futures doit être pris en compte par le gestionnaire du patrimoine, que celui-ci soit l'État, une collectivité ou un individu, tout en se basant sur l'analyse historique. Cela pose le problème du renouvellement et du legs de ce patrimoine, c'est-à-dire des relations intergénérationnelles ;
- elle se fonde sur une approche environnementale de la gestion foncière, à savoir la nécessaire prise en charge par les populations de la gestion des ressources naturelles et renouvelables dans l'intérêt général, et sur la nécessité d'en extraire des revenus pour en vivre ;
- elle met l'accent sur les obligations des titulaires, quand la propriété ne traite que de ses droits ;
- elle privilégie un ordonnancement négocié plutôt qu'imposé et la recherche des consensus minima pour assurer l'adhésion des acteurs ou usagers et limiter le nombre de mauvais joueurs. Cela nécessite l'implication des populations à l'origine de nouveaux projets. La généralisation d'une telle démarche suppose l'intervention de médiateurs formés aux techniques de ce type de négociation ;
- la procédure de négociation patrimoniale devrait inciter les acteurs à négocier une représentation du futur acceptable par tous, prenant en compte la nécessité d'une permanence et d'un renouvellement des ressources utilisées conjointement par les différents utilisateurs. Toutefois, la recherche de consensus est confrontée aux multiples représentations des différents acteurs en concurrence sur l'usage des espaces et des ressources, ainsi qu'aux systèmes d'autojustification qu'ils mettent en place pour légitimer leurs actions passées ;

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

- la question des autorités indépendantes est essentielle pour écarter la gestion du foncier et des ressources renouvelables des enjeux du clientélisme politique et conférer une nouvelle légitimité à l'action publique.

Les principes de la LDN

8 Un des objectifs de la LDN mise en place en 1964 sous la présidence de Léopold Sedhar Senghor était « d'effacer les différents modes locaux de tenures foncières et de gestion des ressources naturelles à travers une réforme foncière qui nationalise la quasi-totalité du domaine agricole, administré par les organes de la Communauté rurale » (Blundo, 1998 : 22). La loi sur le domaine national visait à donner la terre à ceux qui étaient capables de la mettre en valeur et d'empêcher la constitution de patrimoines familiaux :

- toute terre non cultivée depuis 3 ans peut être attribuée par les CR aux personnes qui en font la demande à condition qu'elles les mettent effectivement en valeur ;
- les prêts de terre sont interdits. Toute personne désireuse d'obtenir des terres supplémentaires doit passer par l'aval de la CR. Toute parcelle prêtée pour une durée supérieure à trois hivernages peut faire l'objet d'une « mainmise » par celui qui l'aurait mise en valeur. Alors que près de la moitié des terres agricoles est exploitée dans le cadre des droits délégués, c'est-à-dire en tenure indirecte, ces dispositions seraient à l'origine d'une remise en cause catégorique des relations sociales qui sous-tendent ces prêts ou échanges de terres au sein des communautés villageoises ;
- tout cultivateur qui voudrait laisser ses terres en jachère peut le notifier à la CR afin que personne ne les réclame ou ne s'y installe (Fanchette, 2002).

9 On se trouve en fait en présence de deux conceptions radicalement opposées de la légalité foncière :

- celle qui revendique le droit de « hache » du premier défricheur ou de ses ayants droit à établir des droits de contrôle sur les terres, conception revendiquée par les chefs de terre qui cherchent à renforcer leur pouvoir ou celui de leur lignage au sein du village ;
- celle qui revendique l'investissement en effort comme donnant droit aux exploitants à acquérir les terres qu'ils ont travaillées. Le principe de « la terre à celui qui la travaille » est prôné surtout par les gouvernements qui cherchent à s'ériger en arbitre de la mise en valeur des terres, mais aussi à s'infiltrer dans les affaires locales par le biais du foncier, jusque-là hors de leur contrôle.

10 En théorie, ces nouvelles lois permettent :

- à tous les exploitants qui ont des moyens en main-d'œuvre et matériel de mettre en valeur des terres. Il est important de rappeler que dans cette région, le facteur limitant de la production agricole est la main-d'œuvre et pas encore la terre ;
- d'améliorer la gestion de la fertilité (par la mise en jachère protégée et, l'intensification des systèmes d'exploitation du fait de la sécurisation du statut de celui qui met en valeur les terres) et de conférer un statut foncier aux jachères qui sont aussi des espaces à vocation fourragère de qualité ;
- de limiter les domaines fonciers non mis en valeur par les descendants des premiers occupants et de retirer aux grands usufruitiers le prestige lié au fait de prêter ou de donner des terres. On remet en cause le principe d'une gestion des terres au sein du lignage qui aurait pu être de type patrimonial, si elle s'était faite de façon plus consensuelle et ordonnée en fonction des besoins de chacun ;

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

- – de protéger les zones de parcours des appétits des défricheurs, ce qui limite l'exode des grands éleveurs vers les forêts, et de favoriser l'intégration spatiale de l'agriculture et de l'élevage.

La mise en œuvre des nouvelles lois foncières dans le cadre de la décentralisation

Les nouvelles prérogatives des conseillers ruraux en matière foncière

11 Décentraliser consiste à confier le pouvoir de décider de certaines affaires publiques à des personnes juridiques autres que l'État, appelées généralement collectivités locales, correspondant à des sous-ensembles géographiques du territoire national, disposant d'organes de décision élus et d'un patrimoine en propre, de ressources financières et de capacités de gestion. Ces lois de décentralisation ont été dictées dans les années 1970, puis remises au goût du jour en 1996, devant la pression des bailleurs de fonds et l'urgence de régler le problème casamançais. Agrémentées d'un nouveau code forestier en 1998, elles ont donné aux CR, par le biais de leur Conseil rural élu, de nombreuses prérogatives en matière de gestion des ressources naturelles et foncières, et de développement pour les espaces ne relevant pas du domaine de l'État :

- la réglementation de l'accès à la terre et son utilisation dans la communauté rurale et la répartition des terres du domaine national allouées, retirées ou réorganisées ;
- la gestion des parcours de bétail ;
- la planification et l'organisation de la protection et de l'exploitation des ressources naturelles (réglementations pour l'accès aux ressources en eau et leur utilisation, le contrôle des ressources forestières par l'attribution de permis de coupe du bois par les services techniques des Eaux et Forêts aux requérants) ;
- la gestion de la collecte des produits forestiers ;- les campagnes de prévention des incendies et le contrôle des feux de brousse...

12 L'État a la faculté de confier à une collectivité locale, sur la base d'un « plan local de développement sylvicole », la gestion d'une partie de son domaine forestier. Pour l'exploitation de ces forêts cédées, le versement de la redevance forestière se fait au profit des CR concernées pour leur permettre de développer les exploitations sylvicoles, avec rétrocession d'une partie au Fond forestier national. La philosophie qui se dégage de ce nouveau code est qu'il faut intéresser économiquement les collectivités locales et les responsabiliser pour qu'elles mettent en valeur leur forêt (Sy, 1995 ; Cabinet Panaudit-Sénégal, 1996).

13 En tant que projet politique, la décentralisation cherche à déposséder légalement les multiples centres de pouvoir au niveau villageois de leurs prérogatives en matière de justice, d'arbitrage des conflits et de gestion des ressources naturelles et à les transférer aux conseillers ruraux, élus sur la base du programme de leur parti politique. L'intrusion du politique dans les affaires locales ne fait qu'accentuer la compétition pour le pouvoir au détriment de la mise en place de projets de développement. La décentralisation a en fait investi les arènes socio-politiques locales, déjà structurées et traversées par des groupes stratégiques aux intérêts multiples. Dès lors, les enjeux anciens réapparaissent comme déterminants dans ce nouveau contexte (Blundo et Mongho, 1998 :2-3).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Entre mythe et réalité

14 La délégation de nouveaux pouvoirs à des institutions censées être représentatives repose sur le postulat de leur homogénéité. Il n'est pas pris en compte le fait que, même en situation de déstabilisation ou de recomposition, les principes coutumiers restent prédominants vis-à-vis des dispositions foncières « modernes », qui se révèlent ineffectives car trop éloignées des conditions réelles de la vie et de la production rurales (Chauveau, 1998). La décentralisation comporte aussi certains risques qu'il convient de prendre en compte dans les stratégies de mise en œuvre. D'une part, la politisation des affaires foncières par le biais des élections peut aggraver les clivages politiques, susciter des mouvements centrifuges et conduire à des blocages du fonctionnement des collectivités locales, ou à leur utilisation à des fins non légales. En effet, lorsque la démocratie locale n'est pas suffisamment établie, les instances traditionnelles dominantes peuvent être tentées de confisquer le pouvoir local, administratif et financier. D'autre part, les collectivités locales, en raison du manque de compétence des élus et des gestionnaires, risquent d'avoir une efficacité très limitée que la corruption, en cas de manque de transparence et de contrôle dans les prises de décision et la passation des contrats et marchés, ne fait que détériorer.

Les principes de gestion patrimoniale du foncier à l'épreuve de la mise en pratique des lois de décentralisation et de la LDN

15 En Haute-Casamance, ces lois n'ont interféré dans la gestion des terres que récemment (fig. 1, p. 134). A partir du début des années 1990, le retour de migrants internationaux, la scolarisation des jeunes et la pression foncière exercée par les Sahéliens en manque de terres et les fonctionnaires désireux de mettre en valeur les terres péri-urbaines ont influé sur les mentalités des villageois de cette région qui jusque-là géraient leurs terroirs selon la coutume. Cela a motivé des agriculteurs pour accaparer des terres et faire appliquer la LDN. Même si la loi de l'État ne s'est pas imposée à l'échelle locale, elle n'en a pas moins eu des effets significatifs, à l'origine de nombreux dysfonctionnements dans la répartition des terres et de frictions sociales.

Les CR, des entités peu susceptibles de mettre en œuvre une gestion patrimoniale des ressources foncières et forestières

16 Pour gérer de façon patrimoniale des ressources naturelles, il est essentiel que la communauté gestionnaire appartienne à un territoire défini, reconnaisse son bien et soit d'accord pour établir des règles qui le régissent et permettent sa pérennité et sa transmission. Si l'on confronte ce principe aux pratiques foncières en œuvre au sein des CR en Haute-Casamance, on peut mesurer l'étendue du fossé qui les sépare.

Le manque d'adéquation spatiale et sociale des CR

Un découpage territorial ne reposant pas sur des caractéristiques socio-politiques locales

17 Si les CR sont des collectivités locales, personnes morales de droit public, dotées de l'autonomie financière et disposant à ce titre d'un budget et de ressources financières propres, elles sont créées par décret qui en détermine le nom et en fixe les limites. Ainsi le découpage territorial des CR s'est effectué selon des critères de comptabilité sociale et économique et d'impératifs politiques. Ces structures territoriales décentralisées se caractérisent par une grande rigidité et une absence d'adaptation juridique aux spécificités locales. La décision n'émane pas des villages eux-mêmes, ce qui peut être l'origine de regroupements « explosifs ». Contrairement aux arrondissements qui, correspondant plus ou moins aux anciens cantons, ont gardé les anciennes limites des provinces précoloniales mandingues, les CR sont dépourvues de légitimité historique.

Des entités regroupant des populations hétérogènes

18 En Haute-Casamance, les CR regroupent des villages de population dite « peule », mais d'origines géographiques et sociales diverses, arrivées dans la région en plusieurs vagues migratoires. En provenance, à partir du XVe siècle, de l'aire sahélienne, puis du Fouta Djalon et de Guinée portugaise pour les migrations les plus récentes, les Peuls de Haute-Casamance ont été rejoints par des éléments d'origine servile qui ont fui à l'époque coloniale les potentats locaux ou la rigueur de la colonisation au Fouta Djalon et en Guinée portugaise, pour se réfugier dans le Fuuladu. Les populations se sont fixées sur le territoire selon plusieurs modes eut égard à leurs différents types de migrations, individuelles ou en groupe, soit pour fuir des pays en guerres ou secoués par des crises politiques, soit rechercher de nouveaux pâturages pour le bétail ou étendre l'islam, (Fanchette, 1999b). Contrairement à d'autres régions soudaniennes, les Peuls de Haute-Casamance pratiquent aussi bien l'agriculture que l'élevage. Cependant, de nombreuses divergences existent entre sous-groupes peuls, selon leurs modes de contrôle spatial, le type de regroupements démographiques, l'importance de l'élevage ou le pouvoir politique et religieux de leurs notables. Mis à part dans la zone du front pionnier septentrional organisé par des marabouts issus du bassin arachidier, les confrontations ne sont pas aussi dramatiques que celles entre Peuls migrants et autochtones agriculteurs en d'autres régions soudaniennes. Le regroupement de populations fort disparates au sein d'une même CR ou ayant eu des rapports conflictuels, comme ce fut le cas entre les Peuls Gaabunke encadrés par des marabouts et les Fuulakunda, peut enfreindre le bon déroulement des actions de développement. Ces populations peules islamisées, fuyant, à la suite d'un marabout torodo originaire du Nord du Sénégal, les percussions religieuses en œuvre au début du XXe siècle dans la région du GaaBu en Guinée portugaise, s'étaient installés dans le Sud de la Haute-Casamance. Ils avaient obtenu la faveur de l'administration coloniale française, soucieuse de stabiliser le peuplement dans cette contrée en partie dépeuplée par les guerres et intéressée par ces populations laborieuses capables de cultiver l'arachide. Plus à même à accepter le pouvoir colonial, sous réserve que l'on les laisse pratiquer leur religion, les GaaBunke ont créé de grands villages, bien structurés et rapidement peuplés par les Peuls islamisés du GaaBu. Ils sont en grande partie regroupés à la frontière occidentale sénégalo-bissau guinéenne et dans une vallée

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

localisée au Nord de la ville de Kolda, qu'ils ont peuplée dans les années 1940, et que l'on appelle le « cangol GaabunkoBe », la rivière des GaaBunke.

Des instances locales au pouvoir variable

19 Les autorités locales ont un pouvoir variable au sein des villages selon leur origine ethnique (Peul Fuulakunda[3], Fuuta[4] Gaabunke ou Jiyaabe [5]) et l'histoire de leur peuplement. Dans les villages maraboutiques gaabunke, les marabouts possèdent un pouvoir politique et social élevé[6]. Ils choisissent eux-mêmes les chefs de village et ont investi les Conseils ruraux en faisant élire leurs disciples. Forts de leur poids démographique et politique, les villages gaabunke ont réussi à obtenir la chefferie de certaines CR comme celle de Madina el Hajj, au détriment de villages historiques, tel Bantankuntu Mawnde (fig. 1). Leur poids démographique a de même pesé lors des négociations pour l'obtention de nombreux conseillers ruraux : Giro Yero Bokar, le plus grand village du Fuuladu avec plus de 2000 habitants, concentre le tiers des conseillers ruraux de la CR de Salikenie, ce qui n'est pas sans problèmes pour la résolution des conflits fonciers entre ce village expansionniste et les localités voisines qui voient leurs terroirs systématiquement grignotés par les cultivateurs d'arachide et de coton. De même, pour la nomination des directeurs de coopératives, les Gaabunke monopolisent les postes grâce à leurs nombreux atouts.

20 A l'opposé, les villages d'éleveurs bowebe[7], ne voulant pas s'administrer, préfèrent dépendre des instances de villages voisins avec lesquels ils ont tissé des liens.

La CR, un niveau administratif peu adapté à la gestion des ressources naturelles

21 Les CR sont de taille extrêmement variable. Une CR peut regrouper de 5 000 à 20 000 personnes relevant de 25 à 200 villages. Les densités de population (de 7 à 55 hab./km^2 en 1988) ainsi que l'étendue des CR varient également (de 150 à 2 000 km^2). Ces caractéristiques ont des conséquences notamment sur la « cohésion sociale » des CR et la mise en place de services (accès à l'eau, l'éducation et la santé). Dans le cas des petites CR, les conseillers ruraux sont souvent issus de l'ensemble des villages. Cette situation améliore la représentativité des villages et favorise une bonne cohésion sociale. Dans les CR regroupant un grand nombre de villages, la reconnaissance des élus par la population est souvent plus faible. Les populations se sentent moins représentées.

22 De plus, en pratique, les actions de développement en Haute-Casamance se traitent rarement à l'échelon de la CR, trop grande, hétérogène et traversée par de multiples conflits politiques. En effet, la plupart des initiatives sont prises à l'échelle d'un village ou d'un groupe de villages (école, case de santé, retenue d'eau, piste rurale, etc.), peu d'initiatives concernent l'ensemble de la population de la CR. Les porteurs de dossiers sont donc en général les villages ou des « groupes de base ». Les sources de conflits potentiels sont en effet nombreuses entre les CR et « la société civile ». Quant à la redistribution des crédits alloués pour des investissements au sein des CR, elle pose de sérieux problèmes, chaque conseiller cherchant à faire bénéficier son village de l'enveloppe. On note de même des antagonismes entre certains villages dynamiques sur le plan économique et leur chef-lieu de CR.

23 Enfin, la société civile, par le mouvement associatif, n'a pas encore pu assurer une bonne articulation avec les CR et le processus de décentralisation. Les organisations non gouvernementales tentent après l'État, et en dépit du discours de responsabilisation,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

d'être un passage obligé dans l'expression des doléances et la réalisation des aspirations des communautés de base. Si le mouvement associatif s'est étoffé grâce à de nombreuses ONG qui ont fui la rébellion casamançaise pour s'installer dans la région de Kolda, réputée plus calme, ces organisations agissent de façon dispersée. Aucun plan de développement régional ne structure leurs actions et elles cherchent souvent à contourner les Conseils ruraux dans leur mise en œuvre. Les sources de conflits potentiels sont nombreuses entre des ONG et des conseils ruraux qui s'estiment dépossédés de leur rôle par certaines associations directement soutenues par des intervenants extérieurs.

24 Pour certains spécialistes de la décentralisation au Sénégal, dans la pratique le niveau de décentralisation optimale serait celui du village. Celui-ci demeure une entité de vie politique, économique et sociale. Le premier cercle de décisions, après celui de la famille, se situe à ce niveau. Pour A. Rochegude (1998), il faut réserver aux usagers de la collectivité de base, le village, les décisions concernant leur vie quotidienne, et mettre à leur disposition les moyens élémentaires d'information (avec l'appui de l'administration), pour maîtriser réellement leur espace, et notamment le foncier, source de nombreux conflits. Se pose alors le problème de la gestion des espaces intervillageois et de l'aménagement d'infrastructures d'ampleur supra-villageoise.

Des lois incompatibles avec les usages spécifiques des espaces agropastoraux

25 Les terroirs villageois se composent de plusieurs auréoles dont l'utilisation varie selon la configuration du milieu, la pression humaine, le pouvoir politique villageois et la charge en bétail. Le statut foncier implicite de ces différentes parcelles est inégal. L'organisation du terroir villageois emprunte un schéma auréolaire, le degré d'intensification des systèmes de culture évoluant en fonction décroissante de la distance séparant le champ du village ; quatre catégories de champs se succèdent ainsi, suivant un modèle plus ou moins concentrique et plus on s'éloigne du centre, plus les droits fonciers deviennent flous :

- dans les bas-fonds et les bas de pente, les *faro* ou rizières sont bordées par des palmeraies. Le bas-fond constitue une limite d'autant plus ancrée dans la tradition, dans les représentations spatiales des populations du Fuuladu, qu'il correspond habituellement aux limites des terroirs : le *faro* n'est jamais un *no man's land*, au statut foncier précaire. Il constitue le côté fermé des terroirs villageois (tout village s'adosse à un bas-fond), tandis que la brousse est leur côté ouvert. Tout cela confère au premier une certaine intangibilité, du point de vue du droit foncier traditionnel. *Le faro* est une zone stratégique pour le village, car il fournit l'alimentation de base des populations, il sert de point d'abreuvement du bétail en saison sèche et il constitue le lieu de l'activité principale des femmes : la riziculture. Le village de Bantankuntu Mawnde bénéficie d'un très large bas-fond, par rapport aux autres villages, qui est l'objet de convoitise de la part des villages voisins fortement peuplés, tel Madina el Hajj. Dans certains cas, notamment entre un village-mère et ses satellites, l'imbrication des parcelles au sein du bas-fond crée de nombreux problèmes, notamment du fait du nombre élevé d'intermariages. C'est le lieu des conflits fonciers les plus âpres et d'une grande inégalité dans la distribution des parcelles. C'est un espace fini ;- sur les pentes colluviales, le village est entouré de *bammbe* ou champs vivriers, prioritairement fumés par les bovins et ovins durant la saison sèche. Ces champs peuvent être revendiqués par les familles pour y construire une habitation, la maison étant prioritaire sur le champ. La

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

mobilité des concessions au sein de la couronne des *bammbe* est grande dans les villages à dominante d'élevage du fait de la recomposition des familles et des superstitions. Dans les villages maraboutiques, de taille plus grande, de nombreuses familles n'ont plus de *bammbe*, du fait de l'installation de nouveaux venus ou de la dislocation de ces familles. En périphérie, les *kene* sont dédiés principalement aux céréales et à l'arachide. Ils font l'objet d'une occupation plus ou moins intensive selon la capacité des villageois à amender les champs. En bordure de plateau les *coile* ou jachères alternent avec les *kene* périphériques et servent de lieu de parcage nocturne pour les bovins en hivernage ;

- sur les plateaux, domaine de la forêt claire à usage essentiellement pastoral, se dispersent les *segueli* ou champs de brousse que les exploitants cultivent à leurs risques et périls en raison de la divagation du bétail et des dégâts causés par les bêtes sauvages. L'utilisation de cet espace dépend de la pression démographique et de l'importance du cheptel bovin. Un minimum d'organisation est nécessaire pour assurer la surveillance des champs. Les Peuls entretiennent avec les brousses, principaux lieux d'affouragement de leur bétail, des rapports « religieux » par le biais de divinités, les *jalan*, que l'introduction récente de l'Islam n'a pas réussi à effacer. La cure salée ou *moonde*[8] se pratique chaque année dans la brousse et est l'occasion de libations de lait sur les arbres.

« La terre à celui qui la travaille » : un principe difficilement acceptable par les lignages dominants

26 La LDN et son application par les structures décentralisées tentent d'effacer le caractère patrimonial des logiques coutumières, notamment en matière de contrôle et de répartition des terres, comme de la transmission des droits fonciers. Le « droit de hache », celui du premier occupant, tend à être remplacé par le « droit de la houe », celui qui met en valeur la terre. Cependant, ces deux types de droits font l'objet de différents niveaux de représentation par les populations villageoises et sont à l'origine de nombreux conflits fonciers et d'une grande variété de modes de règlement des litiges :

- *le droit de hache*. Le « droit de hache » permettait la constitution et la pérennisation de vastes réserves foncières, transmissibles aux descendants. En registre coutumier, ces droits délégués visent soit à des ajustements entre surfaces cultivées et force de travail, soit à établir ou étendre des rapports de clientèle entre groupes lignagers. En même temps, dans le Fuuladu, les avis divergent selon les villages à propos de la validité du « droit de hache » appliqué aux friches. Certains les considèrent comme des « champs abandonnés depuis si longtemps que ça n'appartient pratiquement plus à personne et que l'éventuel propriétaire ne va pas réclamer si quelqu'un s'installe dessus » (Seku Kannde, Bantankuntu Mawnde, mai 1998, enquête Bûche F.) ; les gens ne revendiqueraient la propriété du *fanati*[9] que si la terre a été fertilisée par la fumure des bêtes au parcage. Selon un informateur, les personnes qui travaillent depuis plus d'une dizaine d'années un champ emprunté peuvent parfois se l'approprier, surtout si elles l'avaient elles-mêmes redéfriché, quand il était redevenu une « brousse » (Baylel Balde, Bantankuntu Mawnde, mai 1998, enquête Buche F). D'autres n'admettent pas cette prescription du droit de hache : « si celui qui l'avait défriché en premier est toujours là, le champ lui appartient toujours » (El Hajj 'Usman, Kataba 'Usman, juillet 1998, enquête Buche F). Dans ce cas, celui qui redéfriche doit demander l'autorisation au premier défricheur ou à ses ayants droit ;
- *le « droit de la houe » ou « la terre à celui qui la travaille »*. De nombreux exploitants du Fuuladu considèrent la LDN comme une menace pour leur sécurité foncière et les pratiques de reconstitution de la fertilité des terres. Affirmant que la terre est à celui qui la cultive, l'État

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

a parfois « dé-sécurisé » les ayants droit coutumiers, en les amenant à réduire les prêts ou à mettre en culture les jachères pour marquer leurs droits (Lavigne-Delville, 1998).

27 Le village de Giro Yero Bokar, par exemple, doit en partie sa grande taille à la cohésion régnant entre les descendants des fidèles du marabout fondateur. Pour un de nos interlocuteurs : « Si on avait appliqué la LDN dans notre village, il n'aurait pas été si grand ». En revanche, à Saare Yoro Banna, les villageois se plaignent de ce que la loi a incité certains agriculteurs, notamment des étrangers au village, à s'installer sur les jachères ou les friches d'autrui : les propriétaires spoliés n'osent pas protester parce qu'ils savent que, dans le cadre du droit moderne, ils n'ont plus aucun droit sur des terres non travaillées (Saare Yoro Banna, décembre 1997). Aussi, les habitants du village de Giro Yero Manndu se déclarent-ils hostiles à la loi : ils craignent qu'elle les empêche de pratiquer l'assolement, et surtout qu'elle les prive de leurs droits sur les terres léguées par leurs ancêtres ; on redoute que certains ne profitent de la loi pour s'approprier les terres défrichées par les aïeux (Giro Yero Manndu, mars 1998, enquête Buche F.).

28 Selon le *jarga* (chef de village) de Madina Kunfarang, la loi sur le domaine national est injuste, parce qu'elle stipule qu'on ne peut conserver que les terres que l'on cultive, alors qu'on a parfois besoin de laisser reposer les terres pendant longtemps, lorsqu'elles sont appauvries ; il pense que la loi ne reconnaît pas les jachères et empêche les exploitants de pratiquer l'assolement, par crainte d'expropriation (Madina Kunfarang mai 1998, enquête Buche F.). Ces appréhensions, partagées par la plupart des acteurs du monde rural, dénotent leur méconnaissance de la loi ; en effet, on peut faire une demande au conseil rural pour laisser un champ en jachère si la terre est appauvrie, afin de la préserver de l'appropriation par un tiers. Une autre solution consiste à faire la demande d'une superficie supérieure à celle qui sera réellement exploitée la première année, afin de pratiquer l'assolement sur l'ensemble de la parcelle, en laissant en jachère chaque moitié du champ, alternativement.

Le réaménagement des logiques foncières traditionnelles dans le contexte de la mise en place des nouvelles réformes

29 L'instauration du « droit de houe » rend caduques les stratégies d'accumulation de terres en vertu du « droit de hache » ; les friches risquent désormais d'être appropriées par les exploitants disposant d'une main-d'œuvre abondante et/ou de matériel performant. La crainte de voir disparaître du domaine familial des terres préservées de génération en génération contraint les paysans à aménager leurs stratégies foncières, issues de logiques coutumières, en fonction de la loi moderne (Buche, 1998).

Les prêts de terres : un moyen de contrôle social et d'ajustement de la main-d'œuvre aux terres cultivées

30 En fait, les prêts de terre sont toujours pratiqués, même si l'existence de la LDN en a modifié les modalités. En l'absence d'application systématique de la loi, les prêts de terre se sont maintenus, mais de nouvelles conditions, intégrant le risque de l'expropriation, sont apparues, telle la limitation de la durée du prêt à une ou deux saisons de culture. La LDN a ainsi induit des pratiques hybrides, issues d'un contexte où prévaut le droit

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

coutumier, mais où chacun tient compte de l'existence de la loi moderne et de son potentiel de déstabilisation, même si elle n'est pas effectivement appliquée : le système des prêts tournants permet de perpétuer les prêts de terre en évitant que les emprunteurs aient recours à la loi pour s'approprier les parcelles empruntées (Buche, 1998). Le « prêt tournant » constitue en fait une excellente méthode pour les grands usufruitiers pour conserver le contrôle de parcelles qu'ils n'auraient pas les moyens de mettre en valeur eux-mêmes, en les préservant de la LDN. Et si ce système perdure, c'est parce que certaines catégories de villageois ont besoin d'emprunter des terres et n'osent plus s'installer *de facto* sur des friches, de peur de rompre la solidarité villageoise ou d'investir dans un défrichement coûteux pour une durée de mise en culture limitée.

Les prêts de terre : ils permettent de diminuer l'inégale répartition des terres

31 On constate, dans certains villages, une forte inadéquation entre les superficies détenues en usufruit par des exploitations et leur taille démographique, en raison de l'histoire des familles, des migrations et de la mortalité. Les agriculteurs dont la famille, installée depuis peu au village, n'a pas encore eu le temps de capitaliser un fond par droit de hache, sont contraints d'en emprunter aux grands usufruitiers.

32 À Bantankuntu Mawnde, la concurrence foncière entre Peuls et Mandingues ou entre jeunes et anciens de tendances politiques opposées est à l'origine de nombreuses frictions. Les agriculteurs mandingues qui, bien que moins nombreux, avaient largement défriché la brousse dans les années 1960, n'ont plus les moyens en main-d'œuvre – la plupart des jeunes mandingues ont quitté le village à la fin des années 1970 au moment de la crise de l'arachide provoquée par l'arrêt des subventions à cette culture – ou en matériel pour mettre en valeur leurs terres dont certaines ont été abandonnées depuis plus de 20 ans. Les Peuls Fulakunda, en revanche, ont moins de terres, car ils ne s'étaient pas engagés dans la course à la terre dans les années 1960 mais la génération des 30-40 ans est très présente au village, même si un certain nombre a émigré. Ils gèrent des troupeaux de taille moyenne et s'adonnent en parallèle à l'agriculture. Pour la plupart très politisés, ils estiment que la terre est à celui qui la travaille et n'acceptent pas que ceux qui n'ont pas les moyens de les mettre en valeur accaparent des terres, alors qu'ils n'arrivent même pas à nourrir leur famille. Dans de nombreux cas, ils ont fait valoir la LDN pour s'approprier des terres qu'ils avaient empruntées ou qu'ils avaient cultivées en mettant les usufruitiers devant le fait accompli.

33 Dans ce même village, les JiyaaBe détiennent proportionnellement plus de rizières que les autres familles mandingues et peules car au moment de la mise en valeur du bas-fond, à la fin du XIXe siècle, ils s'adonnaient davantage à la culture du riz. À l'époque, les familles régnantes peules n'étaient pas très intéressées par l'agriculture et laissaient le travail de la terre aux JiyaaBe. Ensuite, les nombreux départs de JiyaaBe au moment de la suppression des aides à la culture de l'arachide dans les années 1970, et les nombreux décès au sein de ce groupe social le plus pauvre du village expliquent aussi la relative concentration de rizières en quelques mains. Ces propriétaires prêtent de nombreuses parcelles aux rizicultrices en manque de terres et notamment à leurs anciens maîtres.

Les prêts de terres, une nécessité pour la mise en repos des terres les plus fragiles

34 Les agriculteurs n'ayant pas les moyens de fumer leurs champs laissent au repos une partie de leurs terres et doivent défricher de nouveaux *segeli* (anciens champs

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

abandonnés à la brousse) à intervalles réguliers, ces terres étant elles-mêmes très pauvres. A Giro Yero Bokar, la jachère est véritablement pratiquée pour reconstituer la fertilité des terres et les exploitants ne craignent pas que leurs terres soient réquisitionnées par les CR ou occupées par d'autres villageois. L'existence de la LDN n'a pas eu beaucoup d'impacts sur les pratiques foncières coutumières au sein du village en raison de la cohésion sociale qui y règne. Le terroir est plus ou moins organisé en plusieurs blocs alternativement mis en culture puis en jachères pâturées, ce qui donne lieu à de nombreux prêts entre agriculteurs. Ce système occasionne rarement des conflits entre exploitants car ceux-ci sont alternativement emprunteurs ou prêteurs. « On peut émettre l'hypothèse selon laquelle, les agriculteurs préfèrent garder un « capital » d'emprunt car tous, à un moment ou un autre, auront besoin d'une parcelle dans un bloc et préfèrent ne pas créer de dissensions entre villageois » (Buche, 1998). Toutefois, il est parfois difficile de trouver des terres à emprunter près du village, du fait de la pression foncière. Cela a poussé une dizaine d'agriculteurs, le fils du marabout en tête, à défricher les passages à bétail qui permettaient d'accéder à une mare proche du village, au grand dam des éleveurs qui la fréquentaient.

Complexité des situations foncières et conflits intra- et intervillageois

- Les détenteurs du droit de hache sur la terre continuent de prêter des terres à ceux qui les sollicitent pour une durée de un ou deux ans, afin de faire perdurer des rapports de clientèle ou de parenté ou de maintenir la cohésion sociale au sein de la communauté. Cette durée limitée ne permet pas de faire valoir la LDN.
- Les détenteurs du droit de hache prêtent des terres sans limite de temps à des parents ou des clients en qui ils ont confiance afin de préserver les liens qui les unissent.
- Les emprunteurs de longue durée ou les squatters refusent de rendre des terres aux détenteurs du droit de hache en mettant en avant la LDN, sans avoir effectué une demande préalable au Conseil rural en bonne et due forme. En cas de conflit, ils font appel aux conseillers ruraux pour avaliser la situation. On rencontre souvent ce cas de figure à la périphérie des grands villages, dont les exploitants grignotent petit à petit les terres de leurs voisins ou dans les villages pluriethniques où les déséquilibres fonciers entre lignages sont tels qu'ils prennent une forme conflictuelle. Légalement, les jachères inter-villageoises relèvent de la juridiction des CR qui sont seules habilitées à redistribuer les terres non mises en valeur. Les villages expansionnistes comme Giro Yero Bokar, dotés d'un nombre suffisant de conseillers ruraux suffisamment élevé et surtout détenteurs d'un pouvoir religieux fort, empiètent sur les terroirs de petite taille de leurs voisins car ils sont capables de contrer les éventuels requérants. Dès lors, lorsque les champs de deux villages se jouxtent et qu'aucune limite précise n'a été définie au préalable, il est risqué de laisser une parcelle frontalière en jachère.
- Dans la zone frontalière avec la Guinée-Bissau, la venue de réfugiés dans les années 1960-1970 a largement contribué à étendre les terroirs cultivés des villages d'accueil, non sans créer un flou quant à l'usufruit des terres, une fois les réfugiés retournés dans leur pays. Ainsi, une famille de Saare Yoro Banna a défriché d'anciennes jachères qui avaient été cultivées par des réfugiés installés dans le village limitrophe de Jalikunda durant la guerre de libération. Après leur départ, ces terres n'avaient plus été mises en valeur par les habitants du village d'accueil. Cela a créé un différend entre les deux villages ; les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

défricheurs, sous prétexte que ces terres n'étaient pas cultivées depuis trois ans, se sont arrogé le droit de s'y maintenir, tandis que les autres se sont sentis spoliés.

- Le système du prêt tournant est destiné aussi à contrecarrer un mode d'appropriation des parcelles prêtées bien antérieur à l'instauration de la LDN qui consiste à planter des arbres sur une parcelle empruntée, le droit à l'usufruit du planteur, tel que le reconnaît la coutume, débouchant naturellement sur une appropriation globale de la parcelle plantée.

Entre loi moderne et loi traditionnelle : un flou foncier dommageable aux espaces pastoraux

35 Dans un contexte de pression pour la mise en culture des terres marginales en coton ou en arachide dans une société au pouvoir de plus en plus fragmenté, les espaces pastoraux font l'objet d'un statut de plus en plus précaire. Pourtant un texte essentiel de 1980 réglemente les ressources pastorales[10] et organise les parcours de bétail en définissant les conditions d'utilisation des pâturages et des points d'eau. Ce texte applique les dispositions de la loi de 1972 qui confèrent aux Conseils ruraux des compétences en matière de création de chemins de bétail (loi 72-26, art. 24, 17). En pratique, ce texte intervient plus pour gérer les conflits entre les agriculteurs et les éleveurs que pour rationaliser l'utilisation des ressources pastorales.

L'introduction du coton, facteur de la division des exploitations agricoles et de recul de la solidarité communautaire

36 La philosophie de l'agence de développement qui encadre la culture du coton, la Sodefitex (Société de développement des fibres et textiles), repose sur la responsabilisation des producteurs de coton face au crédit, sur l'action individuelle et le principe que l'agriculture communautaire est peu productive. Cette agence ne s'adresse plus aux chefs de *galle* (concession), mais aux individus qui reçoivent à titre personnel les intrants, les machines et le revenu de leur récolte. Cela a favorisé la pullulation des sous-exploitations. Cette individualisation des exploitations avait déjà commencé à s'opérer avec la croissance numérique du bétail dans les années 1970 et le besoin de scinder les troupeaux pour mieux les gérer. Le progrès de l'équipement a entraîné le recul des travaux collectifs et de la solidarité, et l'innovation technique est devenue une source de différenciation sociale et d'inégalité économique au sein des communautés familiales et villageoises.

37 Le morcellement des structures familiales de production et l'affaiblissement de la cohésion sociale au sein des villages ont segmenté les patrimoines fonciers et modifié les règles de gestion concertée des terroirs agropastoraux. Les parcelles de coton sont disséminées sur le finage du village et ont même tendance à se situer en périphérie du territoire villageois. Les animaux sont maintenus à l'écart des terres de culture, jusqu'à ce que la plus grande partie des parcelles de coton soit récoltée. Cela entraîne un retard dans la mise en vaine pâture des champs de maïs et de mil qui constituent un fourrage apprécié en fin d'hivernage. Le développement du coton par la frange la plus dynamique des cultivateurs s'est traduit par une aggravation des différenciations sociales et un accroissement des contradictions potentielles entre les intérêts privés et communautaires. Et pourtant, dans un système de production où l'élevage joue un rôle important, à la fois aux niveaux économique, social et symbolique, il est impératif de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

sauvegarder les intérêts communautaires pour gérer de façon conservatoire les espaces de parcours, principaux lieux d'affouragement des troupeaux.

La LDN et la course à la terre organisée par les lignages les plus faibles

38 La LDN a provoqué une course à la terre de la part des exploitants ayant des moyens en matériel ou en main d'œuvre pour mettre en valeur leurs anciennes jachères, qu'ils ne veulent plus prêter. De même, les exploitants des lignages les plus faibles cherchent à mettre la main sur des terres de parcours. Dans les villages où règne une certaine cohésion sociale, comme dans les fondations maraboutiques, les cultivateurs n'appartenant pas aux familles fondatrices ou des jeunes en rupture familiale n'osent pas s'installer *de facto* sur les anciennes friches. Ces cultivateurs ne veulent plus emprunter d'anciennes jachères et investir dans un coûteux défrichement, si c'est pour se voir retirer leurs champs au bout de trois saisons. Ils préfèrent défricher les terres de brousse jamais mises en valeur pour se constituer leurs propres réserves foncières au détriment des espaces pastoraux. A Santankoye, cette course a commencé avec le relèvement du prix du coton. Plusieurs exploitants se sont organisés en 1995 pour défricher conjointement plusieurs dizaines d'hectares de forêt pour la culture du coton, au-delà de l'auréole des *coile*. Cela a créé des frictions avec les villages voisins et les éleveurs qui y faisaient pâturer leurs troupeaux. Selon Paul Pélissier (1995) l'on aboutit à ce paradoxe que le meilleur moyen pour des villageois d'assurer un patrimoine foncier à leurs enfants, c'est de brûler la forêt que leurs ancêtres ont soigneusement préservée pour les parcours du bétail, la cueillette et la chasse. Cette course à la terre s'accompagne de techniques expéditives pour la main mise sur l'espace dont les conséquences sur l'environnement sont désastreuses.

39 Pour accaparer de nouvelles terres, les défricheurs les cultivent sommairement, rendant toute amélioration des rendements aléatoire. Ce choix est gros de conséquences sur le devenir de l'environnement, car les exploitants défrichent des espaces boisés de faible qualité agricole aux abords des plateaux, ce qui accentue le processus de dégradation des terres par érosion, et freine les possibilités de développement agricole et pastoral. Dans la zone de Vélingara, dès 1978, plus de la moitié de la surface défrichée pour la culture du coton concerne un milieu morphopédologique instable (Ange, 1984).

L'absence d'intervention des conseillers ruraux pour régler les conflits entre agriculteurs et éleveurs

40 Dans de nombreux cas, les conseillers ruraux ne sont pas sollicités pour régler des différends entre villages et entre agro-éleveurs et agriculteurs : les villageois se débrouillent entre eux ou laissent la situation s'empirer. Certains présidents de CR affirment n'avoir jamais été sollicités pour délimiter des passages à bétail ou pour intervenir lors de défrichements, alors qu'ils sont les seuls à pouvoir régler ces litiges. En cours d'hivernage, les éleveurs ne peuvent plus envoyer leurs troupeaux dans les forêts classées pour les abreuver aux grandes mares : la plupart des passages à bétail qui permettaient d'y accéder ont été défrichés par les villages dont les terroirs sont contigus à ces forêts. Là encore, les carences de la gestion des espaces intervillageois par les Conseils ruraux sont patentes. Pourtant, la délégation de pouvoir à ceux-ci aurait dû

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

permettre d'organiser à un niveau supra-villageois les parcours pastoraux, ce que les chefs de villages ne pouvaient entreprendre eux-mêmes. La non application de la LDN en matière pastorale profite aux agriculteurs qui, pour mettre la main sur le maximum de terres, cultivent de façon très extensive, uniquement pour faire valoir leurs droits et coupent les accès aux parcours. De plus, les forêts classées, très nombreuses en Haute-Casamance, sont en grande partie occupées par des colons originaires du Saloum, au Nord de la Gambie (Fanchette, 1999 b). La déficience de l'État génère de fait l'accès libre dans les forêts classées et transforme la terre en facteur de production surabondant. Les villages dont les *lappi* (*Lappol* au sing. : passage à bétail) ont été respectés sont dirigés en général par un chef de village ou un marabout suffisamment puissant pour faire valoir les droits des éleveurs. Mais lors de nos enquêtes, nous n'avons pas rencontré de *lappol* ayant été protégé ou délimité par les instances communales.

Les contradictions du système foncier : des lois modernes rarement appliquées par les instances élues pourtant mises en place à cet effet

Les conseillers ruraux et la gestion patrimoniale du foncier

Des conseillers ruraux peu représentatifs des populations

41 Devant appartenir à un parti politique, les conseillers ruraux ne représentent pas les femmes et les jeunes à la hauteur de leur participation dans le développement local. Ces acteurs locaux sont souvent organisés en association ou GIE, mais sont peu intégrés dans les structures politiques officielles. Les conseillers ruraux font appel à différents registres – moderne ou traditionnel – pour régler les conflits fonciers en fonction de leur position sociopolitique au sein de l'échiquier villageois. Comme ils sont élus, ils ne peuvent pas mécontenter leurs électeurs : appliquer la loi les mettrait en porte-à-faux avec la population, et, en tant que politiciens, ils doivent jouer avec des logiques partisanes. Les notables peuvent utiliser leurs influences lignagères, mais ceux d'origine paysanne ne parviennent pas toujours à se faire respecter : ils ont bénéficié d'un transfert de pouvoir, sans transfert de statut.

42 La difficulté à arbitrer les conflits fonciers s'explique dans bien des cas, par le fait que les conflits ne résultent pas tant de la pression sur les ressources, ou de la disparition des instances de régulation sous l'effet de cette pression, mais de la pluralité des normes (droit local, droit de l'État, etc.) et des instances d'arbitrage (chefferie, administration, services techniques, etc.). Cette pluralité d'instances fait que les conflits ne peuvent guère trouver d'issue et qu'un arbitrage reconnu n'arrive pas à s'imposer (Lavigne-Delville, 1998).

43 La coexistence de deux systèmes de normes foncières permet aux acteurs de jouer leur propre jeu et de porter devant l'une des instances une revendication qui n'aurait pas de légitimité dans une autre. En fait, les conseillers ruraux sont incapables de gérer les terres sans passer par l'aval des anciens et des chefs de villages qui possèdent une légitimité plus forte qu'eux aux yeux des villageois. Les chefs de villages et les anciens qui ont une connaissance très précise des limites de champs ou des jachères tout comme les conseillers ruraux interviennent à des degrés variables dans la gestion de ces espaces, en ayant recours à la fois au droit coutumier et au droit administratif.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

44 Toutefois, entre ces différents acteurs de la démocratie villageoise, des conflits de pouvoir émergent, pour des raisons politiques, ethniques ou familiales. Certains villages n'ont pas de conseillers ruraux, ce qui les met en position de faiblesse lorsqu'ils ont besoin de faire arbitrer des conflits avec le village dont ils dépendent sur le plan administratif. C'est le cas d'un village détenant de nombreux troupeaux, Tuba Sankung, en litige avec un grand village maraboutique, Jambanuta, grand producteur de coton et représenté par un conseiller rural.

Le manque de compétence des élus locaux

45 L'État a transféré au niveau local des responsabilités sur-dimension-nées par rapport aux capacités de gestion des conseillers ruraux : majoritairement analphabètes[11], leur niveau de maîtrise des affaires publiques est très faible et leur manque de connaissance des ressources de leur communauté est criant (Mamadu Balde, agro-éleveur, Bantankuntu Mawnde, enquête Buche F., décembre 1998). Kolda fait partie des régions les plus pauvres du Sénégal et les moins bien desservies par les infrastructures d'éducation et de santé. Tardivement rattachée au Nord du pays par une route nationale, la Haute-Casamance est restée jusqu'en 1984, une zone périphérique de la région de la Casamance, dont la capitale était Ziguinchor. Ce manque de formation des jeunes et l'absence de cadres se reflètent gravement sur la capacité des élus à appliquer les nouvelles lois. La majorité des conseillers ruraux ne maîtrisent pas les textes afférents à la décentralisation (il faut rappeler que les actions d'information ont rarement été faites en langue locale), bien qu'on assiste à un retour à la terre des scolarisés sans emploi. Cependant, pour la législature de 2002, il a été décidé que les présidents des CR soient éduqués. Selon Darbon (1989), sans agents locaux professionnalisés, capables de former avec les élus locaux une véritable technostructure administrative, la Casamance n'aura aucune dynamique propre d'évolution et ne pourra définir des politiques publiques locales.

46 Les compétences portant sur l'environnement et la gestion des ressources naturelles sont parfois jugées au-dessus de la maîtrise technique réelle de ces entités. Ce domaine a été, en effet, celui où le monopole de l'État a été intégral. De plus, les aptitudes techniques, les capacités d'action et de coordination des Conseils ruraux en matière de gestion de l'environnement devraient dépasser le cadre territorial local (Ndiaye, 1997). Ainsi, en dépit de pouvoirs formels étendus dans ce domaine, la plupart des Conseils ruraux n'ont eu qu'une expérience limitée en la matière et, jusqu'à très récemment, ont montré peu d'intérêt à y affecter leurs ressources financières limitées. Peu de Conseils ruraux ont une commission de « gestion des ressources naturelles », et rares sont les conseillers ayant activement participé au plan local de développement de leur circonscription. De toutes les façons, ils s'en servent peu pour guider leur programme d'investissement (Gellar, 1997). Les commissions existantes – attribution des terres », « finances », « affaires sociales » – semblent refléter avec exactitude leurs préoccupations principales. A. Bathilly (entretien à Dakar, mars 1999), anciennement ministre de l'Environnement, pense qu'il faut intéresser financièrement les CR à la gestion des ressources naturelles et aux contrôles des défrichements, si l'on veut qu'elles s'investissent dans ces actions. Les prérogatives actuelles des CR se limitent à la gestion des problèmes fonciers et à la levée de la taxe rurale. Dans certaines circonscriptions, il arrive même que les conseillers ne se réunissent pas de toute l'année, du fait de la gratuité de leur fonction, sauf en session pour le vote du budget. Cela explique en partie les grandes difficultés que rencontrent les CR pour récupérer la taxe.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Le manque de légitimité des conseillers ruraux et la politisation de la gestion foncière

47 Le fait que les lois de décentralisation sont impulsées par l'État, connu pour son centralisme hérité du système français, suggère que cette politique traduit d'abord un souci de pénétration du milieu local, avec tous les problèmes de compétition pour le pouvoir qu'il implique, plutôt qu'une volonté d'attribuer aux collectivités décentralisées les moyens d'une autonomie (Coulon, 1979 ; Blundo et Mongho, 1998 : 2-3). La mise en œuvre d'une telle politique est contraire au principe de patrimonialisation de la gestion des terres qui implique un ordonnancement négocié plutôt qu'imposé. Selon ce principe, la question des autorités indépendantes est essentielle pour écarter la gestion du foncier et des ressources renouvelables des enjeux du clientélisme politique et conférer ainsi une nouvelle légitimité à l'action publique. Ce malentendu suggère plusieurs interrogations qui risquent de mettre en cause la mise en place du processus de décentralisation au Sénégal, notamment son application dans la gestion quotidienne des affaires locales. Les conseillers ruraux étant élus par les populations, on pourrait en déduire une meilleure représentation des différentes couches de la société rurale. Mais le domaine foncier, très convoité, est par excellence le lieu de la « récupération politique ». La gestion des ressources locales relève d'un mode de gestion clientéliste et s'accompagne d'un renforcement des privilèges de certaines catégories sociales. Pour asseoir leur réseau, les politiciens relayés parfois par l'administration cherchent l'appui des notables qu'ils obtiennent en échange d'autres services, dont notamment des distributions de terres (Darbon, 1989).

48 La méfiance des masses rurales vis-à-vis de structures exogènes repose sur le fait que leurs représentants ne sont pas de véritables acteurs responsables et cooptés par les populations, mais sont l'émanation des notables qui les dirigent, des organisations non gouvernementales qui les ont promus ou encore des partis politiques qui les utilisent.

49 Selon le président de la CR de Pata, les difficultés que rencontrent les élus locaux pour lever les taxes rurales sont symptomatiques du manque de confiance que leur accordent les populations villageoises. Celles-ci pensent que les taxes recouvrées sont utilisées à des fins personnelles par les conseillers, le président du Conseil rural et les chefs de village. Elles prétendent ne pas bénéficier des retombées économiques du paiement de cette taxe dans leur vécu quotidien (*Le Soleil*, 23 novembre 2000). Le taux de recouvrement est extrêmement faible.

50 Certains villageois pensent que la LDN a été appliquée quand cela arrange les responsables, et que cela permet de régler les contentieux en faveur de ceux qui disposent d'une influence sur le Conseil Rural. Ceux qui ont le meilleur niveau d'information profitent de la LDN ; la plupart des paysans ne la connaissent même pas (alors que ceux qui n'ont pas beaucoup de terres auraient intérêt à ce qu'on applique la loi). Certains conseillers ruraux gèrent plus l'utilisation des terres et des espaces forestiers de façon patrimoniale qu'ils ne développent leur communauté, répondant ainsi aux exigences des réseaux familiaux, confériques ou politiques. La politisation des conseils ruraux renforce la complexité de la gestion des espaces ruraux, déjà entachée par des antagonismes ethniques ou générationnels. Dans le cas extrême de Madina Gunass, ces problèmes ont été à l'origine de conflits sanglants.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

51 Certains élus influents au niveau local inciteraient au non-paiement de la taxe, lorsqu'ils ne font plus partie de l'équipe au pouvoir dans la CR. Les projets de développement mis en place par des ONG dans les villages peuvent aussi être sources de conflits entre les différentes factions politiques ou ethniques qui en bénéficient. Ainsi, les luttes politiques régionales entre tendances A et B de l'ancien parti socialiste se sont répercutées au niveau du village de Bantankuntu Mawnde et ont freiné la mise en place d'un projet de développement. De même, dans l'un des villages enquêtés, certains villageois ne s'adressent pas au conseiller qui est du parti de l'opposition, mais à un autre de même tendance politique qu'eux.

Le refus des Casamançais d'accepter les lois sur la décentralisation

52 Etienne Le Roy (1982) a souligné la réceptivité très inégale de la société sénégalaise à l'égard de la première réforme de décentralisation. Alors que les sociétés du bassin arachidier, déjà fortement inscrites dans les rapports économiques orientés vers la capitale et vers l'économie mondiale, acceptent généralement la réforme, d'autres populations la récusent (Casamance et Vallée du Fleuve). Tout dépend de la nature des rapports entre l'État et les intermédiaires, notamment ceux issus des confréries religieuses ou des structures d'encadrement de la production comme les coopératives, mises en place pour pallier un défaut de légitimité étatique auprès des populations villageoises. Ces intermédiaires vont s'approprier en partie le processus de décentralisation et affronter les nouvelles classes émergeant avec la politisation des affaires locales.

53 La gestion de la Casamance par une administration qui a été perçue localement comme étrangère et dominée par les Wolofs, et de plus comme autoritaire, a été rejetée. Les relations entre les conseillers ruraux et les villageois peuvent être conflictuelles. Ceux-ci considèrent souvent leurs conseillers comme des alliés de l'État ou du parti au pouvoir, qui sapent l'autorité coutumière sur les terres et les ressources naturelles et attribuent ces dernières à l'État ou à des étrangers (Gellars, 1997 : 57).

La gestion foncière comme révélateur des relations sociales

54 Dans le texte intitulé « La logique des systèmes coutumiers », Jean-Pierre Chauveau (1998) montre que les règles foncières sont d'abord des règles sociales avant d'être des règles juridiques, comme l'indiquent les métaphores tirées du langage de la parenté ou de l'autorité politique traditionnelle et utilisées pour caractériser les relations « juridiques » entre individus. Dans un conflit d'une nature quelconque (pas seulement foncier), les parties opposées sont liées entre elles par des relations de natures très diverses (de parenté, d'alliance ou de clientèle, d'autorité politique ou religieuse, de hiérarchie statutaire, etc.). C'est pourquoi les jugements coutumiers sont argumentés selon des normes sociales plus morales que juridiques ; les juges recherchent davantage à prévenir la rupture des relations sociales, en tenant compte de la multiplicité d'intérêts en jeu dans le conflit et en proposant un compromis acceptable dans les circonstances particulières du conflit, qu'à trancher en fonction d'une « jurisprudence » établie. Il n'en va pas différemment lorsque l'objet du différend est de nature foncière, qu'il s'agisse des relations entre membres d'une même communauté ou avec des « étrangers » à la communauté.

55 Ainsi, les interventions des conseils ruraux au nom de la LDN demeurent des cas d'espèce ; les conseillers se contentent le plus souvent de se substituer aux chefs de village, en reprenant les fonctions de conciliateurs et de garants du modèle coutumier traditionnellement dévolu à ces derniers, dans le cas des problèmes fonciers. Si le problème n'est pas grave, il peut être réglé entre le *jarga* et un conseiller (Buche F., Notes de terrain, décembre 1997 – Malang Jabula, conseiller rural de Bantankuntu Mawnde).

56 En dépit des attentes, le paysage institutionnel traditionnel ne sera pas entièrement gommé par les organes issus de la décentralisation sénégalaise, qui vont s'ajouter, tout en les modifiant, aux systèmes de gestion précédents (Blundo, 1998 a : 23). Rares sont les conflits fonciers dont la résolution fait l'objet d'une délibération de la part des Conseils ruraux ou d'un rapport établi par les commissions domaniales, et cela pour de multiples raisons.

57 La majorité des conflits, notamment ceux qui opposent les habitants d'un même village, sont arbitrés localement sans demander l'intervention des instances administratives et des élus. Les membres élus des Conseils ruraux n'ont parfois pas l'autorité nécessaire pour faire appliquer les sanctions en cas de violation des règlements arrêtés par les Conseils ruraux. Ainsi à Tuba Sankung, un conflit avait éclaté entre des éleveurs et des agriculteurs du village voisin, Jambanuta, dont les champs avaient été saccagés par les troupeaux. Les agriculteurs de Jambanuta ont remis en culture l'espace en friche qui permettait aux troupeaux d'accéder aux points d'abreuvement dans le bas-fonds. Pour les éleveurs, cet espace constituait un *lappol*, alors que ni la CR, ou ni même les anciens ne l'avaient délimité. En revanche, les agriculteurs de Jambanuta estimaient qu'ils étaient dans leur droit de remettre en culture ces terres défrichées par leurs parents. Ce type de conflit montre l'ambiguïté du statut traditionnel du *lappol* situé sur d'anciennes jachères. L'utilisation des terres comme couloirs à bétail n'est pas reconnue comme une mise en valeur. Les populations litigieuses ont fait intervenir les anciens. C'est ainsi que les éleveurs ont obtenu l'abandon des réclamations des agriculteurs en activant des relations familiales. S'il n'y avait pas eu de liens familiaux, les éleveurs de Tuba Sankung auraient dû payer, mais cela aurait créé un différend. Lorsque les commissions foncières sont appelées à intervenir, elles cherchent à trouver des solutions à l'amiable en tenant compte des réalités sociales et en activant les réseaux de parenté. Parfois, craignant de rompre une solidarité villageoise, elles considèrent inutile ou même socialement déstabilisateur d'officialiser les décisions prises. Quand les tentatives de règlement à l'amiable échouent, les conseillers ruraux font intervenir le sous-préfet. Même ce dernier ne parvient pas toujours à faire appliquer la LDN : il ne réussit pas à résoudre un conflit ou il conseille aux villageois de « couper la poire en deux », ainsi que les terrains, pour éviter des conflits que pourrait générer l'application de la LDN. La situation de « pluralisme juridique » qui caractérise la tenure foncière au Sénégal ouvre donc aux paysans la possibilité de choisir le cadre (traditionnel et/ou moderne) de référence pour que leurs stratégies foncières aient la suite la plus favorable. Bien entendu, tous les acteurs n'ont pas les mêmes opportunités de réussite : elles dépendent dans une large mesure de l'ampleur de leur réseau social, de leur poids économique, des relations privilégiées avec les autorités politico-administratives, de la connaissance des textes, de leur capacité d'anticipation des lois foncières modernes, de l'insertion des administrateurs dans les réseaux locaux.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Conclusion

58 Les lois afférentes aux affaires foncières et à la gestion des ressources naturelles édictées par le gouvernement sénégalais dans le cadre des lois de décentralisation dans les années 1990 auraient pu permettre d'améliorer les conditions de répartition et de gestion des terres et tendre vers un début de patrimonialisation des terres, au sens conservateur du terme. En effet, les capacités institutionnelles des conseillers ruraux ont été augmentées pour réguler les conflits, le Conseil rural, représentant la population, a bénéficié de nombreuses prérogatives en matière de gestion des ressources naturelles et foncières et de développement. Les populations, elles mêmes, sont de plus en plus impliquées dans la gestion rationnelle des ressources. Les communautés rurales, territoires sous l'égide du Conseil rural élu par la population, étaient censées constituer des espaces homogènes dont les populations se sentaient partie prenantes et responsables. Toutefois, la mise en perspectives de ces réformes à l'aune des particularités sociodémographiques de la région et des rapports qu'entretiennent les différents sous-groupes peuls au territoire, a montré la difficulté de mise en œuvre de ces réformes et notamment les nombreuses contradictions qu'elles ont développées en matière de gestion foncière. Si un processus d'intégration spatiale et sociale a pu s'opérer depuis l'époque coloniale, l'inégale emprise spatiale des différents types de villages, dont la taille moyenne reste encore faible (160 habitants en 1988) et l'intégration limitée de leurs notables aux réseaux politiques nationaux, ont eu raison de leur participation aux processus de décentralisation. Les autorités lignagères, qui assuraient le contrôle foncier et social dans les villages, déjà affaiblies par la scission des grandes unités familiales, ont vu leur pouvoir remis en cause par l'érection des Communautés rurales. L'intégration politique différentielle des groupes sociaux ou ethniques est révélatrice de l'émergence d'autorités religieuses, principalement les marabouts originaires du GaaBu ou du bassin arachidier, ou lignagères pré-coloniales ayant capté le pouvoir politique des CR.

59 Par ailleurs, les conseillers élus n'ont pas les moyens humains, techniques et financiers pour mettre en place des programmes de développement, gérer leur patrimoine boisé, en investir les bénéfices, et capter la manne financière de la coopération décentralisée. Inégalement impliqués dans les réseaux politiques ou religieux, non-scolarisés pour la plupart, même si la nouvelle génération des élus a été à l'école, ils gèrent souvent les ressources de leur circonscription de façon clientéliste. Avec la politisation de ces instances, la question foncière demeure insoluble et met en péril l'émergence de projets de développement. Quant à l'administration, elle a du mal à passer « la main » aux nouvelles instances élues, et a gardé entières ses pratiques antérieures. Bien qu'elle soit actuellement plutôt populaire et répandue chez les bailleurs et les pouvoirs publics, la rhétorique du développement participatif et de la gestion décentralisée des ressources naturelles se heurte souvent à cette réalité : le savoir local a rarement été utilisé lors de la création de lois ou de codes nationaux concernant l'environnement ou lors de l'élaboration de projets de gestion des ressources naturelles impliquant les Conseils ruraux et les communautés populaires. Il est cependant une des conditions nécessaires pour une gestion patrimoniale des terres (Gellar, 1997). Mais si la décentralisation est au cœur des questions en débat, les nouvelles règles foncières ne seront efficaces que si elles sont légitimes aux yeux de ceux à qui elles s'imposent et adaptées à la spécificité des milieux et des modes d'exploitation.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

60 Par ailleurs, en l'absence de projets émanant des populations elles-mêmes et de l'existence de contre-pouvoirs issus de la société civile, le mythe du rapprochement démocratique par la décentralisation demeure pour l'instant inadéquat en Haute-Casamance. « L'objectif de la participation populaire est resté largement inachevé, puisque les ressources des collectivités locales ont été l'objet d'une gestion clientéliste de la part des conseils ruraux investis par des notabilités locales » (Blundo et Mongho, 1998). Mieux (ou pire), il ne semble pas exclu que les difficultés rencontrées soient amplifiées par la décentralisation elle-même qui transfère de fait le pouvoir à d'autres niveaux que celui de l'État, mais pas nécessairement plus proches de la communauté des usagers concernés.

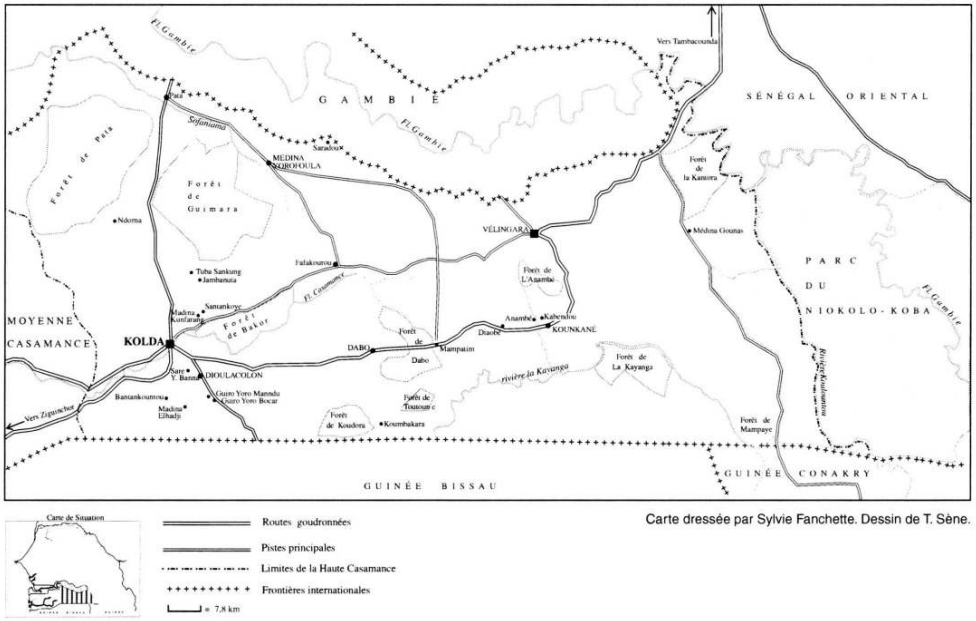


Figure. La Haute-Casamance (localization des noms cites et de quelques villages)

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

ANGE A., 1984 — *Les contraintes de la culture cotonnière dans les systèmes agraires de la Haute-Casamance au Sénégal.* Paris-Grignon, INAPG, thèse de doctorat.

BABIN D., ANTONA M. *et al.*, 2002 — « Gérer à plusieurs des ressources renouvelables. Subsidiarité et médiation patrimoniale par récurrence ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions : 79-101.

BLUNDO G., 1997 — « Gérer les conflits fonciers au Sénégal : le rôle de l'administration locale dans le sud-est du bassin arachidier ». *In* TERSIGUEL P. et BECKER C. (éd.), *Développement durable au Sahel*, Paris, Karthala : 103-122.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

BLUNDO G., 1998 — « Logiques de gestion publique dans la décentralisation sénégalaise : participation factionnelle et ubiquité réticulaire ». *In Les dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au Sud du Sahara, Bulletin de l'Apad,* 15 : 21-47.

BLUNDO G., MONGHO R., 1998 — *Décentralisation, pouvoirs sociaux et réseaux sociaux, Bulletin de l'Apad*, 16.

BUCHE F., 1998 — *Rapport sur les jachères et le foncier en Haute-Casamance.* IRD Bel-Air, rapport de stage, multigr.

CABINET PANAUDIT-SÉNÉGAL, 1996 — *Plan d'action foncier pour la gestion durable des ressources naturelles* , 92 p., multigr.

CHAUVEAU J.-P., 1998 — « Quelle place donner aux pratiques des acteurs ? » *In* LAVIGNE-DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité.* Paris, Karthala, Coopération française : 36-39.

CHAUVEAU J.-P, 1998 — « La logique des systèmes coutumiers ? » *In* LAVIGNE-DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité,* Paris, Karthala, Coopération française : 66-75.

COULON C, 1979 — Idéologie jacobine, État et ethnocide, *Pluriel*, 17 :3-20.

DARBON D., 1980 — *L'administration et le paysan en Casamance : essai d'anthropologie administrative.* Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, Pédone.

DARBON D., 1989 — *Déconcentration et décentralisation administrative en Afrique francophone : le cas du Sénégal,* Institut international d'administration publique.

DARBON D., LOADA A., 1994 — « Demain, de nouvelles institutions, entre dépendance et enjeux locaux : les modèles institutionnels ». *In* BARBIER-WIESSER F. G. (éd.) : *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala : 385-400.

DUGAST S., 2002 — « Modes d'appréhension de la nature et de la gestion patrimoniale du milieu ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.) *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions : 31-78.

FANCHETTE S., 2002 — « La Haute-Casamance à l'heure de la régionalisation : enjeux fonciers et territoriaux ». *In* COUMBA DIOP M. (éd.), *La Société sénégalaise entre le local et le global*. Paris, Karthala : 307-355.

FANCHETTE S., 1999a — *Colonisation des terres sylvo-pastorales et conflits fonciers en Haute-Casamance*, Londres, IIED, Coll. Tenures foncières pastorales, 13, 30 p.

FANCHETTE S., 1999b — « Migrations, intégration spatiale et formation d'une société peule dans le Fuuladu (Haute-Casamance, Sénégal) ». *In* BOTTE R., BOUTRAIS J. et SCHMITZ J. (éd.) *Figures peules*. Paris, Karthala : 165-194.

GELLAR S., 1997 — « Conseils ruraux et gestion décentralisée des ressources naturelles au Sénégal : le défi. Comment transformer ces concepts en réalité ». *in* TERSIGUEL P. et BECKER C. (éd.), *Développement durable au Sahel.* Paris, Karthala : 43-70.

GEMDEV, 1997 — *Les avatars de l'État en Afrique.* Paris, Karthala, 340 p.

KARSENTY A., 1998 — « Entrer par l'outil, la loi, ou les consensus locaux ? ». *In* LAVIGNE-DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité.* Paris, Karthala, Coopération française : 46-54.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

LAVIGNE-DELVILLE P., 1998 — « Privatiser ou sécuriser ? ». *In* LAVIGNE-DELVILLE, P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité.* Paris, Karthala, Coopération française : 28-35.

LE ROY E., 1998 — « De l'appropriation à la patrimonialité : Une brève introduction à la terminologie foncière ». *In* LAVIGNE-DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française : 23-27.

LE ROY E., 1998 — « Faire-valoir indirects et droits délégués : premier état des lieux ». *In* LAVIGNE-DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française : 87-100.

LE ROY E., 1998 — « Les orientations des réformes foncières en Afrique francophone depuis le début des années 90. » *In* LAVIGNE-DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française : 383-389.

LE ROY E., 1982 — Enjeux, contraintes et limites d'une démocratisation d'une administration territoriale : les communautés rurales sénégalaises (1972-1980), *Annuaire du Tiers Monde*, 8 : 31-75.

NDIAYE P., 1997 — « Gestion des ressources naturelles et décentralisation au Sénégal », *Gouvernance locale* n° 5, Observatoire de la décentralisation, Safefod, Dakar : 8-11.

N'GAIDE A., 1997 — « Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers : les marabouts *gaabunke* et les Peuls *jaawaringa* (région de Kolda-Sénégal) ». *In* BONNEMAISON J. CAMBRÉZY L., QUINTY-BOURGEOIS L. (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales.* Paris, Orstom éditions, coll. Colloques et séminaires.

PÉLISSIER P., 1995 — « Transition foncière en Afrique noire. Du temps des terroirs au temps des finages ». *In* BLANC-PAMARD C. et CAMBREZY L. (éd.), *Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières.* Paris, Orstom éditions : 19-34.

ROCHEGUDE A., 1998 — « Les instances décentralisées et la gestion des ressources renouvelables. Quelques exemples en Afrique francophone ? ». *In* LAVIGNE-DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité.* Paris, Karthala, Coopération française : 403-422.

SY M., 1995 — *Étude sur le code foncier sénégalais*. Saint-Louis, UER Sciences juridiques, univ. de Saint-Louis, 25 p., multigr.

TOURÉ O., 1997 — *Espace pastoral et dynamiques foncières au Sénégal*. IIED, programme Zones arides, coll. Tenures foncières pastorales, 9, 33 p.

TRAORÉ S., 1997 — « Les législations et les pratiques locales en matière de foncier et de gestion des ressources naturelles au Sénégal ». *In* TERSIGUEL P. et BECKER C (éd.) ; *Développement durable au Sahel* . Paris, Karthala : 89-102.

NOTES

1. Les Communautés rurales (CR) sont dirigées par le Conseil rural (Cr), instance de délibération, et le président du Conseil rural (PCR), organe exécutif de la CR. Le Cr est constitué de 28 membres, hommes ou femmes, élus au suffrage universel direct tous les 5 ans conformément au code électoral. Il élit en son sein un bureau composé du président de la CR (PCR) et de deux vice-présidents. Le Cr délibère sur tous sujets ayant trait aux affaires du domaine de la CR, notamment

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

les affaires foncières et vote le budget. Le PCR est le représentant de l'État dans sa circonscription et l'organe exécutif de la CR. Au titre de l'État, il assume la police administrative et l'État Civil.

2. Il importe de souligner cependant que dans le jargon des politologues et anthropologues du développement, l'expression « gestion patrimoniale des terres » renvoie aussi aux pratiques de certains élus ou notables qui profitent de leur statut pour s'arroger un droit de préemption sur des terres ou les ressources tirées de celles-ci qui ne leur appartiennent pas. Cette conception du patrimoine est liée à la généralisation du droit individualiste dans une société capitaliste. Dans cet article, nous n'utiliserons pas le terme « gestion patrimoniale » pour exprimer ce type de pratique, mais plutôt « gestion clientéliste » des terres.

3. Peuls du Fuuladu, région des Peuls de Haute-Casamance.

4. Peuls originaires de la région du Fuuta Jallon en république de Guinée.

5. Les JiyaaBe, les anciens captifs des Peuls, se considèrent comme étant peuls, et sont vus comme tels par les RimBe, même s'ils n'ont pas les mêmes intérêts et les mêmes connaissances que ces derniers en matière d'élevage. Pour eux, il y a deux types de Peuls : les RimBe et les JiyaaBe.

6. « Le village appartient au marabout et il délègue qui il veut pour être *jarga* (chef de village). Étant désigné par lui je suis obligé de suivre toutes ses instructions. Il ne faut jamais perdre de vue que le village lui appartient » (Umar Balde, *jarga* de Dar el Salam, entretien Ngaide, A., 4 juin 1995). « À Santankoye, on ne sait pas qui sera nommé *jarga*, c'est le marabout, avec l'aide de Dieu, qui s'en occupera. C'est lui qui lui avait donné le titre. Tout celui qu'il choisira, sera accepté par les populations » (Aliu Binta, entretien Ngaide, A., Santankoye le 7 avril 1995).

7. Peuls d'origine semi-nomade venus s'installer à l'est de la Haute-Casamance suites aux exactions des almamy de la Guinée française.

8. Le *moonde* se fait six à sept fois durant l'hivernage, tout dépendant des moyens financiers des éleveurs. En plus de la cure salée, le *moonde* sert à traiter les infections parasitaires des bovins grâce aux écorces de *laka* écrasées et aux feuilles de *donki* (cordilia pinata) pillées et à les protéger contre les « esprits », à l'occasion de rituels magico-religieux. À Bantankuntu Mawnde, par exemple, on trempe un crâne de singe et un crâne de chien dans le premier trou où ira boire le chef du troupeau. Le singe est un animal paresseux mais qui ne se laissera jamais mourir de faim. On espère ainsi que l'animal qui boira le breuvage se débrouillera toujours pour trouver sa nourriture.

9. Champs abandonnés, situés à la périphérie du terroir villageois, retournés à l'état de brousse et difficile à redéfricher.

10. Il s'agit du décret 80-268 du 10 mars 1980.

11. Dans le département de Kolda, en 1999, tous les présidents de CR, à l'exception de celui de Pata, ne savaient pas établir leur budget.

RÉSUMÉS

Dans une logique à la fois productiviste et environnementale, la plupart des gouvernements d'Afrique de l'Ouest, et notamment celui du Sénégal qui nous intéresse ici, se sont engagés dans des réformes foncières pour libérer la terre de la mainmise des autorités coutumières et permettre à ceux qui s'en donnent les moyens de mettre en valeur les terres. La croissance démographique élevée, la nécessité de développer les cultures de rente tels le coton et l'arachide et d'approvisionner les marchés urbains en produits agricoles diversifiés induisaient une sécurisation foncière et une redistribution des terres au sein des familles villageoises.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Cet article cherche à analyser si les lois afférentes aux affaires foncières et à la gestion des ressources naturelles, édictées par le gouvernement sénégalais dans le cadre des lois de décentralisation dans les années 1990, ont permis d'améliorer les conditions de répartition et de gestion des terres en Haute-Casamance et initié un début de patrimonialisation des terres, en protégeant le patrimoine des générations futures.
Les capacités institutionnelles des conseillers ruraux ont été augmentées pour réguler les conflits ; le Conseil rural, représentant la population, a bénéficié de nombreuses prérogatives en matière de gestion des ressources naturelles et foncières et de développement. Les populations, elles-mêmes, sont de plus en plus impliquées dans la gestion rationnelle des ressources. Les communautés rurales, territoires sous l'égide du Conseil rural élu par la population, sont censées constituer des espaces homogènes dont les populations se sentaient partie prenantes et responsables.

Most Western African Governments, mainly Senegal, following a twofold productivity and environmental approach, initiated land reforms in order to withdraw land property from the customary authorities' stranglehold, and to facilitate access to land exploitation to people who would develop the necessary means to this end.
High growth of population, the necessary development of cash crops such as cotton and groundnut, and supplying of town markets with diversified agricultural products, entailed a secured land policy and a redistribution of land among village families.
In this article, we'll try to analyse if laws related to land matters and management of natural resources, enacted in the 90's by the Senegalese government through the decentralisation reform, resulted in better conditions for land distribution and management in Upper Casamance; if these laws allowed to introduce a process of land « patrimonialisation » while protecting the patrimony of future generations.
Rural counsellors have been given additional institutional powers to contain conflicts, as well as the Rural Council – the people's representative – regarding development, management of natural and land resources.
Villagers are more and more involved in the rational management of resources. Rural communities – areas under the leadership of the Rural Council elected by the population – are supposed to represent homogeneous spaces with concerned and responsible people.

INDEX

Mots-clés : réforme foncière, politique publique, culture de rente, territoire, Jaite-Casamance
Keywords : land reform, public policy, cash crops culture, territory, Upper-Casamance

AUTEUR

SYLVIE FANCHETTE

Sylvie **Fanchette,** géographe, UR 044 IRD, centre IRD Île-de-France, 32, rue Henri-Varagnat, 93143 Bondy cedex.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

L'expert, l'entrepreneur et le roi

Chronique d'une négociation conflictuelle autour de l'implantation d'un site industriel sur des terres ancestrales sacrées (Madagascar)

The Patrimonial Strategies of a Local Royalty facing the Urbanisation and Industrialisation of the Malagasy Country

Laurent Berger

---

1 Pourquoi les gens agissent-ils et se conduisent-ils dans certaines situations comme ils le font ? Je propose ici de traiter cette vieille problématique anthropologique (Berger, 2004a), dans le cadre d'une situation bien particulière, qui est une négociation récente ayant été menée sous le patronage de l'État malgache, entre un souverain antankaraña et les représentants d'une multinationale malgache. Cette négociation a porté sur les conditions d'implantation d'un site d'aquaculture crevettière au cœur même d'un espace littoral (la baie d'Ambaro à l'embouchure des rivières du massif de l'Ankaraña), revendiqué comme le patrimoine ancestral (*lovandrazaña*[1]) de cette royauté malgache, installée dans la région d'Ambilobe au nord de l'île depuis le XVIIe siècle. Cette royauté existe actuellement au travers d'un vaste appareil monarchique composé de plusieurs centaines de conseillers roturiers (*manantany, fahatelo, rangahy*) et nobles (*andriana, anadoany*) disséminés dans les villes et les villages de la région. Elle y argue de sa fondation ancienne, et des pratiques rituelles rattachées autour de lieux sacrés, pour défendre un droit coutumier d'habitation et d'installation des nouveaux arrivants.

2 Bien que je ne puisse analyser ici l'ensemble des différents épisodes ayant marqué cette négociation[2], j'essaierai d'en rendre intelligibles quelques-uns, à partir des activités et revendications menées par deux de ses principaux protagonistes, le roi antankaraña, et l'expert chargé du pilotage de ce projet. Ce qui justifie le fait de centrer cette contribution autour de l'activité et des réactions du souverain local, est que la conduite du roi s'est avérée au fil des négociations illisible et apparemment irrationnelle, aux yeux des entrepreneurs et de l'expert international mandaté auprès de lui, pour obtenir l'accord et la participation active des « gens du crû » à ce qui fut présenté comme un « projet de développement » : sa conduite évolua en effet progressivement vis-à-vis des travaux de construction de ce site aquacole, d'un soutien sans faille et d'une collaboration totale, au

boycott, puis à une opposition stratégique et radicale formulée religieusement, et culminant dans la réalisation d'un rituel public de malédiction destiné à frapper tout travailleur et collaborateur local associé à ce projet. Qu'est-ce qu'un ethnologue, ayant mené une ethnographie de terrain dans cette région durant près de trois années avant et pendant ces négociations auprès des principaux protagonistes de cette affaire, a à dire d'une telle évolution des prises de position et de confrontation de ce souverain local à l'égard de ces entrepreneurs ?

3 J'organiserai mes propos en trois temps :

- la première partie décrira l'enchaînement significatif des principaux épisodes de cette négociation entre le roi et l'entreprise ;
- la deuxième contextualisera les phénomènes saillants de cette négociation, en les articulant à des enjeux politiques, économiques et culturels s'inscrivant dans la durée, ce qui nous renverra au problème de la consolidation territoriale du pouvoir royal contemporain ;
- la dernière partie, enfin, tentera de rendre intelligible la conduite apparemment irrationnelle et aberrante du roi, dans le cadre des enjeux et des différents contextes envisagés.

La trame d'une négociation et les principaux épisodes d'une confrontation

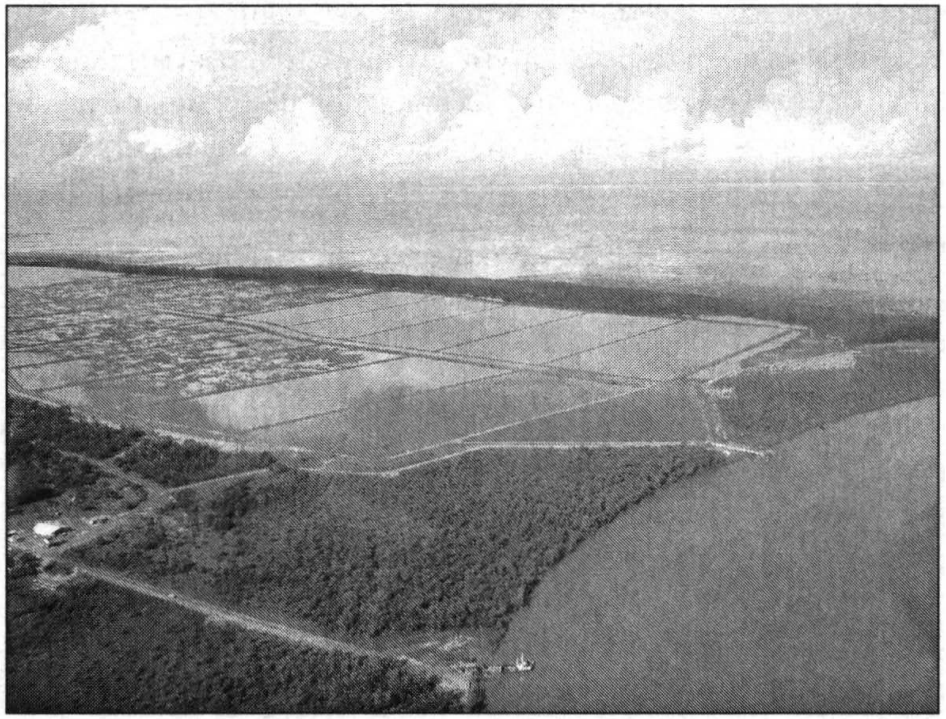
4 Au début de l'année 2000, un important groupe industriel malgache, soutenu financièrement par une filiale de la Banque mondiale (SFI), désire se porter acquéreur auprès de l'État malgache, en négociant directement avec le président de la République et le ministre de l'Agriculture et de la Pêche, de près de 3 500 ha en bordure du littoral jouxtant le massif calcaire (*tsingy*) de la région de l'Ankaraña. Cette multinationale a le projet d'y exploiter et d'y cultiver pour l'exportation, l'une des ressources naturelles de cette baie, les crevettes *Penaeus Monodon*, à hauteur de près de 4 500 tonnes par an. Ce groupe industriel entend construire un complexe aquacole (usine, ferme, stations de pompage, écloserie, bassins, etc.), sur ce qui constitue aux yeux des experts internationaux, un des sites écologiques les plus privilégiés et les plus favorables de la planète pour ce genre d'activités. La température et la salinité de la mer, tout comme la profondeur de l'estuaire et la densité du réseau hydrographique innervant les mangroves de cette large baie, sont en effet idéales pour l'élevage de crevettes.

5 La première mission de terrain confiée au chef du bureau d'études français, engagé pour piloter ce projet d'aquaculture crevettière dans sa phase de conceptualisation et d'initialisation, ne manque pas cependant de surprendre et d'interpeller ce dernier : on lui demande en effet de visiter le roi antankaraña pour s'assurer de son accord de principe, de son soutien sans faille, et de sa collaboration totale à l'implantation locale de ce site agro-industriel. Pourtant, l'entreprise est en parallèle en train de démarcher auprès de l'État, avec succès, l'acquisition de titres de propriété et d'autorisations administratives. Seulement, sur une partie des terrains qu'elle est sur le point d'acquérir et qui ressortent du domaine de l'État, sont érigés des lieux de culte (*valamena, ôrimbato*), sacrés aux yeux des membres de l'appareil monarchique antankaraña. Le massif calcaire jouxtant le site constitue par ailleurs le fief historique et le lieu mythique fondateur de la royauté antankaraña, car y sont inhumés, à l'intérieur de grottes, ses plus anciens rois défunts. Ce massif a de plus joué à plusieurs reprises dans le passé (XVIIIe et XIXe siècles) le rôle d'une forteresse naturelle ayant abrité et protégé la population antankaraña de ses

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

assaillants d'alors. De surcroît, le site est prévu à côté ou à proximité de villages de pêcheurs, d'agriculteurs et d'éleveurs de plusieurs centaines d'habitants (Ambavanankaraña, Bobasakoa, Ankivanja, Ampangahia, Ambatoharañana), dont la principale caractéristique est d'être gérés administrativement et organisés politiquement sous la férule de membres actifs de la royauté. Le palais royal – *doany* – et le cimetière royal – *Anjombavôla* –, abritant les mausolées de la plupart des rois antankaraña défunts convertis à l'Islam shaféite, trônent ainsi dans une de ces principales agglomérations – Ambatoharañana[3] (photo 1).

6 Les représentants de l'entreprise investissent les lieux avec à l'esprit une conception typiquement juridique[4] du pouvoir royal local, en appréhendant le souverain « autochtone » comme le porte-parole privilégié de ses sujets et l'instigateur potentiel de leurs conduites publiques, l'instituant ainsi comme le représentant en quelque sorte naturel des intérêts de la population régionale. Il faut dire aussi à leur décharge que ces représentants s'inspirent de l'échec d'une entreprise concurrente ayant vu l'État malgache leur refuser, une dizaine d'années auparavant, la possibilité de s'installer et de développer un site aquacole similaire, sous la pression du roi antankaraña hostile à ce projet au nom du « non-respect » des traditions locales et des tabous autochtones (Breton *et al.*, 1998).



© L. Berger

Photo 1. La zone littorale d'implantation de l'entreprise aquacole en pays antankaraña.

7 Ces représentants sont de plus parfaitement conscients des principales contraintes inhérentes au projet : celui-ci, pour être rentable, doit fonctionner pendant plus de dix années et fournir sa première production deux années après le commencement des travaux ; pour se mettre en place, il nécessite la collaboration volontaire de la population locale dont on aimerait qu'elle se salarie, du fait qu'il n'est prévu aucun plan d'urbanisme du site d'implantation (logements, quartiers, vie associative...), malgré le nombre important d'employés à embaucher (plus de 1 200 personnes). Seule la construction de trois « bases vie » contenant quelques baraquements pour accueillir les cadres est

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

programmée, les employés du site devant trouver à s'héberger dans les villages des alentours. La collaboration « bienveillante » de la population locale au projet est donc nécessaire à sa réalisation d'autant plus que le rapport au temps est déterminant dans sa concrétisation : pour livrer sur le marché mondial la première production de crevettes dans les délais prévus, l'écloserie doit être opérationnelle dès décembre 2001. L'objectif de cette rencontre avec le souverain local se focalise donc sur l'identification des pratiques coutumières (*fomba*) et des interdits religieux *(fady)* locaux à respecter, dans l'espoir d'une intégration locale réussie.

8 Un accueil véritablement dithyrambique est réservé au chef de projet par le roi. La rencontre est très chaleureuse, l'accueil cordial et très enthousiaste, et le roi se montre particulièrement intéressé au projet, qui constitue à ses yeux un axe majeur de développement régional au profit de « son » peuple. Détail plaisant qui confirme pour notre expert le caractère exotique et mystique de cette contrée, le roi ne manque pas au cours de la tournée du futur site en 4 x 4, de faire stopper celui-ci en pleine mangrove, afin de se recueillir solennellement et de prier à la musulmane pour solliciter la bienveillance et la bénédiction d'Allah et de ses ancêtres royaux, les *Zafinifotsy*. Le roi en profite alors pour leur glisser que l'ensemble des terres s'étendant aux limites de leur horizon perceptif lui appartient, à lui et à ses ancêtres, et qu'il est toujours sage de rendre hommage à ces derniers, de respecter leurs volontés et les coutumes transmises de génération en génération... L'expert revient charmé de ce mysticisme exotique qui l'a touché par l'insistance du roi à lui avoir rappelé le bonheur de son peuple à travailler avec des Français considérés comme des parents, depuis le pacte sacré (le serment de sang – *fatidra* –) les reliant les uns aux autres depuis le milieu du XIXe siècle et l'aide militaire et politique fournie par les Français d'alors, pour affronter le royaume merina des hautes terres[5]. Il revient d'autant plus charmé que la simplicité des tabous locaux communiqués par le roi semble enfantine : surtout, ne pas creuser et travailler la terre le mardi.

9 Cet état de grâce ne durera cependant pas longtemps. C'est d'abord une équipe de géologues et géomètres merina, originaires des hautes terres, attendue sur place, dont la venue et le logement avaient pourtant été négociés avec les villageois d'Ambatoharañana, qui est strictement interdite dans ce périmètre « sacré » par le roi. Les représentants de l'entreprise obtempèrent à regret devant ce qu'ils considèrent pourtant comme une politique discriminatoire, qui ne semble pas en outre soutenue par ces mêmes villageois. C'est de retour, quelques semaines plus tard, dans la région d'Ambilobe, afin de mettre en place la « base vie » du projet à quelques kilomètres du futur site, que notre expert principal voit définitivement vaciller sa confiance initiale dans le caractère inoffensif et folklorique du bon roi antankaraña : celui-ci refuse alors de le recevoir, et des interventions fréquentes à la radio régionale d'Ambilobe appellent tous les villageois et les habitants de la région à ne collaborer et à n'entrer en contact sous aucun prétexte avec les représentants de ce projet, lors de leur tournée. Ce boycott affiché s'accompagne de rumeurs et d'allégations radiophoniques sur l'illégalité du projet (« *tsisy taratasy* »[6]), et sur la volonté de ses représentants de s'accaparer les ressources naturelles et de ne pas respecter le caractère sacré de certaines terres dans la région, faisant en outre planer la menace d'une expulsion *manu militari* des villageois de leur terroir. Incrédule et abasourdi, mais sachant que la réalisation et la réussite dans cette région d'un tel projet d'aquaculture, au vu des investissements consentis, nécessitent une implantation locale sur le long terme et une bonne intégration dans l'environnement écologique, notre

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

expert s'en retourne rendre compte à sa direction sur les Hautes-Terres (Antsirabe) de cette situation chaotique. Non seulement la collaboration volontaire des populations voisines est indispensable pour répondre au besoin de main-d'œuvre salariée, mais il est impératif de surcroît d'impliquer celles-ci dans la préservation de l'écosystème de la baie, afin de maintenir la qualité de la production halieutique sur le long terme.

10 Le PDG de l'entreprise, en homme d'affaires avisé, joue alors de ses contacts au niveau étatique, et met en place une table des négociations secrètes, qui se déroulera lors de l'été 2000 dans un discret hôtel d'Ambilobe, entre le roi *mpanjakabe*, un général malgache, haut fonctionnaire de l'État malgache et noble antankaraña, le ministre de la Privatisation (dont la femme est une noble antankaraña députée de la région), le ministre de l'Information et de la Culture participant régulièrement aux grands rituels royaux antankaraña, et les représentants du groupe agro-industriel accompagnant leur PDG. Les négociations aboutissent à un compromis, en dépit des exigences jugées « irréalistes » affichées par le roi : ce dernier réclame en effet d'abord l'extermination des crocodiles peuplant la rivière de l'Ankaraña aux abords du site, et ensuite deux millions de dollars et 2 % du chiffre d'affaires annuel pour donner son soutien au projet et « autoriser » son implantation. Sous la pression du gouvernement malgache et de son parent par alliance le général (longtemps directeur général de la Secren – les chantiers navals de Diego-Suarez – et sur le point de devenir le président du Conseil provincial d'Antsiranana), le *mpanjakabe* signe cependant un pré-accord stipulant sa collaboration et sa bienveillance à l'égard du projet, son total respect et sa non-ingérence dans les initiatives prises par l'entreprise sur le site, en échange de trois engagements à tenir par le groupe industriel :

- le premier est son total respect des coutumes (*fomba*) antankaraña et sa vigilance à ne pas souiller ou détruire les lieux sacrés (*valamena, ôrimbato, andavaka*). Ces lieux sont en effet des endroits où l'on effectue des cérémonies et des prières adressées aux ancêtres de la dynastie royale *Zafinifotsy*. Ils tiennent leur sacralité du fait que ces ancêtres y ont vécu, combattu héroïquement, ou y ont été enterrés. Ainsi, deux rois reposent dans les grottes du massif de l'Ankaraña, lieu sacré par excellence, et des polyèdres de basalte (*orômbato*) dressés et plantés dans le sol et la mer, commémorent les membres de cette dynastie décédés à la suite d'un suicide collectif par noyade, décidé pour échapper à la mise en esclavage par leurs assaillants d'alors ;
- le deuxième est le fait de s'assurer qu'aucun travailleur merina originaire des Hautes-Terres ne sera recruté pour officier sur le site, interdit (*fady*) aux Merina en leur qualité répétée d'assaillants au cours de l'histoire retenue et élaborée par les traditions orales antankaraña *(tantara)*. Le roi requiert en outre que plus de 80 % de la population employée pour ce projet soit « antankaraña » et donc originaire de la région (étymologiquement, cet ethnonyme désigne les gens vivant à proximité du massif de l'Ankaraña) ;
- le dernier enfin, est le versement d'une somme d'un million de francs français au nom du roi, pour le développement régional de la « communauté traditionnelle antankaraña », représentée officiellement au travers d'une association légale dont le roi est le président d'honneur. Cette somme devra lui être versée sous la forme de deux chèques, un lui étant remis immédiatement, l'autre lui étant donné en mains propres en novembre 2000 lors de sa visite programmée des installations de la maison mère sur les hautes terres, pour signer officiellement son accord définitif.

11 Les mois suivants furent donc employés par l'entreprise à préparer activement le début des travaux de terrassement, notamment en construisant en dur leur « base vie », d'où allait être supervisé l'ensemble des activités de construction. Une entreprise locale fut

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

ainsi choisie pour édifier des baraquements en bois aux toits en *falafo*, afin de ne pas dépareiller avec la savane environnante et de souligner la volonté d'assimilation du site agro-industriel à son environnement. Les travaux prirent cependant du retard, et la saison des pluies approchant, la menace d'un site sans base logistique pesa sur les esprits avec les conséquences compromettantes que cela entraînerait dans le retard pris pour la suite des travaux. Le roi intervint au moment où la charpente et les fondations des baraquements avaient été terminées, pour signaler aux entrepreneurs l'obligation dans laquelle ils se trouvaient de détruire leurs bâtiments, et de les reconstruire selon un axe cardinal d'orientation qui était le seul accepté dans la région : les toits des baraquements avaient en effet été dirigés selon l'axe ouest-est, c'est-à-dire l'axe directionnel des tombeaux (les cadavres étant placés la tête en direction de l'est) ; ce qui, dans cette région sacrée, était totalement prohibé, les cases et les maisons des vivants étant toutes orientées perpendiculairement à cet axe. Le problème pour l'entreprise était qu'elle ne disposait pas suffisamment de temps pour effectuer cette opération cette année-là avant la saison des pluies, bien qu'elle soit prête à s'engager l'année suivante à revoir totalement la construction de ses baraquements. Le roi ordonna personnellement au représentant de la « base vie » de fermer le site et d'arrêter les travaux liés à ces baraquements profanes, ce que refusa le représentant de l'entreprise. Les relations entre le groupe industriel et le roi prirent du coup à cet instant un tournant de plus en plus radical.

12 Le mois de décembre arrivant, le roi, contrairement aux attentes de ses interlocuteurs, n'avait à cette date toujours pas encaissé son premier chèque : le PDG et son équipe l'attendirent en vain à la maison mère sur les Hautes-Terres à la date convenue de signature finale des accords officiels. Ils le cherchèrent partout et le trouvèrent par hasard à Antananarivo, ignorant alors qu'il sortait d'une entrevue avec le président de la République malgache, au cours de laquelle il avait fait part à celui-ci de sa volonté, au nom du peuple antankaraña, de ne plus collaborer avec ce projet qui selon lui ne respectait ni les coutumes, ni les lieux, ni les interdits sacrés locaux ; et de reconsidérer par conséquent les projets concurrents. L'expert le rencontra par hasard au bar du meilleur hôtel de la capitale et en profita pour lui faire signer et parapher un nouveau document dans lequel le roi s'engageait par écrit à encaisser les chèques au mois de janvier, à entamer une tournée auprès des villageois concernés par le projet afin de leur présenter celui-ci et de leur signifier explicitement son soutien actif, et à ratifier un accord officiel avant le commencement des travaux prévus en avril 2001.

13 Le roi put donc bénéficier de l'équipement (4 x 4, bateau, hélicoptère) et d'un budget spécial du groupe industriel pour se déplacer en pleine saison des pluies afin de visiter les responsables villageois. La déconvenue et l'incompréhension des entrepreneurs fût à la hauteur de l'impact de cette tournée menée à une date où aucun officiel de l'entreprise ne put s'y adjoindre : le roi et son conseiller spécial[7] répandirent lors de celle-ci toute une série d'allégations à leur encontre, les accusant de s'être appropriés illégalement par corruption toutes les terres de la région de l'Ankaraña, d'y prévoir de détruire certains lieux sacrés (*valamena*), de s'y être rendus maîtres et possesseurs des différents villages et d'y envisager de chasser tous les paysans de leurs terres et de leurs maisons, de n'y pas respecter les interdits sacrés élémentaires (élevage de porc, construction des baraquements dans la direction ouest-est, venue de travailleurs merina sur le site), et surtout de n'y avoir pas réalisé le rituel d'installation (*jôro vaky lañitry*), habituellement nécessaire dans la région avant toute appropriation de l'environnement naturel. A ce

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

sujet, le roi avait en réalité initialement lui-même insisté auprès de l'expert pour attendre la fin des travaux du site avant de réaliser ce rituel destiné à *refroidir la terre* en négociant avec les puissances telluriques du lieu leur départ en échange d'interdits sacrés à respecter. Ce qui ne l'empêcha pas d'écrire officiellement aux services des ministères de la Privatisation, des Ressources halieutiques, et de la Culture, pour demander l'arrêt de ce projet d'aquaculture, qui aurait selon lui définitivement saccagé un bois sacré fonctionnant comme réserve pour les rituels royaux *(alafady)* et qui bafouerait un grand nombre de tabous traditionnels.

14 Aussi, de janvier à mai 2001, les rapports entre le roi et le groupe industriel prirent-ils la forme d'une opposition et d'une confrontation de plus en plus directe et ouverte. Le roi chercha désespérément à gagner du temps, et à retarder au-delà du mois de mai 2001 et de la fin de la saison des pluies, le commencement officiel des travaux, en continuant à faire mine de prolonger les négociations au cours d'entretiens et de rencontres régulières de plus en plus surréalistes pour nos experts : il diffusait ainsi parmi la population ses propres rêves où ses ancêtres venaient lui dicter ses choix et lui demandaient de renier ses engagements, il versait de plus en plus dans des reproches de type ésotérique à leurs yeux (non respect des tabous de la terre – *fadin'tany* –), leur interprétait systématiquement les aléas et difficultés du projet comme la manifestation visible de la colère de ses ancêtres, scandait répétitivement leurs réunions de sujets décousus (son voyage en France lors de la Coupe du monde, les mérites comparés de sa nouvelle Peugeot à un 4 x 4), ponctuait leurs négociations d'envies royales soudaines (se retirer pour faire une sieste), etc.

15 Cette attitude encouragea du coup le groupe industriel à changer de tactique et à rechercher de nouveaux alliés dans la région, à la fois au sein même et en dehors de l'appareil monarchique. Ils entreprirent une tournée de communication auprès de l'ensemble des notables de chaque commune concernée, en argumentant du fonds financier qu'ils comptaient mettre à disposition de la population locale pour son développement. Forts des contacts directs entretenus avec les élites régionales, les villageois et leurs responsables depuis quelques semaines, ils découvrirent ainsi parallèlement, des groupes d'opposition et des conflits d'intérêts entre le roi et certaines factions de la population, qu'ils n'hésitèrent pas à faire jouer en leur faveur. Ils s'associèrent ainsi à une branche noble et royale d'Ambatoharañana, plus ou moins rivale du roi, pour dans un premier temps recenser et lister dans la région l'ensemble des lieux et des interdits sacrés (cartes à l'appui), afin d'argumenter devant l'arbitrage de l'appareil d'État, leur total respect des traditions coutumières. Ils engagèrent de plus à leurs côtés en tant que conseillers au projet, deux nobles de cette branche rivale dynastique *Zafinifotsy*, avec pour mission d'établir une médiation avec le roi, et de produire un rapport officiel sur la base d'une tournée sur le site aquacole avec les autorités coutumières et étatiques locales. Le but était de délimiter respectivement les zones de bassin et de travaux vis-à-vis des lieux sacrés, des zones de pâturage et de culture. Ce rapport envoyé aux ministères contenait les signatures des différents membres principaux des autorités notables et locales, reconnaissant par écrit que les lieux sacrés de la royauté antankaraña n'avaient été ni souillés ni détruits par les travaux et la construction du site aquacole. De plus, une longue liste exhaustive des contraintes coutumières, *i. e* des interdits sacrés (*fady*) reconnus localement, avait été produite en interrogeant systématiquement les conseillers roturiers de chaque site. La mission principale cependant de ces deux conseillers, et qui allait déclencher la colère du roi, fut

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

d'organiser et de mettre en place avec certains habitants de la capitale du royaume la préparation du rituel d'installation et d'ouverture des travaux. L'affrontement souterrain et jusque-là plus ou moins larvé avec le roi vint au grand jour et éclata en mars 2001, le soir où ces deux conseillers spéciaux prirent l'initiative de réunir les conseillers roturiers et nobles locaux (*rangahy, anadoany*), afin de fixer une date de réalisation du rituel, la veille du début des travaux concernant la construction des digues par les habitants d'Ambatoharañana récemment embauchés. Le roi, averti, arriva en catastrophe à la tombée du jour, prit publiquement à parti ces deux conseillers, et prit l'initiative de faire immoler un zébu devant le *valamena*, en se chargeant lui-même de tenir la queue de l'animal et de réciter la prière maudissant tous les collaborateurs et travailleurs du projet, en demandant aux ancêtres royaux *Zafinifotsy* de punir par de grands malheurs (maisons brûlées, accidents, mort, maladie...) quiconque prendrait l'initiative de travailler sur le site aquacole.

L'intelligibilité d'une situation en questions

16 J'arrêterai ici ma présentation chronologique et descriptive des principaux épisodes saillants de cette négociation entre le roi et l'entreprise, pour souligner et reprendre quelques points amenant un certain nombre de questions, et nécessitant surtout par la suite quelques réponses :

- tout d'abord au sujet des relations entre les représentants de l'État démocratique républicain malgache et le représentant le plus éminent de la royauté locale) : pourquoi l'État malgache implique-t-il directement le roi antankaraña dans une négociation portant sur les conditions d'implantation de cette entreprise, alors que les autorisations administratives et la vente des terrains semblent être négociées parallèlement ? En quoi le souverain antankaraña est-il fondé à espérer que ses doléances et ses revendications auprès du président de la République et des différents ministères puissent être entendues et suivies d'effets ?
- ensuite, au sujet des liens tissés et reconduits entre le roi, ses conseillers, la population locale, et leur cadre environnemental d'existence : que signifie le contenu singulier des négociations établi lors de la table secrète organisée durant l'été (priorité à l'embauche des autochtones, interdiction des Merina, respect des us et coutumes, suppression des crocodiles, demandes financières) ? Pourquoi le roi, lorsqu'il tente de mobiliser la population à rencontre de ce projet, ne trouve-t-il à exprimer et formuler son opposition effective, qu'en termes exclusivement magico-religieux (rituel de malédiction, accusation de transgression des tabous royaux ancestraux et du non-respect des coutumes locales « traditionnelles ») ?
- enfin, au sujet des rapports entretenus tout au long de cette négociation entre le souverain antankaraña et les représentants de l'entreprise multinationale (d'abord la campagne d'allégations radiophoniques, le boycott de l'expert, le refus de techniciens au titre de leur appartenance ethnique faisant suite à l'accueil amical initial ; ensuite la critique de l'orientation des toits des baraquements, le non-encaissement des chèques, la tournée d'allégations, la visite au président de la République et l'organisation d'un rituel de malédiction suivant la visite programmée avortée des installations de la maison mère) : pourquoi cette série de volte-face, cette collaboration revendiquée, intégrée à une opposition stratégique plus ou moins larvée de la part du roi, et qui se radicalise dans un rejet absolu de ce projet aquacole à la fin ?

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

De la complexité politique des relations historiques entre l'État et la royauté antankaraña

17 Une réponse possible à la première interrogation renvoie à la capacité prêtée au souverain antankaraña d'influer sur l'offre de travail fournie par la population locale, et de peser sur les choix électoraux des paysans, éleveurs et pêcheurs habitant la région de l'Ankaraña. Cette négociation se déroule en effet en pleine campagne pour l'élection de conseillers provinciaux qui siégeront aux assemblées des provinces autonomes, instituées par une politique de décentralisation conférant aux régions une certaine autonomie administrative, financière et législative (loi statutaire). Or, les crevettes représentent une « ressource stratégique » dans le contexte des plans d'ajustement structurel imposés par le FMI à un État malgache déjà passablement endetté, puisqu'elles constituent une des premières sources de devises, et l'un des trois premiers produits à l'exportation avec le café, la vanille et le girofle. Le statut de cette ressource est donc en question quant à la possibilité éventuelle pour des autorités régionales de capter une partie des redevances liées à l'allocation des droits de pêche et d'exploitation (Goedefroit *et al.*, 2002).

18 Les tensions contemporaines au sein même de l'appareil d'État entre centralisme et fédéralisme, se retrouvent au niveau de la place ambiguë allouée au souverain antankaraña, en tant que représentant d'une certaine autorité régionale, dans le cours de ces négociations : d'un côté la décision semble déjà prise au niveau de l'autorité centrale, mais de l'autre, l'implication et la collaboration des autorités locales à la mise en place de ce site agro-industriel paraissent incontournables aux yeux mêmes des partisans du centralisme. Si les représentants de l'État malgache attribuent au roi une telle influence et une telle position de médiateur et de représentant des populations locales, c'est d'abord en raison du statut particulier de la terre, et des modalités locales spécifiques de gestion, d'usage et de contrôle de ses ressources comme de ses produits (faune, flore, paysages, forêts). Le point central en effet à l'intelligibilité de ces « énigmes », est l'absence quasi-généralisée d'un titrage officiel et d'un bornage légal systématique des terrains dans la plupart des régions, dont évidemment celle du nord. Les droits d'implantation et d'usufruit des nouveaux arrivants sont donc suspendus à la reconnaissance pratique par leurs voisins de leur effectivité. La légitimité de l'accès aux terres cultivables en milieu rural s'effectue, et est principalement réglementée dans le cadre de rapports de parenté où les notions d'antériorité et d'ancestralité jouent un rôle prépondérant. Les familles défrichant de nouvelles terres et y ensevelissant leurs morts, peuvent ainsi instituer leur descendance en tant que *tômpontany*, c'est-à-dire comme ayants droit, à la fois maîtres et responsables de la terre et de l'endroit. Cette opposition statutaire *tômpontany/vahiny* (autochtone/étranger) est au cœur des dynamiques de stratification sociale prégnantes dans les campagnes, du fait de la rareté des terres cultivables, alors que la majorité de la population (80 %) vit encore de l'agriculture et de l'élevage. Elle est présente à la fois au plan spatial (répartition géographique de la population dans les villages selon leur antériorité), économique (accès direct ou indirect – métayage, fermage – aux terres) et politique (participation aux décisions locales dans les assemblées villageoises). Bien qu'officiellement une grande partie des terrains relève du domaine de l'État, les gens sont donc habilités légalement à défricher, cultiver et s'installer dans ces zones. Mais cette appropriation des lieux est supervisée par les groupes déjà anciennement implantés. Or, les membres de l'appareil monarchique, de par

leurs sépultures familiales et les tombeaux de leurs rois défunts, peuvent revendiquer le statut de plus anciens occupants dans maintes parts de la région nord, et s'arroger à ce titre le contrôle de l'accès des nouveaux venus aux ressources naturelles locales. Une mise en perspective historique est donc ici nécessaire pour comprendre la spécificité de l'assise contemporaine de cet appareil monarchique dans la région, et la nature de sa présence renouvelée au cœur de l'État républicain malgache depuis les temps précoloniaux jusqu'à l'indépendance, de la période socialiste révolutionnaire à l'installation dans les années 1990 d'un régime démocratique et libéral de transition vers un État républicain laïc[8].

L'intégration de l'appareil monarchique à l'État colonial et postcolonial centralisé

19 La principale reconstitution historique de la fondation du royaume antankaraña (Waast, 1973) opte pour une organisation segmentaire à ses débuts, proche d'une forme de démocratie clanique. Dans le contexte particulier du XVIIe siècle (menaces expansionnistes du royaume sakalava du Boina), une branche dynastique sakalava, les *Zafinifotsy*, pourchassée par une autre branche aristocratique (les *Zafinimena*), aurait conclu une alliance politique avec les populations autochtones du massif de l'Ankaraña et du delta de la Mahavavy. La fondation de cette chefferie royale aurait eu pour singularité de ne pas reproduire à l'identique le dispositif d'autochtonie sakalava, fondé sur l'édification d'un État segmentaire expansionniste, multipliant les conquêtes militaires grâce à son monopole de la traite esclavagiste et des armes obtenues en échange, et redistribuant territorialement la population soumise par ses conquêtes, selon un processus de fusion et de fission lignagère, placé sous le contrôle de branches nobles et roturières puissantes. A la fondation du *fanjakana* antankaraña, entité politique dont l'existence est attestée par le marchand Nicolas Mayeur à la fin du XVIIIe siècle lorsqu'il visite le roi Lamboeny, serait donc plutôt corrélé un rassemblement particulier de la population locale : celle-ci aurait fait « corps politique » derrière la puissance reconnue aux ancêtres royaux *Zafinifotsy* à pouvoir jouer les médiateurs privilégiés dans l'arbitrage des conflits lignagers locaux, afin de préserver une forme d'autonomie relative vis-à-vis de l'État segmentaire sakalava. Un rassemblement qui n'aurait donc pas tant été basé sur la contrainte et la violence, que sur la base d'une négociation et d'un projet politique mobilisateur, autour de la forteresse naturelle du massif de l'Ankaraña.

20 Ce bref rappel historique permet de comprendre la façon dont le royaume et l'appareil monarchique antankaraña tirent pour l'essentiel leur configuration actuelle des transformations induites par la colonisation (1895-1960), et non de la période pré-coloniale. Durant cette dernière, le pouvoir royal antankaraña apparaît en effet localement circonscrit et tributaire des alliances politiques et matrimoniales avec les chefferies du nord et les réseaux commerciaux de l'océan Indien. Au contraire, sous le joug de la colonisation française, il gagne en puissance et en autonomie vis-à-vis de sa base lignagère roturière et de ses anciens alliés, tout en s'inscrivant désormais dans le giron de l'État colonial. Les débuts difficiles de la colonisation française (1895-1914), à la recherche d'une main-d'œuvre et d'une autorité politique souveraine légitimée, vont se concrétiser par la mise en place d'une structure d'autorité à la fois localisée et directement rattachée au gouvernorat général de l'île, suffisamment implantée et reconnue parmi la population, pour fixer celle-ci au sol, la taxer et la faire travailler dans les plantations ou la construction de ponts et de routes.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

21 La noblesse et les groupes roturiers proches de la branche dynastique au pouvoir vont occuper ces différents postes, dont le plus élevé sera réservé au roi antankaraña, institué gouverneur indigène à titre politique, et assigné à résidence dans le chef-lieu de la région (Ambotaharañana, Ambilobe). Les populations locales vont être regroupées et sédentarisées arbitrairement dans des agglomérations créées autour des sites productifs, des voies de communications et de transport, et des administrations militaires et civiles[9]. Des travailleurs migrants en provenance de toute l'île et des archipels voisins (Comores, Mayotte, Réunion), vont être acheminés dans la région par milliers vers les plantations et ces agglomérations. Ils vont s'installer progressivement dans les zones reculées et difficiles d'accès, pour échapper à la fois à l'autorité des colons et à celle de l'appareil monarchique antankaraña, régnant sur les réserves indigènes, créées pour contrecarrer le mouvement nationaliste défendant les paysans victimes de spoliation foncière (Randrianja, 1987).

22 Les conséquences importantes de la colonisation vont donc être à la fois l'établissement d'un peuplement régional mixte et hétérogène, et l'institutionnalisation d'un pouvoir royal unilatéral, détenu par les groupes nobles et roturiers ayant intégré la bureaucratie coloniale, qui se trouveront ainsi en position de force à l'indépendance (1960) pour occuper les fonctions électives régionales (maires, conseillers communaux, etc.). L'état socialiste et révolutionnaire, dirigé par le président Ratsiraka jusqu'en 1991, renforcera paradoxalement cette situation, en encourageant la malgachisation de l'enseignement, la nationalisation de l'économie par des pratiques clientélistes[10], et le retour aux modes de vie et de gouvernement populaires dits ancestraux, afin de promouvoir à l'échelle nationale, un lien social bâti autour de valeurs fraternelles telles que le *fihavañana*, cette solidarité et cette équité pratiquées au nom des relations de parenté. Ce qui aux yeux de l'État malgache était censé reconstituer le lien national fraternel entre tous les Malgaches (la célébration des rituels ancestraux royaux régionaux[11]), fut en réalité interprété par les membres de la royauté antankaraña, comme la reconnaissance de leur singularité et de leur aptitude à résister à toute forme d'incorporation à un État centralisé et nationalisé (Walsh, 2001). Cette ambiguïté persévéra dans les années 1990, avec le financement et le soutien logistique accordés aux grands rituels royaux antankaraña par le président Ratsiraka, en échange des manifestations médiatiques de soutien, et des campagnes électorales du roi entreprises en sa faveur. Celles-ci étaient notamment destinées à contrecarrer le prestige de son opposant et rival déclaré à la course à la présidentielle, originaire lui-même de la région nord, mais affilié aux réseaux catholiques développés parmi les travailleurs migrants du début du siècle. Aussi, les éléments contemporains les plus déterminants dans l'évolution des rapports entre la royauté antankaraña et l'État malgache, furent sans conteste l'ouverture libérale et la décentralisation imposées à l'économie et à l'État malgache, dans le cadre des plans d'ajustements structurels proposés par le FMI et la Banque mondiale depuis le milieu des années 1980.

Une communautarisation de l'appareil monarchique parallèle à la libéralisation de l'État malgache

23 Une des nombreuses conséquences de la décentralisation, outre l'institution d'une démocratie parlementaire, fut en effet l'établissement d'un cadre législatif délimitant la notion de patrimoine naturel et culturel, destiné à réglementer l'accès des populations et des entrepreneurs aux terres et au littoral relevant du domaine de l'État. Ainsi, devant l'insistance récente des bailleurs de fonds à privilégier un développement durable et des

relations multilatérales favorisant les instances de concertation et d'orientation des actions de développement au niveau régional et multilocal, une loi malgache a récemment appelé à la constitution de « communautés de base », considérées comme des personnalités juridiques dignes de servir d'interlocuteurs aux différents agents de l'État et du développement. La loi de septembre 1996 (96-025) consacre ainsi la décentralisation de la gestion des ressources renouvelables (forêts, faunes et flores sauvages aquatiques et terrestres, eaux, territoire de parcours), relevant du domaine de l'État ou des collectivités territoriales, en fournissant un cadre légal pour le transfert contractuel de la gestion de ces ressources, des services de l'État à ces « communautés de bases ». Cette loi fonde l'existence des contrats Gelose (Gestion locale sécurisée), passés entre l'État, la collectivité territoriale (commune), et « toute association légale ou groupement volontaire d'individus, unis par les mêmes intérêts et obéissant à des règles de vie commune, regroupant selon les cas les habitants d'un hameau, d'un village ou d'un groupe de villages » (Aubert, 2002). Le mode de représentation de ces groupements est laissé à l'initiative des membres de ces communautés de base. Ces contrats permettent donc d'institutionnaliser des acteurs collectifs locaux comme des gestionnaires potentiels de « patrimoines naturels et culturels », en leur assurant une sécurisation foncière relative (l'État reste propriétaire de la terre mais aucune personne morale ou juridique n'est autorisée à revendiquer de titres fonciers sur ces terres en dehors de l'accord de la « communauté de base » occupant ces terres). Cette sécurisation foncière relative est doublée d'une « maîtrise exclusive du sol et de ses ressources » (Aubert, 2002) par les « communautés de base », sur la base légale d'un droit coutumier (*dina*[12]).

24 Dans ce contexte, l'évolution récente de l'appareil monarchique antankaraña ne surprendra pas. Antérieurement, les principaux représentants des six clans nobles de la royauté étaient théoriquement conviés à participer à une forme d'assemblée royale, où ils pesaient de tout leur poids sur les questions de succession. Disséminés dans toute la région nord, ils y côtoyaient de plus lors des grands rituels royaux, l'ensemble des conseillers roturiers (*manantany, fahatelo, rangahy*) dont les charges étaient exclusivement réservées aux membres des grandes familles roturières, et transmises de père en fils. Ces conseillers royaux roturiers étaient et sont toujours d'ailleurs, les véritables médiateurs et intercesseurs entre le roi et le peuple : ils représentent auprès du roi la population et auprès de la population le roi[13]. Le nombre total de conseillers roturiers a toujours été très difficile à évaluer, car cette transmission héréditaire n'est activée et reconnue par le roi qu'au cours de cérémonies d'intronisation, souvent en fonction du caractère stratégique du lieu où ces conseillers résident et vivent : ce sont donc des réseaux « dormants », dont la teneur et la force des liens les rattachant à la personne du souverain et de son entourage sont fonction du travail d'entretien et de développement des obligations rituelles réciproques. Une des particularités remarquables de cet appareil monarchique est à ce titre l'association maritale fréquente aujourd'hui de ces conseillers royaux (notamment les *fahatelo*) avec les grandes possédées royales (*sahabe*), habitées lors des cérémonies par les ancêtres *Zafinifotsy*[14].

25 Aussi, l'existence de cette assemblée royale de conseillers nobles et roturiers à l'échelle du royaume était jusqu'à maintenant plutôt d'ordre virtuel et épisodique, même si dans certaines agglomérations, les représentants de l'appareil monarchique pouvaient être très bien implantés et considérés comme des notables dans la vie quotidienne. Or, le vote d'une loi sur les « communautés de base » s'est accompagné dans la région nord d'une institutionnalisation de cette assemblée royale virtuelle, sous la forme d'une association

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

légale à personnalité juridique, dont les statuts ont été officiellement déposés en 1997. La *communauté des Ankarabe*, ou *communauté* antankaraña *traditionnelle* est ainsi le nom de cette association, avec le roi comme président d'honneur. L'existence de cette association repose selon ses statuts (article 4), principalement sur la protection et la préservation des lieux sacrés de la royauté, et la délimitation et la répartition des charges et des responsabilités parmi les conseillers royaux pour chaque lieu sacré recensé[15]. Sa structure interne était en cours d'élaboration au moment de la négociation, et reposait sur l'élection à venir d'un bureau de l'association choisi par des mini-structures homologues composées de membres élus localement, et implantées dans chaque village ou chaque commune rurale[16]. La particularité de cette institutionnalisation, qui ressemble à la création *ex nihilo* d'une communauté de base, est donc la transfiguration d'une entité mouvante et non centralisée (l'assemblée royale) en une organisation pyramidale centralisée sur une base collégiale : de membres dispersés sur tout le territoire approximatif du royaume et ne se connaissant pas forcément entre eux (bien que concentrés dans certains lieux phares), se regroupant en certaines occasions rituelles, l'on passe ainsi à des membres actifs et organisés, reliés entre eux de façon permanente, par l'entremise des nobles du royaume habitant en ville, et composant pour la plupart les élites côtières du Nord de Madagascar. L'institutionnalisation de cette communauté des *Ankarabe* s'accompagne de plus, d'une canonisation de la liturgie antankaraña, de ses coutumes « ancestrales » (*fomba*) et de ses interdits sacrés (*fady*), répertoriés, listés et écrits sous la forme d'un règlement intérieur propre au statut de l'association, et valable pour chacun de ses membres. Dans ces conditions, les modalités d'implantation régionale parmi la population de cet appareil monarchique modernisé, prennent une importance cruciale pour notre propos si l'on veut saisir plus précisément les enjeux de la négociation étudiée.

De la complexité culturelle des rapports sociaux entre la royauté et la population locale

26 On attribue au roi antankaraña dans cette négociation, une position de médiateur obligé entre l'État malgache, les investisseurs étrangers, et la population. Cette position est en outre revendiquée activement par le souverain local pour la gestion régionale des ressources écologiques et financières, au nom de son pouvoir royal et de son statut autoproclamé de leader d'opinion. Comment dans ces conditions envisager la nature de ce pouvoir royal et les particularités de ce statut à l'échelle locale ?

27 Je proposerai ici une réponse combinant trois points :

- d'abord l'identification de ce pouvoir comme fondamentalement religieux, du point de vue de ses sanctions, comme de sa légitimation (la puissance invisible des ancêtres royaux *Zafinifotsy*), et comme fondamentalement axé sur la capacité à rassembler une partie de la population locale dans le cadre d'actions collectives, sur la base d'une mobilisation et d'une activation de « schèmes[17] » inhérents à certaines pratiques locales d'occupation des lieux, de gestion des ressources, et de régulation des relations humaines ;
- ensuite l'organisation effective de ce pouvoir au sein d'un appareil monarchique, comme condition sociale de son déploiement et de son existence parmi la population locale ;
- enfin la relativisation de ce pouvoir, comme étant l'une des modalités parmi d'autres, des types d'autorités effectives et des voies du salut reconnues comme légitimes par la

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

population locale, du fait de l'urbanisation, du peuplement hétérogène, et de l'implantation inégale sur tout le territoire proclamé du royaume, de cet appareil monarchique.

De la sacralité du souverain antankaraña au principe d'antériorité

28 Le pouvoir royal antankaraña n'a rien d'absolutiste en son essence. Il est au contraire totalement immergé dans le fonctionnement d'un appareil monarchique présent dans certaines zones géographiques précises (région de la Sirama à l'ouest et au nord d'Ambilobe, région au nord d'Ambatoharañana, région de Beramanja). Le souverain antankaraña est en réalité, pour prolonger une image de Walsh, plus le « barycentre » d'un système politico-religieux, que le sommet d'une pyramide sociale hiérarchisée, comme tendrait à vouloir l'insinuer l'organisation statutaire de la nouvelle association des représentants de la monarchie. L'administrateur Vial (1954 : 15) remarquait déjà, dans les années 1950, que le roi ne disposait pas du pouvoir exécutif et « n'avait rien de commun avec ces roitelets ou ces tyranneaux primitifs qui d'un mot faisaient obéir des centaines ou des milliers d'hommes. Quand le roi veut prendre une décision, il convoque son conseil et lui soumet sa proposition : le conseil décide, il a seule voix délibérative et s'il refuse, le projet royal est rejeté ».

29 Le roi est donc pensé comme régnant mais ne gouvernant pas et c'est l'assemblée composée des nobles et des chefs de lignages roturiers les plus puissants par leur autochtonie ou par leurs services rendus à la royauté qui est en mesure de statuer définitivement sur les décisions concernant l'organisation politique du royaume, même si ces décisions doivent être en dernier ressort entérinées par le roi qui, en les faisant siennes, les légitime de sa sacralité (*Hasiñty*). Le roi est en effet considéré de son vivant, comme le réceptacle premier de la force vitale ancestralisée (*hasiñy*) : il peut être ainsi perçu comme le garant de la continuité du peuple antankaraña, de l'équilibre du climat, de la prospérité des cultures et de la santé des gens[18]. Il est, en tant que futur ancêtre et participant de la même chaîne généalogique que ses ancêtres royaux défunts, une personne « *masiñy* », c'est-à-dire sainte. Ce terme connote en effet l'idée de ce qui est propre, de ce qui dure, résiste au temps, et qui est efficace parce que pur (*madio*) : il fait référence par extension à l'institution d'une parole qui ne ment pas (*masimbava*), ne trompe pas et exprime la volonté collective (Berger et Branchu, 2004). Seuls les rois passés et présents sont considérés comme *masiñy*, parce que détenteurs du *Hasiñy*.

30 Le point important est que ce caractère sacré des souverains est corrélé à leur « enracinement » dans la terre, et fait d'eux les plus anciens occupants de la région à ce jour répertoriables[19]. La présence de leurs restes desséchés et inhumés en ces lieux transforme du coup la région de l'Ankaraña en terre ancestrale royale sacrée (*tanindrazaña*), en rappelant leur règne sur toute la région au XVIIIe siècle. Dans la perspective « traditionaliste », cette présence matérielle des ancêtres royaux *Zafinifotsy* sur le sol de l'Ankaraña, institue théoriquement le souverain régnant de la région comme le premier *tômpontany* (maître du sol) de la région.

31 C'est à ce niveau de correspondance idéologique entre la notion d'antériorité et de bénédiction ancestrale royale (Bloch, 1986) que les modalités d'implantation de l'appareil monarchique se font le mieux sentir : celui-ci est en effet présent et dûment reconnu dans les campagnes pour sa capacité à conserver et à défendre l'ascendance des *tômpontany* sur les *vahiny*, c'est-à-dire les autochtones vis-à-vis des gens de passage ou s'étant installés récemment dans la région. Et la concrétisation de cette ascendance est d'abord manifeste dans l'ensemble des pratiques rendant compte du poids de l'existence des ancêtres au

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

quotidien. Seuls en effet, certains nobles (*andriana*), et à plus forte raison le roi, ont le pouvoir et le monopole de pratiquer les prières ritualisées (*jôro*) adressées aux ancêtres royaux (même s'ils peuvent parfois autoriser un conseiller roturier prestigieux à les réaliser) pour obtenir le *Hasiñy*. Cette qualité distinctive des nobles, et plus particulièrement du roi, fait de celui-ci le *tômpondrazaña* par excellence, c'est-à-dire à la fois le gardien et le propriétaire d'une relation de filiation aux ancêtres royaux ayant régné avant lui. Il est ainsi considéré par la grande partie de la population adhérant au culte des ancêtres comme le médiateur privilégié de leurs souhaits et de leurs attentes comme des volontés de ces derniers, et appréhendé en même temps comme l'obligé de ces ancêtres vis-à-vis des responsabilités qui lui incombent dans la célébration de leur mémoire et l'entretien de leurs tombeaux[20]. Il est habilité à ce titre à édicter un certain nombre de tabous sacrés (*fady*[21]) traduisant la volonté de ses ancêtres.

32 Il y a donc une forte compatibilité en milieu rural entre le culte des ancêtres (qu'ils soient royaux ou lignagers) et la revendication du rapport *tômpontany/vahiny* comme seul légitimé à différencier à la base les individus, dans leurs accès à l'utilisation des ressources locales d'allocation et d'autorité[22]. Le lien aux ancêtres fondateurs du lieu d'implantation est en effet déterminant, puisqu'en dehors de toute immatriculation du terroir par les services topographiques de l'État[23], c'est dans la capacité à pouvoir revendiquer généalogiquement un rapport de filiation avec les ancêtres fondateurs du regroupement communautaire, ou d'alliance avec les descendants de ceux-ci, que se fonde la légitimité des prétentions à pouvoir occuper le sol et travailler la terre pour le propre compte de son foyer. L'absence de liens généalogiques mobilisables place l'individu dans la position inconfortable de « *vahiny* », le situant dans des liens de dépendance très forte vis-à-vis de ses « hôtes[24] ».

33 Seulement, si les gens reconnaissent la sacralité du roi due à cette position médiatrice entre les morts et les vivants, ils ne le consultent en fait aujourd'hui véritablement, et ne suivent « ses » décisions, que dans de rares cas : l'organisation d'un rituel royal, d'une cérémonie d'inauguration de travaux concernant un lieu sacré, des funérailles d'une personnalité importante, bref, toutes les occasions de la vie sociale où les ancêtres royaux *Zafinifotsy* sont censés être intéressés au bon déroulement des événements du fait qu'ils sont honorés ou conviés à bénir leurs descendants et partisans. Dans les autres cas de figure (consignes de vote électoral, boycott organisé, etc.) prévaut de fait la règle du *tsy mahazo mamaly* (ne pas contester la parole du roi) : on écoute poliment l'opinion du roi, mais l'on n'en pense pas moins en agissant selon ses propres intérêts et ceux des groupes de parenté et de sociabilité auxquels l'on est par ailleurs rattaché localement. Les conditions de réunion et de mise en rapport des différents conseillers nobles et roturiers les uns avec les autres, pour la prise en commun des décisions, et l'initiation d'actions collectives pour les faire respecter, sont donc déterminantes pour l'exercice du pouvoir royal. Plus les occasions de rencontre et les thèmes de délibération sont limités aux questions de succession et d'organisation des cérémonies ancestrales, et moins l'organisation de l'appareil monarchique permet l'exercice d'un pouvoir exécutif. Plus, à l'inverse, sont institutionnalisées et sécularisées la fréquence et les occasions pour les membres de l'appareil monarchique de se rencontrer et de discuter au niveau local de secteurs d'activités relevant de l'existence quotidienne, et plus il y a la possibilité d'instituer au travers d'un mécanisme démocratique de représentation (des bureaux villageois au comité directeur de l'association), l'existence d'un pouvoir royal exécutif.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Des rapports entre les autochtones et leurs « hôtes »

34 Si la force de la contrainte de la décision royale est directement proportionnelle au nombre de personnes appartenant à l'appareil monarchique et la soutenant activement, ce nombre n'acquiert une influence qu'à la mesure du statut qui leur est reconnu en chaque localité où cet appareil est implanté. Or, d'une part l'implantation de cet appareil monarchique sur tout le royaume « officiel » est, on l'a vu pour des raisons historiques, très inégale selon les différentes agglomérations urbaines et rurales. Et d'autre part, le statut reconnu aux conseillers royaux dépend lui-même de l'allégeance des populations à l'idéologie ancestrale et de l'insertion de ces dernières dans des rapports de parenté avec les représentants de la royauté. Autrement dit, d'un côté il existe nombre d'agglomérations dont les caractéristiques sont à la fois fonction de leur fondation (avant/après la colonisation) et de leur spécialisation économique (village de pêcheur, village de plantations, village minier, village d'éleveurs, centres industriels et tertiaires urbains) : certaines sont exclusivement composées de membres de l'appareil monarchique (Nosy Mitsio) ou de travailleurs migrants (villages antandroy et anjouanais de la Sirama), d'autres ont été fondées par ces derniers, mais accueillent aujourd'hui une majorité de migrants, d'autres encore ont été fondées par des migrants dont la descendance peut ajuste titre se revendiquer comme autochtone (*tômpontany*). Et de l'autre côté, il est nécessaire de prendre en compte la façon dont la marchandisation et la monétarisation progressive tout au long du XXe siècle des activités productives et des échanges de biens et de services se sont accompagnées, avec l'accélération des flux migratoires, à la fois d'une diversification de l'offre religieuse et d'une transformation des structures familiales résidentielles, tant au niveau de la taille que de la profondeur généalogique de celles-ci (Ottino, 1965 ; Baré, 1986 ; Goedefroit, 2002 a).

35 Toute une gamme de structures familiales encadrent aujourd'hui ainsi à la campagne comme à la ville la socialisation des individus, mais ne se révèlent plus suffisantes ni opérantes pour gérer l'organisation du travail commercial, agricole ou halieutique, et créer ainsi de la solidarité sociale autour des nouvelles formes d'activités productives émergentes. Il en résulte l'apparition progressive depuis une trentaine d'années de groupes de coopération et de solidarité ayant des logiques d'affiliation dépassant le cadre familial et cherchant à unir des ensembles d'individus indépendamment des rapports de parenté. Parmi ces groupes figurent principalement les associations légales et étayées sur des bases religieuses (chrétiennes, musulmanes), syndicales (associations de pêcheurs traditionnels), ou ethniques (associations d'originaires centrées sur le rapatriement du cadavre au tombeau familial d'origine[25]), ce phénomène associatif s'amplifiant notamment sur les fronts pionniers du saphir ou de la pêche à la crevette (Goedefroit *et al.* , 2002).

36 Ce contexte est concurrentiel dans la mesure où les mouvements évangélistes et pentecôtistes, aussi bien que les confréries musulmanes et les prédicateurs wahhabites (Berger et Branchu, 2004) se disputent la recomposition des solidarités sociales en proposant chacun une théodicée du bonheur et de la souffrance (Weber, 1996). L'honneur, la puissance, la possession et la jouissance, tout comme la maladie, l'injustice, la misère, la mort et les infortunes sont autant d'indices de la réussite ou de l'échec des nouvelles formes d'intégration sociale, autant de réévaluations pratiques de la discordance vécue entre le mérite et la destinée. La capacité de l'appareil monarchique antan-karaña à défendre les intérêts des autochtones (*tômpontany*) face aux migrants (*vahiny*), et leur

assurer un contrôle de l'accès et de l'usage des ressources d'autorité et d'allocation se trouve par conséquent remis en cause. Car cette capacité repose en définitive sur l'adhésion des populations locales à l'autorité ancestrale royale et à la reconnaissance de la puissance effective des ancêtres royaux *Zafinifotsy (tromba antandrano)*, dans le façonnement du cours de leur existence. Cette quête de la bénédiction ancestrale (*rady*) comme « voie du salut » est entamée en effet pour le surcroît d'efficacité (*masiñy*) qu'elle est censée conférer à l'activité humaine, en garantissant que le cours des événements, quels que soient les causes, les intentions et les hasards qui l'affectent, s'orientera vers le succès des démarches entreprises et la satisfaction des espoirs engagés. Or, non seulement, le nombre d'entités invisibles auxquelles l'on peut faire appel pour obtenir ce surcroît d'efficacité dans le cadre d'activités rituelles assimilées à des coutumes ancestrales, est passablement élevé (génies forestiers – *tsiñy, kalanoro* –, esprits telluriques – *hiañan-tany, boribe* –, ancêtres lignagers – *razaña* –, esprits défunts – *tromba*, *lolo, njarinintsy* –), mais de plus, les agents religieux (possédés, guérisseurs, devins, prêtres lignagers) capables d'entrer en communication avec ces entités invisibles, ne sont pas tous affiliés à l'appareil monarchique antankaraña. Ce qui ajoute à la concurrence des voies du salut proposées déjà localement par les mouvements chrétiens et musulmans.

Des enjeux politiques et économiques propres aux rapports de l'entreprise à la royauté locale

37 Une fois tous ces éléments contextuels disposés en toile d'arrière-fond, il paraît beaucoup plus facile d'éclairer la conduite du roi lors des négociations avec l'entreprise crevettière. Une brève incursion historique sur les transformations de l'appareil monarchique antankaraña a montré la façon dont celui-ci s'était bâti sur un jeu d'interactions constantes avec l'appareil d'État colonial et malgache, et avait en permanence « digéré » les prétentions hégémoniques de celui-ci, en se nourrissant des pratiques d'autochtonie tout en s'appropriant la fonction médiatrice et représentative qui lui était dévolue au sein même de cet appareil d'État. D'autre part, une analyse conjuguée du statut du souverain antankaraña au sein de cet appareil monarchique, et des modes d'implantation de ce dernier parmi la population locale, a révélé plusieurs caractéristiques du pouvoir royal contemporain : celui-ci est strictement religieux du point de vue normatif (sa capacité à inciter ou à empêcher de faire), prend sa légitimité dans les notions pratiques d'antériorité et de bénédiction ancestrale, et présente une grande fragilité du fait des rivalités dynastiques internes à l'appareil monarchique, de par l'importance locale des regroupements associatifs supplantant les relations familiales et du fait de l'autochtonie établie de populations migrantes étrangères à l'appareil monarchique, recherchant d'autres voies du salut que celles proposées par les ancêtres *Zafinifotsy*.

38 En définitive, c'est donc sa dépendance extrême par rapport à la reconnaissance populaire de son bien-fondé qui est apparue : l'absence de moyens de coercition physique étant le pendant du besoin impérieux de recueillir l'assentiment des gens ou de provoquer la peur de la vindicte des ancêtres royaux, comme préalable à son exercice effectif. Il peut donc sembler désormais évident que le roi n'ait à son actif, pour manifester son rejet du projet industriel, que la possibilité d'organiser des rituels de malédiction et de diffuser l'argument de la souillure de lieux sacrés et du non-respect des coutumes ancestrales élémentaires, pour espérer susciter une mobilisation populaire à

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

rencontre de ce projet (une fois les accusations de spoliation des terrains et d'expulsion des villageois écartées par la communication habile de l'entreprise).

39 Il demeure toutefois un certain nombre de points à expliquer (le contenu singulier de la table des négociations, la série de volte-face du roi, l'importance démesurée prise par le rituel d'installation) nécessitant des informations contextuelles plus spécifiques. Un des accords, l'interdiction de tout travailleur merina sur le site et l'embauche quasi-exclusive de travailleurs antankaraña, ne peut en effet manquer de frapper l'esprit. Le futur site aquacole est construit principalement autour de deux villages de pêcheurs, Ambavanankaraña et Ampangahia, abritant chacun un *valamena* et une *ôrimbato*, auprès desquels se célèbrent chaque année le *fisehaña*, le bain des ancêtres royaux *Zafinifotsy*. Cette cérémonie commémore l'événement fondateur de leur existence en tant que *tromba antandrano*, c'est-à-dire en tant qu'esprits défunts d'une branche dynastique *Zafinifotsy* qui aurait disparu en se noyant par suicide collectif à l'embouchure de la *Loza* dans la région d'Analalava, pour échapper à la vindicte esclavagiste d'assaillants. Le principe du *fisehaña* est d'aller se baigner auprès des pierres sacrées *(ôrimbato)*, dressées dans la mer pour représenter ces cadavres disparus, et leur demander ainsi la bénédiction ou l'accomplissement de vœux. Des centaines de personnes sur les quelques milliers de pèlerins annuels miment la noyade et réactualisent dans leurs corps cet événement dramatique autour de ces pierres au *doany* d'Ampasinanteñiny, proche de la ville de la Sirama. La particularité cependant de ce rituel est qu'il a lieu en trois endroits qui ont été investis dans les années 1990 par l'appareil monarchique, afin d'y imposer une présence royale contrebalançant l'afflux de migrants dans la région de l'usine de la Sirama, et dans celle du front pionnier crevettier. Le bain des possédés peut en effet théoriquement se dérouler dans n'importe quel endroit maritime. Le fait de proposer à la population des lieux sacralisés gérés par l'appareil monarchique et utilisés à date fixe massivement par les adeptes des cultes de possession, peut être ainsi envisagé comme une orchestration médiatique de grands rassemblements, à l'origine notamment de l'insertion de coutumes ancestrales élémentaires, communes au fonds culturel malgache, dans une liturgie antankaraña revisitée. Or, ce bain rituel s'organise autour d'une thématique similaire au *tsangan-tsaiñy* (le rituel d'intronisation royale et d'élévation du mât), qui est la nature des relations conflictuelles entre les Merina (appelés de façon méprisante *bôrizany*) et les Antankaraña (considérés comme un peuple uni derrière son souverain). Les Merina sont en effets assimilés historiquement dans les traditions orales *(tantara)* rejouées sur la scène rituelle, au pouvoir centralisateur confronté à la volonté autonomiste des locaux.

40 Cette opposition est dramatisée et canonisée dans le mythe du suicide collectif : celui-ci est en effet actuellement rapporté à l'attaque de troupes merina qui deviennent ainsi les assaillants responsables de la mort de ces princes *Zafinifotsy*, érigés en martyrs de l'autonomie locale, en préférant disparaître du monde terrestre plutôt que se soumettre au joug de l'État naissant des Hautes-Terres, quitte à revenir ensuite, parés des attributs des puissances invisibles (*hasiñy*), posséder les descendants de leurs branches collatérales pour les aider et les conseiller. Le *fisehaña* fonctionne ainsi comme un pôle aimanté de pratiques religieuses communes à toute l'île, mais susceptibles d'entraîner les gens dans les récits et les pratiques ancestrales proprement antankaraña, en insistant par leur contenu sur la légitimité du pouvoir royal sur la région et le caractère autonomiste des pouvoirs locaux vis-à-vis de l'État central. L'installation de Merina à proximité de lieux sacrés instituerait leur descendance en tant que *tômpontany*, et irait directement à

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

rencontre de cette stratégie d'expansion du pouvoir royal antankaraña au travers de la diffusion de ses biens de salut parmi la population locale.

41 Une autre série de données essentielles à l'intelligibilité de la situation et qui n'a pas encore été jusqu'ici abordée, tient à la concurrence et à l'affrontement que se sont livrées principalement deux entreprises pour s'installer dans la région littorale de l'Ankarafia[26]. La première entreprise avait maladroitement tenté au début des années 1990 de s'installer dans la région sans passer par la médiation du souverain antankaraña, et avait envoyé une mission d'ingénieurs « merina » prospecter les bassins vaseux inondables en vue de l'installation d'un site aquacole. La mort d'un enfant du village dévoré par un crocodile avait été alors interprétée notamment par les possédés royaux comme la sanction de la transgression du *fady* interdisant aux Merina de venir séjourner sur ces terres (les crocodiles sont en effet souvent perçus à Madagascar comme un des sièges de la réincarnation de l'âme – *rôho* – des souverains décédés). S'appuyant sur cet incident, le roi était allé protester auprès du président de la République, soucieux alors de se ménager un appui politique local dans une période de contestation très difficile du pouvoir étatique, qui s'arc-boutait alors sur sa position en jouant la carte du fédéralisme (Raison-Jourde, 1993). Le projet avait alors été reporté dans le tourbillon des événements politiques et l'entreprise s'était rapprochée du roi en tentant de négocier autrement les conditions de son implantation. La loi de 1996, notamment la création des contrats Gelose, avait été une aubaine pour la mise en forme de leur accord : à condition que l'appareil monarchique acquiert une forme légale pour s'instituer en « communauté de base » (ce qui était potentiellement fait en 1997 avec la création de l'association *ankarabe*), à condition que cette région puisse être considérée comme un patrimoine naturel et culturel répertorié (ce qui était déjà en partie fait par le classement du massif calcaire de l'Ankaraña comme site protégé), le transfert contractuel de la gestion des ressources halieutiques du littoral pouvait être envisagé en faveur de l'association antankaraña, qui pouvait ainsi réclamer un pourcentage du chiffre d'affaires de l'entreprise, tout en gardant dans une certaine mesure la maîtrise exclusive du sol et de ses ressources. Le consentement des responsables de l'association devenait en effet, dans le cadre de la loi de 1996, un élément indispensable au dossier de demande d'autorisation de collecte ou de prélèvement de ressources déposé par l'entreprise auprès de l'Office national de l'environnement malgache (Aubert, 2002 : 212).

42 Ce consentement, doublé d'un bail emphytéotique de 99 ans, avait été négocié entre cette première entreprise et le roi, en échange d'une rente annuelle indexée au pourcentage du chiffre d'affaires et d'une aide logistique programmée pour l'organisation des grands rituels royaux. Seulement, la nouvelle Constitution de 1998, en perspective de l'institutionnalisation des provinces autonomes, avait introduit la notion de ressources stratégiques pour la nation, et inclut les crevettes parmi ces ressources stratégiques. L'État central, encouragé par la Banque mondiale à mettre en place un marché de droits de pêche échangeables, à terme ouvrable à la concurrence internationale, et à augmenter très fortement les redevances et les taxes associées à ces droits de pêche (Goedefroit *et al.*, 2002 : 65), reconsidéra donc la patrimonialisation amorcée de la région de l'Ankaraña sous couvert de l'association *Ankarabe*. Et l'arrivée précipitée d'une entreprise concurrente, bien décidée à se substituer à sa rivale et sœur ennemie, avec un projet financé par une filiale de la Banque mondiale (SFI), en proposant d'acheter au prix fort à l'État des terres relevant légalement de son domaine, et en y adjoignant le paiement des redevances et des droits de pêche, bouleversa complètement la donne.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

43 Pour l'association *Ankarabe* et le roi, comme pour les groupes agroindustriels malgaches rivaux et les services ministériels de l'État, le rapport au temps s'avérait en définitive déterminant quant à l'évolution possible des différentes prises de position durant cette négociation (collaboration, atermoiement, course contre la montre, pourrissement de la situation...) :

- tout d'abord, l'octroi des lignes de crédits par la SFI (Société financière internationale), nécessaires à la réalisation du projet de la seconde entreprise, était suspendu à la rapidité d'exécution du projet et donc à la qualité de son implantation parmi la population locale (problème de la main-d'œuvre nécessaire) ;
- ensuite la mise en place d'un contrat Gelose pour la première entreprise était quant à lui suspendu à la mise en service et à la signature des décrets d'application de la loi de 1996 instituant les communautés de base (ils ne seront signés qu'en l'année 2000, en pleine négociation) ;
- enfin, l'autorisation ministérielle d'exploitation n'avait pas encore été attribuée au moment du début des négociations, et dépendait donc encore de l'accord de l'Office national de l'environnement malgache, et de l'enregistrement de plaintes éventuelles formulées par les communautés rurales.

44 La série de volte-face du souverain antankaraña peut dans ce contexte être intelligible si l'on y introduit une certaine dose de hasards et de circonstances. Dans cette course contre la montre des deux entreprises rivales, contacts et cadeaux personnalisés avaient été effectués par la première entreprise auprès du roi. Lors de la première visite de l'expert, le roi attendait plutôt les représentants de l'autre entreprise pour effectuer une tournée du site... Une fois sa méprise réalisée, il employa les moyens qu'il jugea alors nécessaires pour stopper l'appropriation du site par cette entreprise concurrente à celle avec laquelle il avait conclu affaire. La table des négociations mise en place dans la foulée aboutit à l'octroi d'un fond financier de développement pour l'association *Ankarabe* et surtout à la revendication d'une embauche prioritaire de travailleurs de la région de l'Ankaraña : l'expérience des transformations induites par l'implantation de l'usine de la Sirama sur des terres (14 000 ha) auparavant sous le contrôle des membres de l'appareil monarchique, était en effet parallèlement ravivée par la privatisation contemporaine de cette entreprise (vente de son domaine et de ses avoirs à des capitaux étrangers).

45 En 1949 avait été en effet construite l'usine sucrière de la Sosumav (société sucrière de la Mahavavy) dans les champs et les zones de pâturage des paysans éleveurs du delta de la Mahavavy, dans cette même région de l'Ankaraña. Le roi (*mpanjakabe*), alors gouverneur indigène d'Ambilobe sous la colonisation, et grand-oncle du souverain actuel, avait activement milité pour l'implantation de cette usine sur les terres de « son peuple ». La Sosumav, entre-temps nationalisée sous le nom de la Sirama (Société Siramamy Malagasy) en 1976, était depuis devenue un centre d'activités productives multiples (petit commerce, secteur informel, services magico-religieux, éducatifs, sanitaires), débordant le cadre de la cité ouvrière initialement conçue. Elle avait progressivement accueilli une population hétérogène et originaire de toute l'île de Madagascar et des Comores (Antemoro, Antandroy, Ajojo, Sakalava...), s'élevant à plus de 30 000 personnes installées sur son domaine privé (dont 6 000 formaient le rang des ouvriers et des cadres de l'entreprise).

46 Le projet agro-industriel à l'origine de la fondation de cette agglomération avait eu pour conséquence une urbanisation qui avait apporté son lot de migrants et de travailleurs saisonniers[27] dans les logements de la cité ouvrière et les douze villages de ferme. Le plan

d'occupation des sols et le développement de nouvelles formes d'activités productives avaient en réalité à l'époque complètement échappé à l'appareil monarchique antankaraña. La hiérarchie verticale de l'organigramme de l'entreprise en fonction de la division parcellaire des tâches, conditionna à la fois la qualité (béton, électricité, eau courante), la taille (nombre de pièces) et le regroupement des logements dans des zones délimitées : ainsi, l'église catholique initiale, l'école et l'hôpital séparèrent les quartiers ouvriers de l'usine des cités des agents de maîtrise et des cadres (Rabeherifara, 1987). Du fait des flux migratoires importants pour la saison de la coupe et des activités informelles, nombre de migrants et de membres de leurs familles vinrent rejoindre ou s'installer dans les bidonvilles dressés aux périphéries des quartiers ouvriers, selon une logique de regroupement ethnique (en fonction du lieu d'origine). Les temples protestants, néo-pentecôtistes et adventistes, les églises anglicanes et luthériennes, les mosquées, fleurirent alors dans les quartiers ouvriers et les bidonvilles, et proposèrent de nouvelles voies de salut souvent antithétiques avec les coutumes ancestrales locales. De plus, les membres roturiers et nobles de l'appareil monarchique dont les terres entouraient ce domaine privé, pâtirent du truquage et du pillage des comptes, des avoirs et des réserves de l'entreprise par les équipes de direction qui s'y succédèrent et qui étaient souvent originaires d'autres parties de l'île. Ces petits planteurs se spécialisèrent en effet dans la culture de canne à sucre et vinrent jusqu'à fournir près de la moitié de la production de l'entreprise, mais la corruption et les dysfonctionnements les mirent dans une situation difficile du fait des mois, voire des années de retard de paiement des quantités de canne à sucre qu'ils livraient régulièrement à l'entreprise.

47 Le roiétait donc parfaitement conscient des conséquences possibles liées à cette nouvelle forme d'urbanisation et d'industrialisation rurale. Il prévoyait d'autant plus les difficultés à venir que, depuis le début des années 1990, l'afflux saisonnier de migrants originaires de la côte est dans le futur site aquacole, attirés par la mise en place de réseaux de collecte et la distribution gratuite de filets maillant synonymes de revenus conséquents, l'avait obligé à intervenir dans une série de conflits qui avaient opposé ces migrants aux anciens habitants proches de l'appareil monarchique. Il avait ainsi édicté toute une série de *fady* portant sur l'introduction au village de certains types de filets et la consommation de bois de palétuviers, afin de limiter et de contrôler ces nouveaux flux migratoires. Mais ce conflit s'était malheureusement soldé par un incendie qui avait ravagé plus d'une centaine de maisons nouvellement construites par les arrivants (Breton *et al.*, 1998 : 90-97).

48 La création, concomitante à l'arrivée des migrants, d'associations d'originaires et de mouvements religieux rejetant l'importance de la bénédiction ancestrale royale et la légitimité des *fady* édictés, menaçait, il le savait, la pérennité de l'appareil monarchique et l'exercice du pouvoir royal. D'autant plus que le village d'Ambavanankaraña avait une qualité bien particulière : il y était *fady* d'y naître et d'y mourir, du fait qu'il n'avait fait l'objet d'aucun rituel de fondation (*jôro vaky lañitry*), nécessaire habituellement à l'installation des humains dans un lieu supposé habité par les esprits telluriques et les divinités forestières. De l'impossibilité d'y enterrer ses morts découlait l'impossibilité concomitante d'y acquérir un statut d'autochtone (*tômpontany*) véritable, même si les habitants des villages voisins qui y avaient construit depuis les années 1970 des maisons et établi des barrages fixes en mer, revendiquaient une légitimité politique et économique liée à l'antériorité de leur installation. La gestion de ce territoire revenait donc

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

directement au roi, comme tout lieu environnemental non identifié et non négocié auprès des entités invisibles non ancestrales[28].

49 On comprend mieux alors pourquoi la tenue d'un rituel de fondation et d'installation par l'entreprise aquacole avant le début de ses travaux de terrassement fit éclater au grand jour les antagonismes larvés entre le roi et l'entreprise. La tenue de ce rituel constituait une menace majeure pour l'ascendance religieuse du roi sur les anciens habitants du village. Par un curieux renversement de situation, la tenue de ce rituel allait en effet propulser l'entreprise comme le premier véritable *tômpontany* du site, ce que le roi ne pouvait accepter, à défaut de se retrouver privé dans le jeu de ses propres références, d'un argument de poids légitimant son intrusion dans les affaires de cette entreprise. D'autant plus que sa marge de manœuvre s'était retrouvée considérablement réduite lorsqu'il apprit la cessation par vente, de l'État à cette entreprise, des terrains du futur site aquacole. Cela motiva immédiatement sa demande d'arrêt des travaux au titre de la mauvaise orientation des toits des baraquements, bien réelle, mais somme toute identique à celle aussi « sacrilège » des logements de la Sirama à proximité du *doany* sacré d'Ampasinanteñiny.

50 Le roi avait en effet vécu sur l'illusion qu'il pourrait reproduire les termes du contrat Gelose avec cette seconde entreprise, alors que celle-ci s'était appuyée sur les réseaux de l'appareil d'État malgache favorables à la centralisation des revenus financiers issus des ressources stratégiques, pour acheter et acquérir les terrains dont elle avait besoin pour édifier son site agro-industriel. Dès lors, il ne restait plus à Tsimiaro que la perspective à la fois de gagner du temps et d'empêcher l'autorisation officielle par l'ONE d'exploitation des crevettes. Il fit mine pour cela de continuer les négociations tout en s'y dérobant, et tenta d'empêcher la participation des populations locales à la construction du site. Plus les travaux de construction du site étaient en effet retardés, plus la probabilité de favoriser l'installation de la première entreprise avec laquelle il avait précédemment négocié pour faire bénéficier l'appareil monarchique antankaraña d'une rente annuelle, augmentait, d'autant plus que la signature des décrets d'application de la loi de 1996 autorisait cette forme de décentralisation. C'était donc l'importance de son royaume, l'étendue de sa sphère personnelle d'influence, et l'implantation des réseaux roturiers de l'appareil monarchique qui, sur le long terme, se trouvaient menacées et remises en cause par les modalités d'installation de ce site agro-industriel.

Conclusion

51 Cet exemple centré sur l'analyse de quelques épisodes saillants d'une négociation entre un État, une entreprise et une royauté, quant aux modalités d'initialisation d'un processus d'industrialisation rurale, souligne l'intérêt de s'interroger sur la notion de rationalité convoquée pour rendre intelligible certaines activités humaines. Même si cette analyse s'est restreinte autour de l'activité et des conduites évolutives du souverain local, a priori peu compréhensives dans le cours mouvementé de cette négociation, il en ressort du moins, une conclusion incontournable : la nécessité de reconstituer la complexité des différents contextes et enjeux, englobant la conduite d'activités spécifiques menées par des gens identifiés, à différentes échelles locales, nationales et internationales s'inscrivant dans de multiples temporalités. Autrement dit, loin de réduire les décisions et la conduite du roi antankaraña à une maximisation objective d'un profit ou d'une utilité quelconque, la convocation d'un certain nombre d'éléments culturels, historiques,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

économiques et politiques comme données et prémisses de la situation dans laquelle celui-ci s'est trouvé pris, a montré le cadre effectif de ses décisions, comme un « espace » où à la fois la raison, le calcul, mais aussi le sens de l'équité et de l'inégalité, la loyauté, l'habitude et les expériences vécues dans le passé, l'attachement émotionnel à des traditions, tout comme les erreurs et les maladresses, relèvent conjointement d'une forme de rationalité que l'on peut qualifier à la suite de Simon, de *procédurale*, pour bien la distinguer de la rationalité « substantive » des économistes néo-classiques.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

AUBERT S., 2002 — « La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar : limites et perspectives d'une révolution par le haut ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions : 101-125.

BARE J.-R, 1986 — « L'organisation sakalava du nord ; une récapitulation ». *In* KOTTAK C. P., RAKOTOARISOA J.-A., SOUTHALL A., VERIN P. (eds) – *Madagascar, Society and History/*. Durham, Carolina Academic Press.

BERGER L, 2004a — *Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives*. Paris, Nathan.

BERGER L, 2004 b — *Des crevettes et des hommes, ou les raisons de la colère des ancêtres Zafinifotsy. La notion de rationalité à l'épreuve du discours anthropologique*, thèse en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.

BERGER L., BRANCHU O., 2004 — « Les os des ancêtres, la chair du prophète, le cœur de l'islam. Stratégies identitaires et réseaux intercommunautaires dans les villes et campagnes du nord de Madagascar ». *In* GOMEZ-PEREZ M. (éd.), *L'islam politique en Afrique sud-saharienne : identités, discours et réseaux*. Paris, Karthala.

BLOCH M., 1986 — *From Blessing to Violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press.

BRETON Y, DE LA ROCQUE M., DOYON S., DUPRE R, GIGUERE H., 1998 — *Paperasses et tabous. Bureaucratie et droit coutumier dans les pêcheries mexicaines et malgaches*. Sainte-Foy, Université Laval.

FOUCAULT M., 1994 — *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, tome IV.

Giddens A., 1984 — *The constitution of Society*. Great Britain, Polity Press.

GOEDEFROIT S. *et al.* (éd.), 2002 — *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevettière traditionnelle à Madagascar*. Paris, IRD Éditions, coll. Latitude 23.

GOEDEFROIT S., 2002a — « Par le jeux des alliances : quand les preneurs d'épouses deviennent les donneurs ». *In* GOEDEFROIT S. *et al.* (éd.), *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevettière traditionnelle à Madagascar*. Paris, IRD Éditions, coll. Latitude 23 : 89-99.

GOEDEFROIT S., 2002b — « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature. Réflexions autour de la notion de patrimoine à Madagascar : catégories de bien, discours, revendications, usages et

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

pratiques ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions : 125-166.

OTTINO P., 1998 — *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala, Orstom.

OTTINO P., 1965 — La crise du système familial et matrimonial des Sakalava de Nosy-be. *Civilisation malgache*, 1 :225-248.

RABEHERIFARA J.-C, 1987 — *Transition capitaliste et formation de l'identité ouvrière dans les pays dominés : travail et travailleurs à la Sirama d'Ambilobe (Madagascar)*. Université Paris-Vil, thèse de doctorat en sociologie, 2 tomes.

RAISON-JOURDE F, 1993 — Une transition achevée ou amorcée ? *Politique africaine,* 52 : 6-18.

RANDRIANJA S., 1987 — Laction de Ralaimongo à Diego-Suarez. *Omaly sy Anio,* 25-26 : 367-382.

VIAL M., 1954 — La royauté Antankaraña, *Bulletin de Madagascar*, 92 :1-25.

WAAST R., 1973 — *Les Antankaraña*. Tananarive, Orstom.

WAAST R., 1998 — « Salaires et prix dans le nord de Madagascar au XXe siècle ». *In* SCHLEMMER B. (éd.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux.* Paris, Karthala.

WALSH A., 1999 — *Constructing « Antankaraña » : History, Ritual and Identity in Northern Madagascar*. University of Toronto, PhD Philosophy.

WALSH A., 2001 — When origins matter : the politics of commemoration in northern Madagascar. *Ethnohistory*, 48 (1-2) : 237-256.

WALSH A., 2002 — Preserving bodies, saving souls : religious incongruity in a northern Malagasy mining town. *Journal of Religion in Africa*, 32 (3) : 366-392.

WALSH A., 2003 — Hot money and « daring » consumption in a northern Malagasy sapphire-mining town. *American Ethnologist*, 30 (2) : 290-305.

WEBER M., 1996 [1920] — Sociologie des religions. Paris, Gallimard.

NOTES

1. Voir Ottino (1998 : 644) : « *Lovandrazaña* (MC) : héritage des ancêtres. Les biens d'héritage ancestraux (terres indivisibles, biens immeubles) s'opposent aux biens acquis par les individus dans le cours de leur vie appelés *hary* sur les Hautes-Terres et sur la côte orientale. »
2. Voir Berger (2004 b) pour une analyse complète de cette négociation et de l'ensemble de ses épisodes et enjeux.
3. Le *Doany est* généralement une agglomération abritant un *valamena* et un *zomba*, où ont historiquement résidé un souverain. Par extension ce terme désigne aussi la « capitale » du royaume et les lieux les plus importants de celui-ci. Un *valamena* est une cour sacrée, protégée des déjections animales et humaines par une enceinte de pieux plantés verticalement dans le sol, au milieu de laquelle se dressent conjointement le *zomba*, le palais royal des esprits défunts – *tromba* –, une cabane sur pilotis dans laquelle sont stockés les différents objets et ustensiles sacrés nécessaires à l'entrée en communication avec les ancêtres royaux lors des cérémonies de possession, et l'*ôrimbato*, un polyèdre de basalte fiché dans la terre symbolisant le tombeau de l'ancêtre royal dont on n'a point récupéré ou conservé la véritable dépouille.
4. Foucault (1994 : 184) distinguait bien cette représentation « juridique » du pouvoir en termes de règles et de prohibitions édictées à partir d'un centre de gravité sociale, du fonctionnement

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

réel des relations de pouvoir véritablement à l'œuvre dans un corps social. Il assimilait cette conception à trois types de questionnements : « [...] où est le pouvoir et qui détient le pouvoir, quelles sont les règles qui régissent le pouvoir, quel est le système de lois que le pouvoir établit sur le corps social ? »

5. En échange il est vrai de la cession des îles de Nosy Mitsio, Nosy-Be et Nosy Faly. Pour de plus amples développements sur cette question, voir Walsh (1999).

6. « Ils n'ont pas de papiers officiels » légitimant leur installation, diffusera la radio locale.

7. Un conseiller provincial « Arema » – parti présidentiel au pouvoir – de la région d'Ambilobe, récemment élu.

8. Je renvoie au préambule et à l'article premier de la constitution malgache contemporaine faisant sienne la Charte internationale des droits de l'homme, et déclarant le peuple malgache organisé en un État-nation laïc, républicain, et démocratique, soucieux de lutter contre l'injustice, les inégalités et les discriminations fondées sur le sexe, le degré d'instruction, la fortune, l'origine, la race, la croyance religieuse ou l'opinion.

9. Voir la règle des *telopolo tafo* (pas moins de 30 toits dans chaque agglomération) (Waast, 1973).

10. Toutes les grandes entreprises de la région nord furent successivement dirigées par les cadres du parti unique au pouvoir, recrutés notamment parmi les familles de notables régionaux au nombre desquelles celles de la royauté.

11. Toutes les grandes manifestations rituelles publiques antankaraña sont de fait sponsorisées financièrement par le gouvernement malgache, qui n'hésite pas à chaque occasion à envoyer l'un de ses représentants prononcer un discours – *kabary* –, au nom du président, pour rendre hommage à la pratique des coutumes ancestrales – *fombandrazaña.*

12. L'ensemble des membres de la communauté de base est donc soumis au *dina*, un accord entre les membres d'une communauté où chaque membre a marqué son adhésion par des serments ou des imprécations dans lesquels sont formulés des sanctions ou malédictions en cas de non respect des engagements (Aubert, 2002 :114).

13. Leurs fonctions sont multiples : ils reçoivent les dons en argent et en riz pour le roi de la part du peuple, et organisent les collectes en prévision des grands rituels. Ils diffusent les informations concernant les grands rassemblements rituels et les coutumes ancestrales à respecter (*fady*), ils supervisent les travaux concernant les lieux sacrés, ils organisent les grandes cérémonies royales en conjonction avec les nobles en s'occupant de la logistique. Ils présentent au roi les cas de dispute et de conflits entre lignages, entre familles, ou entre individus. Ils participent dans les villages à la résorption des conflits en tant que conseillers écoutés de par leur prestige personnel et leur réputation. Il existe chez les nobles un statut similaire sur le plan fonctionnel qui est celui d'*anadoany*, et un statut spécifique pour une femme représentant toutes les nobles, celui de *Ndramavibe*, mais ce ne sont pas des charges se transmettant héréditairement.

14. Ainsi dans quasiment tous les lieux sacrés (*doany* d'Ampasinanteñiny, *doany* d'Ambavanankaraña, etc.) résident en couple un *fahatelo* et une possédée royale, responsable du lieu sacré ancestral. Le dernier niveau, et non pas le moindre de l'appareil monarchique est en effet le statut de *saha be*, de possédée royale, qui sont exclusivement des femmes, reconnues par le roi comme étant le siège d'une réincarnation régulière de Tôntoaniarivo, l'aïeul des *Zafinifotsy*, et vivant à chaque fois à proximité du *doany* et *valamena* où se dresse la pierre le commémorant *(ôrimbato).*

15. Les autres objectifs mentionnés dans ses statuts sont les suivants : éduquer et transmettre aux nouvelles générations le respect et l'amour des coutumes de la terre et des ancêtres, expliquer au peuple et aux étrangers les coutumes et les interdits à respecter, préparer l'accomplissement des cérémonies ancestrales selon la coutume, préparer le développement régional économique, social et culturel, valoriser la culture locale (artisanat, chants, danses, produits, talents), renforcer les relations, la solidarité, l'amitié et l'amour entre les Malgaches,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

protéger l'environnement, et inciter les jeunes à s'impliquer dans les objectifs de l'association et à y prendre des responsabilités.

16. Chaque bureau villageois devrait être composé de membres roturiers et nobles, aurait à élire ses représentants et ses trésoriers, participant ainsi à la désignation du comité directeur de l'association.

17. La notion kantienne et piagétienne de schème, remise sociologiquement à jour par Bourdieu (cf. le concept d'« habitus » en tant que « système de schèmes de perception, d'appréciation et d'action, inscrit dans le corps par les expériences passées et permettant d'opérer des actes de connaissance pratique »), est en effet idéale pour penser l'articulation du fonctionnement cognitif individuel au fonctionnement des univers sociaux dans lesquels les individus se trouvent plongés et immergés. Dans cette perspective, les schèmes sont des réseaux neuronaux d'éléments d'informations fortement articulés les uns aux autres à la suite d'apprentissages répétés, représentant des concepts génériques emmagasinés dans la mémoire (en l'occurrence le concept de *tômpontany* et celui de *rady*, de *tsodrano, i. e.* de bénédiction ancestrale).

18. Cf. page suivante.

Toute une série de pratiques spécifiques sont ainsi attachées à sa personne : les gens ne doivent pas le toucher en public ou le saluer de la main, on ne doit pas sortir de chez lui en lui tournant le dos, ni manger et dormir avec lui, ses « sujets » et ses conseillers le saluent en faisant un geste de la main symbolisant le fait de s'asperger d'eau, marque de la bénédiction ancestrale rituelle. Il existe même un vocabulaire spécifique attaché à la description de ses actions et de ses qualités (ce qui est associé avec le roi n'est jamais terminé – *vita, nefa*–, mais pousse et croît ; le roi ne meurt pas mais s'incline – *mihilaha* –, son nom historique de souvenance – *fitahiaña – es*\ différent du nom de son vivant, etc.). Walsh (2001) relève cependant que certaines barrières et obligations ne sont plus de rigueur lorsque le roi incarne la communauté antankaraña vis-à-vis d'étrangers à la communauté (État, ONG, investisseurs...).

19. Les rois défunts pré-islamiques (avant le milieu du XIXe siècle) ont en effet été placés dans les grottes du massif de l'Ankaraña (*andavaka*), tandis que les rois musulmans ont rejoint le cimetière d'Ambatoharañana édifié au début du siècle (*anjombavôla*).

20. Ainsi, il est de son devoir de veiller à la fois, en tant que représentant du lignage royal, à ce que les gens participent aux grands rituels royaux antankaraña *(ziara, tsangan-tsaiñy, fisehaña)* invoquant et commémorant les ancêtres royaux *Zafinifotsy* ; et en tant que représentant de la population, à ce que ses propres ancêtres assurent à celle-ci leur bénédiction en échange du respect des coutumes ancestrales.

21. Les *fady* sont des interdits prévenant un certain type d'action dans un lieu en rapport avec une certaine situation codée et répertoriée (ne pas faire cela en cas de...). Ils peuvent être collectifs, et concernent dans ce cas tous les individus confrontés au lieu et à la situation (*fady* de la terre, *fady* lignagers) ; ou individuels, et ne s'appliquer alors qu'à l'action de la personne concernée par cet interdit (*fady* personnels). Dans tous les cas, les *fady* sont des interdits dont l'origine et l'institutionnalisation sont rapportées à la volonté d'ancêtres royaux ou lignagers mythiques ou réels. Les génies forestiers *(tsiñy)* et les esprits de la terre *(hiañan-tany)* peuvent être eux aussi à l'origine des *fady*. Les médiateurs humains traduisant cette volonté, sont les *moasy, ombiasy, mpisikidy* (devins, magiciens, guérisseurs, géomanciens) d'une part, le roi *(ampanjakabe)*, les prêtres lignagers *(ampijôro)* et les possédés *(tromba)* d'autre part.

22. Voir Giddens (1984 :82, 320) : « La domination dépend de la mobilisation de deux types de ressources. Les ressources d'allocation (matières brutes, techniques et moyens de production, biens et services produits) font référence aux formes de capacité transformatrice qui permettent de contrôler des objets, des biens ou, plus globalement, des phénomènes matériels. Les ressources d'autorité (organisation des relations des êtres humains en association mutuelle dans l'espace-temps social, constitution des chances d'auto-développement et d'expression de soi),

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

font référence aux formes de capacité transformatrice qui permettent de contrôler des personnes, ou acteurs. »

23. Cette immatriculation est tellement aléatoire (corruption, déficience des services – cartes perdues ou non mises à jour), et non systématiquement étendue à toutes les agglomérations, que les résidents locaux ne peuvent que difficilement y faire appel en cas de litige, et qu'il est beaucoup plus pratique de gérer les problèmes fonciers dans un cadre d'interconnaissance, où la mémoire collective est mobilisée en accord avec certaines pratiques culturelles locales.

24. Bien que sur les fronts migrants pionniers cette dépendance puisse s'inverser sous certaines conditions. Voir le travail de Goedefroit (2002 a) centré sur cette dynamique.

25. Rabeherifara (1987) note que la salle municipale de la Sirama est utilisée près de 300 fois dans l'année par ces différents types d'associations et relève que la majorité des ouvriers sont membres d'une association d'originaires et économisent pour investir dans la construction d'une maison dans leur pays d'origine.

26. La particularité de cet affrontement est qu'il reposait à l'origine sur une rivalité familiale : les deux holdings se disputant le site aquacole faisaient partie intégrante jusqu'à leur scission d'un groupe industriel multinational franco-malgache. Unis par des liens de parenté, leurs deux PDG en conflit s'étaient jusqu'alors spécialisés dans des secteurs d'activités différents (principalement le coton et la pêche).

27. Sur 6 600 employés en 1999, 3 330 étaient des salariés permanents (43 cadres, 158 agents de maîtrise, 2 865 ouvriers et 263 manœuvres et 3 264 des travailleurs saisonniers (718 ouvriers et 2 546 manœuvres).

28. « Cette coalescence entre le pouvoir royal et la nature confère au souverain un droit naturel de propriété sur toutes les ressources non exploitées, sur tous les lieux non attribués, et sur tous les animaux non marqués qui vivent en son royaume » (Goedefroit *et al.*, 2002 : 166).

RÉSUMÉS

S'il y a un point commun entre les différentes disciplines composant le discours anthropologique (sociologie, histoire, ethnologie, géographie humaine...), il est fort à parier qu'il repose là où ces différentes méthodologies d'enquête posent clairement les données de leur problème sous la forme d'une énigme à résoudre du type « pourquoi telle forme ou tel ensemble d'activités ont-ils lieu de cette façon, en cet endroit, à ce moment là, parmi ces gens-lànbsp;? ». Afin d'aiguiller plus en avant cette discussion et d'y apporter ainsi une modeste contribution, ce texte propose la description et l'analyse d'une négociation récente menée à Madagascar, sous le patronage de l'État malgache, entre un souverain antankaraña et les représentants d'une multinationale malgache, sur les conditions d'implantation d'un site d'aquaculture crevettière au cœur même d'un espace littoral revendiqué comme le « patrimoine culturel » de cette royauté malgache, installée dans cette région d'Ambilobe au nord de Madagascar depuis le XVIIe siècle. La conduite du roi antankarana, s'est en effet avérée au fil des négociations illisible et apparemment irrationnelle aux yeux des experts internationaux mandatés par l'entreprise auprès de lui pour obtenir l'accord et la participation active des « gens du crû » à ce « projet de développement » ; sa conduite évoluant progressivement d'un soutien sans faille et d'une collaboration totale, au boycott, puis à une opposition stratégique et radicale formulée sur un plan magico-religieux, culminant notamment dans la réalisation d'un rituel public de malédiction destiné à frapper tout travailleur et collaborateur local associé à ce projet. Aussi, le fil conducteur de cet article est-il

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

d'articuler le temps événementiel de cette négociation au temps de la plus ou moins longue durée des différentes logiques requises pour rendre intelligible l'évolution des prises de position et de confrontation des différents protagonistes de cette affaire.

If a common denominator were to be established between the various fields of study associated with anthropological speech (sociology, history, social anthropology, human geography), it would quite likely take its roots in the very way those different fields have of clearly setting out the substance of their question in the form of a conundrum which could go as follows: Why does such a type or such a given set of activities take place in such a way, at this place and time and among these people?
In order to steer the debate ahead and contribute to it in a modest way, this text provides the description and analysis of trade negotiations recently carried out in Madagascar, under the patronage of the Malagasy state, involving an antankaraña sovereign, and the representatives of a Malagasy multinational company. They concerned the introduction of a shrimp farm in the very heart of a coastal area claimed as cultural heritage of that Malagasy royalty, who has been established in the Ambilobe area of Northern Madagascar, since the 17th century.
During the negotiations, the antankaraña king's behaviour turned out to be both incomprehensible and seemingly irrational, in the eyes of the international experts commissioned by the company to gain his agreement as well as the active involvement of the local people in this development project. Indeed, his attitude progressively evolved from blind support and complete cooperation to boycott, then moving on to a radical and strategic opposition which reached a religious-magical dimension, whose climax was, among other things, to carry out a public curse ritual meant to strike any worker or local partner involved in the project. The main thread of this article is to articulate the factual time of these negotiations to the more or less extended length of the various logical processes resorted to in order to intelligibly account for the evolution of stand-taking and confrontation from the various protagonists involved in the story.

INDEX

Mots-clés : royauté antankaraña, patrimoine ancestral, négociation, industrialisation rurale
Keywords : antankaraña Royalty, ancestral heritage, rural industrialisation

AUTEUR

LAURENT BERGER

Laurent **Berger,** ethnologue, 12, rue Ferdinand-Flocon, 75018 Paris.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Thème 2. L'inscription locale du patrimoine naturel

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Le territoire est-il bien un patrimoine ?

Étude comparative de deux sociétés de la Haute-Bénoué (Dìì et Duupa, Nord-Cameroun)

Is Territory a Heritage? Comparative Approach of two Societies in the Upper Benoue Region (Dìì and Duupa, Northern Cameroon)

Éric Garine, Olivier Langlois et Christine Raimond

Introduction

1 Pour que la nature accède au statut de patrimoine, il faut lui reconnaître deux caractéristiques minimales : être appropriée et revendiquée par un groupe social, et être transmise d'une génération à l'autre (Cormier-Salem et Roussel, 2002 : 19). La notion même de nature, hélas, se laisse difficilement cerner par l'analyse, particulièrement lorsqu'on cherche à tester sa validité dans des contextes culturels multiples. La diversité des contributions réunies dans l'ouvrage *Patrimonialiser la nature tropicale* (Cormier-Salem *et al.* éd., 2002) indique la variété des objets naturels qui sont aujourd'hui en Afrique la cible des processus de patrimonialisation : variétés et espèces de plantes ou races et espèces d'animaux dont on veut assurer la protection, combinaison particulière de la biodiversité au sein d'écosystèmes spécifiques, ou sites remarquables dont on veut préserver l'intégrité. L'analyse de ces objets recoupe les préoccupations anciennes des géographes tropicalistes qui se sont longtemps penchés sur l'inscription des sociétés rurales dans les territoires qu'elles occupent. Ce texte concerne l'étude d'un objet de ce type : l'analyse comparative des modalités d'appropriation et de transmission du territoire par les collectivités paysannes de deux ethnies, Dìì et Duupa, qui vivent dans la région de la Haute-Bénoué dans le Nord du Cameroun.

2 Ces deux groupes ont été envisagés dans le cadre d'une étude pluridisciplinaire conduite selon le triple prisme de la géographie humaine (qui analyse les systèmes de production agricole et leur influence sur l'organisation spatiale des communautés), de l'ethnologie (qui vise à mettre au jour les principes symboliques de l'organisation foncière, des règles

d'accès aux ressources et de la structuration sociale) de l'archéologie (qui permet de préciser les grandes lignes de l'évolution historique de ces sociétés).

3 Les deux sociétés comparées sont géographiquement et culturellement proches. Elles offrent d'importantes similitudes culturelles et linguistiques, et présentent toutes deux une relative autochtonie, des économies et des agrosystèmes proches, des collectivités villageoises de tailles équivalentes. En revanche, leurs systèmes politiques, de même que leur rapport à l'espace, montrent de réelles divergences : les Dìì semblent n'accorder que peu d'importance symbolique à l'appropriation de l'espace qu'ils occupent, alors que le système des Duupa semble dépendre étroitement de la relation qu'ils entretiennent avec leur territoire. La compréhension de cette situation contrastée implique de prendre en compte l'imbrication du système d'organisation sociale et du rapport à l'espace, éléments qui, en revanche, paraissent ici largement dissociés du mode d'exploitation du milieu.

4 Nous tenterons ainsi de définir l'évolution des modalités d'appropriation du territoire depuis le XIXe siècle, dans les deux sociétés étudiées. Nous chercherons également à identifier les institutions qui assurent sa transmission. Nous tenterons enfin d'évaluer la place occupée par cette transmission dans la reproduction de l'ordre social.

5 Ces questions impliquent de prendre en compte, outre la communauté villageoise, les niveaux sociologiques infra-villageois – l'individu, le lignage – mais aussi supra-villageois, en intégrant les relations entre les villages, la communauté ethnique ou l'espace politique englobant qui détermine largement les évolutions contemporaines. En effet, la place prise par le territoire dans chacune des sociétés étudiées est d'autant plus importante que leurs réactions face aux changements régionaux actuels induits par la société globale (immigration, protection de l'environnement...) semblent précisément varier selon le rapport à l'espace de ces communautés.

6 Ce rapport différentiel au territoire est d'autant plus intéressant que les communautés dìì et duupa ont globalement été soumises aux mêmes vicissitudes historiques. Dès lors, se posent différentes questions relatives au processus historique qui a pu amener ces sociétés à envisager leur territoire de manière aussi contrastée. La divergence est telle que l'on peut même s'interroger sur la nature « patrimoniale » du territoire pour les sociétés paysannes dìì et duupa de la haute vallée de la Bénoué.

7 Dans une première partie, nous décrirons les deux systèmes agraires, très similaires, en prenant en compte l'appropriation foncière et les changements contemporains. Ces caractéristiques communes constitueront en quelque sorte un invariant qui donnera tout leur relief aux caractéristiques divergentes, présentées dans la deuxième partie, qui intéressent largement les fondements symboliques de l'organisation politique.

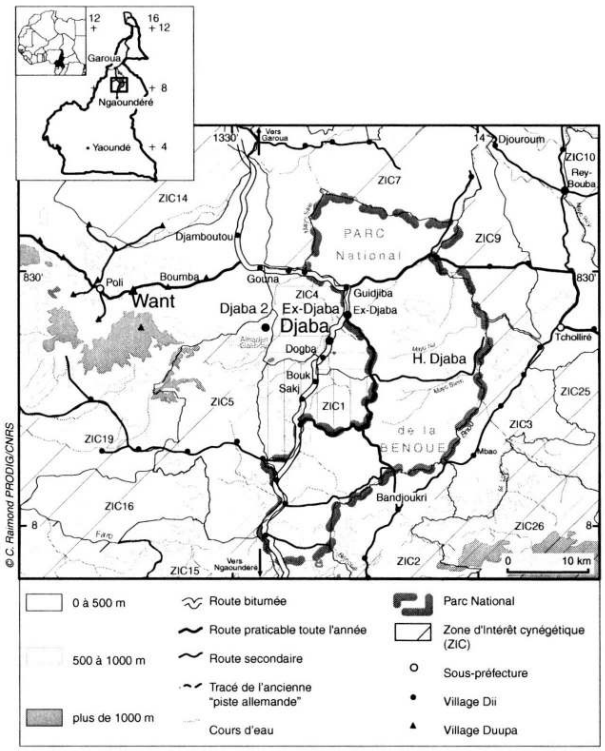
8 Les deux dernières parties portent, respectivement, sur le passé des différentes communautés étudiées et sur leurs réactions face aux importantes transformations que connaît la région depuis quelques années. Cette dimension diachronique permet de replacer ces sociétés dans un *continuum* historique, reliant ainsi la perception différentielle de l'espace acquise durant les siècles passés avec les réactions divergentes suscitées par les pressions croissantes de la société globale.

Conditions matérielles et écologiques de l'existence

9 Descendant du plateau de l'Adamaoua, la Bénoué serpente dans une vaste plaine d'où émergent des inselbergs. Contournant largement le massif de Poli, la haute vallée de la

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Bénoué est caractérisée par une végétation de savane plus ou moins arborée en fonction de sa position topographique et de l'intensité des activités humaines (Letouzey, 1985). L'ensemble de la Province du Nord est faiblement peuplé, mais connaît une forte croissance démographique : estimée à 2 hab./km² dans les années 1980, la densité de population atteindrait aujourd'hui 10 hab./km², suite à l'arrivée de populations migrantes venues de la province de l'Extrême-Nord (Dury, 2002). Cette population est répartie principalement dans le massif de Poli et le long des axes routiers, en particulier en bordure de la « trans-camerounaise » bitumée reliant Kousséri, via Garoua, à Ngaoundéré (fig. 1). Véritable colonne vertébrale pour les trois provinces du nord, cet axe est essentiel, tant pour la vie quotidienne des villageois – cette route est le passage obligé des transporteurs de biens et de personnes – que pour leurs orientations économiques.



Source : Carte du Cameroun 1 : 500 000, feuilles Garoua et Ngaoundr ; MEAVSB/PCGBC, octobre 2000.
Figure 1. Localisation des terroirs étudiés dans la haute vallée de la Bénoué (Nord-Cameroun)

10 C'est dans les vastes zones inhabitées qu'ont été créées, dès les années 1930, des aires protégées devenues des parcs nationaux, dont le parc national de la Bénoué[1]. Portées par la volonté de conservation de la biodiversité affirmée au niveau international, les aires protégées aux statuts divers se sont progressivement étendues, couvrant aujourd'hui 40 % de la superficie de la province. Parallèlement, la promotion de la culture commerciale du coton a initié, et motivé, la progression d'un front pionnier qui tend à gagner les espaces mis en défens.

11 Avant l'actuel flux migratoire, la haute vallée de la Bénoué était peuplée de différents groupes parlant pour la plupart des langues de la famille adamawa. Parmi ceux-ci, les groupes voisins dìì et duupa, culturellement très proches et occupant un même contexte bioclimatique, ont développé des agrosystèmes similaires.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

12 Les données présentées ici s'appuient sur les résultats de deux programmes, terminés ou en cours[2], qui permettent dès à présent d'envisager un travail comparatif. Celui-ci est favorisé par des protocoles de recherches similaires qui reposent sur une étude à grande échelle privilégiant l'étude fine des interactions hommes/milieu.

13 Depuis le XIXe siècle, la communauté dìì de Djaba a occupé quatre sites qui ont été localisés. Le plus ancien (Djaba-Hosséré) et le contemporain (le terroir actuel de Djaba) ont fait l'objet d'une étude détaillée : prospections et fouilles archéologiques dans le premier cas, étude de terroir dans le second. On ne dispose malheureusement pas pour le moment de données archéologiques sur les Duupa, mais deux autres terroirs sont suivis depuis 15 ans : Wanté (canton de Hoy) en plaine et Maambééba (canton de Ninga) en montagne au cœur du massif de Poli. Pour tous ces villages, nous disposons du même type de données (recensement, parcellaire exhaustif sur plusieurs années, enquêtes ethnobotaniques et socio-économiques), consignées dans des bases de données géoréférencées compatibles, qui autorisent aujourd'hui les croisements d'informations et leur comparaison.

Des systèmes de subsistance basés sur l'agriculture itinérante sur brûlis

14 Les sociétés dìì et duupa ont toutes deux développé un système de production basé sur une agriculture itinérante sur brûlis associant des céréales et des tubercules. L'éleusine et le mil pénicillaire, autrefois associés au sorgho dans les grands champs de céréales, ne sont plus cultivés en plaine, mais le sont toujours dans les terroirs duupa de montagne. Une large gamme de variétés de sorgho est encore maintenue par les cultivateurs duupa, mais chez les Dìì, davantage soumis aux influences de la modernisation des techniques agronomiques, le sorgho perd de son importance au profit de la culture du maïs. Parmi les tubercules, l'igname est la plus importante, mais Dìì et Duupa plantent également des patates douces et du manioc. Cette association de céréales et de tubercules est probablement multiséculaire dans toute la région.

15 Les opérations culturales sont classiques à l'agriculture itinérante sur brûlis. Pour les cultivateurs des deux groupes, les secteurs les plus boisés marquent les sols les plus fertiles. On choisit donc préférentiellement ces espaces pour installer les nouveaux champs. Les arbres sont coupés à la hache à partir de juillet-août. Du sésame est ensuite semé à la volée et sert de plante de couverture jusqu'à la fin de la saison des pluies. L'espace défriché est alors agrandi au cours de la saison sèche suivante à l'aide du feu et de la hache. Le sorgho est semé en poquet à partir de la deuxième année.

16 La plupart des souches d'arbres sont conservées dans les parcelles (sauf les champs d'ignames qui sont dessouchés) si bien que les ligneux non brûlés tendent à repartir du pied ce qui favorise une reprise rapide de la végétation après abandon de la parcelle.

17 Quelques arbres sont conservés dans les champs et forment un parc arboré éclectique associant les différentes espèces présentes avant le défrichement. La sélection se fait essentiellement par défaut, favorisant les espèces les plus pénibles à couper en raison de leur grande taille ou de la dureté de leur bois, et celles considérées comme peu gênantes pour les cultures. Chez les Duupa, une partie des espèces du parc est utile et apporte un complément nutritionnel appréciable (Aboubakar *et al.*, à paraître).

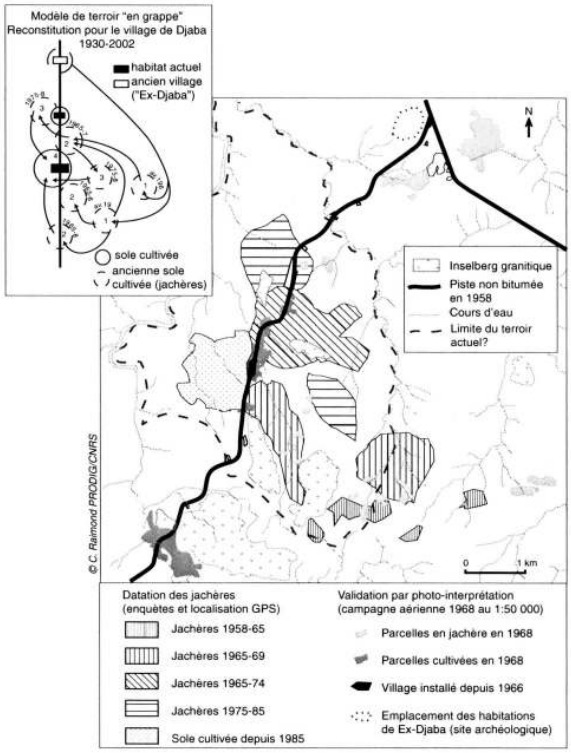
Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

18 La morphologie agraire des deux agrosystèmes dìì et duupa s'organise autour de groupes de champs mitoyens appartenant le plus souvent à des propriétaires apparentés ou simplement liés par amitié, et qui travaillent souvent ensemble (Garine, Kahsah et Raimond, 2003). Ces blocs de champs sont cultivés pendant environ 5 ans chez les Duupa, 7 à 8 ans chez les Dìì, et sont ensuite abandonnés au recrû. Ils peuvent être cultivés à nouveau après une période de jachère de quelques années à plusieurs décennies.

19 Ce système, conforme au modèle des terroirs dits « en grappe » de champs contigus périodiquement déplacés (Sautter, 1968), avait déjà été décrit pour les Dìì (Hallaire, 1961 ; Hata, 1973 et 1980). La limite écologique habituellement évoquée pour expliquer le déplacement de l'habitat à la recherche de nouvelles terres arables (Jean, 1975) ne semble pas avoir été atteinte dans le cas des communautés villageoises étudiées. Le nombre réduit et la population modérée des communautés villageoises, dìì et duupa, qui rassemblent généralement moins de 500 habitants, justifient une grande disponibilité en terres arables. Cette situation a permis la mise en place d'une agriculture extensive basée sur un système d'appropriation foncière très souple, où tous les ressortissants du village sont des usufruitiers potentiels d'un territoire approprié au niveau de la collectivité villageoise toute entière.

20 Cependant, les deux groupes se distinguent par la manière dont ils mettent en œuvre ce système. Chez les Dìì, l'habitat est regroupé dans des villages qui ont été amenés à migrer périodiquement au cours des deux derniers siècles. Or, aucun des déplacements de la communauté de Djaba n'a correspondu à une crise environnementale, tel un épuisement des terres arables par l'agriculture sur brûlis qui aurait contraint les habitants à partir. Les causes de ces départs sont à rechercher dans les pressions exercées par la société englobante (Garine *et al.*, 2003) qui seront détaillées plus loin. Le manque d'espace ne représente donc pas le facteur déclenchant des migrations dìì. Ce n'est même que très récemment que les Dìì de Djaba ont eu à opérer un retour sur d'anciennes jachères, leurs déplacements successifs combinés à un espace disponible très vaste ne les ayant jamais contraints à le faire depuis près d'un siècle.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07



Sources : levés et enquêtes de terrain, programme PEVS Bénoué.
Figure 2. Reconstitution historique du déplacement des grappes de champs cultivés à Djaba depuis 1958 et modèle agraire.

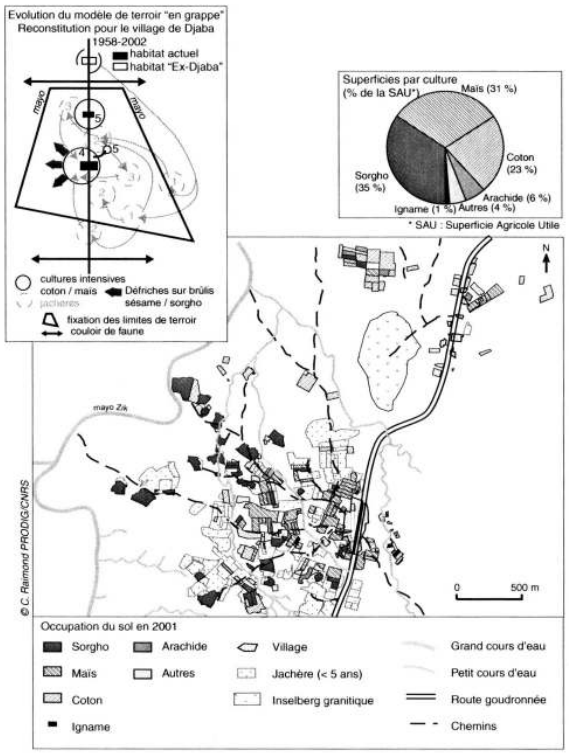
21 L'histoire agraire récente de Djaba a été reconstituée, ce qui permet de préciser les déplacements des grappes de champs au cours des cinquante dernières années. Les anciennes jachères ont été délimitées au GPS avec l'aide des habitants du village (fig. 2) : les noms des anciens cultivateurs sont encore connus et il est possible de dater, de localiser et de suivre les déplacements de chacun des blocs de culture dans le territoire. Ce travail a permis de valider le modèle de terroir « en grappe » de champs décrit pour les Dìì[3] et de remarquer l'absence de frontière claire délimitant l'espace dévolu aux activités de la communauté villageoise.

22 Chez les Duupa, l'habitat est sédentaire depuis très longtemps et dispersé dans le finage. Les grappes de champs sont donc périodiquement réinstallées dans des secteurs arborés qui sont, en fait, de vieilles jachères et qui portent toujours les stigmates de leur passé agricole. Contrairement aux terroirs dìì, tout le territoire semble aménagé. Il n'est pas un secteur, même dans les forêts décrites comme n'ayant jamais été cultivées, qui ne semble avoir été occupé, à une époque donnée, par l'homme. Partout se distinguent d'anciennes terrasses, des fondations d'abris temporaires, des anciennes aires de battage, qui sont périodiquement réhabilitées (Garine *et al.*, 2003). De même, sur les parcelles cultivées, les aménagements sont nombreux. Outre les terrasses et les billons d'ignames qui sont les plus visibles, les cultivateurs aménagent des rigoles et des chemins, épierrent les champs...

23 Les Duupa conservent pendant une cinquantaine d'années la mémoire de l'identité des anciens cultivateurs, et les périodes approximatives de la mise en culture des différentes jachères, mais pour des périodes plus anciennes ils ont bien conscience de la récurrence des défrichements au même endroit, et de leur ancrage au sein d'un finage bien délimité. Celui-ci ne leur retire toutefois pas la possibilité de cultiver dans un terroir voisin,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

l'installation d'un nouveau champ n'étant subordonnée qu'à des règles souples d'attribution des terres.



Sources : levés et enquêtes de terrain, programme PEVS Bénoué.
Figure 3. Évolution du système agraire et carte d'occupation des sols à Djaba en 2001.

Dynamiques actuelles

Le terroir de Djaba

24 Le parcellaire actuel intègre plusieurs innovations et porte la marque des grands changements intervenus au niveau de la Province au cours des dernières décennies. Outre l'arachide, introduite par l'administration dans les années quarante, et qui reste encore essentiellement cultivée dans de petites parcelles par les femmes, la culture cotonnière est l'innovation agricole principale dans la région. Elle est fortement promue par les autorités depuis une vingtaine d'années dans le cadre d'un « paquet technique » très directif, qui comprend l'imposition d'un calendrier de culture, l'utilisation intensive d'herbicides et d'engrais, et le labour à la charrue qui impose le semis en ligne et est peu compatible avec la préservation d'un parc arboré dense. Longtemps réticents, les Dìì de Djaba n'ont adopté le coton qu'en 1995. En 2001, il était cultivé par un tiers des villageois et couvrait 21 % des superficies cultivées (fig. 3). Les raisons de cette adoption tardive semblent être liées au déclin des ventes d'ignames le long de la route principale (Muller, à paraître). En effet, cette culture a connu un véritable « boom » au moment de la création de l'axe bitumé et de l'augmentation du trafic routier. Les transporteurs avaient pris l'habitude de s'arrêter pour acheter les tubercules directement aux producteurs dìì qui s'étaient spécialisés dans cette culture spéculative, à partir des années 1960 et jusqu'au début des années 1990. Le succès de la culture de l'igname pour l'exportation montre un bel exemple de développement spontané et explique les échecs des tentatives d'introduction d'autres cultures de rente, comme le coton. Toutefois, la stagnation puis la

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

baisse importante du marché de l'igname à la suite de la dévaluation du franc CFA, de même que les avantages d'approvisionnement en intrants et crédits proposés par la compagnie cotonnière (Sodecoton) ont œuvré pour que cette culture s'impose depuis quelques années, au moins temporairement.

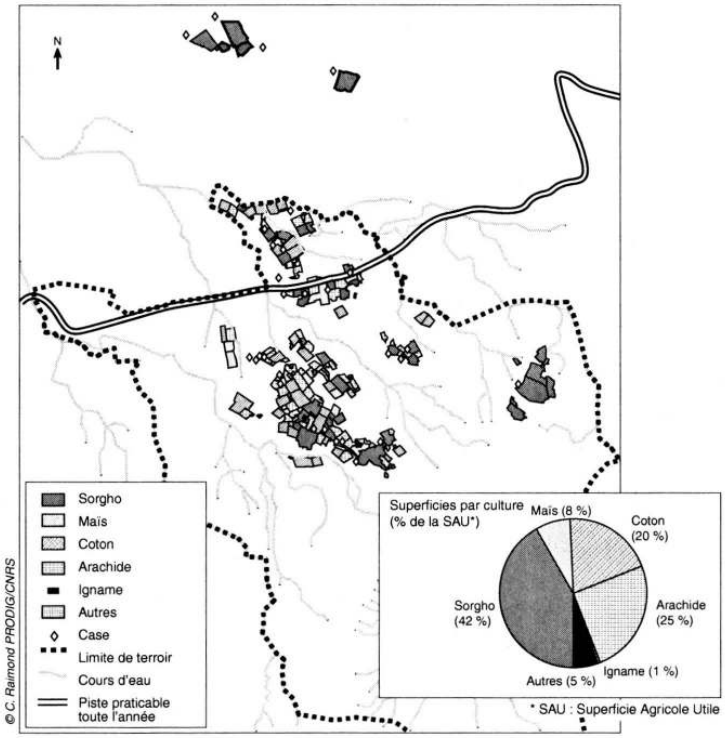
25 Le maïs s'est développé plus facilement car il est intégré dans les rotations avec les cultures commerciales. La préférence des jeunes cultivateurs va à cette culture pour plusieurs raisons. Son cycle végétatif court permet une récolte dès le mois d'août, ce qui, en dehors de l'intérêt d'écourter la période de soudure, évite les longs mois de gardiennage des champs de sorgho pendant la saison sèche. L'accès aux engrais par le biais de la culture cotonnière permet en outre de cultiver les parcelles pendant un nombre d'années plus important qu'auparavant, en particulier les parcelles proches du village, d'économiser les efforts pour les défrichements et d'écourter les temps de jachère. Autre atout, le maïs revêt le statut particulier de vivrier marchand, il est bien valorisé sur les marchés locaux où sont écoulés les excédents, et autorise ainsi une spéculation qui s'avère aussi rentable, sinon plus, que la culture cotonnière. L'agrosystème d'aujourd'hui n'est donc plus spécifiquement basé sur les cultures du sorgho et de l'igname, mais sur trois cultures principales équivalentes en superficie : le sorgho, le mais et le coton (fig. 3). A Djaba, la morphologie agraire se transforme : on observe la fixation des parcelles de coton et de maïs dans la zone centrale du terroir où les champs sont cultivés pendant des périodes plus longues, grâce à l'utilisation des intrants chimiques, tandis que les essarts de sorgho ne sont plus exploités qu'à la périphérie du terroir et perdent peu à peu de leur importance.

26 Deux autres événements, antinomiques mais concomitants, renforcent la tendance à la fixation des Dìì sur leur terroir. Les flux migratoires en provenance de la Province de l'Extrême-Nord, où se posent de façon accrue les problèmes de saturation foncière et de péjoration climatique, sont à l'origine d'un front pionnier qui progresse vers le Sud le long des axes routiers. Il a atteint Djaba en 1999 : un « quartier de migrants » s'est installé dans la partie nord du terroir et ne cesse depuis de grossir, avec notamment l'arrivée de nombreuses familles pendant la saison sèche 2001. Leur objectif principal est la production du coton qu'ils cultivent, presque toujours, sur des superficies nettement supérieures à celles exploitées par les habitants de Djaba et sans nécessairement respecter les rotations préconisées par la Sodecoton.

27 Le deuxième événement important concerne la promotion des politiques de conservation de la nature préconisant la mise en place d'une gestion participative qui intéresserait les populations riveraines des aires protégées en leur accordant une part des revenus de la chasse sportive contre leur participation à la protection de l'environnement et à la lutte anti-braconnage. L'enjeu est clairement territorial : circonscrire les activités humaines dans des « zones agricoles » et impliquer activement la population dans la protection des autres secteurs.

28 Le nouveau modèle du système agraire de Djaba intègre ces contradictions des politiques de développement (fig. 3) : la fixation d'une sole agricole intensifiée grâce à la culture cotonnière et l'accueil de nouveaux arrivants, la fixation des limites de terroir qui n'existaient pas avant et qui contraignent les villageois à pratiquer l'ensemble de leurs activités agricoles et non agricoles à l'intérieur de ces limites. Produire plus ou protéger ? Tel est l'enjeu actuel des populations locales, en l'absence de coordination réelle aux niveaux provincial et national.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07



Sources : levés et enquêtes de terrain, programme IFB.
Figure 4. Parcellaire cultivé par les habitants de Wanté en 2002.

29 La modification de l'agrosystème dìì est récente et rapide. La représentation dìì de l'agrosystème reste toujours celle de l'agriculture itinérante sur brûlis et les cultivateurs ne semblent pas conscients du fait qu'ils l'abandonnent petit à petit au profit d'un système intensif, dont personne, ni les cultivateurs, ni les agents de développement, ni les scientifiques, ne connaît, dans cet écosystème de savane, la durabilité.

Les terroirs duupa

30 Loin de l'influence directe de l'axe bitumé, la morphologie des terroirs duupa suit le modèle de l'agriculture itinérante sur brûlis, avec l'éloignement et la rotation des parcelles, rassemblées par blocs en fonction des groupes de travail, et pas forcément circonscrits dans les limites du finage (fig. 4).

31 Plus que celui des Dìì, l'agrosystème duupa est préservé, particulièrement en montagne où l'altitude et l'éloignement ont limité l'introduction des cultures commerciales. L'agriculture reste similaire à celle décrite dans les années 1990 (Garine, 1995), avec des grands champs de mil[4] associés à de nombreuses cultures secondaires, semées ou entretenues d'une année sur l'autre, et participant à la diversification de la production agricole.

32 Dans le terroir de plaine, des changements sont intervenus au cours des dix dernières années, en relation avec la culture cotonnière. Celle-ci s'est développée dans cette région à la suite de la création d'un secteur Sodecoton en 1992. Comme chez les Dìì de Djaba, les parcelles où se succèdent coton et champs mixtes de sorgho et d'arachide sont exploitées dans la zone centrale du terroir pendant une période plus longue qu'autrefois, grâce à la fertilisation chimique. Les hommes se sont aussi mis à cultiver des arachides pour essayer

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

de les vendre, alors que c'était auparavant une culture potagère essentiellement féminine.

33 Toutefois, ce système cotonnier n'a pas oblitéré totalement l'ancien agrosystème céréalier car la majorité des ménages continue d'exploiter les essarts selon le mode traditionnel (42 % des superficies cultivées en 2002) en plus des champs de coton et on assiste même à la réhabilitation des jardins de case qui étaient moins exploités et diversifiés en 1991 qu'aujourd'hui. Chez les Duupa, la production du coton est encore subordonnée à celle des céréales autour desquelles gravitent des échanges sociaux importants. Certains cultivateurs disent même qu'il faut d'abord disposer de suffisamment de céréales, destinées à la nourriture et à la bière de mil, avant de défricher un champ de coton. L'argent n'est encore qu'un complément et les cultures de rente ne structurent pas l'ensemble du système de production comme c'est le cas pour les populations migrantes.

34 Ces systèmes de production dìì et duupa semblent « permissifs[5] » du point de vue écologique et se sont épanouis aussi bien dans le contexte de communautés restées stables dans l'espace (Duupa), que dans celui de groupes conduits à se déplacer fréquemment au cours des deux derniers siècles (Dìì). La mise en œuvre de cette agriculture n'apparaît donc pas comme un moteur central de l'évolution des sociétés, et en particulier de la relation qu'elles entretiennent avec le territoire, même s'il est possible que la phase d'intensification actuelle conduise dans un futur proche à une crise d'une nouvelle nature.

35 L'agriculture itinérante sur brûlis des deux groupes révèle une grande similarité technique, mais les contraintes historiques, tout comme les évolutions contemporaines, semblent les charger d'une signification différente, si bien qu'il importe d'envisager les principes symboliques de l'organisation de ces collectivités.

Fondements symboliques de l'organisation politique des collectivités villageoises dìì et duupa

36 Outre la ressemblance des techniques agro-écologiques, et la proximité linguistique et culturelle. Les sociétés dìì et duupa sont aussi comparables du point de vue de l'organisation sociopolitique : il s'agit dans les deux cas de sociétés « villageoises ». Chaque village, comportant au maximum quelques centaines d'habitants, constituait une unité politique autonome dans le système précolonial, et cela perdure largement aujourd'hui. Toutefois, les modalités de l'organisation des villages reposent sur des principes idéologiques totalement différents, notamment du point de vue de la référence au territoire :

- chez les Dìì, le village est organisé autour d'une chefferie, dont la légitimité symbolique repose sur l'organisation des rituels de l'initiation masculine ;
- chez les Duupa, société acéphale, les unités sont définies par l'appartenance de chaque individu à une unité territoriale fixe, en vertu de son lieu de naissance et du lien de parenté qui le relie aux ancêtres qui « peuplent » le territoire en question.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Les chefferies dìì[6]

37 La plupart des mythes de fondation des chefferies dìì font état d'un étranger, souvent un chasseur, qui se montre généreux en offrant de la nourriture aux autochtones ; ceux-ci développent alors un stratagème pour le garder parmi eux et le nomment chef (Muller, 1999). Les aspects historiques de la construction des chefferies sont développés dans la troisième partie.

38 Pour les Dìì, chaque chefferie, de la plus petite à la plus grande, se considère comme une unité politique indépendante à partir du moment où elle dispose des ressources rituelles pour pouvoir organiser l'initiation masculine.

39 C'est en termes fonctionnels que les Dìì présentent l'organisation de leurs chefferies : « On dit qu'un village a besoin d'un chef pour organiser la circoncision, d'un lignage autochtone pour « balayer » et « ouvrir » la place de circoncision, d'un autre lignage d'autochtones pour pratiquer l'opération et d'un lignage de forgerons pour fabriquer les couteaux » (Muller, 1997 : 9). Peuvent s'ajouter à cela d'autres noyaux patrilinéaires tels que des affins ou divers clients qui rejoignent la communauté villageoise : plus il y a de monde et plus cela témoigne de la vitalité de la chefferie (Muller, 1996).

40 L'importance idéologique de la chefferie ne relève pas que d'un discours désincarné : à l'intronisation d'un nouveau chef, on le circoncit une deuxième fois, marquant ainsi dans sa chair même son statut « d'homme parfait » (Muller, 1993). La circoncision demeure au cœur de l'identité ethnique dìì, au point que la diffusion par la télévision camerounaise de documentaires sur cette cérémonie constituait pour les intellectuels un enjeu important jusqu'à ces dernières années (Muller, 2000 et 2002). Le chef dìì est aussi le garant de l'unité de la collectivité villageoise, le pacificateur des tensions qui l'animent, et le re-distributeur des richesses, notamment de la nourriture qu'il prodigue lors de la tenue des rituels. Si le rôle des chefs, des circonciseurs et des forgerons est manifeste dans le déroulement de l'initiation, celui des « enfants de la terre » est moins directement perceptible. Ce sont eux qui veillent à la préparation du lieu où se déroulent les rites et les danses au moment de la circoncision, et ils assurent eux-mêmes les rituels funéraires du chef comme les rites de fondation d'une nouvelle chefferie lorsqu'elle est amenée à se déplacer. Mais surtout, c'est aux « enfants de la terre » que revient la tâche délicate du choix du nouveau chef parmi les descendants d'un chef défunt, en prenant soin de choisir le plus sage, le plus travailleur et le plus attentif à la population du village[7]. Enfin, ils veillent à la répartition de la provende offerte par le chef lors des fêtes et des rituels. C'est un office important car il proroge le mythe fondateur de la chefferie qui veut que ce soit à une personne généreuse que l'on confie la charge de chef (Muller, 1999 :231).

41 J.-C. Muller a parlé à propos des Dìì d'une « chefferie portative », et les soi-disant autochtones ne sont pas moins « portables » que les autres segments. Ils sont les autochtones du chef, pas nécessairement ceux d'un lieu particulier. Ils sont les reliques permanentes et actives du contrat mythique initial entre le chef et la population de la collectivité. Le pacte qui les lie a été contracté une fois pour toutes, mais peu importe où dans l'espace, et rien n'empêche de le reproduire ailleurs, en déplaçant une chefferie ou en en fondant d'autres : l'histoire des communautés du en apporte maints exemples. « Lachefferie dìì, dépendante fondamentalement de son chef, est indépendante du territoire qui la contient » (Muller, 1999 : 403).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

42 C'est précisément ce point-là, le rôle de la relation au territoire dans les arrangements politiques, qui fait l'objet de la comparaison avec leurs voisins duupa : les lieux précis des territoires dìì qui sont symboliquement « marqués » ont trait soit au chef (l'installation de la chefferie elle-même), soit à la circoncision (les lieux où se déroulent les rites, ceux où l'on garde les couteaux entre deux initiations qui demeurent toujours interdits aux femmes, et ceux où ont lieu les principales danses). Cette sécularisation du territoire et l'absence de référence foncière dans l'institution de la chefferie contrastent singulièrement avec la situation des voisins duupa.

Les communautés territoriales duupa

43 Les Duupa, et leurs voisins les plus connus les Doayo[8], pratiquent aussi la circoncision, mais elle ne joue chez eux aucun rôle en ce qui concerne la structuration politique. Son organisation ne relève pas des prérogatives du chef… puisqu'il n'y en a pas.

Pas de chefs, des « *big* men »

44

Les Duupa constituent une société acéphale et égalitaire qui ne connaît aucune distinction de statut[9]. C'est une société à « *big man* », d'où émergent des individus qui peuvent devenir riches et influents le temps de leur existence, mais sans que cela soit transmissible à la génération suivante. Ces « *big men* » sont d'abord des individus qui ont du succès au point de vue économique ; ce sont souvent des cultivateurs émérites disposant de beaucoup de mil qui réussissent à capitaliser des richesses utilisées dans le paiement de la compensation matrimoniale : du bétail, des étoffes de coton, et autrefois des objets de fer. Le prix de la fiancée est très élevé chez les Duupa, et c'est là une autre modalité de l'acquisition de la richesse : l'accumulation des épouses, des enfants et d'une clientèle dé jeunes hommes, que l'on promet d'aider à avoir les biens nécessaires à l'acquisition d'une épouse… une promesse qui n'est pas toujours tenue.

45 Le terme duupa qui désigne les « *big men* » est *gbee* ; on l'utilise aussi aujourd'hui pour désigner les chefs administratifs chez leurs voisins peuls ou dìì[10]. Il existe, comme partout au Cameroun, des chefs de village et de canton qui ont été mis en place pendant la période coloniale française, mais chez les Duupa, ils ne jouissent ni d'un grand pouvoir, ni d'une estime particulière de la part de leur population : les charges que suppose toute relation avec l'administration, coloniale ou nationale, ne sont pas particulièrement considérées comme une source de prestige ou d'influence. Ce n'est qu'au cours de ces toutes dernières années que certains chefs ont commencé à cumuler les fonctions administratives et une certaine influence[11].

Les rituels de l'initiation chez les Duupa

46 Les grands hommes, riches, gagnent en prestige et en autorité en organisant de manière fastueuse les grands rituels du culte des ancêtres et de l'initiation. Tous les hommes doivent organiser la circoncision de leur fils, une opération coûteuse en mil et en bétail, mais lors de ces cérémonies, certains prennent l'initiative d'organiser la fête et lui donnent un lustre particulier : c'est alors sur eux que rejaillit le prestige.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

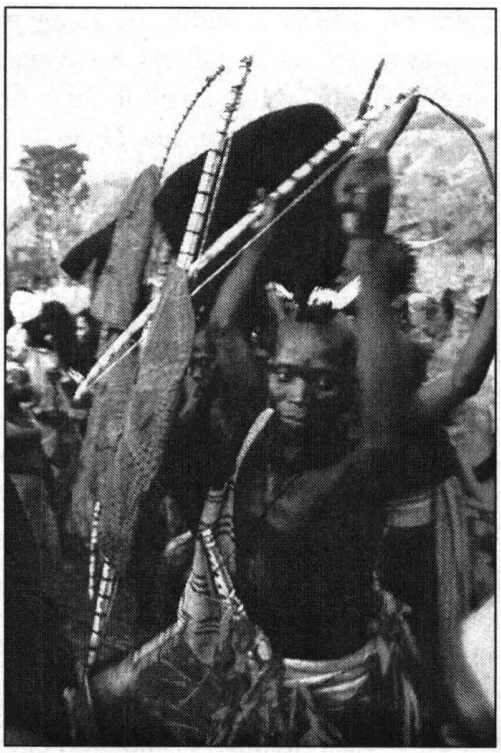


Photo 1 *Dong kolla* : rite d'initiation organisé par les « *big men* ».

47 Un deuxième rite d'initiation est pratiqué à l'âge adulte. Il consiste en une bastonnade mutuelle des impétrants (photo 1) qui font ainsi montre de leur courage, mais cette fois la fête est organisée avec leur propre mil et leur propre richesse, et non pas celui de leur père comme ce fut le cas pour leur circoncision. C'est la raison pour laquelle le *dong kolla* n'est organisé que par les plus riches.

48 Les « *big men* » duupa sont en quelque sorte l'inverse des chefs dìì ; ce n'est pas en raison de leur statut de redistributeur patenté qu'il leur revient d'organiser les rituels, mais c'est en le faisant qu'ils acquièrent du prestige, et tout homme travailleur et astucieux est susceptible d'y parvenir, quel que soit le lignage ou le village auquel il appartient.

Les ritualistes des sites sacrés

49 Une autre catégorie « d'hommes de pouvoir » – au sens large – est constituée des ritualistes spécialisés dans le contrôle des phénomènes naturels que l'on trouve en nombre variable dans la plupart des villages. Ces prêtres, appelés « chefs de sacrifice » en français local, sont attachés à des lieux précis des territoires villageois. Ces sites sacrés, parfois désignés comme des « bois sacrés », peuvent ne comporter aucun arbre : un buisson, un rocher, une grotte ou une simple paillote suffit à abriter les autels où sont réalisés les fameux sacrifices. Ceux-ci sont secrets et la majorité des Duupa ignorent la nature précise des manipulations réalisées, comme l'identité exacte de la plupart des officiants. Aucun mythe précis concernant la genèse de ces lieux sacrés n'a été recueilli et il n'est jamais question à leur propos de génies des lieux, comme c'est classique dans les mythologies africaines[12]. Ces rites visent au contrôle des éléments (pluie, brouillard...), à la multiplication du gibier, à la restriction de la pullulation des nuisibles (singes, oiseaux...), à la production des plantes cultivées (certaines variétés de sorgho) ou encore concernent des phénomènes comme la famine ou la mort. Les croyances relatives à

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

l'efficacité des sacrifices demeurent vivaces, y compris chez les intellectuels, même si, dans certains villages, les ritualistes sont décédés sans trouver à qui transmettre leur savoir-faire.

50 Chaque lieu sacré a une séquence rituelle particulière et ses effets vont au-delà des limites du terroir où il se trouve physiquement. Par exemple, si dans un lieu sacré d'un village particulier on réalise les sacrifices destinés à la pluie, ses effets se font sentir dans tous les villages duupa, et même au-delà. Mais ce village est à son tour dépendant d'autres sacrifices réalisés dans d'autres villages, par exemple ceux qui régulent la pullulation des oiseaux granivores. L'efficacité des rites n'est donc pas limitée au territoire du village qui contient le lieu sacré, mais se continue sur les terroirs voisins, et les différents rites pratiqués dans les différents villages se complètent les uns les autres.

51 Pourtant, le maillage religieux des territoires villageois entre eux ne fait pas l'objet d'un système explicite. Certains villages, souvent les plus anciens, sont connus pour abriter un plus grand nombre de sacrifices qui sont censés être plus puissants que d'autres, mais sans que cela leur confère une quelconque prééminence politique.

52 L'autre point important, c'est que les ritualistes responsables du contrôle de la nature n'ont aucune influence politique due à leur rôle. Ils ne sont pas statutairement des « « *big men* », et réussissent même souvent assez mal au point de vue économique. On ne leur a en général pas confié les rôles de chefs administratifs au moment de la période coloniale.

53 Chez les Duupa, le pouvoir sur la nature, bien que fondamental pour le fonctionnement de la société dans son ensemble, ne confère aucun pouvoir politique direct sur les personnes. Les charges de ritualistes, perçues comme dangereuses, sont transmises à un petit nombre de personnes, souvent en ligne agnatique directe du père au fils, mais parfois au neveu utérin s'il vient habiter auprès de son oncle maternel, ce qui est courant.

54 Il existe un lien étroit entre culte des ancêtres et manipulations des forces germinatives de la nature. Une seule entité surnaturelle est nommée : les *goppa*. On peut traduire le terme par « esprit », dans le sens étroit des mânes des ancêtres, esprits de personnes décédées proches ou lointaines dans le temps ou dans la parenté. Il n'y a pas d'autres catégories de puissances surnaturelles, et notamment de génies des lieux ou de la brousse que l'on trouve fréquemment dans les panthéons des sociétés africaines, y compris chez les Dìì (Muller, 2001 a). Ici, tous sont des esprits d'ancêtres ; les « esprits de la brousse » sont des victimes de malemort ou des personnes décédées depuis très longtemps dont on a oublié les noms et les liens généalogiques mais qui n'en demeurent pas moins de même nature que les ancêtres récents ou que les personnes vivantes elles-mêmes. Les *gappa* sont peu à peu incorporés dans le paysage par la séquence des rituels funéraires.

55 Cela marque un autre point de contraste entre les Dìì et les Duupa. Il y avait chez les Dìì différents sacrifices faits aux ancêtres au niveau des lignages patrilinéaires, mais ils ont peu à peu disparu avec la progression de l'Islam et du Christianisme. Il s'agissait surtout de la manipulation des crânes des chefs décédés qui était censée favoriser la production agricole de l'ensemble de la communauté villageoise. Il existe aussi chez les Dìì d'autres puissances surnaturelles, des génies qui restent dans la brousse et notamment dans les grands arbres et qui sont souvent aujourd'hui nommés par un terme générique emprunté au peul : *ginazi*. Ces génies sont à l'origine de cultes de possession mineurs.

56 Rien de tel chez les *Duupa* où les mânes des ancêtres occupent tout le panthéon. Les *gappa* sont omniprésents dans la vie quotidienne, on leur offre « la première gorgée de bière » à chaque fois qu'on en sert, c'est-à-dire au moins quotidiennement. En cas d'infortune ou

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

de maladie, on consulte le devin à qui revient la charge de déterminer l'ancêtre responsable et la nature de l'offrande qu'il convient de lui faire : en général de la bière de mil, plus rarement le sacrifice d'un animal domestique. Chaque année, avant le battage du mil, hommes et femmes offrent de la bière à leurs ascendants dans les deux lignes et voyagent parfois assez loin pour se rendre dans les villages où se trouvent leurs tombes. Les dons de prémices peuvent regrouper plusieurs familles de collatéraux patrilinéaires. On cite les noms des quelques ancêtres que l'on connaît, mais on s'empresse aussi de s'adresser à tous ceux que l'on a oubliés en leur disant de prendre aussi leur part de mil, de ne pas être irrités par l'oubli, on leur demande explicitement d'envoyer à leurs descendants richesse, prospérité et fertilité.

57 Quel lien associe ce culte lignager des ancêtres et celui qui porte sur le territoire ? Il concerne les mêmes puissances surnaturelles, les mêmes esprits des ancêtres qui interfèrent avec les éléments pour assurer la continuité du bon fonctionnement de la nature ou de la société, que ce soit au niveau du lignage ou du territoire.

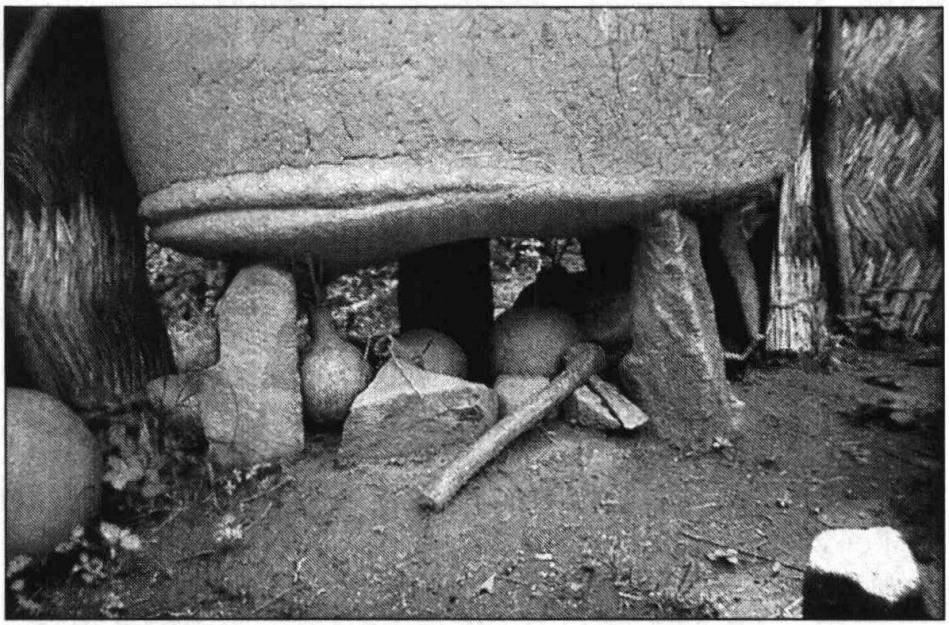
Les rites funéraires et la transformation des ancêtres du lignage en ancêtres du territoire

58 Lorsqu'une personne décède, on procède à « l'emballage du cadavre » : il est recouvert d'un linceul complexe fait de vêtements, d'étoffes de coton et de peaux d'animaux domestiques… objets qui servent également au paiement de la compensation matrimoniale (Garine, 1998).

59 C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles le statut de « *big man* » ne se transmet pas : les fils voient partir la richesse de leur père avec lui dans la tombe. C'est finalement au jour de l'enterrement que l'on peut juger de la réussite de toute une vie : elle est proportionnelle à la taille du ballot mortuaire.

60 Les cadavres ainsi préparés sont déposés dans des tombes regroupées dans des cimetières localisés à proximité des villages. Hommes et femmes sont le plus souvent enterrés dans leur village de naissance, si bien qu'il faut souvent porter le ballot mortuaire des femmes sur d'assez longues distances pour qu'elles puissent être enterrées sur la terre de leur naissance.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07



© E. Garine

Photo 2. Jarre à ancêtre sous un grenier.

61 Quelques semaines ou quelques mois après le décès, un second rite est effectué pour rappeler l'esprit du défunt qui était censé résider à la périphérie du village. C'est en sifflant son nom qu'on le rappelle ainsi. Il est alors matérialisé par une jarre, souvent gardée sous les greniers, dans laquelle sont mises les offrandes qu'on lui adresse nominalement.

62 Les vivants connaissent alors les noms de ces défunts, leur position généalogique, ainsi que l'endroit précis où l'on doit les honorer (tombe ou jarre), l'endroit où ils habitent en quelque sorte, à la manière des vivants (photo 2). Mais dans une société où la mémoire généalogique n'excède pas quatre générations, les souvenirs finissent par devenir flous et s'oublier.

63 Une dernière fête importante du cycle des morts est le *vakka*, qui signifie ocre. « C'est notre plus grande fête » disent les Duupa, bien qu'elle n'ait pas été organisée depuis longtemps ; mais c'est aussi la plus dangereuse, car on dit que beaucoup de gens meurent après le rituel. Le *vakka* a pour but de réunir les jarres de tous les ancêtres d'un village. Après les avoir abondamment abreuvées de bière et de viande et les avoir parées d'ocre, elles sont emportées dans le lieu sacré et disposées tous lignages confondus, en séparant seulement les femmes des hommes. A partir de ce moment, il ne sera plus fait de sacrifice aux ancêtres en leur nom propre, et on peut alors oublier les patronymes et les relations de parenté ; ils ne seront plus les ancêtres de telle ou telle parentèle, mais ceux de la collectivité villageoise tout entière, dont ils peuplent le territoire. Les ancêtres en sont en dernière analyse les propriétaires, et c'est par leur entremise que sont régulés les phénomènes naturels, et la santé des vivants.

64 *Hen villa/* chose demander/ est l'expression que l'on utilise pour désigner toutes les opérations sacrificielles : celui qu'un fils fait sur la tombe de son père, cité par son nom, pour que son épouse ne soit plus malade, mais aussi celui que fait le ritualiste dans le lieu sacré, à l'ensemble des *gappa* du village, pour obtenir la pluie ou l'essaimage des termites dont tout le monde est friand. Et si les choses que l'on demande ne sont pas toujours les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

mêmes, on les demande toujours aux mêmes entités : aux *gappa*, mânes des ancêtres proches ou lointains.

65 Ce système est cohérent avec ce que les Duupa savent de leur propre écologie et de leur propre histoire ; il n'est pas un lieu du massif de Poli, même lorsqu'on va loin en brousse pour faire la chasse, qui ne porte les signes de l'occupation humaine, même si on ne sait pas très bien de qui.

66 Les relations qu'entretiennent les vivants et les morts sont des relations de parenté autant que de voisinage. C'est ce principe qui est à l'œuvre lorsqu'on doit résoudre un cas difficile de maladie, en particulier ceux causés par les esprits des victimes de malemort que l'on n'a pas pu enterrer comme les autres : on demande à l'un des aînés parmi les lignages autochtones d'accompagner les guérisseurs qui ne peuvent rien faire s'ils ne se concilient pas les ancêtres. Parmi les aînés, c'est toujours à celui qui a séjourné le plus longtemps sur le territoire, même s'il n'est pas le plus âgé, que revient une telle charge. On considère que celui qui a côtoyé le plus durablement les esprits du territoire est le plus à même de dialoguer avec eux.

La territorialité duupa

67 Les Duupa francophones disent « qu'on est du village où on a enterré son nombril » c'est-à-dire le placenta. C'est souvent sur cette terre qu'on passera une grande partie de sa vie et c'est presque à coup sûr là qu'on sera enterré, puisqu'on commencera son existence d'ancêtre, honoré dans son lignage, avant de se dissoudre progressivement dans le paysage et d'en assurer les fonctions reproductives.

68 Le problème foncier à résoudre est moins de savoir à qui appartient une terre donnée que de comprendre qui appartient au territoire en question qui reste immuable alors que les groupes humains, eux, fluctuent et se recomposent sans cesse.

69 Toutefois, pas plus que le système dìì, le système duupa n'est voué à l'immobilisme. Comme les Dìì, ils sont individuellement très mobiles, mais à l'intérieur de territoires villageois qui, eux, restent fixes.

70 Les Dìì intègrent sans difficulté les nouveaux venus à leur chefferie, et leurs enfants seront circoncis avec ceux des anciens du village. Le système duupa est une « machine à fabriquer de l'autochtonie », nécessaire à l'efficacité rituelle et politique. Les migrants ne sont jamais tout à fait des ayants droit à part entière sur le territoire de leur nouvelle résidence, mais leurs enfants, nés sur place, y seront enterrés et finiront par devenir les esprits tutélaires du territoire : le processus démarre en une seule génération.

71 Ainsi, Dìì et Duupa constituent bien deux sociétés voisines, ayant une culture matérielle similaire, organisées toutes les deux en communautés villageoises autonomes, mais selon des principes idéologiques complètement différents :

- dans un cas, c'est autour du chef, garant de la reproduction des générations par l'initiation, qu'est réunie la communauté ;
- dans l'autre, l'anarchisme des vivants est ordonné par la définition des unités territoriales ; celles-ci, en dernière analyse, appartiennent aux ancêtres du lieu qui en sont les véritables propriétaires.

72 Dans le premier cas le territoire ne constitue pas un patrimoine dans la mesure où les modalités de sa transmission ne marquent pas de manière explicite les institutions ; dans le second par contre, le territoire constitue le patrimoine ultime autour duquel est organisé le système politique.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

73 Cette divergence est d'autant plus frappante qu'il s'agit de sociétés appartenant au même fond culturel, voisines depuis longtemps, qui se connaissent plus ou moins, et qui ont peut-être une histoire commune.

Un contexte historique commun, des histoires différentes

74 On peut se demander ce qui a influencé les rapports aussi différents au territoire de ces deux sociétés si proches à de nombreux égards. Dans l'état actuel des connaissances historiques et archéologiques disponibles, peut-on préciser les processus qui amenèrent ces sociétés à s'organiser autour de leurs pivots respectifs : le territoire pour les Duupa et la chefferie pour les Du ?

75 Si les rares données historiques relatives aux Duupa traduisent une stabilité sociale depuis la période pré-fulbe, les informations historiques et archéologiques disponibles laissent plutôt envisager un changement de l'organisation territoriale des communautés dìì. Nous avons ainsi rassemblé les informations disponibles (données sociologiques, événements historiques plus ou moins avérés, indices archéologiques...) susceptibles de nous éclairer sur l'histoire des sociétés dìì et duupa afin de voir si cet assemblage de données, de fiabilités diverses, peut nous amener à formuler une hypothèse raisonnable pouvant expliquer des rapports aussi différents au territoire.

Le contexte historique régional

76 Les travaux d'E. Mohammadou (1983) suggèrent qu'au XVIIe siècle la région était contrôlée par un pouvoir centralisé, la confédération de Kôna, elle-même élément satellite de l'empire de Kwararafa. Cette confédération, dont l'influence sur les populations régionales reste à évaluer, aurait été détruite au début du XVIIIe siècle par le pouvoir mis en place par les Bata, entraînant le départ en direction des massifs refuges de différentes populations auparavant installées en plaines.

77 Il convient toutefois de remarquer que la méconnaissance de l'histoire régionale antérieure aux invasions peules laisse la place aux spéculations les plus diverses. A l'hypothèse d'une domination ancienne de la haute vallée de la Bénoué par des puissances centralisées qui auraient soumis une multitude de groupes régionaux, majoritairement issus du Bornou, s'oppose celle d'une présence ancienne de petits groupes peu hiérarchisés installés, notamment, sur la montagne de Poli. Par le passé, cette montagne, encore aujourd'hui peuplée de populations acéphales (Duupa, Doayo, etc.), aurait ainsi accueilli différentes populations qui, pour certaines, auraient ensuite gagné les plaines. Selon J.-C. Muller (2001b : 35), les ancêtres de certains groupes duupa et dìì pourraient y avoir séjourné. Par la suite, à une période mal définie, les Dìì auraient quitté cette montagne pour se disperser sur les plaines orientales, de part et d'autre de la Bénoué.

78 Il faut attendre le début du XIXe siècle pour que les spéculations laissent place à un tableau historique d'une précision acceptable. Durant ce siècle, la plupart des communautés encore installées dans les plaines durent gagner des points refuges pour échapper aux exactions répétées des sultanats peuls qui se mettent en place. De fait, la carte Moisel[13] indique qu'à la charnière des XIXe et XXe siècles, les communautés de la région ont presque toutes rejoint les massifs ou leur voisinage immédiat. Malgré les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

déplacements imposés par les autorités allemandes, les plaines ne seront guère réoccupées durant le XIXe siècle. Elles apparaîtront ainsi aux autorités françaises comme des espaces naturels auxquels seront attribués différents statuts d'aires protégées à partir des années 1930.

79 A cette même période, le colonisateur français incitera les populations à se déplacer le long des axes principaux, en particulier le long de la nouvelle route Garoua-Ngaoundéré, déplacement qui conduira rapidement à l'actuelle répartition du peuplement régional.

L'histoire récente des communautés étudiées

80 Les communautés dìì, encore plus que les communautés duupa, sont composées de petits groupes d'origines différentes (Muller, 1996). Cette diversité complexifie considérablement l'histoire de ces collectivités villageoises et nous amène à nous intéresser plus particulièrement à certaines d'entre elles, pour lesquelles nous disposons maintenant de renseignements précis : celle du village dìì de Djaba et, dans une moindre mesure, les villages duupa de Wante et de Maambééba.

Les Dìì et la communauté de Djaba

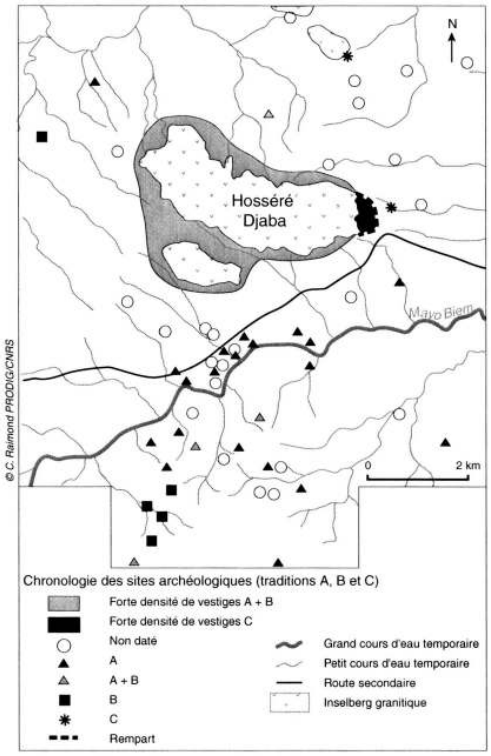
81 Comme nous l'avons brièvement évoqué, les Dìì pourraient avoir séjourné sur la montagne de Poli avant une éventuelle expansion sur les plaines orientales, de part et d'autre de la Bénoué. Cette hypothèse, largement fondée sur la linguistique, est toutefois réfutée par les Dìì eux-mêmes qui revendiquent une origine unique, sur la montagne de Ban Sii, à l'est de la Bénoué.

82 Cette revendication étant clairement une reconstruction à finalité politique et identitaire (Muller, 1992) et la migration depuis l'ouest demeurant hypothétique, l'origine du peuplement dìì, certainement diverse, reste largement énigmatique. Nous limiterons donc notre propos à la communauté dìì de Djaba dont nous avons reconstitué l'histoire et suivi les déplacements, depuis le massif éponyme, siège de la chefferie au début du XIXe siècle, jusqu'au village actuel.

83 Si les événements postérieurs à l'émergence du sultanat peul de Rey-Bouba sont relativement bien connus grâce aux traditions orales et aux écrits, il faut faire appel à l'archéologie pour aborder les périodes antérieures. Cette discipline, qui a pour objet les vestiges matériels, apporte des informations précises et spatialisées, mais souvent difficiles à interpréter en termes de structure sociale et de rapport au territoire. En outre, lorsqu'elle aborde des périodes antérieures à celles atteintes par l'histoire (orale ou écrite), l'archéologie ne permet pas d'attribuer de façon certaine les vestiges à un groupe humain donné. Sachant, sur la base des traditions orales (Mohammadou, 1979), qu'au début du XIXe siècle les Dìì de Djaba étaient installés sur la montagne éponyme, au cœur de l'actuel parc national de la Bénoué, nous avons entrepris une étude archéologique du massif de Djaba et de ses environs. Ce travail a permis de repérer quatre occupations qui ont précédé l'occupation finale du massif, la seule à pouvoir être attribuée, sans conteste, aux Dìì de Djaba (fig. 5). Les vestiges plus anciens témoignent en effet d'une occupation de la zone d'étude par des communautés qui ne sont pas nécessairement apparentées au même groupe. Néanmoins, les travaux conduits autour du Hosséré[14] Djaba semblent rendre compte d'un changement du mode d'exploitation de l'espace qui pourrait être lié à une modification du rôle « social » joué par le territoire. Il nous a donc semblé d'autant

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

plus intéressant d'en faire état ici que les données obtenues pourraient expliquer « l'a-territorialité » des actuelles chefferies dìì.



Sources : Données de terrain, programme APN Bénoué.
Figure 5. Localisation des vestiges archéologiques dans le secteur de Hosséré Djaba.

Du Hosséré Djaba au village actuel

La séquence d'occupation du Hosséré Djaba, du XIIe au XIXe siècles

84 La localisation du Hosséré Djaba à l'intérieur du Parc national a favorisé la conservation des vestiges archéologiques, nous laissant une image relativement fidèle des derniers siècles d'occupation du massif et de ses environs. D'une manière générale, dans la zone encerclant le massif, les vestiges sont très abondants et témoignent d'une occupation, peut-être ininterrompue, du XIIe siècle au début du XIXe siècle. Dans les secteurs plus éloignés du massif, les vestiges sont nettement plus diffus. Ils ont surtout été repérés au sud de l'aire prospectée, à 5 km du massif (fig. 5).

85 Toutes périodes confondues, les vestiges archéologiques repérés à l'affleurement, au pied du massif, sont composés très majoritairement de structures architecturales, en particulier des bases de greniers, des fondations de cases, des meules dormantes, plus rarement des foyers à piles d'argile. Ces vestiges, représentés par dizaines de milliers, se rapportent à des habitats successifs dont les traces cumulées ceinturent le massif. Semblables quelle que soit la période, ils ne permettent pas de distinguer les différentes occupations. Pour définir la séquence d'occupation, nous avons donc étudié le matériel

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

céramique extrait de 5 sondages stratigraphiques et observé les décors représentés sur la céramique affleurante en une quarantaine de points.

86 Cinq traditions décoratives (TD) ont été reconnues au pied du massif de Djaba :

- la TD-Ax et la TD-Ay : La TD-Ax, datée des XIIe-XIIIesiècles[15], ne fut identifiée que sur le pied septentrional du massif, aux alentours du sondage IIIa. Cette tradition décorative semble proche de la TD-Ay, qui, elle, fut observée en surface, sur l'ensemble du pied septentrional du massif et une partie limitée du pied méridional. Bien que nous ne puissions pas encore l'affirmer, il nous paraît vraisemblable que les traditions TD-Ax et TD-Ay soient deux faciès d'une même tradition décorative qui s'est développée durant la première moitié du second millénaire AD. Quelques ateliers métallurgiques semblent avoir fonctionné à cette période ;
- la TD-B : datée à ce jour des XVIe-XVIIe siècles[16], cette tradition décorative pourrait avoir été présente durant plusieurs siècles. Elle fut en effet observée tout autour du massif[17], ce qui, à moins d'envisager un peuplement extrêmement nombreux sur une courte durée, tend à suggérer une certaine pérennité ;
- la TD-C1 : Cette tradition, apparemment présente des XVIe-XVIIe siècles[18] à la fin du XVIIIe ou début du XIXe siècles[19], fut surtout remarquée sur le pied sud-est du massif. Cette tradition fut presque toujours observée, associée à des traces d'activités métallurgiques. Une nécropole, largement détruite par l'érosion, peut être attribuée aux auteurs de la TD-C1[20] ;
- la TD-C2 : Cette tradition semble apparaître peu avant l'abandon du site (dans le courant du XVIIIe siècle ?)[21]. Elle ne fut guère repérée que sur le pied oriental du massif, au sein d'un espace d'une centaine d'hectares protégé par un rempart de terre de 2 km de long, doublé d'un fossé. Considérant la congruence entre les traditions orales et les vestiges archéologiques, nous sommes sans aucun doute en présence de la chefferie de Djaba du XIXe siècle. L'ouvrage défensif fut très certainement dressé pour contenir les incursions de l'armée de Bouba Ndjidda[22]. L'occupation finale rend donc clairement compte de l'insécurité qui régnait aux derniers temps de l'occupation du massif.

87 Si nous avons toutes les raisons de penser que les Dìì de Djaba furent les utilisateurs, si ce n'est les producteurs, de la céramique de tradition décorative TD-C2, nous nous abstiendrons, en revanche, de considérer formellement les auteurs de la TD-C1 comme des Dìì de Djaba, plus précisément des forgerons djaba. *A fortiori*, nous nous garderons de voir dans les auteurs des traditions antérieures, TD-Ax, TD-Ay et TD-B, les ancêtres des Dìì de Djaba, même si certains traits matériels laissent envisager un *continuum* culturel[23].

88 Les données historiques manquent en effet pour dater l'installation de la communauté de Djaba, au pied du massif éponyme. Si certains informateurs contemporains de Djaba affirment que leurs ancêtres se sont installés dans un espace vide, les données archéologiques montrent qu'il n'en est rien. Les informations historiques ne portent en fait que sur les dernières années d'occupation du massif, au début du XIXe siècle. Les traditions orales des différents protagonistes s'accordent sur le fait, qu'à cette période, la puissante chefferie de Djaba s'opposa au sultanat peul de Rey-Bouba qui venait d'être mis en place par Bouba Ndjidda. Dans les années 1830, après quelques attaques contrées par les Djaba, l'armée de Rey-Bouba parvint à pénétrer, par traîtrise, dans l'enceinte de la chefferie défendue par une « tranchée » (Mohammadou, 1979 : 167 et 281 ; enquêtes de terrain). Une fois la place prise, le chef fut décapité et les tambours sacrés de Djaba confisqués. Devant ce désastre, les Djaba, de retour d'une pêche collective, durent se résigner à abandonner leur territoire à l'assaillant.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Les déplacements de la communauté de Djaba du xixe siècle à nos jours

89 Suite à ce désastre, et probablement au terme d'un périple que la tradition orale n'a pas retenu, la communauté gagna le pied du massif de Poli, à proximité de la localité d'Alhadjin Galibou, sur l'axe commercial haoussa où circulaient, notamment, des noix de kola et divers produits manufacturés, implantée primitivement en bas de pente, l'occupation semble s'être étendue vers la plaine, rejoignant ainsi la « piste allemande » tracée par les autorités coloniales. Cette implantation figure sur la carte Moisel, parmi un chapelet de villages pour certains établis par des groupes installés, jusque dans les années 1870, à proximité de la Bénoué (les Sakje en particulier). C'est en effet à cette période que les exactions croissantes de Rey-Bouba entraîneront le départ des dernières chefferies dìì encore implantées dans les plaines orientales (Muller, 2001 b).

90 Dans les années 1930, l'administration française traça un nouvel axe commercial à l'est du précédent. Réquisitionnées pour la main d'œuvre, les populations rejoignirent cette nouvelle route, plus ou moins volontiers. Au milieu des années 1960, ce site, aujourd'hui dénommé « Ex-Djaba », sera abandonné. A la fin de l'occupation d'Ex-Djaba, des terres aujourd'hui incluses dans l'actuel terroir étaient déjà cultivées (fig. 2). Un changement de tracé de l'axe routier nord-sud (aujourd'hui bitumé) ayant été décidé par les autorités françaises, il fut possible de rapprocher l'habitat des terres cultivées à ce moment-là, sans pour autant éloigner le village de la route. Au milieu des années 1960, la population d'Ex-Djaba commença ainsi à gagner l'emplacement du village actuel, à 5 kilomètres au sud d'Ex-Djaba, toujours sur l'axe principal.

L'agriculture itinérante sur brûlis : une pratique ancienne occasionnellement abandonnée

91 La prospection archéologique systématique des environs du site de Djaba a couvert une dizaine de milliers d'hectares, centrée sur le massif[24]. Ce travail a permis d'identifier plusieurs secteurs distants du massif que nous pensons avoir été cultivés à différentes périodes.

92 Ces secteurs révèlent en effet des vestiges épars (des bases de greniers, des meules dormantes et surtout des accumulations de pierres évoquant un épierrage de champs) qui pourraient correspondre à des établissements à vocations agricoles, comparables à ceux implantés sur les zones de cultures par les villageois installés à Ex-Djaba (au milieu du XXe siècle). La presque totalité de ces traces a été laissée par les auteurs des traditions décoratives TD-A et TD-B. Nous pouvons ainsi penser que l'agrosystème des populations installées autour du Hosséré Djaba entre le XIIe et le XVIIe siècles était proche de celui mis en œuvre par les paysans actuels de Djaba : les espaces cultivés étaient souvent distants du village et un habitat saisonnier permettait aux cultivateurs de séjourner durablement sur leurs champs pour lutter contre les prédateurs des cultures.

93 Curieusement, à distance du massif nous n'avons trouvé que de très rares vestiges attribués au peuplement de la dernière phase d'occupation (caractérisée par la tradition décorative TD-C2). Cela ne s'explique bien évidemment pas par un abandon des activités agricoles à l'orée du XIXe siècle. Du reste, les graines carbonisées témoignent de la culture de différentes céréales (sorghos, mil pénicillaire et éleusine), de plantes condimentaires *(Hibiscus sabdarrifa, Cyperus esculentus)* auxquels s'ajoutaient probablement des ignames[25]. Nous en déduisons plutôt qu'au début du XIXe siècle, les Dìì de Djaba cultivaient à proximité de leur habitat, localisation qui les dispensait d'implanter des habitats

temporaires. L'exploitation vivrière des lointaines brousses semble ainsi s'être limitée aux activités de prédation (chasse, pêche et cueillette), l'élevage semblant inexistant (Lesur et Langlois, à paraître). Ce « recentrage » des activités agricoles autour de l'habitat fut probablement motivé par l'insécurité qui régnait alors. Peut-on imaginer séjourner dans les plaines la moitié de l'année, alors qu'un rempart de terre de 2 km de longueur est élevé pour protéger le village ? Les données botaniques tendent à confirmer cette localisation des cultures dans l'espace : en périphérie de l'habitat, la structure de la végétation pourrait témoigner d'un état de vieillissement des peuplements ligneux qui peinent à se régénérer, probablement en raison du passage annuel des feux (Kokou, 2003). À partir de l'observation de 4 placettes de 1 ha, où les arbres ont été positionnés et mesurés à 0,25 m du sol, l'auteur montre que l'espèce dominante sur les glacis au nord et au sud du Hosséré Djaba *(Burkea africana)*, atteint difficilement des diamètres supérieurs à 40 cm. Nous serions ainsi en présence de très anciennes jachères, où les défrichements pour l'agriculture ou la coupe de bois pour la métallurgie auraient limité le développement de la strate herbacée à un moment donné favorisant l'installation d'une futaie qui aurait fini par se stabiliser en liaison avec le rythme des feux.

94 Ce changement probable de l'agrosystème au début du XIXe siècle peut être considéré comme une réponse aux conditions d'insécurité imposées par les Peuls, aux Dìì de Djaba. Un tel recentrage des terres cultivées semble ne pas avoir existé chez les Dìì de Sakje, voisins des Djaba qui, eux, s'allièrent à Rey-Bouba. Le mythe de fondation de la chefferie de Sakje fait ainsi état de zones de cultures distantes de l'habitat[26].

Les éléments d'une histoire sociale

Une association ancienne entre « forgerons » et « cultivateurs » ?

95 La marge d'incertitude des datations radiométriques, particulièrement élevée concernant la période sub-actuelle, ne permet malheureusement pas de savoir si les traditions décoratives reconnues n'ont fait que se succéder ou si elles furent, pour partie, contemporaines. Les trois sondages stratigraphiques qui ont traversé des niveaux renfermant du matériel de tradition TD-C1 (sondages Ia, Ib et Ic) ont indiqué la succession suivante : TD-B antérieure à TD-C1, elle-même antérieure à TD-C2. Pourtant, on remarque que les deux datations associées à la TD-C1 étendent, respectivement, la chronologie de cette tradition décorative aux périodes durant lesquelles les traditions TD-B et TD-C2 sont présentes. Par ailleurs, l'abondance des vestiges associés à la TD-B traduit vraisemblablement la pérennité de cette tradition décorative. Bref, il est vraisemblable que la TD-C1 fut partiellement contemporaine de la TD-C2, voire de la TD-B. Or, la TD-C1 paraît presque toujours associée à des traces d'activités métallurgiques, si bien que l'on peut penser que les auteurs de cette tradition étaient particulièrement versés dans cette activité artisanale. Plus encore, considérant qu'aucune trace d'activité agricole n'est à mettre sur le compte des auteurs de la TD-C1, il n'est pas exclu que ceux-ci aient été des « spécialistes » qui échangeaient leurs produits avec les « cultivateurs » à côté desquels ils vivaient. Envisager la synchronie de la tradition TD-C1 et des traditions TD-B et TD-C2 revient donc à supposer une présence conjointe de groupes de « forgerons » et de « cultivateurs », peut-être dès l'apparition de la TD-C1, au XVIe ou aux XVIIe siècles. Cette distinction sociale est du reste fréquente pour beaucoup de groupes ethniques contemporains au Nord du Cameroun.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Un système social comparable à l'actuel dès la fin du* XVIII*e* *siècle ?

96 Les traditions orales, de même que la répartition spatiale des vestiges associés à la tradition décorative TD-C2, permettent de penser qu'à la charnière des XVIIIe et XIXe siècles, les Dìì de Djaba étaient organisés en chefferie. L'habitat associé à la dernière phase d'occupation du massif recèle en effet plusieurs indices de hiérarchisation. Le premier d'entre eux est le rempart dont la levée dut nécessiter un travail considérable. Bien que cela ne constitue pas une preuve, un édifice d'une telle envergure (2 km de longueur) peut être envisagé comme la marque d'une autorité centralisée, capable de mobiliser les énergies dans un but collectif. Par ailleurs, un secteur limité du site archéologique doté d'une topographie particulière a révélé la présence de témoins originaux. Localisé au centre de l'arc formé par le rempart, il s'étend sur le versant aménagé en terrasses, dominant ainsi l'ensemble de l'espace habité[27]. Ce secteur est parsemé de structures archéologiques particulièrement sophistiquées (murs de terrasses dépassant un mètre d'élévation, structures tabulaires, édifice ovale...) et d'une végétation très largement anthropique *(Adansonia digitata, Khaya senegalensis, Tamarindus indica, Borassus aethiopum...)*. Des indices d'activités rituelles y ont également été remarqués : des céramiques ornées de pastilles, décor classiquement associé aux rituels[28] (Langlois, 2001) et des *Cissus quadrangularis*[29]. Ces éléments confirment, et localisent, un fait établi par les traditions orales, à savoir qu'une importante chefferie existait au pied du massif de Djaba à l'arrivée de Bouba Ndjidda, au début du XIXe siècle.

97 Aucun indice ne permet en revanche de conclure à l'existence d'une chefferie au pied du Hosséré Djaba, aux périodes plus anciennes (de traditions décoratives TD-A et TD-B). Ce mode d'organisation pourrait ainsi avoir précédé, peut-être de peu, l'implantation du pouvoir de Rey-Bouba. Nous pouvons ainsi penser, comme J.-C. Muller (2001 b : 36), que l'institution de la chefferie dìì est antérieure à la conquête peule. Peut-être fut-elle acquise auprès des populations voisines, Lamé, Nyok ou Mboum, et adaptée, comme le suggère cet auteur (Muller, 2001 b : 37) ?

98 Cette « chefferie » que l'on peut attribuer aux Djaba est, rappelons-le, associée à la céramique TD-C2 et non à la TD-C1 qui, elle, est le plus souvent associée à des indices d'activités métallurgiques. La synchronie partielle des traditions décoratives TD-C1 et TD-C2, si elle était avérée, pourrait ainsi laisser penser qu'à la fin du XVIIIe siècle, l'institution politique était déjà fondée, comme aujourd'hui, sur l'association de différentes communautés : l'une de « cultivateurs » fournissant les chefs, l'autre de « forgerons ». Rappelons toutefois qu'une association entre des forgerons (auteurs de la TD-C1) et un groupe pratiquant l'agriculture (auteurs de la TD-B) pourrait bien avoir existé antérieurement à l'institution de la chefferie. Celle-ci aurait alors intégré une association « intercommunautaire » préexistante.

Les Duupa et les communautés de Ninga et de Wanté

99 Aucun travail historique ni archéologique n'ayant encore été conduit en territoire duupa, les données sont extrêmement succinctes. Toutefois, la carte Moisel rend compte d'une apparente stabilité des implantations duupa : les principaux villages y figurent en effet approximativement à leur emplacement actuel. Nous pouvons donc supposer que les communautés ne se sont guère déplacées (c'est du reste ce que disent les Duupa d'aujourd'hui) et ce, même après l'installation des Peuls. Il semble en effet que les Duupa

purent se maintenir durablement sur leur territoire, celui-ci étant naturellement protégé et isolé.

100 Il nous paraît ainsi peu vraisemblable que les ancêtres des Duupa aient autrefois été sous le contrôle effectif d'une puissance centralisée, comme tendraient à le faire croire les travaux de l'historien E. Mohammadou (1983). On peut en effet penser qu'une participation à un pouvoir centralisé aurait laissé des traces dans les traditions orales ou la structure sociale des Duupa. Nous avons ainsi tendance à penser que les Duupa sont les héritiers d'une longue tradition d'acéphalité, comme probablement bien d'autres groupes montagnards.

La chefferie « portative », une adaptation de crise ?

101 L'association de différents clans, dont un clan de forgerons et un clan de chef, fondement de l'organisation sociale des Dìì, n'est pas datée. Les forgerons sont généralement considérés comme « tombés du ciel » ou comme issus d'ethnies différentes de celles des cultivateurs : ils ne sont d'ailleurs pas considérés comme des Dìì, mais comme des « forgerons » (Muller, 2001 b et c). Les données archéologiques permettent d'envisager l'ancienneté de cette association intercommunautaire. A Djaba, elle pourrait ainsi être déjà effective aux XVIe-XVIIIe siècles, avant même qu'apparaissent les signes d'une hiérarchisation sociale. A la fin du XVIIIe siècle, alors que la communauté réside sur le pied oriental du massif éponyme, la chefferie de Djaba semble, comme aujourd'hui, composée de différents segments. Ainsi, l'organisation actuelle des chefferies dìì nous amène à voir dans cette association le « contrat social » évoqué dans les mythes de fondations.

102 On peut pourtant se demander si, à cette période, la chefferie reposait déjà exclusivement sur l'association de ses composantes humaines. La présence du rempart et la modification de l'agrosystème nous amènent en effet à envisager une organisation fondée, aussi en partie, sur le contrôle du territoire.

103 Depuis le début du XIXe siècle, les Dìì de Djaba durent se déplacer à différentes reprises, en réponse, généralement, à des contraintes extérieures. Face à de telles contraintes, le déplacement ne fut toutefois pas systématiquement la réaction initiale. Ainsi, avant d'être vaincus par les Peuls de Rey-Bouba, les Djaba tentèrent de se maintenir sur leur territoire au prix d'énormes contraintes. En effet, ce maintien temporaire semble avoir nécessité la construction de l'imposant rempart de terre et une modification drastique de l'agrosystème.

104 L'acceptation de ces contraintes semble traduire une volonté des Djaba de se maintenir sur leur territoire, volonté qu'ils ne montreront guère par la suite. Ne pouvons-nous pas y voir la marque de l'importance que représentait ce territoire pour les anciens Dìì de Djaba ?

105 Cela reviendrait à dire qu'au début du XIXe siècle la société Djaba reposait à la fois sur une association entre différentes communautés et sur le contrôle d'un territoire et que, par la suite, la dimension territoriale s'est estompée, permettant à la société Djaba de se reproduire indépendamment de l'espace occupé.

106 On peut s'étonner d'observer de telles différences entre Dìì et Duupa, au niveau de leur système politique et de leur rapport au territoire, deux faces d'un même phénomène où se conjuguent et interagissent le contrôle effectif et symbolique de l'espace et la gestion et l'exploitation des milieux occupés.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

107 Des facteurs divers, historiques, politiques, environnementaux... pourraient, en théorie, être envisagés pour expliquer la présence ou l'absence de « territorialité ». Dans les cas qui nous intéressent, les différents rapports au territoire ne semblent pas résulter de modes de gestion de l'espace spécifiques, adaptés aux conditions locales du milieu puisque les milieux respectifs des Dìì et des Duupa sont exploités selon des modalités semblables. On envisage ici l'influence que l'insécurité qui a affecté la région par le passé aurait eue sur les rapports au territoire.

108 L'occupation du massif éponyme par les Dìì de Djaba pourrait bien marquer un état transitoire de cette société, état durant lequel l'institution de la chefferie était associée à un territoire précis, qu'elle contrôlait peut-être.

109 On peut spéculer sur l'importance relative de la relation entre les groupes (forgerons et Dìì) et la relation des groupes au territoire comme fondement de l'institution politique de la chefferie. La présence vraisemblable de deux traditions céramiques contemporaines, l'une produite par les forgerons, l'autre par les agriculteurs, pourrait avoir précédé l'accaparement de l'artisanat céramique par les forgerons, comme cela est le cas de nos jours chez les Dìì et, plus généralement, dans les sociétés de la région où les « forgerons » constituent des groupes endogames. Considérant cette double production, on peut penser que les forgerons ne formaient pas encore un groupe endogame, lié aux cultivateurs de Djaba. Ceci pourrait rendre compte du caractère plus récent de l'association entre les deux groupes, voire d'une relative autonomie des « forgerons ».

110 Contraint d'abandonner son territoire après la victoire de Rey-Bouba et l'assassinat du chef, la chefferie de Djaba aurait alors perdu son fondement territorial et aurait puisé sa légitimité dans les seuls éléments encore disponibles, les hommes, modifiant ainsi leur rapport à un espace devenu difficilement contrôlable.

111 Les Dìì de Djaba du XIXe siècle ayant manifestement tenté de se maintenir sur leur massif, nous sommes tentés de relier l'absence de référence au contrôle du territoire qui caractérise la chefferie djaba actuelle au déplacement qui lui fut imposé.

112 Un processus semblable peut-il contribuer à expliquer ce même caractère pour les nombreuses autres chefferies dìì ? Si la chefferie de Djaba fut certainement l'une des premières à s'opposer à Rey-Bouba et, en conséquence, à devoir abandonner son territoire, la plupart des communautés voisines durent se résoudre quelques décennies plus tard à quitter, à leur tour, les terres qu'elles occupaient au début du XIXe siècle. Certaines rejoignirent les Djaba sur les contreforts orientaux du massif de Poli, d'autres se dirigèrent vers le sud, en direction des premiers contreforts de l'Adamaoua, zones contrôlées par le sultanat de Ngaoundéré, jugé moins coercitif. Par la suite, les déplacements se succéderont au rythme des sollicitations des différents colonisateurs.

113 Nous pensons ainsi que les déplacements successifs n'ont pu que favoriser un détachement des communautés vis-à-vis des territoires occupés.

114 On peut également penser que le caractère itinérant de l'agrosystème dìì, apparemment ancien dans la région, fut favorable aux déplacements. Ainsi, les habitats saisonniers sont parfois des « postes avancés » où sera implanté le futur village sédentaire (comme ce fut le cas du déplacement de l'ex-Djaba au Djaba actuel). De plus, tout territoire est *a priori* exploitable puisque l'on peut cultiver loin de l'habitat. Malgré ces éléments favorables, ce détachement vis-à-vis du territoire ne fut certainement possible que par l'existence d'une association ancienne (peut-être déjà présente aux XVIe-XVIIe siècles) entre différents groupes qui surent s'organiser de manière symbiotique au bénéfice de l'institution

politique. Celle-ci put alors s'abstraire totalement d'un territoire dont le contrôle devenait de plus en plus aléatoire.

115 Nous n'avons jusqu'à présent découvert aucun élément archéologique permettant de préciser l'ancienneté de la chefferie de Djaba. Même si aucun indice n'en rend compte, il n'est pas exclu que les auteurs de la TD-B (occupation du XVIIe siècle) aient déjà été organisés en chefferie. Inversement, il n'est pas, non plus, impossible que l'apparition de la TD-C2, probablement durant le XVIIIe siècle, marque celle d'un nouveau peuplement (dìì ?) qui se serait ajouté au(x) précédent(s) et aurait introduit l'institution de la chefferie [30].

116 Notre contribution concerne une période durant laquelle la chefferie de Djaba est déjà constituée. Les données archéologiques laissent penser que les fondements de cette chefferie ont évolué au cours du temps. À l'aube du XIXe siècle, cette dernière semble avoir reposé sur deux piliers : l'association entre les hommes et le territoire. Obligés de se déplacer, ils auraient progressivement dissout les liens qui les attachaient à leur territoire pour baser la reproduction sociale sur la seule complémentarité entre différents groupes humains. Cette mutation leur permettant de perpétuer leur société dans les milieux les plus variés serait ainsi largement le résultat de la nécessité, voire de la topographie. On peut en effet penser que si l'espace occupé par les Djaba avait été inexpugnable, le territoire serait resté un des fondements de la société. La topographie, peu favorable à une résistance durable face à une armée organisée, aurait obligé les Djaba à abandonner leur territoire et à modifier leur organisation en conséquence, l'affranchissant de son caractère territorial pour la rendre « portative ».

117 Si cette thèse relève davantage d'une construction « fonctionnaliste » que d'un processus avéré, elles montrent qu'une telle évolution peut être envisagée indépendamment de la gestion effective de l'espace qui, elle, n'a guère changé.

118 Dans la région, la patrimonialisation du territoire apparaît sans rapport direct avec les caractéristiques intrinsèques du territoire lui-même, excepté, peut-être, pour ce qui est de sa capacité défensive. Durant les périodes troublées qui suivirent le Djihad peul, la capacité défensive d'un espace pourrait en effet avoir influé sur l'organisation sociale de ses occupants. Dans de telles circonstances, une société fondée sur le contrôle du territoire ne peut se maintenir que sur un espace naturellement protégé. La topographie défensive du massif de Poli ne serait alors pas sans rapport avec le caractère territorial des sociétés qui y résident : Duupa, Dowayo. En revanche, une société « non territoriale », telle la société dìì, pourra subsister indépendamment de son territoire.

119 Toutefois, on peut aussi envisager un autre scénario selon lequel, malgré une période d'implantation stable autour du massif du Hosséré Djaba, le contrôle du territoire n'a pas joué de rôle important dans la structuration de l'idéologie politique de la chefferie Dìì, dès l'origine polarisée par la relation entre les groupes.

120 Quoi qu'il en soit, pour les communautés étudiées, le territoire semble être avant tout une représentation symbolique dont la place est, selon les cas, fondamentale ou négligeable.

121 Finalement, même si les données archéologiques laissent envisager une transformation graduelle de la société djaba à l'aube du XIXe siècle, elles tendent également à faire supposer l'existence, avant même cette période, d'une association entre différents groupes qui deviendra le principal élément structurant. En ce sens, cet exemple rend également compte de la pérennité des fondements idéologiques des sociétés de la haute vallée de la Bénoué.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Quelles dynamiques de patrimonialisation de la nature contemporaine ?

122 Quelles que soient les incertitudes concernant l'évolution historique des communautés villageoises dìì et duupa, une relative continuité apparaît dans les principes idéologiques de leur organisation interne, présents depuis, au moins, la fin du XIXe siècle. Mais l'histoire ne s'est pas arrêtée là. Dès lors, il importe d'envisager les changements intervenus plus récemment et de déterminer si la relation au territoire se maintient selon les mêmes modalités.

123 Conquérants foulbé puis coloniaux ont, bien entendu, influencé l'organisation politique des communautés dìì et duupa, notamment en figeant le découpage administratif des territoires ou les dénominations des villages. Pourtant, à peu de choses près, le système ancien a pu se perpétuer dans les chefferies ou les villages pendant la période coloniale et depuis l'indépendance.

124 Si l'on envisage plus particulièrement la dernière décennie, plusieurs phénomènes plus ou moins liés, modifient les relations entre Duupa, Dìì, programmes de développement et administration nationale :

1. le début de la diffusion de la culture du coton et l'apparition d'un front pionnier, évoqués en première partie, qui modifient la structure des agrosystèmes, accentuent la pression foncière, et constituent un sujet de préoccupations pour les spécialistes de la protection de l'environnement ;
2. l'apparition de programmes de conservation de la biodiversité qui sont basés sur la réhabilitation d'aires protégées anciennes, notamment le parc national de la Bénoué, mais aussi sur la gestion des zones de safari, dite zones d'intérêt cynégétique ;
3. la multiplication de programmes de développement dit « participatif » apparus dans le sillage des programmes de conservation de la biodiversité qui, par nature, sont plus coercitifs ;
4. l'émergence, à la suite de la libéralisation de la vie politique et la fin du parti unique, de toutes sortes d'associations, dont des comités de développement qui ont fleuri dans tout le Nord du Cameroun.

Les Dìì de Djaba : vers une territorialisation imposée ?

125 Le flux migratoire est important chez les Dìì de Djaba qui sont situés sur l'axe goudronné. Les habitants ont d'abord accueilli de plus ou moins bon gré les nouveaux venus, qui ont installé un nouveau quartier dans le nord du terroir[31] (fig. 6). Les villageois ne semblent pas être fondamentalement hostiles aux nouveaux venus, certains vivent dans le village depuis assez longtemps et y sont bien intégrés.

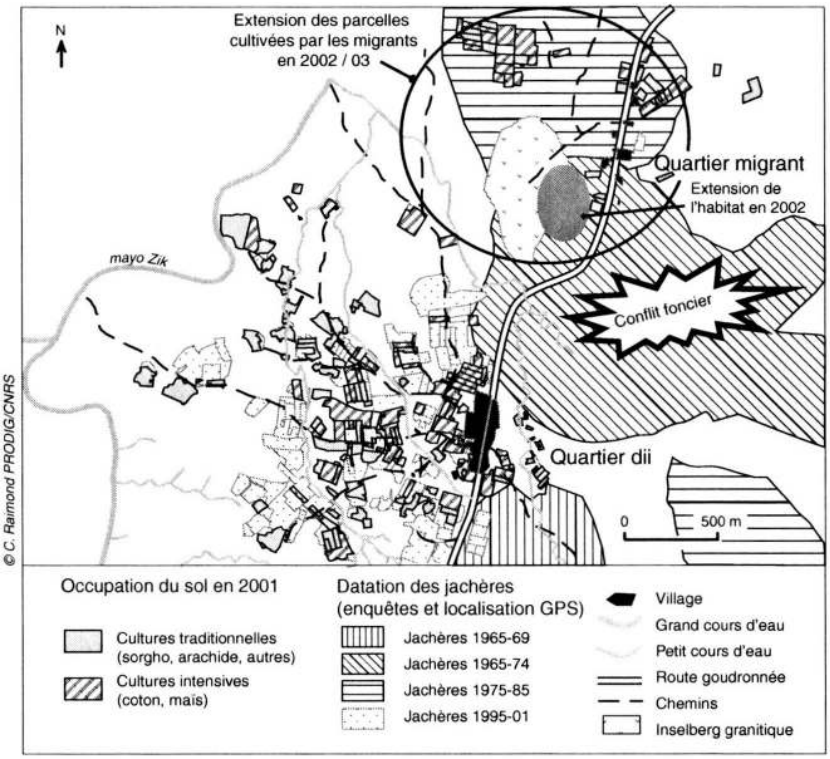
L'apparition d'une préoccupation foncière

126 Mais les Dìì ont beau ne pas considérer le territoire comme un patrimoine fondamental, il y a tout de même une limite qui a été atteinte lorsqu'une deuxième vague de migrants, plus nombreux, s'est installée en 2001. Ils ont alors entrepris de défricher des jachères d'une quinzaine d'années seulement, que les Djaba avaient eux-mêmes cultivées. Parmi ceux-ci, les plus jeunes ont été les plus prompts à réagir. Alors qu'ils avaient déjà commencé à préparer leurs champs à l'ouest du terroir, ils ont expulsé les nouveaux cultivateurs et installé de nouveaux champs sur ces jachères qu'ils n'avaient pourtant pas

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

prévu d'exploiter de sitôt. C'est en revendiquant leurs parcelles et en réoccupant l'espace que les Djaba ont fait valoir leur prééminence ces terres.

127 C'est pour ainsi dire la première fois dans l'histoire des Dìì de Djaba que les paysans sont amenés à revenir sur leurs anciens champs. Pour eux, l'espace avait toujours été « ouvert » : migrants pendant plus d'un siècle, ils se retrouvent aujourd'hui en position d'autochtones, et sont amenés à créer des règles d'appropriation foncière visant à sécuriser l'accès aux terres arables. Il semble que ce soit la règle classique du premier défricheur qui soit appliquée, mais il est encore difficile de déterminer comment se fait la répartition des surfaces entre les descendants d'un exploitant disparu. Il est trop tôt pour dire si l'on se dirige vers une appropriation strictement individuelle des parcelles ou si se dégage un principe lignager, mais il ne semble pas que la propriété collective à l'échelle de l'ensemble de la chefferie verra explicitement le jour. Il est important de constater que l'apparition de cette préoccupation foncière ne relève pas d'une évolution de l'idéologie des rapports sociaux internes à la communauté, mais d'une réaction à une pression venue de l'extérieur.



Sources : levés et enquêtes de terrain, programme PEVS Bénoué.
Figure 6. Installation du quartier des migrants à Djaba.

128 La crise foncière qui débute ne doit pas être sous-estimée, elle est d'autant plus importante que l'arrivée des migrants est concomitante à la mise en place du programme de conservation du WWF, de la SNV[32] et du ministère des Eaux et Forêts du Cameroun.

Programme de conservation et limites territoriales

129 Ce programme a plusieurs volets, l'un concerne des actions de développement classiques censées s'appuyer sur la création d'associations locales, dont le succès n'est pas évident, l'autre vise à réhabiliter les zones protégées, et donc à faire respecter la réglementation restrictive qui les concerne.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

130 Le parc national de la Bénoué est ancien, les zones de chasse qui l'entourent ont été créées en 1960 et sont affermées à des opérateurs privés ou exploitées par l'administration nationale des forêts. Malgré la rigueur des textes en matière d'usage des ressources par les populations locales, la faiblesse des moyens du conservateur avait jusqu'à présent permis aux Dìì de continuer à exploiter en partie le bois de feu, les rivières et le gibier de ces zones. En revanche, les programmes de conservation mis en place au cours de la dernière décennie et l'augmentation des moyens pour la répression du braconnage changent la situation. C'est peu dire que les paysans ne sont pas favorables à ces interdictions, en particulier les jeunes hommes qui trouvaient là une source de revenus.

131 Les actions visant directement la définition des territoires sont les plus importantes. Les agents des programmes de conservation, armés de GPS, ont fait faire aux habitants « le tour du propriétaire » pour délimiter l'emprise du terroir villageois. Cette démarche a été le préalable à la prise de décisions contraignantes en ce qui concerne l'utilisation des terres, et a précédé de très peu la mise en place de couloirs de circulation de la faune, où toute activité humaine est interdite, qu'elle soit agricole, piscicole, cynégétique, forestière ou minière. Les droits d'usage sont fixés dans le cadre d'une politique de définition des territoires activement menée par les acteurs des programmes de développement participatifs. Partant d'une volonté de collaborer avec les riverains des zones protégées, dans le cadre d'une gestion de la faune et de la flore, ces organismes fixent les communautés dans des terroirs bornés dont la notion même est difficilement compatible avec leur vision d'un territoire « ouvert ».

132 Il est difficile de définir le statut de ces limites pour les villageois. D'une part, elles englobent plus ou moins les zones qui ont été exploitées depuis l'installation du village sur le site actuel, mais elles excluent une partie des jachères plus anciennes et ne prennent pas en considération les activités humaines autres que l'agriculture (fig. 2). D'autre part, force est de constater que les limites de terroir définies s'appuient sur des limites naturelles, notamment les cours d'eau, ce qui leur donne une allure cadastrale propre à séduire les aménageurs, mais sans doute peu conforme à la perception traditionnelle de l'espace.

133 En acceptant la fixation des limites de leur terroir, et d'une certaine manière, leur reconnaissance par les autorités, les Dìì de Djaba pourraient disposer d'un instrument de sécurisation foncière, éventuellement utile à leur survie matérielle face à la vague de migrations. Ce faisant, ne sont-ils pas « enfermés » dans un territoire dont ils n'ont que faire du point de vue de la reproduction symbolique de la collectivité villageoise ?

134 Les formes contemporaines de la structuration politique de la communauté ne font toujours pas référence au territoire : à l'initiative de certaines « élites », les habitants du village ont créé un comité de développement, l'Aredja « Associations des Ressortissants de Djaba », un acronyme qui fait référence à la communauté villageoise et à la diaspora qui en est issue autant qu'à la localité. L'argent cotisé par la population a servi à quelques aménagements au niveau du village, notamment à l'école ou pour essayer de trouver une solution aux problèmes d'approvisionnement en eau potable. Il a aussi été demandé lors d'une assemblée générale la réhabilitation de la chefferie, qui doit être plus avenante, pour assurer la fonction de représentation qui lui échoit. Il est intéressant de noter la continuité des préoccupations idéologiques dans cette institution nouvelle, où c'est encore le chef et sa population qui sont concernés, et toujours pas le territoire, alors même que la pression sur la terre se fait plus importante.

L'invention du « pays duupa »

135 Si l'on considère les mêmes phénomènes contemporains chez les Duupa, la dynamique est bien différente.

136 Dans les cantons de l'Est, la pression de la migration commence à se faire sentir au point que certains villages ont été amenés à se déplacer. La première vague de migration, notamment des Tupuri venus de l'Extrême-Nord, s'est faite assez harmonieusement. Le système duupa de transformation des étrangers en autochtones intègre des éléments nouveaux en petit nombre, il y a notamment eu des mariages mixtes. En revanche, la deuxième vague, beaucoup plus massive, a généré des conflits dont la toponymie porte la marque : il y a ainsi une zone du terroir de Pinchoumba qui est maintenant appelée Bakassi, en référence aux conflits armés qui ont opposé le Cameroun et le Nigeria.

137 Dans le canton de Ninga, le plus enclavé car isolé à 1 500 m d'altitude, il n'y a pas de phénomène de migration comparable, mais des problèmes se posent avec la venue de pasteurs peuls et de troupeaux plus nombreux qu'il y a quelques années.

138 À Wanté, comme dans la plupart des villages de plaine du canton de Hoy, on observe une extension des surfaces cultivées depuis ces dernières années. Celle-ci est en partie due à des montagnards venus des villages voisins pour cultiver du coton ou des arachides car ces cultures commerciales sont plus faciles à écouler près de la route qu'à partir de la montagne. Le prêt de terre à des ressortissants de villages voisins se fait depuis toujours. L'exploitant temporaire demande simplement l'autorisation aux gens du village de venir exploiter une parcelle pendant quelques années. Il ne peut se mettre à cultiver sans demander l'autorisation, mais on ne peut guère la lui refuser. Il installe en général son champ auprès d'un ami ou parent originaire du village d'accueil. Malgré l'augmentation de la pression liée à l'introduction du coton, l'agrosystème se maintient[33].

Le Codesedo, la zone de chasse communautaire et l'invention du « pays duupa »

139 Le Codesedo, Comité de développement du secteur Duupa, fondé au tout début des années 1990 est une association comme il en est apparu beaucoup au Nord du Cameroun. Il nous intéresse particulièrement parce que la notion de « Secteur Duupa » renvoie à une dimension territoriale, et parmi les actions de cette nouvelle institution, la création d'une zone de chasse communautaire relève d'une stratégie explicite de patrimonialisation de la nature.

140 La perception du comité par les paysans duupa est plutôt bonne. Ils évoquent d'abord la cotisation, souvent pour s'excuser de ne l'avoir pas encore payée, mais globalement, du plus petit au plus grand, la plupart paient leur écot et parlent plutôt avec bienveillance de l'association et de ses réalisations. Depuis une dizaine d'années, les réalisations sont essentiellement des opérations classiques de développement : aménagements hydrauliques, écoles, centres de santé, qui ont été répartis sur tout le secteur, y compris dans les quartiers où les Duupa sont devenus moins nombreux que les migrants.

141 Ces actions ont aussi constitué un levier sur les autorités administratives et plus encore sur les bailleurs de fonds et les diverses ONG, notamment étrangères. Les programmes de développement, à la recherche de partenaires locaux, ont été trop contents de pouvoir collaborer avec le comité, représentant, pour une fois, des forces vives de la société civile.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

142 Il est vrai que les différentes actions ont fait l'objet d'un consensus, mais surtout, il n'y a pas eu jusqu'à présent de conflits d'intérêt entre le comité et les *leaders* locaux, notamment les « chefs » mis en place par l'administration. Cela est en grande partie dû au fait que leur pouvoir n'a qu'une faible légitimité symbolique. Il s'agit d'un point important, parce que le comité de développement n'est pas l'émanation d'un pouvoir traditionnel ancien qu'on chercherait à promouvoir, mais il est quelque chose de tout à fait nouveau dans l'histoire des organisations connues des Duupa : c'est la première fois qu'une institution chapeaute de manière explicite plusieurs villages duupa, et plus encore l'ensemble des villages où l'on parle cette langue. Il n'occupe donc la place d'aucune autorité traditionnelle ou administrative préexistante.

143 Le point le plus significatif pour notre propos c'est que le Codesedo représente une toute nouvelle institution qui, outre la référence explicite à la dimension territoriale dans son nom même, a inscrit, dès sa mise en place, son autorité dans le domaine de la patrimonialisation de la nature : on est en train d'inventer pour cela un « pays duupa », un patrimoine commun à toute l'ethnie, qui n'a aucun antécédent dans l'histoire de la société.

La zone de chasse communautaire

144 L'instrument, et l'enjeu, de cette invention patrimoniale est la mise en place d'une « zone de chasse communautaire » dans une partie du territoire occupée par des collectivités villageoises duupa ou récemment abandonnée par elles. La reconnaissance légale de cette zone de conservation, à la demande de la communauté elle-même est un « coup » politique et juridique tout à fait notable. C'est un projet qui amis une douzaine d'années à aboutir, ce qui témoigne d'une certaine constance de la part des intéressés[34] (fig. 7).

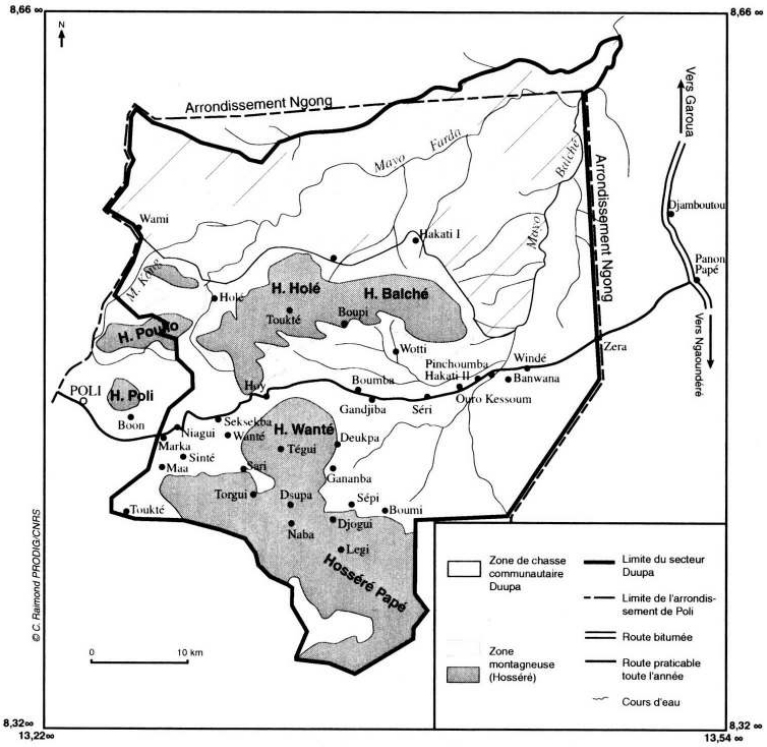
145 Le statut de cette zone est dérivé de la loi sur les forêts communautaires élaborée au Cameroun au milieu des années 1990[35]. Celle-ci permet d'allouer des terres du domaine national aux communautés locales moyennant la présentation d'un plan de gestion validé par les services des Eaux et Forêts. Au sud du Cameroun, dans la zone tropicale humide, plusieurs expériences ont vu le jour, axées sur la multifonctionnalité des forêts. Toutefois, bien que la loi ait prévu l'existence des zones de chasse communautaire, celle des Duupa est la première du genre à voir le jour.

146 L'une des difficultés légales venait du fait que les surfaces des forêts communautaires sont limitées à 5 000 hectares, ce qui est insuffisant pour gérer des stocks de grands mammifères. Les Duupa se sont vus finalement allouer un domaine de 14 000 hectares au terme d'une longue procédure juridique dont l'aboutissement constitue un succès politique.

147 La première étape consiste à assurer le repeuplement de la zone par la faune. Elle est donc actuellement purement et simplement mise en défens, sauf pour deux villages habités localisés à l'intérieur de la zone. La surveillance est assurée par des « écogardes » duupa que le comité a désignés en prenant soin de choisir équitablement des garçons issus de différents villages.

148 Le repeuplement de la zone par les animaux semble possible car les zones cynégétiques voisines commencent à être grignotées par des installations de migrants et soumises à une pression grandissante du braconnage. Ces zones étant fréquentées par les élands de Derby pour leur reproduction, elles constituent un enjeu important pour les programmes de conservation qui voient d'un bon œil l'extension de la zone protégée par le biais de la

création de la zone de chasse communautaire des Duupa, en espérant que les animaux pourront y trouver refuge.



Source : Carte du secteur Duupa, plan triennal de développement, MEAVSB / SNV, 2001
Figure 7. Localisation du pays Duupa et de la zone de chasse communautaire.

149 Au terme de cette période de mise en défens, il est prévu une exploitation commerciale (en y organisant des safaris) qui devra faire l'objet d'un partenariat avec un opérateur privé. Les fonds générés seront partagés avec le comité, qui continuera ses activités de développement pour le bénéfice de tous les Duupa.

150 Il est difficile de prédire l'avenir de cette entreprise, mais le projet lui-même constitue un phénomène pertinent pour notre propos dans la mesure où il illustre la continuité de l'intérêt des Duupa pour leur territoire, et pour les modalités de sa transmission.

Les finalités et l'histoire de la zone de chasse communautaire selon les Duupa

151 Lorsqu'on demande à des Duupa qui ne sont pas des hiérarques du comité ce qu'ils pensent de la zone de chasse, ils y sont plutôt favorables : « les Blancs viendront pour tuer les animaux et l'argent sera pour nous les Duupa ».

152 Le classement de la zone est aussi un instrument foncier pour se prémunir contre l'installation de migrants, ou l'utilisation de la zone comme pâturage pour les bergers peuls. Toutefois, si les Duupa considèrent cette zone comme leur bien commun, ce n'est pas uniquement une posture opportuniste liée à la conjoncture. D'après le récit qui en a été fait, l'idée de faire classer la zone remonte à la première assemblée générale du comité en 1991. Les élites ont présenté les finalités du tout nouveau comité, et un ancien aurait alors pris la parole en disant que « les infrastructures, les écoles etc. c'était très bien, mais qu'il y avait aussi d'autres problèmes. Est-ce qu'il ne voyait pas que les animaux étaient en train de finir ? Quand il était jeune, ce n'était pas la peine d'aller très loin pour faire la chasse, aujourd'hui, les jeunes ne connaissent même pas les différents

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

animaux ». Il semble que la remarque ait porté, et le projet de la zone de chasse a été mis à l'agenda du comité à partir de ce moment-là.

153 Le choix de la zone de Guéri et Hagati s'est fait naturellement. Cela a toujours été la zone la plus giboyeuse et elle était exploitée par les Duupa de tous les villages, y compris ceux qui sont dans des cantons éloignés. Lors d'expéditions de plusieurs jours en saison sèche, les montagnards venaient y faire la chasse.

154 Mais, contrairement à son nouveau statut, cette zone n'était pas un patrimoine commun à toute l'ethnie, une telle notion n'existe pas. Les chasseurs devaient demander l'autorisation des autochtones des villages de la zone, et leur donner une petite part de leur prise, sans quoi ils étaient assurés de rentrer bredouilles.

155 C'est selon le même principe du voisinage avec les ancêtres et des manipulations rituelles dans les lieux sacrés qu'est pensée la productivité de la chasse. Un étranger, inconnu des ancêtres du territoire, a peu de chances de faire une pêche ou une chasse fructueuse. Il faut qu'il demande aux autochtones « d'attacher la brousse », d'intercéder en sa faveur auprès des esprits qui sont ceux qui envoient, ou pas, le gibier vers les chasseurs. C'est une relation triangulaire entre les chasseurs, les esprits des morts du territoire, et leurs descendants autochtones vivants.

156 Cette relation est toujours à l'œuvre aujourd'hui. L'un des responsables du comité disait, en mars 2003, qu'il irait voir les autochtones de Guéri et Hagati, et en particulier les ritualistes qui ont la charge de la multiplication du gibier. Pour cet intellectuel, l'une des raisons pour lesquelles les animaux ont diminué ces dernières années tient à la négligence des chefs de sacrifice : les braconniers venus d'ailleurs ne passaient jamais les voir et ne leur donnaient rien, plus personne ne respectait leur travail – les sacrifices dans les lieux sacrés – et ils ont donc cessé de le faire.

157 Les dirigeants du comité disent leur intention d'aller leur demander de recommencer les rites, pour le bien de tous les Duupa. Ils proposent même de les mettre publiquement à l'honneur lors de la prochaine Assemblée générale, mais le feront-ils vraiment ? Ce discours indique cependant la continuité des représentations concernant le pouvoir symbolique sur la nature et les sources de la légitimité de son utilisation, qui sont intégrées à une stratégie contemporaine de patrimonialisation.

Conclusion

158 Comment considérer les évolutions intervenues pendant ces deux derniers siècles ? Faut-il mettre en valeur les permanences depuis le XIXe siècle ou, au contraire, envisager les ruptures intervenues au cours de la dernière décennie ?

159 La première des conclusions qui s'impose est celle de la diversité des situations vécues par les acteurs, même lorsqu'ils appartiennent à des sociétés dont les fondements matériels et culturels sont aussi proches que ceux des Dìì et des Duupa. On est loin de pouvoir dresser un tableau des règles de patrimonialisation de la nature et des ressources naturelles dans le Nord du Cameroun. Même si les planificateurs du développement durable et de la conservation de la biodiversité aimeraient bien disposer d'un tel outil, il est illusoire aujourd'hui pour les chercheurs de vouloir dresser un tel panorama. Des communautés vivant à quelques dizaines de kilomètres l'une de l'autre et ayant une histoire largement commune ont développé des règles différentes d'appropriation symbolique de l'espace. Plus encore, la place accordée par ces normes foncières dans la structuration du pouvoir

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

et la reproduction sociale des communautés villageoises est radicalement opposée : pour les uns le territoire est tout, pour les autres il n'est rien.

160 Par ailleurs, il semble bien que ce qui est établi concernant la période contemporaine, existe depuis longtemps : les Dìì semblent encore moins s'intéresser à leur territoire aujourd'hui que par le passé, alors que les Duupa semblent en faire une de leurs priorités contemporaines, un patrimoine donton cherche le meilleur moyen pour le sécuriser et le transmettre, et tout porte à croire que c'est le cas depuis longtemps. Les Dìì contemporains paraissent surtout préoccupés par la conduite des rituels de la circoncision et par la vitalité de la chefferie, négligeant leur terroir, comme le firent leurs ancêtres, tandis que les Duupa d'aujourd'hui cherchent à obtenir la bénédiction des ancêtres, en même temps que le décret du ministre, pour obtenir la reconnaissance des droits sur le territoire d'une zone de chasse communautaire qu'ils considèrent comme leur bien commun. Dans le cas des Dìì, comme dans celui des Duupa, la continuité du modèle des relations, ou de leur absence, entre les communautés étudiées et leur territoire est ainsi troublante. C'est largement en fonction du modèle culturel ancien que se déterminent les stratégies locales face à ce qui constitue une véritable « injonction » à patrimonialiser la nature à laquelle doivent faire face les collectivités paysannes du Nord du Cameroun.

161 Toutefois, l'exemple duupa doit aussi être envisagé sous un autre angle. S'il semble établi que l'importance des préoccupations foncières et patrimoniales demeure constante, les instruments sociaux qui la prennent en charge sont, eux, totalement nouveaux et n'ont aucun antécédent dans la structure sociopolitique « traditionnelle ». Les Duupa sont en train d'inventer un territoire nouveau, qui est celui de l'ethnie toute entière, et d'une institution transversale à tous les villages : le comité de développement. Rien ne permettait de prévoir une telle évolution qui apparaît contraire à la règle d'autonomie des territoires villageois et aux relations qui s'y nouent entre les vivants et les morts proches ou lointains.

162 Sans doute est-ce là une notion intéressante pour les modélisateurs et les planificateurs soucieux de la participation des populations cibles aux programmes de développement ou de conservation. Le souci de la participation des « peuples indigènes » conduit à envisager la revitalisation des structures traditionnelles comme un sésame efficace pour assurer la gouvernance locale, mais ce serait négliger les évolutions des sociétés par rapport à elles-mêmes. Le Codesedo n'est pas une institution traditionnelle ancienne, ce n'est donc pas à ce titre qu'elle peut faire valoir efficacement les droits de la communauté duupa sur son patrimoine naturel. C'est peut-être justement parce qu'il s'agit d'une institution moderne inédite qu'il peut parvenir à réaliser une synthèse que ni les formes d'associations imposées par les programmes de développement, ni les institutions duupa anciennes n'auraient pu réussir.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

ABOUBAKAR M., GARINE E., RAIMOND C, DOUNIAS E., à paraître — « Évolution des usages alimentaires du parc arboré sélectionné au cours des dix dernières années (Duupa, Nord Cameroun) ». Communication au colloque Mega-Tchad, *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, 20-22 novembre 2002, Nanterre, université de Nanterre.

BARLEY N., 1983a — *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*. Cambridge, Cambridge University Press, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 125 p.

BARLEY N., 1983b — *The Innocent Anthropologist : Notes from a Mud Hut*. Londres, British Museum Publications, 189 p.

BURNHAM P. C., 1979 — « Permissive ecology and structural conservatism in Gbaya Society ». *In* BURNHAM P. C. et ELLEN R. F. (eds), *Social and ecological systems*. Londres, Academic Press, New York, ASA (Monograph 18) : 185-202.

CORMIER-SALEM M. C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL B. (éd.), 2002 — *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires, 467 p.

CORMIER-SALEM M. C, ROUSSEL B., 2002 — « Introduction ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.) *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 15-27.

DUCHESNE, V., 2002 — « Des lieux sacrés aux sites classés. Évolution du contrôle des ressources naturelles dans le Sud-Est ivoirien ». *In* CORMIER-SALEM M. C. *et al.* (éd.) *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 301-319.

DURY S., 2002 — « Quelques indicateurs démographiques et leur évolution ». *In* OUSMAN H., SEIGNOBOS C, TEYSSIER A. et WEBER J., *Éléments d'une stratégie de développement rural*, rapport Cirad-IRD, 3 tomes.

EGBE S. E., 2001 — « Le droit, les communautés et l'aménagement de la faune au Cameroun ». Londres (ODI), *Document du Réseau de foresterie pour le développement rural*, 25 :1-12.

GARINE, E. DE, 1995 — *Le mil et la bière. Le système agraire des* Duupa *du massif de Poli (Nord-Cameroun).* Nanterre, thèse de doctorat, université Paris-X, 270 p. et annexes.

GARINE E., 1998 — « Contribution à l'ethnologie du taurin chez les Duupa ». *In* SEIGNOBOS C. et THYS E. (éd.), *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria.* Paris, Orstom Éditions, coll. Latitude 23 :123-181.

GARINE E. DE, KAHSAH C, RAIMOND C, 2003 — « Battre et vanner son mil : un moment clé de la chaîne opératoire chez les cultivateurs Dìì et Duupa (Nord-Cameroun) ? ». *In* ANDERSON P. C, CUMMINGS L. S., SCHIPPERST. K., SIMONEL B. (éd.), *Le traitement des récoltes : un regard sur la diversité, du néolithique au présent. Actes des XXIIIes rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*. Antibes, APDCA : 61-85.

GARINE E., LANGLOIS O., RAIMOND C, DE GARINE WICHATITSKY M., 2003 — « Paysage fortuit ou nature construite ? Écologie historique des savanes soudaniennes au nord Cameroun ». *In* MUXART T., VIVIEN F. D., VILLALBA B., BURNOUF J. (éd.), *Des milieux et des hommes : fragments d'histoire croisés*. Paris, Elsevier : 151-160.

HALLAIRE A., 1961 — Koubadje. Étude d'un terroir agricole de l'Adamaoua. *Recherches et études camerounaises*, 5 : 47-72.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

HATA N., 1973 — The swidden crops and planting pattern of Dourou agriculture in Nord Cameroun. *Kyoto University African studies*, 3 : 93-115.

HATA N., 1980 — The agricultural complex and ethnic identity of the Duru. *Senri ethnological studies* , 6 : 160-195.

JEAN S., 1975 — *Les jachères en Afrique tropicale. Interprétation technique et foncière.* Paris, Musée de l'Homme, coll. Mémoires de l'Institut d'ethnologie, XIV, 168 p.

KOKOU K., 2003 — *Contribution à l'étude de la végétation autour du site de Hosséré Djaba, parc national de la Bénoué (Nord-Cameroun)*. Rapport multigr., 23 p.

LANGLOIS O., 2001 — Interprétation et pertinences des variations décoratives observées sur la céramique archéologique du Diamaré (Nord-Cameroun). *Afrique : Archéologie & Arts*, 1 : 40-58.

LESUR J., LANGLOIS O., à paraître — « Une communauté "d'agro-chasseurs" au XIXe siècle dans la Haute-Bénoué : analyse du matériel archéo-zoologique de Hosséré Djaba ». Communication au colloque Mega-Tchad, *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, 20-22 novembre 2002, Nanterre, université de Nanterre.

LETOUZEY R., 1985 — Carre *phytogéographique du Cameroun au 1 :500 000*. Yaounde, Toulouse, Institut national agronomique & Institut de la carte internationale de la végétation.

MOHAMMADOU E., 1979 — *Ray ou Rey-Bouba, traditions historiques des Foulbé de l'Adamawa*. Paris, CNRS, 348 p.

MOHAMMADOU E., 1983 — *Peuples et royaumes du Foumbina*. Tokyo, Institute for the study of Asia and Africa (llcaa), 307 p.

MULLER J.-C., 1992 — Les aventuriers du mil perdu. Mythe, histoire et politique chez les Dìì de Mbé (Nord-Cameroun). *Culture*, 12 (2) : 3-16.

MULLER J.-C, 1993 — Les deux fois circoncis et les presque excisées. Le cas des Dìì de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). *Cahiers d'études africaines*, 38 (4) : 531-544.

MULLER J.-C, 1996 — « Ideology and dynamics in Dìì chiefdoms. A study of territorial movement and population fluctuation (Adamawa Province, Cameroon) ». *In* CLAESSEN H. J. M. et OOSTEN J. (eds), *Ideology and the formation of the early states*, Leiden, E. J. Brill : 99-115.

MULLER J.-C, 1997 — Merci à vous les Blancs de nous avoir libérés ! Le cas de Dìì de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). *Terrain*, 28 : 59-72.

MULLER J.-C, 1999 — Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dìì du Nord-Cameroun. *Cahiers d'études africaines*, 154, 39 (2) : 387-408.

MULLER J.-C, 2000 — Comment « dépaganiser » sans christianiser ni islamiser. Un dilemme des Dìì de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). *Gradhiva*, 27 : 39-51.

MULLER J.-C, 2001a — « Entre exorcisme et culte de possession. Le séw de Dìì de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) ». *In* DUPRÉ M.-C (éd.), *Familiarité avec les dieux, transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*. Clermont-Ferrand, Presse Universitaire Biaise Pascal : 79-138.

MULLER J.-C, 2001b — Histoire de l'établissement des DÌÌ et de leurs chefferies en Adamaoua (Nord-Cameroun). *Ngaoundéré-Anthropos*, 6 :11-42.

MULLER J.-C, 2001c — Le foyer des métaphores mal soudées. Forgerons et potières chez les Dìì de l'Adamaoua. *Anthropologies*, 43 (2) : 209-220.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

MULLER J.-C., à paraître — « Quelques vérités sur les Dìì, prétendu « peuple de l'igname » (Nord-Cameroun) ». Communication au XIe colloque Méga-Tchad, *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, 20-22 novembre 2002, Nanterre, université de Nanterre.

MULLER J.-C, 2002 — *Les rites initiatiques des* Dìì *de l'Adamaoua (Cameroun)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

SAUTTER G., 1968 — *Les structures agraires en Afrique tropicale*. Paris, Centre de documentation universitaire, coll. Les cours de la Sorbonne.

VINCENT J.-R, 1991 — *Princes montagnards du Nord-Cameroun*. Paris, L'Harmattan, 2 vol., 774 p.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

NOTES

1. Classé Réserve de faune (de la Bénoué), suivant l'arrêté n° 341/32 du 11 novembre 1932, cet espace est érigé en parc national (de la Bénoué) depuis le 5 décembre 1968, par arrêté n° 120/SEDR. Il figure aujourd'hui parmi les réserves de la biosphère de l'Unesco.

2. Il s'agit des programmes « Écologie historique des savanes soudaniennes » et « Histoire comparée de la biodiversité de trois agroécosystèmes du Nord-Cameroun : approches écologique et anthropologique » financés, respectivement, par le CNRS (APN et PEVS), l'Insu (Institut national des sciences de l'univers/PNTS) et le ministère des Affaires étrangères et par l'Institut français de la biodiversité. Ces deux programmes sont conduits dans le cadre d'une convention de recherche avec les départements d'histoire et de géographie de l'université de Ngaoundéré.

3. Les champs actuellement exploités par les Djaba se concentrent dans une sole agricole unique située à l'ouest du village (voir fig. 2). Mais lorsqu'on les interroge sur l'organisation du terroir, les Djaba décrivent toujours un système éclaté, avec des parcelles éloignées nécessitant l'installation d'un habitat temporaire, et régulièrement déplacées. Ce travail de croisement des informations issues des témoignages, des reconnaissances de terrain avec un GPS et de la photo-interprétation a permis de confirmer ce modèle encore très prégnant dans l'esprit des Djaba.

4. « Mil » est un terme générique couramment employé dans cette région pour désigner les mils pénicillaires et les sorghos.

5. Selon l'expression utilisée par P. Burnham (1979) à propos des Gbaya de l'Adamaoua.

6. On a la chance de disposer aujourd'hui pour les D'il des travaux ethnologiques de Jean-Claude Muller qui a publié ces dernières années de nombreuses études sur l'organisation rituelle et politique.

7. Cet épisode de la succession est parfois à l'origine de la segmentation, les princes déchus pouvant décider de partir ailleurs pour fonder un nouveau village, en essayant d'entraîner avec eux des lignages qui feront office d'autochtones, de circonciseurs et de forgerons, quitte à essayer de les débaucher dans d'autres villages (Muller, 1996).

8. Connus notamment depuis les travaux de N. Barley (1983a et b).

9. À l'exception des forgerons endogames, qui ne jouent pas de rôle politique notable et dont il ne sera guère question ici.

10. La meilleure explication donnée de ce terme est une référence ornithologique : *gbee samma,* expression qui se traduit littéralement par « enfants du *big man* », réfère à une espèce de sénégalis grégaire *(Lonchura cucullata)* que l'on voit couramment en groupe autour des maisons : ils sont toujours en nombre, comme les enfants des « *big men* » ou des chefs.

11. Il est d'ailleurs remarquable que le rôle de chef de canton ou de village ait pendant longtemps été confié à des allochtones, voire à des descendants de captifs. La notion de « captifs » est peu claire chez les Duupa. Il existe un terme de la langue que les francophones traduisent par « esclave » qui désigne les personnes capturées lors des guerres entre villages, fréquentes

semble-t-il au XIXe et au début du XXe siècle. Toutefois, bien que le souvenir de cette origine demeure attaché à certains segments de lignage ou quartier, il n'existe pas à proprement parler de statut de condition servile qui soit clairement défini et qui soit transmissible d'une génération à l'autre. Bien que ce point exige clairement une enquête complémentaire, on peut considérer que les captifs se trouvaient vis-à-vis des autochtones d'un village dans une position similaire à celle des nouveaux immigrants dont le statut est discuté plus loin.

12. Voir par exemple Duchesne, 2002.

13. Carte établie en 1912 à partir des itinéraires des premiers explorateurs européens et des administrateurs allemands qui ont parcouru la zone entre la seconde moitié du XIXe siècle et le début du XXe siècle. Malgré son imprécision topographique, la localisation des différents villages qu'elle indique est corroborée par les données issues de la tradition orale.

14. Terme d'origine peule désignant en français local un massif montagneux. On l'utilise dans la suite du texte pour désigner le site archéologique du Hosséré Djaba.

15. LY-12228 : 865 ± 55 BP, soit, après calibrage, entre 1029 et 1276 apr. J.-C.

16. Un charbon de bois découvert, associé à un matériel TD-B, dans un niveau du sondage la est daté de 300 ± 25 BP, soit après calibrage, entre 1517 et 1651 apr. J.-C. (Lyon-1977 (OxA)).

17. Seule la section orientale du pied nord, recouverte par un mètre et demi de colluvions, n'est pas jonchée de tessons caractéristiques de la TD-B.

18. La plus ancienne datation relative à la TD-C1 est LY-12227 :300 ± 40 BP, soit, après calibrage, entre 1481 et 1662 apr. J.-C). Elle a été obtenue à partir d'un charbon de bois extrait du sondage lc.

19. Le sondage Ib a lui aussi traversé des niveaux renfermant un matériel céramique de tradition TD-C1, associés à de nombreux témoins d'activités métallurgiques. Un échantillon collecté dans un de ces niveaux est daté de 65 ± 55 BP (LY-11463). Considérant d'une part les données ethno-historiques, d'autre part l'imprécision de la méthode de datation par le radio-carbone pour les périodes subactuelles, ce niveau est certainement antérieur au premier quart du XIXe siècle.

20. À en juger par la présence de coques de soufflets déposées en surface, une des tombes fut certainement occupée par un forgeron.

21. Le niveau supérieur du sondage Ib, très cendreux et contenant d'abondants reliefs de repas, témoigne de la fonction domestique du secteur. Nous y avons découvert un matériel céramique de tradition TD-C2. Ce niveau est daté de 85 ± 60 BP (LY-11462) mais, pour les raisons évoquées dans une note précédente, il ne peut être postérieur au premier quart du XIXe siècle.

22. C'est d'ailleurs probablement cette tranchée qui, suite à une traîtrise, put être franchie par l'armée de Rey-Bouba, condamnant les Djaba à abandonner leur terre. Sources : enquêtes orales.

23. Nous pouvons tout de même remarquer que les traditions décoratives observées au pied du Hosséré Djaba sont représentées sur un vaste espace (sur l'ensemble du Parc national et probablement au-delà), ce qui traduit des phénomènes intervenus à l'échelle régionale, quelles qu'en furent les natures : migrations humaines, diffusions stylistiques ou évolutions endogènes.

24. La zone circonscrite fut « peignée » par une équipe de 6 personnes espacées de 60 mètres. Cette prospection a nécessité une cinquantaine de jours de marche.

25. Les graines découvertes dans les sondages archéologiques ont été identifiées par T. Otto (CNRS-LADYBIO, Toulouse). La culture de ces tubercules est envisagée suite à l'observation, au nord du massif, de ce qui semble être d'anciens billons.

26. De retour des champs, après la saison agricole, les Sakje trouvèrent un berger peul établi à proximité de leur village. Celui-ci ayant sacrifié plusieurs de ses bœufs pour honorer les étrangers venus visiter les Sakje en leur absence, ces derniers jugèrent bon de remettre la chefferie à ce pasteur qui, contrairement à eux, pouvait résider au village tout au long de l'année. (Muller, 2001 : 30-1 ; enquête orale).

27. Chez de nombreuses populations du Nord-Cameroun, l'autorité est installée à l'amont. Cette organisation spatiale se décline à différentes échelles : le « palais » des princes mofou est perché

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

sur un rocher d'où il domine les concessions de ses sujets (Vincent, 1991). Chez les Mafa, la case de l'homme est construite à l'amont de la concession familiale, marquant ainsi l'autorité du « chef de famille »...

28. Au nord du Cameroun, comme dans d'autres régions africaines, les poteries produites pour être utilisées dans le cadre de rituels (souvent associés aux ancêtres) sont couramment décorées de pastilles (Langlois, 2001). Or, ce décor semble particulièrement courant au sein de cet espace particulier.

29. Dans tout le Nord-Cameroun, et dans d'autres régions d'Afrique, cette plante est dotée de propriétés magiques, en particulier de pouvoirs de protection contre les actes malveillants. Elle est ainsi souvent bouturée dans ou devant les concessions.

30. À partir des données archéologiques recueillies à Hosséré Djaba, nous serions donc bien en peine d'indiquer l'origine de la chefferie éponyme. Nous ne discuterons donc pas l'hypothèse de J.-C. Muller (2001 b) selon laquelle les DÌÌ, peut-être issus de la montagne de Poli et répandus sur les plaines orientales, auraient acquis l'institution politique de la chefferie auprès des Mboum, des Nyok ou des Lamé.

31. Les premiers à s'installer furent les membres d'une famille dìì qui a ensuite accueilli des étrangers de l'Extrême-Nord. On peut se demander si le Dìì qui s'était autoproclamé chef de quartier ne reproduisait pas, à sa manière, le modèle ancien de fondation des nouvelles chefferies.

32. WWF : *World Wildlife Fund* ; SNV : Association néerlandaise de développement.

33. Par contre, les conflits liés à la divagation des troupeaux se généralisent dans la plaine comme en montagne et cela se solde parfois par des épisodes violents entre pasteurs peuls et agriculteurs duupa, mais cela ne modifie pas de manière radicale les logiques foncières des agriculteurs eux-mêmes.

34. Les Duupa du comité ont bénéficié pour cela d'une ONG internationale, la SNV qui est devenue l'un des principaux opérateurs de développement rural au Nord du Cameroun.

35. Loi n° 94/01 du 20 janvier 1994 portant sur le régime des forêts, de la faune et de la pêche et décret d'application sur la faune de 1995. Voir l'intéressante discussion qui en est faite dans l'article de S. Egbe (2001).

RÉSUMÉS

Dans la région de la Haute Bénoué, au Cameroun, deux sociétés voisines et culturellement très proches ont des systèmes politiques et des rapports à l'espace très différents. La similitude de ces deux cultures et celle des milieux qu'elles exploitent dans le cadre de systèmes de production similaires autorise l'étude comparée des modalités de l'appropriation du territoire par ces civilisations agraires. Cette étude s'appuie sur trois approches disciplinaires complémentaires, la géographie, l'ethnologie et l'archéologie. Le système d'appropriation foncière, très souple, mis en place dans le cadre d'une agriculture itinérante sur brûlis, exprime des logiques contrastées. Chez les Dìì, le village s'organise autour du chef, dont la légitimité symbolique repose sur l'organisation des rituels de l'initiation masculine. La société duupa est acéphale : le village est défini par l'appartenance de chaque individu à une unité territoriale fixe, qui appartient aux ancêtres du lieu, et constitue le patrimoine autour duquel est organisé le système politique. L'archéologie ne peut déterminer les origines d'une telle divergence des rapports au territoire des Dìì et des Duupa mais elle permet de discerner un changement de l'organisation territoriale

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Dìì à la fin du XVIIIe siècle. Une hypothèse avancée ici est que la chefferie « portative » des Dìì serait une adaptation aux crises politiques récurrentes du XIXe siècle, pendant la conquête peule, qui permit aux communautés villageoises Dìì de se reproduire lors de leurs migrations indépendamment de l'espace particulier qu'elles occupaient. Ce modèle ancien de la relation au territoire, fondamental pour la reproduction de la société duupa et négligeable pour celle des Dìì, pèse encore sur les modalités de l'adaptation des communautés villageoises aux contraintes politiques actuelles, notamment la mise en place des programmes dits « participatifs » de conservation de la biodiversité. Alors que les Dìì, riverains d'un parc national, se voient contraints de se fixer dans des territoires qui ont pour eux peu de signification du point de vue symbolique, les Duupa s'organisent pour revendiquer un territoire communautaire et créer un « pays duupa » qui s'étend sur l'ensemble des territoires villageois. Ce processus de patrimonialisation de la nature, à l'échelle de l'ethnie toute entière, était difficilement imaginable dans cette société acéphale et égalitaire, et n'a pu se réaliser que grâce à une institution moderne inédite, un « comité de développement », totalement différente des institutions duupa anciennes et des formes d'association imposées de l'extérieur.

In the Upper Benoue Region (Northern Cameroon), two neighbouring and culturally similar societies have developed very different political systems and relationships to the land. The similarity of theses two cultures, of their natural environments and of their way to exploit it through swidden cultivation offers the opportunity for the comparative study of these two agrarian civilisations. The study combines the complementary approaches of ethnology, geography and archaeology. Swidden cultivation is performed in the two societies and both land-holding system are very shallow, but relies on very different symbolic structures. Among the Dìì, the village is organised around the power of a chief, whose legitimacy relies on the key role he is playing in during the male initiation rituals. The Duupa are an acephalous society: every individuals belongs to a village that has fixed boundaries, and this territory ultimately belongs to the ancestors of the place. The transmission of this territorial patrimony is the backbone of the political system. Archaeology cannot explain such a gap between the two systems, but it reveals a shift in the spatial organisation of the Dìì at the end of the 17th century. This hypothesis discussed in the chapter is that the "movable" chiefdoms of the Dìì are an adaptation to the political and military crisis due to the fulani conquest that happened from this period and during the 19th century. It allowed the Dìì village communities to reproduce themselves without a definite relationship to a particular piece of land. These two traditional models of relation to the land, fundamental for the social reproduction of the Duupa but negligible for the Dìì, still influence the social evolution nowadays. The main contemporary changes are due to so called « participatory » programs for the conservation of biodiversity. While the Dìì village communities, peripheral to a National Park, are ordered to settle down in bounded territories that have no symbolic value to them, the Duupa are trying to organise themselves for the management of a communal hunting territory belonging to the ethnic group as a whole. This invention of a « duupa country », a process for the construction of nature as a patrimony, was hardly imaginable in such an acephalous society, and it might only be achieved through the invention by the Duupa themselves of a new social institution involving the entire ethnic group, a "development comity", that did not exist in the traditional system.

INDEX

Mots-clés : nord du Cameroun, système agraire, organisation territoriale, changement social, histoire

Keywords : Northern Cameroon, agrarian system, territorial organisation, social change, history

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

AUTEURS

ÉRIC GARINE

Éric **Garine,** ethnologue, univ. Paris-X Nanterre, département d'Ethnologie, Maison de l'archéologie et de l'ethnologie, 21, allée de l'Université, 92023 Nanterre cedex.

OLIVIER LANGLOIS

Olivier **Langlois,** archéologue, CNRS, UMR ArScAn (7041), Maison René Ginouvès, 21, allée de l'université, 92023 Nanterre cedex.

CHRISTINE RAIMOND

Christine **Raimond,** géographe, Prodig, univ. Paris-I, 191, rue Saint-Jacques, 75005 Paris.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Comment les Touaregs ont perdu le fleuve

Éclairage sur les pratiques et les représentations foncières dans le cercle de Gao (Mali), XIXe-XXe siècles

How have the Tuaregs lost the River. Highlighting Land Practices and Representations in the Circle of Gao (Mali), 19th-20th Centuries

Charles Grémont

---

1 Cette contribution propose d'analyser les différentes formes d'appropriation des ressources et de l'espace qui se sont succédés et entremêlées dans le cercle de Gao de la seconde moitié du XIXe à la fin du XXe siècle (fig. 1). Si l'on considère que c'est essentiellement la reconnaissance de l'accès qui est en jeu, et non la « propriété » qui n'est qu'une forme d'autorité reconnue socialement, il s'agit de savoir qui avait accès à quoi, comment, et selon quelle légitimité. Les sources mobilisées à cette fin seront en grande majorité orales, issues d'un corpus de témoignages recueillis dans l'ensemble de la région de Gao de 1998 à 2001[1]

2 Des dynamiques territoriales à l'œuvre, je retiendrai plus particulièrement celles qui se sont cristallisées autour de la vallée du fleuve Niger. C'est là en effet que se concentrent les terres les plus fertiles (exploitées par la riziculture), et d'importantes ressources pastorales (eau, pâturages, terres salées), sans oublier non plus les ressources halieutiques[2]. C'est aussi dans cet espace en particulier que les populations de la zone (Arabes, Arma, Peuls, Songhay, Touaregs[3]) ont vu, au cours du XXe siècle, leurs places respectives considérablement évoluer, au point même de s'inverser. Le début de ce processus historique, entamé aux premières heures de la colonisation française, a déjà été étudié par A. Marty (1992), mais au travers de sources coloniales essentiellement. La suite de cette histoire, jusqu'à la fin du XXe siècle, ainsi qu'une comparaison avec les situations préexistantes au XIXe siècle, restent encore à écrire. Je me contenterai pour ma part de fournir quelques éclairages, susceptibles peut-être d'ouvrir des pistes de recherches à venir.

Encadré 1. Présentation succincte des populations.

Les Songhay, installés le long du fleuve Niger, étaient jusqu'à une date récente essentiellement cultivateurs et pêcheurs (ils ont commencé à avoir des animaux à partir des années 1950). Ils se présentent comme les héritiers de l'empire du même nom (XVe-XVIe siècles). Ils portent généralement le nom de Maïga et constituent le groupe le plus nombreux dans le cercle (et la région) de Gao.

Les Arma sont les descendants des conquérants marocains qui ont mis fin à l'empire songhay en 1591, et de femmes songhay mariées par ces derniers. Ils parlent aujourd'hui la langue songhay et portent le nom de Touré. Ils occupaient, entre les XVIIe et XIXe siècles, une place dominante dans la vallée.

Les Touaregs, ou Kel Tamasheq, du nom de la langue qu'ils parlent, pratiquent l'élevage pastoral, et depuis peu l'agriculture dans quelques vallées dunaires. Originaires des régions sahariennes du Nord, les groupes présents dans la zone de Gao y sont arrivés progressivement à partir du XVIIe siècle. Au XIXe siècle, ils appartenaient tous, plus ou moins directement, à la confédération *(ettebel)* des Iwellemmedan. Ils sont aujourd'hui divisés en un grand nombre de fractions indépendantes.

Les Peuls évoqués ici résident sur la rive droite du fleuve, au sud de Gao. Ils forment un groupe minoritaire du nom de Gabero. Ils ont quitté le Macina dans la première moitié du XIXe siècle, et ont fini par perdre leur langue au profit du songhay. Ils sont à la fois cultivateurs et pasteurs.

Les Arabes, minoritaires dans le cercle de Gao, sont pour la plupart originaires de l'ouest et du nord du Sahara. Pasteurs-nomades et commerçants, ils étaient eux aussi organisés autour d'une chefferie dotée d'une grande aura religieuse, celle des Kounta. Établis dans le Haoussa (rive gauche du fleuve), certaines familles ont

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

commencé à s'installer sur la rive Gourma (rive droite) depuis la sécheresse des années 1984.

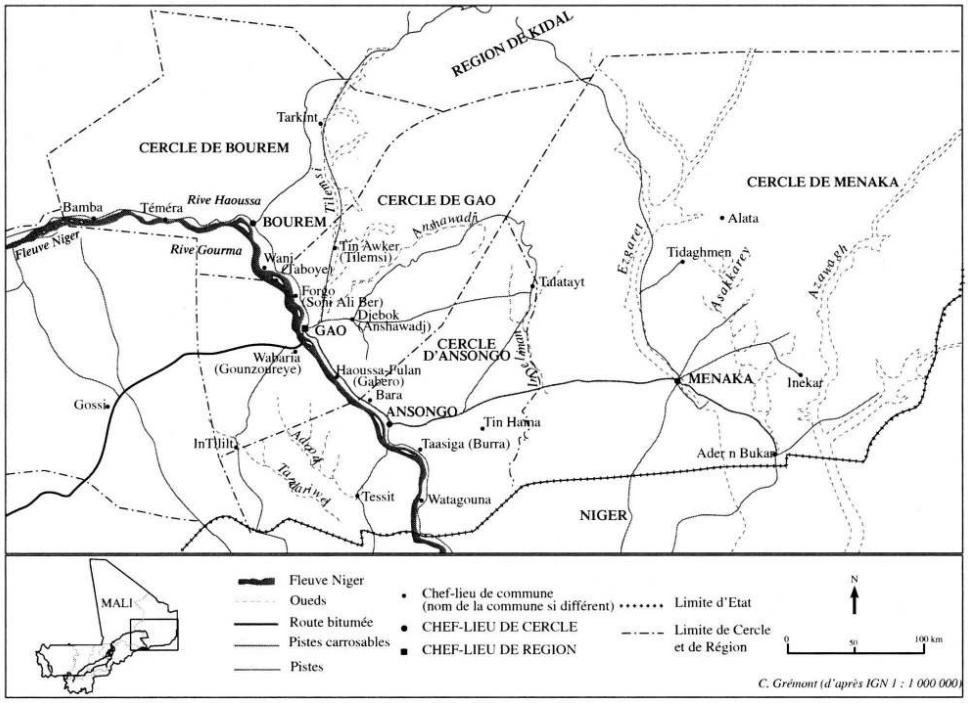


Figure 1. La région de Gao. Hydrographie, pistes, cercles et communes.

3 À cette problématique, les personnes interrogées apportent de nombreux éléments de réponse inédits, mais qui nécessitent aussi quelques compléments d'informations avant d'être publiés. Il convient de préciser tout d'abord que les entretiens réalisés portaient sur un thème plus large que les seules questions foncières. Il s'agissait en effet, d'interroger les gens sur l'histoire des liens sociaux dans l'ensemble de la région de Gao et ce, à partir de questions très simples : « Avec qui étiez-vous ? De quelles manières ? Comment, quand et pourquoi, selon vous, ces rapports ont-ils évolué ? » Des situations vécues par les interlocuteurs, ainsi que des souvenirs de temps plus anciens transmis par les générations précédentes, étaient alors racontés. La nature et la forme des liens entre les différents groupes étaient précisées, autant que possible, par des exemples concrets. Or très souvent, ces exemples se rapportaient d'une manière ou d'une autre à la question cruciale de l'accès aux ressources naturelles, aux stratégies mises en œuvre pour bénéficier des biens produits à partir de ces ressources. Ce qui démontre au passage, s'il en était besoin, que le « foncier » n'est pas un rapport d'appropriation entre les hommes et une chose (la terre), mais bien toujours un rapport aux autres[4].

4 En décrivant donc des situations empiriques (inscrites dans le temps et l'espace avec plus ou moins de précision selon les cas), les témoignages renseignent en premier lieu sur l'identité des groupes, des familles et des individus qui avaient accès à telle ou telle ressource, mais aussi et en même temps, sur les règles conditionnant l'accès et sur les principes fondateurs de ces règles. De ces données, émergent à la fois ce qui perdure : l'enjeu par exemple, car il s'agit toujours d'accéder dans les meilleures conditions possibles aux ressources que l'on convoite, ou encore des liens sociaux et familiaux spécifiques qui résistent et garantissent toujours l'accès ; et ce qui s'est transformé : les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

pouvoirs locaux déterminant les positions respectives de chacun, les modes d'accès, les formes de revendications et les idéologies qui servent à les appuyer.

5 Mais avant de découvrir le discours des intéressés, d'apprécier les lignes de continuité et de rupture qu'ils révèlent, il est important de garder à l'esprit le fait que les pratiques et les représentations du passé sont ici évoquées en comparaison avec celles du présent (le moment du recueil des données). Or ce regard distancié du présent sur le passé est évidemment chargé de plusieurs fonctions. En plus de chercher à éclairer l'histoire, il contribue également à appuyer, justifier ou dénoncer des revendications contemporaines.

6 Le simple fait de dire « nous avions l'habitude de venir… » est une manière de se prononcer (consciemment ou pas) sur une situation actuelle. Le double (ou multiple) sens du langage se retrouve partout, donc évidemment aussi (si ce n'est plus) dans les sources qui servent à faire l'histoire. Ce biais inhérent à tout travail réalisé à partir de discours (parlés comme écrits), oblige au moins, autant que possible, à croiser les témoignages de l'ensemble des parties concernées.

7 Par ailleurs, cherchant à comprendre comment et à partir de quoi se construisent les idéologies qui sous-tendent les revendications foncières, je ferai intervenir d'autres discours (écrits ceux-là) qui, me semble-t-il, ont joué un rôle prépondérant en ce domaine : des textes produits par le pouvoir colonial, et plus récemment par des cadres maliens, qui présentent du reste d'étranges similitudes. En outre, je tâcherai de restituer, même sommairement, les contextes historiques auxquels ces discours font référence, et de fournir également quelques indications générales mais essentielles (évolutions démographiques, migrations, systèmes de production…).

8 La perspective historique étant privilégiée, je présenterai cinq grandes périodes, au cours desquelles différentes pratiques et représentations servant à garantir les droits fonciers dans la vallée du fleuve ont prévalu : le XIXe siècle où prédominaient les logiques tributaires et de réciprocité ; la période de la colonisation (1898-1960) caractérisée par la « préférence agricole » ; les années 1970-1980 marquées par deux grandes sécheresses et la privatisation massive de terres ; le moment des troubles (1994) et de la radicalisation des revendications foncières ; la décentralisation comme nouveau cadre de négociation (à partir de 1999).

La vallée, un « domaine » à conquérir et à partager (XIXe siècle)

9 La terme de « domaine » semble convenir davantage que la notion d'« appropriation », si l'on veut résumer le type de rapports sociaux qui orientaient, au cours du XIXe siècle, les modes d'accès aux ressources de la vallée. Il est ici employé dans le sens définit par E. Le Roy. Il provient de « *Domus*, la maisonnée, *dominus*, le maître ou patron doivent être associés à *dominium*, l'espace sur lequel s'exercent des droits possessifs, exprimant l'idée de maîtrise plus que de propriété, si nous entendons par propriété la situation juridique justifiée par un titre autorisant exclusivité et aliénabilité. […] La référence au domaine signifie que son détenteur est dans une situation de fait, qu'on dénomme l'appartenance » (Le Roy, 1998 : 24).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Rapports tributaires et accaparement des ressources

10 Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les Arma étaient les « maîtres » de la vallée du Niger. Leur pouvoir était constitué de plusieurs unités de domination, fonctionnant selon un système d'alliances matrimoniales et politiques, et réparties en forme de chapelet tout le long du fleuve. Le chef Arma de Gao portait le titre de *Gao Alkaydo*[5].

> « Lors de la conquête marocaine, la plupart des Songhay guerriers ont quitté. Seuls des Songhay faibles et des captifs sont restés. Les Arma ont pris toutes les terres (les grands domaines des Askya [dynastie régnante], et d'autres aussi). D'après un *tarikh* , le *Gao Alkaydo* allait chaque année, à la décrue du fleuve, prendre possession du grain récolté, en plusieurs lieux jusqu'à Bamba. Puis les Iwellemmedan nous ont dominés, mais ils n'ont rien changé fondamentalement. Les Arma sont restés à leurs postes. Ils étaient des intermédiaires, représentants des gens de la vallée auprès des chefs Iwellemmedan, notamment dans les redevances. »
> HAFIZU TOURÉ, ancien chef de Bourem,
> Bourem les 25 octobre 1979 et 31 octobre 1980.
> Témoignage recueilli par André Marty.

11 Les Arma, affaiblis par des rivalités internes, ont donc vu arriver, au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, une autorité concurrente : celle des Touaregs[6]. Il s'agissait en fait de plusieurs autorités, car les groupes touaregs étaient nombreux, de forces inégales, de fonctions différentes, et aussi, plus ou moins proches géographiquement des rives du fleuve. Comme les Arma avaient tout de même réussi à maintenir des rapports tributaires en leur faveur, et que des chefferies songhay jouissaient d'une relative autonomie, la configuration politique dans la vallée du fleuve était caractérisée par un système de superposition et d'imbrication de différents pouvoirs. C'était la place de chacun dans ce système complexe et mouvant, qui légitimait l'accès aux ressources et l'accaparement des produits du fleuve. La reconnaissance des droits d'accès et d'exploitation n'était jamais donnée une fois pour toutes. Une situation qui pouvait paraître « stable », comme on le verra pour le XIXe siècle, était en fait stabilisée. Les rivalités en effet ne manquaient pas, essentiellement alors entre groupes de statut égal, par exemple entre guerriers touaregs ou entre chefferies arma et ce, pour garantir l'exclusivité des rapports tributaires.

12 Dans la zone de Gao, tout au long du XIXe siècle, un pouvoir était indiscutablement au-dessus des autres : celui des Touaregs Iwellemmedan. Voici de quelle manière les descendants des villages ou groupes anciennement dominés décrivent leurs anciennes relations avec ce pouvoir :

Koyma (Arma)[7]

> « Avant les *Anassara* [de Nazaréens, les chrétiens, les Blancs], la force des gens c'était les *Surgey* [les Touaregs guerriers et « nobles », *Imajeghen* en tamasheq]. Ils nous protégeaient contre tous les dangers. Ils envoyaient des *hawgara* [grands sacs en peau] chez les Arma, et ces derniers partaient chez les Songhay de Seyna et Berra pour les remplir de *paddy* [riz du fleuve Niger]. C'était l'impôt *(alkashi)*. »
> SHEIBU BUBEYE TOURÉ, chef de village,
> Koyma le 6 décembre 2000 (S) D. M., C. G.[8].

Tasharan (Songhay)

> « Chaque année au moment des récoltes les *Surgey* venaient au village. Le chef de village regroupait les gens et on leur donnait du *paddy*. On s'entendait bien avec eux. Mais il y avait aussi d'autres *Surgey*, comme ceux de l'Air qui venaient nous

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

voler. Tasharan était lié aux Kel Talatayt et aux Kel Ahara [fractions Iwellemmedan]. Eux sont toujours venus pacifiquement. Ils assuraient la protection du village. C'est pour cela que nous leur versions un tribut, une partie des récoltes. Ils étaient les seuls à qui nous payions l'impôt. Le *Gao Alkaydo* n'a jamais pris d'impôt à Tasharan. »
LELLY MOHAMMED LAMIN, Assagueye Dembe,
Tasharan Haoussa le 8 décembre 2000 (S) D. M., C. G.

Gabero (Peuls)

« C'est dans le Gourma [rive droite du fleuve] que les Gabero ont été sous la domination des Iwellemmedan. Ils ne connaissaient qu'eux puisqu'ils dominaient tout le Gourma. Chaque année les Gabero leur payaient l'impôt à la saison froide *(jiyow)*. Les Surgey venaient avec leurs esclaves, leurs *hawgara* et des bœufs de traction. Chaque famille donnait sa contribution. En plus des impôts, les *Surgey* donnaient et retiraient la terre aux gens de Gabero. S'ils t'aimaient, ils retiraient la terre à autrui et te la donnaient. Le chef qui faisait cela s'appelait Zugga. La famille qui lui donnait le plus était favorisée. Nous connaissons des gens du Gabero dont les champs ont été retirés par les *Surgey* au profit d'autres familles. Ce sont nos grands-pères qui nous ont raconté cela. »
WOYO GALLA, Karjime (Gabero)
le 29 novembre 2000 (S) A. A., C. G.

13 Cette pratique de redistribuer les terres entre les gens du village n'a pas été confirmée par d'autres sources. La plupart des représentations historiques relevées au cours des enquêtes (et par ailleurs), soulignent au contraire que les Iwellemmedan n'intervenaient guère dans les « affaires intérieures » des villages, et certainement pas dans la répartition des terres entre les villageois. L'infirmation, formulée ici par une femme âgée de Gabero, invite cependant à reconsidérer la question.

14 La réalité décrite par les groupes anciennement dominants est sensiblement la même, à ceci près que l'accent est mis sur le devoir de protection, plutôt que sur le droit d'exploitation et d'appropriation justifié par la force.

Kel Talatayt (Iwellemmedan)[9]

« Avant la colonisation, il n'y avait pas un groupe de Tombouctou à Tahoua [au Niger] qui soit contre les Iwellemmedan. [...] Avec les villages qui étaient sous notre protection *(tagazt)*, il n'y avait pas de relations d'impôts. Ils nous donnaient ce dont nous avions besoin. Chacun allait chez l'autre. Les groupes qui les attaquaient ne venaient généralement pas de très loin. C'étaient des bandits et parfois aussi des Imajeghen de Ménaka même. Dans ce cas les Kel Talatayt intervenaient. »
ALJILI AG TILJAD, Tin Abaw le 3 décembre 1998 (T) C. G., S. L.

Kel Agayok et Idaraggagan (Imajeghen)

« Les Ifoghas de Kidal, les Dabbakar, les Imghad [groupes touaregs], les Dawsahak [groupe assimilé aux Touaregs mais parlant leur propre langue, la *tadagsahak*], les *Ihatan* [nom donné aux Songhay par les Touaregs] les *Man* [esclaves des Touaregs]... étaient sous la protection des Imajeghen. En échange de cela ils payaient un tribut (*tiwse*). Beaucoup d'Imajeghen sont morts pour avoir protégé ces groupes, notamment contre les Kel Ahaggar, les Kel Gress, Kel Aïr [autres confédérations touarègues, dirigées par des guerriers]. Il y a eu plusieurs guerres célèbres contre eux. »
ALKIDAM AG KUKASHATA, Mohalal ag Terabiliza,
Ménaka le 10 octobre 1998 (T.), C. G., S. L.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

15 Les Iwellemmedan étaient donc les « maîtres » de la zone, mais ils n'avaient pas pour autant le monopole de la violence, et encore moins celui du contrôle des ressources. Dans la vallée du fleuve en particulier, leur autorité était relayée par d'autres groupes, lesquels reproduisaient en fait un système tributaire à un niveau plus restreint. D'une certaine manière, chacun selon sa place dans la configuration politique, et à sa manière, exerçait une autorité sur un plus faible. C'était le cas notamment du *Gao Alkaydo*, à la tête des Arma de Gao.

Kaaji (Songhay, Peuls)

> « Quand nous nous sommes installés dans l'île de Kaaji, nous n'avons trouvé personne. Les *Surgu borey* [les gens des *Surgey*, tous les Touaregs qui ne sont pas Imajeghen] étaient plus loin dans le Gourma. Nous n'avions pas de relations étroites avec eux, ils venaient seulement pour abreuver leurs animaux. Parfois ils nous donnaient des animaux pour les sacrifices, et nous leur donnions du *paddy*. Nous n'avons jamais payé d'impôts aux *Surgey*. Le seul pouvoir qui était chez nous était celui du *Gao Alkaydo*. C'est à lui que l'on payait un impôt. Le pouvoir des *Surgey* était plus fort que celui du *Gao Alkaydo*, mais nous ne connaissions que ce dernier. »
> BONCANA AMADOU, chef de village, Sumana Ahamadou,
> Kaaji le 7 décembre 2000 (S) D. M., C. G.

Forgo (Songhay)

> « Les Iwellemmedan étaient nos « Blancs » *(nassarawey)* [en référence au pouvoir colonial des Français], nous leur donnions du sel, des céréales. Mais en ce temps, c'était les Arma qui donnaient des gens en esclavage chaque fois que l'impôt n'était pas complet. »
> AGISA USMAN MAÏGA, chef de village,
> Forgo Songhay le 18 septembre 1998 (S) C. G., R. M., Y. H.

16 Au XIXe siècle, l'espace dans la vallée du fleuve était loin d'être saturé. Les terrains inexploités ne manquaient pas, c'est la main-d'œuvre plutôt qui était rare. Aussi, l'attribution de terres à certaines familles a-t-il pu être un moyen, pour des groupes dominants, d'accroître leur pouvoir.

Tshognadji (Peuls)

> « Les Tshognadji Tafirdjel [Peuls qui ont précédé les Gabero dans la région, et sont parmi leurs ancêtres], à leur arrivée dans la zone de Gao, ont coïncidé avec le règne des Arma. Ils ont beaucoup souffert de leur domination. Ils ont tout fait pour s'approprier un espace mais en vain.
> [...] Trois hommes des Tshognadji sont allés voir le *Gao Alkaydo* et lui ont dit que c'étaient eux qui avaient tué le chef arma de Bara [nom d'un village, voir carte]. Les Arma qui étaient présents ont dit qu'il fallait tuer ces trois hommes qui venaient d'avouer leur acte. Mais le *Gao Alkaydo* a dit qu'il ne voulait pas les tuer, il préférait leur donner une terre et les mettre sous sa domination. Il préférait leur donner tout cet espace inoccupé et leur faire payer l'impôt *(alkashi)* plutôt que de tuer ces trois hommes et laisser partir tout le village. Il leur a donné les terres qui se trouvent entre Kodjindo (Farankandja) et Kongo (limite de Gabero et Bara). »
> WOLU ARKUSSIA,
> Boya (Gabero), le 28 novembre 2000 (S) A.A., C.G.

17 Outre les Iwellemmedan et les Arma, des Touaregs religieux (appelés Kel Essuk[10]), exerçaient également une autorité qui leur conférait des droits d'appropriation sur les terres et les récoltes. La logique tributaire restait la même, si ce n'est que sa légitimité

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

reposait sur la protection divine, et non plus sur la force guerrière. Mais les contraintes imposées par les Kel Essuk sur les villages ne devaient pas être aussi fortes que celles des guerriers, car l'ensemble des témoignages relevés de part et d'autre s'accordent sur l'existence d'échanges de biens matériels ou de services, en plus du simple rapport exploitation/protection.

Kel Assakan (Kel Essuk)

> « Nous avions des liens très étroits avec les Arma de Hâ. Ils faisaient la même marque que la nôtre sur leurs animaux. Ils nous faisaient des cadeaux et ils nous ont donné des îles que nous avons possédées comme nos propres biens. On ne cultivait pas la terre nous-même, c'était le travail des Arma et des Songhay, mais nous avions notre part dans toutes les récoltes. »
> ALMUBARAK AG MOHAMED,
> Doghey, le 12 décembre 2000 (T) A. O., C. G.

Isharammatan (Kel Essuk)

> « Dans le village de Forgo, nous avons reçu des bourgoutières que nous avons conservées jusqu'à l'arrivée des colons[11]. Nous faisions des dons d'animaux (laitières, moutons de fête, etc.) aux gens de ce village, et eux nous fournissaient des céréales à volonté. Ces liens de complémentarité ont été soudés grâce à l'enseignement du Coran que nous avons dispensé aux enfants de ce village. Avec eux, il y avait vraiment une fraternité mutuelle (*ishaqaghan*) : leurs enfants ont tété les seins de nos mères, et nous avons fait de même avec les leurs. »
> ALHABIB AG ALMOKTAF, Mahmadu ag Azamzami,
> Zalabelabé le 18 septembre 1998 (T) C. G., R. M., Y. H.

Gabero (Peuls)

> « Les Kel Tamukasan étaient les marabouts du Gabero. Ils apprenaient le Coran aux enfants, et nous leur donnions du *paddy*. Les grandes personnalités religieuses du Gabero ont bénéficié de leur enseignement. Entre les Gabero et les Kel Essuk, il n'y avait (et il y a toujours) que la confiance mutuelle *(nané)*, et des échanges de biens (céréales contre animaux). »
> WOLU ARKUSSIA, Boya le 28 novembre 2000 (S) A. A., C. G.

Réciprocité des accès et des échanges

18 Le fleuve Niger était un lieu de convergence pour les pasteurs-nomades, attirés par les ressources qui s'y trouvaient (à commencer par l'eau évidemment qui n'était jamais sûre en d'autres endroits), mais aussi du fait de la spécialisation des économies développées par les différents groupes. En effet, les Touaregs ne cultivaient pas, et les Songhay et les Arma ne pratiquaient quasiment pas l'élevage (alors que rien ne les en empêchait fondamentalement, ni les uns ni les autres – les Peuls de Gabero par exemple étaient bien agropasteurs). Ces activités apparaissaient du reste complémentaires, l'une favorisant l'autre (éleveurs bénéficiant des pailles après les récoltes, et agriculteurs profitant, pour les zones exondées, de la fumure des animaux).

19 Les contacts et les échanges entre ces groupes spécialisés étaient ainsi indispensables. Mais l'obligation de l'échange ne préfigurait pas *a priori* la nature des relations sociales. Les rapports tributaires définis par le jeu des rapports de force étaient un cas de figure possible, comme on vient de le voir. Mais ceux-là, généralement bien gardés en mémoire car ils touchent directement à l'histoire des pouvoirs, ne doivent pas occulter les autres. Il

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

en va ainsi de relations fondées sur la réciprocité, qui impliquaient un sentiment d'obligation entre les parties, et étaient généralement présentées comme égalitaires (même si les rapports de force n'en étaient jamais vraiment absents). Celles-ci, qui par ailleurs dépassaient largement les seuls intérêts économiques (les échanges de biens contribuaient aussi à sceller des mariages, à nouer des alliances politiques), engendraient un autre mode d'accès aux ressources. Elles avaient pour caractéristique d'être fortement personnalisées, et resserrées le plus souvent au niveau familial. Enfin, il convient de souligner que ce type de relations fut évoqué, au cours des enquêtes, en particulier par des groupes de statut social « intermédiaire » (libres, mais dominés par d'autres groupes).

Ihayawan

> « Les liens que nous avions avec les gens du fleuve étaient économiques. C'étaient des échanges entre voisins. Quand on est ensemble, on est obligé d'avoir des relations. Les *Ihatan* n'étaient pas des éleveurs en ce temps, ils étaient des cultivateurs. Nous échangions donc des animaux contre du grain. On était obligé de tisser des relations pour être utiles l'un à l'autre. »
> ALGHADER AG AZAR, In Tililt, le 14 décembre 2000 (F) C. G.

Iboghollitan

> « Au fleuve, nous avions des liens avec les gens de Hâ, puisque nous étions avec les Tengaregadash [Imajeghen du Gourma]. Nos relations étaient faites d'échanges de biens. À la décrue, nos animaux descendaient au fleuve. Nous donnions une vache laitière à notre famille songhay, et en échange celle-ci assurait notre nourriture, et nous donnait aussi des habits. Cela, jusqu'à la saison des pluies. »
> AHMADU LAMIN,
> Assabit, Ussudia, le 15 décembre 2000 (T) A. O., C. G.

Batal

> « Avant les Français, toutes les femmes se retrouvaient là. Celles de Batal avec celles des Idarfan [groupe d'esclaves affranchis] et des *Bella*. Elles cueillaient les nénuphars ensemble et les hommes coupaient le bourgou. Elles préparaient le *tô* de nénuphars que l'on appelle *Mamira*. Tout le monde mangeait ensemble. Nos *Surgu borey* restaient jusqu'à la saison des pluies, puis ils partaient avec leurs familles, sur les mares. »
> HAWA N'DOLI, Batal le 22 septembre 1998 (S) Y. H.

20 Le partage des ressources de la vallée entre Touaregs, Arma et Songhay, fondé ici sur la complémentarité économique et sur des liens affectifs noués au fil du temps, pouvait en outre se justifier en référence à l'existence (réelle ou pas) d'une parenté commune.

Igoraran (Sheriffen-Touaregs)

> « L'ancêtre des Igoraran s'est marié chez les Arma de Batal. Il a eu deux enfants, l'un a opté pour l'agriculture et l'autre pour l'élevage. Ce dernier a fondé le groupe Igoraran. Dans les familles de Batal et Berra, les Igoraran pouvaient être des héritiers en l'absence d'héritiers directs. Nous leur donnions des animaux (moutons, chèvres, bovins) et eux nous faisaient des parts exclusives au moment des récoltes. »
> ALBASHER AG AGORMA, Ismaïl ag Mossa, Gao le 19 novembre 1998 (T) R. M.

21 Quel que soit le type de relations qui unissaient ou opposaient les différents groupes de la zone de Gao autour de la vallée du Niger, un constat se doit d'être fait. Au cours du siècle qui a précédé la conquête coloniale, des Touaregs étaient présents physiquement, de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

façon régulière ou permanente, sur les rives du fleuve. De nombreux campements, attirés par l'eau permanente, par des pâturages plus sûrs en saison sèche, par les produits de l'agriculture aussi, avaient fait du fleuve leur « terroir d'attache[12] ».

Tengaregadash (Imajeghen)

> « Avant l'arrivée des Français, nous étions liés avec les villages de Taboye, Bari Saji, Eshagh. Toutes les familles Tengaregadash étaient propriétaires des îles qui se trouvent dans cette zone, et elles protégeaient les Songhay. Ces familles étaient installées dans les îles pendant toute la saison sèche, c'est pour cela qu'aujourd'hui encore certains nous appellent *Kel Egerew* (les gens du fleuve). »
> ALWALY AG FOUKOR,
> In Tililt le 13 décembre 2000 (T) A. O., C. G.

22 Or la présence des Touaregs au fleuve est une réalité historique qui a ensuite été en grande partie occultée par nombre d'observateurs extérieurs[13]. Au contraire, c'est une vision tronquée qui s'est imposée, les contacts des Touaregs avec le fleuve et les zones agricoles étant le plus souvent ramenés à des incursions passagères, dont le seul objectif était la razzia. L'image récurrente des Touaregs évoluant dans le désert (romanesque pour les uns, péjorative pour d'autres) a contribué (et contribue encore) d'une certaine manière à nier leurs droits d'accès dans des zones plus fertiles, au contact d'autres populations, agricoles et citadines.

Division des populations et « préférence agricole[14] » (1899-1968)

23 L'avancée des troupes coloniales françaises vers la région de Gao s'est faite d'ouest en est, en suivant le fleuve Niger. A partir de la prise de Tombouctou en décembre 1893, les Français ont d'abord cherché à se rendre maîtres de la vallée, par l'implantation d'une série de postes militaires notamment, avant d'envisager la conquête des vastes zones pastorales du Gourma et du Haoussa. Mais cette progression ne s'est pas faite sans mal, puisqu'il a fallu attendre décembre 1898 pour que la ville de Gao tombe à son tour[15]. En fait si la soumission des villages de la vallée n'a pas présenté de difficultés majeures, celle des groupes touaregs et arabes, en revanche, a été plus problématique. Ces derniers disposaient en effet de capacités de résistance militaire et de positions de repli, que les villageois arma et songhay n'avaient pas.

Gao (Arma)

> « Quand les Français sont arrivés, ils sont venus de Hâ où ils ont été reçus par Jira, la seule personnalité restée au village à la demande du *Gao Alkaydo*. Puis ils ont été accueillis à Koyma. Tous les Arma, de Hâ à Bourem, s'y trouvaient. Ils ont formé deux groupes. Le premier groupe était pour l'affrontement avec les Blancs, le second pour trouver un arrangement. Le *Gao Alkaydo*, après une semaine de discussion, a tranché en faveur de l'accord. Il a alors illustré son choix par une anecdote. Il a dit : si vous avez vu que les *Surgey* sont partis c'est parce qu'ils ont des chameaux et ils sont partis avec tout le monde. Nous, nous n'avons que des chevaux, or personne ne peut prendre sa femme et laisser ses enfants ou prendre sa famille et laisser ses frères. Alors il faut faire face au problème et accueillir les Blancs[16]. »

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

HALIDU ARBONCANA TOURÉ, Moussa T. Touré, Gao
16 septembre 1998 (F et S) C. G, R. M., Y. H.

Interdiction faite aux Touaregs d'accéder au fleuve

24 Pour amener les groupes touaregs et arabes résistants à se soumettre, les colons élaborent deux stratégies redoutables et concomitantes : l'interdiction faite à ces derniers d'accéder au fleuve, et la division entre les populations. Ainsi en 1898, au début de la conquête de la zone de Gao, une méthode radicale est clairement recommandée en haut lieu, par le gouverneur du Soudan français.

> « Étant donné qu'on ne pourra jamais arriver à se faire des amis ou des alliés de ces tribus [touarègues et maures] par suite de la haine religieuse et de race qu'ils nous ont vouée, et de l'impossibilité dans laquelle nous les mettons de vivre de pillage et de vol, ce qui est leur seule ressource, il faut les supprimer si l'on peut, et cela en les affamant, les hommes en les empêchant d'acheter des céréales dont ils ont besoin, les animaux en leur interdisant les rives du fleuve. Il en résultera ou que ces tribus mourront de misère, ou qu'elles fuiront vers d'autres régions, ou qu'enfin se sentant impuissantes elles se rendront à merci et alors nous pourrons leur imposer un genre de vie qui les empêchera de nous nuire. [...] Pour arriver à ce résultat il faudra installer sur le fleuve un certain nombre de postes qui inspireront la confiance. Dans ces postes il y aura des dépôts d'armes et de munitions à l'usage des populations ; les villages seront fortifiés ; au besoin on distribuera aux habitants des fusils ancien modèle. On installera des milices auxquelles on fera faire de petites périodes d'instruction mélangées aux tirailleurs ; on leur fera faire des tirs. »
> Lettre du lieutenant-colonel AUDÉOIJD, lieutenant Gouverneur, au lieutenant-colonel, commandant la Région Nord de Tombouctou, Kayes le 13 septembre 1898.
> Service Historique de l'Armée de Terre (Shat), carton Soudan 6.

25

Sans aller jusqu'à ce point ultime, l'extermination pure et simple, les troupes françaises se sont efforcées effectivement de repousser les Touaregs de la vallée du fleuve.

> « Au cours des luttes engagées entre nos troupes de Tombouctou et les Touaregs de la boucle, ces derniers étaient peu à peu refoulés dans l'intérieur et chacune de nos victoires en amoindrissant leur prestige, leur enlevait en même temps un lambeau de territoire. Ces terrains étaient mis à la disposition des sédentaires qui devaient les mettre en culture. [...] Dans la région de Gao, on admettait en principe que le nomade devait rester à vingt kilomètres dans l'intérieur sans trop s'occuper s'il y trouverait des pâturages pour ses nombreux troupeaux. » (Mangeot et Marty, 1918 : 457-458).

26 Pour que les Touaregs ne puissent réellement accéder au fleuve, les militaires français devaient compter sur la collaboration des chefs de village. Mais celle-ci ne leur fut pas acquise, loin s'en faut. S'ils ont pu penser au début qu'ils seraient accueillis en « libérateurs » par l'ensemble des groupes tributaires, ils ont dû constater au contraire, dans bien des cas, le maintien de relations transversales. Des chefs arma, songhay et peuls de la zone de Gao ont ainsi payé cher leur solidarité manifestée à l'égard de « leurs » Touaregs restés insoumis. Sources coloniales et souvenirs locaux convergent, et relèvent avec précision les alliances passées, ainsi que les punitions infligées.

> « À Ouani, le chef Zeini, sans être ouvertement hostile, conserve des relations suivies avec nos adversaires. A Hâ, le chef Hamadi, d'un caractère sournois, est soupçonné, pendant la saison sèche, de donner asile aux troupeaux des Kel Essouk et des Oulliminden. À Forgo, nous avons vu le chef Haroubonkano cacher des troupeaux des Kel Essouk non soumis ; pour ce fait ajouté à d'autres, il est déporté en Guinée. À Kokorom, Mohamed le Cadi, en février 1900 [...], ses relations avec les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Kel Essouk, non soumis, sont avérées ; on attend une occasion pour sévir contre lui d'une façon exemplaire. À Gargouna, en novembre 1899, malgré des ordres précis et compris, le village donne asile à des Kel Amassine non soumis, une amende pour ce dernier délit, lui inspire pour l'avenir une attitude meilleure. [...] Au surplus verrons-nous, dans la suite, que l'aide occulte, et plus ou moins efficace, apportée par ces sédentaires aux Oulliminden, contribuera pour une certaine part à prolonger leur résistance. » (Richer, 1924 : 160-161).

Tannal (Songhay)

« Pendant les troubles à l'arrivée des Français, Douma Kira Mahaman, un notable de Tannai, a été tué parce qu'il faisait traverser les *Surgu borey* de l'autre côté du fleuve. Il faisait partie des familles venues de Magnadawe. Sa tête a été pendue au marché de Gao. »
MOHOMODU ARUKANJE MAÏGA,
chef de village, Bara le 27 octobre 1998 (S) Y. H.

Forgo (Arma)

« Arbonkana [le chef de Forgo] et, après lui, Dalo, son fils, ont été arrêtés parce qu'ils ont été calomniés à Gao auprès des Français, par des gens qui ont dit qu'ils étaient alliés avec les Tamasheq, qu'ils les recevaient dans leur village pour intriguer contre la présence française. Ils ont été arrêtés et conduits à Koulouba [Bamako]. Jusqu'aujourd'hui, on ne sait pas ce qu'est devenu Arbonkana. »
ABDOULAYE MABERO TOURÉ,
Forgo le 19 septembre 1998 (S) C. G., R. M., Y. H.

Gao (Arma)

« Fihrun avait contre lui le lieutenant de Gao qui lui en voulait à mort. A son arrestation, la tension est montée et l'atmosphère était électrique. Chaque village donnait du lait et de la nourriture pour sa famille qui était avec lui à Bugufie [emplacement actuel de la gendarmerie]. Tous les alliés Arma et le Gabero étaient mobilisés. A la fuite de Fihrun, tous ceux qui étaient suspectés d'être complices ont été arrêtés : le *Gao Alkaydo* Dalo Sagayar, Hafizou Shintin de Gabero, Dalo Harboncana de Forgo, Almoustapha Assaliha de Tasharan et Imran de Hâ. Ce qui est sûr, c'est que s'il n'y avait pas eu de liens forts entre eux et les Iwellemmedan, ils ne se seraient pas mobilisés de la sorte. Même les femmes sortaient pour aller vers la famille de Fihrun. »
HALIDU ARBONCANA TOURÉ, Mahamdou Ibrahim,
Gao le 16/9/1998 (S et F) C. G., R. M., Y. H.

Kel Talatayt (Iwellemmedan)

« Avec l'arrivée des *ikufar* (les infidèles, par extension les Européens, les Français) nos relations avec les gens de la vallée et les autres *tiwsaten* (fractions touarègues) ne se sont pas gâtées. La tentative de division du colonisateur n'a pas fonctionné. Au moment de la casse d'Ader n Bukar [répression sanglante de la révolte des Iwellemmedan à Ader n Bukar en mai 1916], il y a eu une grande solidarité envers nous. Ensuite, les relations avec le fleuve ont continué même si c'était l'administration française qui gérait les affaires. »
ALJILI AG TILTAD, TIN Abaw le 3 décembre 1998 (T) C. G., S. L.

27 Mais cette solidarité exprimée lors de la conquête (dans les années 1898-1900), et au moment des révoltes menées dans le Gourma et plus à l'Est (dans l'Azawagh) par les Iwellemmedan (1916), ne change pas l'issue de la confrontation. Les Touaregs guerriers se soumettent à l'autorité coloniale, au même titre que les autres.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

28 L'interdiction faite aux Touaregs insoumis d'accéder aux rives du fleuve est en outre prolongée même après leur soumission. Ainsi elle est clairement établie pour les Iwellemmedan, ceux qui moins de dix ans auparavant étaient considérés comme les maîtres de l'ensemble de la zone. D'après l'acte de soumission signé en 1903[17], il leur est stipulé de ne pas dépasser à l'ouest, la rive du Niger, « avec cette restriction que les villages sédentaires restent indépendants et conservent leurs droits de pacage » (Richer, 1924 : 182).

29 Cette stratégie mise en œuvre, pour servir à court terme des intérêts militaires et politiques, reposait également sur d'autres ambitions, à plus long terme : la rentabilité économique des terres conquises. Les efforts devaient ainsi porter sur une zone en particulier, la « riche vallée du Niger », et sur la seule activité considérée comme véritablement productrice, l'agriculture. Or un tel projet devait conduire inévitablement à envisager séparément le sort des éleveurs et celui des agriculteurs. Une distinction d'autant plus facile à faire pour les colons, qu'elle en recoupait une autre : « nomades » et « sédentaires ». Ces catégories de langage, indissociables l'une de l'autre, mais, comme les faces d'une même pièce, semblant ne jamais pouvoir se rejoindre, avaient plusieurs fonctions : répertorier, séparer, diviser. Les recensements de populations, le calcul de l'impôt et sa collecte, établissaient ainsi une ligne entre, d'un côté les sédentaires, les villages et les cantons, et de l'autre les nomades, les fractions et les tribus. Mais cette distinction n'était pas seulement arbitraire (souligner un critère identitaire plutôt qu'un autre) et ambiguë (superposition avec des catégories « ethniques »), elle ne faisait tout simplement pas sens pour les intéressés. En effet, les termes « nomades » et « sédentaires » n'ont pas d'équivalents dans les langues songhay et tamasheq. Pour se désigner les uns des autres, les groupes de la zone de Gao ne faisaient alors pas référence au fait d'être mobile ou fixe dans l'espace[18]. Ce n'est que plus tard, comme on le verra, qu'ils reprendront ces termes français à leur compte.

30 Cette représentation soulignant la différence entre deux modes de vie, était profondément ancrée dans la culture européenne, et sous-tendue par des considérations normatives, lesquelles devaient se retrouver logiquement au centre de la politique coloniale. Ainsi la préférence économique fut clairement établie pour l'agriculture pratiquée par les « sédentaires », au détriment de l'élevage pastoral, activité des « nomades ». Différents arguments sont alors avancés pour justifier une telle politique. En plus des aspects de stratégie militaire déjà évoqués, des références sont faites à l'émancipation des « masses laborieuses » exploitées par une minorité féodale, autant qu'à l'écologie. « Les Sonraï sont laborieux et notre domination a considérablement amélioré leur situation. Ils nous en sont reconnaissants. C'est sur eux que doit porter tout l'effort de perfectionnement moral, car c'est leur travail et les résultats qu'ils obtiendront, qui seront les principales causes de la prospérité certaine, mais encore future, de la vallée du Moyen-Niger » (Arnaud et Cortier, [s. d.] : 225).

> « Il est de notre devoir, tant au point de vue économique, qu'au point de vue politique, de favoriser l'action de l'agriculteur plutôt que celle du pasteur. Alors que ce dernier dévaste des couverts et cause la dessication du sol et la progression du désert, l'agriculteur multiplie les cultures protectrices : il les récolte en entier, tandis que le pasteur en gâche la moitié sous le piétinement de ses troupeaux. Enfin, notre action politique s'exerce beaucoup plus facilement sur le sédentaire que sur le nomade. »
> Note circulaire du lieutenant-colonel Sadorge, commandant la région de Tombouctou, 7 janvier 1913, Shat, Soudan 8.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

31 Le sort des pasteurs est tout de même interrogé, mais laissé sans réponse :

> « La mise en valeur future des terrains disponibles du Niger est malheureusement contraire aux intérêts des pasteurs nomades. Faute d'eau plus au nord, ceux-ci sont obligés, pendant cinq mois de l'année, d'amener leur bétail au fleuve et de le parquer dans les îles où les roseaux et le bourgou subsistent toute l'année. Lorsque toutes ces îles seront transformées en champs et en jardins, quelle ressource restera-t-il aux Touareg nomades et à leurs troupeaux ? » (Cortier, 1908 : 244-245).

32 Une fois les hommes soumis et les espaces appropriés, la politique coloniale, fondée sur l'opposition des modes de vie et la séparation des activités économiques, s'apparente à un véritable projet de transformation des pratiques foncières locales. Ainsi par exemple, dès 1907, un certain nombre de décisions sont prises qui feront par la suite jurisprudence :

> « D'une façon absolue, les îles appartiennent aux villages et doivent leur être attribuées. [...] A cette époque, les Touaregs se sont engagés pour l'avenir à respecter les délimitations des terrains des villages, telles qu'elles seront faites par le commandant de la région après entente des parties en cause, Touareg d'une part, village de l'autre. Les terrains dont il s'agit sont ceux des bords du fleuve ; il conviendra d'adopter comme base des délimitations :
>
> 1. Que les terrains cultivés chaque année par les villages doivent leur être attribués ;
> 2. Que les terrains cultivés d'une façon irrégulière, mais qui n'ont jamais été abandonnés définitivement par les sédentaires, devront leur être également attribués ;
> 3. Qu'il faudra tenir compte de l'extension probable de certains villages pour leur attribuer des terrains dont il est permis de prévoir aujourd'hui qu'ils pourront avoir besoin dans un avenir assez rapproché. »
>
> CHEF DE BATAILLON LAVERDURE,
> 1908, Shat, Soudan 7 (cité par Marty, 1992 : 76).

33 Face à l'intrusion de ce nouveau pouvoir extérieur, quelles ont pu être les marges de manœuvre pour les populations locales ? Quelles réactions ont pu avoir ceux qui apparaissaient comme les grands perdants, les Touaregs, catalogués comme « nomades » et de ce fait fragilisés dans leurs droits d'accès aux ressources du fleuve ; et les agriculteurs des villages, promus « propriétaires » de la vallée ? Comment ont-ils concilié, dans le domaine foncier, les normes de reconnaissance produites par l'histoire locale, et celles récemment introduites par l'autorité coloniale ?

Résistance des liens pré-existants

34 Tout d'abord, le changement brutal de configuration politique a entraîné évidemment une redéfinition des espaces économiques et des territoires. Les Français sont devenus « les seuls maîtres du sol par droit de conquête », et les autres droits de propriété, ceux des populations locales n'étaient plus que des « concessions modifiables » au gré du pouvoir colonial (Mangeot et Marty, 1918 : 461).

35 Concernant la « préférence agricole » et ses implications foncières, une réaction d'un chef touareg, recueillie en 1908 et conservée dans les archives coloniales, donne un premier aperçu du désarroi ressenti par les « nomades » :

> « S'il est naturel que les Français protègent les sédentaires qui leur paient un impôt, il serait cependant injuste d'enlever aux Touareg qui le paient également les moyens de nourrir leurs troupeaux. »
> REMARQUE DU CHEF IGAWADDAREN au lieutenant Moaligou,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Shat, Soudan 7, correspondance du 22 avril 1908
(cité par Marty, 1992 : 57).

36 Les anciens tenants de l'autorité, les Iwellemmedan, soulignent aujourd'hui les conséquences immédiates que cet événement a occasionné. Ils relèvent également que tout n'a pas été emporté pour autant.

Kel Ahara (Iwellemmedan)

« Comme nous étions opposés aux *ikufar*, nous ne pouvions pas nous rendre au fleuve sans danger. Les *ikufar* étaient tout près des Songhay. Il faut dire aussi que les gens du fleuve ont souvent dû cacher leurs liens avec nous pour ne pas avoir de problèmes avec les colons. »
ALMEYMUN AG BOGHASSA, Alkulayba ag Inaguemar,
Haria le 29 octobre 1998 (T), C. G., S. L.

Kel Talatayt (Iwellemmedan)

« En fait, depuis que les Français ont commencé à emprisonner des gens, *Yettebel* [groupement politique, confédération] a commencé à faiblir. Après Ader n Bukar, les colons ont dirigé le pays et ils ont divisé les gens. Leur pouvoir était le plus fort. Chacun allait voir le colon pour son problème. Mais malgré tout ça, les amitiés entre les familles et les individus ont continué jusqu'à aujourd'hui. »
FAROK AG HAMATU, chef de fraction,
Anuzegren le 17 novembre 1998 (F et T), C. G. S. L.

37 L'autorité se maintient en 1'exerçant ; or après 1916, les Iwellemmedan se faisaient de plus en plus rares dans la vallée du fleuve, et surtout la protection qu'ils assuraient aux villageois n'ayant plus de raison d'être, le tribut qu'ils percevaient en échange ne se justifiait plus. Leur place était désormais occupée par les Français qui les avaient battus, mais aussi dans une certaine mesure, par ceux qui étaient sur place, les chefs de villages (Arma, Songhay, Peuls), ainsi que par des chefs touaregs que la contrainte coloniale n'avait pu refouler complètement. Mais la présence physique au fleuve n'était pas encore le seul critère légitimant l'accès aux ressources et aux produits de l'agriculture. Cet accès dépendait encore largement à cette époque de la continuité (ou de la résistance) des liens sociaux préexistants.

Tanghakli (Kel Essuk)

« Les Blancs n'ont pas cherché à nous diviser avec les *Ihatan*. La seule division a été géographique, c'est-à-dire la zone pastorale pour les Tamasheq et la vallée pour les *Ihatan*. Mais les relations sont restées les mêmes qu'avant, et chacun était libre d'aller où il voulait. »
GHAYAD AG MOHAMMEDIN, chef et cadi de la fraction,
Eghaf n Arodj, le 15 mai 2001 (T), A. O.

38 Si les récits mettent l'accent sur l'évolution importante des positions respectives de chacun, ils semblent en même temps accréditer l'idée que les « règles du jeu », elles, n'avaient guère été perturbées par l'entremise d'un troisième terme (l'État colonial). Il s'agissait toujours bien de faire valoir ses intérêts et de les faire reconnaître auprès d'une autorité dominante, laquelle était aussi traversée par des intérêts contradictoires. Ainsi, les rapports de force à l'œuvre sous la colonisation n'apparaissaient absolument pas figés, contrairement à une idée souvent répandue.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Garguna (Songhay)

> « Nous, c'est avec Gabero que nous avons eu beaucoup de problèmes fonciers, parce qu'avant tout le Gourma était à nous. Ussuba, le chef de canton, était très riche, et il avait des cadres avec lui. C'est comme ça qu'il nous a expropriés de nos champs. À l'époque, notre chef Sagayar Attayabu, qui avait aussi étudié, a lutté aussi contre Ussuba. Finalement les Français ont tranché en leur faveur en disant à Garguna de s'installer dans le Haoussa et Gabero dans le Gourma. »
> MOHOMODU ASSALIHA MAÏGA DIT MOHA, chef de village,
> Garguna le 13 octobre 1998 (S), Y. H.

Gabero (Peuls)

> « Quand mon vieux (Ussuba) a été nommé chef de canton, la première décision qu'il a prise concernait la gestion des pâturages, c'était vers 1917. Il a pris une grande pirogue à Gao et a donné l'ordre aux gardes [goumiers] de prendre les Tamasheq blancs qui étaient dans les îles et de les attacher. Il voulait les mettre en prison à Gao. Les Tamasheq ont essayé de le corrompre pour qu'il les libère. Il a refusé. Il leur a proposé de les libérer à la seule condition qu'ils jurent de ne plus rentrer dans les bourgoutières du Gabero. (Ils devaient jurer sur leurs femmes, parce que les Tamasheq ne jurent pas sur Dieu.) Il leur a fait jurer de consulter les chefs de villages avant de rentrer dans une bourgoutière du fleuve. Depuis cette date, les Tamasheq ne sont plus rentrés dans les bourgoutières de la vallée. Même pour les terres salées, ils ne viennent que rarement. »
> ELMEYMOUN USSUBA, Gao, le 22 janvier 2001 (F), C. G.

39 Il s'agit là de rivalités concernant l'accès aux pâturages de la vallée (aux bourgoutières). En jouant sur la prééminence de la résidence locale, et sur les relations privilégiées entretenues avec les colons, le chef de Gabero aurait donc tenté de modifier les rapports de force garantissant l'accès prioritaire aux bourgoutières. Mais il se trouve que ce récit ne corrobore pas celui fait par un chef touareg, dont le groupe devait pourtant être directement concerné. Ce qui n'est pas tant une surprise si l'on sait que ces deux groupes qui se connaissent parfaitement, sont aujourd'hui en compétition, à propos toujours de l'accès aux ressources pastorales...

Kel Tamukasan (Kel Essuk)

> « Ussuba avait installé des familles de Gabero tout le long du fleuve, et ces familles avaient le pouvoir sur les *Ihatan* qu'elles trouvaient sur place. A partir de ce moment-là, l'exploitation du fleuve a commencé à changer. Mais nous, nous pouvions toujours accéder librement au fleuve grâce aux bonnes relations que nous avions avec Ussuba. Son autorité ne s'exerçait d'ailleurs que sur les *Ihatan*. En ce temps-là, personne ne pouvait nous interdire l'accès au fleuve, aux bourgoutières et aux terres salées. »
> MAHMUD AG ABDOULAYE, chef de fraction,
> Marsi, le 14 décembre 2000 (T), A. O., C. G.

40 Au début des années 1950, un fait notoire se produit dans le cercle de Gao. Un administrateur, Henri Leroux, entreprend la constitution d'un registre foncier, pour les terres situées justement dans la vallée du fleuve. Sa fonction est de prévenir les conflits fonciers déjà en germe à cette époque. Dans ce registre, sont inscrits les droits d'usage constatés par les chefs « coutumiers ». Les indications initiales mentionnent des noms de personne, et après chacun de ces noms figure l'existence d'une parcelle dans une zone donnée, mais sans que soient précisées les limites et la surface. Le cahier est conservé par l'administration, et chaque attributaire détient un document original[19]. Ces papiers,

assimilés inévitablement à des titres de propriété, sont donc remis à ceux qui se sont manifestés, et ont obtenu la reconnaissance de leurs droits. Or il se trouve que certains responsables touaregs n'ont pas compris le sens de cette démarche, et s'en sont volontairement tenus à l'écart. Les conséquences de cette initiative en particulier sont difficiles à mesurer, mais celle-ci, ou d'autres du même ordre, semblent en tout cas avoir marqué les esprits.

Kel Egheris (Imghad)

> « Pendant la colonisation, nous n'avons fait aucun papier avec les Blancs, parce que nous ne voulions pas avoir à faire avec eux. Et comme ils étaient au fleuve, nous sommes partis creuser des puisards à Adjora. Seuls les chefs avaient des relations avec les colons. Mais notre chef n'a pas songé à faire des papiers avec eux, il pensait que le fleuve resterait toujours pour nous. Parce qu'avant, les Songhay n'avaient pas la propriété des terres. Ils avaient ce qu'on leur donnait. Ils travaillaient les champs, c'est tout. Aujourd'hui encore, on trouve sur la rive droite du fleuve, les haies vives qui servaient de parcs à nos chevaux. »
> MARUSHET AG BOIHRATA,
> Gao le 18 décembre 2000 (T), A. O., C. G.

Immilligazan (Imajeghen)

> « Au début, nos champs étaient exploités par les Songhay. Plus tard, les colons leur ont donné les terres, selon le principe « *la terre à celui qui la travaille* ». Nous ne pensions pas en ce moment que nous allions les perdre. Nous avons ainsi été écartés de la gestion des terres du fleuve. »
> WATAK AG LOTA, Assitakal,
> Taasiga le 31 octobre 1998 (T), R. M.

41 Le pouvoir colonial, dans son entreprise de contrôle et d'organisation des hommes et des espaces conquis, a donc agi directement sur les rapports fonciers préexistants. Les changements provoqués sont indéniables et importants. Cela étant, il faut se garder d'anticiper sur les effets induits dont beaucoup n'étaient à l'époque peut-être pas si facilement repérables. Il y a là en fait une véritable interrogation épistémologique. Il ne faut pas oublier que l'analyse de la politique coloniale repose en grande partie sur des discours, sur des intentions, plus que sur des mesures concrètes. Peu d'éléments sont finalement disponibles pour juger de l'importance des transformations. À ce propos, André Marty (1992), montre que si la tendance générale de la politique coloniale était bien celle de la division sédentaires – nomades et de la préférence agricole, des analyses moins binaires et moins tranchées ont également été faites par certains administrateurs. Il estime d'ailleurs que « l'approche pragmatique est en définitive celle qui paraît l'emporter, loin de tout dogmatisme ou de toute position radicale qui remettraient en cause l'ordre sociopolitique en place et dont, après toutes les péripéties vécues depuis la conquête, chacun sait qu'il est fragile » (Marty, 1992 : 83-84).

42 En outre, connaissant la suite de l'histoire, le risque est grand de souligner des lignes de ruptures qui n'étaient en fait pas perçues comme telles par les intéressés à l'époque. Or justement au regard des témoignages recueillis dans la région de Gao, une idée force est ressortie selon laquelle les rapports entre les groupes n'avaient quasiment pas été perturbés par l'occupation coloniale. Aussi, les faits qui ont été rapportés ci-dessus et qui illustrent des transformations bien réelles (le cloisonnement des espaces économiques notamment), ne contribuent-ils pas à infléchir l'idée que globalement les relations avaient été maintenues, que les gens étaient restés ensemble. Ces discours doivent à leur

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

tout être soumis à critique, d'autant qu'ils sont aussi influencés par le présent, et notamment par les violences de 1994, lesquelles sont présentées comme le seul événement ayant entraîné une distanciation, voire une séparation. Mais en dépit de leur accent nostalgique (et de leur fonction réparatrice), ces témoignages révèlent une dimension importante de la question foncière. En effet, à travers la permanence des liens entre villages et fractions, et de familles à familles, c'est aussi celle de l'accès aux ressources et des échanges de biens qui est mise en avant. Sur la rive haoussa par exemple, des Touaregs Shamanamas avaient conservé, jusqu'à l'indépendance et même après, des relations très étroites avec les villages de Kaaraybanja, Hamakulaji et Magnadawe, dans lesquels des bourgoutières étaient identifiées et reconnues par le nom de personnalités de cette fraction[20]. Sur la rive Gourma aussi, partage des ressources et entraide étaient toujours nécessaires, et réellement vécus.

Kel Egheris (Imghad)

> « Avant les sécheresses [les années 1970-1980], on allait directement au fleuve. Il fallait seulement prêter attention aux champs. Après chaque saison des pluies, on descendait directement au fleuve avec nos animaux, uniquement pour les terres salées. Il y avait aussi parmi nous des gens qui avaient des grands troupeaux, et quand les mares étaient taries ils étaient obligés de scinder leur troupeau en deux. Une partie allait au fleuve et pour celle qui restait avec eux, il fallait creuser des puisards. Dans les périodes difficiles, il fallait aller voir les animaux au fleuve, et ceux qui étaient faibles étaient confiés à nos *Ihatan* qui les gardaient dans les bourgoutières et dans les îles jusqu'aux pluies. »
> HAHADU AG KAOSAN, chef de fraction,
> Doghey le 12 décembre 2000 (T), A. O., C. G.

43 Vers la fin de la période coloniale, grâce à de bonnes années (pluies abondantes), les troupeaux se multiplient considérablement. Une pression sur les ressources pastorales semble alors s'être fait sentir. Et à ce moment, il est très intéressant de voir comment les groupes possédant de nombreux troupeaux ont trouvé, par la mobilité, de nouvelles ressources pour subvenir à leurs besoins. Riche d'enseignements est aussi la manière dont se reconfigurent alors les espaces économiques, et à terme les territoires.

Kel Assakan (Kel Essuk)

> « Nous sommes restés au fleuve jusqu'à ce qu'il y ait trop d'animaux par rapport aux ressources disponibles. Après nous sommes partis dans le Gourma. Et puis aussi nous avons rejoint nos Ihayawan [fraction dont une partie dépendait autrefois des Kel Assakan] qui étaient déjà partis s'y installer. Avant on venait les voir dans le Gourma, mais on repartait au fleuve à la saison sèche. Finalement on est resté définitivement auprès d'eux. Nous avons trouvé qu'ils avaient tissé des liens avec d'autres villages du fleuve, ce qui fait que nous aussi, nous avons pu bénéficier de ces relations, avec Gabero notamment. »
> ALMUBARAK AG MOHAMMED, chef de fraction,
> Doghey le 12 décembre 2000 (T), A. O., C. G.

44 Aux conceptions territoriales des Français, fondées sur l'appropriation exclusive de surfaces de terres délimitées, résistent donc encore celles des populations locales, où les droits d'accès dépendent du type de ressources exploitées (variable dans le temps pour une même portion de terre), et surtout de la nature et de la force des liens entre les groupes concernés par l'accès aux mêmes espaces.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Transformation des bourgoutières et privatisation des terres (1972-1985)

45 Après l'indépendance (1960), le cadre général ne change pas. Le pouvoir central, l'État malien, conserve la maîtrise du sol. Le Mali en effet, « sans remettre officiellement en cause les textes coloniaux, a adapté la situation tout en affirmant le monopole foncier étatique. Jusqu'en 1983 au Mali la terre est à l'État et son appropriation privative et absolue est impossible. Les droits concédés à la population ne sont que des droits d'usage » (Keïta, 1998 : 375).

46 Dans le cercle de Gao, le départ des Français et le transfert de leur autorité à l'administration malienne n'ont pas entraîné de changements majeurs. Les ressources naturelles convoitées dans la vallée n'ont pas subi de détériorations écologiques notables, et les modes d'accès restent sensiblement les mêmes. Deux évolutions importantes doivent cependant être mentionnées : la croissance démographique et l'intérêt grandissant des Songhay pour l'élevage.

47 Si les chiffres des recensements restent très approximatifs, ils révèlent tout de même une augmentation certaine[21]. Or à cette augmentation correspond logiquement une pression accrue sur les ressources naturelles, même si celle-ci n'est pas ressortie dans les enquêtes comme la cause des nombreux conflits fonciers qui ont opposé dans les années 1960-1970, des villages entre eux, ainsi que des familles au sein d'un même village[22].

48 L'élevage, pratiqué depuis longtemps par quelques « grandes » familles arma, s'est développé chez les Songhay. A partir des années 1940, ces derniers amorcent les migrations en direction du Ghana. Ils pratiquent notamment le commerce de tissus qu'ils revendent au Mali. Les revenus générés sont en partie investis dans l'achat d'animaux, de vaches en particulier. Avec les éleveurs de la zone de Gao, ils troquent souvent directement les tissus contre des animaux. Les Touaregs, rivalisant déjà entre eux pour l'exploitation des ressources pastorales du fleuve, ont donc vu leurs « alliés » avec lesquels ils pratiquaient des échanges réciproques (animaux contre céréales) se constituer progressivement en « rivaux ». Et des rivaux d'autant plus sérieux que la tendance était de reconnaître l'appropriation du sol à celui qui l'occupe de façon durable (qui l'habite) et le met en valeur. Les agriculteurs pratiquant l'élevage disposaient donc d'atouts que les seuls pasteurs n'avaient pas. Si cette évolution n'a pas engendré de tensions entre Touaregs et Arma/Songhay, ou tout au moins n'en a pas laissé de traces dans les mémoires, c'est sans doute parce qu'elle s'est opérée très progressivement et au cours d'une période de pluies abondantes.

49 Voici, pour illustrer la bonne cohabitation entre ces groupes d'éleveurs, la manière dont l'exploitation des bourgoutières était organisée dans les années qui ont précédé la première grande sécheresse de 1972-1974.

Kaaji (Songhay, Peuls)

> « Les bourgoutières étaient utilisées par tout le monde, les *Surgu borey* (Kel Egheris, Ibogholitan, Idurfan) et les Peuls. Nos animaux étaient les premiers à entrer dans les bourgoutières, les autres suivaient après une semaine ou deux. Ceux-ci pouvaient alors rester 3 mois dans les îles. En ce moment, on se fréquentait, on causait ensemble, on échangeait du paddy contre des animaux. »

SOUMANA AMADOU et BONCANA AMADOU, chef de village,
Kaaji le 7 décembre 2000 (S), C. G., D. M.

Iboghollitan

« Avant l'indépendance du Mali, les bourgoutières appartenaient aux Tamasheq. Chaque famille avait sa bourgoutière. En ce temps là, les Songhay n'avaient pas d'animaux. Nous faisions toute la saison sèche au fleuve, toute la famille partait. Nous nous installions dans l'île, avec nos tentes. Ensuite quand nous partions dans l'île de Kaaji, il fallait demander l'autorisation au chef de village. Et pour l'avoir, il fallait être connu du chef, avoir tissé de bonnes relations avec lui. »
AHMADOU LAMIN et ASSABIT,
Oussadia le 15/12/2000 (T), A. O., C. G.

50 Les sécheresses des années 1972-1974 et 1984-1985 ont entraîné de profonds bouleversements dans l'occupation et les modes d'exploitation de la vallée du fleuve, plus encore sans doute que la rupture coloniale. Le manque de pluies sur plusieurs années consécutives s'est traduit par une baisse importante de la crue du fleuve. Les champs de riz traditionnellement situés sur les hautes terres n'étaient plus inondés comme ils l'étaient en temps « normal », si bien que les agriculteurs ont décidé de se rapprocher du lit du fleuve (des terres profondes) pour cultiver. Or cet emplacement était, lui, occupé par les bourgoutières, si bien qu'au final, des ressources pastorales dont l'appropriation était collective et jamais exclusive, ont disparu au profit de champs appropriés individuellement.

51 Ces transformations ne devaient alors être que temporaires, mais du fait de la croissance démographique (il devenait difficile pour chaque famille de posséder une parcelle), de la difficulté à reprendre des terres distribuées à titre individuel, de la forte mortalité animale et du temps nécessaire pour reconstituer les troupeaux (baisse de la charge pastorale), elles se sont prolongées. En outre, cette situation de fait, la privatisation de terres collectives, a acquis une reconnaissance non négligeable : celle de l'État, pour qui la propriété privée était en train de devenir une forme d'accès à la terre supérieure aux autres. Comme le souligne Y. Keïta, « si la terre ne pouvait au début faire l'objet d'une appropriation privative absolue, c'est l'administration elle-même qui a multiplié les octrois de titres qui défendent le concept de propriété privée. Cela a poussé le législateur en 1986 à légaliser ces pratiques. Ainsi l'ordonnance malienne du 1er août 1986 consacre le droit de la propriété » (Keïta, 1998 : 375).

52 Les intéressés reviennent aujourd'hui sur cet événement majeur, dont à l'époque ils n'avaient pas perçu l'importance.

Gabero (Peuls)

« À partir de 1973, les bourgoutières ont commencé à être transformées en champs de riz. C'est l'administration qui a vendu la terre aux gens. Les bourgoutières collectives ont été vendues à des particuliers. Ceux-là n'ont cherché que leur propre intérêt. Ce qui était collectif n'était pas leur problème. La transformation des bourgoutières en champs de cultures explique aussi le fait que les animaux des *Surgu borey* ont cessé de venir dans la vallée. Même les nôtres ont des difficultés, il n'y a plus de bourgoutières, et, en plus, les couloirs d'accès ont été bouchés. »
MAHAMAR ABDU, YEHIA ABDU et IBRAHIM MOUSSA,
Boya le 28 novembre 2000 (S), A. A., C. G.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Iboghollitan

> « C'est avec la création des arrondissements [1960] que les Songhay ont commencé à transformer les bourgoutières en champs, et à privatiser le bourgou pour leurs animaux ou pour le vendre. Ce phénomène a pris de l'ampleur surtout après les sécheresses. Nous n'avions rien fait contre cela parce que nous n'avions plus d'animaux, nous n'avions plus besoin du fleuve. »
> AHMADOU LAMIN et ASSABIT,
> Oussadia le 15 décembre 2000 (T), A. O., C. G.

53 Plus globalement, la transformation de ces bourgoutières collectives en champs individuels montre bien, s'il en était besoin, que c'était ici le type de ressource et d'usage, et non pas la terre, qui déterminait le régime foncier. La remise en cause de ce principe suscitait du même coup des formes de résistance. Ce qui évidemment, n'était pas sans créer des situations potentiellement conflictuelles.

Gabero (Peuls)

> « De 1973 à nos jours, toutes les bourgoutières ont été transformées en champs. Il n'y a presque plus de bourgoutières aujourd'hui. Avant cela, personne n'avait de bourgoutières en son nom propre. Et si par exemple du bourgou poussait dans le champ de quelqu'un, le propriétaire ne pouvait en interdire l'accès à personne. Si le bourgou poussait sur la tête de quelqu'un, il ne lui appartenait pas non plus. [...] Depuis, il y a des gens qui font pousser du bourgou à l'intérieur de leurs champs, et cela provoque des conflits puisque des éleveurs extérieurs y font rentrer leurs animaux. L'esprit du bourgou collectif demeure dans la tête des gens. »
> SEYDU SIDIKI, chef et imam de Zinda, Zinda,
> le 29 novembre 2000 (S), A. A., C. G.

54 À la fin des années 1980, les éleveurs touaregs ont donc perdu les pâturages qu'ils avaient l'habitude d'exploiter en saison sèche. Leurs séjours chez leurs « correspondants » du fleuve ont commencé à devenir de plus en plus rares. Dans le même temps, le nombre des animaux des Arma et des Songhay a progressé sur les pâturages éloignés du fleuve. Le mouvement pendulaire s'est inversé, en quelque sorte. Mais avant le déclenchement de la « rébellion touarègue », cette situation ne semblait pas créer de problèmes particuliers. Il faut dire aussi que dans le même temps, des puits sécurisés (profonds et en ciment) ont été creusés dans les zones éloignées du fleuve. Les Touaregs n'étaient donc plus aussi dépendants de l'eau du fleuve en saison sèche. Et, du côté des ressources pastorales du Haoussa, et surtout du Gourma, celles-ci pouvaient encore supporter de nouvelles charges. D'autant plus que dans ces zones, la reconnaissance de l'accès restait soumise à des règles souples, capables d'être modifiées selon les conjonctures climatiques, démographiques, politiques...

Revendications territoriales sur fonds de violences civiles (1994)

55 L'attaque du poste de Ménaka le 29 juin 1990 marque le déclenchement de la « rébellion touarègue » au Mali[23]. Celle-ci est menée par déjeunes combattants de retour d'exil (Libye), qui entendent libérer leur peuple de la pression hostile de l'État. L'objectif affiché au début est l'indépendance de leur territoire qu'ils nomment Azawad[24]. Au sens strict ce nom est donné à la vaste zone qui s'étend au nord du fleuve Niger entre Tombouctou et

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Bourem. Mais il est en fait utilisé par les mouvements de la rébellion pour désigner l'espace où vivent les Touaregs et les Maures, autrement dit l'ensemble du « Nord-Mali ». La revendication territoriale, exprimée par les porte-parole du mouvement, apparaît en outre tout à fait légitime aux yeux de certains Touaregs restés sur place, et n'ayant pas pris part à la lutte armée.

Tanghakli (Kel Essuk)

> « La rébellion, on nous a dit que c'était des Tamasheq qui luttaient pour les droits de tous les Tamasheq. Alors nous avons supporté cette cause et nous avons aimé leur lutte. On nous a dit aussi qu'ils luttaient pour récupérer leurs terres. Nous avons là aussi bien compris cela, car la terre avant la colonisation française appartenait aux Tamasheq, et comme les Français étaient partis, ils venaient reprendre leurs terres. Jusqu'à l'arrivée des Français, la terre appartenait aux Imajeghen et aux Imghad. On a donc pensé que c'était bien normal que quelqu'un se donne les moyens de récupérer son bien. Les Français avaient retiré la terre des Tamasheq avec la force, maintenant ces derniers revenaient pour reprendre leur terre au Mali. C'est comme ça que nous avons compris les choses quand les rebelles s'attaquaient à l'État. »
> GHAYAD AG MOHAMMEDIN, chef et cadi de la fraction Eghaf n Arodj, le 15 mai 2001 (T), A. O.

56 Cette revendication de l'Azawad (au sens large) est évidemment ambiguë, car sur cet espace vivent d'autres populations que les Touaregs et les Maures, mais qui n'étaient pas dans la rébellion, et qui d'ailleurs n'avaient pas cherché à la rejoindre[25]. Leurs réactions, dans un premier temps, furent différentes selon les cas : crainte et hostilité envers un projet dont elles pensaient qu'elles seraient les laissés pour compte, mais aussi compréhension et solidarité, car les combattants avaient déclaré qu'ils se battaient pour l'ensemble des populations du Nord.

Gabero (Peuls)

> « J'ai compris la rébellion comme une provocation *(toney),* car les rebelles ont dit qu'ils étaient venus reprendre leur espace *(dao)* qui allait de Tchin Tabaraden [au Niger] à Léré [à l'ouest de Tombouctou], et ils n'ont pas demandé notre point de vue. »
> Wolu Arkusia,
> Boya le 28 novembre 2000 (S), A. A., C. G.

Koshakaaray (Songhay)

> « On a entendu que le gouvernement n'accordait pas d'importance aux Tamasheq. Alors ils ont pris les armes pour que ça change. Au départ, ça enchantait tout le monde car ils luttaient pour tout le Nord, et vraiment les gens avaient l'intention de les appuyer d'une manière ou d'une autre. »
> UN VIEUX DU VILLAGE,
> Gao le 7 décembre 1998 (S), Y. H.

Songhay de Bourem (enseignant à Ménaka)

> « Les rebelles sont venus sans préparation, sans programme, mais pour nous ils avaient raison. Ils avaient un bon discours, enfin pour nous Songhay. Ils nous ont dit : on va combattre le pouvoir central, il a mis le Nord, notre région, en retard. Et effectivement nous avons observé, nous ne les avons ni dénoncés, ni appuyés, ni

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

affaiblis. Seulement, les Songhay ont été touchés de ne pas avoir été associés. Si c'est vrai que le même bâton nous frappait tous, et bien il fallait venir nous voir. »
HAMA DJITAY, maître de second cycle à Ménaka,
Ménaka le 31 octobre 1998 (F), C. G.

57 La rébellion, dans sa première phase (jusqu'aux accords de paix de Tamanrasset en janvier 1991), est restée cantonnée du côté haoussa. La vallée du fleuve a ainsi été épargnée, elle n'avait d'ailleurs fait l'objet d'aucune revendication spécifique de la part des combattants touaregs et maures. Mais dans les mois qui suivent, des actes de banditisme se développent au niveau des villages et des campements, et entraînent des opérations de représailles importantes, comme dans la ville de Gao en avril 1991[26].

58 La peur et la stigmatisation de « l'autre » s'intensifient alors et se cristallisent autour de figures simplistes et triviales. Surgissent ainsi les oppositions « sédentaires » contre « nomades », ou encore « Noirs » contre « Blancs ou Rouges »[27]. Et sous couvert de ces représentations, réapparaît l'idéologie radicale façonnée par le colonisateur français au moment de la conquête, selon laquelle les « nomades » n'ont aucun droit sur les terres qu'ils parcourent, qu'ils constituent de par leur mode de production un danger pour une vallée riche comme celle du Niger et pour les « sédentaires », et qu'ils doivent par conséquent être refoulés dans le Sahara ! Avant de donner des exemples précis de ce discours, pour souligner notamment les similitudes avec celui tenu presque un siècle avant par certains administrateurs coloniaux, il convient de préciser qu'il n'est évidemment pas représentatif des positions de l'ensemble des-dits « sédentaires », mais plutôt d'une frange « d'intellectuels » animés alors par des sentiments extrémistes, dont la plupart d'ailleurs ne vivaient que rarement sur place[28].

« Aucun rebelle-bandit-armé ne revendique l'AZAOUAD [en majuscule dans le texte], il veut la reconnaissance d'un droit à l'appropriation crapuleuse des terres, des régions, des biens des peuples sédentaires.
– Les NOMADES : Touaregs, Maures, arabes [...] ont voulu et organisé leur état d'isolement actuel. Ce sont des bandits depuis toujours vivant de vol, razzia, brigandage.
Les tribus nomades sont en train, par le pacte de se donner une position dominante dans le nord, sur le dos des sédentaires à qui appartiennent les régions vitales du Nord. Où sont les villes et les villages des TAMACHEK ?
Peuples noirs sédentaires, de Nioro à Ménaka, organisons-nous, armons-nous pour la grande bataille qui se prépare. Refoulons les nomades dans les sables de l'AZAOUAD.
– La seule façon de mettre fin à la guerre est le soulèvement des peuples noirs sédentaires contre les nomades. Les autorités et les militaires le savent, les nomades le savent aussi. Sans les régions noires sédentaires il n'y a pas de Nord, seulement le désert et des peuplades errantes. »
Extraits de *La Voix du Nord*, organe de combat des peuples sédentaires, n° 00, 1992.

59 Deux ans plus tard, en 1994, la « question du Nord » est loin d'être réglée. Des voix parmi les combattants de la rébellion, expriment de plus en plus leur impatience de voir les résolutions du « Pacte national » appliquées[29]. A ce sentiment de frustration et de trahison (de l'État et des chefs des mouvements), s'ajoutent la désorganisation économique, l'appauvrissement général, la volonté à l'intérieur et entre les groupes sociaux de bouleverser ou réaffirmer des hiérarchies sociales et politiques, la faiblesse de l'État, la prolifération des armes... Dans ce contexte, les actes de banditisme se multiplient, dans la zone pastorale comme dans la vallée, et engendrent des groupes d'autodéfense un peu partout. Le plus important, constitué par un capitaine songhay déserteur de l'armée malienne, intervient au compte des villageois du fleuve et a pour

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

nom « *Ganda Koy* » (littéralement « maîtres ou propriétaires de la terre », en songhay)[30]. Un nom évidemment lourd de sens, pour un mouvement armé dont le projet n'est pas très éloigné de la ligne tracée en 1992 par *la Voix du Nord*.

> « À ceux qui pensent qu'ils sont sur territoire conquis, il faut rappeler que la paternité des terres ne peut être enlevée à ceux qui en ont fait leur domicile unique à travers tous les temps, indiquent des responsables du Ganda Koy. »
> M. DABO, « Ganda koy : que veut-on ? »,
> *Nouvel horizon*, n° 97, 14 juin 1994

60 Une fois encore, le message est écrit et transmis par voix de presse. Une presse récemment indépendante au Mali, qui fait d'ailleurs largement écho aux idéologies niant toute forme de reconnaissance territoriale aux nomades[31]. Si, ce genre de discours et de manipulations est souvent le fait de dirigeants politiques et leaders d'opinion, notamment lorsque la rhétorique est inspirée de textes coloniaux, il reste à savoir de quelle manière ont réagi les populations locales, essentiellement rurales.

61 J'ai cherché dans les témoignages recueillis au cours de l'enquête, les passages où l'appropriation des terres et des ressources de la vallée avait été évoquée en lien avec les violences de l'année 1994. De même, j'ai voulu savoir quelle avait pu être, pour les premiers concernés et exposés, la perception des milices Ganda Koy.

62 Les interprétations sont multiples évidemment, compte tenu de la diversité des situations vécues, et des fractures que les attaques et représailles ont causées. Elles apportent en tout cas un éclairage important sur les formes d'adhésion, ou au contraire de résistance, à une idéologie foncière qui ferait prévaloir les droits des « sédentaires » sur ceux des « nomades ».

Kel Egheris (Imghad)

> « J'ai eu très peur à partir de 1994, au moment où l'Aria a ouvert une base ici, près d'In Tililt. Des dérapages ont eu lieu parce que les rebelles ont mis la pression. Ils avaient la force, et ils avaient besoin des produits du fleuve. Ils ont fait la même chose que les militaires.
> Ils ont considéré les gens du fleuve qui ne leur donnaient rien comme les complices des militaires. Du moins, c'est ça que j'ai compris. »
> GHAÏMA AG MOHAMED, In Tililt le 14 décembre 2000 (T) A.O., C.G.

Kaaji (Songhay, Peuls)

> « Les *Surgu borey* ont commencé les vols et les tueries. Ils ont changé de caractère. C'est surtout des gens du Haoussa qui ont fait ça. Au début quand ils ont fait la guerre contre l'État, on s'est arrêté et on les a regardés. Ils pensaient avoir la terre. Mais quand ils ont vu qu'ils ne pouvaient pas battre l'État et que les gens ne les avaient pas suivis, ils se sont transformés en bandits. »
> BONCANA AMADOU, chef de village, Sumana Amadou,
> Kaaji le 7 décembre 2000 (S) C.G., D.M.

Kel Tamukasan (Kel Essuk)

> « Pendant les moments difficiles, aucun Tamasheq n'osait aller au fleuve, nulle part au fleuve. Alors que les Songhay étaient là parmi nous, avec leurs familles et leurs troupeaux. Personne n'a osé leur faire du mal, parce qu'ils étaient avec nous. Tel n'a pas été le cas pour les Tamasheq qui sont allés au fleuve. Je ne sais pas pourquoi ils ont eu cette attitude parce que ça ne s'était jamais produit avant. On leur a dit que

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

nous étions des Blancs, que nous n'étions pas comme eux... »
MAHMUD AG ABDOULAYE, chef de fraction,
Marsi, le 14 décembre 2000 (T) A.O., C.G.

Gabero (Peuls)

« Ganda Koy en tant que groupe est né de la violence, il a répondu à la violence. Ganda Koy était composé de Bella, de Peuls, d'Arma, de Songhay... Pour nous, les *Surgu borey* n'ont pas de terre, ce sont des spécialistes d'enlèvements. Les *Surgu borey* sont des nomades, alors que le propriétaire de la terre, c'est un sédentaire *(Issa bord)*. »
MAHAMOUDOU BARAZI, Koyssa le 5 février 2001 (S) A.A.

Koyma (Arma)

« Au début, nous avons aidé Ganda Koy. Ils étaient là pour nous protéger. Nous avons donné de l'argent, et les femmes leur ont fabriqué des nattes. Et puis Ganda Koy a fait éloigner nos *Surgu borey*. Le fait qu'ils aient été obligés de fuir nous a fait mal. »
SHEIBU BUBEY TOURÉ, chef de village,
Koyma le 6 décembre 2000 (S) C.G., D.M.

Ihayawan

« On ne peut pas accuser les Songhay dans cette histoire de Ganda Koy. Parce que pour nous, Ganda Koy a été organisé soit par des cadres maliens, soit par l'armée malienne. L'idée n'a pas été initiée par les villageois, ce sont des « têtes » qui ont organisé cela. Il y a même des Songhay qui ont été victimes de cela. Boncan (le chef de Gorom-Gorom) a fui pour aller à Bamako. Sinon on allait le tuer. On a dit que comme il avait des liens très profonds avec les Tamasheq, il les aidait. On a créé des problèmes à beaucoup de Songhay. »
CONSEILLER DE FRACTION, Gao le 20 décembre 2000 (F) C.G.

Gao (Arma)

« La rébellion, c'était une manipulation de l'extérieur. Aucun nomade n'aurait accepté de faire allégeance à l'extérieur, car ils considèrent que cette terre est à eux. Cela n'engage que moi, mais il n'y a rien qui nous oppose dès lors que chacun connaît sa place auprès de l'autre. C'est un destin commun qui nous lie. »
HALIDU ARBONCANA TOURÉ, Moussa Talfia Touré,
Gao le 16/9/1998 (S et F) C.G., R.M., Y.H.

63 Ce que ces témoignages révèlent aussi en creux, et qui sera d'ailleurs exprimé ouvertement par la suite, c'est le danger et l'impasse qui consisterait à voir la « préférence agricole » s'imposer totalement sur les autres formes de légitimation foncière. Cette restriction de normes ne conduirait en effet pas seulement à radicaliser les oppositions entre « gens des dunes » et « gens du fleuve », elle mettrait en péril l'ensemble de l'activité pastorale, pratiquée aujourd'hui au moins autant par les « sédentaires » que par les « nomades ». Le lien social, les contacts, les relations, la recherche de consensus, nécessaires à la gestion collective des ressources seraient ainsi directement menacés.

64 Au plus fort de la crise en 1994, lorsque la rupture entre Touaregs – Arabes et Arma – Songhay semblait totale[32], quelques individus ont réussi à enrayer cette spirale de violences. Or il se trouve justement, que l'initiative qui allait ouvrir le chemin de la paix

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

est venue d'éleveurs, songhay et touaregs, de la zone de Bourem. En ce temps-là, les Touaregs n'avaient plus accès au fleuve, mais des Songhay qui conduisaient leurs animaux en brousse leur servaient d'intermédiaires pour accéder aux produits de base encore disponibles dans les villages de la vallée. Puis ces derniers ont demandé ouvertement aux personnes influentes de la ville de Bourem (le chef de village Hafizou Alhéro Touré, les membres de la coordination Ganda Koy de Bourem) à ce que les éleveurs touaregs puissent venir se ravitailler eux-mêmes au marché, et amener leurs animaux au fleuve parce qu'il n'y avait pas suffisamment d'eau dans le Gourma. La demande fut acceptée, et à partir de ce contact renoué, une rencontre a été organisée à Bourem entre responsables des villages et des fractions de la zone (novembre 1994). Et deux mois plus tard, une autre rencontre s'est tenue, toujours à Bourem, entre cette fois un mouvement de la rébellion (le FPLA) et Ganda Koy. Les relations se sont ensuite renouées dans l'ensemble du Nord-Mali et, depuis lors, le dialogue s'est imposé sur les armes. L'histoire des dynamiques foncières se poursuit, mais selon d'autres modalités et à l'intérieur de nouveaux cadres, les communes rurales.

Décentralisation, un nouveau cadre pour les revendications foncières (depuis 1999)

65 La décentralisation au Mali est née de la pression de deux forces. Celle des bailleurs de fonds d'abord qui, à travers la Banque mondiale notamment, exhortaient les États africains à réduire leurs dépenses et à s'engager dans un processus « d'ajustement structurel » fondé sur les principes du libéralisme économique. La pression aussi de la rébellion touarègue, dont l'aspiration au renforcement des « pouvoirs locaux » fut reconnue et entérinée (en principe) par le Pacte national (avril 1992).

66 Les premières lois de décentralisation sont votées par l'Assemblée nationale en 1993, et les élections communales se sont tenues en mai et juin 1999. Cette réforme, dont la représentation populaire était au début celle du « retour du pouvoir à la maison », est en prise directe avec les questions foncières. Les textes juridiques précisant les modes d'accès aux ressources naturelles et renouvelables, à savoir le « code domanial et foncier » (largement remanié) et la « charte pastorale » (de création récente), définissent les attributions des nouvelles collectivités territoriales[33]. L'interrogation de départ – qui a accès à quoi, comment, et selon quelle légitimité ? – trouverait évidemment dans ces documents matière à réflexions. Mais comme auparavant, je laisserai ici de côté les considérations institutionnelles pour restituer uniquement le point de vue des premiers intéressés, et à partir de là, tenter de suivre la manière dont les revendications foncières sont aujourd'hui exprimées. Ne disposant pas du recul nécessaire pour apprécier cette situation nouvelle, je me contenterai de quelques constats, au regard de l'histoire ancienne, mais aussi des violences récentes dont l'enjeu foncier reste posé de façon cruciale.

67 Une première observation s'impose pour commencer : la vallée du fleuve au niveau du cercle de Gao est désormais un espace quasiment saturé (pression démographique, toutes les familles n'ont pas de champs), presque entièrement privatisé (il ne reste plus que quelques terres salées, et quasiment plus de bourgoutières collectives), et cloisonné (les anciennes relations fondées sur la réciprocité des accès entre la vallée et la « brousse » ne sont plus de mises, surtout depuis les violences de l'année 1994).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Koyma (Arma)

« Les champs qui sont là ne suffisent pas si tous les gens de Koyma veulent travailler. Il n'y a personne qui n'ait pas de champs mais les parcelles sont trop petites. Mes champs ne suffiront pas pour mes enfants. Pourtant de tout ce que tu peux laisser à tes enfants, le champ est ce qu'il y a de plus précieux. La possession d'un champ est une manière d'être attaché au village, de conserver un lien familial que l'on peut transmettre. Le champ dépasse tout ce qu'un *Issa Boro* possède. »
SHEIBU BUBEY TOURÉ, Koyma le 6 décembre 2000 (S) C.G., D.M.

Kaaji (Songhay, Peuls)

« Aujourd'hui nous n'avons plus qu'une seule bourgoutière que l'on partage avec le village de Bagunje. Et il n'y a pas de plages chez nous que l'on puisse transformer en bourgoutières. On ne peut plus revenir sur les bourgoutières, parce que les nouveaux champs appartiennent à des gens qui n'en avaient pas auparavant. Et il y a encore de nombreuses familles qui n'ont pas de champs aujourd'hui. »
SUMANA AMADU, Boncana Amadu, chef de village,
Kaaji le 7 décembre 2000 (S), C. G., D. M.

Gabero (Peuls)

« Depuis la rébellion, nos animaux ne sont plus allés dans les pâturages lointains. A cette époque, les rebelles nous avaient enlevé plus de dix troupeaux de vaches. Alors, depuis, par crainte, nous avons laissé nos animaux dans la vallée. Et depuis la création de Ganda Koy, les *Surgu borey* ne sont plus redescendus non plus dans la vallée. »
SEYDU SIDIKI, chef de Zinda,
Zinda le 29 novembre 2000 (S), A. A., C. G.

Malahia (Kel Essuk)

« Je pense qu'aujourd'hui la confiance est revenue, mais il y a toujours une crainte qui demeure. Vu ce qui s'est passé, nous qui avons toujours vécu à l'intérieur même du fleuve, nous n'avons maintenant plus confiance d'y rester. Tous ceux qui ont été tués ont été victimes de la confiance qu'ils avaient gardée pour leurs *Ihatan*, lesquels n'ont rien pu faire pour les sauver de Ganda Koy. »
SIDI AG HARUN, Gao le 22 juillet 2001 (T) A.O.

Tangabo (Idnan)

« Le bourgou, nous ne l'utilisons que les mauvaises années, lorsque nous partons au fleuve pour abreuver les animaux et que les pâturages sont insuffisants autour du fleuve, ce qui est généralement le cas. Nous le payons comme nous payons du riz. Même le bourgou des bourgoutières collectives est coupé et vendu par les villageois. Les mauvaises années, quand les pâturages sont rares, les gens du fleuve interdisent l'accès à la vallée. Cette situation existait avant la rébellion, mais elle s'est aggravée depuis avec le Ganda Koy, et avec le silence et la complicité des autorités. »
MOHAMMED ALAMIN AG SAMBO, chef de fraction,
Tigelalen, le 16 décembre 2000 (T) A.O., C.G.

68 Si les analyses de la situation convergent sur l'essentiel, il reste à savoir si des initiatives sont prévues (ou déjà mises en œuvre) allant dans le sens de la remise en cause, ou au contraire du renforcement, des positions ainsi établies. Les revendications et les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

négociations ne s'arrêtent évidemment jamais, elles sont permanentes. Ce qui change, ce sont les histoires et les idéologies produites pour les appuyer. Or sur ce plan, la création des communes apporte de nouvelles donnes, à partir desquelles les populations orientent leurs stratégies. Ainsi l'appropriation exclusive des ressources, et partant d'espaces clairement délimités, après s'être généralisée dans la vallée, se retrouve maintenant revendiquée dans les vastes zones pastorales. C'est là une réaction à la privatisation des terres de la vallée, et sans doute aussi le ciment d'un territoire communal en devenir. Mais dans le même temps, des voix s'élèvent également pour réaffirmer l'importance de la réciprocité des accès concernant les ressources pastorales. De multiples référents identitaires sont ainsi mobilisés au gré des intérêts et des propositions énoncées pour les faire valoir.

Gabero (Peuls)

> « Nous, nous sommes des éleveurs depuis toujours, comme les Tamasheq. J'ai un champ mais je ne monte pas dans une pirogue. Tous les gens connaissent nos habitudes dans la zone pastorale : nous y avons notre territoire *(Dao)*, et tout le monde connaît notre place. Et nous n'empêchons personne de rentrer dans les îles. »
> HAMA BAZI, In Tililt le 13 décembre 2001 (F) C.G.
> « Leurs animaux et les nôtres exploitent les mêmes terres salées [situées dans la vallée] sans aucun problème, mais tout de même elles appartiennent aux gens de Gabero parce qu'en certains endroits elles sont situées juste à côté de nos champs. Les pourtours d'un champ que tu as hérité depuis le temps colonial ne peuvent que t'appartenir. »
> WOLU ARKUSSIA,
> Boya le 28 novembre 2000 (S) A.A., C.G.

Iboghollitan

> « Au forum de Kardjimé[34], un Tamasheq de Doghey a dit que le fleuve n'était plus un bien de Dieu mais une propriété des Songhay, alors que la zone exondée était commune à tout le monde. Il a ajouté que si les Songhay étaient les maîtres du fleuve, eux ils allaient leur interdire la brousse. Le chef Songhay a demandé s'il pouvait lui interdire cette zone. Le Tamasheq a répondu qu'il le ferait si eux leur interdisaient l'accès au fleuve. Finalement ils se sont dit qu'il fallait établir des règles. »
> AHMADOU LAMIN et ASSABIT,
> Oussadia le 15 décembre 2000 (T) A.O., C.G.

Ihayawan

> « Je n'ai jamais entendu de problèmes au sujet des terres salées du fleuve. Sauf tout dernièrement au bac de Gao, on a tenté d'interdire l'accès à certains de nos éleveurs. On leur a dit que s'ils nous interdisaient le fleuve, on allait aussi leur interdire nos zones. Leurs animaux sont chez nous, dans nos pâturages, de juin à octobre, donc où est-ce qu'ils vont aller après ? Je crois que les gens ont compris. Ces gens voulaient juste gagner quelque chose, ils pensaient qu'avec les communes ils allaient pouvoir interdire ou réglementer l'accès à leurs ressources. »
> ALGHADER AG AZAR,
> In Tililt le 14 décembre 2000 (F) C. G.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Kel Assakan(Kel Essuk)

> « Des engagements devraient être pris par les maires de Gabero et Gounzoureye pour réserver des zones dans la vallée aux animaux des gens d'In Tililt. Ce serait une décision importante qui prouverait le souhait de la réciprocité. Ce qui compte, ce n'est pas le problème de la place ou pas, c'est l'esprit du partage. »
> ALMUBARAK AG MOHAMMED, chef de fraction,
> In Tililt le 13 décembre 2001 (T) A. O., C. G.

69 Cette dernière citation met en exergue la dimension symbolique de la revendication. En effet, les Touaregs savent que les ressources pastorales du fleuve sont aujourd'hui réduites comme peau de chagrin. Il n'y a plus que les terres salées qui amènent les bergers à séjourner quelques jours par an sur les rives du fleuve. Le bourgou existe encore en de rares endroits, mais comme un éleveur du Gourma le dit, ils sont obligés de le payer comme du riz, quand ils en ont vraiment besoin, les mauvaises années. Or dans le même temps, les grands troupeaux des villageois s'étendent dans le Gourma à plusieurs dizaines de kilomètres du fleuve, sur des pâturages que les Touaregs considèrent comme leur terroir, et aujourd'hui comme le territoire de leur commune. Ils estiment ainsi avoir perdu des deux côtés... Au-delà de l'aspect vital de ces ressources, la question de l'équilibre des rapports de force se retrouve au cœur de la problématique foncière. Elle est sans aucun doute à l'origine de nombreux conflits fonciers, lesquels se traduisent parfois en affrontements violents. Mais le recours à la violence n'est bien sûr pas la seule issue possible. Les notions d'appartenance commune et de partage interviennent aussi largement dans les négociations foncières. Elles sont mobilisées pour reconnaître aux autres (« frères », alliés, voisins proches ou lointains, concurrents parfois) la possibilité d'accéder à tel espace ou telle ressource.

70 Les interdépendances fortes développées par ces sociétés au cours de leur histoire constituent certainement une source d'inspiration essentielle pour ceux qui cherchent aujourd'hui à promouvoir une « gestion patrimoniale » des ressources naturelles. Encore faut-il s'entendre sur ce que cela signifie. Je retiendrai pour ma part l'acception qu'en donne Etienne Le Roy (1998 : 25) : la gestion patrimoniale « repose fondamentalement sur la prise en charge par les populations de la gestion des ressources naturelles (terre ou sol) et/ou renouvelables (faune et flore) sur la base de la prise en compte de certaines contraintes liées à l'intérêt général et de la nécessité d'en extraire des revenus pour vivre. La négociation puis le contrat donnent à ce type de gestion son caractère patrimonial. » On voit réaffirmée ici l'idée que ce sont davantage les pratiques locales (les conditions d'accès aux différentes ressources) que les objets naturels (terres, fleuve, mares...) qui font patrimoine. Prolongeant maintenant Jean-Pierre Chrétien (cet ouvrage) qui estime que « le passé est en lui-même un patrimoine indélébile vital », je serai tenté de dire que pour les populations de la zone de Gao, ce sont les liens sociaux, vécus et conservés dans les mémoires, qui fondent en premier lieu la dimension patrimoniale de l'espace et des ressources.

71 Mais, évidemment, tous les liens sociaux n'ont pas la même force et les mêmes implications. Seuls ceux qui sont tissés sur plusieurs générations et marqués par des événements fondateurs (mariages, difficultés vécues ensemble, alliances politiques...) ont la capacité d'engendrer des espaces communs, qui peuvent constituer, avec le temps, des héritages inaliénables.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

72 Un terme est utilisé à la fois dans les langues songhay et tamasheq pour exprimer ce type de lien : *arkawal*, que l'on pourrait traduire par la fidélité à un serment, à quelque chose de tissé ensemble, dont la transgression passe pour porter malheur[35]. Autant dire que pour les individus et les groupes qui partagent une relation d'*arkawal*, les engagements réciproques se situent bien au-delà des conditions requises à la gestion patrimoniale (« intérêt général », dont on ne sait guère ce qu'il recouvre, « négociation », « contrat »...).

73 Mais, ces relations de confiance et d'intérêts partagés, pouvant donc apparaître comme le socle d'un patrimoine commun, peuvent aussi se déliter et se rompre. Les violences de l'année 1994 ont ainsi déchiré un tissu social, à des endroits où il paraissait pourtant solide. La dimension patrimoniale de l'espace s'effondre alors du même coup.

Gabero (Peuls)

> « Les relations de confiance *(haya kango – nané)* entre le Gabero et ses *Surgu borey* ne peuvent plus revenir, parce que si elles disparaissent elles ne se réparent plus. Cette rupture de confiance, c'est comme une corde attachée qui se coupe. Comment peut-on aimer quelqu'un qui a tué ton père ou ton frère ? »
> WOLU ARKUSIA, Boya le 28 novembre 2000.
> « Aujourd'hui, nous n'avons plus confiance en eux [les Surgu borey]. Nous nous méfions même des Kel Egheris avec qui nous avons toujours partagé le pays *(dao).* C'est seulement une obligation pour nous de vivre sur le même espace. »
> SEYDU SIDIKI, chef de Zinda, Zinda le 29 novembre 2000.

74 Il revient alors aux populations de repenser leurs conditions d'accès aux ressources, de re) construire un avenir en commun. La création des communes et les règles définies (par l'État et les intervenants extérieurs) pour la gestion de ces nouveaux espaces (Le Roy, 1997 : 153-160), amèneront-elles les uns et les autres à transformer leurs représentations de l'espace et du territoire ? Cela est une autre histoire...

Conclusion

75 Que retenir au terme de cet exposé historique dont le propos était d'éclairer, pour le cercle de Gao, les pratiques et les représentations foncières dans la vallée du fleuve Niger ?

76 Le plus visible d'abord : l'éloignement des Touaregs. Après avoir dominé cet espace (sous l'égide des Iwellemmedan) et y avoir été présents régulièrement (voire en permanence pour certains groupes), ces derniers aujourd'hui n'y résident plus, et n'y accèdent pratiquement plus avec leurs troupeaux. Les villages habités par des Arma, des Songhay et des Peuls ont parallèlement gagné leur autonomie politique, se sont agrandis et multipliés, et ont accaparé la quasi-totalité des terres.

77 La vallée qui offrait des ressources à la fois pastorales et agricoles est aujourd'hui presque exclusivement exploitée par des agriculteurs (possédant des troupeaux par ailleurs). Cette évolution fut rendue possible, on l'a vu, par la colonisation française qui a favorisé l'activité agricole et les « sédentaires », l'État malien qui a reconduit le système normatif des Français et appuyé l'appropriation privée des terres, deux grandes sécheresses successives qui ont fragilisé en particulier les pasteurs, l'implantation de points d'eau sécurisés dans les zones éloignées du fleuve, la croissance démographique plus forte dans les villages de la vallée, enfin un conflit sanglant qui a profondément altéré les anciennes

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

relations de voisinage et de réciprocité, et engendré un repli sur soi de l'ensemble des groupes. Il est encore trop tôt pour savoir si la création des communes rurales conduira, ou pas, au renforcement de l'appropriation exclusive des terres et des ressources, pour savoir en somme si les Touaregs ont réellement perdu le fleuve, ou pas (au moins à court ou moyen terme, car au-delà personne ne sait).

78 À part ce constat de renversement des positions respectives, on peut retenir également l'évolution des idéologies qui concourent à légitimer les revendications foncières. En effet, si les enjeux convergent toujours autour de la sécurisation de l'accès aux ressources vitales, et de la lutte pour le pouvoir, en revanche les moyens mis en œuvre pour y parvenir ont changé. Cela tient pour une grande part à l'implantation de l'État « moderne » (colonial, puis malien), lequel a imposé d'autres normes et d'autres formes de socialisation de la violence que celles qui préexistaient. Par exemple, la distinction « nomades »/« sédentaires » introduite par les Français dans un monde où elle ne faisait pas sens, a peu à peu pénétré les représentations locales, au point d'être réutilisée par les intéressés dans certaines de leurs revendications. Il y a là d'ailleurs un paradoxe, car plus cette distinction est reprise, moins elle correspond à une différence objective. Les « nomades » se regroupent en effet de plus en plus autour de sites de fixation, alors que les « sédentaires » sont amenés à suivre (ou faire suivre) leurs animaux à la recherche de pâturages.

79 Mais dans l'esprit des colonisateurs, cette catégorie de langage ne servait pas seulement à différencier deux modes de vie, elle avait aussi pour fonction de repérer les populations dans l'espace, en attribuant aux uns et aux autres des lieux de vie et d'appropriation distincts : le fleuve aux « sédentaires », la « brousse » aux « nomades ». Or si l'on peut considérer qu'un territoire est toujours un espace social, les représentations de cet espace, elles, sont éminemment culturelles. Pour les Français de la première moitié du XXe siècle, le territoire était un morceau de terre délimité par une frontière dont on savait avec précision où elle passait, et pour laquelle on était prêt à mourir si celle-ci était disputée par les voisins. Pour les populations de la région de Gao, à la même époque, le territoire était sans doute figuré en premier lieu par des noms de groupes sociaux, de villages, de familles avec lesquels on était lié par un certain type de rapports (y compris de domination).

80 Cette représentation perdure encore aujourd'hui à un niveau restreint de l'organisation sociale (individuel et familial). Les solidarités économiques, toujours de mise et fonctionnant généralement sur le mode de la réciprocité, se répercutent au plan social et politique, et inversement. Or ces interdépendances ne se développent pas nécessairement à l'intérieur d'un espace précisément délimité. Ce sont les liens sociaux, sans cesse recomposés, qui dessinent les contours de l'espace territorial, et non l'inverse. Mais on peut se demander pour combien de temps encore… Car en effet, à un niveau plus large, les communes sont en train de créer de nouveaux groupes d'appartenances, et partant d'altérité, fondés sur la reconnaissance d'espaces finis. Le renversement des places respectives des différents groupes sociaux, porterait-il en germe de nouvelles représentations territoriales… ? Il y a là, peut-être, une relation de cause à effet qui mériterait d'être étudiée.

Petit glossaire des termes vernaculaires

81 *Alkashi* (S) : tribut, impôt.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

82 *Anassara* (A) : Nazaréhens, Chrétiens, Européens.

83 *Bella* (S, T, F) : nom donné par les Songhay aux esclaves des Touaregs, repris par les Touaregs lorsqu'ils s'expriment en français, et conservé aujourd'hui pour désigner leurs descendants.

84 *Dao* (S) : espace, territoire.

85 *Ettebel* (T) : tambour de commandement, et groupement politique.

86 *Ganda Koy* (S) : propriétaires, maîtres de la terre, nom utilisé par le mouvement « d'auto-défense » des populations du fleuve en 1994.

87 *Gao Alkaydo* : chef arma de Gao.

88 *Gourma* : rive droite du fleuve Niger.

89 *Haoussa* : rive gauche du fleuve Niger.

90 *Hawgara* (S) : grands sacs en peau, utilisés pour les céréales.

91 *Ikufar* (sg. *akafar*) (A, T) : les infidèles, terme générique pour les Européens.

92 *Issa borey* (S) : les gens du fleuve (désigne aussi pour les Peuls de Gabero, les descendants des anciens esclaves).

93 *Jiyow* (S) : la saison froide.

94 *Kel Egef* (T) : les gens de la dune.

95 *Kel Egerew* (T) : les gens du fleuve.

96 *Paddy* : riz du fleuve Niger.

97 *Surgey (sg. Surgu)* (S) : Touaregs « nobles » (Imajeghen).

98 *Surgu borey* (S) : les gens des Surgey, tous les Tamasheq qui ne sont pas Imajeghen.

99 *Tagazt* (T) : la protection.

100 *Tiwse* (T) : tribut.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

ABITBOL M., 1979 — *Tombouctou et les Arma. De la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire Peul du Macina 1833*. Paris, Maisonneuve & Larose.

AG YOUSSOUF I., 1999 — « Inzamman : voix 1 ». *In* HOLTEDAHL L. (dir). *Le pouvoir du savoir, de l'Arctique aux tropiques*. Paris, Karthala : 307-326.

ARNAUD E., CORTIER M., 1908 — *Mission Arnaud-Cortier. Nos confins sahariens, étude d'organisation militaire*. Paris, Larose.

ARNAUD E., CORTIER M., [s. d.] — *Carnet de route*, Paris, Larose.

BOILLEY P., 1999 — *Les touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, Paris, Karthala.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

CORTIER M., 1908 — *D'une rive à l'autre du Sahara (Mission Arnaud-Cortier, 15 février-24 juin 1907)*, Paris, Larose.

GREMONT C, MARTY A., Ag MOSSA R., TOURE Y. H., 2004 — *Entre fleuve et dunes. Les liens sociaux dans l'histoire. Région de Gao (Mali)*. Paris, Karthala.

HOURST Lt, 1898 — *Sur le Niger et au pays touareg. La mission Hourst*. Paris, E. Plon-Nourrit.

KEITA Y, 1998 — « De l'essai d'un bilan des législations foncières en Afrique francophone de 1960 à 1990 ». *In* LAVIGNE DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, Coopération française : 374-382.

LAVIGNE DELVILLE P. (éd.), 1998 — *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française.

LAVIGNE DELVILLE P., 1998 — « La sécurisation de l'accès aux ressources. Par le titre ou l'inscription dans la communauté ? ». *In* LAVIGNE DELVILLE P. (éd.), Paris, Karthala, Coopération française : 76-86.

LE BRIS E., LE ROY E., LEIMDORFER F. (éd.), 1982 — *Enjeux fonciers en Afrique noire.* Paris, Orstom, Karthala.

LE ROY E., 1997 — « Gouvernance et décentralisation ou le dilemme de la légitimité dans la réforme de l'État africain de la fin du XXe siècle ». *In* GEMDEV (éd.), *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala : 153-160.

LE ROY E., 1998 — « De l'appropriation à la patrimonialité, une brève introduction à la terminologie foncière ». *In* LAVIGNE DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française : 23-27.

LE ROY E., 1999 — « À la recherche d'un paradigme perdu. Le foncier pastoral dans les sociétés sahéliennes ». *In* BOURGEOT A. (éd.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*. Paris, Karthala : 397-412.

LOGIE G., 2001 — *Patrimoine et fiscalité des collectivités territoriales, mission pour le PADL (Projet d'appui au développement local), rapport de mission*. Paris.

LUND C, 1998 — *Law, Power and Politics in Niger. Land Struggles and the Rural Code*. Hambourg, Apad, Lit Verlag.

MANGEOT P. et MARTY P., 1918 — Les Touareg de la boucle du Niger, *Bulletin du Comité d'études istoriques et scientifiques de l'AOF*, 3 : 87-136, 257-288 et 422-475.

MARTY A., 1992 — *La division sédentaires-nomades dans la boucle du Niger, 1893-1922*, Norvège, université de Tromsø, Iram.

MARTY A., AG YOUSSOUF L, HABOU A., ANY I., 1990 — *Les régimes fonciers pastoraux. Étude et proposition. Rapport de mission, janvier-février 1990*. Paris, Iram.

RICHER Dr A. M. J., 1924 — *Les Touaregs du Niger (région de Tombouctou-Gao). Les Oulliminden.* Paris, Larose.

WINTER M., 1998 — « La mobilité dans l'exploitation des ressources naturelles. Un défi pour les régimes d'accès à la terre et aux ressources ». *In* LAVIGNE DELVILLE P. (éd.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala, Coopération française : 114-118.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

NOTES

1. Deux études ont été réalisées avec l'Iram (Institut de recherches et d'applications des méthodes de développement) et coordonnées par André Marty. La première portait sur l'histoire des liens sociaux dans la région de Gao (enquêtes réalisées par Rhissa ag Mossa, Younoussa H. Touré, Charles Grémont), et la seconde sur l'accès aux ressources naturelles dans trois communes du Gourma : Gabero, Gounzoureye, In Tililt. Enquêtes réalisées par Djibrilla Maïga, Alghatek ag Ouwaha, Abdel Kader Sidibé, C. Grémont.

2. La pêche et les pêcheurs ne seront toutefois pas pris en compte dans cet article, du fait de l'absence de données et de la particularité des régimes fonciers qui se rapportent à cette activité.

3. Voir encadré 1 : Présentation succincte des populations.

4. Le terme « foncier » sera ici employé dans son acception la plus large, comme l'ensemble des rapports entre les hommes impliqués dans l'organisation de l'espace.

5. Les termes vernaculaires sont notés en italique. Leur sens est donné à la première occurrence, ainsi que dans un petit glossaire à la fin. La transcription de ces termes, ainsi que celle des noms propres, se veut proche de l'alphabet phonétique international. Ainsi, « u » sera utilisé pour le son « ou » (sauf pour les mots les plus connus comme Gourma, Haoussa), « g » au lieu de « gu », « c » au lieu de « tch », « sh » au lieu de « ch ». L'emphase des consonnes ne sera pas notée.

6. Cette autorité s'est avérée également complémentaire, dans la mesure où des chefs Arma ont aussi fait appel à quelques groupes touaregs pour régler leurs problèmes.

7. Le groupe élargi auquel appartient la chefferie du village, et généralement le locuteur, figure entre parenthèses. Cette indication ne renseigne pas sur l'ensemble de la population des villages. Celle-ci était en effet (et est toujours) souvent constituée par des familles se réclamant de différents groupes (Arma, Songhay, Peuls, et même Touaregs).

8. La lettre entre parenthèses correspond à la langue utilisée au cours de l'entretien. (F) : français, (S) : songhay, (T) : tamasheq. Les initiales qui suivent indiquent le nom des enquêteurs. A. A. : Abdel Kader Alhassan Sidibé, A. O. : Alghatek ag Ouwaha, C. G. : Charles Grémont, D. M. : Djibrilla Maïga, R. M. : Rhissa ag Mossa, Y. H : Younoussa Hamara Touré, S. L. Sidi Mohammed ag Lélé (interprète).

9. Pour les Touaregs, le nom de la fraction est donné, suivi entre parenthèses du groupe élargi de rattachement. Les Iwellemmedan sont des *Imajeghen* (*Surgey en* songhay), ce sont eux qui, parmi les autres Imajeghen, exerçaient l'autorité politique la plus élevée.

10. Ceux d'Essuk, du nom d'une ancienne ville de l'Adagh des Ifoghas, appelée aussi *Tadmeka*, « celle qui ressemble à La Mecque ».

11. Bourgoutières : là où se trouve le bourgou *(Echinochloa stagnima)*, plante très nutritive, qui pousse dans les zones inondables. Très appréciée surtout des bovins, elle est consommée sur pied à la décrue, ou bien, et surtout ces dernières années, sous forme de fourrage coupé, transporté et séché. Le bourgou est aussi utilisé par les hommes sous forme de sirop *(manchi, katu)*.

12. Notion utilisée par A. Habou, A. Marty, I. ag Youssouf et I. Any (1990 :12) : « Par terroir d'attache nous entendons cette aire géographique où vit régulièrement pendant la majeure partie de l'année l'essentiel du groupe humain concerné et à laquelle il reste attaché lorsqu'il part en transhumance [...]. Si on s'en éloigne, ce n'est que provisoirement. »

13. Elle est pourtant attestée par des sources françaises de la fin du XIXe siècle. Voir notamment le récit de la mission Hourst, accomplie sur le Niger en 1896. Le nom des différents groupes touaregs aperçus, et pour certains rencontrés, sur les rives du fleuve y est noté avec précision (Hourst, 1898 :155-173 pour la zone de Gao).

14. Expression employée par A. Marty (1992) qui résume au plus près l'orientation de la politique coloniale dans le domaine du foncier.

15. La résistance de guerriers touaregs et arabes (dans la zone de Tombouctou en 1894, et plus à l'est à Séréré en 1897), a en effet ralenti la marche des forces coloniales. À cela, il convient d'ajouter les restrictions imposées aux militaires par la classe politique parisienne.

16. Une source touarègue confirme la difficulté pour les gens du fleuve de résister ou de fuir face à l'avancée des troupes coloniales : « Les Français étaient arrivés par le fleuve. Devant leurs fusils, les Touaregs déplaçaient tentes et bétail. Les Songoy ne pouvaient en faire autant avec leurs huttes et leurs champs de riz. Ils étaient obligés de se soumettre, ou de faire semblant. Les Français exigeaient d'eux des vivres, des pirogues, des porteurs, plus tard des soldats. » I. ag Youssouf (1999 : 317) (Récit des Kel Essuk Shiyukhan d'Inzamman).

17. Pour contraindre les Iwellemmedan à se soumettre, les Français ont utilisé des Kounta (groupe arabe influent dans la zone, et anciens conseillers religieux des Iwellemmedan). Ils leur ont donné des armes à feu avec lesquelles ils ont mené plusieurs attaques meurtrières sur des campements Iwellemmedan.

18. . Cf. page suivante.

Les Songhay emploient le terme *Koyro boro* (homme du village) pour se désigner eux-mêmes. Ils peuvent utiliser également *Issa borey* (gens du fleuve). Les Touaregs les appellent *lhatan*, ils peuvent employer aussi *Kel Egerew* (gens du fleuve), bien que ce terme puisse aussi bien désigner des Arma, des Peuls, et même des Touaregs. Les Touaregs s'identifient eux-mêmes comme *Kel Tamasheq* (ceux de la langue Tamasheq), parfois aussi *Kel Egef* (gens des dunes) pour se situer par rapport aux gens du fleuve. Les Songhay les appellent *Surgu borey* (les gens du *Surgu*), ou *Surgey* – sg. *Surgu* (uniquement les Touaregs dominants, les *Imajeghen* ou *Imushagh*, selon les parlers). Les Arma se disent *Arma* (sg. *Rami*), les Songhay emploient le même terme, ils sont appelés *Larbo* (arabe) par les Touaregs. Les Peuls utilisent le terme peul *Fulbe* pour se désigner eux-mêmes. Pour ceux qui parlent la langue songhay, *Issa borey* (gens du fleuve) n'est utilisé que pour nommer leurs anciens esclaves. Ils sont appelés *Fulan* par les Touaregs.

19. Un comité de médiation est également installé dans chaque village pour vérifier l'application du registre foncier. Ce comité aurait fonctionné jusqu'en 1970. En outre, des annotations furent ajoutées par les représentants de l'Administration au registre initial, sans qu'il n'y ait apparemment eu de règlement précis pour cela. Elles sont nombreuses et les plus récentes d'entre elles ont été portées au début des années 1990 (G. Logié, 2002 :11).

20. Almeymun ag Kiyu, Mohammedin ag Ikna, Shamanamas Ikarbaghanan, Gao le 24 octobre 1998.

21. Pour la période coloniale les chiffres concernent la région actuelle de Gao (cercles de Bourem, Gao, Ansongo, Ménaka) plus celle de Kidal. Pour l'année 1948 : 202 000 personnes recensées (sources : *Annuaire statistique de l'Union française d'Outre-mer*). En 1959 : 250 000 personnes (J. Dupuis, « Nomades et sédentaires au Soudan », *L'Afrique et l'Asie*, 1960, 2e trimestre : 22-23.) En 1968 : 304 600 personnes ; 91 580 pour le cercle de Gao (DRPS, Gao, *Répertoire des villages*).

22. Ceux-ci apparaissent liés au clientélisme politique qui se développe depuis la création des partis (1946). L'attribution (ou le retrait) de terres est un moyen couramment utilisé par les partis au pouvoir pour récompenser (ou punir) ceux qui les ont soutenus (ou pas).

23. Les termes que les combattants utilisaient pour désigner leur action étaient : *tanakra*, en tamasheq « l'éveil, le soulèvement », ou *attawra*, en arabe « la révolution ».

24. La revendication d'indépendance est clairement formulée au congrès de Tripoli en 1987, puis l'idée est reprise dans un document intitulé « Nous, Touaregs du Mali... » diffusé après le déclenchement des hostilités, fin 1990. (P. Boilley, 1999 : 479-482). Le nom « Azawad », est repris par les quatre grands mouvements de la rébellion : MPA (Mouvement populaire de l'Azawad), FIAA (Front islamique arabe de l'Azawad), FPLA (Front populaire de libération de l'Azawad), ARLA (Armée révolutionnaire de libération de l'Azawad).

25. Notons tout de même la présence de quelques métis, ainsi que celle de quelques individus songhay et/ou peuls, mais vraiment anecdotique (moins de dix sans doute).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

26. Des maisons et des boutiques appartenant à des Touaregs et des Arabes sont pillées, obligeant ceux-ci à traverser le fleuve pour se réfugier dans le Gourma. Certains ont pu regagner la ville, mais pour beaucoup ce fut le début de la dispersion et de l'exode.
27. En référence au teint clair d'une partie des Touaregs.
28. Il n'est pas certain par exemple que le texte qui suit soit arrivé jusqu'à Gao. À ma connaissance, il aurait été écrit en France, et c'est d'ailleurs là qu'il était facilement accessible.
29. Après les accords de Tamanrasset de janvier 1991, une deuxième phase de négociations entre les mouvements de la rébellion et l'État malien (dirigé alors par un régime de transition, avec à sa tête le colonel Amadou Toumani Touré – actuel président du Mali) aboutit à la signature d'un Pacte national en avril 1992, lequel prévoyait des efforts substantiels pour le développement des régions du Nord, l'intégration d'un grand nombre d'ex-combattants, une certaine autonomie régionale...
30. L'appellation complète est en fait MPGK (Mouvement patriotique Ganda Koy).
31. Ainsi à titre d'exemple, « La prise du pouvoir des Nomades (...) s'est traduite dans sa durée par des guerres et pillages. [...] L'histoire de la Boucle du Niger nous enseigne qu'il n'a jamais été question nulle part d'un territoire nomade. Aucun tarik à notre connaissance n'en fait mention. » Voir S. O. Traoré, « Crise du Nord. Un peu d'histoire », *Le Scorpion*, n° 148, 6 juillet 1994. La presse française n'est pas en reste. L'hebdomadaire *Jeune Afrique* (28 juillet-3 août 1994) titrait ainsi un de ses articles : « Le combat des hommes de nulle part ».
32. Les Peuls de Gabero et Sidibé étaient à l'époque dans une situation intermédiaire. Des points de vue divergents se sont exprimés, sans que jamais une position tranchée ne soit arrêtée.
33. Le *Code domanial et foncier est* une ordonnance du 22 mars 2000 qui définit le domaine national (art. 1), le domaine de l'État (art. 2), celui des collectivités territoriales (art. 3), celui des autres personnes physiques et morales (art. 4)... 276 articles au total. La *Charte pastorale* est une loi votée en 2001 qui définit les principes et les règles applicables aux activités pastorales au Mali (68 articles, 12 pages).
34. Forum intercommunal organisé en mai 2000 par le PADL (Projet d'appui au développement local), dans un village de Gabero, regroupant les communes de Gao, Gabero, Gounzoureye et In Tililt.
35. Ghubayd ag Alawjeli (*Lexique Touareg-Français*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1980) en donne la définition suivante « *Arkawal* (pl. *arkawalan*) : promesse constituant un engagement ». « *Arkawal* peut se dire des racines qui font vivre l'arbre avec toutes ses branches et ses ramifications. » Mohammed Ahmed ag Alhassan, Sheriffen, Djebock le 15 décembre 1998 (T) R. M.

RÉSUMÉS

Dans le Nord-Mali, le fleuve Niger dessine sur les cartes une ligne bleue au milieu de vastes plaines arides. Tout autour de cette vallée, se concentrent depuis des siècles de nombreuses populations (Arabes, Arma, Peuls, Songhay, Touaregs...) attirées notamment par les terres fertiles (exploitées par la riziculture) et les ressources pastorales. Cet article traite d'une petite partie de cette très longue histoire de confluences sociales, à travers l'observation de différentes formes d'appropriation des ressources et de l'espace qui se sont succédé et entremêlées de la seconde moitié du XIXe à la fin du XXe siècle, dans le cercle de Gao (subdivision administrative héritée de la colonisation).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Les sources mobilisées à cette fin sont en grande majorité orales, issues d'un corpus de témoignages recueillis dans l'ensemble de la région de Gao de 1998 à 2001, auprès de populations rurales essentiellement. A partir de questions très simples et très larges : « avec qui étiez vous en relation ? de quelles manières ? quand, comment et pourquoi, selon-vous, ces relations ont-elles évolué ? », les personnes interrogées précisent l'identité des groupes, des familles et des individus qui avaient accès à telle ou telle ressource, et décrivent en même temps les règles conditionnant l'accès et les principes fondateurs de ces règles. Par ailleurs, d'autres types de discours (écrits ceux-là), sont sollicités, des textes produits par le pouvoir colonial français, et plus récemment par des « cadres » maliens, qui éclairent l'origine et la forme des revendications foncières.
De ces données émergent des évolutions considérables, comme la perte du contrôle de la vallée par les Touaregs et leur marginalisation dans cet espace, ou les idéologies servant à appuyer les revendications ; mais aussi ce qui perdure, notamment des liens sociaux et familiaux spécifiques qui, lorsqu'ils sont tissés sur plusieurs générations et conservés en mémoire, peuvent conférer à l'espace et aux ressources une dimension patrimoniale.

In northern Mali, the river Niger draws on maps a blue line in the middle of vast and arid plains. For centuries, numerous populations have been concentrating all around the valley (Arabs, Arma, Fulanis, Songhay, Tuaregs...), attracted by fertile lands and rearing ressources. This article treats of a small part of this long story of social mingling, observing the different forms of ressources and space appropriation which have succeeded and intermixed from the second half of the 19th century until the end of the 20th, in the circle of Gao (administrative subdivision dating from colonization).
The sources used to this end are oral for the major part, stemming from a corpus of testimonies collected in the entire region of Gao from 1998 to 2001. Starting from very simple and large questions "who were you in touch with? in which way? according to you, when, how and why have they evolved?", people interviewed specify the identity of groups, families and individuals who had access to such and such ressources, and in the same time, describe the rules conditioning the access and the founding principles of these rules. Moreover, other types of discourse (this time written) are sought. Texts produced by the French colonial authorities, and more recently by Malian "executives", who throw a light on the origin and form of land claiming.
From these data emerge considerable evolutions, like the Tuaregs loosing control over the valley and becoming marginalized, or ideologies used to back up claims; but also what endures, notably specific social and family bonds, which when weaved from generations and kept as memory, can give a patrimonial dimension to space and ressources.

INDEX

Mots-clés : histoire coloniale, conflit foncier, identité, Touareg, fleuve Niger
Keywords : colonial history, land conflict, identity, Tuaregs, Niger river

AUTEUR

CHARLES GRÉMONT

Charles **Grémont,** historien, Mald UMR 8054, 9, rue Malher, 75004 Paris.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Logique patrimoniale et conservation de la forêt

L'exemple de la forêt d'Ambondrombe, Sud-Betsileo, Madagascar

Conservation or Transformation of ancestors inheritance? Exemple of the forest of Ambondrombe, South Betsileo, Madagascar

Sophie Moreau

---

1 Madagascar est connu à la fois pour l'originalité et la richesse de sa nature, et pour les menaces que fait planer sur elle une déforestation galopante, vigoureusement dénoncée par les forestiers et les botanistes, depuis près d'un siècle[1], et immanquablement évoquée par les médias qui décrivent la nature malgache. Actuellement, selon les estimations officielles, 100 000 à 300 000 hectares de forêt disparaîtraient chaque année[2]. Sur le terrain cependant, l'analyse de l'histoire et des étapes de la déforestation nuance l'idée d'une progression rapide et uniforme de ce phénomène. L'évolution de la lisière de la forêt de la bordure orientale des Hautes Terres, observée dans le Sud-Betsileo, à une cinquantaine de kilomètres à l'est de la petite ville d'Ambalavao, entre les massifs montagneux de l'Ambondrombe et de l'Andringitra, semble à cet égard significative (fig. 1).

2 En effet, au cours du siècle dernier, autant que le laisse apparaître le recoupement des témoignages paysans, des récits des voyageurs, des photographies aériennes[3], ce mince liseré de forêt dense d'une quinzaine de kilomètres de large s'étendant sur les plateaux et les montagnes au-dessus de l'escarpement tanala, a peu évolué. La lisière a certes reculé, en remontant sur les versants des montagnes, et les trouées se sont élargies dans les principales vallées, mais on a moins l'impression d'une franche déforestation que d'une lente dégradation de zones mosaïques de landes, broussailles, et prairies (terme auxquels les botanistes préfèrent celui de pseudo-steppe, dans les Hautes Terres).

Figure 1. Localisation de la zone d'étude.

3 Ce recul modéré dans l'ensemble, et variable selon les terroirs de la région, s'est pourtant accéléré sur les vingt-cinq dernières années, où l'on a constaté une progression du déboisement sur les flancs des montagnes les plus proches des villages, et dans les vallées qui échancrent le massif forestier. Cette région donne donc l'illustration d'une déforestation lente sur l'ensemble du siècle avec une phase d'accélération récente, en décalage avec les présentations dramatiques les plus répandues à propos de Madagascar.

4 Cette relative modération est d'autant plus remarquable que nous nous trouvons ici dans un pays anciennement et densément peuplé. L'Arindrano, nom historique du Sud-Betsileo, représente l'un les plus anciens foyers de fortes densités de Madagascar depuis le XVIIe siècle, si ce n'est avant (Flacourt, 1661 : 122). Aujourd'hui les communes d'Ambohimahamasina, de Miarinarivo et de Sendrisoa riveraines de la forêt ont des densités, moyennes à l'échelle des Hautes Terres, comprises entre 30 et 50 hab./km^2, chiffre faussé par le fait que la population se concentre sur des espaces étroits dans les vallées, alors que les immenses espaces forestiers et montagneux compris sur leur territoire sont vides d'hommes.

5 Cette singularité n'est peut-être pas si exceptionnelle. Des phénomènes de stabilité relative des lisières, avec tout de même une accentuation récente de la déforestation, ont été signalés sur la bordure forestière orientale des Hautes Terres à l'est de l'Imerina (dans l'Amoronkay, ou à l'est d'Anjozorobe (Henry, 1992 ; Moreau, 1997). Ils posent peut-être la question d'une limite écologique majeure. La forêt dense se situe ici à des altitudes comprises entre 1 000 et 2 000 m, et dans cette position orientale, bénéficie d'un climat frais et encore très humide. Elle fait sans doute preuve de davantage de dynamisme qu'on ne le dit souvent à propos de la forêt malgache. Dans notre secteur d'étude, les phénomènes d'embroussaillement des prairies en bordure de la forêt sont fréquents s'ils ne sont pas arrêtés par le feu. La forêt du Sud-Betsileo demeure isolée par rapport aux

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

axes routiers et ferroviaires et aux centres urbains et portuaires, ce qui l'a mise à l'abri des formes d'exploitation massive et prédatrice : pas de charbonnage pour la consommation urbaine, peu d'exploitation industrielle du bois. Cette région déjà densément peuplée ne connaît pas non plus d'immigration. Fondamentalement et sur le long terme, la lenteur de l'évolution des lisières amène à s'interroger sur la relation des communautés paysannes betsileo à la forêt, et plus particulièrement sur l'ensemble des facteurs, d'ordre socio-économiques et culturels, qui les conduisent à une utilisation peu dégradante des espaces forestiers.

6 C'est cette relation que nous avons cherchée à explorer, en prenant l'exemple d'un petit village, Ankarinomby, situé en contrebas à l'ouest de la montagne sacrée d'Ambondrombe, à l'orée de la forêt. Par certains aspects, il semble que les Betsileo d'Ankarinomby tournent le dos à la forêt. La forêt est perçue comme un univers qui s'oppose à la civilisation paysanne betsileo, celle de riziculteurs et d'éleveurs qui vivent dans un milieu ouvert dit *fatra*. Le paysage des vieux terroirs est ordonné verticalement, avec en bas, dans les vallons à fond plat les rizières qui, près des villages montent en de multiples gradins sur les versants ; à flanc de colline les villages et quelques champs ; plus haut des reboisements d'eucalyptus souvent très maigres, et plus loin un moutonnement de collines herbeuses, où paissent sous la garde des bouviers quelques zébus.

7 Les paysans d'Ankarinomby sont fixés sur une portion minuscule de leur terroir, au pied du village et sur les bords de la rivière Mananatanana, qu'ils exploitent de manière minutieuse et intensive, avec des rendements en riz qui, faute d'intrants, restent modestes (de l'ordre de 2,7 t/ha). Le reste : collines herbeuses, et plus loin la forêt, représentent une marge en cours de peuplement, et encore utilisée de manière très extensive.

8 La forêt à l'est est une marge immense et vide, encore peu intégrée au système de production. Certaines familles cultivent des parcelles défrichées gagnées aux dépens de la forêt, sur les pentes de l'Ambondrombe, depuis une vingtaine d'années. Mais ce type de cultures n'est pas généralisé et fonctionne comme un complément aux rizières. L'élevage extensif de grands troupeaux de bœufs qui paissent en quasi-liberté sur les marges et à l'intérieur de la forêt représente l'activité la plus importante. La pêche dans les ruisseaux forestiers, la récolte de miel et les prélèvements en bois ou en fibres pour la sparterie, ont également toujours été pratiqués et connaissent (on y reviendra) un certain regain. Ces marges forestières sont depuis une quinzaine d'années en cours de peuplement : de nouveaux hameaux s'implantent progressivement dans les vallées situées sur les lisières de la forêt ou des clairières à l'intérieur même du massif. Sur le plan religieux, la forêt est le monde des esprits de la nature, émanations du créateur Zanahary, et souvent hostiles aux hommes.

9 Cette forêt semble donc par certains aspects étrangère, ou du moins marginale, aux communautés paysannes de la lisière. Elle est pourtant aussi définie comme une partie du *tanin-drazana*, la terre des ancêtres, elle est considérée comme un *lovan-drazana*, un héritage des ancêtres. Ces termes, par leur référence aux ancêtres, évoquent l'idée que nous nous faisons, en Europe, du patrimoine : un bien que l'on se transmet à travers les générations. Notre conception du patrimoine est tournée vers la conservation ou la protection des objets patrimoniaux. Chez les communautés paysannes betsileo, pourrait-on considérer que cette référence à l'héritage ancestral joue en faveur de la protection des espaces forestiers, qu'elle intervient comme un facteur explicatif de la déforestation modérée ?

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Les lieux-symboles : repères du territoire et de l'histoire des vivants

10 La relation « patrimoniale » des Betsileo à la forêt apparaît essentiellement tournée vers l'appropriation des espaces forestiers, leur intégration dans le territoire des communautés de la lisière, et leur contrôle. Cette appropriation passe par la médiation des ancêtres, à travers un marquage de l'espace par une série de lieux-symboles, chargés de mémoire et d'histoire, qui constituent autant de repères spatiaux et temporels, jalonnant le territoire des populations tout comme ils jalonnent leur histoire. Ce sont donc des lieux fondateurs à la fois du territoire des groupes et de leur identité (fig. 2).

11 En effet, ce massif forestier a plusieurs fois au cours de l'histoire, été traversée, et habité par les ancêtres des habitants actuels. A une époque lointaine, entre le XVIe et le XVIIIe siècles, les ancêtres d'une grande partie des actuels Betsileo du Sud arrivèrent de l'est et traversèrent la grande forêt (Beaujard, 1983 ; Raherisoanjato, 1984). Au cours de cette migration, ils se sont arrêtés, ont fondé des villages, ont probablement cultivé, à l'intérieur du massif forestier. A plusieurs reprises au cours du XIXe siècle, la forêt servit de refuge, lors de la conquête merina vers 1815 puis en 1830, et lors des raids de pillards bara et tanala. Enfin, dans un passé plus récent, elle abrita les rebelles lors de la répression du soulèvement de 1947. La forêt a en outre été continuellement utilisée pour la pêche, la récolte de miel, et l'élevage extensif des zébus. A la fin du XIXe siècle, les marges forestières ont déjà fait l'objet d'un premier mouvement de peuplement et de mise en valeur, associé à un habitat temporaire sur les pâturages. La colonisation française, regroupant les habitants en de gros villages de 15 toits, a mis fin à ce processus (Moreau, 2002).

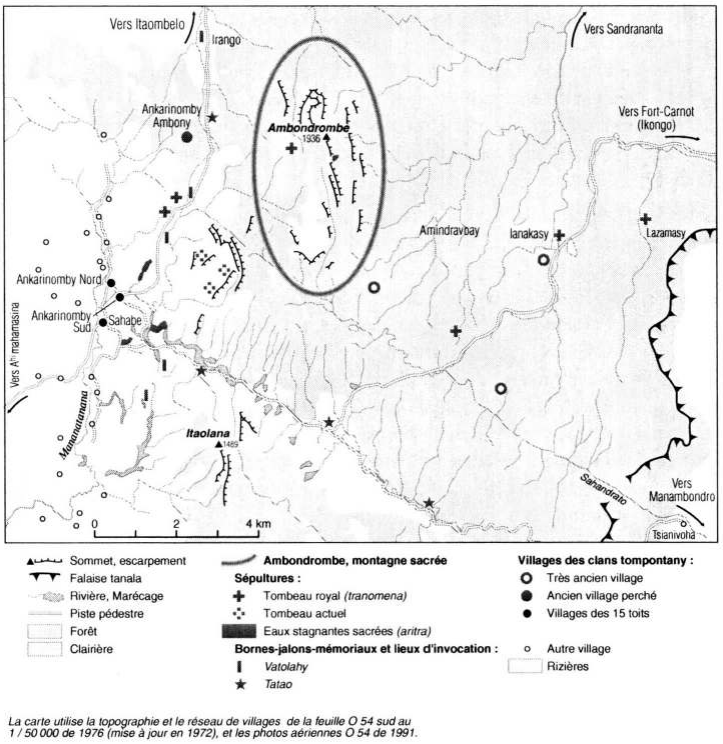


Figure 2. Les lieux-symboles d'Ankarinomby.

12 La présence des esprits des ancêtres dans la forêt est matérialisée dans l'espace par une série de lieux-symboles, qui remplissent une triple fonction, assez comparable d'ailleurs avec nos lieux patrimoniaux européens. Ce sont des lieux de mémoire, qui rappellent les ancêtres et servent de support à des légendes. Ce sont des lieux sacrés, dans la mesure où ils mettent en relation les vivants avec les esprits des ancêtres, et à travers eux avec l'ensemble des forces religieuses, Zanahary et les esprits de la nature. Ces lieux représentent enfin des repères qui organisent un maillage de l'espace et jalonnent les routes à l'intérieur de la forêt.

Les anciens villages

13 Ces lieux sont de différents types. Il s'agit pour certains d'espaces anodins, dont le toponyme raconte l'histoire héroïque des ancêtres des habitants actuels de la lisière. Ainsi, Amindravoay signifie littéralement chez Ravoay, ancêtre fondateur du clan des Siradio du village d'Ankarinomby. Parfois les légendes sont oubliées, mais la fréquence des toponymes en *masy* ou *hasy* renvoie au terme *masina* (sacré), et fait référence aux *hova* , les princes à la tête des groupes qui autrefois traversèrent la forêt pour peupler le pays betsileo, ou seraient par la suite redescendus vers le pays tanala à l'est. D'essence sacrée, ils avaient le pouvoir de sacraliser les lieux.

14 Les sites d'anciens villages sont aussi nombreux en forêt. Certains, situés en plein cœur du massif sont de très anciens sites, parfois perchés sur de hautes collines, parfois dans les larges vallées à fond plat, parfois entourés d'un ou de plusieurs fossés circulaires, parfois sans aucun signe distinctif qui, au premier abord, les signalerait au passant. Leur histoire est souvent mal connue, ou très confuse : les habitants actuels ont perdu le souvenir de leur fondation et de leurs anciens habitants, mais ils les relient toujours à la « geste des *hova* », et respectent et redoutent profondément ces espaces, comme étant la source d'un pouvoir puissant et potentiellement dangereux. L'existence de ces anciens sites villageois, très peu étudiés (Rasamuel, 1977), témoigne d'une occupation ancienne des espaces forestiers, sans doute temporaire, lâche et ponctuelle, mais qui a nécessairement modifié les écosystèmes naturels. On peut avancer l'hypothèse d'anciennes cultures sur défriche-brûlis, de pâturages ou de cultures dans les clairières marécageuses, tout ceci ayant entraîné des modifications floristiques difficiles à appréhender aujourd'hui.

15 Sur les marges de la forêt, se trouvent d'autres sites villageois, plus récents ceux-là. Il s'agit des anciens villages perchés, habités jusque dans la seconde moitié du XIXe siècle, avant la descente des populations qui se sont éparpillées en hameaux, proches des fonds de vallées et des rizières, parfois, nous l'avons évoqué, jusqu'en forêt. Ce déplacement de l'habitat peut être associé à une poussée démographique dans une région qui n'avait cessé de recevoir des apports migratoires au cours des époques précédentes, et à une époque de paix relative, sous la domination merina et à la nécessité d'une adaptation des systèmes agraires, qui se sont progressivement intensifiés en se polarisant sur la riziculture humide de bas-fonds, évoluant vers la riziculture irriguée (Moreau, 2002).

Les tombeaux et *aritra*

16 Autre type de lieu-symbole, les tombeaux, et surtout les tombeaux des *hova* (*tranomena*), situés en pleine forêt ou sur les marges et, plus proches des villages actuels, les tombeaux des lignages d'aujourd'hui. Un type de tombeau et de lieu sacré particulier est représenté

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

dans le Betsileo par les *aritra*. Il s'agit de sources, marécages ou mares, sacrés parce qu'y subsisterait une anguille ou un serpent, réincarnation d'un *hova* d'autrefois, et qui serait issu d'un ver, lui-même prélevé sur le cadavre en décomposition du prince.

17 Mais le terme est aussi utilisé par les paysans d'Ankarinomby pour des marécages ou étangs dans lesquels un *hova* aurait trouvé la mort, et qui continuent à abriter son esprit. On notera que ce type de lieu sacré ne se trouve pas en pleine forêt, mais sur les marges aujourd'hui déboisées du village.

Les monuments

18 Enfin, un ensemble de monuments jalonnent le territoire du village. Sur les marges du terroir villageois, en terrain déboisé, il s'agit de pierres levées (*vatolahy*), qui composent des alignements parfois sur de longues distances, semblant orienter l'espace et jalonner d'anciennes routes, ou des alignements plus modestes sur les chemins qui conduisent aux tombeaux. En forêt, point de pierres levées mais des *tatao*, des entassements de pierres ou de branchages.

19 Ces *tatao* sont parfois édifiés en mémoire d'une personne qui, à sa mort, a souhaité qu'on lui en élève un. Ils peuvent également correspondre aux endroits où, lors du transport d'un défunt vers son tombeau (et en particulier, à une époque récente, lors du retour des défunts tanala vers leur pays) les porteurs s'arrêtent pour se reposer et déposent le brancard sur le sol. Plus simplement, sur les cols, le sommet des plus hautes collines ou dans les vallées, les *tatao* servent de jalons pour repérer les sentiers.

La montagne sacrée d'Ambondrombe

20 Dans cette forêt, il existe un lieu-symbole particulier, la montagne d'Ambondrombe, un des lieux sacrés les plus célèbres de Madagascar, qui selon la croyance nationale abrite les esprits des ancêtres des Malgaches. L'Ambondrombe n'a en apparence rien d'exceptionnel : c'est une montagne isolée, massive, qui culmine à près de 2 000 m, soit moins haut que les sommets des massifs de la région, comme l'Andringitra. Battue par l'alizé oriental, elle est sempiternellement enveloppée dans les brumes, et constitue un château d'eau qui alimente les rivières de la région. Les basses pentes sont couvertes d'une forêt dense à laquelle succède en altitude un fourré broussailleux, entre les affleurements de granite.

21 Pour les Betsileo de la région, la montagne est appelée *Iratsy* (« le Mauvais »). C'est un des lieux-symboles qui célèbre la geste des princes d'autrefois, mais également un lieu maudit. L'Ambondrombe se situe à la source des principales rivières qui descendent vers l'est et ont servi de voie de passage aux migrants venus de la côte est vers le pays betsileo. C'est donc un carrefour, où de très nombreux groupes se sont arrêtés, et souvent divisés. Une des traditions veut que les souverains des différents royaumes du Sud-Betsileo aient une origine dynastique commune, et que leur ancêtre, Andriandahifotsy, se soit arrêté au pied de l'Ambondrombe. La légende veut que l'enfant d'un prince y ait trouvé la mort, perdu dans les bois ou noyé dans un étang. La montagne aurait par la suite été maudite, et considérée comme la demeure d'esprits malveillants.

22 L'Ambondrombe réunit donc les différents attributs des autres lieux-symboles que nous avons évoqués : anciens sites d'habitat, tombeau, et même *aritra* s'y trouvent concentrés.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

23 Sur cette légende locale se superpose un mythe merina, constitué progressivement en mythe national. Autour de l'année 1815, les troupes du souverain merina Radama I ont pris possession, non sans difficulté, du Sud-Betsileo. Par la suite, dans les années 1830, la reine Ranavalona I lança des expéditions contre le pays tanala en contrebas, et ses troupes empruntèrent les vallées qui servent de couloir de communication entre les deux régions.

24 Les troupes merina ont donc séjourné à deux reprises au moins au pied de l'Ambondrombe, elles ont vraisemblablement connu les légendes betsileo et témoigné des bruits étranges que l'on entend au pied de la montagne : coups de canons, sonneries de clairon, meuglement des bœufs, chants du coq et pilonnage du riz, sans doute liés à des phénomènes d'écho. Légendes anciennes et phénomènes étranges ont nourri un nouveau mythe, qui apparaît sous Ranavalona I, celui d'une cité des morts sur l'Ambondrombe, reproduisant l'ordre social et le modèle urbain de la capitale Antananarivo, et où les esprits vivent soumis aux souverains merina (Albinal, 1885 ; Dubois, 1938 ; Cousins, 1875 ; Ravelojaona, 1937 ; Shaw, 1876). Ce mythe a sans doute joué un rôle unificateur au moment où les Merina étendaient leur autorité sur l'île et lors des troubles de la fin de règne de Radama II (Raison-Jourde, 1991).

25 La montagne sacrée d'Ambondrombe joue donc un rôle dans la construction de différents territoires emboîtés : à l'échelle locale, pour les paysans d'Ankarinomby et des environs, qui prétendent descendre des anciens *hova* de la montagne, à l'échelle régionale pour le Sud-Betsileo où l'Ambondrombe est un carrefour dans les migrations de peuplement et une étape dans la migration de la dynastie royale, et enfin à l'échelle nationale, dans la construction d'un territoire soumis à la monarchie merina.

Des pratiques nouant l'alliance des hommes et de la forêt

Respect des ancêtres et des interdits

26 La forêt, estampillée par l'ensemble de ces lieux-symboles, est intégrée au territoire des communautés de la lisière qui se considèrent comme les « maîtres » (*tompo*) de cet espace, par opposition à d'autres groupes betsileo, merina, ou tanala. Ce terme de *tompo*, difficile à traduire, définit moins une relation de propriété que d'autorité sur la forêt. Cette relation a également un sens religieux : c'est par la médiation des esprits des ancêtres que leurs descendants peuvent dialoguer avec les esprits de la nature qui règnent sur la forêt en première instance, et utiliser le milieu forestier. Ce lien à la forêt est actualisé par un ensemble de pratiques qui réaffirment la relation entre les esprits, la forêt, les hommes, et réactivent la dialectique de l'appropriation des lieux.

27 Sur les *tatao* en particulier, mais n'importe où en forêt quand ils s'arrêtent pour camper, et mangent le repas qu'ils ont cuisiné, quand ils pêchent et recherchent du miel en vain, et avant de défricher un espace, les paysans tournés vers l'est[4] invoquent les ancêtres, les esprits de la forêt et Zanahary le dieu créateur. Les paroles d'invocation de ces rituels (*saotra*) réaffirment qu'ils ne sont pas des étrangers à la forêt mais les enfants de leurs ancêtres, que leurs intentions sont bonnes, et appellent les esprits des ancêtres et de la nature sauvage à se montrer bienveillants et à favoriser leur entreprise. Ces invocations sont suivies de modestes offrandes : une cuillère de riz, déposée sur une feuille propre

vers l'est, un verre de *toaka*, le rhum de fabrication artisanale que l'on jette vers l'est, ou plus simplement de l'eau claire. Ces *soatra* ne sont pas réalisés systématiquement par tous ceux qui traversent la forêt : ils le sont par les anciens, les plus respectueux des ancêtres et qui représentent l'autorité des lignages, par ceux qui sont le moins influencés par la religion chrétienne dispensée à l'église ou au temple, au village, par ceux enfin, qui redoutent une intervention néfaste des esprits pour diverses raisons, ou enfin par ceux qui veulent affirmer aux yeux d'autrui leur statut de *tompo* et leur respect de la tradition.

28 La forêt est également un espace rempli d'interdits à ne pas enfreindre (*fady*). Certains sont liés à la geste des *hova* d'autrefois, notamment ceux qui portent sur l'anguille (ne pas prononcer le mot, ne pas en pêcher, ne pas en manger). Le rôle de nombreux *fady* semble être d'interdire la pénétration d'étrangers à la communauté dans la forêt, et donc de renforcer la position de *tompo* des communautés de la lisière. Il en est ainsi du *fady* sur le mot *ambaniandro* (terme par lequel les Betsileo désignent les Merina), *des fady* sur le mot *trondro* (le mot merina qui signifie poisson) et le poisson lui-même, du *fady* sur le sel, élément étranger à la forêt (autrefois les paysans betsileo salaient leurs aliments en utilisant la cendre de certains arbres). Parfois ces liens rappellent le souvenir des époques sombres quand les paysans ont trouvé refuge dans la forêt. De nouveaux interdits apparaissent pour exclure des indésirables : ne pas parler français dans la forêt, ne pas prier à la manière chrétienne… Certains nouveaux interdits semblent destinés à protéger les troupeaux de zébus en forêt comme le *fady* de porter des sandales en plastique pour se rendre sur les pâturages (les voleurs de bétail qui portent ce genre de souliers laissent alors des traces aisément identifiables).

29 Enfin, beaucoup de *fady* concernent les lieux réservés aux esprits : les tombeaux, et surtout les tombeaux royaux, et la montagne de l'Ambondrombe. Ces interdits sont toujours semblables : ne pas déranger les lieux, éviter de s'y rendre, surtout ne pas les souiller, épargner la végétation forestière qui les environne. Dans le cas de l'Ambondrombe, pour dissuader des visiteurs surtout européens d'y monter, les paysans recommandent de nouveaux interdits, très variables, et qui montrent leur inventivité en la matière : par exemple l'obligation de s'y rendre en portant le costume traditionnel de la région, un gilet fait de fibres de joncs tressées pour les hommes, un pagne pour les femmes, pieds nus, l'interdiction de porter des lunettes ou des bijoux en or…

L'élevage extensif en forêt : le lien entre les vivants, les ancêtres et la forêt

30 Parmi les utilisations de la forêt, l'élevage des grands troupeaux de zébus perpétue ce lien aux ancêtres et renforce l'appropriation des espaces forestiers par les communautés de la lisière. Ces troupeaux, qui dépassaient autrefois une centaine de têtes, appartiennent aux lignages des villages de la lisière. Leur marque est reconnaissable dans les découpes des oreilles des animaux. Ils matérialisent la continuité et l'existence sociale des lignages, les bœufs étant essentiellement utilisés à des fins cérémonielles. Lors des funérailles d'un membre du lignage, on abat un ou plusieurs zébus, et on offre des bœufs lors des funérailles des parents et des familles par alliance. Lors des fêtes qui réunissent plusieurs centaines de personnes, les familles qui invitent tuent des bœufs et reçoivent en échange du riz et du *toaka*. L'utilité « économique » de cet élevage est réduite : les bœufs ne sont jamais vendus. Leur intégration à l'agriculture est modeste : ces bœufs dans la forêt sont ramenés au village pour le piétinement des rizières, pour ameublir le terrain avant le

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

repiquage du riz. Avec le temps, la logique lignagère s'est émoussée, et il s'agit davantage de troupeaux familiaux. La recrudescence des vols et l'appauvrissement des paysans ont aussi amoindri les grands troupeaux en forêt, et beaucoup de paysans se contentent aujourd'hui d'un très modeste élevage de bœufs au village. Mais c'est toujours en bœufs que se mesure la puissance d'un lignage ou d'une famille. De grands troupeaux d'une cinquantaine de bêtes, appartenant aux familles les plus puissantes, paissent toujours sur les marges de la forêt, ou à l'intérieur du massif, autour de clairières naturelles. Ces troupeaux représentent la seule activité continue en forêt, la seule forme d'occupation constante de l'espace ; les pêcheurs ou les chercheurs de miel aujourd'hui ne passent pour la plupart qu'une ou deux nuits en forêt, dans des campements provisoires. Demeurant à l'état quasi sauvage, les troupeaux nouent l'alliance des hommes avec le monde sauvage de la forêt, des vivants avec les morts, et parachèvent cette dialectique de la construction du territoire dans l'espace forestier.

31 On saisit mieux alors le sens de cette relation « patrimoniale » à la forêt : la forêt est un patrimoine dans la mesure où elle est un territoire sur lequel les communautés paysannes de la lisière, par l'intermédiaire de leurs ancêtres ont autorité. L'appropriation se matérialise dans l'espace par un ensemble de lieux-symboles ; elle se rejoue dans le temps à travers des pratiques religieuses marquant le respect aux esprits des ancêtres et aux esprits de la nature, à travers le respect des *fady* qui interdisent le territoire à d'autres groupes et à travers l'élevage extensif des bœufs qui établit la présence des hommes, leur continuité dans le temps et leur alliance avec la forêt. C'est en ce sens que la forêt est une portion du territoire des ancêtres le *tanin-drazana*, et qu'elle est considérée comme un espace que les ancêtres ont transmis aux vivants (*lovan-drazana*). Cette relation implique-t-elle pour autant une attitude de protection du massif forestier, une limitation des activités dégradant le milieu ou le transformant ?

Logique patrimoniale contre conservation

32 À maints égards, on serait tenté de le croire. On a souligné le grand respect dont font preuve les Betsileo dans toutes leurs utilisations du milieu forestier et qui se traduit par les cérémonies d'invocations aux ancêtres et aux esprits de la forêt, des offrandes, ainsi que les *fady* qui interdisent de pénétrer dans certains espaces et d'y transformer la végétation naturelle sur des superficies modestes dans le cas des tombeaux, immenses dans le cas de l'Ambondrombe. Ces pratiques respectueuses sont encore très suivies, en dépit de la progression du christianisme. Nous l'avons déjà entrevu, la religion chrétienne n'a pas vraiment sa place dans la forêt : on y invoque les ancêtres et les esprits de la nature, et on oublie Andriamanitra, le dieu chrétien.

33 Effectivement, cette portion de la grande forêt orientale malgache entre l'Ambondrombe et l'Andringitra, est relativement intacte, au contraire des exemples maintes fois cités de la forêt tanala en contrebas soumise à l'agriculture sur brûlis, ou plus alarmants encore des forêts de l'ouest de l'île, en proie aux dévastations des charbonniers et défrichée par des migrants qui s'y installent pour cultiver. Dans le contexte d'une progression générale de la déforestation, ce massif forestier a pris une importance considérable pour la conservation de la biodiversité de l'île, que l'on sait très importante, Madagascar étant parmi les foyers d'endémisme les plus riches au monde. Sur le plateau oriental des Hautes Terres, la forêt n'était perturbée, jusqu'à il y a peu, que par l'élevage des troupeaux de zébus : les feux déclenchés par les paysans sur les lisières pour régénérer les pâturages

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

graminéens, mais aussi pour lutter contre l'embroussaillement, ont façonné dans les principales vallées à fond plat, des milieux de mosaïques, où la forêt se dégrade et recule mais à un rythme très lent. La forêt de l'Ambondrombe, au moins à partir d'une certaine altitude, est quasiment vierge de toute intervention humaine. Elle est pour les paysans de la région une réserve de plantes médicinales et magiques. On ignore cependant, faute d'études botaniques, la réelle richesse floristique de cette montagne, mais il est important de préciser que les hommes y viennent non pour récolter des plantes introuvables ou disparues ailleurs, mais parce que ces plantes, poussant sur un lieu sacré, sont supposées avoir des vertus plus puissantes.

34 Pourtant, cette attitude respectueuse suffit-elle à expliquer et à garantir la relative stabilité du massif ? Celle-ci correspond à un contexte socio-économique et politique où les paysans de la lisière étaient fixés au cœur de leurs vieux terroirs, et où leurs vieilles rizières jouaient un rôle central au sein du système de production agricole. Cette stabilité a évolué progressivement, sous la double contrainte de la croissance démographique et de la très grande pauvreté de la région. Ici comme ailleurs dans les zones rurales malgaches, la population augmente de plus de 3 % par an. La crise économique des années 1980 privant les paysans d'intrants ou d'équipements hydrauliques pour l'irrigation des rizières, les enclavant dans des confins mal reliés au réseau routier et aux centres urbains, accentuant l'inégalité de la commercialisation du riz, acheté à bas prix par les collecteurs et revendu deux fois plus cher en période de soudure, a donné aux espaces forestiers une valeur nouvelle. Les marges forestières et les vallées à fonds plats à l'intérieur du massif représentent une réserve de terres aménageables pour la riziculture. Déjà les anciens pâturages se peuplent, des rizières apparaissent, des maisons se construisent, reprenant les anciennes implantations que les paysans avaient dû abandonner à l'époque coloniale. Les versants forestiers les plus proches des villages offrent leurs sols fertiles et les cultures sur défriche-brûlis, notamment celle du tabac qui fait l'objet d'un trafic lucratif, se multiplient jusque sur les flancs de l'Ambondrombe. Enfin la pêche et la cueillette de tous les produits forestiers ont pris une importance nouvelle, notamment pour les plus pauvres en terres ou en force de travail.

35 Dans ce contexte, on conçoit l'intérêt de l'utilisation des espaces et des ressources de la forêt. L'idée de « gérer » la forêt comme un ensemble de ressources fini, ou de la protéger, semble relever du passé et étrangère aux communautés paysannes. Dans les différents interdits évoqués, il n'y a guère trace de préoccupation « écologique » visant au maintien des équilibres naturels. On ajoutera qu'il n'y a pas non plus de gestion des jachères forestières sur les parcelles défrichées en forêt : le recrû forestier est moins dynamique dans cette forêt d'altitude qu'en contrebas et les paysans betsileo semblent chercher davantage à pérenniser leurs parcelles de culture qu'à en renouveler la fertilité par la jachère. Aujourd'hui encore, la forêt est largement perçue comme un bien inépuisable. Même si les paysans doivent aller de plus en plus loin pour pêcher ou pour récolter des feuilles pour la sparterie, la forêt est encore immense.

36 Les paysans betsileo semblent d'ailleurs considérer que le destin de la forêt est de disparaître et d'être convertie en espace peuplé et aménagé par l'agriculture. L'histoire de la région montre la construction d'une civilisation paysanne par la concentration progressive sur les rizières, et l'association de plus en plus étroite des bœufs à la riziculture avec le développement d'un élevage sédentaire, au village. Le paysage des vieux terroirs est un paysage que l'homme a déboisé au cours des siècles, par d'anciens défrichements, et par la pratique toujours actuelle des feux de brousse, pour régénérer

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

les pâturages graminéens. La marche de l'histoire et la continuité de cette civilisation paysanne appellent la déforestation.

37 Dans ce contexte, la logique patrimoniale qui est fondée sur l'intégration de la forêt au territoire, loin de freiner la transformation du paysage semble au contraire la favoriser. C'est parce que les paysans de la lisière sont les maîtres de cette forêt, par la médiation de leurs ancêtres, matérialisée dans l'espace par les lieux-symboles, par l'ensemble des pratiques qui nouent le lien entre les vivants, les esprits du monde sauvage, les ancêtres et la forêt, qu'ils peuvent l'exploiter et la transformer si besoin est.

38 Cette relation privilégiée avec les esprits de la nature et les ancêtres, anciens occupants des lieux, autorise à négocier avec les esprits pour lever les interdits qui pourraient entraver la conversion de la forêt en espace agricole. Les cérémonies dites *manala fady* (ôter l'interdit), rares à observer, sont fixées par les devins guérisseurs locaux et comportent des invocations et des sacrifices de bœuf ou de poulet. Elles permettent d'échapper au courroux des esprits et de défricher et de cultiver les espaces proches des tombeaux, ou même les basses pentes de l'Ambondrombe. En pays déboisé, sur les vieux terroirs, les tombeaux se signalent par de très maigres bosquets de buissons dégradés et parfois, pour les tombeaux royaux, par la présence de grands ficus *amontana* (*F. baroni*) plantés par les hommes. Les esprits ne sont donc pas très exigeants quant à la végétation « forestière » qu'on leur réserve. Si les forêts de l'Ambondrombe sont encore globalement préservées, c'est moins à cause des croyances qui en font un lieu maudit et *des fady* qui dissuadent d'y accéder, qu'à cause des densités encore faibles à l'est et au nord de la montagne, et des pentes très escarpées des versants.

Conclusion : Le patrimoine des uns contre le patrimoine des autres

39 La relation des paysans betsileo à la forêt s'apparente bien à l'idée européenne de patrimoine. Mais cette logique patrimoniale apparaît comme un instrument de construction et de contrôle du territoire et ne semble guère destinée à protéger la forêt et ses ressources, ni même à en limiter les utilisations. Dans un contexte socio-économique où le cœur des vieux terroirs, exploités de manière intensive, suffit aux hommes, les lisières forestières évoluent peu et lentement, sous l'effet des feux de brousse et de quelques défrichements marginaux. La forêt demeure un espace à vocation religieuse et sociale essentielle, où se réalise symboliquement l'appropriation du monde sauvage par les hommes, où s'enracine l'identité des groupes lignagers et où, par l'intermédiaire des troupeaux de zébus, se perpétue leur puissance. Si les équilibres économiques et sociaux changent, cette logique d'appropriation des lieux prépare le terrain pour la transformation de l'espace sauvage forestier en espace domestique. On notera ainsi que, alors que la notion de patrimoine est dans notre contexte européen, tendue vers la préservation, la conservation ou la restauration d'un « état » ancien, perçu comme optimal, des objets concernés, celle des paysans malgaches semble en large partie orientée vers le contrôle des objets, en vue d'une transformation future.

40 On comprend dans ce contexte, les malentendus ou ambiguïtés que peut générer l'utilisation de cette « fibre patrimoniale », notamment par les acteurs de la conservation des forêts. On voit en effet comment s'opposent, s'entremêlent et s'articulent des discours

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

« patrimoniaux » différents, tendus vers des objectifs contradictoires, mais toujours orientés vers le contrôle des espaces forestiers.

41 En effet, aujourd'hui, le « discours patrimonial » des communautés paysannes est puissamment réactivé par le contexte de course à la terre. Les anciens, ou les plus jeunes, rappellent la geste des ancêtres, l'appropriation de tel ou tel vallon par tel lignage qui y mettait autrefois son troupeau. Ce discours, dont le contenu peut fluctuer selon les auteurs, semble martelé pour légitimer aux yeux d'éventuels contestataires ou rivaux, qu'il s'agisse de migrants issus de villages voisins ou de proches parents, l'occupation des espaces forestiers par les membres de tel puissant lignage et éviter l'installation d'indésirables.

42 Le déploiement de la nouvelle politique environnementale malgache dans la région a aiguisé les enjeux. La région encore richement boisée a vu en quelques années une ruée des ONG opérant dans le secteur de l'environnement et du développement rural. La politique environnementale prévoit de confier la gestion des forêts aux communautés riveraines selon diverses modalités législatives (loi 96-025 Gelose qui semble peu à peu supplantée par le décret 2001-122 concernant la gestion participative des forêts, intégré à la nouvelle loi forestière). La loi Gelose s'accompagnait d'un processus de sécurisation foncière, visant à réaffirmer les droits des paysans sur leurs terroirs et ce faisant, misait sur la gestion « patrimoniale » des ressources : il s'agissait, selon les concepteurs de la loi, d'une gestion qui favoriserait la transmission des ressources en termes de terres, d'eau, de bois aux générations futures (Weber, 2000 ; Bertrand, 1997).

43 Mais les paysans utilisent leur propre « logique patrimoniale » à toute autre fin que la préservation de la forêt. Les lignages les plus puissants et les plus anciennement implantés manient le discours patrimonial, répètent l'histoire des ancêtres et des lieux sacrés du territoire, insistent sur *les fady*, surtout ceux qui limitent l'utilisation des espaces forestiers, avec différents objectifs. Pour se présenter comme des groupes « défenseurs traditionnels de l'environnement », de manière à séduire les opérateurs environnementaux et bénéficier d'éventuels projets de développement qui y sont associés, ou plus simplement, afin que ces mêmes opérateurs les laissent tranquilles. Ou bien, afin que ces mêmes ONG, par l'intermédiaire des contrats de gestion participative, renforcent le contrôle foncier de certains lignages puissants, ou de la communauté, face à des intrus.

44 On conçoit aussi, comment les paysans peuvent être pris au piège. C'est le cas des habitants d'Ankarinomby, qui sont fiers de se présenter comme les « gardiens » de l'Ambondrombe, décrit pêle-mêle comme « demeure des ancêtres de tous les Malgaches », « château d'eau » du Betsileo, réserve de forêts vierges comme il n'en existe plus à Madagascar... Bien qu'ils défrichent les flancs de la montagne, ils sont encore très respectueux des croyances anciennes, emplis de la crainte des esprits malfaisants qui la peuplent, rétifs à l'idée d'introduire tout étranger ne serait-ce qu'au pied de la montagne. Ils sont inquiets de l'intérêt que leur témoignent les ONG de la conservation et du développement, attirées par la célébrité, à Madagascar, du mythe de l'Ambondrombe. Elles viennent ici dans l'espoir de pouvoir enfin réaliser, autour de l'Ambondrombe, un modèle de conservation alliant à la fois des pratiques paysannes traditionnelles et la protection de la biodiversité malgache. On comprend alors le désarroi et la perplexité des paysans, devant les tentatives des ONG environnementales et des autorités communales de faire de l'Ambondrombe un site éco-touristique...

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

ABINAL R, 1885 — *Vingt ans à Madagascar. Colonisation, traditions historiques, Mœurs et croyances*. Réalisé par La Vaissière, d'après les notes du P. Abinal, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 361 p.

BEAUJARD P., 1983 — *Princes et paysans, Les Tanala de l'Ikongo*, Paris, L'Harmattan, 670 p.

BERTRAND A., 1997 — *La Gelose, le développement local et l'aménagement du territoire.* Document Cirad Green, 7 p.

BUTTOUD G., 1995 — *Les politiques forestières en Afrique sèche et à Madagascar*, Paris, Karthala, 244 p.

Capricorne, dernier trimestre 2000 — Revue de l'Ambassade de France à Madagascar, n° 14.

CATAT L, 1895 — *Voyage à Madagascar.* Paris, Hachette, 410 p.

COUSINS W.E., 1875 — Ambondrombe and its ghost, *Antananarivo Annual*, 1 (1) : 100-101.

DUBOIS H., 1938 — *Monographie des Betsileo,* Paris, Institut d'ethnologie, 1538 p.

FLACOURT E., 1661 — *Histoire de la Grande Isle de Madagascar*, édition présentée par C. Allibert, 1995, Paris, Karthala, 656 p.

HENRY C. et Ph., 1992 — *Étude d'un paysage en évolution : la colonisation de l'est de l'Amoronkay (Hautes terres centrales de Madagascar)*, mémoire de maîtrise, université de Montpellier-III, 184 p.

HUMBERT H., 1927 — *La destruction d'une flore indigène par le feu, principaux aspects de la végétation malgache,* Mém. Acad. malg, fasc 5, 80 p (+ planches photo).

LAVAUDEN L., 1931 — Le déboisement et la végétation de Madagascar, *RBAAT*, 11 (122) : 817-824.

MOREAU S., 1997 — *Les paysans et les arbres,* Mémoire de DEA, université Paris-IV, 126 p.

MOREAU S., 2002 — *Les gens de la lisière, l'arbre, la forêt et la construction d'une civilisation paysanne (Sud-Betsileo, Madagascar)*, thèse de doctorat, université Paris-X Nanterre, 666 p.

PEARSE J., 1897 — A modem epidemic in the betsileo province. The safo-tany ou raporapo, *Antananarivo Annual*, 21 : 32-33.

RAHERISOANJATO D., 1984 — « Les Hova Zafimahafanadrina de l'Arindrano dans le Sud Betsileo ». *In Razana tsy mba maty. Cultures et traditions malgaches*, Antananarivo, librairie de Madagascar : 205-233.

RAHERISOANJATO D., 1988 — Le vala en pays betsileo XVIIIe-XXe, *Omaly sy Anio*, 27 : 93-102.

RAISON J.-P, 1972 — « Utilisation du sol et organisation de l'espace en Imerina ancienne ». *In Études de géographie tropicale offertes à P. Gourou*, Mouton, Paris, La Haye : 407-425.

RAISON-JOURDE R, 1991 — *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 834 p.

RAVELOJAONA R.P., 1937 — *Firaketana fiteny sy ny zavatra malagasy* (Dictionnaire encyclopédique malgache), 5 tomes.

SHAW G.A, 1876 — The ghosts of Ambondrombe laid, *Antananarivo Annual*, 2 : 185-186.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

WEBER J., 2000 — « Pour une gestion sociale des ressources naturelles ». *In* COMPAGNON D. et CONSTANTIN F. (éd.), *Administrer l'environnement en Afrique*, sous la direction de Paris, Karthala : 79 *sq.*

NOTES

1. Perrier de la Bathie, 1921 ; Humbert, 1927 et 1946 ; Lavauden, 1931 ; Buttoud, 1995.
2. *Capricorne*, n° 14, 2000.
3. Image Landsat 1995. Mission générale de 1957, 054, N55 au 1/50 000. Mission 1991, N55, 1/40 000.
4. Direction associée aux ancêtres.

RÉSUMÉS

Dans le sud-est du Betsileo, au pied de la montagne sacrée d'Ambondrombe, des paysans vivent depuis des siècles à l'orée de la forêt. Ce massif de forêt dense d'altitude a peu évolué au cours du siècle dernier, la lisière betsileo demeurant grossièrement stable. Les communautés paysannes de la lisière se réfèrent à la forêt comme à un patrimoine, la terre ou l'héritage de leurs ancêtres. Cette logique patrimoniale recouvre en fait un processus d'intégration au territoire qui passe par la médiation des ancêtres, le marquage du territoire par un ensemble de lieux-symboles, le respect des espaces sacrés, l'établissement d'interdits, et des pratiques religieuses et sociales nouant l'alliance des hommes avec la forêt. Pourtant, cette logique patrimoniale ne semble pas freiner la transformation de la forêt en espace agricole lorsque la nécessité s'en fait sentir, mais au contraire la préparer.

In South Betsileo in Madagascar, near Ambondrombe sacred mountain, small villages of rice cultivating peasants have settled at the edge of the forest for several centuries. Despite of the fact that deforestation is usually described in Madagascar as inescapable and devastating, in this part of Betsileo land, forest has almost not moved in the last century. Since peasants regard forest as their ancestors heritage, is there a link between the almost stability of the forest, and this specific, "patrimonial" relationship towards forest? Do people protect the forest as a material and cultural inheritance to give to their descendants? The reference to ancestors seems to be a part of a strategy to appropriate the forest land. Several symbolic and sacred places, and various practices such as religious respect for the forest and cattle breeding inside the forest ally peasants communities with the spirits of ancestors and the spirits of the forest and build a structured and limited territory, with religious, social and economic functions. Therefore, the "patrimonial logic" seems not to brake deforestation but prepare it allowing peasants to settle inside the forest and change it in cultivated land when they need it.

INDEX

Mots-clés : patrimoine, construction du territoire, lieux sacrés, déforestation, protection de la forêt
Keywords : heritage, territory building, sacred places, forest protection

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

AUTEUR

SOPHIE MOREAU

Sophie **Moreau,** géographe, univ. de Marne-la-Vallée, UFR Sciences humaines et sociales, 5, boulevard Descartes, Champ-sur-Marne, 77454 Marne-la-Vallée cedex 2.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Les oléagineux dans l'Éthiopie des bords du Rift

Une production identitaire et territorialisée

Oilseeds of the Rift Valley in Central Ethiopia. An Identity and Territory Production

Élisabeth Chouvin

---

1 En Éthiopie, les plantes oléagineuses sont nombreuses et originales : pour les espèces les plus cultivées comme le *nug* (*Guizotia abyssinica*), le carthame (*Carthamus tinctorius*), le sésame (*Sesamum indicum*) et le lin (*Linum usitatissimum*), l'Éthiopie représente le centre d'origine ou de diversification variétale (Kupzow, 1974). La production et les usages de ces plantes à huile renvoient à de nombreux savoir-faire : outre leur rôle dans l'alimentation, celles-ci sont largement employées dans la médecine et la cosmétologie, la magie et divers rituels religieux (Strelcyn, 1973 ; Lemordant, 1971).

2 À Ankobär, ville connue pour son marché hebdomadaire et située à une centaine de kilomètres au nord-est d'Addis Abeba, sur les bords du grand Rift (fig. 1), plusieurs productions oléagineuses bénéficient d'une réputation d'excellence étroitement liée à leur provenance[1]. Cette référence à l'origine géographique tient particulièrement compte de la diversité des conditions écologiques et des communautés humaines. Là, comme dans nombre de provinces éthiopiennes, des portions de territoire se démarquent au niveau local, affichant une forte propension à la culture d'oléagineux particuliers. A quelles unités sociales et territoriales correspondent-elles, quels enjeux sont associés aux territoires qui leur correspondent, comment évoluent ces derniers ? Ces questions ne peuvent s'envisager sans accorder une attention particulière aux dynamiques fortes qui ont marqué l'Éthiopie au cours de ces trois dernières décennies : révolution de 1974, réforme du système foncier et de l'administration régionale (1975), ouverture des frontières (depuis 1992), explosion démographique, changements écologiques (érosion des sols, sécheresses). Comment les territoires des oléagineux ont-ils réagi à ces transformations ?

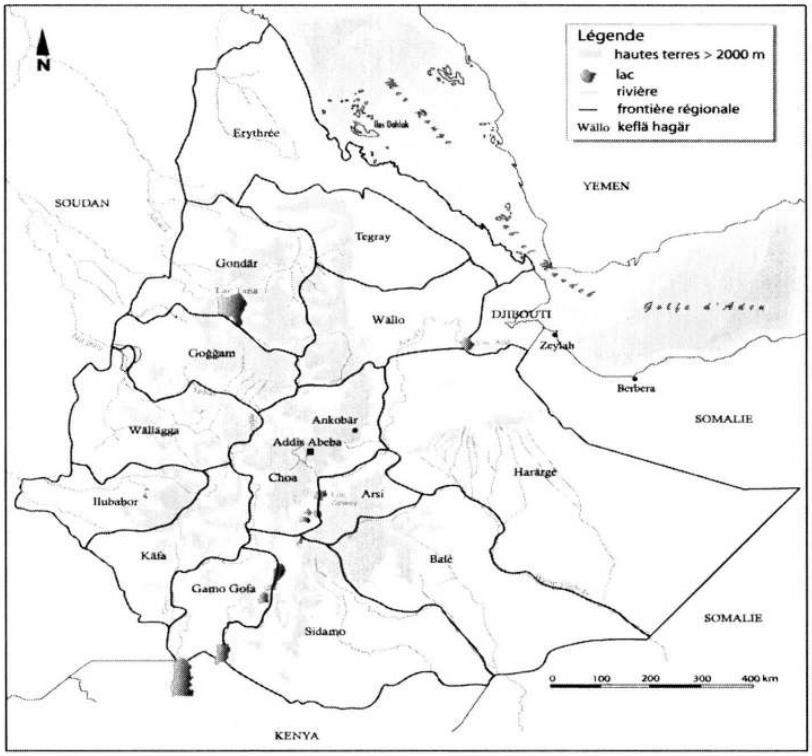


Figure 1. Localisation du bourg d'Ankobär sur les bords du Rift, en Éthiopie centrale.

3 Cet article aborde les processus de patrimonialisation des objets naturels à travers deux composantes, les territoires et les productions agricoles, en analysant l'inscription à la fois environnementale et culturelle des productions oléagineuses. Il s'agit de montrer à quel point ces dernières sont liées à un découpage territorial ancien, à des savoir-faire spécifiques et à des valeurs identitaires fortes. Une première partie présente trois territoires se distinguant par leur spécialisation agricole. La deuxième partie détaille le cas des terres de culture du carthame et expose la spécificité des pratiques et des modes de gestion à l'œuvre. Enfin, une troisième partie traite des évolutions de ces territoires de culture d'oléagineux en réponse aux enjeux nouveaux qui leur sont associés.

Les « pays » des oléagineux des contreforts du Rift

4 Les bords du Rift ne correspondent pas à une zone de grande production oléifère à l'échelle de l'Éthiopie. Ils offrent cependant des conditions très favorables au développement de particularismes agricoles. Au pied du bourg d'Ankobär situé à l'extrémité du haut plateau, plus de 3 000 m de dénivelé permettent de passer sur une distance de moins de 50 km des hautes terres froides couvertes de prairies montagnardes et de forêts sempervirentes, aux vastes plaines xériques du fond du Rift recouvertes de savanes arborées piquetées d'acacias. La topographie accidentée des pentes favorise l'existence de nombreux microclimats et l'expression d'une grande diversité végétale. Selon les époques, différentes communautés humaines sont venues peupler ces contreforts montagneux. Elles y ont développé des modes d'exploitation des ressources et des systèmes de production spécifiques selon leur histoire, leurs croyances et leurs coutumes. La rencontre entre des conditions écologiques et des cultures humaines tout

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

aussi variées a donné lieu à une grande diversité de paysages aménagés en mosaïque de cultures et de formations végétales.

5 Dans cet environnement, l'essentiel des cultures de plantes à huile est concentré sur des portions de territoire que les paysans appellent *agar* (pays). Ils nomment ainsi *yäsufagär* (le pays du carthame), une aire où cet oléagineux représente un élément central du système de production. Cerner l'origine et les limites de ces territoires nécessite en premier lieu d'expliciter cette notion populaire.

La notion complexe de *agär* (« pays »)

6 Selon Leslau (1976), le mot *agär* peut signifier tout autant le pays, la nation, le territoire, la terre natale, la contrée, le quartier, l'État...[2] Cette définition vague et contextuelle en fait l'équivalent du terme « pays » en français. Celui-ci désigne un territoire plus ou moins bien délimité dont l'unité et la cohérence reposent sur des caractères d'ordres divers : écologique, culturel, historique, économique... (Da Lage et Métailié, 2000).

7 De la même façon, en amharique, langue nationale pratiquée sur le site étudié, le terme *agar* recouvre différentes unités territoriales. Il s'emploie par exemple en référence à l'une des trois grandes catégories populaires de l'espace : *däga* (« hautes terres, terres froides »), *wayna dägal* « étages intermédiaires de climat modéré » ou *qolla* (« basses terres, terres chaudes »). Il s'agit des trois « ambiances » selon lesquelles les paysans divisent tout leur environnement. Les représentations associées à ces catégories du milieu sont nombreuses et intègrent des critères variés : le climat, la végétation, la nature des sols, les types de productions agricoles, les activités économiques dominantes. Le *däga* , également qualifié *yädmé agär* (« le pays de l'âge »), couvre ainsi le territoire des agriculteurs éleveurs de moutons, producteurs de lin, d'orge et de fèves, vivant dans l'air sain et froid des hautes terres. Le terme *qolla*, appliqué aux basses terres chaudes, indique les territoires majoritairement peuplés de nomades agropasteurs argobba, oromo ou afar, éleveurs de bovins et producteurs de sorgho, de coton et de maïs. Enfin, le *wäyna däga* correspondant aux étages intermédiaires, désigne les terres situées sous un climat modéré, dont les sols fertiles sont favorables à la mise en place de productions diversifiées. Les agriculteurs sédentaires qui y résident accordent peu de place à l'élevage.

8 Dans d'autres contextes, l'usage du mot *agar* permet de désigner différentes unités administratives. Le « pays » peut ainsi correspondre à un district, *wäräda*, ou bien au niveau supérieur de la province, *awrağa* (Gallais, 1989). Ces différentes unités administratives remontent au règne de l'Empereur Haile Selassie (1930-1974) où elles ont été constituées en vue de faciliter une politique de gestion centralisée de l'Éthiopie. Cependant, le « pays » peut aussi renvoyer à des découpages socioculturels moins formels et plus anciens. Certains correspondent ainsi à des unités territoriales de voisinage issues d'un vieux découpage en *mandär* (« hameaux-paroisses »). D'autres se définissent sur la base d'un particularisme agricole bien visible, considéré comme typique des conditions locales du milieu. Dans ce dernier cas, les aires géographiques désignées correspondent à des portions de territoires écologiques généralement de petite dimension, équivalentes à des terroirs agricoles. Très souvent, elles portent des toponymes évocateurs.

9 A travers ces différentes définitions, les critères sur lesquels se fonde la reconnaissance du « pays » (*agär*) apparaissent extrêmement divers : sont pris en considération tant des conditions physiques du milieu que des éléments socio-économiques, culturels et

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

humains. Il paraît intéressant dès lors d'examiner l'imbrication de ces différents facteurs à travers l'analyse plus détaillée des territoires dévolus à la production des oléagineux.

Quelques pays prestigieux d'oléagineux

10 Autour du bourg d'Ankobär, quelques pays sont célèbres pour leurs productions de plantes, sources de matière grasse. Debi correspond au « pays du carthame », Säliṭ méda désigne la « Plaine du sésame », Gačené est réputé pour son coton. Chacun de ces pays correspond à des aires géographiques distinctes et plus ou moins vaste, à des conditions écologiques et des communautés paysannes différentes.

Debi ou le « pays du carthame »

11 Debi se situe à environ 7 km au sud/sud-est d'Ankobär. Une piste longeant la crête montagneuse permet d'effectuer progressivement la descente vers le bourg de Gorgo situé à 2 000 m d'altitude. Après la traversée d'une campagne composée d'étroites parcelles d'orge et de blé, de quelques pâturages et de jardins potagers, l'arrivée à Gorgo est annoncée par des champs plus étendus de *téf* parsemés de carthame. Le territoire de Debi est situé au pied même du bourg établi sur un des nombreux pitons rocheux typiques du Rift. Sa surface est estimée à une dizaine de kiloomètres carrés. Debi est connu des agriculteurs de la région comme bénéficiant de conditions écologiques exceptionnelles : son territoire est qualifié de « *qolla* avec un climat de type *däga* ».

12 Outre l'évocation de nombreux caractères, en particulier agronomiques et culturels évoqués par ces deux qualitatifs, la juxtaposition des termes « *qolla* » et « *däga* » sert plus précisément à décrire des basses terres planes dominées par des sols sableux et sédimentaires, soumises, cependant, à des températures froides. Cette expression est spécifique à Debi. Elle souligne avant tout l'originalité et l'homogénéité des conditions climatiques et géomorphologiques du territoire.

13 Les caractères du milieu naturel ont indéniablement participé à la création du « pays » de Debi. Une solide unité sociale y a également contribué et permis de structurer ce territoire aux caractéristiques physiques bien définies en terroir villageois, exploité par les habitants d'un même *mändär*, hameau-paroisse. Unité collective de résidence des agriculteurs sédentaires, le *mändär* est composé d'un ensemble d'enclos familiaux[3] plus ou moins dispersés occupant des lieux voisins, un même vallon, une même colline (photo 1). Il recouvre l'unité sociale de voisinage appelée *gorräbétl* « voisin », correspondant au principal réseau de solidarité en milieu rural et qui est le cadre d'échanges multiples.

14 Les habitants de Debi sont des agriculteurs sédentaires orthodoxes amhara d'implantation ancienne, pratiquant de nombreux cultes aux génies agrestes. Ils se reconnaissent à travers des coutumes, des pratiques et des croyances communes, leur appartenance à une même paroisse et l'organisation autour du même marché local de Gorgo.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Figure 2 La configuration resserrée du hameau-paroisse visible sur cette photo est surtout fréquente dans les hautes terres.

Säliṭ méda, la « plaine du sésame »

15 Fondé sur des éléments comparables à ceux identifiés pour Debi, Salit méda est un territoire d'une superficie réduite d'environ 1 km² situé aux alentours de 1 600 m d'altitude. Des traits particuliers de sa topographie et de son sol sont explicitement évoqués dans son appellation : en amharique, *méda* est un terme de la topographie s'appliquant aux zones de dépression plus ou moins marécageuses dont l'humidité ou, au contraire, la sécheresse excessive s'opposent à la culture des céréales. Dans le cas de Salit méda, des sols sableux et arides offrent des terres propices à la culture du sésame.

16 La petite plaine s'étend au pied du bourg d'Aliyu Amba. Pour les paysans, elle correspond à des basses terres de type *qolla* : un relief plat, une végétation composée essentiellement de buissons épineux sempervirents et des températures adéquates à la culture du sésame, dont la germination optimale intervient entre 25 °C et 27 °C (Seegeler, 1983).

17 L'évolution de Säliṭ méda témoigne de l'importance de la composante humaine dans la spécialisation agricole de ce pays. Il y a 20 ans Salit méda correspondait à des terres qui produisaient de grandes quantités de sésame. Des stratégies agricoles spécifiques y étaient associées. Cette spécialité était le reflet du statut foncier de la terre et de la communauté d'agriculteurs qui l'exploitaient. Il s'agissait de chrétiens amhara résidant dans le bourg d'Aliyu Amba qui disposaient de quelques parcelles à Säliṭ méda en complément d'autres terres situées dans des étages supérieurs.

18 En quelques années, la spécialité agricole qui faisait la réputation de Salit méda a disparu. Les anciens exploitants de ces terres en attribuent la cause à l'effondrement des institutions foncières anciennes, et à l'arrivée de nouveaux exploitants essentiellement argobba aux coutumes et priorités différentes.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Gačené et ses exploitations de coton

19 A une douzaine de kilomètres au sud-est du bourg d'Aliyu Amba, le territoire de Gačené représente un « pays » aux dimensions supérieures à Debi et Salit méda. Sa superficie d'environ 16 km^2 s'étend des rives de la rivière Gačené au nord aux monts de 1400 m d'altitude surplombant la rivière Bekeri Dear au sud. A l'ouest, un bras de la rivière Mälkağäbdu indique la frontière avec le *wäräda* (district) d'Ankobär, tandis que le mont Mesobit culminant à 1 560 m, à l'est, marque la limite avec le territoire occupé par des nomades afar.

20 Gačené était autrefois un important hameau argobba situé le long de la piste menant d'Ankobär au fond de la dépression en passant par Aliyu Amba. Il a donné son nom au vaste territoire des basses terres correspondant à l'actuel « *wäräda* spécial » de Gačené, conçu pour représenter le territoire des Argobba. Se distinguant très nettement des agriculteurs des étages supérieurs, ces derniers sont de confession musulmane et se définissent comme des agropasteurs, anciens caravaniers et commerçants. Le tissage est une de leurs plus anciennes activités. Différentes tribus gèrent et exploitent des portions distinctes du *wäräda* spécial, mais cela n'entame pas l'unité de l'ensemble.

21 Le *wäräda* de Gačené se démarque en effet par son paysage agricole qui exprime les particularités culturelles des Argobba. De vastes parcelles sont cultivées en coton tandis que sur les rives des cours d'eau et des rivières, d'importantes cultures de décrue de sorgho, de maïs et d'arbres fruitiers sont entretenues grâce à un système d'irrigation soigneusement aménagé et géré.

22 Ainsi, Gačené, tout comme les deux autres territoires présentés ci-dessus renvoie à une notion de pays comprise avant tout dans une dimension socioculturelle et agricole. La diversité et les contrastes visibles à grande échelle dans les paysages sont compensés par une unité dans le mode de vie traditionnel, dans la religion, les coutumes et le dialecte mais surtout dans un mode d'utilisation du territoire.

23 La présentation succincte de ces trois pays montre aussi l'importance de la production des plantes sources de matière première : elles sont en quelque sorte le révélateur de l'existence de communautés paysannes distinctes ayant développé des systèmes de productions différents.

Des « pays » témoins de régimes fonciers

24 Les travaux réalisés par Hoben (1973) sur les systèmes fonciers éthiopiens révèlent assez bien l'articulation étroite entre les statuts des terres et le découpage administratif des campagnes. En revanche, peu d'études signalent l'influence de ces statuts sur les orientations agricoles et les évolutions des systèmes de production[4]. Pourtant, l'ancienneté et la complexité du système foncier en vigueur dans la région d'Ankobär, jusqu'à la révolution (en 1974), ont été déterminantes dans la construction des pays des oléagineux. A chacun correspondaient des statuts différents qui ont joué un rôle dans l'aménagement des spécificités agricoles.

Le pays du carthame sous le contrôle d'un *atbay däññä* (« *juge local* »)

25 Debi était par le passé un *atbay däññä*. Ce terme, devenu obsolète, désignait à la fois le titre de noblesse associé à la fonction de juge local, la personne nommée et le territoire

administré. L'*atbay däññä* était chargé de prendre des décisions de justice et d'élaborer des lois. A cette époque, les terres de Debi appartenaient à des petits propriétaires fonciers qui pratiquaient la culture associée céréales-oléagineux. Les agriculteurs préférant généralement habiter sur des étages plus élevés, la cuvette de Debi correspondait aux parcelles éloignées de leurs habitations. Sur ce type de terres peu propices à la culture des céréales, car la distance ne permettait pas de les fumer, il était habituel de cultiver du carthame. Des codes de conduite spécifiques étaient admis, favorables à certaines stratégies agricoles et dont le respect était assuré par le juge local.

La plaine du sésame, une propriété de l'État

26 Les terres de Säliṭ méda possédaient le statut de *hudad* c'est-à-dire qu'elles étaient exploitées au profit de l'État par les *gäbbäré* (« agriculteurs ») (Berhanou Abebe, 1971). Ces terres *hudad* appartenaient en général à l'État, ou bien à un de ses représentants tel le gouverneur comme dans le cas de Säliṭ méda. Le gouverneur avait aussi le droit de percevoir les impôts, d'exercer les droits de réquisition et de corvée auprès des paysans titulaires des parcelles *rest*[5] situées autour d'Aliyu Amba. En revanche, il ne pouvait intervenir dans la transmission des terres. L'ensemble de ces terres (*rest* et *hudad*) constituaient un *gult*[6], domaine qui correspondait à « un territoire généralement étendu et fertile placé sous l'administration du *gultäññä* » (Berhanou Abebe, 1971). En retour de la rente foncière dont il bénéficiait, le titulaire du *gult* devait allégeance à l'État avec des obligations de caractère militaire ou civil. Ainsi, en temps de guerre ou d'expédition, le *gultäññä* devait fournir un contingent déterminé de conscrits ; en temps de paix, il devait se substituer à l'autorité souveraine et devenait maître de l'administration civile et militaire, veillait au maintien de l'ordre, à la sécurité et à la justice, tandis que ses terres *hudad* étaient placées sous la gestion d'un *mälkäññä* (« gestionnaire »).

27 Säliṭ méda se distinguait ainsi fortement des autres terres *rest* qui composaient le territoire du *wäräda* d'Ankobär, à la fois par son statut foncier et par son mode d'exploitation. Celui-ci était collectif, c'étaient les *gebber*[7] du gouverneur qui labouraient, ensemençaient, récoltaient et accomplissaient les tâches nécessaires. Les monocultures de sésame de Säliṭ méda témoignaient de ce mode d'exploitation, du statut foncier particulier des terres et du rang social du propriétaire. La proximité du marché d'Aliyu Amba permettait d'écouler facilement les denrées. A cette époque, les graines à huile occupaient une place importante dans les systèmes d'échange hautes terres-basses terres et faisaient l'objet d'un marché prospère (Chouvin, 2003).

Gačené, la terre des chefs de tribus argobba

28 Avant de devenir le centre administratif du « *wäräda* spécial » attribué aux Argobba, le hameau de Gačené représentait le lieu de résidence de chefs portant le titre de *balabbat*. Sous l'Ancien Régime, le terme *balabbat* désignait « le possesseur d'un *rest* ayant mis en valeur des terres abandonnées *res nullius*, en fournissant le labeur et les impenses » (Berhanou Abebe, 1971). Dans le cas des Argobba, il désignait « le chef de tribu, celui qui est issu de notable, celui dont le père est grand » (Berhanou Abebe, 1971), le terme *balabbat* signifiant littéralement « celui qui a un père », « qui a une ascendance connue, éventuellement prestigieuse » (Gascon, 1995 a). Le pouvoir des *balabbat* était établi sur un puissant enracinement local par la parentèle et les terres qui entouraient le hameau de Gačené appartenaient à ces chefs de tribus. Ces derniers décidaient du type de gestion à

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

mettre en œuvre et indiquaient les stratégies à adopter aux paysans qui travaillaient la terre.

29 Avec ces trois exemples, on voit bien que les différents statuts fonciers ont probablement contribué à donner une inscription territoriale forte aux « pays » traditionnels. En servant de support à des gestions locales communes et à des orientations distinctes dans les stratégies agricoles, ces statuts ont notamment permis que des spécialités agricoles se développent sous l'influence des notables qui détenaient la terre. Là où il ne reste rien de leurs pouvoirs anciens, comme à Säliṭ méda, la spécialisation agricole a disparu. Elle s'est au contraire renforcée dans le contexte de Gačené, où les vieilles institutions sociales et foncières ont conservé leur autorité.

Du particularisme agricole à la production identitaire

30 Du point de vue des communautés locales, la spécialisation agricole qui caractérise un « pays » relève d'abord du domaine de la « tradition » (*bahel*). À Debi, l'agriculture du carthame se traduit ainsi par un ensemble de spécificités dans les pratiques et les stratégies agricoles, les modes de gestion, les spéculations économiques, les utilisations du produit… Cet ensemble de savoirs est l'héritage des parents, des grands-parents et d'ancêtres plus lointains, transmis de génération en génération et qu'il est bon de faire perdurer. Cette dimension patrimoniale mérite d'être explorée à travers l'exemple du pays du carthame.

Des codes de conduite particuliers

31 À Debi, c'est principalement au sein de l'unité d'exploitation que les décisions concernant la gestion des terres sont prises. Il en résulte des différences dans les performances agricoles et les stratégies de l'exploitation. Cependant, il existe à Debi une discipline villageoise qui dicte la conduite de l'élevage. Celle-ci confère une certaine homogénéité et rigueur dans la gestion de l'espace et l'exploitation du milieu. L'essentiel des terres dévolues au pâturage relève de la propriété commune. Le bétail est généralement tenu à l'attache ou surveillé de près. Il est mené, dans tous les cas, en dehors des aires de culture d'oléagineux tant que la récolte n'a pas eu lieu. L'agriculteur qui laisse son bétail abîmer les cultures reçoit une sévère amende. Cette rigueur dans la conduite du bétail est assez peu répandue ailleurs. Elle s'oppose surtout aux habitudes des agropasteurs des basses terres qui laissent circuler librement leurs bêtes tôt dans la saison.

32 Des codes de conduite spécifiques datant de l'Ancien Régime résultent aussi de l'organisation en *mändär* des petits exploitants de Debi. À la fois unité de solidarité et unité collective de résidence, le *mändär* orientait les choix d'exploitation appliqués à une zone donnée. Une personne qui possédait une parcelle *rest* pouvait théoriquement la cultiver comme elle l'entendait. Dans la pratique, elle se trouvait toujours soumise aux conditions imposées par le voisinage à travers notamment les organisations pour le travail collectif nommé *däbo*. L'appartenance à différents réseaux avait, de ce point de vue, une véritable incidence sur les stratégies agricoles adoptées par les paysans. Elle encourageait ces derniers à adopter des stratégies communes et fixait de façon impérative des codes de conduite variables d'un *mändär* à l'autre. C'est à ces codes que les paysans de Debi font référence lorsqu'ils déclarent que la culture du carthame est « une coutume du pays » (*Yagär bähel näw*). Ces codes ont ainsi largement contribué au développement d'un système de production original.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Un système de production original

33 À Debi, le *suf* carthame occupe une place centrale dans le système de production. Il est l'objet de spéculations agricoles qui conduisent les petits exploitants à s'organiser autour de la disponibilité en main-d'œuvre et une utilisation limitée des intrants. Comme la plupart des oléagineux, le carthame est sensible à la majorité des engrais chimiques et pesticides employés pour les céréales. Il ne résiste pas aux désherbants et supporte mal les terres enrichies en fumier. Cela se traduit par de vastes étendues de cultures associées *tef*-carthame sur les terres de Debi volontairement maintenues pauvres. Régulièrement, les membres de la maisonnée sont mobilisés pour accomplir les tâches rendues difficiles par la présence de carthame. Les sarclages longs et fastidieux exigent une main-d'œuvre importante qui rend l'unité d'exploitation dépendante des organisations pour le travail collectif (*däbo*).

34 En raison du carthame, les agriculteurs de Debi ont maintenu la pratique d'un système de fumure des terres qui répond à un découpage traditionnel de l'exploitation en terres proches et terres éloignées, les terres proches bénéficiant d'un enrichissement régulier en fumier. Dans les autres territoires, l'habitude récente d'utiliser des engrais chimiques pour enrichir les terres éloignées s'est répandue et le découpage terres proches/terres éloignées a par endroit disparu.

35 Un calendrier agricole conditionné par le cycle long de l'oléagineux est calé sur la grande saison des pluies. Le carthame est semé en juin et récolté en décembre. Le bétail n'est conduit sur les terres en friche qu'après cette date. Le cycle long du carthame ne permet pas de petite saison agricole, ce qui accroît la dépendance des économies domestiques vis-à-vis de la grande saison agricole.

36 Toute l'économie du « pays » est centrée sur l'exploitation du carthame. Témoignant de l'attention particulière qui lui est consacrée, ce sont les hommes qui se chargent de l'essentiel des opérations, depuis le semis jusqu'à la vente des productions. En faisant du carthame un produit de rente, les chefs d'exploitation de Debi affichent des stratégies qui les démarquent radicalement des communautés paysannes voisines. Pour la plupart des petits exploitants de la région, la culture des oléagineux est une pratique contraignante. Autour de Debi, quelques autres territoires accordent aussi une place à l'exploitation oléifère. Cependant, sur ces terres comme dans le reste du milieu rural, le carthame, produit en moindre quantité, est destiné uniquement à l'autoconsommation. Pris en charge par les femmes, sa présence occasionnelle sur les terres de l'exploitation s'inscrit dans des logiques d'autosuffisance.

Des savoir-faire spécifiques

37 La production de carthame à Debi s'accompagne d'un savoir-faire particulier concernant les modes de sélection des semences, les pratiques de mise en culture et de conservation des grains. Le *suf* réclame un travail soigné pour atteindre les meilleurs rendements. Son semis en poquet exige un effort d'attention : chaque akène est placé un à un en terre à des distances soigneusement estimées. Dans la région de Debi, les productions de carthame s'élèvent à plus de 20 kg par exploitation et par récolte. Des réservoirs nommés *gotära*, correspondant à des greniers à grains souterrains habituellement réservés au sorgho, sont alors aménagés pour les conserver. Pour cela, les terrains calcaires sont recherchés.

38 Outre l'originalité des savoir-faire agricoles, c'est la qualité du produit qui fait la réputation d'un « pays ». Debi est célèbre pour la qualité de son carthame qui se reconnaît à la couleur, au poids et à la forme des akènes. Les meilleurs se distinguent par leur aspect brillant ; ce critère renvoie aux représentations locales associées au gras. Pour les communautés paysannes de la région, le grain riche en gras est dit *wez* (« brillant », « clair », « rayonnant »), comme la peau de celui qui en ingère (Chouvin, 1999). Les reflets « brillants » perçus par l'œil expert aident également à la sélection des bonnes semences qui sont surtout collectées sur les fleurs de carthame présentant les plus vives couleurs.

39 Il est intéressant de noter que la qualité de ce carthame liée à la spécificité de ces savoir-faire donne lieu à une commercialisation qui dépasse le cadre des marchés locaux. C'est à Debi que les marchands venant des grandes villes alentours viennent se fournir en carthame. Des sacs de plusieurs kilogrammes y sont déversés, exposés dès les premières heures du marché aux commerçants acheteurs qui en assurent le transport jusqu'à Ankobär puis Debre Berhan et enfin Addis Abeba, où il est revendu sur le grand marché central du Mercato.

Adaptations et changements récents des pays des oléagineux

La réforme foncière et les nouveaux territoires de gestion, les qäbälé

40 À l'époque qui précède la révolution éthiopienne de 1974, le système foncier est extrêmement complexe et constitue le pilier du féodalisme éthiopien. La terre est la propriété d'une minorité représentée par l'État, des dignitaires impériaux, des chefs claniques et quelques petits propriétaires fonciers. Surviennent la révolution et des réformes radicales dans les domaines foncier et administratif. Ces événements majeurs accélèrent les transformations du milieu rural : la définition du « pays » en général et la structure des « pays » des oléagineux en particulier se modifient.

41 Un élément marquant est la création des *qäbälé*, ou « comités de quartier », dans les années qui suivent la révolution. Conçus pour aider les citoyens à s'auto-administrer, ils représentent en milieu urbain tout à la fois le quartier, le groupe qui le gère et l'autorité administrative. En milieu rural, ils constituent les unités administratives de base s'apparentant à des territoires ruraux nettement circonscrits, exploités et administrés par une communauté. Là aussi, le terme désigne le territoire ainsi que les agriculteurs qui l'exploitent. Ces derniers sont constitués en « associations de paysans », ou *gäbäré mahebär*[8].

42 Les *qäbälé* représentent aujourd'hui les nouvelles unités territoriales de gestion. Ils ont été théoriquement établis de façon à couvrir plusieurs anciens territoires villageois et ont pris le nom de l'un d'eux. Dans les faits, les limites des anciens découpages n'ont pas toujours été respectées, certains ont été morcelés de même que des unités d'exploitation ont été divisées par les nouvelles frontières imposées par les *qäbälé* (Dessalegn Rahmato, 1994). A la différence des anciens toponymes qui recouvraient des « pays » et présentaient une certaine unité du point de vue historique, culturel, économique ou agricole, les *qäbälé* rassemblent des conditions agro-écologiques et humaines très disparates.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

43 Les associations de paysans quant à elles disposent de larges pouvoirs administratifs, éducatifs et judiciaires sur leur *qäbälé*, avec notamment le droit de trancher les conflits fonciers et d'organiser les travaux sur des lopins collectifs (Gascon, 1995 b). Leur autorité est telle qu'elles deviennent progressivement la référence terminologique pour désigner un lieu géographique, une localité, une appartenance culturelle, sociale, voire politique.

44 Ainsi, pour désigner les zones de production oléifère, les paysans ont de plus en plus souvent recours au nom des associations de paysans qui exploitent les lieux. Ils font référence à un espace géographique plus étendu et issu d'un découpage plus récent que les anciens « pays ». Si certains subsistent malgré tout (c'est le cas du pays du carthame) d'autres disparaissent tel Säliṭ méda.

L'extinction de la « Plaine du sésame »

45 Avec la réforme agraire de 1975, le territoire de Säliṭ méda est inscrit dans le *qäbälé* d'Aliyu Amba. Peu à peu, la fragmentation des parcelles, liée à la pression démographique, entraîne une disparition d'un mode de gestion qui privilégiait la culture de rente. Elle favorise, au contraire, la mise en place d'une agriculture de subsistance. Les cultures de sésame réduisent mais se maintiennent néanmoins sous une forme dispersée jusqu'à la grande famine qui sévit en 1983.

46 Outre le grain, les services d'aide alimentaires distribuent de l'huile en très grande quantité. Au cours des années suivantes, les paysans employés auprès des ONG qui se consacrent localement au développement agricole, sont rémunérés en produits naturels, en œufs et en huile. L'arrivée de l'huile de fabrication industrielle a un effet considérable sur les habitudes locales. Très vite les femmes adoptent cette huile pour la cuisine et abandonnent le processus fastidieux d'extraction de l'huile par les techniques traditionnelles. Les arrivages massifs d'huile de fabrication industrielle affectent considérablement le marché des graines à huile au bourg d'Aliyu Amba. C'était le principal lieu d'écoulement du sésame venant de Säliṭ méda.

47 Aujourd'hui, sur les terres de la « Plaine du sésame », l'oléagineux ne se rencontre plus qu'en association avec le coton, dont l'étendue des cultures témoigne de l'arrivée de nouveaux acteurs. A l'issue de la révolution, le rassemblement des tisserands argobba dans le bourg permet le développement d'un important commerce de la fibre. Simultanément, ces derniers obtiennent des terres dans les territoires situés en contrebas du bourg et en périphérie de Säliṭ méda. En tant qu'agriculteurs, ils se mêlent aux unités de solidarité et aux organisations de voisinage. Leur présence suscite alors la mise en œuvre de nouvelles stratégies. Pratiquant en parallèle une activité de commerce, les Argobba privilégient les productions ayant une forte valeur ajoutée. Ils disposent par ailleurs d'une longue tradition de la culture du coton. Enfin, grands éleveurs habitués à laisser divaguer le bétail dans les basses terres, ils imposent le principe de la libre circulation des bêtes. L'ensemble de ces facteurs contribue à la disparition définitive des grandes cultures de sésame.

La création d'un nouveau territoire spécialisé associé à des revendications identitaires

48 Une dernière transformation plus récente concerne le changement de régime de 1992 proclamant la république démocratique d'Éthiopie. Depuis cette date, l'État éthiopien,

devenu fédéral, mène une politique de décentralisation, d'autonomie régionale et de prise en compte des particularités culturelles, voire ethniques (Gascon, 1995).

49 En 1994, face à un irrédentisme croissant, et ayant choisi une politique pluri-ethnique, les autorités éthiopiennes décident de créer dans tout le pays des administrations capables de rendre compte de la diversité culturelle. Le programme mis en place concerne surtout l'Éthiopie du Sud. Les mêmes orientations se retrouvent au niveau de l'enclave argobba. En 1996, le *wäräda* spécial de Gačené est constitué dans les basses terres du *wäräda* d'Ankobär et passe sous l'autorité de la région fédérale 2, correspondant à la région Afar. Le statut de *wäräda* concède aux Argobba une autonomie politique, administrative et juridique dont le centre est le hameau de Gačené, ce qui influence les modes de gestion agricole mis en œuvre.

50 Selon les Argobba, le bourg aurait été détruit par les troupes de la résistance éthiopienne à la fin de la guerre menée contre la présence italienne (1936-1940). Suite àcette destruction, de nombreux conflits d'héritage et de transfert des terres seraient survenus, divisant les Argobba et les dispersant entre le bourg d'Aliyu Amba et des hameaux environnants situés plus bas dans la dépression. Aujourd'hui, la réoccupation des terres de Gačené fait resurgir d'anciennes querelles d'héritage.

Changement agricole autour du coton

51 Pour les anciens, la pratique d'une agriculture diversifiée assurait autrefois la prospérité des Argobba. Elle offrait abondance et diversité dans les produits de culture que les riches marchands allaient vendre sur le marché d'Aliyu Amba. Gačené était un bourg florissant où la vie était rythmée par les saisons agricoles et le calendrier des transhumances. Le reste des territoires servait de pâturages quand, aux premières pluies, le bétail était ramené près des lieux de résidence où demeuraient les femmes et les enfants. Les animaux étaient parqués dans le hameau de Gačené et les troupeaux de 400 à 600 têtes de bovins reflétaient la richesse de la communauté argobba.

52 Aujourd'hui, les habitants de Gačené déclarent que les pratiques ont changé. Les troupeaux restent dans les étages inférieurs. Aux pâturages se sont substituées d'immenses cultures de coton dont dépend aujourd'hui une large part de l'économie des Argobba. Tandis que les hommes se chargent de se procurer les semences, les femmes s'occupent de vendre la fibre. Toutes les activités relatives à l'agriculture sont en revanche effectuées par un ou plusieurs ouvriers, non argobba, ou encore un membre du foyer issu d'un couple mixte, exclu de ce fait du lignage. Pour les Argobba, l'agriculture reste une activité peu honorable.

53 L'irrigation, la culture de coton, la transhumance sont des pratiques qui se retrouvent sur les territoires environnants. Mais ce qui fait la particularité du nouveau *wäräda* de Gačené, c'est une activité agricole largement organisée autour de la production de la fibre. Les différences proclamées par les Argobba avec le reste des nomades et agropasteurs des basses terres se retrouvent dans le mode de gestion. A Gačené, le coton prend figure de culture emblématique pour un peuple qui pourtant se revendique comme marchand et agropasteur. Le coton est le reflet des revendications ethniques, des différences culturelles à la fois avec les agriculteurs des hauts plateaux et les nomades des basses terres.

54 Harris (1844) raconte que, quand il voyageait sur les contreforts du Rift, les Argobba étaient les grands marchands de coton qui venaient déposer leurs productions sur le

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

marché d'Aliyu Amba. Certes, la culture de coton est ancienne chez ces derniers. Plusieurs éléments l'attestent : l'usage médicinal de l'huile extraite des graines y est fréquent et répandu dans tous les foyers, alors que sur les étages intermédiaires elle représente un savoir réservé à quelques savants *däbtära*/magiciens-guérisseurs ; des meules sont spécialement destinées à écraser les graines de coton ; la pratique du tissage est extrêmement répandue chez les hommes argobba ; on sait que le coton est depuis longtemps intégré dans le commerce des Argobba caravaniers (Pankhurst, 1966). Cette ancienneté transparaît peu cependant dans les pratiques agricoles actuelles. On notera que si les agriculteurs des étages intermédiaires font des cultures de coton annuelles, chez les Argobba le coton reste au moins trois ans sur les parcelles. Des témoignages semblent suggérer un essor récent de la production de coton chez les Argobba. Les anciens racontent que c'est autour des productions de céréales et de légumineuses qu'était autrefois organisée l'activité agricole des Argobba du bourg de Gačené. En outre, selon les agriculteurs des étages intermédiaires, le coton présenté sur le marché d'Aliyu Amba provenait essentiellement de la capitale.

Les facteurs de l'essor du coton

55 L'intensification de l'exploitation du coton semble être une adaptation des Argobba à des changements politiques et écologiques récents. Un ensemble d'évènements l'a vraisemblablement favorisée, à commencer par le processus de sédentarisation des nomades mis en œuvre sous l'Ancien Régime. En 1960, des coopératives agricoles sont créées dans les basses terres de l'Awash afin de produire de grandes quantités de fibre (Corra, 1992 ; Gascon, 1995 a). Elles introduisent de nouvelles semences, font participer les nomades et assurent la promotion de la culture du coton auprès de ces derniers. Tout en augmentant les pressions de sédentarisation, la révolution agraire qui survient quinze ans plus tard instaure de nouvelles règles d'accès à la terre qui forcent le propriétaire d'une parcelle à exploiter lui-même ses lopins, sous peine de se les voir confisquer. La double activité, marchande et agricole, est peu tolérée d'où une tendance des agropasteurs à se consacrer exclusivement à l'agriculture. Les tisserands sont par ailleurs rassemblés dans Aliyu Amba et le bourg devient un centre économique important pour la fibre. Des milices installées dans les plaines pour contrôler le marché des caravanes ébranlent le commerce des Argobba. Celui-ci continue d'être en déclin sous le gouvernement actuel qui augmente le nombre de postes de contrôle entre la mer et la plaine de l'Awash. La construction d'une route entre Awash et Addis Abeba a également pour effet de réduire le commerce des Argobba. Enfin, la grande famine de 1982-1985 décime la moitié des cheptels. Les Argobba doivent envisager de nouvelles sources financières pour renouveler leur capital.

56 Ces événements ont fortement favorisé l'augmentation du rôle du coton dans l'économie des Argobba de Gačené. Un rôle particulier est à attribuer au foncier. Pour les Argobba, la culture du coton représente en effet le moyen de s'implanter sur un territoire dans un contexte difficile. D'un côté, ils sont menacés par les agriculteurs des étages intermédiaires dont le front pionnier progresse vers les basses terres ; de l'autre, ils sont confrontés aux nomades afar, qui, d'année en année, remontent plus haut dans les étages intermédiaires. A cela s'ajoute une politique foncière qui encourage les groupes agropasteurs à la sédentarisation. Cette politique pose l'activité agricole comme étant la seule voie permettant d'accéder officiellement à la terre. Pour les Argobba, le développement de la culture du coton représente ainsi la garantie d'une assise

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

territoriale reconnue par les autorités locales. Dans le même temps, les Argobba recouvrent une part du pouvoir politique et économique dont ils bénéficiaient jadis.

Conclusion

57 L'analyse des facteurs impliqués dans l'existence de « pays » des oléagineux a conduit à replacer ces derniers dans une perspective historique. Les grands changements politiques (administratifs et fonciers principalement) qui ont dernièrement affecté les populations rurales éthiopiennes, ont eu un impact majeur sur la place des cultures d'oléagineux dans les systèmes de production et plus globalement sur l'organisation de ces « pays ». A chacun correspondait autrefois un statut foncier particulier qui avait permis le développement de spécialités agricoles reflétant autant des conditions écologiques locales que des pratiques et des organisations sociales propres aux communautés locales. L'affirmation de particularismes agricoles locaux peut survenir aussi bien dans un contexte d'extension que lors de raréfaction d'un oléagineux cultivé.

58 Dans le contexte actuel de la mise en place de systèmes d'Indications géographiques en Éthiopie (Roussel et Verdeaux, 2003), l'existence de ces spécialisations agricoles semble offrir des perspectives d'avenir. Ces productions locales rappellent par bien des aspects les fameux « produits de terroir » européens bien connus pour être le résultat de liens complexes entre particularités environnementales, éléments de biodiversité, savoir-faire traditionnels, identités culturelles et revendications patrimoniales (Bérard et Marchenay, 1994).

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

BAETEMAN J., 1929 — *Dictionnaire amarigna-français suivi d'un Vocabulaire français-amharigna*. Éthiopie.

BÉRARD L., MARCHENAY P., 1994 — Ressources des terroirs et diversité bio-culturelle. Perspectives de recherche. *Journ. d'Agric. Trad, et de Bota. Appl.*, nouvelle série, 36 (2) : 87-91.

BERHANOU ABEBE, 1971 — *Évolution de la propriété foncière au Choa (Éthiopie). Du règne de Ménélik à la Constitution de 1931*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Bibliothèque de l'École des Langues orientales vivantes, 33, 270 p.

CHOUVIN E. 1999 — Catégories populaires et catégories scientifiques. Le cas des oléagineux en Éthiopie. *Annales d'Éthiopie*, 36 : 339-360.

CHOUVIN E., 2003 — *Gestion des ressources végétales et pratiques paysannes en Éthiopie Centrale. Le cas des oléagineux*. Paris, MNHN, Mémoire de thèse de doctorat du MNHN, Ethnobiologie, 395 p.

CORRA M., 1992 — *La moyenne vallée de l'Awash (Éthiopie)*, Maisons-Alfort, Cirad-EMVT, Projet agricole et vétérinaire français en Éthiopie, 78 p.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

ABBADIE, A. (d'), 1881 — *Dictionnaire de la langue amarihna*. Paris, Actes de la Société philologique, 10.

DA LAGE A., MÉTAILIÉ G., 2000 — *Dictionnaire de Biogéographie végétale.* CNRS éditions, Paris, 579 p.

DESSALEGN RAHMETO, 1994 — « Land policy in Ethiopia at the crossroad. » *In* Dessalegn R. (éd.), *Land tenure and land policy in Ethiopia after the Derg. Proceedings of the Second Workshop of the Land Tenure Project*. UNIT-SMU, The University of Trondheim – Addis Abeba University : 1-20.

GALLAIS, 1989 — *Une géographie politique de l'Éthiopie. Le poids de l'État*. Paris, Economica, coll. Tiers Mondes, 213 p.

GASCON A., 1995 a — « Les enjeux fonciers en Éthiopie et en Érythrée de l'ancien régime à la révolution. » *In* Blanc-Pamard C. *et al.* (éd.), *Dynamique des systèmes agraires. Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières*. Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 361-392.

GASCON A., 1995 b — *La Grande Éthiopie, une utopie africaine*. Paris, éditions CNRS, coll. Espaces et milieux, 246 p.

GRYSEELS G., ANDERSON F.M., 1985 — Recherche sur la productivité de l'agriculture et de l'élevage dans les hauts plateaux du centre de l'Éthiopie : résultats des premières années, 1977-1980, Addis Abeba, Centre international pour l'élevage en Afrique, *CIPEA Rapport de recherche*, 4, 60 p.

HARRIS, W.C., 1844 — *The Highlands of Aethiopia*. London, Brown, Green and Longmans, 3, 279 p.

HOBEN, A., 1973 — *Land Tenure among the Amhara of Ethiopia*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 273 p.

KUPZOW A. J., 1974 — Rôle de l'Éthiopie ancienne dans l'histoire de l'agriculture africaine et mondiale. *J. Agric. Trop. Bot. Appl.*, 21 (1-2-3) : 45-55.

LEMORDANT D., 1971 — Contribution à l'ethnobotanique éthiopienne. *J. Agric. Trop. Bot. Appt.*, 18 (1 et 3) : 1-35, 142-179.

LESLAU W., 1993 — *Concise Amharic Dictionary. Amharic-English, English-Amharic.* Wiesbaden, Otto Harrassowitz [1rs éd. 1976], 538 p.

ROUSSEL B., VERDEAUX F, 2003 — *Jardins éthiopiens. Valorisation des pratiques et des productions, conservation in situ de la biodiversité*. Paris, IRD/MNHN/FFEM, rapport de présentation au FFEM, 59 p.

SEEGELER C.J.R, 1983 — *OU plants in Ethiopia, their taxonomy and agricultural significance*. Wageningen, Centre for Agricultural Publishing and Documentation, 368 p.

STRELCYN, 1973 — *Médecines et plantes d'Éthiopie, II. Enquêtes sur les noms et emplois des plantes en Éthiopie*. Rome, Instuto Universario Orientale Napoli, 279 p.

NOTES

1. Ce texte est issu d'enquêtes menées entre 1996 et 2001 dans le cadre d'une thèse de doctorat du MNHN sur les pratiques et stratégies paysannes associées aux oléagineux dans la région du bourg d'Ankobâr, en Éthiopie centrale (Chouvin, 2003).
2. Leslau (1976 : 150) : *agär = « country, nation, territory*, (*region, land*), *district, state, land*, (*country, fatherland*) ».
3. À l'intérieur de ces enclos, les habitations (*bét*) correspondent à des cases en pisé, ou en pierre dans les hautes terres, couvertes d'un toit de chaume. La clôture d'épineux, d'arbres ou de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

pierres qui les entoure délimite l'espace habité d'un père et parfois de ses fils ; l'enclos familial peut ainsi comporter jusqu'à sept cases.

4. L'étude soigneuse de registres de cadastres mis au point dès la fin du XIXe siècle, devrait aider à approfondir ces questions. Depuis quelques années, l'analyse de l'impact des anciens statuts fonciers à l'échelle locale retient l'attention de plusieurs chercheurs de l'EHESS et du Centre d'études africaines, qui ont commencé à explorer ce thème.

5. Les resf sont les parcelles dont l'usage appartenait en propre aux *gäbäré*, paysans (cf. *infra* p. 326).

6. D'Abbadie (1881 : col. 815), Guidi (1935 : col. 708) et Baeteman (1929 : col. 1055) s'accordent pour attribuer au mot *gult* le sens de fief. Berhanou Abbebe (1971 :25) propose cependant une définition plus nuancée. Selon l'auteur, le *gult* était dans la région d'étude constitué essentiellement voire exclusivement de parcelles resr individuelles. Le domaine exclusif de l'État se trouvait réduit aux dimensions d'une résidence assortie de quelques champs (*hudad*). C'est vraisemblablement la raison pour laquelle les paysans citent le terme *hudad* au lieu de *gult*.

7. Le terme *gebber* désignait l'impôt foncier (Gascon, 1995b : 235) mais aussi « le régime appliqué à la parcelle d'usage héréditaire d'un propriétaire qui n'est ni clerc, ni militaire, ni auxiliaire de corps d'armée, ni fonctionnaire, et qui, de ce fait, ne bénéficie d'aucune exemption fiscale » et enfin, par extension, l'usager de la parcelle en question (Berhanou Abbebe, 1971 :94-95).

8. *Gäbäré* signifie paysan, *mahebär* désignait à l'origine les associations votives contrôlées par l'Église orthodoxe éthiopienne. « Laïcisé » avec la révolution, le terme désigne maintenant toute association ou syndicat (Gascon, 1995 a : 33).

RÉSUMÉS

En Éthiopie, les plantes qui fournissent de l'huile sont nombreuses et originales, inscrites dans des systèmes de production variés et associées à de multiples usages et pratiques locales. La présente contribution s'interroge sur le statut du carthame, du sésame et du coton comme produits des terroirs dans le contexte des contreforts montagneux du Rift de l'Éthiopie centrale. Tout d'abord, les unités sociales et territoriales correspondant aux « pays » *lagär* spécialisés dans la production de ces oléagineux ont été identifiées. Puis, les évolutions de ces territoires de production ont été étudiées en tenant compte des changements socio-économiques récents. Ces pays apparaissent comme le résultat de l'histoire du foncier et de l'organisation sociale. Ils intègrent tant les particularités environnementales du milieu que les représentations culturelles des communautés qui y résident.

In Ethiopia, oilseeds are many and original, they are integrated into various systems of production and are related to divers uses and local practices. The present contribution discusses the status of the safflower, the sesam and the cotton, as "produits de terroir" *(agricultural products related to a specific geographical area and know-how) on the mountainous foothills of the Rift Valley, in Central Ethiopia. At first, the social and geographical unities corresponding to the territory specialised in the production of theses oilseeds/* agär *were identified. Then, the evolutions of these* agär *were studied in relation with recent socio-economical changes. These territories appear as the result of the history of the land tenure and the social organisation. They integrate the specific ecological characteristics of the area as well as the cultural representations of its dwellers.*

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

INDEX

Mots-clés : Éthiopie, oléagineux, territoire, savoir-faire local, produits de terroir, patrimoine
Keywords : Ethiopia, oilseeds, territory, local know how, regional agricultural products, heritage

AUTEUR

ÉLISABETH CHOUVIN

Élisabeth **Chouvin,** ethnobiologiste, UR 026 IRD/MNHN, département HNS, CP 026, 57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

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

Une forme implicite de patrimonialisation ?

Living and Thinking Nature among the Bobo-Vore (Burkina Faso). An Implicit Form of Heritage Management?

Chiara Alfieri

Introduction

1 La notion de patrimoine, nouvel outil d'analyse dans le domaine des recherches sur les rapports entre sociétés humaines et espaces naturels, porte sur des objets qui sont généralement des portions de la nature sélectionnées par les membres d'un groupe social pour des raisons tant utilitaires que symboliques. Dans la plupart des cas étudiés jusqu'ici, ces portions de nature correspondent à des espèces naturelles précises dont est révélée l'importance que certains groupes leur accordent et le soin qu'ils prennent à en assurer la perpétuation sur un territoire donné afin d'en assurer la jouissance à leur descendance. La fréquentation d'une société d'Afrique de l'Ouest, les Bobo du Burkina Faso, nous a toutefois mise en présence de ce qui semble une forme assez singulière de rapport à la nature où ce n'est pas tant une sélection d'espèces qui fait l'objet d'une telle attention (encore que, nous aurons l'occasion de le voir, de telles préoccupations existent aussi) que la nature dans son ensemble, insérée dans un territoire global vis-à-vis duquel une attitude de cet ordre semble à l'œuvre. Autre spécificité de cet exemple : les précautions prises pour le maintien de l'intégrité de ce bien collectif en prise directe sur la nature prennent la forme d'un dispositif symbolique et rituel complexe, qui va bien au-delà des simples règles de sauvegarde généralement décrites en matière de patrimonialisation de la nature. En effet, les injonctions édictées ne se réduisent pas à une liste de règles de protection directe relatives à certains éléments déterminés du milieu mais s'intègrent dans un vaste système symbolique, rituel et social cohérent qui est à la mesure de cette autre totalité que constitue la nature appréhendée dans son ensemble. C'est cet exemple,

original à ce double titre, que nous nous proposons de présenter ici en en soulignant certaines particularités parmi les plus singulières.

Le contexte : l'organisation sociale des Bobo de Koumi

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

3 L'organisation sociale bobo est centrée sur le village, unité sociale de base. Chaque communauté villageoise, bien que reliée à d'autres par des relations de parenté, constitue très souvent un univers autonome. Cet univers se structure principalement autour d'une division fondamentale, omniprésente dans tout le pays bobo, l'opposition village/brousse. La gestion du village, d'une part, et celle d'un espace qui rassemble à la fois la brousse et les parcelles cultivées, de l'autre, sont assurées par des pôles de « pouvoir » qui semblent se contrôler mutuellement et se contrebalancer. Cependant, la variabilité des configurations observables au sein de l'ensemble du pays bobo est grande et, comme nous l'avons signalé, la zone méridionale se démarque par plusieurs différences significatives.

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

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

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

7 Le terme *sikɛnouguèn* (*si* : mère ; *kɛ* : particule de liaison ; ou *nouguèn* : enfants) est employé lorsque l'on parle des liens matrilinéaires. Les *sikɛnouguèn* sont donc des personnes liées

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

entre elles par le partage du même sang et lait maternels (Alfieri, 2000) et qui partagent aussi un même espace intérieur existentiel, dans lequel l'ascendance et la descendance électives suivent une lignée qui mène tout droit à l'idée de mère, au sens de sang/sein/lait qui ont permis la formation de l'individu.

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

Le village et le dualisme de ses quartiers

9 À l'intérieur du village de Koumi, on reconnaît plusieurs responsables regroupés dans un conseil de sages, qui rassemble principalement : le chef de village, le chef de brousse[1], le responsable des rites associés à la Brousse, celui du culte consacré au Do (puissance attachée à l'initiation et aux masques, qui opère comme un élément transversal de cohésion de la vie sociale et rituelle), et enfin les responsables de certaines confréries. Parmi ces responsabilités, les deux premières émergent comme les plus éminentes. Elles correspondent aux deux termes de l'opposition fondamentale chez tous les Bobo, celle entre village et brousse. Les Vore articulent ainsi le *kongo masa*[2], chef de brousse, au *klue bwo*[3], chef de village. Dans les deux cas, la charge est transmise en ligne utérine[4]. L'existence d'un double système d'autorité est un phénomène fréquent dans les sociétés ouest-africaines (l'expression « double système d'autorité » est empruntée au travail très utile de repérage accompli par M. Cartry [1982-1983] pour le cas des sociétés voltaïques). Ici il s'exprime à travers l'opposition village-brousse, avec donc d'un côté un chef de village et de l'autre côté un chef de brousse. Autre particularité de l'exemple de Koumi : comme nous le verrons, cette division des figures de l'autorité s'inscrit également dans une autorité spatiale, puisque le village est divisé en deux parties, chacune étant placée sous la responsabilité d'un chef.

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

11 Le village de Koumi est divisé en deux grands quartiers, qui s'opposent l'un à l'autre selon une structure assez classique dans les villages bobo méridionaux (Saul, 1992) : « le bas » qui est appelé Dini, aussi nommé le « quartier des chefs », et considéré comme le plus ancien ; Lohun, « le haut, le ciel », beaucoup plus vaste et plus peuplé, qui englobe huit sous-quartiers, à la différence de Dini, qui n'en compte que trois. Un des conflits majeurs qui opposent Dini à Lohun a à voir avec la remise en cause, par Lohun, de l'ancienneté de Dini : l'occupation du sol et la conclusion de pactes entre le premier habitant et les entités surnaturelles qui résidaient dans la zone sont toujours revendiquées par les gens de Lohun, qui contestent ainsi les prétentions similaires du quartier de Dini. Ce conflit ne se cantonne pas au registre verbal, il est aussi matérialisé par l'existence de deux maisons mitoyennes qui se situent, entre Dini et Lohun, de part et d'autre de la ligne de séparation entre les deux quartiers, et qui sont toutes les deux bâties à l'image de la hutte originelle,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

construite par celui qui, dans la mythologie bobo, se serait installé le premier à l'emplacement du village. L'autel de village, *Kuru*, est situé dans le quartier de Dini et il fait l'objet d'un entretien constant, notamment tous les deux ans, lors d'une célébration en l'honneur du Village, qui se déroule conjointement à celle en l'honneur de la Brousse.

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

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

14 Le dualisme fondamental des quartiers (le quartier tampon n'apparaissant que comme un terme médiateur) trouve donc l'une de ses expressions dans la dualité des deux figures centrales que sont le chef de village et le chef de la brousse. Il renvoie ainsi implicitement à l'autre dualisme essentiel de cette société, celui que forme l'opposition village/brousse. Quelles sont les principales caractéristiques de ces deux charges ?

Le *klue bwo*, profil du roi sacré

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

16 L'intronisation du *klue bwo* est décrite comme assez violente. On raconte que, dans le passé, des chefs sont morts après le rite d'intronisation, suite aux mauvais traitements qu'ils subirent au cours de cette cérémonie. Les Bobo pensent que le chef du village doit se charger des problèmes de tous les habitants du village et se soumettre à leurs requêtes, jusqu'au point de recevoir, physiquement et symboliquement, les déchets des villageois au cours de la cérémonie d'intronisation. C'est pour cela que le *klue bwo* peut être appelé aussi *klue* : tas d'ordures[5], endroit où l'on jette « tout ce qui est bon et tout ce qui est mauvais ». Tout cela est très bien explicité pendant une séance rituelle au cours de laquelle le nouveau *klue bwo* reçoit les habitants du village : à tour de rôle, chacun d'entre eux tient un brin de paille dans la main et la fait tourner autour de sa tête, pour la jeter

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

ensuite sur le *klue bwo*, assis, pour cette circonstance, sur sa natte. En effectuant ce jet, chacun des habitants du village déclare : « Ce problème que j'ai, je le mets sur toi ».

17 La charge du chef de village s'inscrit pleinement dans la logique d'ensemble qui structure la communauté. Chargé des affaires du village, il est simultanément exclu de l'espace de la brousse, formellement opposé, comme on l'a vu, à l'espace du village. Il est même rigoureusement confiné à l'espace du village. En particulier, en vertu de ces principes fondamentaux, il n'a pas le droit de cultiver en brousse et même simplement de s'y rendre. Les conséquences de ces interdits sont tirées jusqu'au bout, et c'est pour cela que les seuls champs auxquels il a droit sont situés, au sein même de l'espace du village, dans le quartier de Dini. Ces champs, cultivés par l'ensemble des villageois, sont exclusivement voués à la culture du sorgho à des fins rituelles : les nombreuses bières rituelles pour les libations que le chef se doit d'accomplir à diverses occasions en proviennent[6]. En outre, au-delà de ces fonctions rituelles, dans la configuration générale du village accordant une importance considérable à l'opposition village/brousse, un tel champ présente un caractère exceptionnel du seul fait qu'il est situé au cœur de l'espace du village. Le rapport du chef de village aux champs ordinaires – ceux qui sont ouverts dans l'espace de brousse, relevant donc de l'instance du *Saga*, complémentaire et opposée à celle que lui-même contrôle – fait d'ailleurs l'objet d'interdits et de prescriptions très stricts sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir.

18 Le *klue bwo* est assisté dans le déroulement de sa charge par son chef forgeron qui le protège et l'aide, ainsi que par un membre relevant de sa famille utérine. Il en est de même pour le chef de la brousse[7]. Il semble que, après ses sept ans de règne, le *klue bwo*, autrefois, devait être mis à mort rituellement (par l'un de ses proches), conformément au paradigme du roi sacré en Afrique (de Heusch, 1986 ; Adler, 2000)[8]. Dans les études classiques, partout où on le rencontre, un tel personnage aux fonctions politiques et rituelles aussi essentielles passe en outre pour occuper une position charnière entre la nature et la société. Les faits recueillis à Koumi, tout en confirmant ce schéma général dans ses grandes lignes, conduisent à une vision nouvelle, où rythmes sociaux, cycles agraires et cycles naturels s'articulent selon des modalités plus complexes. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la question des formes que prend la patrinialisation de la nature telle que la font apparaître l'appréhension et la gestion de l'espace que cette société désigne comme étant celui du *Saga*.

Le *kongo* masa

19 L'espace de la brousse est dénommé de façon différente selon l'activité que la personne va y effectuer : on dit *lɛhu* pour désigner la brousse au sens de « lieu physique incluant les champs et la végétation spontanée » ; en revanche, on parle de *Saga* chaque fois que l'on entend la Brousse au sens général ou bien spirituel (quand on s'y rend pour des activités rituelles[9]).

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

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

l'avons dit, le *kongo masa* est celui qui prononce les formules incantatoires, tandis que le *sagakin* se charge de l'immolation des animaux sacrificiels.

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

22 Le *kongo masa* s'occupe surtout de faire respecter les interdits et de réparer toutes les fautes commises envers la Brousse. Le *Saga* se présente en effet comme une entité qui, sur toute l'étendue de l'espace qui relève de sa juridiction, édicte ses lois. Généreux dispensateur de biens, principal responsable de la profusion de la Nature à l'égard des hommes, le *Saga* se montre aussi très sourcilleux quant au respect des règles qu'il a édictées. À la moindre infraction, il interrompt le flux spontané des richesses naturelles. Assez curieusement, bien que ses prérogatives portent avant tout sur ce que la Nature offre d'elle-même aux hommes, il est moins sensible aux effets de certaines pratiques comme les excès de prélèvement, que ce soit sur le monde animal ou sur le monde végétal, que, de façon beaucoup plus large, à tout manquement à l'ordre qu'il incarne. C'est le désordre en tant que tel, plus qu'une pression excessive sur une composante quelconque du milieu, qui est susceptible de tarir l'abondance provenant de la Nature, car c'est avant tout lui qu'abhorre le *Saga*. S'il est vrai que certains excès de prélèvements peuvent parfois provoquer l'interruption des bienfaits de cette entité, c'est davantage en tant qu'occurrences particulières d'une forme de désordre qu'en raison d'un abus qui, par lui-même, aurait irrité le *Saga*[10]. Il n'est que de prendre connaissance des principales fautes sanctionnées par le *Saga* pour s'en convaincre. Les interdits majeurs sont le vol, les rapports sexuels et la mort en brousse. Ce dernier cas est particulièrement révélateur, puisqu'il peut être un fait parfaitement accidentel (les cas de meurtres ne sont en effet pas les seuls à être concernés), et néanmoins sanctionné par le *Saga* tant que la réparation rituelle de rigueur n'aura pas été accomplie. Toute infraction de l'un de ces interdits demande en effet que « la figure du *Saga* » soit lavée, par l'action conjointe du *kongo masa* et du *sagakin*. Celui-ci s'occupe de tout ce qui concerne le *Saga* et travaille en étroite complémentarité avec le *kongo masa*. Il ouvre aussi la saison des feux de brousse, et parfois, mais il ne s'agit pas semble-t-il d'une règle générale, il met le feu dans les champs du *klue bwo* et du *kongo masa* à la fin des récoltes. Il « arrange » aussi la brousse pour que le devin *(sansuro)* puisse, éventuellement, faire rentrer des « fétiches » au village, ou pour qu'il puisse se rendre en brousse pour récolter les feuilles, les racines et les écorces dont il a besoin pour son travail. Pour faire cela, le *sagakin* effectue un certain nombre de sacrifices, durant lesquels il est toujours assisté par un représentant du *kongo masa*. Sa charge, qui dure toute la vie, s'hérite en ligne agnatique ; il fait partie du groupe des notables et au village il a le droit de cultiver des petites bandes de terres à proximité des ravins.

23 C'est donc à une conception singulièrement totalisante de l'ordre naturel que se sont livrées les populations qui ont élaboré de telles institutions et de tels systèmes de représentations. Le chef de brousse, dans ses fonctions rituelles, est toujours accompagné par un groupe qui est composé de plusieurs personnes : deux d'entre elles, que les gens appellent en français-africain les « envoyés » du *kongo masa*, l'assistent dans ses tâches ; le *sagakin*, sacrificateur des divers autels de la puissance *Saga* ; deux membres appartenant à la famille qui maîtrise la pluie (famille qui est appelée *Lofuigui, lo* : pluie ; *figui* : attraper ;

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

litt. : « les maîtres de la pluie ») ; enfin la famille témoin des *sagakin*, les Zokolokonto. Mais, pour nous permettre de mieux saisir la portée des rôles dans lesquels le *kongo masa* est engagé (ainsi que le *sagakin*, par ailleurs), il nous faut faire une brève description des découpes territoriales de la brousse placée sous la juridiction du *Saga* de Koumi.

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

24 Deux aires de brousse nettement distinctes apparaissent ; leurs distinctions semblent être observables aussi bien du point de vue de leur localisation géographique que de leurs caractéristiques pédologiques[11]. Les deux aires relèvent de la juridiction des deux autels *Saga* principaux, ceux présents dans les deux bosquets du village, tous deux situés aux abords immédiats de l'espace du village, l'un au nord, l'autre au sud. Les fonctions rituelles de ces deux espaces sont cependant assurées par le même collectif, formé par le *kongo masa* et le groupe que l'on vient de décrire. Seul varie l'autel précis devant lequel ce groupe se rend pour y effectuer les sacrifices nécessaires.

25 La moitié nord de la brousse du village fait frontière dans sa partie ouest avec le pays toussian. Une colline, appelée *M'run dege tuwan* (litt. : « la montagne des cailloux plats » ou aussi « la montagne des pierres à fermer les greniers »), qui appartient et est exploitée tant par les Bobo que par les Toussian, matérialise cette limite du côté ouest. Du côté de la limite nord, la brousse de Koumi se démarque de celle du village de Kokoroé par la présence d'un profond ravin, appelé *Sɛgɛ digɛ wuro* (litt. « l'endroit où on attache les chèvres »). À l'est, la rivière du Kou fait limite avec les brousses des villages bobo-vore de Nasso et de Lagafourousso. Vers l'est, Koumi ne possède pas de brousse (le village est établi sur la berge occidentale du Kou), mais seulement quelques enclaves dans le territoire de Lagafourousso, qui ont été données à Koumi dans des circonstances particulières. Pour tous les problèmes qui concernent les infractions commises par l'homme à l'égard du *Saga*, cette première aire (la moitié nord de la brousse du village) relève du bosquet sacré *Sagakɛn* (*Saga* : la brousse ; *kɛn* : autel lieu ; litt. : « l'autel de *Saga* ») situé à l'entrée du village de Koumi, qui fait partie d'une enceinte végétale appelée couramment *Tungwangayoo*, du nom de l'arbre *(Combretum paniculatum)* qui la compose principalement. Cette enceinte[12] dont on reparlera plus loin, enserre aussi le village, si bien que le bosquet sacré qui s'y fond, fait figure de lieu de passage et de seuil entre les deux espaces opposés du village et de la brousse : l'espace de la brousse, placé sous la juridiction du *Saga*, commence aussitôt franchie cette enceinte, donc en particulier au-delà du bosquet sacré *Sagakɛn*. Cette fonction de seuil attachée à ce dernier se donne à voir de manière particulièrement explicite lors de certaines opérations rituelles destinées à réparer un dommage causé à la brousse, à l'entité du *Saga*, par exemple, quand on doit ramener un cadavre de brousse : on doit marquer un arrêt à ce « seuil » avant de faire entrer le corps au village.

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

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

second bosquet, comme l'autre, reçoit et règle les problèmes qui peuvent se poser dans la partie de la brousse de Koumi à laquelle il correspond, soit dans ce cas la partie sud.

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

28 Le type de sol semble aussi opposer ces deux aires de brousse. La zone qui fait référence et relève du *Saga* du nord et celle qui se réfère au *Saga* du sud présentent, selon les gens, des différences assez marquées d'un point de vue purement pédologique. Le premier sol est appelé *dama* (sangsue) et jugé plus fertile que l'autre, appelé *yere wou* (*yere* : sable ; *wou* : lieu ; litt. : « lieu sableux »). *Dama* est considéré comme fertile parce qu'« élastique » – la consistance d'une sangsue, affirment les gens. En effet, il semble qu'une bonne partie de ce terroir soit constituée par un sol de bonne qualité, d'après les paysans bobo, par rapport à l'autre. La teneur en argile du sol, à laquelle se réfère la notion d'élasticité, est à juste titre considérée comme une qualité majeure du point de vue de la fertilité[13]. Bien que dans le détail les terres ne se répartissent pas de façon absolue en une zone argileuse au nord et une zone sableuse au sud (en particulier le secteur nord comprend des aires caillouteuses et d'autres sableuses, dûment distinguées par les intéressés), il est notable que dans leur appréhension globale de cette distinction entre Brousse nord et Brousse sud, les habitants de Koumi lui assignent la dualité d'attributs opposés, en matière de fertilité : terres argileuses et terres sableuses. Le recours à cette distinction, malgré les petits décalages vis-à-vis de la réalité empirique que reconnaissent les villageois eux-mêmes, vient témoigner de l'importance de la conception dualiste de la division de l'espace de brousse dans les représentations dominantes.

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

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

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

31 L'autorisation de donner la terre relève de l'aîné de la famille *trakmouguèn* (le patrilignage). Quand une demande de champ individuel est formulée, l'aîné doit appeler tous les parents *trakɛnouguèn* qui travaillent dans les *foroba laga* (champs communs) et il faut qu'il y ait un accord majoritaire. Il y a un seul jour dans l'année pour demander à avoir un champ individuel ; c'est pendant le grand *Sakuro*, la grande fête du Do chez les Vore. Cette fête se tient en général en mai, au début de la saison agricole. C'est le moment d'officialiser la demande de cultiver individuellement et c'est aussi le moment où l'on

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

reçoit une réponse publique à un accord déjà établi antérieurement. Celui qui reçoit une parcelle individuelle, où il cultivera avec sa famille restreinte, est tenu, au moment des récoltes, de donner une partie[14] de sa production à ses parents *trakɛnouguèn* avec lesquels, avant sa demande, il cultivait sur le même champ collectif. Cette compensation n'est pas acceptée sous forme monétaire.

32 Selon la loi foncière burkinabé, la terre peut être vendue, ce qui, dans d'autres zones du pays bobo et plus généralement dans tout le Burkina Faso, pose d'énormes problèmes entre les formes du droit foncier autochtone et celle du droit moderne. Cela entraîne aussi des conflits entre les jeunes qui sont ceux qui vendent les terres, les anciens qui y sont généralement hostiles, et les migrants qui sont souvent les acquéreurs. Dans notre zone d'enquête, ce phénomène n'existe pas encore, mais de ce fait les aînés n'accordent pas de terres à cultiver à des étrangers parce qu'une fois la personne établie sur place, elle risque de borner les limites en plantant des arbres et se déclarer propriétaire de l'endroit, ce qui se fait aussi en cas de vente de la terre[15]. En ce qui concerne les limites entre la brousse de Koumi et les zones relevant de la juridiction d'autres entités, diverses hypothèses sont évoquées par les gens. Le fait qu'il s'agisse de limites naturelles (rivières, ruisseaux, ravins, collines) semble accréditer la thèse la plus répandue parmi les villageois selon laquelle les chefs de la brousse auraient autrefois établi les limites à l'endroit où les feux de brousse se seraient éteints d'eux-mêmes[16], ce qui pourrait expliquer pourquoi la brousse du village de Nasso arrive, d'un côté, jusqu'au pont de Koumi sur le fleuve Kou, au bord duquel le village de Koumi est établi, privant ce dernier de toute terre de brousse du côté est.

Sites, herbes et plantes consacrés à *Saga*

33 Chaque parcelle, qu'elle corresponde à un champ communautaire clanique ou à un champ individuel, relève d'une représentation de *Saga* propre à chaque clan. J'entends par là qu'elle doit être entretenue à l'échelle clanique sous la responsabilité du doyen du clan. Les membres du clan s'y confient et y sacrifient lors de l'ouverture et de la clôture des saisons agricoles ainsi que dans les cas de « souillure » de la brousse les moins graves qui demandent néanmoins une réparation. C'est alors le doyen de clan qui intervient, et non le *kongo masa* comme dans les cas les plus graves (en particulier les cas de décès et de rapports sexuels en brousse). L'autel requis n'est alors pas l'un des deux qui se trouvent aux seuils nord ou sud du village ; pour les fautes mineures qui sont de son ressort, le doyen de clan se contente d'accomplir un rite de réparation sur le même autel local que celui auprès duquel il effectue les rites périodiques propitiatoires du cycle agraire. Un individu qui obtient le droit de cultiver un champ à titre personnel doit se rendre annuellement à l'« adoration » du *sagakɛmahan* (*saga* : la brousse ; *kɛ* : à l'intérieur ; *mahan* : karité ; litt. : « à l'intérieur de la brousse où il y a les karités ») qui relève de son lignage. Dans le cas où ses cultures personnelles sont pratiquées sur les terres d'un autre lignage (en cas de prêt par exemple) l'adoration des deux *sagakɛmahan* est exigée. Il en est de même pour ceux qui cultivent dans le terroir d'autres populations, ce qui est le cas des Bobo-Vore par rapport aux voisins tiefo et toussian.

34 La représentation la plus réduite et la plus locale du *Saga* correspond donc au *sagakɛmahan* ; elle est constituée d'un tas de cailloux de taille moyenne, disposés à la base d'un arbre. Quand le doyen du clan se rend une fois par an auprès de l'autel du *Saga* du lignage, avant de commencer les cultures, il nettoie d'abord l'endroit, pour éviter que les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

feux n'atteignent le lieu. Ensuite, il prend une branche de karité *(Butyrospermum parkii)*, une touffe de *Foufouosan (Eragrostis tremula)* qui est aussi appelé « l'herbe de *Saga* », et une branche de *Miε (Gardenia male*[17]) et pose ces végétaux, réunis sous forme de bouquet, entre le tronc de l'arbre et les cailloux[18].11 pose aussi, autour de cet ensemble, de la cendre blanche refroidie en guise de demi-cercle ; c'est celle-ci que les gens appellent la « maison de *Saga* ». Ensuite les sacrifices et les libations sont faits sur cet autel, pour demander essentiellement de bonnes récoltes et la protection des hommes contre les dangers qu'ils peuvent rencontrer en brousse pendant la période des cultures. Cette structure de base, et l'emploi de ces espèces végétales, sont toujours les mêmes pour tous les autels consacrés au *Saga*. Parfois, une branche de rônier[19] est utilisée, notamment lors de la séance rituelle qui se déroule sur les quatre collines qui entourent le village et dont on parlera plus loin. Au village, nous avons vu le rôle joué par les deux bosquets sacrés et nous avons également mentionné un autel *Saga* détenu par la famille des *sagakin* qui se trouve dans le vestibule de la maison Zakolo, dans le quartier de Pankwo. On a recours à cet autel surtout pour demander la route au *Saga* pour se rendre sur les collines, en novembre et en février.

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

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

36 Jusqu'ici nous avons surtout évoqué les lieux où le *kongo masa* intervient conjointement avec le *sagakin* en cas de réparation de fautes commises envers la puissance du *Saga*. Il s'agit donc de rites occasionnels. Mais le *Saga* joue aussi un rôle fondamental dans des rites périodiques. Il s'agit de cérémonies agraires bisannuelles qui se déroulent en brousse et toujours à des endroits bien précis. Ces endroits correspondent à de nouveaux autels, spécifiquement réservés à ces rites périodiques : en principe, aucun rite occasionnel de réparation ne s'y déroule. Il s'agit des quatre collines dont il a été très brièvement question ci-dessus. Elles sont réparties entre les deux fractions du terroir de Koumi à raison d'une dans la moitié nord et de trois dans la moitié sud. Chacune de ces collines, comme nous l'avons vu, comporte une représentation du *Saga*, abritée dans un site sacré préservé des feux de brousse par un nettoyage systématique et régulier des herbes sèches, de manière à constituer un pare-feu. Tintuma, que les gens disent être la colline la plus âgée des quatre, se trouve dans la moitié nord de la brousse. Elle héberge la représentation de *Saga* la plus âgée de tout l'espace foncier de Koumi, moitiés nord et sud confondues. Ensuite, dans la portion sud de la brousse, les collines Guyié, Samni et Kbanganyou représenteraient les autres sites consacrés à *Saga*, dans le cadre de ces rites annuels. Les gens disent que : « on peut sacrifier deux ans de suite sur la même colline, si les récoltes ont été bonnes, mais après il faut aller auprès des autres[20] ». En effet, la succession des rites d'une année sur l'autre doit faire intervenir chacune de ces quatre collines à tour de rôle, selon le principe d'une véritable rotation.

37 Chaque représentation du *Saga* qui y réside a, explique-t-on, le droit de « boire » et de « manger » pendant toute la saison agricole qui est en cours et notamment à l'occasion des deux rituels qui doivent se dérouler aux deux moments clés de la saison agricole. Ensuite, l'année suivante, on se rend à l'une des autres collines. Le *kongo masa* et son

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

groupe se présentent à l'un de ces endroits chaque année après les semis, pour demander au *Saga* la fertilité des sols et la protection des hommes contre les fauves et les serpents.

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

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

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

40 On voit d'ores et déjà qu'une gestion du terroir de Koumi dans son ensemble s'articule à une gestion locale qu'elle domine. Cette gestion globale est entre les mains d'un collège de responsables qui agissent pour tout le village. Elle est donc étroitement dépendante de l'organisation sociale et rituelle du village en tant qu'entité globale et autonome. A cet égard, l'opposition village/brousse, qui s'incarne de manière particulièrement claire à travers la dualité des fonctions de chef de la brousse et chef de village, avec un partage rigoureux de leurs prérogatives respectives, laisse entrevoir que c'est d'abord par son opposition nette à l'espace du village que l'espace de la brousse apparaît comme un espace séparé, susceptible de faire l'objet d'une forme spécifique de gestion, derrière laquelle l'on pourrait voir s'ébaucher des traits évoquant une forme de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

patrimonialisation. Ainsi, les occasions principales d'intervention du chef de la brousse mettent en évidence l'interrelation étroite qui existe pour les Bobo entre une conduite collective et individuelle qui se doit d'être respectueuse de certains canons culturels et les conditions pour que le terroir du village, en tant que bien collectif sujet d'une exploitation, livre tout son potentiel.

41 L'une des interrogations principales que suscitent ces matériaux bobovore est celle relative aux découpes territoriales. Pour ce type de gestion qui révèle une certaine forme de patrimonialisation du terroir villageois, c'est le même collège de responsables rituels qui intervient pour l'ensemble du village : il n'y a pas, comme c'est parfois le cas dans certains villages proches, de subdivisions du territoire villageois en un certain nombre de sous-unités dont chacune a son responsable propre, chargé du culte d'une représentation locale de l'entité de la brousse[21]. Pour autant, cette commune responsabilité de ce collège pour l'ensemble des terres du village ne signifie pas qu'aucune subdivision n'est reconnue. Mais alors, on observe que le mode de subdivision mis en œuvre est d'un type très particulier : il divise le terroir villageois en deux moitiés, chacune étant caractérisée par des critères à la fois géographiques (l'axe qui les sépare est orienté est-ouest, si bien que les deux moitiés s'opposent comme le nord au sud) et pédologiques (l'attribution de qualités uniformes au sein de chaque moitié et opposées d'une moitié à l'autre). On a donc affaire de façon tout à fait manifeste à un critère de classification de type dualiste, comparable à celui qui organise le village en deux quartiers antagonistes médiatisés par un quartier-tampon et conforme également au principe qui établit une distinction des deux fonctions les plus importantes des dignitaires du village en chef de la brousse d'un côté et chef de village de l'autre.

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

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

aller jusqu'à conduire le mil à maturité et assurer ainsi une bonne récolte. Mais c'est la force émanant de l'autel du Village, incarnée et rendue partiellement mobile par le chef de village en personne qui, par le regard de ce personnage, responsable de son culte, lui impulsera un surcroît de vigueur, transformant une récolte déjà prometteuse en une profusion d'abondance.

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

Conclusion

44 La question de la patrimonialisation de la nature telle qu'on peut l'appréhender à Koumi présente ainsi plusieurs facettes qui pourraient être abordées conjointement ou séparément. Si le monde végétal en lui-même est incontestablement perçu comme support de certaines formes de patrimonialisation, ou tout au moins de gestion raisonnée du milieu naturel, c'est autour de l'entité du *Saga* que semblent se concentrer les formes à la fois les plus marquées dans ce domaine et les plus originales. Nous avons vu que l'édifice symbolique complexe dans lequel sont prises les représentations qui la concernent en fait un objet que l'on peut qualifier de patrimonial sous plusieurs angles. En premier lieu, les multiples rapports qui l'articulent à l'espace du village, les diverses découpes dont elle fait l'objet et qui en font une réalité à plusieurs niveaux, sont autant de caractéristiques qui la font apparaître comme l'objet d'un enjeu éminemment collectif. Collectif non seulement en ce sens que toutes les parties en cause y trouvent leur intérêt, mais, de façon beaucoup plus intégrative en ce sens que son existence et son intégrité sont intrinsèquement inséparables de la pérennité du groupe social dans son ensemble. Or, toutes les définitions de la notion de patrimoine, ou peu s'en faut, insistent en premier lieu sur l'importance de la notion de bien collectif. Ici, on se trouve face à un cas où cette condition première est, on ne peut mieux, satisfaite.

45 L'espace du *Saga* est un objet de type patrimonial dans la mesure aussi où ce dont il est porteur n'est autre que la subsistance et la production de tous les biens dont la société a besoin pour se reproduire au fil des générations. Il est à ce titre un élément clef de la

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

reproduction sociale. Si la transmission d'une génération aux suivantes n'est pas particulièrement marquée, principalement en raison d'un caractère collectif très fort qui estompe les ruptures entre générations pour leur substituer la vision d'une entité qui défie le temps, cette performance n'est atteinte qu'au prix du respect d'un corpus de règles rigoureusement suivies et d'un cortège de rites qui, ensemble, témoignent à la fois du soin pris à assurer la pérennité des qualités valorisées de cet espace et de l'importance qui lui est accordée en tant que portion de la nature indissociable de l'identité du groupe.

Remerciements

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

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

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

ALFIERI C, 2000 — « Allaitement et parenté en pays bobo madare ». *In* DESCLAUX A. et TAVERNE B. (éd.), *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest. De l'anthropologie à la santé publique*. Paris, Karthala : 111-133.

BOUJU J., 1995 — « Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des frontières (Dogon Karambé, Mali) » *In* VINCENT J.-R, DORY D., VERDIER R. (éd.), *La construction religieuse du territoire*. Paris, L'Harmattan : 352-365.

CARTRY M., 1983 — « Résumé des conférences de l'année 1982-1983 sur l'institution des chefs de terre dans les sociétés voltaïques ». *In : Annuaire de la Ve Section, Sciences religieuses*, 41 : 83-93.

DE HEUSCH L, 1986 — *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.

DUGAST S., 2002 — « Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 31-78.

IZARD M., 1992 — « La naissance d'un village ». *In L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, destin individuel*, chap. VI, Paris, éditions de l'EHESS : 91-97.

JACOB
J.-R, 2003 — « Imposer son tutorat foncier. Usages autochtones de l'immigration et tradition pluraliste dans le Gwendégué (Centre-Ouest Burkina Faso) ». *In* KUBA R., LENTZ C, SOMDA C. N. (éd.), *Histoire du peuplement et relation interethniques au Burkina Faso.* Paris, Karthala : 74-96.

LE BRIS P., PROST A., 1981 — *Dictionnaire Bobo-Français.* Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, (Selaf).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

LE MOAL G., 1960a — Notes sur les populations « Bobo ». *Études Voltaïques*, Mémoire n° 1, république de Haute Volta, Centre Ifan, Ouagadougou : 5-17.

LE MOAL G.,1980 — *Nature et fonction des masques bobo*. Paris, Orstom.

LE MOAL G.,1987 — « Le Sacrifice comme langage ». *In* CARTRY M. (éd.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*. Paris, PUF : 41-87.

Le Moal G., 1990 — « De la brousse au village : autels de fondations et code sacrificiel chez les Bobo ». *In* Detienne M. (éd.), *Tracés de Fondation*. Louvain, Paris, Peeters : 69-84.

SAUL M., 1989 — Corporate authority, exchange and personal opposition in Bobo marriages. *Am. Ethnol.*, 16 : 58-76.

SAUL M., 1992 — Matrilineal inheritance and post colonial prosperity in southern Bobo country. *Man*, 2 : 341-362.

SAULM., 1993 — « Land custom in Bare : Agnatic corporation and rural capitalism in western Burkina ». *In* BASSET T. et CRUMMEY D. E. (eds), *Land in African Agrarian Systems.* Madison, Wl, University of Wisconsin Press : 75-100.

SAUL M. et ROYER P., 2001 — *West African Challenge to Empire. Culture and History in the Volta-Bani anticolonial war*. Athens, Ohio, Ohio University Press.

NOTES

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

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

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

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

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

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

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

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

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

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

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

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

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

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

RÉSUMÉS

Chez les Bobo-Vore du Burkina Faso, les terroirs villageois sont structurés par des puissances et notamment par *Saga*, la Brousse, qui s'occupe de la gestion de la nature dans tout son ensemble. Dans leurs rapports à la nature, les hommes se réfèrent constamment à ce système de lois, d'interdits, de codes, de règles et de savoirs qui émanent de cette entité.
La brousse, dans toute sa complexité, est effectivement considérée comme un patrimoine, dans le sens que tout cet ensemble juridique est pris en compte et appliqué par l'homme afin de préserver l'intégrité et la productivité de la Terre pour la transmettre intacte aux générations futures.
Outre ces propriétés, le complexe de la brousse a celle de suivre les découpages entre territoires détenus par des groupes distincts et de se subdiviser en autant d'autels secondaires, à raison d'un autel par territoire. Ces territoires ainsi contrôlés par Saga, et aussi par d'autres puissances mineures, peuvent accorder un certain nombre de requêtes de la part de l'homme. En effet, pour tout prélèvement des espèces végétales, par exemple, il faut passer par ces entités naturelles qui gèrent ces espaces. Ces entités sont représentées par des autels, qui sont aussi lieux de culte et qui sont entretenues par des représentants. Ces représentants sont des personnes « particulières », formées à ces charges et qui relèvent de familles particulières du village. Le chef de brousse, *Kongo masa*, et le chef de village, *Koule bwo* (tous deux porteurs, à des degrés divers, de nombreux traits relevant de la royauté sacrée), les sacrificateurs de la brousse, *sagakin*, et les maîtres de la pluie, constituent tout un ensemble faisant système avec le complexe de la brousse. Ce texte décrit en détail le fonctionnement des différentes institutions bobo-vore liées à la conservation de la nature et souligne comment ce complexe global relève d'un système symbolique dense et cohérent.

Among the Bobo-Vore in Burkina Faso, village territories are structured by various powers and especially by Saga*, the Bush, who is responsible for managing nature as a whole. In their relations with nature, people refer constantly to the system of laws, prohibitions, codes, rules and knowledge that issue from this entity. The Bush, in all its complexity, is in effect considered as a patrimony, in the sense that this juridical whole is taken into account and applied by man in order to preserve the integrity and productivity of the Earth which can then be transmitted intact to future generations. Besides these properties, the Bush complex is also responsible for apportioning the territory held by distinct groups and sub-dividing them up into so many secondary altars, that is, one altar per territory. The territories thus controlled by* Saga *and also by other minor powers are able to grant a certain number of man's requests made. For example, in order to gather plant species it is necessary to involve the natural entities which manage these spaces. These entities are represented by altars are also places of worship and are maintained by representatives. The representatives are "special" people, trained for the purpose and who belong to special families of the village. The bush chief,* kongo masa*, and the village chief,* klue bwo*, (both bearers, to different degrees, of numerous traits that belong to sacred royalty), the sacrificers of the Bush,* sagakin*, and the rain-masters constitute a whole that forms a system with the Bush complex. This article describes in detail the functioning of different BoboVore institutions connected to the conservation of nature and emphasises how this global complex is part of a dense and coherent system of symbols.*

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

INDEX

Mots-clés : représentation de la nature, système d'interdits, royauté sacrée, Bobo, Afrique de l'Ouest

Keywords : representations of nature, prohibitions systems, sacred royalty, West Africa

AUTEUR

CHIARA ALFIERI

Chiara **Alfieri,** anthropologue, univ. de Gènes, Milan, Via Crocefisso, 5, Italie.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

« Réalisations » individuelles et migration sur les fronts pionniers des jeunes Gouro de la région de Zuénoula (Côte d'Ivoire)

Individual Achievement and Migration on the Pioneer Fronts for young Gouro People in the Zuénoula Region (République de Côte d'Ivoire/Ivory Coast)

Claudie Haxaire

Introduction

1 La Côte d'Ivoire a vu sa couverture forestière « primaire » se réduire de façon drastique durant les dernières décennies[1], processus que les grandes sécheresses du début des années 1980 ont encore accéléré[2]. Verdeaux (2003) estime que de 12 millions d'ha au début du XXe siècle, la zone forestière ivoirienne serait passée à 3 millions d'ha en 1990. De l'ensemble des réserves forestières établies par Aubreville (1936), il reste des îlots de forêt dont le parc national de Taï, au sud-ouest du pays, considéré comme le plus important bloc de forêt humide protégé de la région, une des 172 forêts actuellement classées, patrimoine naturel national ivoirien. Mais les processus de patrimonialisation étatiques, soutenus actuellement par les grands organismes internationaux, se heurtent bien souvent aux stratégies des paysans. C'est cette articulation problématique tant dans la mise en place que dans la gestion que nous voulons explorer ici en prenant le cas particulier des dernières migrations gouro. Ceci nous amènera à considérer le parc de la Marahoué (fig. 1), composé de deux tiers de forêt et d'un tiers de savane, unique par la diversité des types d'habitat caractéristiques de la zone de transition forêt, savane[3] qu'il comporte, situé au sud de l'ancienne piste Zuénoula-Bouaflé, au centre de la Côte d'Ivoire,

et la forêt littorale de Monogaga[4], répartie sur deux départements (Sassandra et San Pedro) (Adou et Roussel, 2004).

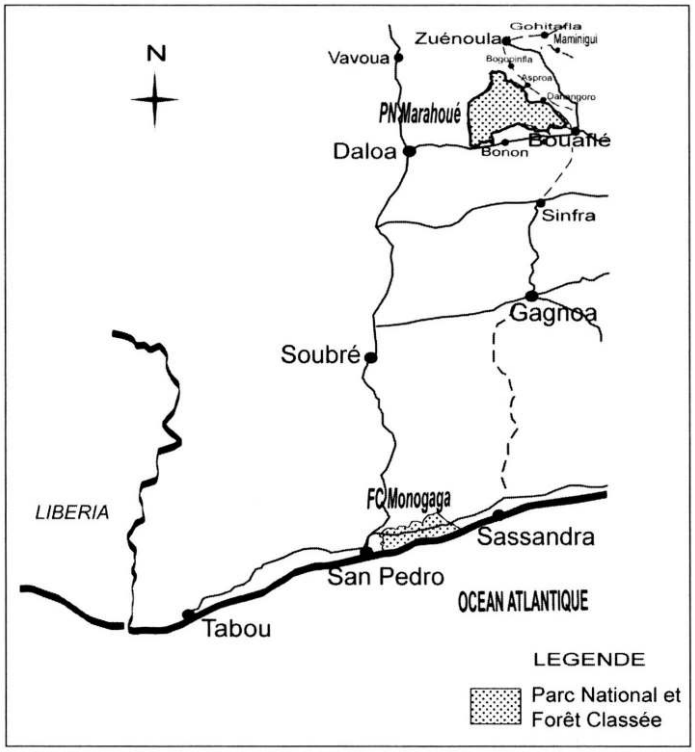


Figure 1 Localisation du parc de la Marahoué et de la forêt classée de Monogaga dans le quart sud-ouest de la Côte d'Ivoire.

2 Nous nous centrerons en effet, sur la migration des planteurs gouro dans la région de Monogaga, dont il s'avère qu'une bonne part est originaire de la zone située au nord du parc de la Marahoué, au nord-ouest du « V » baoulé, donc dans ces régions de forêt ou de savanes à îlots forestiers, dont les derniers lambeaux – parfois forêt déclassée[5] – ont disparu, brûlés par les feux lors des sécheresses de la première moitié des années 1980.

3 Pour les raisons que nous développerons plus bas, certains des anciens planteurs de café et de cacao de la région du contact forêt-savane n'ont pas voulu renoncer à ce type d'exploitation et se reconvertir au travail du coton. Leur mode de culture nécessitant des arbres de couverture et la fertilité des sols de forêt, ils sont descendus dans les années 2000 vers le sud jusqu'à la mer à la recherche de forêts accessibles. Ils s'y sont heurtés aux divers protecteurs tant étatiques qu'internationaux des dernières forêts « primaires » (*plo-ti*, « noires », dans les catégories gouro) dont ils ont négocié l'accès avec les propriétaires originels, ou d'autres groupes, gouro à Bonon, au sud du parc de la Marahoué, ou des groupes krou (Wane, Bakwe et Neyo) sur le pourtour et dans la forêt de Monogaga.

4 Le parc de la Marahoué, tout comme la forêt classée de Monogaga, ont été confiés successivement à différents organismes. Durant l'enquête dont nous rapportons les résultats, la forêt littorale était gérée par la Sodefor, société d'État[6], tandis que l'ONG Conservation internationale appuyait les agents des Eaux et Forêts pour tenter de sauver cet exemple de forêt guinéenne (partie intégrante d'un *hot spot* de biodiversité : C. L, 1998). Mais la protection de la première forêt relevait auparavant d'un projet d'inventaire financé par la communauté économique européenne, tandis que l'ONG Conservation

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

internationale, gérant actuellement la seconde, présente son action comme conditionnant les aides du FMI.

5 Dans les deux cas, ces organismes n'ont pu que prendre acte de l'occupation paysanne et tentent de la contrôler en entérinant l'accessibilité des « séries agricoles » à Monogaga (Adou et Roussel, 2004) ou en tolérant les anciennes plantations jusqu'à leur épuisement sur le pourtour de la Marahoué (C.I./CAPNM, 2001) pour mieux défendre des zones sanctuarisées[7]. La Sodefor, dans le plan d'aménagement complexe de la forêt de Monogaga (comprenant des « séries agricoles » et des « séries de protection »), prévoit des « groupes de reconstitution » dans les anciennes plantations de cacao où cet organisme a repiqué des arbres (teck, gmeline, fraké et framiré[8]) confiés à l'entretien des planteurs en échange de l'autorisation d'exploiter leurs cacaos jusqu'en 2005. Elle encourage par ailleurs la culture des légumes dans les bas-fonds. Conservation internationale se proposait de convertir les sources de revenus des planteurs du pourtour du parc de la Marahoué en favorisant la mise en place de micro-projets à l'initiative des paysans. Dans tous les cas les jeunes plantations sont détruites, et les contrevenants, en principe, soumis à des peines de prison et à de lourdes amendes. Mais les sanctuaires sont violés et les coups de force tentés par les agents de l'État pour les préserver ont abouti à des drames dans le parc de la Marahoué, créant une situation explosive qui a paralysé toute action. Au sud, l'expérience récente de violence entre d'autres groupes krou et des étrangers originaires du Ghana était présentée, au moment de l'enquête[9], comme l'une des extrémités à laquelle les autochtones ne souhaitaient pas être réduits, ce qui reflète bien l'état d'exaspération de certains, qui se voyaient dépossédés de leurs terres, tant par les organismes d'État que par les étrangers qu'ils avaient accueillis autrefois. Chacun avance ses revendications, s'estimant lésé.

6 L'apport spécifique de l'ethnologue sur les questions de patrimonialisation de la nature qui font l'objet de cet ouvrage est un essai de traduction du point de vue des Gouro. Il connaît bien ces acteurs pour les avoirs fréquentés depuis les grands feux de 1982-1983, et a été témoin du désarroi des planteurs ruinés, de leurs espoirs de reprise lorsqu'ils ont trouvé de la forêt, de leur abattement quand, les jeunes plantations détruites par les agents des Eaux et Forêts, ils se réfugient à nouveau, désœuvrés, dans leurs villages d'origine, de leur pugnacité à relever ces plantations, au prix de quelles négociations ! Il est également témoin, plus récemment, de l'impact sur les populations des incohérences des programmes internationaux. Si les négociations menées par des gens de C. I. sur les micro-projets acceptables sur le pourtour du parc ne débouchent sur aucune mise en place, on comprend que les stratégies des organismes internationaux laissent les planteurs indifférents, et qu'ils poursuivent leurs propres objectifs. Ce sont ces objectifs que nous allons tenter de cerner. En effet, comprendre ne serait-ce que les relations entre les populations krou qui « vendent » leurs forêts et les migrants qu'ils accueillent, demande de prendre en compte les motifs des uns et des autres dans le contexte que nous venons de décrire de « patrimonialisation » de la nature par l'État. Les assertions croisées à propos de la connaissance de la fertilité des terres (les Wane, par exemple, attribuant à l'ignorance ou à la présomption gouro le fait d'acheter des forêts littorales incultivables) nécessitent de savoir dans quel contexte ces paroles ont été dites, et les arrière-pensées des protagonistes de ces transactions.

7 Il s'agit en effet de réfléchir sur le triple paradoxe que donnent à percevoir les stratégies des migrants gouro et qu'expriment les questions suivantes :

1. pourquoi s'obstiner à exploiter des plantations de café et de cacao quand le rendement du coton est, selon les experts, supérieur ?

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

2. pourquoi, pour cela, migrer toujours plus au sud, jusqu'à en venir à exploiter les forêts côtières de la région de Sassandra, et, dans cette fuite en avant, se laisser vendre des forêts littorales, les sachant impropres à cette culture ?
3. pourquoi cette peine alors qu'une bonne part de la survie de ces ménages tient à l'apport des femmes, qui cultivent et vendent des légumes ? Et pourquoi s'opposer à la Sodefor qui autoriserait et recommanderait ces cultures à l'exclusion des plantations de cacao ?

8 Le lecteur de cet ouvrage se doute que les réponses à ces questions ont à voir avec ce qu'est la constitution, ou non, d'un patrimoine pour les Gouro qui désignent par *ti-zra* la notion d'héritage, transmis par les pères *(ti)*, mais surtout de l'accomplissement individuel dans le plein exercice de son rôle social qu'il convient de définir dans cette société segmentaire, mais dont il s'agit également de montrer les limites dans le contexte de cette société soumise aux turbulences des nouvelles conditions économiques.

Pourquoi les Gouro partent-ils ?

La recherche de fronts pionniers

9 Les migrants gouro viennent du centre de la Côte d'Ivoire dans des régions contrastées tant géographiquement (savane/forêt) que culturellement (influence Mande/influence Akan). Ils parlent une langue Mandé-Sud. Les données ethnographiques sur lesquelles nous nous appuyons ont été recueillies dans la région de Zuénoula, située de part et d'autre de la lisière nord-ouest du « V » Baoulé qui comprend au nord des savanes et, au sud, des forêts et des réserves forestières dégradées. Ces populations sont classées par Tauxier (1924) dans la zone d'influence Mande (Gouro-Nord).

10 On sait que lors des sécheresses de 1982-1983 les derniers lambeaux de forêts « noires » ont brûlé dans ces régions. Il reste des forêts secondaires estimées impropres à la culture du café et du cacao, jusque-là cultures de rente des régions de forêt. Elles sont régulièrement parcourues par les feux de brousse, car, disent nos interlocuteurs, ces friches sont envahies par *Chromolaena*, plante buissonnante à essence qui les active (Haxaire, 1994). Les planteurs de ces régions ont alors été amenés à se reconvertir à la culture du coton, plante annuelle.

11 Du point de vue de leur organisation sociale, les Gouro (Tauxier, 1924 ; Meillassoux, 1964 ; Deluz, 1970) relèvent d'un modèle segmentaire structuré par des patrilignages régis par une règle de succession adelphique[10]. Il n'y a pas de mariage prescrit et l'alliance est interdite tant que la parenté est connue du côté du père et de la mère. La filiation est établie par le versement au lignage donneur de la compensation matrimoniale réunie par les membres du lignage preneur. Le père est celui au nom de qui cette compensation est donnée au lignage de la future mère de ses enfants.

12 La compensation matrimoniale est versée tant que vivent les parents de l'épouse et prend la forme de pagnes et de biens de prestiges (de nos jours, de l'argent) remis lors des funérailles se produisant dans la famille de la femme. Les cérémonies d'échanges de biens qui précèdent l'enterrement sont les moments privilégiés où se manifestent publiquement les relations d'alliance ou les conflits (Haxaire, 1998b). A ce titre l'organisation du rituel, comprenant la transmission de rôles ou de biens, se déroule sous le regard des ancêtres et tout impair peut donner lieu de leur part à de graves sanctions (il existe une maladie mortelle spécifique de ces circonstances et qui en porte le nom : *djela* « funérailles »).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

13 L'organisation économique a été bien étudiée par C. Meillassoux (1964). Les cultures de rente, tout comme les produits alimentaires de base (riz et igname) sont gérés par les chefs de famille. Les femmes disposent des légumes (et de l'arachide) qu'elles cultivent en propre. Elles se procurent un petit revenu en vendant les excédents aux grossistes gouro et dioula. Les épouses et les ascendants doivent de l'aide au chef de famille. Autrefois, les jeunes travaillaient sur les terres du chef de lignage, jusqu'à ce que ce dernier leur confie un champ en propre. En retour, ce dernier subvenait aux besoins de ses dépendants, payait leurs amendes et la compensation matrimoniale nécessaire à leur mariage.

14 Tout chef de lignage se devait donc de garder en réserve des biens de prestige, des richesses, tant pour assurer les frais de funérailles imprévus que pour payer d'éventuelles amendes.

15 Deux arbres étaient donnés comme « richesse » des Gouro, le palmier à huile[11] et le kolatier (Haxaire, 1996). Leur production était susceptible d'être vendue, les Gouro étant producteurs ou courtiers dans le commerce de la kola avec les gens du nord. Ils étaient en outre autrefois agriculteurs, chasseurs, artisans, commerçants. Les palmeraies, tout comme les vergers de kolas, arbres spontanés appartenant au lignage qui les avait découverts en forêt, puis entretenus, pouvaient êtres donnés en gage. Il était particulièrement important d'avoir ce type de réserves en cas d'amende car, à défaut, c'était un membre du lignage qui pouvait être donné en garantie.

16 L'arrivée des cultures de rente (café, cacao, coton) que l'administration coloniale a imposées, a accéléré la réorganisation du travail agricole. Les groupes de travail ne sont plus constitués des cadets du même lignage, mais de pairs travaillant à tour de rôle dans les champs des membres du groupe. Aussi, les cadets ont-ils pu s'affranchir de la tutelle des anciens. Ils sont à même de cultiver, seuls avec l'aide de leur groupe de travail, leurs propres plantations de café et cacao. Actuellement, les aînés, désargentés, perdent leur autorité économique ; certains jeunes réunissent seuls la compensation matrimoniale et parfois contribuent au remariage de leur père. On assiste à une individualisation des projets. Chacun s'émancipant, l'aide des cadets aux aînés n'est plus assurée. Si elle se produit, elle doit pour le moins permettre à terme l'autonomisation de ces derniers. Ce faisant, chaque chef de famille voit restreindre l'aide sur laquelle il peut compter. Seuls travaillent encore avec lui ses épouses (ce qui favorise la polygamie) et ses enfants encore jeunes. Mais, ces hommes ne s'affranchissent pas pour autant des contraintes de sa société qui mesure l'accomplissement individuel aux « réalisations » produites avant de leur donner voix à la parole en société.

Au plan individuel : accomplissement d'une vie pour les Gouro

17 Les jeunes migrants disent venir à Monogaga « chercher leur vie » ce qui signifie se donner les moyens d'accomplir leur vie. Ils sont en effet à l'âge où se construisent les bases de cet accomplissement. La société gouro n'est pas une société à classe d'âge. Néanmoins, les camarades sont nommés *bôlu-zan* littéralement « ceux qui appartiennent à la même catégorie » et ces catégories font référence aux tâches qu'un individu est susceptible d'accomplir (Haxaire, 2003).

18 La société reconnaît trois grandes étapes : l'enfance *(nén)*, la jeunesse *(peiné)*, la vieillesse *(kwa)*. Les âges de l'enfant sont marqués par l'acquisition de capacités motrices puis relationnelles. Très tôt, ils réfèrent à l'apprentissage du métier d'agriculteur : « petit aide » aux champs jusqu'à sa jeunesse. Vers quatre, cinq ans, l'enfant devient « petit

parmi les moyens » et accompagne sa famille aux champs. Puis il accède à la catégorie de « celui qui joue à travailler », apprend les rudiments de sa future activité d'agriculteur : il « bricole » avec la vieille machette sans manche qu'on lui a confiée. Il devient ensuite plus autonome « celui qui part seul aux champs »[12] et enfin participe aux groupes de travail collectif comme « membre de *klala* ».

19 La catégorie suivante, la grande catégorie des « jeunes » *(peiné)*, se prolonge jusqu'à la « vieillesse ». Le « petit jeune », vers 15-16 ans, passe des groupes de travail aux troupes de danse et devient « bon à marier » entre 18 et 20 ans (actuellement : l'âge du mariage s'étant abaissé). Ne disposant pas de ses propres champs, il dépend toujours de son père, réel ou classificatoire, qui parle en son nom dans les assemblées et, en conséquence, paie ses amendes. Une fois marié, père d'un ou deux enfants, il devient « vieux parmi les jeunes » et son père lui confie des responsabilités dans les travaux agricoles puis le droit de cultiver certains champs. Dans le même temps son père l'incite à l'accompagner dans les assemblées des anciens pour apprendre son rôle public. Bien inséré dans son groupe de travail, responsable de ses champs et de la nourriture de sa petite famille, il devient « celui qui reste devant la porte de sa maison », car il doit se tenir au courant des affaires de sa cour pour arbitrer les éventuels conflits.

20 Ce n'est que vers 45 ans, alors que ses enfants vivent leur jeunesse (et s'occupent donc de ses champs), qu'il est appelé en son nom propre dans les assemblées du village et atteint alors la position de « vieux » qui traite les affaires publiques.

21 À chaque âge, on considère que les tâches correspondant aux étapes antérieures sont acquises. Le « jeune » déchoirait à faire l'enfant qui « joue avec sa machette » dans les champs de sa mère, à l'âge où il doit s'occuper de cultures d'homme : igname ou plantations. Le « chef de maison », « celui qui reste assis devant sa maison », commence à avoir un rôle public parce qu'il est devenu responsable de l'entretien de sa petite famille. Plus tard, il pourra assumer ce rôle public dans la mesure où ses revenus lui permettront de répondre aux aléas survenus dans sa cour sans avoir à solliciter d'autres membres de sa famille, sinon il retombera dans la situation de dépendant[13]. Devenu « vieux », son existence sociale résultera de sa capacité à assumer harmonieusement le devenir du nombre grandissant de personnes dont il aura la charge, à les défendre dans les assemblées publiques, à les représenter dans des échanges de plus en plus nombreux à mesure que les alliances (les mariages) se multiplient (donc les funérailles où il doit activer ces alliances).

22 Rappelons qu'autrefois déjà, c'étaient les palmiers et kolatiers, ligneux entretenus donc pérennes, qui pouvaient donner cette assurance. Aujourd'hui, alors que les solidarités se dissolvent, le chef de famille, s'il ne peut compter que sur la force de ses bras, se tournera d'autant plus vers des cultures qui continueront à produire s'il tombe malade et ne peut travailler dur une année.

23 La société gouro autorise le développement de talents individuels, voulus par le destin de chacun ou par les ancêtres tutélaires (les *zu*) à l'origine de la vie d'un individu singulier, à l'intérieur des contraintes précédemment posées[14]. Le grand cultivateur, comme le grand chasseur ou le danseur renommé, a su développer ses dons. Mais cette réussite, cette mise en lumière lui apportant relations et soutiens, aura pour contrepartie l'obligation de redistribution des bénéfices obtenus, multipliant les occasions (funérailles) où il devra manifester sa solidarité. L'homme accompli aura su faire fructifier ses talents selon les normes de sa société grâce à sa renommée et son opulence mais surtout sa sagesse et ses talents de conciliations, il aura eu la capacité de fédérer autour de lui de nombreux

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

dépendants qui travaillent pour lui, renouvelant ses richesses. Ces « hommes puissants » *(migonin)* se doivent donc de redistribuer à mesure les richesses produites s'ils veulent tenir leur rôle, et ces richesses ne sont donc pas transmissibles à la descendance si cette dernière n'a pas hérité, dans le même temps, des talents fédérateurs qui les génèrent. Certaines femmes peuvent également, grâce le plus souvent à leur talent de commerçantes, acquérir biens et influence, on les nomme de même « femmes puissantes » (*li-gonin*, littéralement femme-garçon). Elles doivent user de la même générosité et de la même sagesse que leurs homologues pour se maintenir à ce rang.

24 En résumé pour ce qui nous occupe, il est un âge, après le mariage et les premiers enfants, où un « jeune » se doit de subvenir de façon autonome aux besoins de sa famille en tant que « celui qui reste devant la porte de sa maison ». Tout aîné, tout « vieux » est tenu de redistribuer les richesses que ses dépendants lui ont procurées en leur assurant un avenir, soit en assumant la charge de les marier donc d'entretenir les alliances avec les belles familles et en leur répartissant les terres à cultiver. L'existence sociale en tant que « jeune », la voix dans les assemblées publiques pour les « vieux », est à ce prix. Actuellement, un « jeune » sera reconnu socialement dans la mesure où il aura démontré sa capacité à entreprendre des projets « qui gagnent de l'argent », ce qu'en français local ils nomment « réalisations », preuve qu'il saura assumer ses responsabilités la « vieillesse » venant.

Tensions entre cet accomplissement et les nouvelles conditions économiques

25 Les dégradations des conditions écologiques au regard de la culture du cacao et du café demandaient la conversion des produits de rente. Les régions gouro les plus au nord, constituées de savanes, ont de tout temps produit des ignames pour la vente. Pour les planteurs dont le café ou le cacao a brûlé, accroître les surfaces en igname, c'est-à-dire faire plus de buttes, la plus dure des tâches agricoles, rend nécessaire la collaboration du groupe d'entraide (*klala* ou *sote*), type de solidarité qui se délite. De plus cette culture est annuelle et les tubercules ne se conservant pas en terre à maturité doivent être stockés aux champs et écoulés rapidement, ce qui demande une organisation commerciale adéquate, non encore mise en place pour les régions dont nous parlons.

26 Prenant acte du fait que ces régions de transition forêt-savane sont devenues des zones de friches et de savanes plus sèches, les services de l'agriculture proposent d'y substituer le coton comme culture de rente susceptible d'assurer un rendement supérieur. Mais cette culture annuelle ne répond pas aux critères précédemment définis. L'agriculteur malade ou empêché à un moment ou un autre du cycle agricole se retrouve démuni pendant un an. En outre, le coton demande, au moins pour la récolte, une main d'œuvre abondante qu'il faudra rémunérer. La vente du coton peut rapporter beaucoup, le chef de famille n'en retirera pas grand-chose car il devra, sous peine de malheurs, redistribuer cette somme en autant de personnes de la famille étendue qui sont venues l'aider, et cela quel que soit le travail fourni (chacun touche au moins 5 000 à 10 000 FCFA). Certains, qui ont leurs propres champs, jouent de cette perversion du système d'entraide ancien, car le propriétaire qui ne se conformerait pas à ces usages se placerait en marge de la communauté. Les planteurs de cacao sont de moins en moins à l'abri de ce genre de problème, la paupérisation aidant, et ce d'autant plus qu'ils se trouvent proches de leur village d'origine (c'est le cas des migrants de Bonon).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

27 Les reconversions dues à la sécheresse demandent plus de main d'œuvre sans que ne soit assuré de revenu pérenne qui conforte l'aîné dans son rôle. Les tentatives d'implantation de vergers d'anacardiers, ou de palmeraies cultivées n'ont pas eu de suite[15].

28 Les *li-gone*, les femmes puissantes, acquièrent leur richesse par la vente des légumes, mais dès qu'elles sont riches, adoptent le modèle masculin et se procurent des plantations où elles font travailler leurs neveux. Pour elles aussi les « réalisations » passent par la constitution d'un patrimoine sous forme de plantations d'arbres, gage de la capacité à jouer le rôle de protecteur.

29 Ainsi, quel que soit le mode d'acquisition initial, la « richesse » prend toujours cette forme d'épargne convertible permettant de ne pas se trouver à dépourvu. Selon les normes de la société gouro, cette richesse doit, nous l'avons vu, ouvrir la possibilité de soutenir le développement d'affiliés qui s'agrègent au « riche ». À l'origine, ces affiliés, travaillant sur les terres du riche, entretenaient sa richesse, en cultivant les terres octroyées dont les produits étaient gérés par les aînés qui subvenaient à leur besoin. Actuellement, il est toujours nécessaire de payer les formations puis « l'installation » des jeunes, en sus des amendes et des compensations matrimoniales, mais ces derniers s'émancipent, et celui qui les a « installés » ne peut plus compter sur leur aide. Il faut néanmoins pouvoir donner aux funérailles, occasions où s'expriment les solidarités, et qui restent actuellement l'heure de vérité[16], où les imposteurs risquent d'être démasqués.

30 On comprend que ceux qui n'ont rien et veulent agir en chef de famille s'expatrient vers les forêts du sud dans l'espoir de se constituer, sans beaucoup d'aide, un premier capital un peu solide, un champ de cacao (« c'est le cacao qui aide les pauvres » dit-on). Il s'agit d'abord tout simplement de s'assurer la possibilité de subvenir seul aux besoins de sa famille, de se conduire en *kon-le-zan*. C'est la condition d'une existence sociale pour cesser d'être traité en enfant. L'objectif est ensuite de se constituer une première source de revenus fixe, amorce des « réalisations » futures (logements de location à la ville, maison propre, commerce à condition de trouver un gestionnaire de confiance). Ces rentes offrent alors la possibilité d'accéder à la vie publique, constituant l'assurance de pouvoir subvenir aux besoins de ses descendants, quoi qu'il arrive[17] tout en bâtissant l'héritage qui leur sera transmis[18]. Mais pour les plus âgés (par exemple le chef des Gouro), l'urgence est de tenir son rang dans la vie publique, c'est-à-dire d'être en mesure d'organiser les « funérailles » de ses vieux parents. Ce signe de l'accomplissement[19] social d'un homme est aussi, d'une certaine façon, assurer sa survie dans l'au-delà puisqu'après la mort, dans le monde invisible, on retrouve ces réalisations, et ce qu'on a offert en « sacrifice » nous revient.

L'installation dans le sud

31 Quittant notre terrain favori de Zuénoula, où nous enquêtons depuis 1982, nous avons mené de décembre à février 2001-2002 une enquête auprès des migrants gouro de la région de Monogaga[20]. Basés à Moussadougou (fig. 2), nous avons rencontré les planteurs gouro de cette localité située au cœur de la forêt classée (dépendant de Bakwe pour ceux que nous avons rencontrés) et nous sommes entrés en contact avec les derniers arrivés sur la piste de Monogaga (dépendant des Wane), aux marges de ce qui restait le dernier sanctuaire de forêt, préservé pour maintenir les ressources touristiques.

32 Certains venaient de campements plus anciens situés sur le pourtour de la forêt classée (Poly-Brousse, Kablake, Fatuakro), après avoir transité par Blaou, une localité située sur la route de Soubré, au nord de la forêt, ou se disant chassés du parc de la Marahoué (provenant de Bonon, au sud du parc de la Marahoué, ou d'Asproa, au nord). Il fut nécessaire de visiter ces installations dans un but comparatif.

33 Nous les avons interrogés sur l'histoire de leur migration et sur leurs projets[21].

Histoire des migrations récentes

34 Il était systématiquement demandé aux planteurs rencontrés quel était leur village d'origine et les motifs de leur expatriation en ces terres lointaines. Ces entretiens étant menés publiquement, certains conflits n'ont pu être dévoilés. Certes, dans cette société segmentaire, la tradition favorise la résolution de conflits par l'installation à « l'étranger ». Un fils ne s'entendant pas avec son père ne peut en hériter (il mourrait de la maladie *djela*). Quitter son village parce qu'il est infesté de vers de Guinée peut aussi laisser entendre que l'on fuit les sorciers. Mais ces motifs ne sont pas les plus fréquemment rapportés. Il est le plus souvent question de plantations brûlées ou vieillies et de l'impossibilité de les renouveler du fait de l'épuisement des forêts ou des îlots forestiers propres aux plantations de café et de cacao selon les Gouro. Les parcelles encore en production, trop petites pour être partagées lors d'héritage reviennent aux aînés, et les cadets migrent.

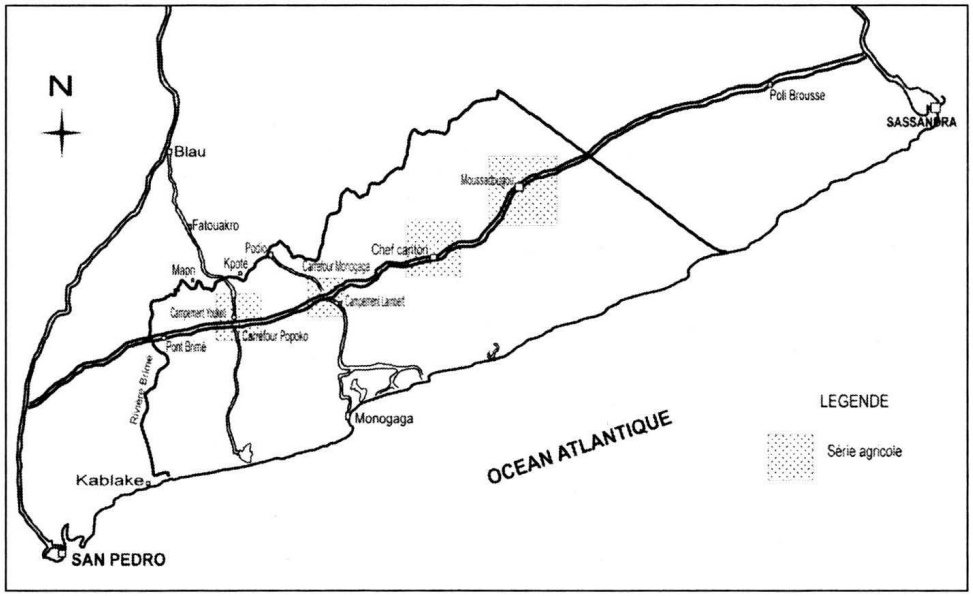


Figure 2 Carte du pourtour de la forêt classée de Monogaga : situation des campements visités.

35 Bien que les migrations fussent possibles dès l'ouverture du port de San Pedro et de l'arrivée de la main d'œuvre subséquente, de rares planteurs ont été introduits dans la région par leurs frères salariés avant 1982 ; ces derniers, venant ponctuellement de toute la région nord, depuis Zuénoula jusqu'au nord du pays gouro (Zougounefla), ne semblent pas chassés par les feux. En revanche, les migrations se sont succédées depuis 1982-1985 jusqu'à nos jours à partir des villages situés sur les anciennes pistes de Gohitafla et de Maminigui (unités territoriales Yaswa, Nyan, Wan, Man), soit dans la zone de transition forêt-savane où les plantations se faisaient dans les lambeaux forestiers désormais tous

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

secondarisés. Les premiers sont partis dès que leurs plantations ont brûlé, d'autres ont réussi à préserver celles-ci quelques années, ou ont tenté d'autres cultures pendant un temps. Sont descendus plus bas encore certains planteurs originaires de Zuénoula, mais installés à Vavoua et à Sinfra, qui, ayant tout perdu dans les incendies, ne pouvaient plus retourner dans leur village de savane. Lors de l'enquête, il a peu été retrouvé d'habitants des régions de savanes (2 migrants après 1990) qui tiraient déjà essentiellement leurs revenus de la vente des ignames ou de la culture du coton. Quant aux Gouro du sud, qui disposent toujours de forêt, il a fallu le hasard de licenciements économiques pour que deux Gouro de Vavoua se retrouvent dans notre échantillon.

36 À Moussadougou même, hors les séries agricoles, nous avons rencontré des Gouro plus jeunes, constituant une seconde vague de migration venant des villages précédents mais dans les années 2000. Se sont joints à eux des jeunes originaires des villages de l'ancienne piste Bouafie-Zuenoula, au nord du parc de la Marahoué. Ils ne peuvent plus espérer traverser le parc pour s'installer dans la région de Bonon comme l'ont fait leurs pères immédiatement après les feux depuis que les forêts commencent à se raréfier tandis que la pression internationale se fait plus forte sur les organismes gestionnaires.

37 Vers les années 1986 arrivèrent dans la région de San Pedro ceux que l'on appelle les « compressés » de la ville ou encore les « conjonctures » : les salariés au chômage du fait de la récession économique. Des petits travailleurs indépendants ou des petits salariés ont rapidement fait de même tels des chauffeurs de taxi, des encaisseurs sur le marché, ne pouvant plus assurer l'avenir de leurs familles avec leurs seuls revenus. Ils furent suivis des petits artisans de village (cordonniers, tailleurs) qui, pour entretenir leur famille, avaient besoin de la rente que constituait une parcelle de café ou de cacao, qu'ils pouvaient entretenir tout en menant leur activité, elle seule ne suffisant pas.

38 Les forêts, correspondant aux localités étudiées, ont été investies successivement, partant de la route (20 kg, Blaou, Lonua) vers les lisières de la zone classée (Kablake, Fatouakro, Poly-brousse) puis dans les séries agricoles (Moussadougou, Cantondougou) et enfin dans les séries de protection (Monogaga). Chaque site s'épuisant, il devint nécessaire aux chefs de famille de trouver de nouvelles forêts s'ils désiraient soit augmenter leur surface cultivée, soit assurer l'autonomie de leurs dépendants. Il semble que les forêts disponibles au moment de l'enquête (pour la saison 2000-2001) se retrouvaient essentiellement le long du littoral dans des zones que tous disent impropres à la culture du cacao[22].

Modes d'acquisition des droits d'accès aux forêts

39 Aux planteurs rencontrés nous avons demandé les circonstances et les conditions d'acquisition de parcelles de forêt. La terre, qui fait patrimoine pour les Wane et les Bakwe (Adou et Roussel, 2004), n'est jamais cédée. Si les premiers migrants avaient pu choisir leurs parcelles, avec la raréfaction de la forêt disponible ces dernières années, autour de Moussadougou certains ont pu acheter de la forêt littorale sans même l'avoir vue. Les critères de sélection gouro (terre suffisamment argileuse pour être modelée en boule qui se casse au sol, présence de grands arbres dont le fromager) ont du être adaptés, la flore n'étant pas la même, ils se fient parfois simplement à l'aspect des champs déjà cultivés en lisière. Le périmètre de forêt alloué peut comporter des zones de bas-fond, favorables à la culture du riz. Sinon, il faudra les louer ailleurs.

40 Il semble que la moyenne des surfaces négociées soit de 4 ha en une seule parcelle (parfois 6 ha ou plus avant les années 1990). Rares sont donc les planteurs rencontrés ayant eu le

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

temps de doubler leur surface et à se retrouver à travailler une surface de 10 ha ou plus. Le prix de l'hectare est passé de 20-30 000 FCFA dans les années 1980, à 50-60 000 FCFA au moment de l'enquête, voire à 80 000 dans les zones plus sécurisées (à Bonon, dans le parc de la Marahoué, l'hectare se vend 100 000 FCFA). À cette somme doivent être rajoutés différents faux frais. Un ou deux hectares sont mis en exploitation la première année, les légumes, nécessaires à la survie, étant cultivés entre les jeunes plants.

41 Le migrant, qui n'a ni ressources propres, ni aide financière d'un parent, a néanmoins la possibilité de travailler dans la plantation d'un autre Gouro ou d'un étranger souvent baoulé pour se constituer un pécule. Les Krou de la région ont aussi profité de cette main d'œuvre pour mettre en culture leurs forêts en échange d'une parcelle modeste (2 ha le plus souvent) cédée au bout de quelques années. Certains planteurs doivent donc leurs parcelles à des parents « pères », « grands frères », « oncles » qui les ont « installés ». Des « sœurs » ou « tantes » commerçantes de légumes à San Pedro, ou encore acheteuses de viandes de brousse, repèrent les zones où il y a de la forêt à vendre. Les premières installations étaient ainsi financées par des parents fonctionnaires, artisans ou commerçants. Mais actuellement, dans les négociations pour l'acquisition des parcelles de forêts classées dont nous avons été témoin, ce sont les planteurs installés depuis les années 1980 sur le pourtour de l'aire classée qui recherchent de la forêt pour les jeunes ayant travaillé pour eux jusqu'alors. Outre leurs propres fils, élevés dans le sud, ce sont des jeunes frères ou neveux (donc « fils ») originaires des villages du nord (où ils cultivaient le coton et l'igname avec leurs pères) appelés par leurs oncles ou frères, qui se sont mariés et commencent à avoir des enfants.

42 Les nouvelles installations se faisant donc au détriment des derniers pans de forêts classées, nous assistons à un grignotage du patrimoine étatique. Pôles d'attraction pour les planteurs, ces patrimoines forestiers étatiques constituent de véritables fronts pionniers dans la pénurie actuelle de forêts « noires ». Mais les planteurs y retrouvent-ils leur compte ? À quelle logique répond cette avancée des fronts pionniers aux dépens de la forêt de Monogaga ?

Les Gouro de Monogaga : réalité et impasse

Tour d'horizon et parcelles de vie

43 Accueillie dans la communauté gouro et y vivant, l'ethnologue peut restituer l'atmosphère perçue. Cette description, sans doute partiale car l'opinion d'une seule des parties en présence, reflète cependant le vécu des migrants à l'aune duquel prendre la mesure du caractère impératif des objectifs qu'ils tentent de réaliser. Sans doute ce vécu est-il bien différent dans les zones classées que nous traiterons d'abord, tandis que l'on peut mieux juger de la rentabilité des plantations dans les campements plus anciens situés hors forêts classées.

Sur la piste même de Monogaga

44 Le hasard, fit que, s'arrêtant au premier campement wane sur la route, pour s'enquérir de la présence de planteurs gouro, ce fut un « parent » du village voisin de la résidence habituelle du chercheur dans la région de Zuénoula que nous débusquâmes. En effet, il se cachait, et ses « tuteurs » wane le protégeaient d'éventuels agents de l'État. Ce

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

campement devint notre étape obligée ; les « tuteurs » de notre parent voulaient entretenir une relation privilégiée avec nous, ce qui impliquait force libation de vin de palme. La mission se déroulait au moment des fêtes de fin d'année, qui, fort heureusement en cette zone climatique, correspondent à la morte-saison agricole, avant les grands travaux de défrichage de la nouvelle parcelle de forêt destinée au cacao. C'était donc le moment de négocier l'« achat » (le droit d'accès) de parcelles, ce que ne manquaient pas de faire divers groupes que nous surprenions chez nos hôtes ; nous interrompîmes souvent ces transactions tant dans notre campement d'accueil que chez d'autres Wane. Ces hommes se disant « classés avec la forêt » entendaient corriger ce qu'ils ressentaient comme une spoliation et tirer parti, en la « vendant », de la forêt de leurs ancêtres, classée par l'État. Cinq jeunes gouro, installés sur la piste de Monogaga, aux limites de la zone que les Wane réserveraient au tourisme selon leurs propres dires, avaient ainsi obtenu des droits d'accès.

45 Les cinq hommes jeunes (entre 23 et 30 ans) mais chargés de famille (ayant de trois à cinq enfants) que nous avons interrogé ont acheté en 1999 entre 2 et 5 ha de forêt (50 000 et 60 000 FCFA l'ha) qu'ils avaient déjà défrichés en partie lors de notre visite. Pour trois d'entre eux, l'achat avait été négocié par des oncles, possédant des plantations dans la région, chez qui ils avaient auparavant travaillé. Ils sont originaires de la région de Gohitafla, au nord du pays gouro, dans des zones maintenant déforestées, et ne pourraient retourner dans leur village sans se reconvertir aux cultures d'igname ou de coton. Pour survivre en attendant les premières récoltes de cacao, ils doivent cultiver, pour les vendre, des légumes, ou du riz lorsqu'ils disposent de bas-fond. Ces cultures féminines (les légumes), ou requérant traditionnellement la main d'œuvre féminine (le riz) sont ici conduites par les hommes, en l'absence des épouses restées au village, ou vendant des légumes en ville (pour trois d'entre-eux). Certains doivent, de plus, louer leurs services comme journaliers. Ils n'exploitent pas les ressources cynégétiques faute de compétence ou de temps (un seul d'entre eux piège de petits rongeurs pour la propre consommation). Tous vivent sous la menace d'une destruction des jeunes plants de cacao par les agents de la Sodefor, ce qui anéantirait le travail d'une, puis deux années.

Moussadougou

46 Arrivant en terres étrangères, l'ethnologue, comme tout Gouro, devait se présenter et se mettre sous l'autorité de celui qui, premier arrivé, est désigné comme « chef des Gouro ». Ce dernier résidait à Moussadougou et nous a offert un toit et l'aide de sa bru pour nous préparer à manger. Nous nous trouvions donc au cœur de cette bourgade pionnière, récemment « lotie », où les maisons de pisée[23] se construisent à chaque détour de rue. Nous avons été témoin de conflits, à propos de lots vendus plusieurs fois, et vu les maisons détruites par les derniers arrivants, forts de leurs droits. Cette localité, campement devenu grosse bourgade, est située dans la principale « série agricole » de la forêt classée, et c'est là que résident les planteurs. L'atmosphère de front pionnier, immédiatement perceptible en ville, est bien évidemment le reflet des pratiques en cours pour ce qui est de l'attribution des parcelles de forêt, d'autant que le chef de terre bakwe se plaint de ne pas contrôler les agissements de certains de ses anciens hôtes, délégués par lui à l'accueil des nouveaux arrivés.

47 Quatorze Gouro ont été rencontrés à Moussadougou, pour la plupart[24] jeunes, entre 20 et 30 ans. Ils sont tous originaires de villages du nord. Mais la moitié résidait auparavant dans la région, chez des parents artisans, ou travaillait dans les plantations d'oncles ou de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

tantes qui, au bout de cinq ou six ans, les ont « installés », c'est-à-dire leur ont acheté (50 000 à 60 000 FCFA l'ha) une parcelle leur permettant de devenir autonomes. Ceux qui n'ont pas eu cette chance ont dû défricher la forêt ou cultiver pour un Bakwe en échange de quelques ha. Les parcelles ne sont pas très étendues car, arrivés entre 1996 et 1999, ces planteurs en sont encore à mettre en exploitation leurs premiers lots. L'épuisement de la superficie de la « série agricole » les a conduits à accepter des parcelles de forêt classée (et cela dès 1996) qu'ils ne peuvent choisir. Quand bien même auraient-ils le loisir d'accompagner le vendeur pour se rendre compte que le sol, ou la forêt, ne répondent pas à leurs critères de fertilité qu'ils ne refuseraient pas la parcelle proposée, estimant nécessaire d'être dans la place pour négocier ensuite de bonnes terres. Ceux qui ont coupé leurs plantations en 1996 commencent à récolter un ou deux sacs de cacao, mais doivent toujours vivre des légumes qu'ils vendent. L'un d'eux, ayant la chance de disposer de bas-fond, peut vendre 8 ou 10 sacs de riz (10 000 FCFA le sac). La ressource cynégétique commence à s'épuiser autour de Moussadougou et les pièges donnent moins. L'un des Gouro rencontrés se présente comme chasseur professionnel, l'un des derniers subsistant d'un groupe bien plus important. Seule en 2001 une demi-douzaine « de feux » de Gouro et Mossi prétendaient encore vivre de la seule chasse[25].

48 La situation précaire qu'acceptent ces jeunes n'apparaît tenable qu'au regard du statut social que confère le métier de planteur, eux qui étaient soit dépendants soit pire, « déscolarisés ». Ils ne peuvent en effet ignorer tant les expulsions qu'ils encourent, que le fait que les parcelles proposées sur ces zones littorales ont toute chance d'être impropres à la culture du cacao.

Devenir de planteurs situés hors zone classée

49 La situation des planteurs installés légalement dans les zones non classées, de migration plus ancienne, devrait nous permettre d'apprécier ce que nos jeunes interlocuteurs se pensent en droit d'espérer.

Cantondougou

50 Parmi les « acheteurs » de forêt rencontrés à Moussadougou, se trouvaient de grands planteurs des villages voisins désireux d'agrandir leurs biens, ayant atteint les limites de la forêt allouée. C'est le cas d'un Gouro originaire de Manfla (Gouro nord) où ses plantations avaient brûlé, ayant acquis à Cantondougou 13 ha (10 000 FCFA) en 1984, puis 3 autres ha et qui venait d'en acheter 6 dans la forêt classée de Moussadougou. Ayant 13 enfants à élever, il a néanmoins construit une maison au village et commencé à bâtir dans la ville voisine, San Pedro, ce qui reste le rêve de tous nos interlocuteurs. Il a la chance de poser des pièges et de pêcher dans la rivière Brimée, ce qui évite à son foyer l'achat de gibier et de poisson.

Fatouakro

51 Nos « amis » wane n'eurent aucune peine à nous introduire auprès de leurs « clients » gouro du campement Fatouakro situé à la limite extérieure nord-ouest de la forêt classée, sur une piste venant de Blaou. Nous y avons rencontré deux personnes d'âge mûr (59 et 47 ans) d'installation ancienne (1987 et 1986) et deux jeunes (25 et 33 ans), venus en 1994 et 1998 (sur forêt achetée en 1995) ayant auparavant résidé et travaillé dans les plantations de parents sur la route de Soubré (aux lieux-dits 20 kg et Blau). Cette localité

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

offre un bon échantillon d'installations réussies. Acheter des parcelles dans la deuxième moitié des années 1980 correspondait, pour ces deux anciens citadins, l'un employé d'une grande entreprise, l'autre chauffeur de taxi, au constat de l'impossibilité de vivre dignement avec leur famille dans le nouveau contexte économique des villes. Après une tentative de retour dans les villages d'origine, situés au nord de la route Zuénoula-Bouaflé, dans les zones touchées par les feux de brousse et où les terres disponibles ne suffisaient plus à les nourrir, ils se sont résolus à migrer vers le sud. Ils ont eu le loisir de choisir leur parcelle de forêt[26] (aidés de parents car les espèces indicatrices de fertilités différentes[27]) qu'ils ont payé entre 20 000 et 30 000 FCFA l'hectare. Ils ont étendu les 3 ou 4 ha de cacao initialement plantés en achetant 1 ou 2 ha, ce qui leur permet des récoltes supérieures à une tonne. La disponibilité de bas-fond permet à leurs épouses de produire des légumes dont les excédants sont vendus (3-4 sacs d'aubergines, du piment, des gombos) ; ils pêchent ou posent des pièges ce qui évite l'achat de protéines animales pour les sauces et peuvent ainsi subvenir aux frais de scolarité de ceux de leurs enfants qui réussissent, les autres étant employés dans la plantation. L'année de notre visite, ces chefs de famille chanceux avaient l'un et l'autre pu commencer à faire construire une maison de ville destinée à la location (avant leur propre maison dans leur village d'origine).

52 Les deux hommes plus jeunes exploitent des forêts achetées toutes deux dans les années 1994-1995 à Fatouakro. Le plus âgé (34 ans) est venu directement de son village du nord (dans la région de Gohitafla) après que ses plantations de café ont brûlé, ce qui l'avait amené à cultiver ignames et canne à sucre. Venu à « Vingt Kilo », chez un oncle maternel, il a travaillé trois ans sous contrat pour gagner l'argent avec lequel il a pu se procurer les 3 ha de forêt (30 000 FCFA l'hectare) qui, au moment de l'enquête, produisaient au moins 5 sacs de cacao. Il a dû louer un bas-fond pour cultiver du riz et des légumes que sa femme vendait, avant qu'elle ne se décide à faire du seul commerce son activité. Ceci nourrit leurs quatre enfants et lui donne possibilité de commencer à construire sur le terrain dont il a hérité à la ville de Gohitafla. Le plus jeune (25 ans) lui aussi originaire de la région de Gohitafla, avait suivi ses parents à Blaou en 1986 et travaillait dans leurs plantations. Son grand frère avait acheté 5 ha. de forêt en 1995 dont il n'avait exploité qu'1 avant de mourir. De ces 5 ha les Wane en avaient revendu 2, lorsque ce jeune, devenu aîné et devant donc assurer l'avenir des enfants et de l'épouse de son frère en sus de sa propre petite famille (selon les principes du lévirat en cours chez les Gouro) a voulu reprendre la plantation, réduite donc à 3 ha réhabilités en 1998.

53 Rien ne semble donc obérer l'avenir de ces planteurs qui semblent en passe d'assurer l'avenir de leurs enfants tout en se constituant un capital rentable sous forme de plantation et de construction de location.

Kablake

54 Kablake, localité comprenant troisentités, numérotées de un à trois, est située au sud-ouest de la forêt, non loin de la mer. A pied, les planteurs rejoignent les campements wane situés près de la piste de Monogaga en une demi-journée de marche, mais en voiture, il faut retrouver à San Pedro une piste peu praticable sur laquelle nous dûmes rebrousser chemin. Nous avions pris contact avec les Gouro de Kablake-3 chez nos hôtes wane où nous avions pu les interroger avant de leur rendre visite, car ils cherchaient de nouvelles forêts. En effet, les plus âgés d'entre eux (41 et 52 ans), arrivés au début des années 1980 respectivement de villages de Gohitafla et Zuénoula, avaient déjà exploité les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

secondes parcelles achetées en 1995 (le prix de l'hectare passant de 20 000 à 45 000 FCFA). Le plus jeune (33 ans) avait mis en culture la moitié seulement de sa première parcelle de 6 ha, achetée par son frère pour lequel il avait travaillé depuis 1983. Les forêts, choisies par eux, produisent café et cacao (1 et 2 tonnes pour les plantations des années 1980), mais le rendement des caféiers semble diminuer. Ils doivent louer, en restituant une partie de la récolte aux Wane, des bas-fonds pour la culture du riz. Ils envisagent donc sereinement l'avenir de leurs enfants (dix pour les plus âgés), et l'un d'eux a pu se construire une maison à Kablake même.

Poli-Brousse

55 Grâce à la diligence du chef des Gouro de Poli-Brousse, il nous a été possible d'interroger une bonne part des migrants ayant acheté des forêts en territoire bakwe ou neyo c'est-à-dire 20 des 24 exploitants. Nous ne donnerons ici que la synthèse de ces entretiens. Seuls 3 planteurs dépassent la quarantaine, ce sont des employés reconvertis à la fin des années 1980 (1986-1987) dans la culture du cacao qui ont eu connaissance de ces terrains parce qu'un parent ou eux-mêmes se trouvaient à Sassandra (comme chauffeur dans une des scieries à la Sodepalm[28]), ou quelques licenciés économiques « conjonctures ».

56 Poli-Brousse accueille donc massivement les trentenaires ou les tout jeunes chefs de familles d'une vingtaine d'années (de 24 à 28 ans), ayant acquis de petites parcelles (2-3 ha) dans la fin des années 1990 (15 après 1995), et qui n'ont pas encore dû ou pu les agrandir, l'achat d'une nouvelle parcelle étant leur projet immédiat. Pour bonne part, ces derniers se sont vus négocier la parcelle par des « frères » ou « oncles » ayant des plantations à 20 kg, Blaou ou Lonua, pour lesquelles ils avaient travaillé quelques années, ou chez lesquels ils se sont réfugiés après quelques essais infructueux de culture dans les villages d'origine, au nord. Mais les touts jeunes, fils des premiers migrants, peuvent ne jamais avoir vécu en savane et se voir « installés » par leurs pères. Dans ces forêts négociées par les aînés pour leurs dépendants dans la fin des années 1990, il était encore possible de choisir la terre rouge, la meilleure. Situées à l'extérieur nord-est de la forêt classée, sur les terres neyo ou bakwe, les parcelles ne sont pas soumises au contrôle de la Sodefor et accueillent quelques expulsés de la zone classée ou ceux qui, prudents, ont anticipé cette expulsion et ont réussi à vendre les hectares de forêt classée défrichée à de nouveaux arrivés étrangers mal informés. Cependant, le prix de l'hectare est passé de 60 000 FCFA en 1994 à 70-80 000 en 2000 et les nouvelles installations à Poli-Brousse sont de plus en plus difficiles.

57 Rares sont les plantations qui produisent et tous vivent de la vente de légumes ou de riz lorsqu'ils disposent de bas-fonds exploitables. Si les pièges peuvent encore capturer quelques rongeurs pour la consommation familiale, les chasseurs au fusil ne trouvent plus le gibier espéré qui, d'après eux, n'aurait plus de lieu où se réfugier, les forêts étant « épuisées ».

58 Plusieurs de ces exploitations ont été reprises au décès du planteur par des frères, abandonnant éventuellement pour cela un emploi salarié. La plantation de cacao apparaît encore comme un revenu plus assuré, ce que confirme un autre exemple où les frais d'obtention d'un permis de conduire ont été conditionnés à la promesse d'exploiter la parcelle de forêt offerte conjointement par le parent fortuné. Ces plantations sont clairement données par nos interlocuteurs plus âgés comme l'héritage *(ti-zra)* qu'ils

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

légueront à leurs enfants avant de se retirer dans leur village d'origine et qui se transmettra, nous l'avons vu, selon les règles gouro de succession adelphiques.

Première installation sur la route de Soubré d'où viennent les planteurs : Blaou

59 Dix personnes ont été rencontrées dans le village de Blaou souvent cité par nos premiers interlocuteurs. Hormis deux jeunes (27 et 29 ans) qui ont repris respectivement la plantation de leur père et celle de leur tante, tous ont près de cinquante ans ou l'ont largement dépassée (de 46 à 67 ans). Ils sont originaires des régions nord, soit de Gohitafla, et de Zuénoula, et si la plupart sont venus après 1982, quatre d'entre eux étaient descendus vers San Pedro dès la fin des années 1970, après l'ouverture du port international, auprès de membres de leur famille dont un mécanicien « chef des Gouro » (donc premier arrivé) de San Pedro. Les motifs de migration de ces derniers semblent tenir à une insertion sociale ou économique fragile dans le village d'origine (l'un, orphelin de père, a dû louer ses services dans la région de Sinfra pour gagner l'argent de la dot de sa femme, les plantations des autres ne « donnaient » pas à cause de la sécheresse). Parmi ceux qui se sont installés après 1982, après que leurs plantations villageoises ont brûlé, se trouvaient des artisans (un tisserand, un couturier) qui ne pouvaient survivre de leur activité au village tout en cultivant le coton, très exigeant en temps. Les ont rejoints les licenciés économiques (« compressés ») de la ville, un coiffeur ayant tenté sa chance à Abidjan, deux employés de brasserie. Leur âge au moment de l'enquête, et les récits de leur histoire témoignent de la nécessité dans laquelle se trouvaient ces hommes d'assurer la survie de leur famille (ils avaient tous plus de 30 ans et des enfants à charge au moment de l'installation). C'est avec leurs économies ou avec leurs indemnités de licenciement qu'ils ont acheté leurs premiers hectares (en moyenne 4) quand un frère ou une sœur ne leur prêtait pas l'argent (deux cas). Trois ont obtenu leur forêt grâce à des contrats de travail avec les Bakwe. La plus grande surface « achetée » était de 12 ha (prix : 35 000 ha alors qu'autrefois, en 1985, il était payé 20 000 et 25 000 en 1988)

60 Dans cette localité, plus de la moitié des planteurs ont entre 0,5 et 2 ha en café (c'est-à-dire entre un septième et la moitié de leur parcelle) mais les arbustes vieillis ne semblent pas bien donner, l'un d'eux ne le récolte même plus. Le cacao meurt au bout de 5 à 8 ans et les 12 ha défrichés en vain ont alors été replantés en teck, sans plus de succès. La production en cacao, faible d'une façon générale, diminue au fil du temps, lorsque les plants « consentent » à donner. Certains envisagent de se lancer dans la pisciculture. Tous, sauf un, vivent de la vente des légumes de leurs femmes et parfois d'excédents de riz lorsqu'ils disposent de bas-fonds. Les pièges ne donnent plus et la plupart doivent acheter du poisson.

61 Nous l'avons vu, ces hommes dans la force de l'âge, emploient prioritairement leurs revenus à assurer l'avenir de 6 à 20 enfants. Ils supportent les frais de scolarité ou d'apprentissage et « installent » ceux de leurs fils qui se destinent à l'agriculture, mais l'épuisement des forêts disponibles les oblige à négocier ces installations ailleurs, actuellement vers Monogaga. Aucun n'a réussi à finir de construire de logement de location en ville, ni de maison au village, un seul a commencé une construction à Zuénoula (la ville la plus proche de son village d'origine). La diminution de productivité ou la mort des plantations sonne comme l'échec d'une quinzaine d'années de dur travail sur des terres acceptées, faute de mieux, mais dont la fertilité fut mal évaluée. Il eut été cruel, lors de l'enquête, de s'attarder sur ce sujet douloureux, mais le désarroi des planteurs les plus « malchanceux » était manifeste.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Bonon et Asproa

62 Il est intéressant de dresser un rapide tableau de ce qui se passe dans le parc de la Marahoué sachant que nombre de migrants sont descendus dans les régions de San Pedro et Sassandra du fait de l'impossibilité de s'installer dans le parc où nombre de sinistrés des feux de brousse de 1983-1984 avaient immédiatement trouvé refuge. Les habitants des villages de la piste Zuénoula-Bouaflé ont d'abord établi des campements, devenus la localité d'Asproa au nord du parc, entre Bogopinfla et Danagoro où la forêt n'avait pas brûlé. D'autres ont traversé le parc jusqu'au sud, sur des terres appartenant aux Gouro de Bonon. Les planteurs installés en 1985 ont été chassés plusieurs fois, leurs jeunes plants coupés et ils se sont vus imposés de lourdes amendes et parfois des peines de prison. Mais leur pugnacité est, semble-t-il, venue à bout de la répression car certains ont jusqu'à 20 ha de plantations dont 10 produisent. D'autres ont 9 ha, dont 5 ha en exploitation, et ce dans les zones correspondant aux « sanctuaires » prévus par Conservation internationale. Les prix y ont flambé, l'hectare se vendait 100 000 FCFA et plus en 2001, (et parfois à plusieurs personnes en même temps). Néanmoins, la production de cacao diminue au fil des années, la sécheresse s'accentuant, et les planteurs de cette zone combinent revenu du cacao et vente des légumes[29]. Aucun des migrants connus n'a réussi jusqu'alors à se constituer une rente secondaire conséquente. Les maisons du village, dont les murs avaient été érigés avant les feux de 1983 et les toits tout juste couverts de tôle, attendent toujours leurs boiseries. Ces planteurs s'épuisent à financer les études d'enfants dont l'avenir reste incertain. Cette impossibilité de rentabiliser et de réinvestir leurs revenus tiendrait, selon eux, au fait que, plus proches géographiquement de leurs villages d'origine, ils subissent plus facilement les pressions des parents venus les « aider », pour partager le fruit de leur travail. Ces planteurs sont désormais contraints d'entamer les zones sanctuarisées pour étendre leurs champs. Pour qu'ils y renoncent, les autorités du parc de la Marahoué proposent des dédommagements financiers conséquents mais se voient opposer un refus d'autant plus ferme que les planteurs sont convaincus que ce pécule fondra comme neige au soleil dès que leurs parents en auront connaissance. Ils citent en exemple les expropriations faites dans la région de Bouafla par une société exploitant le soja, ou plus au nord par la Sodesucre où aucun des propriétaires fonciers indemnisés n'a été, à leurs yeux, en mesure d'effectuer le moindre investissement durable [30].

Réalité des stratégies de survie

63 Trois à quatre ans sont nécessaires avant que le cacao ne produise pendant lesquels tous vivent de la vente de légumes, production féminine, que les planteurs sont souvent conduits à cultiver eux-mêmes lorsque leur épouse est restée au village ou, autre occurrence plus favorable, lorsqu'elle s'est installée à la ville (San Pedro ou Sassandra) comme vendeuse (de légumes) au marché. A défaut, certains hommes louent leurs bras comme journaliers. La chasse et le piégeage, s'ils fournissent les protéines nécessaires à la ration familiale, ne peuvent constituer une source de revenu pour un planteur et très rares sont les chasseurs qui y consacrent leur temps. Disposer de bas-fonds permet aussi de cultiver du riz en quantité. L'analyse de nos entretiens montre que, loin d'être une ressource provisoire, le revenu tiré de la vente des légumes ou du riz reste essentiel. Il garantit toujours la possibilité d'acheter poisson, huile et ingrédients divers pour les

sauces, et parfois même de financer la scolarité des enfants. Alors pourquoi tant de peine à exploiter des parcelles de cacao dont la production n'est pas toujours au rendez-vous ? La fluctuation des cours des légumes, nous dit-on, rendrait improbable la possibilité de compter sur ces cultures pour mettre de l'argent de côté et les grands planteurs de Bonon par exemple assurent ne pouvoir survivre sans entamer les revenus du cacao.

Cacao (et café) comme rente ?

64 Si les revenus de pratiquement tous les planteurs rencontrés proviennent des légumes, mais qu'ils dénient cette évidence et mettent en avant la culture du cacao, c'est bien que ce dernier tient son importance de la rente qu'on espère qu'il assurera. L'exemple de ceux qui ont réussi à faire construire à la ville des logements de location soutient ces espoirs. Mais sur la cinquantaine de planteurs rencontrés, un seul a pleinement réalisé ce projet et deux sont en passe de le faire. La plupart investissent dans l'éducation de leurs enfants (scolarité, apprentissage), ou tentent de leur donner une situation en leur procurant une parcelle de forêt et sursoient à leurs projets qu'ils pensent réalisables à terme.

65 Mais comment envisager, dans ce cadre, l'installation de jeunes dans les forêts littorales improductives et de plus, situées dans les zones de protection d'où ils risquent se faire chasser ? Comment, à un autre niveau, comprendre l'échec de grands planteurs de Bonon (20 ha) dont même la maison du village d'origine n'est pas finie ?

66 La rente prévue dans ces deux cas reste bien aléatoire et vain l'énorme travail de défrichage et d'entretien des plantations pour, au pire, assurer une survie grâce à la vente des légumes. S'en tenir à la réalité des faits les mettrait en accord avec les préconisations de la Sodefor. Or cette éventualité s'avère impensable : ce serait retomber en enfance nous disent-ils (« faire des légumes c'est comme un enfant qui fait un jardin… il faut faire des choses d'homme (*i.e.* du cacao) »). Les jeunes Gouro venus à Moussadougou « faire leur vie » n'envisagent pas de renoncer à couper des plantations, quelle que soit la réalité de l'échec annoncé. Nous avons vu qu'être « installé » leur confère le statut de « chef de maison », première étape, mais étape nécessaire à l'accomplissement de leur vie d'homme.

Conclusion

67 Déployer ainsi les motivations des migrants gouro et déterminer les contraintes sociales auxquelles ils sont soumis mettent en évidence le fait que s'exacerbe actuellement la nécessité pour eux de s'assurer de rentes pérennes, ici sous forme de plantations, dans la mesure où persistent les charges à assumer par les aînés tandis que se dilue la solidarité des plus jeunes. Il devient alors impératif d'assurer l'autonomie de chacun, tout au moins socialement, et cela par l'installation sur une parcelle. Dès lors importe moins la rentabilité de la plantation que l'identité sociale que celle-ci confère. Ce qui explique les installations en zone littorale et l'acceptation de ne tirer les revenus des ménages que de la vente des légumes. Face à ces impératifs sociaux, les injonctions et brimades des organismes gestionnaires des forêts classées sont de peu de poids. Mais cette analyse montre que le cacao est donné comme une première étape vers des « réalisations ». S'agit-il alors pour eux de biens ou de patrimoine lorsqu'il s'agit de convertir, dès que possible, les revenus produits en patrimoines plus durables, lesquels doivent jouer le rôle de rentes pouvant être redistribué pour sinon s'agréger, du moins retenir les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

dépendants ? Ainsi la richesse reste essentiellement sociale. A suivre ce raisonnement, lever la pression sur les réserves naturelles demanderait d'assurer aux agriculteurs la possibilité de se constituer des rentes régulières, réguler la commercialisation des légumes serait l'exemple le plus immédiat.

68 Dès lors y a-t-il opposition entre les objectifs patrimoniaux de la Sodefor et ceux des Gouro ? Si l'on s'en tient à la réalité économique à court terme non, car cet organisme préconise ce à quoi se tiennent les migrants gouro, à savoir la culture des légumes et du riz qui assure la survie de ces derniers. Mais d'évidence oui, car le défrichage de parcelles pour planter du cacao, ce qui fait le sens de la migration gouro, détruit dans le même temps le couvert ligneux que la Sodefor entend préserver. L'identité de ces migrants ayant choisi de descendre vers le sud repose, si l'on peut dire, sur la déforestation, quelle que soit la rentabilité de l'exploitation du cacao.

69 Ainsi, et paradoxalement, la mise en patrimoine par l'État des forêts guinéennes de la Marahoué, ou des forêts littorales de Monogaga les transforme en zones très convoitées par les populations originaires des régions déforestées, comme les Gouro du nord de la piste Bouaflé-Zuenoula. Leur statut de forêt classée, qui exclut toute attribution foncière légale ce qui est devenu la règle sur le reste du territoire, laisse perdurer l'ancien système de négociation de droits d'accès entre populations autochtones, ici se pensant dépossédées par l'État de leurs terres, et migrants accueillis. Mais ce contexte ne peut que flouer ces migrants placés dans l'obligation de se constituer un patrimoine plus sécurisé hors ces zones avec le revenu procuré par les plantations coupées en forêt classée. Certains de ces planteurs, nous l'avons vu, sont dans une impasse et seraient demandeurs d'activités leur assurant un revenu stable. La patrimonialisation exogène des forêts ne pourra se faire qu'au prix de réorganisations économiques assurant ce revenu, processus qui dépasse le simple contexte local.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

ADOU Y., ROUSSEL B., 2004 — « Forest management, local pratices and conservation of biodiversity into a protected forest : Monogaga, South-West of Ivory Coast ». *In* BASSETT T. et CORMIER-SALEM M.-C. (eds), *Nature as local heritage : patrimony, conservation and territory in Africa*, University of Illinois at Urbana Champaign, 29th Annual Spring Symposium of Centre for African studies, April 7th-10th 2003, 21 p.

AKE ASIL, 1997 — *Inventaire floristique de quelques forêts classées de la région côtière sud-ouest de la Côte d'Ivoire : Port Gauthier, Dassiokro, Monogaga*. Sodefor-Minagra-Union européenne, 209 p.

AUBREVILLE A., 1936 — *La flore forestière de Côte d'Ivoire*. Paris, Larose éditeurs, 3 vol.

BARNES, R. F.W., 1990 — Deforestation trends in tropical Africa. *African Journal of Ecology*, 28 : 161-173.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

CHAUVEAU J.-R, 2001 — « Mise en perspective historique et sociologique de la loi ivoirienne de 1998 sur le domaine foncier rural au regard de la durabilité de l'agriculture de plantation villageoise ». *In* Conférence internationale *L'avenir des cultures pérennes*, Yamoussoukro, 5-9 novembre 2001.

CONSERVATION INTERNATIONALE, 1999 — *Annual report 1998 Creating solutions for the 21 st century*. (Abidjan) CI. communication department.

CONSERVATION INTERNATIONALE et CELLULE D'AMÉNAGEMENT DU PARC NATIONAL DE LA MARAHOUÉ, 2001 — *Plan d'aménagement du parc national de la Marahoué*, république de Côte d'Ivoire, ministère de l'Environnement et du Cadre de vie, direction de la Protection de la nature, 79 p.

CORMIER-SALEM M.-C, ROUSSEL B., 2001 — « Patrimoines et savoirs naturalistes locaux ». *In* MARTIN J.-Y. (éd.) *Développement durable ?* Doctrines, pratiques, évaluations, Paris, IRD Éditions : 125-142.

DELUZ A., 1970 — *Organisation sociale et tradition orale, les Guro de Côte d'Ivoire*. Paris, La Haye, Mouton.

GRAINGER A., 1993 — *Controlling Tropical Deforestation*. Londres, Earthscan.

HAXAIRE C., 1992 — Le palmier à huile chez les Gouro de Côte-d'lvoire. *Journal des Africanistes*, 62-1 : 55-77.

HAXAIRE C., 1994 — Dégradation de la forêt, disparition des plantes utiles et nouvelles stratégies chez les Gouro de RCI. *Jatba*, nouvelle série, 36 (1) : 57-73.

HAXAIRE C, 1996 — « Le vin de palme et la kola, nourritures paradoxales, médiateurs de la communication avec les dieux ». *In* HLADIK M. C., PAGEZY H., LINARES O. F. *et al.* (éd.), *L'alimentation en forêt tropicale : interactions bioculturelles et perspectives de développement*. Il – *Bases culturelles des choix alimentaires et stratégies de développement*. Paris, Unesco, chap. 58 : 101-116.

HAXAIRE C., 1998 — Outragés de la sorte, on a déjà vu des morts pleurer... *Ethnologie française*, 28 (1) : 68-74.

IBO G.-J., 1994 — « Litiges de forêts dans la région de Sassandra ». *In Actes du Colloque International Crises, Ajustements et recompositions en Côte d'Ivoire : la remise en cause d'un modèle*, Abidjan : 22-42.

LOUX F., BROQUA C. (éd.), 1998 — Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels. *Ethnologie française*, 28 (1) : 68-74.

MARTIN C, 1991 — *The Rain Forests of West Africa : Ecology, Threats. Conservation.* Bale, Birkhäuser Verlag.

MEILLASSOUX C, 1964 — *Anthropologie économique des Guro de Côte d'Ivoire.* Paris, La Haye, Mouton.

SCHULBENBERG T. S., SHORT C. A., STEPHENSON P. J. (eds), 1999 — *A biological assesment of parc national de la Marahoué, Côte d'Ivoire*, Conservation International, RAP Working Papers 13.

SODEFOR, 1994 — *Plan de remembrement de la forêt classée de Monogaga*, Abidjan, 34 p. + 19 p. d'annexés, miméo.

SODEFOR, 1995 — *Plan d'aménagement de la forêt classée de Monogaga 39 828 ha (1995-2004)*, Abidjan, 57 p. + 7 annexes miméo.

TAUXIER L, 1924 — *Nègres Gouro et Gagou*. Paris, Geuthner.

VERDEAUX F, 2003 — De la forêt en commun à la forêt domestique : deux cas contrastés de réappropriation forestière en Côte d'Ivoire et Tanzanie. *Bois et Forêts des Tropiques*, 278 (4) : 51-63.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

NOTES

1. Revues dans Barnes, 1990 ; Martin, 1991 ; Grainger, 1993, sur lesquels se fonde le bilan diffusé par la FAO en 2000.

2. D'après Martin (1991), le pays aurait perdu plus de 14 500 km² de forêt entre 1980 et 1985.

3. Voir le programme d'évaluation rapide mené par l'ONG « Conservation internationale » (1999).

4. Dernière forêt littorale classée en 1973, elle est considérée comme le plus bel exemple de forêt littorale (Ake-Asi, 1997). D'après les premiers habitants de Moussadougou, elle aurait commencé à être entamée par le nord, certaines parcelles ayant été attribuées aux Baoulé chassés de leurs terres par le barrage de Kossou.

5. Voir en particulier l'évolution du couvert forestier dans cette zone de contact forêt-savane (Haxaire, 1994).

6. Les agents sont des fonctionnaires, rattachés tantôt au ministère de l'Agriculture et des Ressources animales (Minagra) tantôt au ministère des Eaux et Forêts.

7. Dans le parc de la Marahoué, il est proposé de délimiter une zone de protection intégrale au centre, une zone écotouristique au sud de Danangoro et trois zones agroforestières aux trois extrémités du parc (CI., 2001).

8. Respectivement *Tectona grandis* L, *Gmelina arborea* Roxb., *Terminalia superba* Engl., *Terminalia ivorensis A*. Chev.

9. Soit avant les événements qui ont bouleversé la Côte d'Ivoire.

10. Dans la région du pays gouro où a été menée l'enquête, la terminologie de parenté est de type omaha.

11. Le palmier à huile est la première des nourritures dans le mythe, c'est lui qui permet de survivre avant que des champs ne produisent, il autorise donc la segmentation.

12. Il a d'abord appris à sarcler les ignames, à semer le riz, à récolter arachides et riz, mais il n'est pas encore autorisé à récolter les tubercules qu'il risquerait d'abîmer, et il n'a pas la force suffisante pour faire les buttes d'ignames.

13. Les aléas consistent essentiellement en maladies, décès et funérailles.

14. Ainsi, un grand chanteur ou danseur, un chasseur d'exception, un grand guerrier, se verront, le cas échéant, placés dans une situation d'autorité (chef de guerre par exemple) durant les événements correspondant à sa fonction, pour retrouver sa place dans l'organisation lignagère une fois sa tâche accomplie.

15. Les anacardiers brûlent lors des feux, et la société qui devait gérer la commercialisation des produits de ces petites exploitations de palmiers s'est dissoute dans la nature.

16. « Il faudra qu'on sache qui tu es ».

17. En effet, « ceux qui ont fait des « réalisations », même « compressés », ne retournent pas au village ».

18. Sinon « à la fin ses enfants souffriraient, quand il serait vieux, il n'aurait rien à leur laisser ».

19. Mais « si tu n'as rien réalisé, on ne t'écoute pas quand tu parles – « ah, on a déjà dit cela » – « ... Tu n'es pas considéré » ; « Quand ton petit frère de la ville vient, il t'envoie chercher du vin de palme (*idest* : tu es son boy) ».

20. Dans le cadre du projet de recherche de l'UR 026 de l'IRD sur la forêt classée de Monogaga.

21. À savoir : date d'installation – village d'origine – circonstances de la migration – surface cultivée – modalité d'achat de la parcelle – jouissance d'un bas-fond – choix de la terre ou non, si oui, selon quels critères – type de culture (espèce de cacao) – légumes – mode de survie en attendant les premières récoltes de cacao – piégeage, chasse – projets.

22. Car dans les plantations mossi de ces zones les cacaoyers poussent en hauteur sans produire.

23. Rapidement construite d'argile sur une structure de bois.

24. Hormis le chef des Gouro (venu en 1982 lorsque son frère douanier eut acheté pour lui, une des trois plantations de migrants dioula, frères de Moussa, installées dans la forêt), et une femme-puissante (*gonin-li*), commerçante de légumes à San Pedro.
25. Les chasseurs restent en forêt la semaine et reviennent à Moussadougou la veille du jour de marché. Chaque revendeuse a ses chasseurs attitrés à qui elle fournit les cartouches et à qui elle rachète le gibier, pour des prix fixés. Les acheteuses qui viennent de la ville sont, elles, en contact avec les revendeuses. Le revenu hebdomadaire d'un chasseur atteint de 25 000 à 80 000 FCFA.
Tous les planteurs ne sont pas chasseurs, ni pêcheurs, mais la plupart posent des pièges à petits rongeurs, qui se raréfient néanmoins. Les excédents peuvent être vendus (500 F CFA par exemple le rat, ou 3 à 400 F CFA lorsqu'il s'agit de fournir le petit restaurant, le « maquis », local). Ces activités n'apportent donc plus de ressources aux familles qui, de plus, doivent prélever sur la vente des légumes pour acheter du poisson.
26. Pour l'un parce que le sol n'était ni trop blanc, ni trop argileux, et qu'on notait la présence de certains grands arbres. Pour l'autre parce que les plantations voisines faisaient augurer d'une bonne fertilité.
27. En particulier le samba, *Triplochiton* et un *Piptadenia*.
28. Société mixte d'exploitation des palmiers à huile.
29. Qui, à eux seuls, n'assureraient cependant pas un revenu suffisant.
30. Il faudrait, disent-ils, que cette transaction se fasse en secret, ce qui est illusoire, ou qu'il leur soit proposé une exploitation, une entreprise, pérenne, de revenu équivalent, dont le capital ou les installations se trouvent hors d'atteinte de possibles redistributions.

RÉSUMÉS

Les processus de patrimonialisation étatiques, soutenus actuellement par les grands organismes internationaux, se heurtent bien souvent aux stratégies des paysans. Cette articulation problématique tant dans la mise en place que dans la gestion sera explorée ici dans le cas particulier des dernières migrations gouro, vers les forêts littorales de la région de Monogaga. Ces migrants affrontent les organismes gestionnaires des forêts classées en coupant ces forêts pour mettre en place des plantations de cacao, peu rentables, alors que, paradoxalement, ils en suivent les recommandations en devant, pour subsister, cultiver les légumes. Pour comprendre ce qui motive les jeunes Gouro du nord du parc de la piste Bouaflé-Zuénoula, à accepter sciemment des parcelles maritimes impropres à la culture du cacao, à subsister grâce aux revenus féminins (les légumes) alors que dans les régions d'origines, la culture du coton serait de bon revenu, il faut situer cette entreprise comme première étape de l'accomplissement d'une vie d'homme dans cette société. Pour les plus pauvres, le premier établissement accessible reste une plantation de cacao. La mise en patrimoine par l'État des forêts guinéennes de la Marahoué, ou des forêts littorales de Monogaga, les transforme en zones très convoitées par les populations originaires des régions déforestées. Car, et c'est le second paradoxe, leur statut de forêt classée, qui exclut toute attribution foncière légale, laisse perdurer l'ancien système de négociation de droits d'accès entre populations autochtones, ici se pensant dépossédées par l'État de leurs terres, et migrants accueillis. Résoudre ces paradoxes demanderait que se stabilisent tant la réorganisation économique et sociale des sociétés locales (ici gouro), que le contexte plus global des échanges.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

The processes of State patrimony-building currently supported by major international organisations often conflict with small farmers' strategies.
This problematic adjustment, in terms of implementation as well as management, is explored here, with reference to the particular case of the most recent Gouro migrations towards the coastal forests of the Monogaga region. These migrants confront the authorities in charge of protected forests, clearing these forests to make room for cocoa plantations that offer little profit.
Paradoxically, the farmers follow the advice of the forest authorities when they must grow vegetables in order to survive. This undertaking must be situated as the first stage to be accomplished in a man's life in Gouro society, in order to understand why young Gouro farmers in the northern part of the Bouafle-Zuénoula dirt road knowingly accept plots of coastal land that are not suited to growing cocoa, and must therefore survive on (women's) revenues from vegetables, when cotton-growing in their original home region would be profitable.
For the poorest farmers, cocoa plantations continue to be the most readily available. When the Guinean forest in the Marahoue region, or the Monogaga coastal forests, are declared protected as part of the national patrimony, they become areas highly sought after by people from deforested regions. For here is a second paradox: the protected forest status, that excludes any possibility of legal attribution of property rights, perpetuates the former system whereby the incoming migrants negotiate rights of access with indigenous populations who consider that the State has dispossessed them of their lands.
To resolve these paradoxes the economic and social reorganisation of the local society, in this case Gouro, must be stabilised, as well as the broader global trade context.

INDEX

Mots-clés : forêt classée, patrimoine naturel, Gouro, migration, cacao
Keywords : protected forests, national patrimony, cocoa

AUTEUR

CLAUDIE HAXAIRE

Claudie **Haxaire,** ethnopharmacologiste, département de Sciences humaines, faculté de Médecine, BP 815, 29285 Brest cedex.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Thème 3. Valorisations patrimoniales et revendications identitaires

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Une nature dogon ?

Loccultation de l'environnement naturel dans la patrimonialisation du pays dogon

Dogon Nature in Question. Natural Environment Disregard in the Process of Dogon Country Heritage Building

Anne Doquet

---

1 En fonction des lieux et des politiques patrimoniales, les liens qui unissent le patrimoine naturel et le territoire prennent des éclairages divers. Les processus de patrimonialisation que nous allons décrire s'inscrivent sur un territoire spécifique en ce sens qu'un regard extérieur et scientifique se l'est approprié : la recherche anthropologique. Enfants chéris de l'ethnologie, les Dogon du Mali constituent une référence essentielle de l'anthropologie africaniste française, l'école de Marcel Griaule ayant construit une théorie majeure à partir des études consacrées à ce peuple. C'est donc au sein d'un « territoire anthropologique » que sera ici appréhendée la mise en patrimoine d'une société africaine et plus particulièrement celle de son environnement naturel, afin de mesurer la prégnance d'un discours scientifique occidental dans la gestion locale d'un patrimoine africain. Pour comprendre les enjeux qui entourent cette question, il faudra rappeler les orientations scientifiques prises dans les recherches anthropologiques consacrées aux Dogon. Ces dernières ont en effet adopté une perspective originale qui a progressivement construit la mythification des hommes dogon, en même temps qu'elle a occulté leur relation concrète avec la nature pour la déplacer dans les réseaux symboliques de l'univers cosmogonique[1]. L'évacuation de cette question dans la théorie a parallèlement permis l'édification d'une conception de la nature en termes de contraintes et d'hostilité, que nous tenterons de corriger en ramenant à une réalité vécue les comportements et les conceptions des villageois dogon vis-à-vis de leur environnement. La propension de leur environnement à être mis en patrimoine pourra y trouver un éclairage. Pour étudier la patrimonialisation, nous ne pourrons faire l'économie d'une étude de l'image anthropologique pesant sur l'émergence patrimoniale, qu'elle soit envisagée dans le domaine touristique ou dans les initiatives consécutives à l'inscription des falaises de Bandiagara sur la liste du patrimoine mondial.

La forme particulière que revêt « l'écotourisme » en pays dogon illustrera les impacts de la construction anthropologique de la culture dogon et la continuité pratique *in situ* de l'occultation théorique de la nature. Celle-ci sera finalement nuancée à la lumière des reformulations politiques, culturelles et identitaires du monde dogon d'aujourd'hui, à la faveur desquelles la nature peut, dans une certaine mesure, enfin sortir de l'ombre.

La mythification du monde dogon : la nature occultée

2 Il est sans doute peu utile de rappeler précisément combien les Dogon ont été l'objet d'études anthropologiques approfondies. Mise en valeur par Griaule et son équipe au lendemain de la mission Dakar-Djibouti (1933), la culture dogon n'a depuis cessé de fasciner l'Occident et le nombre de publications anthropologiques qui lui sont consacrées n'a connu aucun équivalent en Afrique. La réputation des Dogon s'est établie en particulier autour de la constitution d'un système cosmogonique complexe d'une cohérence implacable. Sans reconstruire en détail la chronologie de cette édification, nous pouvons tout de même relater les grandes périodes de l'ethnologie des Dogon entre les années trente et soixante, où la pensée de Marcel Griaule présida à toutes les recherches. L'évolution des écrits éclaire en effet le processus de mythification du monde dogon, mais aussi, par contrecoup, celui de l'évacuation théorique du rapport de l'homme à l'environnement naturel.

3 La première phase de recherche débute en 1931, avec la mission Dakar-Djibouti, pour se poursuivre jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Traversant quinze pays entre 1931 et 1933, l'équipe scientifique avait choisi, pour y mener des enquêtes ethnographiques de forme intensive, trois lieux, dont le plus connu était le pays dogon. Le rapport du paysan dogon à son environnement naturel n'a jamais été prédominant dans ces premières recherches, mais il trouvait sa place dans une ethnographie qui se voulait la plus exhaustive, c'est-à-dire étudiant chacun des aspects de la culture dogon pour former une énorme monographie à tiroirs caractéristique de la discipline à l'époque. Du fait que les Dogon étaient avant tout des agriculteurs, l'ethnographie minutieuse de cette première phase de recherches offrait des descriptions éclairant le rapport des villageois à la nature, ne serait-ce que dans des rituels comme la fête du *bulo*, correspondant à la nouvelle année, ou encore la fête des semailles. L'importance des puissances telluriques dans l'ordre religieux dogon était régulièrement soulignée, notamment celle du culte de l'ancêtre-serpent, *lebe*, qui féconde la terre nourricière. Un des sujets de prédilection de cette ethnologie d'avant-guerre fut l'étude des rites funéraires, et particulièrement de la société des masques. Le lien entre les masques et les rites agraires apparaissait de façon manifeste dans les écrits, même si Michel Leiris (1948) insistait davantage que Griaule (1938) sur ce point. Trois ouvrages d'importance concrétisèrent cette première phase de recherche sur la société dogon. *Organisation sociale des Dogons* de Denise Paulme, *La langue secrète des Dogons de Sanga* de Michel Leiris et *Masques dogons* de Marcel Griaule accumulaient une somme considérable de données sur la société dogon, société d'agriculteurs dont la vie sociale et religieuse reposait en grande partie sur les cycles agraires.

4 Au lendemain de la guerre, après six années d'interruption, une deuxième période s'ouvrit avec les révélations faites à Griaule par le vieil Ogotemmêli. L'année 1946 où fut recueillie, dans les conditions exceptionnelles de l'initiation d'un homme blanc, la cosmogonie exemplaire dévoilée dans *Dieu d'eau*, marqua un tournant décisif dans les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

études entreprises sur les Dogon. Devenue par la suite le principe de base des ethnologues, l'assimilation entre univers mythique et réalité sociale rendit la connaissance du mythe suffisante pour connaître la société. La troisième phase de recherche est ainsi caractérisée par un enrichissement continu des données cosmogoniques dont l'ouvrage culminant, *Le renard pâle*, livre un mythe d'une complexité et d'une cohérence jamais encore observées. Le cheminement des recherches anthropologiques aboutit ainsi à un monde dogon mythifié à l'extrême, dans lequel il n'était plus besoin de décrire les rapports des hommes entre eux et au monde qui les entoure, leurs moindres gestes et propos trouvant leur justification dans le système cosmogonique.

5 Sans détailler les raisons de l'orientation théorique prise par l'anthropologue et ses collaborateurs, nous pouvons néanmoins rappeler le contexte dans lequel s'inscrivaient leurs recherches, car il éclaire en partie l'occultation de l'environnement naturel dans leurs études. Par le biais de sa connaissance approfondie du peuple dogon, Griaule s'est fait l'avocat du monde noir face à une attitude occidentale rigide et ethnocentrique qui ne reconnaissait aucune démarche logique dans la pensée africaine. Le combat qu'il menait l'a sans doute conduit à exagérer la cohérence et la perfection du système cosmogonique. Cette lutte explique aussi certainement la tendance de Griaule à négliger tous les aspects de la société dogon susceptibles de rappeler leur simple condition d'agriculteurs. Cette orientation scientifique eut pour conséquence directe d'exclure de la recherche toute dimension ethnographique qui aurait porté sur les faits sociaux et le quotidien des hommes. L'ethnologue a ainsi privilégié la dimension « intellectuelle » au détriment de tous les aspects inhérents à la condition paysanne des Dogon. Les premières pages de *Dieu d'eau* sont sur ce plan très éclairantes. Les fiches que Griaule a rédigées sur le terrain en 1946 permettent, en suivant la progression chronologique de l'enquête et en la comparant avec le déroulement des entretiens relatés dans l'ouvrage publié, de discerner d'éventuelles manipulations textuelles. Ainsi, les fiches de la première journée, le vingt octobre, sont intitulées « *Ommolo* ». Après la narration de l'accident du vieillard, la conversation se poursuit par une description détaillée de l'*Ommolo*, protection du chasseur contre le *nyàma* dangereux des animaux qu'il abat. La journée suivante est occupée par la déclamation des *Tige* de ces animaux, c'est-à-dire de leur devise. Le troisième jour, Ogotemmêli décrit les différents liens qui unissent les animaux entre eux, explicite les protections nécessaires au chasseur (autel, sacrifice...) et se réfère au mythe de la mort du premier d'entre eux. Or, le texte de *Dieu d'eau* ne mentionne jamais ces données pourtant inédites sur la relation des hommes au monde animal. Pourquoi Griaule les a-t-il rejetées ? Cet exemple est révélateur d'un processus qui marqua non seulement le travail de Griaule mais celui de ses successeurs : le rapport des hommes à la nature s'efface devant leur dimension spirituelle. Progressivement, les Dogon ne sont plus des hommes de la terre, mais des hommes de la parole. Le peu de données recueillies consacrées à leur connaissance des plantes et à leur système de pharmacopée est ainsi parlant. Les guérisseurs ont pourtant un savoir précis sur les vertus des plantes dont ils connaissent des dizaines d'espèces, mais seule la recherche anthropologique italienne s'y est intéressée[2]. En France est occulté tout ce qui pourrait réduire l'homme dogon à sa dimension concrète. Les nombreuses références faites aux cultes et rituels ne mentionnent que brièvement les rites agraires, qui jalonnent la vie des Dogon, pour faire une place exclusive aux cultes funéraires envisagés comme de fidèles illustrations du mythe. L'aspect tellurique des entités mythiques y est négligé : lorsqu'on parle du *lebe*, ancêtre-serpent qui féconde la terre-mère, c'est son rôle de révélateur de la parole aux

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

hommes qui est la plupart du temps mis en avant. De même, les *Binou*, ancêtres totémiques liés au serpent *lebe*, passent presque inaperçus malgré leur rôle déterminant dans la vie socio-religieuse des Dogon. Jacky Bouju (1995) mentionnera le fait que chaque *binou* est lié aux vivres de base de l'alimentation dogon (mil, sorgho, oseille, sésame, haricot...) bien après tous les travaux de l'école griaulienne consacrés au mythe. Mais cet aspect était sans doute trop terre à terre pour une anthropologie élevant les Dogon au rang de savants dépositaires d'une cosmogonie exceptionnelle et les plaçant hors du flux de la vie. Les écrits parus sur les connaissances astronomiques des Dogon sont sur ce point éloquents. L'article de Griaule « Un système soudanais de Sirius » révélait en 1952 des informations inédites sur ce domaine inconnu et fit par la suite couler beaucoup d'encre, suscitant en dehors de la littérature anthropologique les hypothèses les plus extravagantes sur le savoir extraordinaire des Dogon concernant l'existence d'une étoile invisible à l'œil nu. Les étoiles n'ont pourtant jamais revêtu une importance particulière, ni dans leur vie quotidienne, ni dans leur vie religieuse, mais un savoir astronomique paysan fut bien vite érigé en une théorie érudite frôlant la science-fiction.

6 Il aura fallu attendre les travaux de J. Bouju (*Graine de l'homme, enfant du mil*, 1984) puis ceux d'E. Jolly (*La bière de mil dans la société dogon*, 1995) pour qu'enfin émergent de nouveau des données ethnographiques (les plus importantes datant du travail de Denise Paulme en 1940) restituant les conditions d'existence des Dogon sans considérer ces derniers comme mus par un système métaphysique qui les dépasse. Rien d'étonnant par ailleurs au fait que le titre de ces deux études contiennent le mot « mil », céréale de base de l'alimentation et donc de la vie dogon. Jacky Bouju s'est attaché à décrypter les logiques socio-économiques du monde dogon, tandis qu'Éric Jolly, visant à saisir globalement les logiques socioculturelles à partir d'un élément omniprésent dans toutes les sphères de la vie sociale, économique, religieuse et politique des Dogon, a consacré sa thèse à la bière de mil. Mais les écrits de ces auteurs, précurseurs d'une réorientation de l'anthropologie consacrée à cette société, n'ont pas pesé lourd par rapport à la masse d'articles et d'ouvrages se référant au substrat métaphysique animant la vie des Dogon.

7 Sous la plume anthropologique, les villageois se sont ainsi vus métamorphosés en savants détenteurs d'une riche et profonde cosmogonie. Les mythes recueillis ne révélaient pas seulement une représentation du monde. En eux résidait l'explication de chaque comportement humain, qu'il s'agisse d'un rite grandiose aussi bien que d'un banal geste quotidien. En affichant cette parfaite cohérence et en assimilant la réalité sociale à l'univers mythique, les chercheurs ne se sont attachés qu'à l'essence de la société dogon, en quelque sorte naturalisée, envisagée hors du temps. Ainsi détachés du flux de la vie, les Dogon étaient reliés au monde qui les entoure par de complexes correspondances symboliques. Cette conception holiste d'un monde appréhendé comme un vaste réseau liant tous les êtres, toutes les choses et tous les phénomènes créait un lien d'ordre spirituel, voire mystique, entre les hommes et leur environnement naturel. En naturalisant la culture, les anthropologues ont paradoxalement évacué de leurs travaux les relations concrètes de l'homme à la nature. Pourtant, s'il fut éludé des recherches de Griaule pour des raisons stratégiques évoquées plus haut, le milieu naturel ne joua pas pour autant un rôle anodin dans l'édification de sa théorie.

8 Selon les termes de sa propre fille, Griaule fut pris d'un véritable « coup de foudre » lorsque, en 1931, il mit les pieds sur le sol dogon. Certes, la sortie des masques à Sangha à l'occasion des funérailles d'un vieux chasseur a très certainement provoqué l'enthousiasme du chercheur. Mais le paysage dogon n'était-il pour rien dans cette

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

rencontre passionnelle qui est à l'origine non seulement de la brillante carrière de Griaule mais surtout à l'une des plus importantes écoles de l'africanisme français ? Le site exceptionnel de cette falaise escarpée abritant dans ses éboulis de nombreux petits villages, n'a pas pu le laisser insensible et a même peut-être suscité l'idée d'une culture elle-même exceptionnelle. C'est un cadre géographique à l'allure très primitive que Griaule a choisi pour légitimer son combat contre l'idée de primitivité culturelle[3] : une immense paroi abrupte, un relief chaotique et heurté, bref un paysage dans lequel l'intervention humaine semblait vaine. Le caractère en apparence hostile et non aménagé du lieu de vie des Dogon ne pouvait-il pas conforter l'idée de leur élévation spirituelle ? Autrement dit, inconsciemment confrontés dans l'esprit des lecteurs mais peut-être aussi dans celui de l'ethnologue, les caractères exceptionnels de la nature et de la culture dogon ont pu fonctionner de pair et participer à l'édification de la théorie anthropologique griaulienne. L'ascension des Dogon dans les hautes sphères de la métaphysique s'est ainsi conjuguée avec une dépréciation de leur environnement, un rapport nature contre culture jouant alors de façon insidieuse dans l'édification de la cosmogonie. La crédibilité du monde mythologique des Dogon s'ancra ainsi sur la représentation d'une nature inhospitalière constituant le lieu de leur survie, leur vie prenant sens dans la cosmogonie. C'est peut-être cet inconscient parallélisme entre l'aspect « invivable » du monde naturel et l'aspect idéal du monde mythique qui, se surimpose au combat idéologique de Griaule, a conduit à occulter les relations de l'homme à son environnement dans les écrits anthropologiques. Le milieu naturel aurait en ce sens été réduit à sa fonction de décor, décor austère, voire hostile, justifiant l'ascension des hommes vers les hauts lieux de la métaphysique.

9 L'oubli de la nature a donc caractérisé l'anthropologie des Dogon pendant un demi-siècle, et au-delà une importante partie des recherches africanistes françaises, et cette occultation masque la représentation, jamais explicitée, d'un environnement naturel dans lequel les hommes ne se seraient jamais investis affectivement. Nous allons donc tenter de cerner le contenu de cette représentation, qui n'est pas une affirmation effective dans les travaux anthropologiques mais une conséquence de leur orientation. Nous essaierons alors de rétablir quelques réalités de la relation qu'entretiennent les Dogon à l'espace naturel afin d'y détecter ou non d'éventuelles démarches patrimoniales.

L'environnement naturel des Dogon : un patrimoine ?

10 Si l'on se penche sur l'imposante bibliographie consacrée à la société dogon, l'absence de titres relatifs à son environnement naturel est frappante. Les écrits de Jean Gallais, datant pourtant des années 1960, restent des références incontournables. Un récent article de Walter Van Beek[4] réactualise les données et les enrichit d'une perspective anthropologique. Même si l'on ne peut prétendre que rien ne fut écrit entre temps, la littérature sur le sujet reste étonnamment pauvre.

11 D'une surface allant de 30 000 à 40 000 km suivant des frontières sur lesquelles personne ne s'accorde, le pays dogon présente d'importantes variations géomorphologiques. Couvrant un vaste territoire qui s'étend du sud-est de la boucle du Niger jusqu'au Burkina-Faso, il se subdivise naturellement en quatre parties géographiquement contrastées : un plateau de grès au relief chaotique, une longue plaine sableuse, une immense falaise de 260 kilomètres qui constitue la zone la plus caractéristique, et dans son prolongement des reliefs massifs aux altitudes élevées formant les monts du Gourma.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Incliné en pente douce vers l'ouest, le plateau est traversé par des cours d'eau temporaires (4 à 5 mois dans l'année) le long desquels est pratiquée une agriculture de décrue, favorisée par de nombreux barrages construits à l'époque coloniale. Ailleurs, c'est le mil, céréale de base de l'alimentation dogon, qui est cultivé au gré d'une pluviométrie annuelle variant entre 500 et 700 mm, et d'un relief heurté. Le plateau présente une végétation à tendance sahélienne différenciée constituée de brousse arbustive dans les fonds de vallée et de taillis dans les interfluves. En direction de l'est, il est prolongé par les monts du Gourma, aux altitudes élevées atteignant 1 155 m au mont Hombori. Le plateau se termine brusquement par l'escarpement rectiligne nommé « falaise de Bandiagara », même si le terme de « falaise » est impropre. Cette muraille de grès haute de 200 à 400 mètres surplombe la plaine et ses éboulis, formés de blocs grossiers provenant de la paroi supérieure, abritant de nombreux petits villages caractéristiques de la culture dogon. La vallée du piémont de la falaise concentre le ruissellement de ses petites sources dans des mares. La plaine sableuse du Séno s'étend des éboulis de la falaise jusqu'au Burkina-Faso. Parsemée de massifs dunaires fossiles, elle offre de vastes terroirs permettant la culture du mil.

12 Le caractère hostile de cet environnement forme un des lieux communs de sa représentation. Les Dogon furent en effet classés parmi les « montagnards paléonigritiques » (Froelich, 1968 : 5), « peuples d'allure archaïsante » caractérisés entre autres par « leur assujettissement au milieu physique, à des conditions écologiques sévères » (: 30). Conjugué à la notion d'« aire-refuge », celle de peuple « paléonigritiques » induisait une nécessaire hostilité du milieu[5]. Une caractéristique du pays dogon, mentionnée par Jean Gallais puis attestée par la suite par diverses sources démographiques, corroborait de plus cette idée : la coïncidence des regroupements humains les plus denses et des régions les plus accidentées.

13 De nombreux villages sont en effet nichés aux creux des éboulis dans les reliefs les plus heurtés qui rendent leur topographie anarchique et renvoient l'image d'un cadre de vie humain inconfortable. Des facteurs historiques expliquant les concentrations démographiques dans des milieux particulièrement accidentés viennent en même temps conjuguer l'idée d'inconfort à celle de contrainte. Les expéditions équestres des guerriers mossi, en quête de bétail et d'esclaves, au XVe siècle, puis les grandes opérations militaires de l'empire Sonraï, ont amené les Dogon à se réfugier dans les abris rocheux des falaises. Pour l'État bambara de Ségou, au XVIIIe et XIXe siècles, ces dernières constituaient, à cause de leur proximité, un réservoir privilégié d'esclaves. En 1818, une longue période de sécheresse contraignit une grande partie de la population agricole à migrer vers le sud, et l'État centralisé belliqueux que créa Sêku Hamadou lança le peuple peuhl dans la guerre sainte menée contre les chefs traditionnels du Macina et de Ségou. Les Dogon durent quitter la plaine et se replier de nouveau dans les escarpements protecteurs des falaises, ce qui n'empêcha pas les Peuls d'organiser des raids pour faire des captifs. La plupart du temps, les relations historiques des Dogon et de leurs voisins furent ainsi belliqueuses. Subissant tour à tour la domination d'ethnies plus puissantes qu'eux, ils ont vécu de longues périodes d'insécurité et de conflits. Ces réguliers reflux humains, mentionnés dans tous les écrits consacrés aux Dogon, font oublier une réalité inverse : les périodes d'accalmie ont vu les populations, et avec elles les espaces cultivés, s'étendre sur des aires plus larges. L'histoire tumultueuse est néanmoins constamment mise en avant pour justifier le repli contraint des hommes dans le milieu rude et inhospitalier de la falaise. Le caractère géographique inhospitalier du pays dogon frappe tous ses visiteurs, que laisse

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

perplexes la possibilité d'investir et d'habiter un tel milieu géographique. L'hostilité du milieu, décrétée évidente puisque jamais justifiée dans la littérature consacrée aux Dogon, n'est pourtant pas si forte qu'elle le paraît. En éclairant les liens entre habitat, espace et société, l'ouvrage de Jean-Christophe Huet (1994) est l'un des rares à remettre en question l'hostilité de la nature.

14 La falaise offre en réalité certaines conditions agricoles favorables qu'un regard non averti ne détecte pas forcément. Le caractère protecteur de la paroi pour l'homme vaut aussi pour la végétation. Épargnées par les vents desséchants, différentes espèces soudaniennes jouissent de l'ombre mais surtout des suintements des sources. La rareté de l'eau dans les falaises est un leurre : dans les éboulis nichent de nombreuses sources claires et c'est dans les vallées du Piémont que se rassemblent les eaux de ruissellement pour former une dépression humide et verdoyante, largement exploitée pour l'horticulture. À ces conditions spécifiques à la falaise s'ajoute l'avantage pluviométrique (+ 10 %) dont bénéficie le plateau par rapport à la vallée du fleuve Niger. Ainsi, le paysage résolument ingrat vu de l'extérieur n'est pas forcément vécu comme tel par la population. Ce qui au premier abord est considéré comme inexploitable pour nous n'est souvent qu'un espace potentiellement aménageable pour les villageois qui ne ménageront pas leurs efforts pour l'apprivoiser. Les investissements humains sur des terrains très hostiles en apparence sont en effet nombreux. Les versants au pied de la falaise sont retenus par la construction de petites murettes construites après l'épierrement des pentes naturelles. Les lits de rivières sont dégagés, assurant l'évacuation du ruissellement des eaux. Sur le plateau, l'érosion est évitée par le carroyage de petites levées de terre de 30 à 40 cm de hauteur. Quant aux cultures maraîchères et tout particulièrement celles de l'oignon, elles sont parfois entreprises sur des terrains inattendus. Aux abords des barrages construits sur le plateau, les glacis de grès ont été manuellement recouverts d'une couche de sable et de fumier de 30 à 40 cm divisée par des murettes de pierre étanchéifiées à l'argile. Ces travaux herculéens n'effraient pas les villageois, qui ne reculent que rarement devant l'effort. Leur notion de terrain « aménageable » ne connaît ainsi que peu de limites puisque seuls quelques sols sont considérés comme « mauvais » même avec un important apport de fumier. Les techniques de fumure ont été précisément décrites par Jean Gallais. La fumure animale, produite par le séjour sur les champs des troupeaux peuls et dogon, est complétée par la création d'une fumière créée dans la cour intérieure des habitats, où on entasse chaumes de mil, brisures du pilage culinaire, cendres du foyer et écorces de fruits du baobab avant de marcher dessus et d'y jeter les eaux usées.

15 L'hostilité du milieu naturel, accentuée dans l'imagerie occidentale avec la complexification des données cosmogoniques, n'est donc pas évidente aux yeux des Dogon qui connaissent les qualités de leur environnement. Ceux que l'on voit confinés sous la contrainte dans un milieu hostile conçoivent et vivent leur espace de façon très souple. A la représentation d'un terrain quasiment partout aménageable grâce à la fumure, s'ajoute en effet celle d'un espace illimité. Les arbres sont considérés comme relativement abondants et on prête souvent un caractère temporaire à la raréfaction d'une espèce qui n'est pas synonyme de son extinction. La brousse reste un domaine dangereux car habité par certains esprits maléfiques, mais elle est la plupart du temps vue comme humanisable, c'est-à-dire aménageable par l'homme. Ainsi, les villageois ne sont aucunement guidés par la conception d'un espace étroit dans lequel ils seraient confinés malgré eux. Ils savent profiter de l'assemblage de terroirs (nappe sableuse des plateaux gréseux, creux des ravines, dépression du piémont, sables dunaires de la plaine)

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

qui les entourent pour varier les types de cultures plantées (mil, riz, sorgho, maïs, fonio...), sachant que les conditions météorologiques favoriseront toujours certaines d'entre elles.

16 La dépréciation de la nature, conséquence de l'orientation mythifiante de l'anthropologie, a amené le regard occidental à percevoir une relation antagoniste entre l'homme et son milieu naturel. Les liens qui les uniraient seraient d'ordre alimentaire et utilitaire, la survie quotidienne dans un milieu hostile étant contrebalancée par la richesse extrême du monde cosmogonique. En ce sens, toute démarche patrimoniale vis-à-vis de l'environnement serait exclue, l'homme ne s'impliquant affectivement que dans le monde des symboles et de la cosmogonie. La valeur attribuée au mythe est exclusive. La nature ne peut dans ce cadre être considérée comme un bien précieux qu'on a la charge de préserver et de transmettre. En découle l'idée d'une relation passive et forcée à l'environnement.

17 Cette conception peut, entre autres, être infirmée par la constitution et la préservation d'un parc arboré entretenant la fertilité des champs. Les parcs du pays dogon sont, d'après Gallais (1965 : 4), plus denses et plus anciens que ceux des populations voisines. Les champs sont avant tout parsemés de *albida*, dont l'effet bénéfique sur le sol est connu, mais aussi d'autres arbres utiles comme le palmier rônier, utilisé dans les charpentes, le néré, le tamarinier et le karité pour leurs fruits, ou encore divers ficus dont l'enracinement retient le sol dans les chaos rocheux. Jean Gallais a décrit deux formes de défrichement originales *(bougou)* (p. 11), techniques de préservation beaucoup plus soigneuses que le brûlis dont on craint les conséquences désastreuses. On peut lire une démarche patrimoniale dans cette sélection précise d'arbres utiles, dont certains ont plusieurs siècles, conjuguée aux précautions particulières prises pour les préserver. Une telle démarche apparaît de façon plus manifeste encore dans l'existence d'une institution traditionnelle aujourd'hui disparue, mais vivace il y a quelques années, dans la région sud-ouest du pays dogon.

18 Les Alamodjou, littéralement « groupe de vilains », formaient une organisation chargée de la protection des ressources renouvelables. Leur nom faisait référence à leur apparence et leurs comportements. Vêtus de guenilles, couverts de cendres sur le visage et le corps, se nourrissant de déchets et notamment d'excréments dilués dans de la bière de mil, les Alamodjou se manifestaient par des attitudes inverses aux normes sociales, usant d'un langage contraire au parler villageois. Leur groupe, que les membres intégraient soit par voie héréditaire ou congénitale, soit à la suite d'une transgression d'interdits, était composé du chef *(Seri)*, de son adjoint *(Saga)* puis d'un groupe d'hommes, femmes et enfants formant les brigadiers de patrouille *(Soroman)*. Une partie importante de leur mission consistait à protéger les arbres (gestion des ressources, luttes contre incendies) et à gérer les points d'eau (aménagement, protection des sources, marigots, puits). Annonçant publiquement, les jours de marché, les textes législatifs relatifs à la préservation de l'environnement, ils invitaient les villageois à planter des arbres (c'est eux qui décidaient de l'introduction de nouvelles variétés), à ne pas cueillir les fruits non mûrs, à ne couper ni les arbres jeunes, ni ceux utiles à la pharmacopée et menaçaient tout villageois insoumis d'être puni par les fétiches. Une patrouille de répression agissait ensuite sous les ordres du chef et sanctionnait sévèrement toute personne prise en flagrant délitt. Les Alamodjou étaient de toute façon respectés et craints par les villageois du fait de leurs comportements étranges et des pouvoirs surnaturels qui leur étaient attribués (notamment celui de faire venir la pluie). Cette organisation traditionnelle

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

aujourd'hui disparue pourrait être envisagée comme une institutionnalisation des questions patrimoniales pouvant préfigurer leur prise en charge dans le monde dogon contemporain.

19 Reste cependant la question de la connaissance de la nature, qui doit présenter une relative homogénéité de représentations pour que l'environnement naturel puisse être considéré comme « patrimonialisable ». La tendance à la diversification des cultures a des implications sur les modes d'appréhension de la nature. Les Dogon possèdent certes un savoir collectif sur les caractéristiques et les exigences des sols et des espèces cultivées, mais la connaissance est en même temps très personnelle, les caractéristiques particulières des champs de chacun étant révélées par des expériences individuelles répétées : la sélection des espèces cultivables et des meilleures techniques de fertilisation relève de l'évaluation spécifique de chaque terrain. Cette primauté de l'individuel sur le collectif relatif à l'agriculture confère au système de connaissances relatives à la nature un caractère élastique et peu normatif. Van Beek affirme qu'elles se fondent plus sur un corpus de pratiques que sur un système formel de savoirs collectifs. Cependant, y mesurant les parts respectives de l'individu et de la collectivité, l'auteur compare ces procédures avec celles de la connaissance dogon au sens général du terme. En écrivant « *Characteristically, the Dogon emphatically state that they have "always known it", a statement indicating – in my view – the social value and respectability of that body of knowledge* » (Van Beek, 1993 : 57), il pointe une caractéristique essentielle du rapport des Dogon à la tradition, toujours présentée comme inaltérable car fidèlement transmise de génération en génération, mais qui présente en réalité une grande flexibilité et une capacité à toujours intégrer de nouveaux éléments sous couvert de son immuabilité. Au sein des connaissances relatives à la nature, ces deux aspects ont, selon Van Beek, une importance égale pour les Dogon. Leur savoir concernant leur environnement naturel se compose ainsi de conceptions individuelles induites par les initiatives de chacun, mais également d'une vision générale et partagée de l'écosystème, à laquelle une éminente valeur sociale est attribuée. Les évolutions de la vie ne s'inscrivent alors pas en contradiction avec ce corpus dont la valeur symbolique prime le contenu. Bien qu'ils affirment être les dépositaires d'une tradition héritée du passé et fidèlement transmise, une conception mouvante des traditions transparaît dans plusieurs expressions dogon. L'un des trois termes traduisant la notion de culture, *dogo ozu*, signifie littéralement la « voie des Dogon », associant la notion de changement, de mouvement à celle de l'identité culturelle. De même, l'idée de coutume que traduit le terme *dogotembu* (littéralement : ce qu'on a trouvé en naissant), n'implique pas la réception directe d'un patrimoine figé et laisse donc là aussi planer la possibilité de changement. Enfin, les « héritiers » sont qualifiés en dogon de « ramasseurs de ce qui est passé » (Bouju, 1995), ce qui encore une fois indique moins l'idée d'une transmission sans faille que celle d'une déperdition et donc d'une transformation possible. L'idée de patrimoine pourrait ainsi s'inscrire dans cette représentation sociale de valeurs précieuses, préservées et transmises, qui n'empêche pas le cheminement des hommes dans le flux de la vie.

20 Ne poussons cependant pas l'hypothèse de conceptions patrimoniales intrinsèques aux Dogon. En éclairant quelques conceptions et attitudes des Dogon envers leur environnement naturel, nous voulons seulement souligner l'idée que leur nature est « patrimonialisable », alors que les lieux communs évacuent cette possibilité. Néanmoins, n'envisager la patrimonialisation du monde dogon que du point de vue interne reviendrait à tomber dans le piège de l'image anthropologique qui a induit l'idée d'une

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

société isolée et refermée sur elle-même. Si l'on se place dans la perspective constructiviste – qui est la nôtre – d'une identité produite avant tout dans les rapports à l'altérité, la construction d'un patrimoine dogon sera prégnante aux frontières géographiques ou symboliques de leur monde, et dans le cadre de leurs interactions avec l'étranger. Les constructions identitaires des Dogon doivent ainsi être regardées en lien avec les représentations auxquelles la société peut se référer pour se représenter elle-même. Une partie de la société dogon évolue depuis plusieurs décennies dans une « situation ethnologique[6] », qui induit une orientation de la culture en fonction de l'interaction de ses membres et de la recherche. Les orientations scientifiques ont par ailleurs dépassé les frontières de l'anthropologie pour gagner d'autres regards, notamment ceux des amateurs d'art et des touristes, qui se posent en retour sur cette société. Réceptrice des fantasmes d'une Europe nostalgique à la recherche d'un temps perdu, la culture dogon a toujours été considérée comme le plus haut lieu de la tradition africaine, prisonnière de son image de témoin immuable du passé. Le glissement de la perspective anthropologique vers d'autres domaines affecte entre autres tout ce qui a trait aux processus de patrimonialisation du pays dogon. Ceux-ci ont émergé précisément dans les régions investies auparavant par les anthropologues, puis par les touristes. Nous tenterons donc de mesurer le poids du regard scientifique dans les questions patrimoniales d'aujourd'hui, d'une part à la lumière des démarches institutionnelles, mais également à travers les initiatives d'une jeune élite en train de reformuler les contours d'une identité qui se renouvelle. Nous pourrons alors apprécier la place qui est réservée à la nature dans la mise en patrimoine contemporaine du pays dogon.

De la culture à la nature : la mise en patrimoine du pays dogon

21 Terre d'élection de l'anthropologie, destination privilégiée du tourisme en Afrique de l'Ouest, érigé par l'Unesco au rang de patrimoine mondial de l'humanité, le pays dogon est le lieu de convergence de regards focalisés sur l'authenticité culturelle de son peuple. Malgré le caractère souvent peu palpable des processus de patrimonialisation, on peut distinguer trois contextes qui, en pays dogon, ont favorisé leur émergence. Générant la construction d'une authenticité elle-même productrice de valeur patrimoniale, le tourisme est le premier vecteur de ces processus. En lien avec l'image ethnologique ci-dessus décrite, les sites touristiques ont vu naître des espaces de construction intensive du patrimoine. En dehors de ces zones, la notion de patrimoine a dominé les actions de la mission culturelle de Bandiagara depuis sa création en 1993 qui fit suite à l'inscription du pays dogon sur la liste du « patrimoine mondial de l'humanité » de l'Unesco. La question du patrimoine naturel figurait au premier plan de ces initiatives, avec la mise en place d'un programme d'« écotourisme » mené conjointement par la mission culturelle et la coopération allemande. Enfin, avec l'émergence de la décentralisation malienne et par conséquent des communes, la question du patrimoine est aujourd'hui prise en main par de nouveaux acteurs locaux engagés dans le développement culturel et économique de leur région. Nous tenterons donc de suivre le cheminement de ces processus, et surtout les traitements réservés en leur sein à l'environnement naturel.

22 Lieu de pèlerinage touristique par excellence, le pays dogon est perçu comme un nid d'authenticité abritant une population aux coutumes ancestrales restées intactes. L'assimilation entre mythe et réalité sociale établie sous les plumes des anthropologues a

induit l'idée d'une réalité culturelle immuable, idée dont les touristes sont particulièrement friands. En parallèle se sont construites des mises en scène identitaires d'éléments culturels érigés en symbole de tradition. Le phénomène touristique a débuté après la seconde guerre et a connu un grand essor au lendemain de l'indépendance. Il répondait alors parfaitement aux aspirations des occidentaux, victimes du malaise de leur société. L'impact financier immédiat du tourisme, ajouté à la réputation internationale dont il a doté le pays dogon, a rapidement conduit les villageois à nourrir la quête des visiteurs, en créant à leur intention des espaces d'authenticité. En construisant socialement leur authenticité, les Dogon ont alimenté la patrimonialisation de leur culture tout comme ils ont favorisé la transformation en emblèmes de certains comportements ou certains objets. Tout au long des sentiers touristiques, la recherche anthropologique s'est traduite dans une représentation scénique de la culture. Elle a donc ouvert des espaces de patrimonialisation[7], espaces investis par les étrangers comme par les Dogon eux-mêmes. L'accent mis dans les recherches sur le symbolisme incite par exemple les sculpteurs d'aujourd'hui à expliquer le moindre signe. Cette sur-symbolisation est partie prenante du discours des artistes créateurs, mais aussi des vendeurs. Dans le cas des masques, la fabrication de modèles classiques devenus figures de la tradition est favorisée au détriment de l'innovation artistique (Doquet, 1999). La frontière entre mises en scène rituelles et touristiques est par ailleurs beaucoup plus floue qu'elle ne paraît : elles se nourrissent mutuellement et le glissement vers le rituel d'une représentation folklorique n'a rien d'exceptionnel. Sans prétendre donc que les Dogon auraient absorbé l'image ethnologique et s'y seraient passivement identifiés, nous pouvons tout de même supposer que cette dernière a guidé la perception et la construction de leur propre patrimoine, notamment par le biais des activités touristiques. Mais la nature n'avait pas sa place dans ce processus. Le tourisme en pays dogon se veut un tourisme « culturel », où les visiteurs tendent moins à la contemplation de paysages qu'au partage de valeurs culturelles authentiques. À quoi aspirent-ils sinon à la rencontre d'un peuple coupé de l'évolution du monde et préservé des effets néfastes de la modernité ? Répondant directement à ce désir, la promotion touristique et les écrits qui l'accompagnent, largement diffusés en Occident, ont schématisé à l'extrême l'image ethnique sous-tendue par les théories anthropologiques, en usant et abusant des notions de pureté et d'immuabilité culturelle. L'anthropologie a véhiculé à son insu l'idée d'une authenticité frôlant celle d'une primitivité. Le combat mené par Griaule contre cette notion a eu en retour des effets pervers : c'est l'objectif du touriste que de rencontrer une société primitive. Les ricochets de la construction anthropologique de la culture dogon ont ainsi parcouru un trajet sinueux, prêtant des sens différents à la nature.

23 La primitivité apparente de l'environnement naturel des Dogon, qui soutenait et renforçait l'édification d'un monde mythique et spirituel par sa dimension antithétique, conforte maintenant la perception primitivisante des visiteurs. Ces derniers tombent sous le charme d'un cadre géographique exceptionnel, qui constitue le décor le plus adéquat pour qu'ils reconnaissent les scènes sociales ou religieuses ancestrales que décrivent les guides. En consolidant l'idée d'un territoire inaccessible et donc coupé du reste du monde, l'aspect rude et chaotique des reliefs étanche la soif d'authenticité des touristes. Très peu de mises en scène sont nécessaires pour les convaincre, le décor naturel s'avérant parfait. L'environnement naturel ne fut pour cette raison que peu concerné par la patrimonialisation du monde dogon en lien avec le phénomène touristique. C'est sur les lieux et les objets témoignant de la vie spirituelle et religieuse du peuple dogon qu'elle se concentra. Si le cadre géographique est déterminant pour charmer les visiteurs et asseoir

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

leurs convictions, ces derniers ne portent pas leur attention sur les rapports concrets entretenus entre les hommes et la nature. Tout comme elle fut occultée par la recherche, la question de la nature a donc été négligée dans les démarches patrimoniales inhérentes au tourisme. Pourtant, lorsqu'en 1989 le pays dogon intégra la liste du patrimoine mondial, c'est au double titre de « sanctuaire culturel et naturel » qu'il fut inscrit.

24 La notion de « patrimoine culturel » a donc vu le jour avec cette inscription. En proposant cette intégration, le gouvernement malien visait d'une part les retombées économiques de ce classement, mais aussi l'avancée du pays sur la scène mondiale. En 1988, une mission composée d'un expert de l'Icomos et de deux agents de la direction nationale des Arts et de la Culture de Bamako fut chargée d'une vérification de la valeur de la zone à protéger en même temps que de sa délimitation. L'aire fut finalement découpée entre 14° et 14°45 de latitude nord et 3° et 3°50 de longitude ouest. Les liens entre les recherches anthropologiques et les critères de choix appliqués dans les rapports successifs ont été détaillés dans l'ouvrage de G. Ciarcia (2003 : 132-143). L'inclusion dans la zone à protéger de « la très grande majorité des villages les plus authentiques » (134), en est l'illustration. Ce sont les villages de la falaise, zone qui doit sa notoriété aux recherches, qui doivent être préservés et la notion d'authenticité reste le phare des rapports d'expertises de l'Unesco. Malgré le caractère mixte du patrimoine dogon décidé par l'Unesco, la sauvegarde d'une culture traditionnelle dont l'ancestralité est menacée prime, dans les différents rapports, la question de l'écosystème.

25 Les actions entreprises suite à ces rapports par la mission culturelle de Bandiagara poursuivront cette démarche. Dans les trois sites maliens élus par l'Unesco (pays dogon, Djenne, Tombouctou) en 1988 et 1989, furent implantées des missions culturelles chargées de favoriser localement la mise en œuvre de la politique gouvernementale et des stratégies de gestion du patrimoine en lien avec les besoins des populations. Trois objectifs majeurs furent proposés par celle de Bandiagara : inventaire et valorisation de la tradition et de l'architecture ; adaptation d'un habitat rural salubre culturellement intégré à la tradition ; développement d'un tourisme culturel et participatif. Le premier programme mis en œuvre par la mission culturelle en collaboration avec une université allemande portait sur l'architecture traditionnelle. Il fut rapidement suivi par le projet « Ecotourisme en pays dogon », mis en place en collaboration avec le Service de coopération allemande (DED), afin de protéger et de mettre en valeur les patrimoines culturel et naturel du site. L'environnement naturel trouvait enfin une place, tout au moins sur le papier, dans la conservation patrimoniale. Pourtant, les objectifs du projet montrent le peu d'importance qui lui est prêtée :

26 « 1. Objectif principal : améliorer les conditions de vie des populations rurales en pays dogon.

27 2. Objectifs spécifiques :

- protéger et préserver le patrimoine culturel et naturel du pays dogon ;
- valoriser le tourisme local en développant les infrastructures ;
- renforcer l'auto-promotion des populations rurales pour mieux impliquer les communautés du site dans l'exploitation des activités touristiques et culturelles en vue d'augmenter leurs revenus ;
- décongestionner le tourisme culturel en orientant les touristes vers d'autres zones à potentiel naturel et culturel important ;
- minimiser l'impact négatif du tourisme au niveau local » (Cisse, 2001).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

28 Sans détailler la mise en œuvre effective de ce programme qui a par ailleurs donné lieu à des initiatives originales et réussies sur le plan culturel, nous ne pouvons qu'y retrouver l'occultation du milieu naturel. Celle-ci n'est pas imputable aux actions d'une mission culturelle largement dépendante des institutions de coopération qui sont ses bailleurs de fonds, mais elle révèle la prégnance toujours actuelle de l'image anthropologique. Il est par ailleurs remarquable qu'aucune question relative à l'écosystème ne figure dans le projet « écotourisme », et que le terme de « paysage culturel » soit récurrent dans les écrits de la mission culturelle qui le concernent. Ainsi, l'occultation de la nature, initiée par la recherche anthropologique, semble poursuivre indéfiniment son chemin au fil du processus de patrimonialisation du pays dogon. Néanmoins, dix ans après son inscription sur la liste du patrimoine mondial, le pays dogon s'est trouvé découpé en communes dans le cadre du programme malien de décentralisation. Cette restructuration politique induit en même temps des reformulations d'identités et des remaniements de traditions qui ne sont pas sans incidences sur la question du patrimoine naturel.

29 Comme toute forme de renégociation politique, le processus de décentralisation s'accompagne au Mali de reformulations identitaires. Un des liens unissant cette restructuration politique et l'émergence patrimoniale a été mis en lumière par A. Ouallet (2000 : 29) : « La projection d'éléments du patrimoine sur le devant de la scène est apparue un moyen de se faire identifier, de montrer son dynamisme et sa capacité à s'imposer en interlocuteur incontournable ». La mise en valeur du patrimoine, au-delà des bénéfices touristiques qu'elle peut engendrer, est ainsi susceptible de donner du poids aux communes dans le dialogue politique national. La gestion patrimoniale intéresse de fait les nouveaux élus et lance les mairies dans une compétition où la valorisation de la culture devient un enjeu politique.

30 Au niveau communal, déjeunes villageois impliqués en même temps dans le développement du tourisme local et dans la promotion de leur culture à l'étranger (en particulier des guides et des hôteliers) s'investissent aujourd'hui dans les manifestations culturelles organisées dans le cadre des communes. En lien avec des agences et des ONG internationales, ces jeunes sont parfois membres des récents conseils municipaux. Cette élite revendique son appartenance mais aussi son implication dans la culture et trouve donc aisément sa place dans les manifestations qui se mettent en place, où les pratiques liées au tourisme sont assimilées à des pratiques culturelles. La « coutume », domaine où s'étend le pouvoir des plus anciens qui en sont les dépositaires, est ainsi prise en main par les nouvelles autorités constituées des conseils communaux et d'une jeune élite locale. On assiste finalement à une gestion inédite des traditions, où les positions d'autorité se redéfinissent, au niveau intergénérationnel d'une part, mais aussi entre les clans, les villages et les communes d'autre part. Celles-ci s'appuient sur leur patrimoine pour accéder à une position d'interlocuteur privilégié dans des réseaux politiques plus élargis. Dans cette concurrence à différentes échelles, chacun use de la culture comme tremplin pour de nouveaux positionnements économiques et politiques.

31 La jeune élite émergente prend une place visible dans l'organisation des manifestations culturelles au niveau de la commune. En même temps, elle se fait entendre par une voie d'expression jusque là littéralement inédite en pays dogon : l'écriture. Trois ouvrages (deux parus et un à paraître), sur la culture dogon sont aujourd'hui signés par des Dogon eux-mêmes. Au silence qu'ont montré jusqu'alors les chercheurs dogon sur leur propre société et surtout sur la façon dont l'anthropologie française l'avait appréhendée, succède une écriture de soi qui ne prétend pas démentir l'ethnologie occidentale, mais offrir une

autre lecture de la société, essentiellement axée sur un quotidien délaissé par la recherche. Sans s'insurger contre les théories savantes avancées sur leur culture, la plume de ces nouveaux auteurs ouvre ainsi la voie d'autres recherches, tandis que leurs actions aspirent à la réinvention de la tradition locale.

32 L'ouvrage d'Issa Guindo et Hassan Kansaye, *Nous les Dogons* (Le Figuier, Bamako, 2000), tente de restituer aux Dogon une place dans le courant de la vie contemporaine. Leur préface le précise : « En effet, on aurait tort de penser que les bouleversements du monde n'atteignent pas les Dogon. En sollicitant le savoir de deux prêtres, nous avons voulu donner à voir non pas une civilisation figée pour l'éternité, mais un peuple fort que n'épargnent pourtant pas le doute et l'angoisse » (Guindo et Kansaye, 2000).

33 L'un des auteurs est un ancien guide touristique lié depuis longtemps avec des personnalités intellectuelles bamakoises et différentes organismes internationaux pour l'aide et préservation de la culture. Il joua notamment un important rôle dans l'organisation en mars 2001 de la manifestation « Les retrouvailles de Kanibonzo », dans laquelle l'historique de la migration des Dogon et de leur essaimage à travers les sites actuels était retracé. L'autre auteur est un écrivain poète, membre fondateur d'une des rares maisons d'édition maliennes, fervent militant de la promotion de la culture dogon. Le deuxième texte (à paraître) a été rédigé par Nouhoum Guido et B. Kassogue, de Bandiagara, qui agissent tous deux au niveau du développement touristique local. *Itinéraire de la vie d'un Dogon* se veut un compte-rendu du simple cheminement d'une vie de paysan, jalonnée de rituels méconnus. Le troisième ouvrage, *La mère des masques*, de Sékou Ogobara Dolo, a pour objectif de « donner à mieux connaître la vie quotidienne des habitants de Sangha. Autrement dit, nous faire pénétrer dans le concret des choses, dans la matérialité de l'existence d'un Dogon du XXIe siècle » (Dolo, 2001 : préface). Son auteur est entre autres le fondateur de la troupe culturelle « Awa », qui donne de nombreux spectacles de danses masquées.

34 Il est clair que sans s'opposer à l'anthropologie française, ces nouveaux écrivains dogon insistent sur le quotidien et la contemporanéité de leur peuple. En même temps qu'elle accompagne les nouvelles mises en forme de la tradition dans lesquelles ils sont engagés, leur écriture démystifie le Dogon mythifié de l'anthropologie française et éclaire la condition paysanne des villageois.

35 Parallèlement, une nouvelle tendance semble se dessiner lentement dans les récentes pratiques touristiques du pays dogon. L'éventail d'objets-souvenirs offerts aux touristes s'élargit : à côtés des statuettes et petits masques caractéristiques, les stands proposent depuis peu quelques outils de base du cultivateur : *daba*, petites faux ou autres. De même, d'après différents guides de la région de Sangha, la visite du barrage effectué par Marcel Griaule (les traces de l'ethnologue font partie intégrante des circuits classiques) s'accompagne maintenant d'un parcours des champs d'oignons avec l'explication des techniques de culture. Aussi est-il remarquable de lire dans le catalogue d'une récente exposition sur « Les mondes dogon », rédigé par un anthropologue dogon lui-même, que : « ... le tourisme en pays dogon resta longtemps culturel et ethnologique. Aujourd'hui, le pays attire plus pour la beauté de son paysage que pour sa culture... » (Terne, 2002 : 197).

36 Est-ce à dire que le paysan dogon de Gallais (1965 : 4), « laborieux gratteur de rocher, aménageur méticuleux du sol », trouve enfin sa place dans la mise en patrimoine d'une culture sur-valorisée pour sa cosmogonie exceptionnellement complexe ? Nul ne cloute que la mythification anthropologique du monde dogon fasse partie intégrante de l'ethnicité dogon contemporaine. Inspiratrice de l'allure évolutive des traditions et donc

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

de l'identité, l'anthropologie a profondément marqué toutes les démarches de protection et de valorisation de la culture et l'occultation de l'environnement naturel dans ses écrits a infiltré de façon plus ou moins consciente certains processus de patrimonialisation du monde dogon. Le retour timide de la nature dans les pratiques touristiques et dans les textes de jeunes auteurs dogon est la conséquence de l'infléchissement de l'œuvre griaulienne, mais aussi des usages politiques et économiques actuels de la tradition dogon. En construisant socialement une autre « authenticité », l'élite émergente modifie insidieusement des conceptions patrimoniales tâtonnantes. Le classement des falaises de Bandiagara dans la catégorie mixte du patrimoine mondial, c'est-à-dire à la fois culturel et naturel, trouvera peut-être alors un sens à travers les actions de ces nouveaux acteurs sociaux engagés dans les reformulations politiques, culturelles et identitaires de leur société.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

BOUJU J., 1984 — *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris, Société d'ethnographie.

BOUJU J., 1995 — Qu'est-ce que l'« ethnie » dogon ?, *Cahiers des sciences humaines*, 31 (2) : 329-363.

BOUJU J., 1996 — Tradition et identité – La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain, *Enquête*, 2 : 96-117.

CALAME-GRIAULE G., 1996 — *Descente du troisième verbe*. Paris. Fata Morgana, coll. Hermès, préface de Griaule M.

CIARCIA G., 2003 — *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*. Paris, éditions de l'EHESS, Cahiers de l'Homme.

CISSE L., 2001 — *Le projet « Écotourisme en pays dogon », une expérience de développement touristique local sur un site du patrimoine mondial*, Forum professionnel du DED, Ségou (Mali), juin 2001.

COPPO P., 1998 — *Les guérisseurs de la folie*. Le Plessis-Robinson, Institut Syntélabo, Les empêcheurs de penser en rond : 15.

CORMIER-SALEM M.-C, 2003 — Terroirs de l'extrême, *La Recherche Hors série*, avril 2003 : 62-66.

DAVEAU S., 1966 — Les rebords de plateau d'Afrique occidentale et leur occupation humaine. *Finisterra, Revista portuguesa de Geographica*, 1 (2) : 149-187.

DOLO S. O., 2001 — *La mère des masques*. Paris, Le Seuil.

DOQUET A., 1999 — *Les masques dogon : ethnologie savante et ethnologie autochtone*. Paris, Karthala.

FROELICH, J.-C, 1968 — *Les montagnards paléonigritiques*. Paris, Orstom, coll. Lhomme d'outre-mer.

GALLAIS R., 1965 — Le paysan dogon (rép. du Mali), *Les Cahiers d'Outre mer*, 18 : 123-143.

GUINDO I., KANSAYE H., 2000 — *Nous les Dogons*. Bamako, Le Figuier.

GUINDO N., KASSOGUE B. [s. d.] — *Itinéraire de la vie d'un Dogon*. Bandiagara, [non publié].

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

GRIAULE M., 1974 — *Notes de terrain, Dogon, Ogotemmêli*. Paris, Institut d'ethnologie [11 microfiches non publiées].

GRIAULE M., 1983 — *Masques dogons*. Paris, Institut d'ethnologie, 33 [1re éd. 1938].

GRIAULE M., 1987 — *Dieu d'eau (entretiens avec Ogotemmêli)*. Paris, Le Livre de Poche [1re éd. 1948].

GRIAULE M., DIETERLEN G., 1950 — Un système soudanais de Sirius, *Journal de la Société des Africanistes*, 20 : 273-294.

GRIAULE M., DIETERLEN G., 1991 — *Le renard pâle*. Paris, Institut d'ethnologie [1re éd. 1965].

HUET J.-C, 1994 — *Villages perchés des Dogon du Mali*. Paris, L'Harmattan.

JOLLY E., 1995 — *La bière de mil dans la société dogon*. Paris, université Paris-X, thèse de doctorat.

JOLLY E., 2001-2002— Du fichier ethnographique au fichier informatique. Le fonds Marcel Griaule : le classement des notes de terrain, *Gradhiva*, 30/31 : 81-104.

LEIRIS M., 1948 — *La langue secrète des Dogon de Sanga*. Paris, Institut d'ethnologie.

OUALLET A, 2000 — Émergence patrimoniale et conflits en Afrique subsaharienne, *Norois*, 47 (185) : 23-39.

PAULME D., 1988 — *Organisation sociale des Dogon*. Paris, éd. Jean-Michel Place [1re éd. 1940].

TEME A., 2002 — « Repenser dogon ? ». *In* KONATE M. et LE BRIS M. (dir.), *Le monde des Dogon*. Daoulas, Hoëbeke : 194-197.

VAN BEEK W., 1993 — « Processes and limitations of Dogon agricultural knowledge ». *In* HOBART M. (ed.), *An anthropological critique of development*. London, Routledge.

WALTHER O., 2001 — *Stratégies et dynamiques spatiales du tourisme chez les Dogon du Mali*. Lausanne, université de Lausanne, Institut de Géographie, mémoire de Licence.

NOTES

1. Les questions de l'orientation théorique de l'école griaulienne et de ses évolutions sont longuement développées dans l'ouvrage de l'auteur (Doquet, 1999) et celui de G. Ciarcia (2003).

2. Une équipe pluridisciplinaire italienne a créé en 1979, à Bandiagara, un Centre de médecine traditionnelle où furent recueillis les témoignages de plus de 400 guérisseurs (Coppo, 1998 : 15).

3. À propos de ce combat, sa fille écrit : « Griaule n'avait qu'une idée en tête : révéler aux Occidentaux que les Noirs, pour lesquels ils n'avaient que mépris et indifférence, possédaient des cultures aussi dignes de l'attention des érudits que celle des "nobles riverains de la Méditerranée occidentale" » (Calame-Griaule, 1996 : 15). Dans les années 1930, points de vue populaires, théories scientifiques et considérations artistiques se rejoignent dans la conception du Noir comme d'un être primitif, quasi naturel, dont les comportements instinctifs seraient plus le fait d'une nature que d'une culture.

4. En raison de ces lacunes bibliographiques et de mes connaissances limitées en géographie, la deuxième partie de ce texte est largement inspirée de l'article de Van Beek (1993).

5. Voir par exemple à ce sujet l'article de S. Daveau (1966) ou, dans une perspective comparative, celui de M.-C. Cormier-Salem (2003).

6. Ce terme fait bien entendu référence à la notion de « situation coloniale » de Georges Balandier. Voir Doquet (1999).

7. La question de la mise en patrimoine du pays dogon en lien avec l'anthropologie est longuement et remarquablement traitée dans l'ouvrage de G. Ciarcia (2003).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

RÉSUMÉS

L'article traite du processus de patrimonialisation en cours dans le pays dogon (Mali), un des terrains favoris de la recherche anthropologique française depuis les années trente. Le changement de statut de la société dogon, et plus particulièrement de son environnement est appréhendé ici en lien avec les orientations des chercheurs qui se sont consacrés aux Dogon. L'occultation du milieu naturel dans les travaux ethnologiques a suscité une représentation erronée des relations que les Dogon entretiennent avec la nature. L'auteur revient sur cette conception, puis tente de mesurer le poids de l'image anthropologique dans les démarches patrimoniales qui ont eu lieu en pays dogon, illustrant le prolongement insidieux de l'oubli de la nature. L'article nuance pour finir l'évolution décrite, en rappelant quelques reformulations politiques, culturelles et identitaires qui induisent une réhabilitation de la nature dans les processus patrimoniaux contemporains.

In the present paper, a brief analysis of the patrimonialisation process now on progress in the Dogon Country of Mali is given, a country among the favourite areas of French anthropologists since early 30's. The way a patrimonial status is assigned to the Dogon society, specially to its global environment, is regarded in link with the previous analyses of Dogon's specialists. To our knowledge, the limited attention paid up to now to the Dogon's relationship with their natural environment has resulted in some misunderstandings. A survey of that situation being first given, the author attempts to evaluate the impact of such incomplete view on the patrimonial specification undertaken in the Dogon Country. Finally the author, having revealed a disregard insidiously going on as long as the natural environment is ignored, suggest a more comprehensive approach, taking into account new statements of political, cultural and identitary issues, that demonstrate the due place of nature in the recent evolution of patrimonial processes.

INDEX

Mots-clés : Dogon, Griaule, anthropologie, patrimonialisation, nature
Keywords : anthropology

AUTEUR

ANNE DOQUET

Anne **Doquet,** anthropologue, UR 107 IRD, centre IRD, BP 25-28, Bamako, Mali.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Le lait, patrimoine des Peuls pasteurs du Niger

Pratiques alimentaires, représentations et usages non alimentaires chez les Gaawoo'be du Gourma

Milk, patrimony of Fulani pastoralists in Niger. Feeding practices, representations and non feeding usages among the Gaawoo'be of Gourma

Salamatou A. Sow

---

1 Les Peuls sont l'un des peuples les plus dispersés de l'Afrique. Ils vivent sur une zone qui va du fleuve Sénégal aux bords du Nil, du Sahel à la savane. C'est donc une aire de peuplement très vaste mais également très variée du point de vue écologique et politique. Cependant les Peuls se reconnaissent partout à travers une activité spécifique qui est l'élevage du bovin. Cet animal a une valeur symbolique très grande et fait partie de l'inconscient collectif des Peuls. On peut dire qu'il participe à la construction ethnique des Peuls. Ils le perçoivent comme « un don de Dieu » dont ils doivent prendre soin.

2 La vie d'un troupeau de zébus exige de la part du berger de tenir constamment compte de l'environnement, en particulier des disponibilités en pâturages et eau. C'est en partie les contraintes de l'élevage et la conduite du troupeau qui est à l'origine de la répartition des Peuls autour des grands cours d'eau et dans les zones à l'écart des cultures.

3 Mais au fil de l'histoire, les Peuls se sont convertis à l'Islam et ont fondé de grandes cités à partir du XVIe siècle. L'Islam et les conquêtes territoriales du XIXe siècle ont incité la majorité des Peuls à se sédentariser. Les sécheresses successives au Sahel ces 30 dernières années et le rétrécissement des zones de pâturage sont en train d'accélérer la sédentarisation des Peuls. Malgré tout il existe dans tout le monde peul, des groupes restés pasteurs et dévoués encore à la vache et à son élevage. Dès lors, les Peuls se distinguent entre Peuls villageois ou citadins (*Fui'be si'iire*) et Peuls pasteurs (*Fui'be na'i*) dits également Peuls de brousse (*Fui'be ladde*). Les premiers sont sans doute majoritaires aujourd'hui mais ils continuent à se référer au second à travers des liens de parenté.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

4 Rappelons que les pasteurs élèvent les vaches pour les bienfaits qu'elles prodiguent, *barke na'i*, c'est-à-dire le lait et ses dérivés mais jamais la viande ; ils sont donc spécialisés dans l'élevage laitier, alors que les services techniques privilégient l'élevage pour la boucherie. Si beaucoup d'agro-pasteurs peuls ont diversifié leurs objectifs d'élevage, les Peuls restés pasteurs restent très attachés à la production laitière. De ce fait, c'est la vache qui est valorisée dans les troupeaux, beaucoup plus que les autres catégories d'animaux.

5 Ils recherchent pour leur alimentation une production laitière abondante, de bonne qualité et, dans l'idéal, disponible toute l'année. De plus les Peuls pasteurs approvisionnent les autres populations rurales en produits laitiers, ce qui améliore leur régime alimentaire déficient en protéines. La vente de produits laitiers est une activité spécifique des femmes chez tous les Peuls pasteurs. Elle participe à une répartition nette des tâches selon le genre – conduite aux pâturages et organisation des transhumances pour les hommes, gestion et transformation du lait pour les femmes – et mobilise des savoirs locaux très anciens concernant :

- le choix des pâturages, leur gestion ;
- la sélection des races résistantes et bonnes laitières ;
- les différentes préparations dans lesquelles le lait et ses dérivés sont utilisés.

6 Dans la vie quotidienne des pasteurs, le lait produit par la vache est la base de l'alimentation. Cet aliment occupe une place particulièrement importante pour les femmes. Au-delà de l'aspect nutritionnel, on peut se demander si le lait n'intervient pas dans les pratiques sociales et s'il n'est pas porteur de valeurs symboliques.

7 Les différentes utilisations alimentaires et les diverses pratiques autour du lait constituent probablement un ensemble de savoirs qui différencient les Peuls pasteurs non seulement des agropasteurs mais également des autres sédentaires. Il s'agira de se demander si ces fortes spécificités liées au lait sont l'expression de son caractère patrimonial.

8 Nous nous proposons d'étudier ces problématiques alimentaire et symbolique du lait chez des Peuls gaawoo'be qui sont actuellement les seuls pasteurs transhumants de l'ouest du Niger. C'est un groupe que nous connaissons depuis bientôt plus de vingt ans. Nous avons consacré une thèse (Sow, 1994) à l'étude de leur parler et une recherche postdoctorale à leurs pratiques et représentations linguistiques (Sow, 1997). Nous nous sommes également intéressée aux activités de femmes pour nos recherches ethnolinguistiques (Sow, 1995). En tant qu'animatrice formatrice, nous avons directement travaillé, en milieu gaawoo'be, avec les femmes sur le lait, ses transformations et l'alimentation à base de lait. Cette recherche est le résultat de ce travail avec les femmes complété par des enquêtes.

Présentation des Peuls gaawoobe

9 Les Peuls gaawoo'be se sont installés dans la région du fleuve Niger au XIXe siècle en suivant les Touaregs dans cette zone (Sow, 1994 : 17). On les trouve actuellement (fig. 1).

- au Niger, dans les arrondissements de Téra et Tillabéry où certains d'entre eux transhument dans le Haoussa (rive gauche du Niger), dans le canton d'Anzourou et celui d'Ayorou ;
- au Burkina-Faso, dans le Sahel Burkinabé, dans la province du Sêno et de l'Oudalan ;
- au Mali où ils transhument vers le Nord jusqu'à Ouatagouna.

10 À la suite de sécheresses successives, beaucoup de familles habitant l'arrondissement de Tillabéry ont immigré dans l'arrondissement de Say au Sud, mieux arrosé, à la recherche

de pâturages et de terres cultivables. A Téra et Tillabéry, deux Peuls sur trois sont des Gaawoo'be.

Une histoire pastorale dans l'orbite des Touaregs

11 L'histoire des Gaawoo'be est étroitement liée à celle des Touaregs (Sow, 1994 :18). Ils se seraient enfuis du Massina pour éviter la guerre et préserver leurs animaux. Ce faisant, ils ont établi des liens avec les Touaregs.

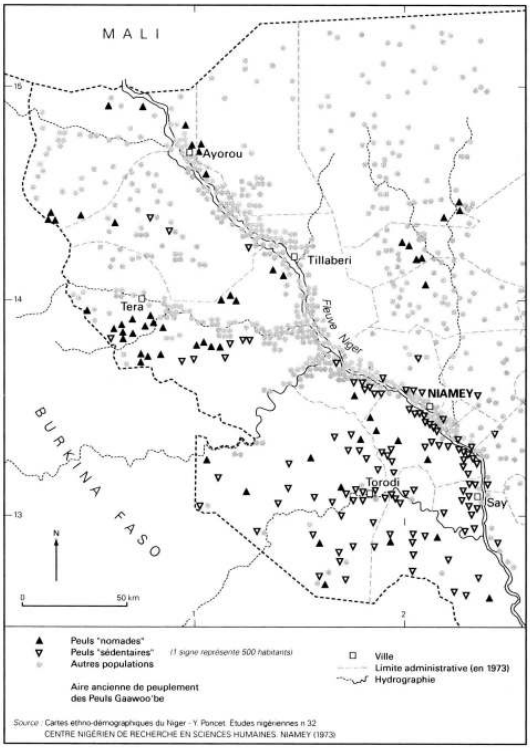


Figure 1 Niger : les Peuls de la région du fleuve.

12 Certains sous-groupes portent encore le nom des chefs de file touaregs qu'ils ont suivis dans leur migration sur le territoire actuel du Niger. Les Gaawoo'be ne guerroyaient pas aux côtés des Touaregs mais s'occupaient de leur bétail et par là même s'assuraient leur protection.

13 Trois faits historiques ont ensuite détaché les Peuls gaawoo'be de la tutelle des Touaregs :

- l'avènement de Sékou Diagourou, un guide religieux peul, en 1893 dans la région de Téra a attiré beaucoup de Peuls dans sa mouvance ;
- la nomination d'un chef peul à Téra par l'administration coloniale a complètement sécurisé la région pour les Peuls ;
- et la soumission des Touaregs par les Français aux environs de 1910.

14 Les Français ont organisé les populations nomades, par exemple celles des Peuls en « groupements » autour d'un leader influent et proche de l'administration. Les Gaawoo'be ont alors constitué trois principales chefferies au Niger et au Mali : celles de Petel-Kôlé, de Daya et de Watagouna. En plus de ces chefferies dirigées par des *amiruu'be*, il existe des « groupements » plus restreints autour de chefs appelés *jowroo'be*. Actuellement on estime que les Gaawoo'be sont environ 70 000 au Niger et au Burkina Faso (fig. 2).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

15 Ce résumé de l'histoire des Gaawoo'be montre qu'en s'approchant des Touaregs et en bénéficiant de leur protection, ils ont voulu rester des pasteurs fidèles à l'élevage bovin, contrairement à d'autres groupes qui à la même époque, menaient des guerres de conquête et de ce fait se détachaient de l'élevage. Les Peuls gaawoo'be quant à eux n'ont pas participé à l'histoire glorieuse de conquêtes territoriales aux XVIIIe et XIXe siècles. Leur histoire reste essentiellement liée au pastoralisme. De ce fait, dans ce choix historique, ils partagent beaucoup de points communs avec les pasteurs *wo'daa'be* (Bonfiglioli, 1988).

Un groupe peul resté pastoral

16 Ces Peuls ont toujours accordé la priorité à l'élevage, même quand la pression administrative, au cours de la période coloniale, a encouragé la sédentarisation et la constitution de chefferies. C'est aujourd'hui encore un groupe caractérisé par le pastoralisme, une vie uniquement rurale, des mariages noués presqu'exclusivement dans le groupe, la place de la femme dans la société (importance des lignées maternelles, de la propriété féminine de bétail, de la participation aux prises de décision dans les familles).

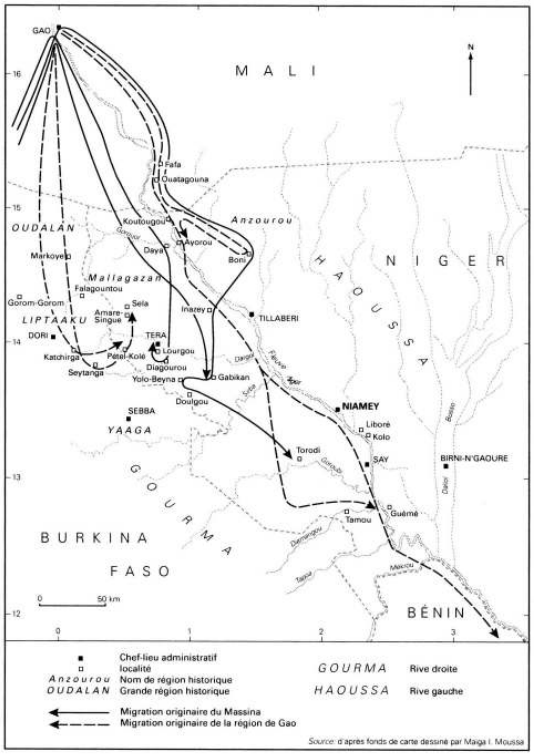


Figure 2 Migrations des Peuls gaawoo'be dans l'Ouest du Niger.

17 Ils se définissent eux-mêmes comme des *Fui'be egga-ho'daa'be* : des Peuls qui se déplacent sans cesse, ces déplacements répondant aux besoins des animaux. Ce sont probablement les exigences de l'élevage qui les ont conduits à migrer au XVIIIe siècle, dans un long exil, au Gourma dans la région de Gao au Mali, d'où leur nom proviendrait. En se plaçant sous la protection des Touaregs, ils leur ont emprunté des éléments d'habitat (importance du cuir dans les décorations des cases), du vocabulaire et des pratiques alimentaires (régime grossissant des jeunes femmes). De plus, certains Gaawoo'be élèvent des dromadaires et des chèvres mais l'animal principal reste le bovin.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

18 En plus de l'importance accordée à l'élevage, les Gaawoo'be sont réputés comme un groupe peul conservateur et différent des autres : tenue vestimentaire des bergers, habitat de grandes huttes en pailles tressées et montées par les femmes. Cette case agencée « en kit » appartient à la femme ; elle est montée et démontée facilement, elle est le symbole des Gaawoo'be aux yeux des autres populations. L'homme ne possède pas de case ; il n'a que son bâton de berger, ses chaussures et sa couverture.

19 Chez les Gaawoo'be, la femme est partie prenante de l'activité pastorale. On peut même dire qu'elle joue un rôle central d'un point de vue symbolique. Une véritable symbiose existe entre la femme et la vache. Par son comportement, la femme est vraiment celle qui permet la prospérité du troupeau. Une harmonie intervient entre la femme et les bienfaits qu'elle apporte au troupeau et au campement. La femme manifeste *tiinde*, « chance, bonne aura » et *laa'bal* « propreté physique et morale » : ces qualités sont dispensatrices de prospérité pour le troupeau et partant pour le campement (photo 1).

Les produits de l'élevage chez les Gaawoo'be

20 La plupart des développeurs et socio-économistes voient dans l'élevage d'abord le commerce du bétail, la viande bovine et le commerce du cuir. Pour eux, l'utilité de l'élevage semble résider dans la rentabilité monétaire, dans une logique de l'évaluation des produits à retirer de l'animal mort. Pour les Peuls en général et les Gaawoo'be en particulier, l'importance du troupeau, c'est d'abord le bonheur et le prestige procurés par la possession d'animaux, ensuite le lait que donnent les vaches. Le lait et ses différentes transformations sont les seules occupations nobles dont doit s'occuper la femme. C'est un travail agréable et moins asservissant que le pilage des céréales. En dehors de certaines pratiques sacrificielles (*sadaka*, tabaski) ou sociales (cérémonie du nom, *la'birdi*, mariage,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

accueil d'un hôte *kirsaari* ou *koccaari*), le Peul pasteur n'abat jamais un animal pour la nourriture de la famille.

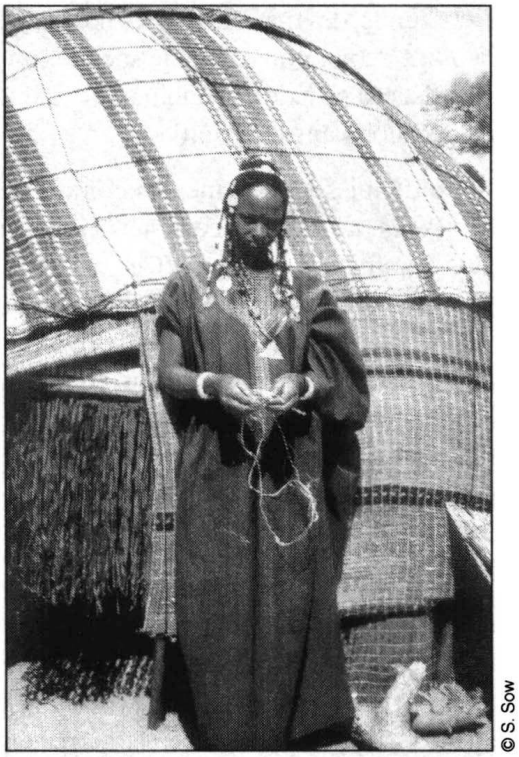


Photo 1 Jeune femme gaawoojo devant sa case *sekkeeru*, en kit facilement démontable, symbole de la mobilité pastorale.

21 Certains Gaawoo'be vivant dans les îles du fleuve Niger prêtent leurs bœufs aux Sonraï pour labourer les rizières à la charrue. Ils entretiennent des contrats de fumure avec les paysans quand ils transhument dans les zones de culture. Cependant toutes les valorisations de l'élevage bovin (viande et cuir) sont quand même secondaires pour les Peuls. L'essentiel pour eux n'est pas là. Il est dans le lait.

Le lait et les produits laitiers

22 Le lait et les produits laitiers sont le domaine exclusif de la femme dans le campement. En dehors de la traite et de la collecte, l'homme ne participe à aucune manipulation du lait dans la case.

Le lait, un aliment de base

23 Selon l'aliment que la vache consomme (graminées, feuillages, son) son lait peut être plus ou moins apprécié. Il peut être consistant ou liquide. Ainsi certaines espèces de graminées sont reputées pour donner du lait de bonne qualité, c'est le cas de *da'y'ye* (*Andwpogon gayanus*), de *pagguri* (*Planicum laetum*) ou le *burgu* (*Echinochloa stagnina*) qui est une graminée aquatique. Mais aussi les feuilles de certains arbres comme *banuhi* (*Pterocarpus erinaceus*) sont aussi appréciées pour leur qualité lactifère. Être bon berger suppose aussi de connaître les bons pâturages sur lesquels conduire les animaux.

24 Quand le lait est abondant, il est consommé à tous les repas.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

25 Ainsi, dans les campements, les Peuls consomment du lait ou un produit laitier aux trois repas selon des préparations légèrement différentes.

- Le matin en petit déjeuner : *pummari* (~ *kaccitaari, to'yaari*). Le lait frais de la traite du matin est bu nature *ngumam* ou accompagné de couscous *lacciri*, de tô de mil ou de riz *to'b'biri*. Quand le lait n'est pas abondant, on l'ajoute à de la bouillie *bita*. Le lait consommé frais, nature ou avec du couscous ou du tô (pâte épaisse de farine de céréales) est le meilleur petit déjeuner pour les pasteurs. Quand ils campent à côté des villages de sédentaires, le lait peut être bu accompagné de galettes de mil préparées par les femmes sédentaires, *'biraa'dam e maasa*.
- Au milieu du jour : *mbottaari*. Ce repas est composé de lait aigre doux fouetté ou baratté, bu nature ou accompagné de *cobbal*, qui désignent différentes préparations de farines de mil associées au lait aigre.
- Le soir : *hiraande*. En général le soir est préparé un repas de pâte de mil, *nyiiri*, accompagné de sauce le plus souvent épaissie à la poudre de feuilles de baobab, *'bokko*. Mais certains préfèrent ajouter le lait frais à la pâte de mil pour en faire une sorte de bouillie appelée *to'b'biri* comme pour le petit-déjeuner. Le lait frais de la traite est pris après ce repas chaud et salé.

26 Les quantités de lait dépendent de la saison : le campement connaît une période d'abondance que l'on peut situer entre le milieu de la saison des pluies et la fin de la saison sèche et froide, environ d'août à février (*korsol* et *dabbunde*). La traite est alors divisée entre la consommation familiale et la vente. La saison sèche et chaude *cee'du* est une période très redoutée, de mars à juillet quand le lait arrive à manquer. La traite est alors réservée à la consommation en particulier aux membres vulnérables du campement : enfants, vieillards et femmes enceintes.

27 Dans la façon de consommer du lait, les pasteurs sont plutôt individualistes. Chaque famille a son troupeau et dispose du lait de ses propres vaches. En général chaque membre de la famille est servi par les femmes dans sa calebasse personnelle où il puise avec sa louche ou sa cuillère en bois.

28 Après la traite, le lait est divisé en deux parts : une part est destinée à la transformation et une autre à la consommation. Cette répartition relève de la responsabilité des femmes. Toutefois, les jeunes mariées laissent cette responsabilité à leurs belles-mères ou à une femme aînée. Il existe tout un savoir-faire comportemental dans la distribution du lait. Ne pas respecter un ordre d'attribution du lait risque de provoquer des remontrances de la part des aînés. En général, on sert en premier les enfants et les personnes âgées, puis les femmes et enfin les hommes. Cet ordre s'impose plus quand le lait n'est disponible qu'en petites quantités.

29 Les Gaawoo'be redoutent le manque de lait, *amaarey*, qui est pour eux source de plusieurs maladies : rhume, maux des yeux, toux surtout.

30 Le manque saisonnier survient pendant la saison chaude quand les vaches n'ont plus rien à manger et qu'elles ne donnent plus assez de lait, les femmes ont recours au lait industriel en poudre de l'aide internationale qu'elles reçoivent en sac et qu'elles gardent sous leur litt. Ce lait du manque est appelé *'dam ley leso*, « celui de sous le lit » qui ne donne qu'un lait caillé souvent écrémé et très peu apprécié. Elles achètent également de la poudre de lait en boîte. Les marques les plus appréciées sont hollandaises et suisses : la belle hollandaise *Ngel bokotiiji* « la petite dame aux seaux » ou Niddo *Sari* « lait granulé » qui a l'avantage de donner tous les sous-produits du lait. Ces boîtes de lait sont rangées

sur le *kaggu*, sorte de vaisselier où sont également rangées les calebasses de lait. Ainsi le lait de substitution et ses récipients sont insérés dans l'espace habituel que la femme réserve pour ses ustensiles à lait.

31 Le lait industriel permet aux femmes de nourrir leur famille pendant le manque saisonnier du *cee'du* ou le manque catastrophique de la sécheresse. Pourtant ce sont pendant ces deux périodes que les habitudes alimentaires changent et que les Peuls gaawoo'be mangent beaucoup de céréales *nyamndu njoorndu* » aliments solides » *joornooji 'bernde* « qui assèchent le cœur ».

32 Le lait *kosam* viendrait de *ko samti*, « ce qui est meilleur ». *Kosam fuu wa'ata kosam nagge maa* : » aucun lait n'équivaut le lait de ta propre vache ». Le lait est le meilleur des aliments et tout comme la vache qui le produit, il est la raison d'être des Peuls pasteurs. Le lait de la vache de la famille est considéré meilleur et même irremplaçable. Un lait extérieur peut compenser un manque mais il n'équivaudra jamais à celui issu du troupeau familial.

33 Le lait est l'aliment pur par excellence, il est sain, *kosam no jogi jam*, mieux encore il est synonyme de pureté, de propreté *laa'bal*. Il doit être recueilli dans des objets très soignés et propres. Le lait donne la force *kosam woni busam*. Ce n'est pas un aliment comme les autres.

Les types de lait

34 Après la traite des vaches, activité masculine chez les Gaawoo'be, toutes les manipulations et transformations des produits laitiers sont l'affaire des femmes. Elles jouissent d'une autonomie entière dans la gestion et les usages de tous les types de lait.

35 Les principaux produits laitiers comprennent :

- le lait frais *'biraa'dam* qui après différentes manipulations donne plusieurs sous-produits ;
- le lait caillé, *daani'dam*, peut être séparé en crème, *kettungol*, et lait écrémé, *wulsere*. Fouetté, il devient *burwaa'dam*, baratté, il est *jonkaa'dam*, doux il est appelé *mbaggam* et devenu plus aigre, il est *lammu'dam*. D'une part, le lait écrémé est consommé en l'état ou sous forme de lait fouetté. D'autre part, la crème est surtout destinée à la fabrication du beurre, *nebbam*, qui donne également un sous-produit, le petit lait *torde*, très apprécié par les Gaawoo'be et tous les Peuls pasteurs. Le beurre est consommé ou vendu en l'état ou cuit et conservé sous forme de beurre fondu, *kaaynaa'dam* (voir tabl. 1 et photo 2).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

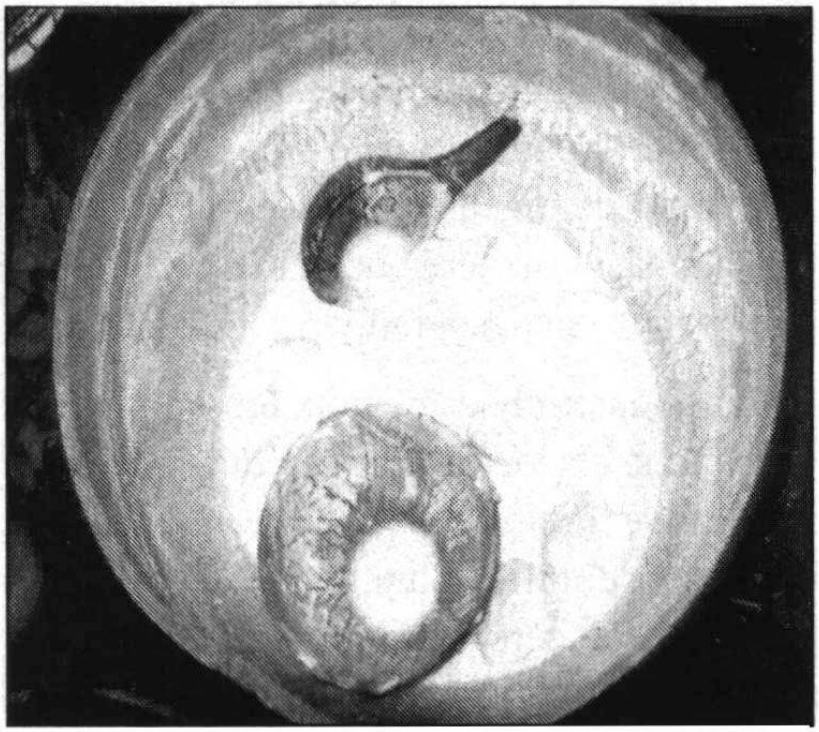


Photo 2 Mottes de beurre, '*buureeje*, conservées dans le lait.

36 Parmi tous ces types de laits, le lait frais est le plus consommé par la famille tandis que le lait caillé et le beurre sont les plus vendus.

Les récipients du lait

37 Les qualités gustatives des produits laitiers sont attribuées :

- aux vaches laitières : il y a des races bovines qui donnent du bon lait. Chaque groupe peul dispose d'une race bovine spécifique à laquelle il est en général très attaché. C'est le cas des Gaawoo'be qui ont sélectionné la race appelée *gaawooji*. Ils considèrent que ce sont de bonnes laitières par rapport aux *jalliiji*, la race bovine des sédentaires, le long du fleuve Niger (Sow et Boutrais, à paraître) ;
- à l'alimentation : le lait reflète la qualité de l'herbe consommée. Rappelons que, dans les pâturages, les bergers savent identifier en général des espèces qui donnent une bonne lactation en quantité et en qualité ;
- aux compétences des femmes, selon leur « main » ; selon leur savoir-faire ;
- à la nature des récipients en calebasse ou en bois provenant d'espèces spécifiques d'arbres qui agrémentent le goût du lait (photo 3). Les récipients en calebasse servent à traire mais surtout à conserver le lait (*ciilirgal* pour le caillage, *lalorde*, par la collecte, pour le barattage *jollooru* et pour la conservation du beurre *boliiru*.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

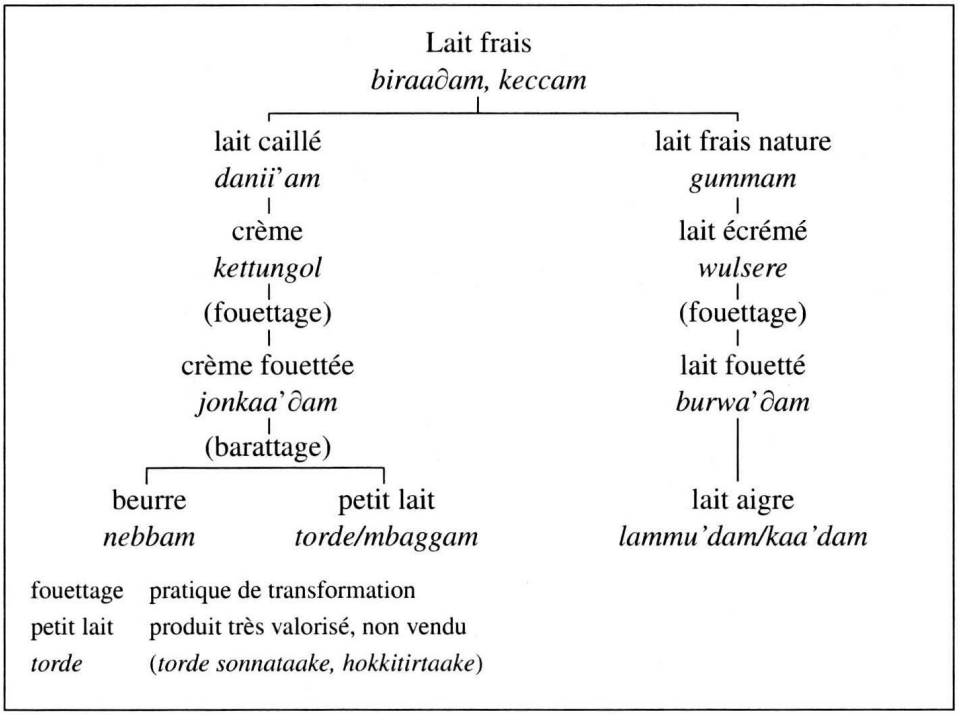


Tableau 1 Laits et produits laitiers chez les Peuls gaawoo'be du Niger

38 Les espèces d'arbres appréciées pour la confection des écuelles sont par ordre de préférence *banuhi* (*Pterocarpus erinaceus*) qui permet de bien conserver le lait, ensuite *gawdi* (*Acacia nilotica*) qu'on utilise à propos à défaut de *banuuhi* ou *tanni* (*Balanites aegyptiaca*) dont le bois est plus léger que les deux premiers. Ce bois est souvent utilisé pour le *karaw*, récipient servant à la traite.

© S. Sow

Photo 3 De gauche à droite : *ciilirgal*, écuelle pour le caillage, *karaw*, pour la traite, *lalorde*, pour la collecte.

39 Dans le milieu pastoral, le travail du lait doit être fait dans des végétaux, *bi'b'be leydi* littéralement « enfants de la terre » c'est-à-dire des végétaux nourris par la terre et qui de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

ce fait relève de la nature : calebasse, écuelle et objets en bois, de la traite à la consommation.

40 Le *banuwal*, écuelle faite avec l'arbre *banuhi* (*Pterocarpus erinaceus*) est comme une espèce d'emblème, de réceptacle sacré du lait. Être descendant de Peul pasteur se dit *'biy-banuwal* « fils du *banuwal* ». Ainsi chaque Peul est nourri du lait contenu dans l'écuelle *banuwal*. La même écuelle sert à contenir le lait prévu pour le rasage lors de la cérémonie du nom que reçoit chaque enfant peul le 7e jour de sa naissance.

41 Les Gaawoo'be utilisent des outres en peaux de chèvre ou de mouton. C'est probablement un emprunt aux Touaregs. Les outres sont appréciées pour leur capacité à contenir plusieurs calebassées de lait et leur pouvoir de conservation par grande chaleur. Elles servent surtout à baratter de grosses quantités de lait caillé. L'outre est l'instrument adapté aux grandes chaleurs sahéliennes et sahariennes. Elle est aussi plus facile à charger sur des ânes.

Les usages et techniques de transformation du lait

42 Le lait frais *'biraad'am* ou *keccam* est le lait qui vient d'être trait. Il doit être bu quelques heures après la traite (environ 2 heures) sinon il se transforme. Pour accélérer sa transformation, il est transversé dans un récipient, calebasse ou écuelle pour le caillage ; on y ajoute alors une goutte de lait caillé. Ce procédé de caillage est dit : faire dormir le lait *'daanina kosam*.

43 La calebasse qui sert à cailler le lait est appelée *'daanirde* et l'écuelle *ciilirgal*.

Le lait dans l'alimentation

Une hiérarchie de laits

44 Les différentes formes de laits sont les aliments privilégiés des Peuls gaawoo'be, leurs vrais aliments. Certains laits peuvent être vendus à d'autres consommateurs mais les laits les plus valorisés sont réservés à la consommation familiale.

45 Chez les Gaawoo'be, ce sont les laits relativement peu valorisés qui peuvent être vendus. C'est surtout le cas du lait caillé écrémé et fouetté (*burwaa'dam*) et du beurre (*nebbam*). D'autres laits peuvent être offerts mais jamais vendus : lait frais (*biraa'dam*). Enfin, des produits laitiers sont tellement valorisés qu'ils ne peuvent être consommés que par la famille : crème (*kettungol*), crème fouettée (*jonkaa'dam*) et surtout le petit lait (*torde*). Il semble bien que cette valorisation des produits laitiers soit la même chez tous les Gaawoo'be pasteurs.

Lait et mil, deux aliments de choix

46 Le lait est associé de préférence au mil pour confectionner toute une série de préparations culinaires, depuis des aliments liquides (boissons avec ou sans cuisson) et des bouillies jusqu'aux pâtes solides (tabl. 2). Le beurre accompagne toujours les sauces et les plats de riz ou de couscous.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

1) Boissons fraîches	
sans cuisson céréales (farine mil + lait caillé) *gappal*	avec cuisson de céréales (farine mil) cuisson en boulettes : *cuute* cuisson à la vapeur (couscous) : *kosam e lacciri*
2) Bouillies fraîches/tièdes	
bouillie ordinaire	(farine mil cuite à l'eau bouillante + lait caillé / frais) *bita / boyri*
bouillie fine	(farine mil tamisée + eau, filtrage, cuisson + lait caillé + sucre) *kooko*
3) Pâte (eau bouillie + farine mil…)	
+ lait aigre : *dii'biri*	+ Sauce pâtes, riz + beurre cuit *nebbam kayna'dam*
+ lait frais : *to'b'biri*	+ Beurre nature (aux bébés) *nebbam*

Tableau 2 Aliments préparés avec des produits laitiers et des céréales chez les Peuls gaawoo'be du Niger.

Les usages commerciaux

47 Le lait caillé et le beurre ont une valeur commerciale importante et permettent aux femmes d'écouler leur surplus de lait et de beurre. Ils se conservent mieux que le lait frais ou le lait baratté qui, à cause de sa teneur en matière grasse, tourne plus vite que le lait écrémé fouetté.

48 En période d'abondance en hivernage et surtout en saison froide le lait fouetté peut être conservé jusqu'à une semaine. Le beurre non écoulé peut être cuit pour être consommé ou revendu sur les marchés. C'est le produit laitier qui se conserve le plus longtemps ; une fois cuit on peut le conserver au moins trois mois. Un litre de beurre cuit coûte quatre fois plus cher qu'un litre d'huile végétale.

49 Notons aussi que chez les autres populations pasteurs comme les *Wo'daa'be*, le lait caillé et le beurre constituent les deux produits laitiers les plus commercialisés (Dupire, 1972). Chez les Gaawoo'be, la production de lait peut devenir excédentaire par rapport aux besoins en hivernage et en début de saison sèche (d'août à janvier). Cet excédent peut difficilement être écoulé sur les petits marchés de la région, dans le rayon moyen de déplacement à pied des femmes (de 10 à 15 km). Il est donc fréquent qu'il soit perdu, jeté dans les mares ou les cours d'eau. Dès lors, des possibilités de transformation en produits conservables existent en zone pastorale peule.

Les usages non alimentaires du lait

50 Le lait et ses produits ont des usages autres que celui de l'alimentation, ils entrent dans la préparation de médicaments et de soins esthétiques.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Usages médicamenteux

51 Les laits ont des usages médicamenteux importants pour toute une gamme de maladies (tabl. 3) :

- maladies du ventre, siège de la chaleur que le lait rafraîchit ;
- maladies du cœur qui s'assombrit par manque de lait et que le lait purifie ;
- maladies de la tête, de la peau.

52 Les préparations des médicaments associent des laits ou des produits laitiers avec des feuilles ou des écorces d'arbres et d'arbustes. Les produits laitiers les plus utilisés pour ces usages sont le lait caillé et le beurre. Selon les environnements, ce ne sont pas les mêmes espèces végétales qui entrent dans les préparations médicamenteuses. Les soins sont en général indiqués ou donnés par des femmes âgées qui connaissent bien les plantes et qui sont autorisées à réciter les incantations accompagnant certains soins.

Usages esthétiques

53 Des produits laitiers ont des usages esthétiques (tabl. 4) : crème et surtout beurre pour les coiffures féminines, pour l'entretien et la beauté d'objets en bois et en cuir.

Lait caillé (ou petit lait)		
Préparations	Indications	Appellations
Lait + décoction écorce d'arbres (*Faidherbia albida.*, *Sclerocarya birrea.*)	Maux de ventre (dysenterie, diarrhée)	*Ce'be*
Lait + infusion feuilles d'arbres	Hémorroïdes	*Haako*
Lait + décoction écorce (*Commiphora africana*)	Hémorroïdes	*Ce'be*
Beurre (seul)		
Applications	Indications	Appellations
Massage	Fièvre	*Wulowulo*
Onguent	Dermatoses, tiques des animaux, traitement de pis blessé	*Wujo / moyta*
Massage (jeune bébé)	Traitement déchirure musculaire	*'boosa*
Massage + coups avec objet métallique chaud	déchirure musculaire cicatrisation de plaies Prévention de cécité	*Akarkar*

Tableau 3 Médicaments préparés avec des produits laitiers chez les Peuls gaawoo'be du Niger.

54 L'esthétique corporelle est une valeur importante chez tous les Peuls pasteurs, non seulement pour les femmes mais également pour les hommes. Cependant, l'utilisation du beurre pour des usages esthétiques fait l'objet de jugements négatifs de la part des populations sédentaires.

55 Les Peuls pensent que :

- l'alimentation à base de lait donne une peau saine, claire et brillante ;

- la crème nettoie le cœur ;
- le beurre assouplit les cheveux et les fait pousser, il prévient les poux.

Crème		
Préparations	Indications	Appellations
Crème liée avec farine de riz	Sauce « diététique » : nettoie le cœur et adoucit la peau	*Hajande*
Beurre		
Préparations	Indications	Appellations
Beurre + henné	Entretien des cheveux	*Wujoo*
Beurre uniquement	Assouplissement de la plante des pieds (contre les crevasses)	*Pe'y'yi*
Beurre seul	Entretien d'objets en bois et en cuir	*Moyta*

Tableau 4 Usages cosmétiques des produits laitiers chez les Peuls gaawoo'be du Niger.

Les valeurs socioculturelles

La femme, la vache, le lait : trois énergies vitales au campement

56 Les Peuls gaawoo'be considèrent que la femme est dans le campement l'alliée de la vache. C'est pour elle et la vache que l'homme pasteur lutte et se bat volontiers s'il faut les secourir. Avant les conquêtes islamiques, les Peuls ne se battaient que pour les femmes et les vaches (mais il n'existait pas de vols systématiques de vaches comme chez les Masaï).

57 La qualité d'un campement reflète la qualité des femmes qui sont charmantes et accueillantes. Elles apportent alors une énergie en harmonie avec le troupeau qui prospère et quand le troupeau prospère, c'est tout le campement qui prospère.

Le lait et la blancheur

58 La blancheur du lait, *danejum*, est très appréciée. Elle symbolise la pureté absolue qui n'admet pas d'impureté. C'est la blancheur sans tache. Cette grande blancheur est en même temps redoutée car elle peut éblouir. Dès lors en présence de personnes étrangères au campement, on laissera flotter une louche dans le lait frais et des mottes de beurre dans le lait caillé pour ne pas éblouir l'étranger avec cette manne blanche qui peut susciter en lui une envie incontrôlée, *suuno*.

La valeur identitaire du lait

59 Le lait est signe d'abondance et de bonheur au campement. Il doit être partagé. Il est comme une offrande valorisée : c'est la manière de bien se conduire, de respecter l'autre. Cela participe du code des valeurs de la *pulaagu*.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

60 Un pasteur ne peut refuser le lait de ses vaches à un autre pasteur et à tout hôte de passage.

- Le lait construit physiquement et moralement le Peul pasteur. Pour lui, l'esthétique corporelle est liée à la consommation de lait. La vache est un don de Dieu, et le pasteur boit du lait en ayant conscience d'être favorisé. Il se sent aimé plus que les autres de Celui qui lui a donné la vache.
- Le lait socialise le nouveau-né qui entre dans la société des hommes le jour où il reçoit son prénom, au cours « de la cérémonie du nom », *lamru*. Pendant cette cérémonie les cheveux du bébé sont mouillés de lait et rasés. Ce lait est offert par les tantes paternelles du bébé. Une fois que l'enfant a reçu son nom et qu'il ait été rasé, son lignage paternel d'abord (en général les tantes paternelles), et ensuite son lignage maternel lui offrent un animal, toujours une femelle : en général veau, brebis ou chèvre. Ces animaux offerts lors de la cérémonie du nom sont appelés *sukkamaaji*. Ils constituent la première richesse de l'enfant qui, s'il a de la chance, formera ainsi son premier troupeau.

Le lait, à la limite d'une valeur religieuse

61 Dans les sociétés peules, le lait est considéré comme une nourriture paradisiaque ; les descriptions du paradis parlent de jardin où coulent des rivières de lait. Le lait est la récompense des âmes pures. Ce sentiment d'élection accroît le narcissisme des pasteurs pour qui *jaroowo kosam hawtataa e mo yarataa kosam* « Celui qui boit du lait n'est pas pareil à celui qui n'en boit pas. »

62 Le lait n'est jamais versé par terre. S'il est versé par accident, il faut y mettre le doigt et le porter au front. Même tourné, il est déversé dans un cours d'eau ou ajouté à la boisson des animaux.

63 Une femme en menstrues ne peut traire, ce qui a une signification symbolique mais aussi presque religieuse. Le sang évoque l'impureté et il est antinomique du lait : l'un symbolise la vie, l'autre la mort.

Conclusion

64 Les savoir-faire sur le lait et les produits laitiers représentent véritablement des patrimoines culturels pour tous les Peuls pasteurs ; ils participent à leur identité et à la place des femmes dans leur société. Celles-ci sont gestionnaires des savoirs liés au lait mais c'est aussi leur comportement général qui est important dans la vie du campement

65 Le lait et la vache qui le produit ont été reçus des Dieux comme un don. Les Peuls pasteurs essayent de préserver cette « offrande divine » dans des conditions souvent difficiles. L'idée d'avoir à transmettre aux générations futures le produit issu de l'animal le plus valorisé et les savoirs autour de ce produit relève bien d'une logique patrimoniale. Or, cet ensemble est fragile. En effet, l'ouverture de marchés (avec les laits industriels) et la sédentarisation accélèrent les changements des habitudes alimentaires.

66 En amont du lait, c'est la vache qui est patrimonialisée et en aval ses produits. Ils participent à la spécificité des Peuls. Le lait est donné par la vache mais il est aussi transformé, valorisé par les savoirs féminins. Les savoirs et savoir-faire culinaires, médicamenteux et esthétiques sont à préserver et transmettre. Ils revêtent de ce fait un caractère patrimonial et peuvent s'inscrire dans ce que nous appelons une « chaîne

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

patrimoniale cohérente » qui intègre les pâturages, la vache et le lait en reflétant ainsi l'organisation sociale des tâches et des savoirs entre les hommes et les femmes.

67 Si la transmission du savoir pastoral sur des parcours extérieurs est un domaine presque exclusivement masculin, les savoirs autour du lait gérés dans un contexte intérieur au campement relèvent d'une activité féminine. Si on peut dire que la vache est un patrimoine familial, référent identitaire de tous les Peuls, le lait pourrait être perçu comme un « matrimoine », un patrimoine féminin dont les savoirs et savoir-faire sont développés et transmis par les femmes.

Notions peules liées à une conception patrimoniale		
Pâturages		**Savoirs masculins**
Vache peule	*Ndonu*, héritage intangible	
Lait		*Tawaangal* Tradition, façon de faire ancestrale
		Savoirs féminins
Produits laitiers		*Finaa-tawaa*, (litt. « se réveiller (et) trouver ») savoir spécifique mais évolutif

Tableau 5 « Chaîne patrimoniale » de la vache et du lait.

68 Dans le système pastoral peul, plusieurs éléments forment une « chaîne cohérente » (tabl. 5) : des pâturages, la vache peule, le lait en lui-même et les produits laitiers. Tous ces éléments sont liés par des relations logiques et indispensables, ce qui est exprimé par l'idée de chaîne.

69 De plus ces éléments du système pastoral participent d'une construction patrimoniale mais de façon différente pour ce qui est de la vache et des produits laitiers.

70 Pour les Peuls, une différence de conception patrimoniale existe entre ce qui concerne la vache d'une part, les produits laitiers, d'autre part :

- la vache relève de ce qui est hérité, donné (par Dieu) et qui est représenté comme intangible. C'est la notion de *ndonu* ;
- les produits laitiers supposent une transformation du lait qui met en œuvre des savoir-faire culturels développés par chaque groupe.

71 Ces savoirs sont hérités en ligne maternelle de femme à femme mais ils ne sont pas figés. Ils sont susceptibles de varier selon les groupes et les espaces et d'évoluer à partir d'emprunts : l'outre touareg chez les Gaawoo'be, le récipient en plastique pour mesurer le lait. Ces savoirs constituent un ensemble de *finaa-tawaa* pour le groupe et ils sont détenus par les femmes.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

72 Pour les Peuls *ndonu* et *finaa-tawaa* forment le *tawaangal* : tradition, façon de faire ancestrale. Toutes ces notions peules sont proches de celle de patrimoine en tout biens ou valeur propres au groupe peul.

73 L'attention des Peuls à préserver, à conserver des éléments et des pratiques qui leur sont importants est également exprimée par des termes qui renforcent les précédents : *jogaade* « tenir, ne pas laisser abîmer », *dura* « surveiller », *hakkdaade* « prendre soin », *amaana* « ce qui est confié ».

74 Ainsi, la notion de patrimoine demande à être appréhendée de manière interne par une investigation linguistique des termes utilisés par les locuteurs eux-mêmes.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

BARRALH., 1977 — *Les populations nomades de l'Oudalan et leur espace pastoral.* Paris, Orstom, Travaux et documents.

BERNARDET P., 1984 — *Association Élevage et Agriculture en Afrique : les semi-transhumants de Côte d'Ivoire*. Paris, l'Harmattan.

BERNUS E., POUILLON F., 1990 — Sociétés pastorales et développement. Paris, Orstom, *Cahiers des Sciences humaines*.

BONFIGLIOLI A., 1988 — *Histoires de famille et histoires de troupeaux chez un groupe de Wo'daa'be du Niger* . Cambridge University Press-MSH.

BOUTRAIS J., 1988 — *Des Peuls en savanes humides : développement pastoral dans l'Ouest centrafricain*. Paris, Orstom, Études et thèses.

BOUTRAIS J., 1994 — Pour une nouvelle cartographie des Peuls. *Cahiers d'études africaines* 34 (1-3) : 133-196.

BOUTRAIS J., 1999 — « Les savoirs pastoraux des Mbororo de l'Adamaoua : évolution et rapport au développement ». *In* HOLTEDAHL L. *et al.* (éd.), *Le pouvoir du savoir : de l'Arctique aux Tropiques*. Paris, Karthala : 146-166.

BOUTRAIS J., 2000 — « Journées de bergers au Nord-Cameroun ». *In* PONCET Y. (éd.), *Les temps du Sahel*. Paris, IRD éditions : 55-80.

CHAMBERS R., 1990 — *Le développement rural : la pauvreté cachée*. Paris, Karthala-CTA.

CORMIER-SALEM M.-C, *et al.* (éd.), 2002 — *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions, Colloques et séminaires.

DUPIRE M., 1972 — Les facteurs humains de l'économie pastorale, Niamey, *Études nigériennes*, 6.

GALLAIS J., 1975, *Pasteurs et paysans du Gourma : la condition sahélienne.* Paris, CNRS.

HOLTEDAHL L. *et al.*, (éd.) 1999 — *Le pouvoir du savoir : de l'Arctique aux Tropiques.* Paris, Karthala.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

MARIE J., 1993 — Le territoire de mare d'Ossolo : diversité culturelle et systèmes agropastoraux dans l'ouest du sahel nigérien. *Espaces tropicaux* 11, publication du Centre d'études de géographie tropicale.

PUGET R, 1999 — *Femmes peules du Burkina Faso, stratégies féminines et développement rural.* Paris, l'Harmattan.

SOW S., 1994 — *Le gaawoore, un parler peul de l'ouest du Niger*. Thèse de doctorat nouveau régime, Paris, Inalco.

SOW S., I995 — Introduction du lait industriel chez un peuple de pasteurs, les Peuls : réalités et représentations. *Revue d'Ethnolinguistique, Cahiers du Lacito* 7 : 225-241.

SOW S., 1997 — *Pratiques et représentations linguistiques chez les Gaawoo'be*, rapport de recherche postdoctorale, section de Linguistique, université de Lausanne.

SOW S., 2003 — *Le gaawoore, parler des Peuls gaawoo'be* (*Niger occidental*), Peeters, Aupelf-Uref, Langues et cultures africaines » 32.

SOW S., 1998a — « *Haala debbo* : parole de femme : place de la femme et représentation de son discours dans la société peule ». *In Les femmes et la langue : l'insécurité linguistique en question*, Lausanne, Paris, Delachaux et Niestlé : 119-135.

SOW S., 1998b — Mots et maux pour décrire la pauvreté. *Annales de l'Université Abdou Moumouni de Niamey*, numéro hors série, actes du colloque Urbanisation et pauvreté en Afrique de l'Ouest : 25-34.

SOW S., 1998c — *L'élevage et le bovidé vus dans un corpus de contes peuls gaawoo'be*. Mémoire de maîtrise, Paris, Inalco.

RÉSUMÉS

Parmi les Peuls, les Gaawoo'be de l'ouest du Niger représente un groupe resté pasteur en particulier par leur attachement à la vache et par la place qu'occupe la femme dans la société et celle accordée au lait, principal produit de leur élevage. Le lait est d'abord un aliment de choix très valorisé en quantité mais surtout en qualité. Il est pris à tous les repas.
Toute une série de produits laitiers sont issus de procédés de conservation et de pratiques de transformations qui relèvent uniquement des femmes.
Les divers types de lait ne sont jamais séparés des qualités de pâturages mais aussi des particularités des récipients à lait. Chez les Peuls gaawoo'be, les produits laitiers mélangés ou non à des végétaux ont toute une série d'usages médicamenteux et esthétiques. Enfin, le lait a une valeur symbolique liée à la prospérité, à l'identité du groupe et participe à des valeurs religieuses. Il s'inscrit dans une notion globale que nous nous proposons d'appeler « une chaîne patrimoniale » qui relie les produits laitiers aux principaux éléments et aux savoirs des acteurs du système pastoral.
Le lait et les produits laitiers relèvent spécifiquement d'un « matrimoine » chez les Gaawoo'be, c'est-à-dire un ensemble de savoir-faire et de pratiques transmis par les femmes.

Among the Fulani, Gaawoo'be of Western Niger are even today pastoralis with a special place of woman in the society with a major role of milk.
Firstly milk is a valorised food concerning quantity but mainly quality. Many milk products are issued from conservation and transformations practices which are controlled by women.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Different milk products are connected to qualities of differents pastures but also to the specificities of contenors for milk.
For the Gaawoo'be Fulani, milk products, sometimes mixed with plants are used as medicines or beauty products.
Finally milk has a symbolic value linked to prosperity, identity and even religious value. It is thought in a general concept of "patrimonial chain" which links milk products to the differents elements and local knowledge in pastorali system. Milk and milk products are rather "matrimonial" for the Gaawoo'be Fulani, that is to say a set of local knowledge and practices which are transmitted by women.

INDEX

Mots-clés : Peuls gaawoo'be, Niger, lait, patrimoine, femme
Keywords : Gaawoo'be Fulani, milk, patrimony, women

AUTEUR

SALAMATOU A. SOW

Salamatou A. **Sow,** ethnolinguiste, univ. Abdou Moumouny, centre IRD, BP 11416, Niamey, Niger.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ritual Territories and Dynamics in the annual Bush Fire Practices of Maane, Burkina Faso

Ritual territories and dynamics in the practices of the annual bush fires in Maane, Burkina Faso

Sabine Luning

Introduction

1 This paper is primarily concerned with the timing and places for ritual bush fires in Maane, Burkina Faso[1]. Among the Moose of this region, these fires take place in October-November, that is, at the end of the rainy season. They may be categorised as early bush fires; the herbs to be burned are not as yet completely dry. These fires take place at particular times and places. The timing is related to the cycles of agricultural crops as well as natural vegetation; the places are part of a wider range of meaningful sites in the landscape that together constitute ritual territories.

2 In this paper, I am primarily interested in the specific details of determining the appropriate time and place for annual bush fires in the Moose chief dom of Maane. The annual bush fires must first be located within the ritual calendar, and in the wider set of "sacred" sites that together constitute the ritual territory for which an earthpriest (*teng-soba*) is responsible.

3 However, this discussion will not be confined to the domain of ritual. Features of ritual practices and territories are interconnected with what may be loosely called "the daily". In Maane, daily activities and the economic usage of particular places are indistinguishable from ritual practices. As we will see, ritual work at "sacred" sites in the ritual territory aims to assure people of a proper livelihood in the locality in which they reside and work the land.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

4 The topic of the proper time and place for annual bushfires leads to the question of how social groups in Maane appropriate space, space being seen as a multitude of occupied locations; sites for the performance of rituals, for the building of houses and cultivation of lands. In order to highlight the intricate connections between ritual and daily affairs, I will turn to a particular spatial setting and the groups of people that live and work there. My methodology in this regard has been to construct a map based on discussions of an aerial photograph with people familiar with the actual sites on the photograph. This allows us to determine the features of a social settlement that can be called a village (*tenga*). We can then elaborate on the different types of places that are constitutive of the territory of an earthpriest; "sacred" sites that come into play both in ritual contexts as well as the contexts of human settlement and agriculture.

5 In order to understand the interplay between ritual and daily activities, I am particularly interested in the dynamics of the annual bush fire. I have been able to witness this ritual in the years 1991, 1992 and again in 2001. The changes in discourse and practices that I observed over this period reflect the assessments people are continually making about their means of gaining a livelihood. Gaining a livelihood in Maane is far from being easy. Climatic and ecological circumstances are regarded as having become more and more haphazard. This raises questions as to the present efficacy of ritual practices and to the level of dependence of the majority of inhabitants on working the land to the exclusion of other economic activities. Consequently, people may choose to relocate their activities; places that were originally destined for annual bushfires may thenceforth be utilised for economic purposes. Moreover, their dependence on agriculture may be lessened as they take up animal husbandry.

6 Knowledge of the efficacy of ritual and the difficulties of the present inform this process of adapting concurrently ritual and daily practices. Attempts to combine economic exploitation of particular places in the present with the preservation of crucial features of ritual territories so as to safeguard future yields require juggling ritual and daily activities in intriguing ways. In portraying the dynamics of ritual and the arguments involved in its change, this paper shows how ritual territories in Maane are subject to concerns and strategies that can be considered "patrimonial". In their adaptations of ritual and economic practices, people refer constantly to forms of knowledge about ritual territories that are transmitted from the past and that aim to obtain yields from the land in the present as well as in the future.

The "département" of Maane and "villages"

7 The chiefdom of Maane is one of more than twenty Moose chief-doms in Burkina Faso. In colonial and postcolonial times these chief-doms were utilised and bolstered for administrative purposes. At present, the chiefdom of Maane has the administrative status of *département*. The distinction between strangers and autochthones is central in the oral histories of the Moose chiefdoms. Immigrant Moose obtained political rule over autochthones of different ethnic origins, a process that started in the mid-15th century (Izard, 1970). The subjected autochthonous population came to identify themselves as Moose, yet within every Moose chiefdom the distinction between immigrant-rulers and autochthones has remained important. Even at present, only those who can claim to be patrilineally related to the immigrant-chiefs – so called *nakombse* – can obtain political titles, both at the highest levels of the chiefdoms as well as at village level. Hence, they

obtained the label *gens du pouvoir* in the Francophone literature (Izard, 1985). Moreover, in these books, the *tengabiise*, literally "children of the earth", are referred to as autochthones. The status of autochthones is also linked to patrilineal group membership, and is often associated with the ritual office of earthpriests.

8 In this paper I want to show how the distinction between political rulers (people of *naam*) and autochthonous earthpriests (people of *tenga*) is present at what may be called "village"-level. In all, Maane contains 33 ritual territories of earthpriests, and 44 village-units are distinguished by the national administration. The way in which specific earthpriests and village chiefs are connected in "village communities" is neither simple nor one-dimensional.

9 In anthropology, the term village has often been used without much scrutiny. It is one of those terms that have permitted researchers to dismiss the complex question of the relationship between space and social groupings. People inhabiting homesteads in each other's proximity were supposed to belong together and to share aspects of their social life. Specific social institutions that create forms of collective doing and/or belonging, and cultural notions of locality have seldom been topics for explicit investigation (Saul, 1988; Bassett & Crummey, 1993). Recent critiques in anthropology have pointed to the political agendas served by these conventions (Gupta and Ferguson, 1997). The discipline of anthropology has primarily been defined by its core method; fieldwork. This method implied a typology of the societies an anthropologist is particularly interested in; a local society in which the central aspects of social life are constructed in face-to-face relationships. Terms like village, village life, and villagers have helped to create and sustain these implicit assumptions. At present, authors are pointing to the outdatedness of these assumptions, in particular in the light of present day forms of mobility.

10 These are important trends in anthropology, and they are certainly relevant for my current research. In Burkina, these lines of enquiry can build upon a long tradition of research. In a recent book, Danouta Liberski-Bagnoud (2002) correctly reminds us of the meticulous research practices of former administrators and anthropologists, such as Rattray and Fortes. Rattray, for instance, "avait déjà nettement souligné que la notion de *tenga* ("terre"), utilisée par les populations *mole-dagbane* pour parler d'une communauté localisée nous empêchait d'appréhender celle-ci- en terme de *town*" (Liberski-Bagnoud, 2002: 140-141). One reason for this is that the notion *teng* or *tenga* inherently invokes religious practices. Cartry points out that in many Voltaic languages *ten*, or *teng*, can also have the meaning of: "celui de lieu 'sacré' déterminé du territoire villageois, celui d'une étendue de terre conçue comme le domaine sur lequel s'étend la jurisdiction d'un seul 'maître de la Terre', celui, enfin de Terre dans son aspect de puissance mystique unique et universelle dont tous les hommes dépendent." (Cartry, 1996: 258)

11 For these reasons, Liberski-Bagnoud entitles her book *Les Dieux du Territoire*, and chooses to speak of *géographie religieuse*.

12 These remarks are highly relevant for investigating the concepts and features involved in constructing a "local community", or a "village", in Maane. The local word that is usually translated as village is *tenga*. The notion refers to the central social distinction localized Moose society depends upon; the distinction between immigrant-rulers and autochthonous earthpriests. Michel Izard specifies *tenga* as follows:

13 "Le terme *tenga* désigne entre autres l'espace villageois (la 'terre' du village) et le village comme communautaire humaine (les habitants du village), or à ces deux registres

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

sémantiques du même terme correspondent deux personnages: le *tengsoba* ou 'maître de la terre' et le *teng naaba* ou 'chef du village'." (Izard, 1992: 123)

14 In Moore, the notion *tenga* has a wide semantic field. Depending on the context, it can be translated as "village", "earth", "the ground", or "land". As a prefix, *ten(g)* appears in words such as, *tengkugri* and *tengana*; the first literally means "stone" (*kugri*) of the "earth" (*tenga*), and refers to earthshrines, the second is the plural of *tengaongo*, literally skin (*gaongo*) of the earth. This plural, "skins of the earth", is used for the annual ritual during which the earthpriests perform sacrifices to all the sacred places, namely the stones of the earth, in their ritual territory. Clearly, in Maane the notion of *tenga* refers both to a local community based on the distinction between immigrant-chiefs and autochthonous earthpriests, and to ritual practices related to spatial divisions in the local environment.

15 In order to observe how a multitude of homesteads constitutes a *tenga*, a local social community, and what places and distinctive features are constitutive of a ritual territory, I will turn to a concrete and visible example. I will do so with the aid of a map based on an aerial photograph. The photo includes the homesteads of Silmidougou, the village where the palace of the chief of Maane is located. When I displayed this photo, it triggered many comments and narratives about specific places, their features, their agricultural potential, and the ritual relations engaged in with some of these sites. Even though the photographic image *per se* proved to be useful in the research process, I agree with the warning given by Danouta Liberski (2002). A map purports to reveal something essential and real, however the information people provide about their house and "territory" reveals the limitations of the visual image. Spatial divisions can only be studied by means of detours; by the study of ritual acts of foundation, and of verbal statements about neighbourly relations, about the founding of a house or village etc. Hence the photograph

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

allowed me not so much to see with greater detail, but to listen better. The comments referred both to what can and what cannot be seen on the photograph itself.

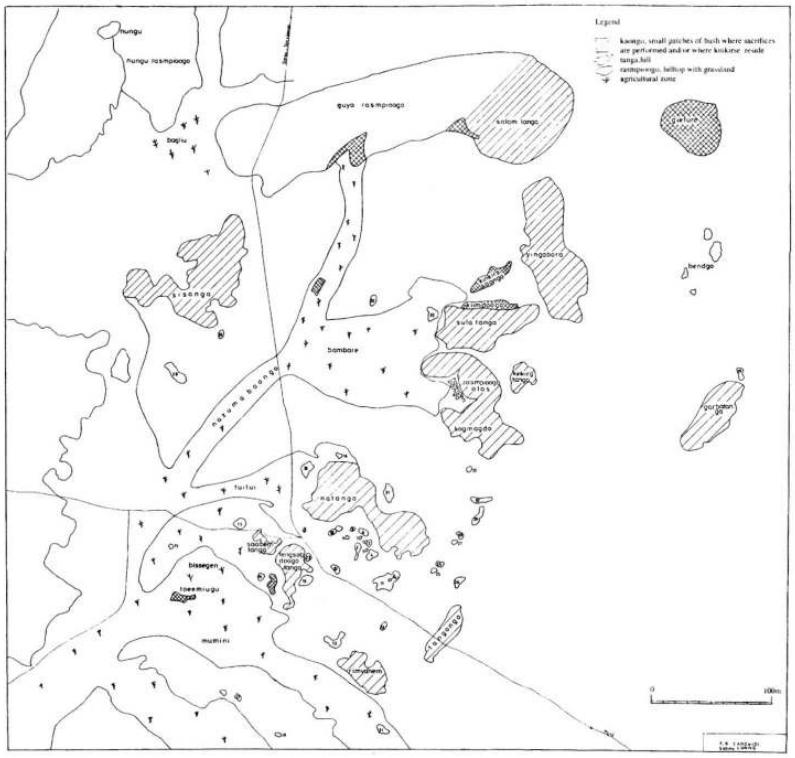


Figure 1 Homesteads and names of zones and places in and around the village of silmidougou.

The village of Silmidougou; houses and agricultural fields

16 The village of Silmidougou is made up of twenty-three residential units, one of which is the palace of the paramount chief (fig. 1). On the map, the palace can be found in the curb beneath the hill called *natanga*. This curb on the map is filled with circular and oval forms, indicating separate homesteads. The homesteads surrounding the palace are inhabited by people with status positions that are linked to the court organization. The vast majority of homesteads of Silmidougou are located near the hill *natanga*, around the hill called *tangsobdoogotanga*, and close to the hill *sulatanga*. The inhabitants of these homesteads recognize the paramount chief of Maane as their particular village chief. Upon arrival, they or their ancestors came to serve the chief, or asked his permission to settle there. Subsequently, every newcomer solicited an earthpriest to determine the site for building a house.

17 On the map, the various agricultural zones, such as *Bambare*, have been marked with the sign of an ear of corn. All these zones have names, often indicating a type of soil; *baongo* (*Nazumabaongo*) means clay ground, *bisegen* is used to refer to sandy soils. Together, the zones called *Nazumabaongo* and *Bambare* constitute the deep waterway into which branches flow from higher grounds, closer to the hills. *Nazumabaongo* consists of heavy clay soil, whereas *Bambare* contains clay as well as sandy soils. This zone is very suitable for agriculture, and the good fields here are mainly in the hands of families implicated in

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

the system of the palace organization – one barely functioning today – who have obtained their fields from the chief.

18 Earthpriests are also major providers of agricultural fields. Six earthpriests have (part of) their ritual territory within the boundaries of the aerial photograph that served to make the map. The earthpriest of Silmidougou; the earthpriest of Koulgo; the earthpriest of Lengtenga; the earthpriest of Sula; the earthpriest of Bendgo and the earthpriest of Nungu. Only the earthpriest of Silmidougou belongs to the village of Silmidougou, since the paramount chief is his village chief. The others have the chief of Koulgo as their village chief (the earthpriests of Koulgo, Lengtenga and Sula), or the chief of Bendgo or Nungu. The homesteads of the last two lie beyond the area of the photograph.

19 All but two of the residential units of Silmidougou are situated on the ritual territory of the earthpriest of Silmidougou. Only one is located on the territory of the earthpriest of Koulgo and one on the territory of the earthpriest of Sula. The status of these two groups (one are blacksmiths, the others *bagrse*, slaves of Fulani origin), however, ties them to the chief of Silmidougou rather than to the village chief nearby, the chief of Koulgo. We may conclude that every residential unit is connected to a village chief and an earthpriest, however the two do not always correspond neatly. The situation becomes even more complex if we take into account the location of the agricultural lands.

20 Many homesteads are engaged in relationships with different earthpriests; one through the location of their house, and another or more through the placement of their agricultural fields. The earthpriest who has provided the site of the residential settlement is crucial; this is the earthpriest who has tasks in the funerals of members of the house, and on whose annual rituals the house depends.

21 For their daily economic life, homesteads have little reliance upon earthpriests or upon their village chief. The organization of agricultural activities is the internal affair of houses. The homesteads shown on the map are primarily inhabited by patrilineal kin and inmarried wives. Agricultural work and land entitlements are organized within such units, called *yiiri*, "house". In Maane, no wage labour is found in agricultural contexts, nor can lands be sold or rented. At times work parties with food and beer may be organized so that friends and affines will attend to complete a particular task in the field.

22 The main crops are red and white sorghum (*Sorghum vulgares*), millet (*Pennicetum spicatum*), maize (*Zea mays*) and peanuts (*Arachis hypogea*). The two types of sorghum are cultivated on clay sols. Millet does not need a lot of humidity and is mainly cultivated on the higher sandy grounds. Peanuts require much heavy labour and their cultivation is restricted to light sand grounds. Maize cultivation is demanding, and it can only be sown close to the house where additional manure in the form of domestic garbage can be added.

23 The year is divided into a dry season (*sipalgo*), and a wet season (*seongo*). The rainy season runs from May till the end of October. Sowing generally starts at the beginning of June, and harvesting may take place from mid October till mid November.

24 Fields are worked either collectively or individually. Everybody is obliged to work part of the day (approximately 8.00 till 15.00) on the collective field of a senior male of their house; the rest of the day can be spent on the individual plot. The collective fields yield the staple crop, which nourishes those who have worked the field as well as their children. Young men, girls and wives have individual fields on which peanuts (cash crop) and vegetables (for domestic use) will be grown. The harvest belongs to the owner of the plot.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

25 Uncertainties in rainfall give rise to risk-spreading strategies. Members of a house prefer to cultivate different plots in the same year; some high sandy patches are worked along with a field in the clay zones. The first fields give a good yield in a year of abundant rainfall; the second may provide a harvest even when rainfall is poor. This strategy is called; "One leg is in the water, the other outside" ("*naore yembre be koom, ti naore yembre be yinga*"). This strategy requires that people obtain different fields. For instance, most of the wives of the chief have fields close to home (clay grounds of *Bambare*) as well as further away (sandy grounds of *Tuitui*). Others combine the clay grounds of *Bambare*, with sandy fields located at *Bagliu*. The agricultural zone of *Bambare* belongs to the earthpriest of Sula, *Tuitui* to the earthpriest of Silmidougou, *Bagliu* to the earthpriest of Nungu. This shows the distances people have to walk between their houses and the fields, as well as their dependence on different earthpriests for use of these.

The spatial divisions of the local environment of Silmidougou; the map's ritual territories

26 The map shows different types of places; hills, small bushes, as well as agricultural zones. Many of these places have names, which refer to distinctive features attributed to them. The word for hill in Moore is *tanga*, so many of the names contain this referent (e.g. *Na-tanga, Tengsobdoogo-tanga, Sula-tanga, Salam-tanga*). Other hills bear individual names such as *Sisanga, Yingabora*. The word for small bush is *kaongo*; a place that contains this term is *Kinkirs-kaongo*. Other small bushes are *Kiimdoogo, Toeemiugu* and *Giefure*. On top of the hills are found plateaux; these are covered with grasses and as such are typical sites for the annual bushfires. The Moore word for these places is *rasmpioogo*. The map contains the following places of this type: *Na-tanga, rasmpioogo Alas, Guya rasmpioogo*, and *Nungu rasmpioogo*.

27 The names often refer to other than physical features. They may, for instance, give an indication of which earthpriest is responsible for it, e.g. *Sula-tanga, Tengsobdoogo-tanga*, and *Nungu-rasmpioogo.* It is also possible for the names to refer to the beings that are supposed to reside there. A good example is *Kinkirskaongo. Kinkirse* are one of two types of bushbeings; *kinkirse* and *ziindamba*. The *kinkirse* are considered to be important in the context of pregnancy. A pregnancy starts with a *kinkirga* settling in the womb of a woman. In Moose perception, children come from the bush and settle in the house. Places where *kinkirse* are supposed to reside may be solicited in ritual acts in order to increase the pregnancies in houses nearby (see e.g. Luning 1997, Bonnet 1988, and Izard 1992). The placename *Kiimdoogo* means 'house of the deceased'; *Yingabora*, 'friend at the outside'; *Na-tanga*, 'hill of the *naam*', that is of the chief.

28 Places implicated in the ritual practices of an earthpriest belong to one of two types of ritual sites; earthshrines and sites for annual bushfires. The name for earthshrine is, as we have seen, *tengkugri*, literally 'stone of the earth'. Ancestors of the present earthpriest are supposed to have made these 'shrines' by the act of placing/planting (*lugli*) something. Stones of the earth are always piles of stones, or claypots that have been placed (by ancestors) under a tree, in a cave, at the foot of a hill, in a dense bush, and/or near the bedding of a river, etc. Once planted, the shrine will be associated with a larger whole, a particular natural site such as a small bush, a hill, etc., each bearing an individual name. The territory of an earthpriest contains a multitude of these earthshrines. The earthpriest of the village of Silmidougou is engaged in annual sacrifices

at the earthshrines called; *Saaben-tanga, Tengsobdoogo-tanga, Rimyanem, Tangongo*, and *Toeemiugu*. The earthpriest of Sula sacrifices annually at *Sisanga, Yingabora, Sula-tanga*, and *Rawidenpanga*. The earthpriest of Koulgo sacrifices at *Kogmagdo* and *Garba-tanga*.

29 The annual sacrifices are called *tengana*. Every earthshrine has its individual preference for sacrificial food; the earthpriest exclaims "*Yingabora* take your red rooster; *Rimyanen*, here is your goat", etc. Elsewhere I have dealt extensively with the *tengana* (Luning 1997). Here it is important to recall two goals of the *tengana*; firstly, the sacrifices provide the residents of the ritual territory with a safe place to settle. This is expressed in the phrase; "either you feed the earthshrines (by means of sacrifice), or they feed on you (humans)". The expression indicates that the earth may swallow its inhabitants; the sacrifices of the earthpriest seek to prevent this. Secondly, the annual sacrifices of the earthpriest aim to unlock the earthshrines so as to make the souls of the millet available to the crops grown in the ritual territory.

30 The sites where the annual bushfires take place do not fall into the category of earthshrines. Significantly, the places are completely 'natural', in the sense that nothing is placed or fabricated so as to make it into a ritual site. And whereas an earthshrine may be linked to a variety of natural sites (hills, bushes, water beddings, trees etc), sites for annual bushfires are all identical in terms of their natural features.

31 The natural site featuring in the description of the annual bushfires below is *Na-tanga*, for which the earthpriest of Koulgo is responsible.

32 We have seen so far that many places on the map have individual names and belong to one of two categories; earthshrines and sites for annual bushfires. Basically, the ritual territory of an earthpriest can be seen as a grouping of such places. The particularities of these places are expressed in their name, their supposed inhabitants (*kinkirse, ziindamba*), ritual prescriptions, but also in specific narratives. I confine myself to one narrative related to sites for the annual bushfires, notably the *rasmpioogo Alas* (see map). Whereas earthshrines are often considered to be inhabited by bushbeings called *kinkirse*, the sites for annual bushfires are, more often than not, inhabited by *ziindamba*. The *Kinkirse* of earthshrines are associated with birth and settling in the house. The *ziindamba* (singular, *ziini*, the term is connected to the Arabic word for spirit/ghost, *Jinn*) residing at sites for bushfires are, on the other hand, best avoided. These *ziindamba* are explicitly qualified as anti-social. They are beings of the bush and they should not interfere with social life of humans. They are best left alone. *Kinkirse* may also reside on a *rasmpioogo*, but again those *kinkirse* are not suitable for settling in the house as human beings, and should therefore also be avoided. An admonition about the notorious *ziindamba* and *kinkirse* residing at *rasmpioogo Alas* explains why passing this plateau is risky, particularly on Fridays. A woman in Sula told me:

33 "If, on a Friday night, a person does walk on the top of the hill, *rasmpioogo Alas*, he will hear his name being called out time and again. But when the person looks in the direction of the sound, nothing can be seen. The calling comes from the *ziindamba* and *kinkirse* of this place. They can grab you and force you to stay the night. They offer food. If you want to prolong your life, you better refuse it. Acceptance would mean that you are one of them; you are a *weogokinkirga*, a *kinkirga* of the bush. You will soon return to them, that is to say you will die. Not all *kinkirse* are made to reside in houses of people, sometimes a *kinkirga* belonging to the bush settles in the house accidentally. These will return when they get in contact with their fellow bushbeings at *rasmpioogo Alas*."

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

The distinctive features of ritual territories: the contrast between home and the bush

34 After this description of specific places and their features as they are represented on the map, let me address a more general question: What is a territory of an earthpriest? How is it delimited, and what does it contain?

35 First, there is the question of borders. If an earthpriest is invited to talk about the limits of his territory, he will first of all list the names of the places that constitute his territory. These watercourses, hills, bushes, and plateaux – some of them cultivated lands, others earthshrines or sites for annual bushfires – do not necessarily belong to one earthpriest alone. Often natural features of the landscape may serve to mark the border with a neighbouring earthpriest; a group of trees in the middle of a watercourse, a big stone on the plateau of the hill, or the start of a downhill slope may be one of many physical traits used to indicate the start of a neighbouring ritual territory.

36 An issue then arises as to the correct terminology for this ritual unit. The term used to indicate a ritual territory of an earthpriest is *weogo*, often translated as bush, *brousse*. The word *weogo* can be employed in different ways with various meanings:

- If someone lives and works in Ivory Coast, people say, "*a be weogo*", "he is in the bush", he is elsewhere, far away from home;
- If someone is at work on the fields, people say, "*a be weogo*", "he is in the bush".

37 It seems that the concept of earthpriest territories implicitly refers to that which is outside the social habitat, to a space where one is not "at home". Moreover, in the constitutive contrasts of places that make up a territory, the interplay between residential locations and places that lack a social presence is important. This is clearly expressed in the distinction between *weogo*, and *tempeelem*, literally "bush" and "white earth". The notion "white earth" has two meanings. In the first, "white earth" is a place characterized by the presence of houses. As such it contrasts with the bush as a place where people do not reside. Hence, building new houses in a zone not yet inhabited by people requires the intervention of an earthpriest. A major reason for this is that places where people are absent may be residential sites for *kinkirse* and *ziindamba*. In a sacrifice, the earthpriest talks to the place (*ziiga*) and a request is formulated to the beings of the place (*ziindamba* and *kinkirse*). The bushbeings are asked to grant the newcomers permission to settle and to agree to become their hosts (*gaangsoba*). Subsequent building of houses turns the place into "white earth", *tempeelem*.

38 Secondly, the *tempeelem* is also a type of earthshrine; an earthpriest will sacrifice in the proximity of his own house to his earthshrine called the *tempeelem*. Only after this has been done can he perform sacrifices to his earthshrines in the bush, *weogotengkuga*. The earthshrines in the bush are the places we have been able to discuss on the basis of the map.

39 Two aspects of the distinctive features of ritual territories we have mapped out so far need to be underscored. First of all, the contrast between *tempeelem* and *weogo* shows that spatial distinctions go beyond the tangibility of "real" places. The contrast is not to be identified with geographical space; types of spaces can be converted into one or the other, and what is considered bush in one context may be home territory in another. The notion of bush is a projected space in the sense that it constitutes the place that is not

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

home (Malamoud, 1976; Cartry, 1979). Secondly, the distinctive features refer to beings and aspects that cannot always be seen. For instance, the story of the *ziindamba* at *rasmpioogo Alas*; the fact that they are anti-social is signified by their invisibility; one can hear, but not see them. The intangibility and invisibility of the spatial features may be crucial attributes of the contrasts that are played upon. This confirms Liberski's statement that these spatial distinctions are best studied by detour, in particular through the study of ritual practices.

40 Importantly, the distinction between earthshrines and sites for the annual bushfires can be grasped only by referring to the zones that are marked by social presence; the house and the "white earth". The contrasts between these two categories of ritual places in the bush (*weogo*, a ritual territory) are shaped in their different relations to the residential zones. On the basis of what has been presented so far, we can describe the contrast as follows.

41 The relationship between the earthshrines in the bush and the house are clearly articulated in several ways:

- A major earthshrine of the earthpriest is associated with the location of residential sites, the so-called *tempeelem*;
- Earthshrines are populated by bushbeings, *kinkirse*, who are considered to be important in the context of pregnancy. Pregnancies imply the movement of bushbeings from these places in the bush into the house. Earthshrines also contain the souls of the millet that have to be brought to the fields. Characteristically, an earthshrine is a locus for life resources of people as well as crops. These resources – *kinkirse* of people, souls of the sorghum – have to be moved from these places in the bush to places marked by social presence; houses and agricultural fields;
- Earthshrines are always man-made in some way. They require a social act of fabrication; by the planting of an object they become a place of sacrifice.

42 Sites for the annual bushfire, on the other hand, are kept strictly apart from places of social presence:

- Within the residential area, no equivalent is to be found for annual bushfire sites, the *rasempioogo*;
- The places for annual bushfires are not associated with movements of bringing life into the zones of social presence; on the contrary they are sites to be avoided, and contact with the beings residing there may lead to wrong births in the houses;
- These sites are natural, in the sense that they are not fashioned by social acts. They lack the shrine element of social fabrication.

43 Now that the sites for the annual bushfires have been situated in their spatial setting, I will place the annual bushfires in the time frame of the ritual calendar. Then the contrasts between earthshrines and sites for annual bushfires become even more pronounced.

The annual ritual cycle; the place and time of the annual bushfires in the early nineties

44 The sacrifices to the earthshrines during the *tengana* clearly contrast with the rituals that I will for convenience call the "first fruit" ceremonies. The *tengana* provides the crops with souls; the rituals enacted in the period of ripening and harvest aim to aid the

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

sorghum in the fields in the latter stages of growth and to subsequently make the new crops available to the members of the houses. At the centre of the 'first fruit' ceremonies are the chief of Maane, his predecessors and his palace. The annual rituals of the chief coincide with specific stages in the growth of sorghum. Starting in September, when the sorghum "becomes pregnant", the chief performs the first of three rituals, scheduled for three consecutive appearances of the new moon. These rituals are considered to help the sorghum in its "birth". Over various moon appearances, the wives of the chief in the palace, but also women in ordinary houses have to prepare and make libations of substances such as millet flower water, various meals such as sorghum porridge, beans, and last but not least beer. Only after new-harvest beer has finally been brewed and libated can the new crops be sold at the market and used for funerary rituals. These libations are made for the ancestors, since these are considered to be the owners of the crops.

45 The name for the annual bushfire is *rasmpeyoogre*, literally the "burning of the *rasmpioogo* ". Every earthpriest has a particular site for this event; a plateau on top of a hill, by definition located well beyond the zone of possible cultivation. How do the annual bush fires fit within the ritual cycle? The annual bushfires are clearly intertwined with the "first fruit" ceremonies. Not all 33 earthpriests perform the annual bushfires at the same time. In particular, major earthpriests link their annual bushfire to the second of the three ripening/harvest rituals of the chief of Maane, his so-called *bararengnoogo*. Other earthpriests perform the annual bushfire one month later, coinciding with the new harvest beer brewing. For all earthpriests, the annual bushfire is, in one way or another, connected to the first fruit libations they perform in the house. I will give the example of the house of the earthpriest of Sondo (not included in the area covered by the map). Their annual bushfire is fitted into the sequence of libations spread out over three months (moon appearances) in the following manner. In September they begin with the so-called *karaagbasga*; the libations (*basga*) using flower water made from red sorghum (*zoomkoom*). A month later, the annual bushfire takes place together with libations; the senior wife of the earthpriest cooks beans, prepares karite oil, and prepares flower water from millet. A month later, new harvest beer will again be brewed. All libations take place in the hut in which is located the senior ancestor shrine of the house, the *kiimsroogo*.

46 Significantly, the annual bushfire in Sondo is associated with a first fruit libation of a non-cultivated bush product, karité. This linkage to products that are gathered in the bush is even stronger when people talk about past performances of annual bushfires. All informants refer to a past in which the annual bushfires comprised more extensive acts than the present versions. The discourse on the past stresses, in particular, what used to happen in the bush near and on the site that was the object of burning. A typical representation of past performances may run something like this:

47 The site for the annual burning is always situated in the bush, beyond places of residence and cultivation. All the high, dry grasses on the plateau used to be burned. The next day people would come back to the place to "harvest" animals, such as rabbits and grasshoppers that had been killed by the fire. The dead animals would be grilled once more, part of the animal would be dropped on the ground – as a libation to the earth – those present could eat the rest. This sacrificial event would mark the beginning of the hunting season. I was told that some earthpriests still perform these acts, but I have never been able to witness this. Most people insist that this practice is a thing of the past. Lack of animals, and a general decrease of bush products, have caused the annual

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

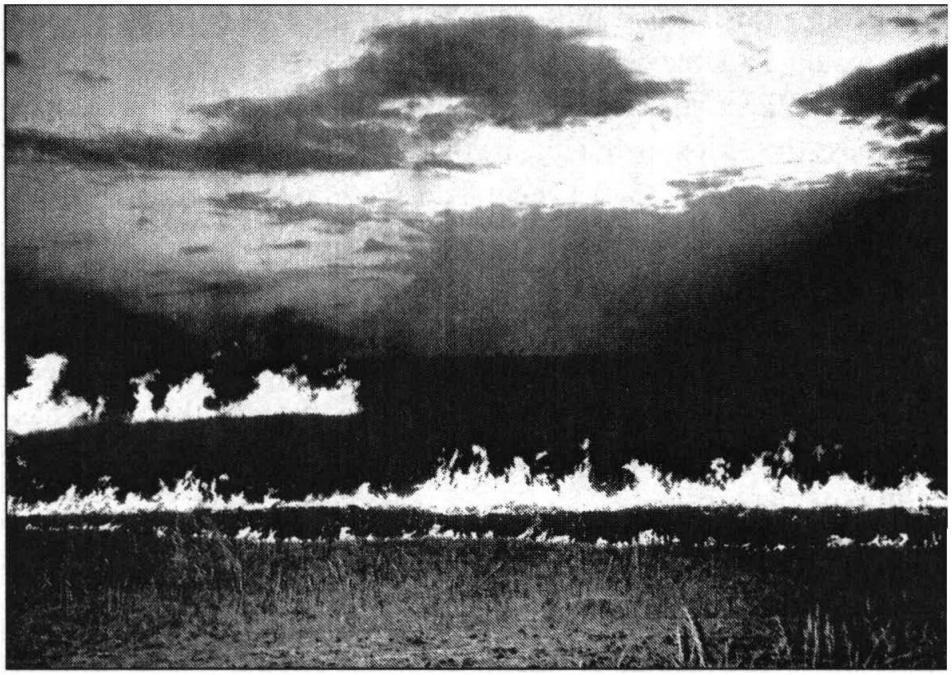
bushfire to be stripped of its "first bush fruit" elements. The only remaining "bush fruit" element is oil of karité. However, karité-oil, flavouring a meal of beans, is part of the libations to the ancestors in the space of the house. Moreover, at present the karité found in the bush is insufficient. In that case, karité oil has to be bought at the market, since libations of beans without karité oil are impossible.

48 Which features of the annual bushfires have I been able to personally attend? In the early nineties the actual practice of burning an entire *rasmpioogo* had been under pressure for some time. Due to ecological changes, the government choose to intervene in these practices. If not forbidden entirely, the government advised performers to restrict the bushfire to a symbolic scale, preferably not extending more than 100 square meters (10 by 10). The state has applied various strategies ranging from coercion to the more persuasive line of "*sensibilisation*". The Sankara period of the late eighties was characterized by stiff law enforcements by foresters. After Compaore came to power, policies have relaxed, as we will see. In terms of scale, only a few earthpriests in Maane were still holding a fully-fledged annual bushfire in the early nineties. Among these was the earthpriest of Koulgo, who burns the *rasmpioogo* called *Na-tanga* (fig. 1).

49 In the early nineties, the annual bushfire at the *Na-tanga* was still a public event, attracting over 50 people, particularly women and children (photo 1). In Koulgo, the event is linked to the "first fruit" ceremony of the chief normally taking place in October, the so-called *bararengnoogo*. A meeting in the palace during which the chief requests the invited ritual officiants to set a date for the annual bushfire marks the end of his *bararengnoogo*. The following Saturday is chosen. On the two occasions I attended this event I overheard a similar conversation. The chief or one of the palace officials would jokingly warn the earthpriest and his relatives to be careful with the fire. They were urged to make sure that houses in the proximity would not catch fire. Indeed, to that effect young male relatives of the earthpriest cut a corridor all around the *rasmpioogo*. The grass was cut away in a circular form so as to insure that the fire would stop once it arrived at the edges of the grass. On the Saturday, just before sunset the earthpriest and the village chief of Koulgo were both present at the site. Women and children had gathered as well, most of them with a bucket of water. The village chief authorised the earthpriest to light the fire (with flints, not matches). While the fire spread over the *rasmpioogo*, the women started washing their children with the water. They cried out, "may the fire take illnesses in its wake". They threw the used washing water in the same direction as the way taken by the fire. The ritual is supposed to rid the earth as well as the villagers of polluting elements. The larger the fire, the better the effect. So, people would also shout at the fire, "wo, *wo, bugemyande*". The cry "*wo, wo*" is used to stimulate others to do their very best. *Yande* means "shame". People explained that failing to perform at the top of one's ability causes shame. The sentence is employed to force the fire to burn at its maximum capacity. The event clearly had a festive element.

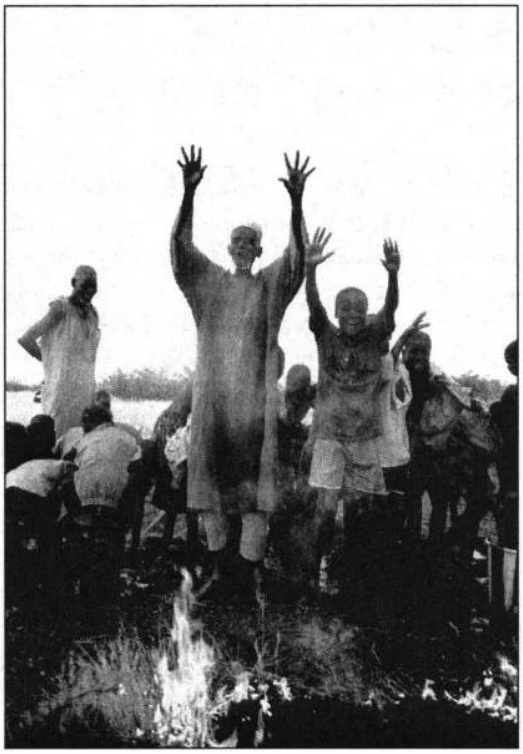
Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07



© S. Luning

Photo 1 Annual bushfire on the hill natanga; full fledged performance in 1991.



© S. Luning

Photo 2 Annual bushfire on the fringe of the hill natanga: small scale performance in 2001.

50 In my research during the early nineties, the focus was on rituals directly related to agricultural practices. Since the annual bushfire took place beyond the agricultural zones, and its goals seemed only marginally related to obtaining a proper harvest, I did not give it the attention it might have deserved. Later I realised that the *rasmpey-oogre* merited more profound research. First of all, the sites for the annual bushfires do have an

interesting position within the larger whole of constitutive sites making up the territory of an earthpriest. Secondly, the "first bush fruit" elements did contrast in an interesting way with other "first fruit" libations connected to the house and the ancestors. Thirdly, the expulsion of polluted elements described above made a significant contrast to the bringing of souls and *kinkirse* into the zones of social presence achieved by the *tengana* and the earthshrines. Consequently, in 2001 I did fieldwork in Maane again. This time the annual bushfires were at the heart of my research activities (photo 2).

Maane revisited: Dynamics in the practice of annual bushfires

51 The annual bushfires in the region of Maane have been implicated in a long process of change. Many old people do not remember the ritual acts by which this ritual is associated with the start of the hunting season, the "first bush fruit" elements. Furthermore, since the mid-eighties, the annual bushfires have been reduced to a symbolic scale. A question I addressed in my research in the early nineties was whether people were happy to accepts this redefinition of bushfires. At that time, the smaller scale adopted under pressure was contested by a large majority of informants. In the past, the high, dry grasses were burned with the specific aim of cleaning the entire earth. People explain this idea with verbal image: one has to remove the old clothes of the earth in order to force it to renew its cover. For many people, the symbolic burning of small patches of *rasmpioogo* is not sufficient to achieve this end. It would make the earth lazy; when the earth is allowed to keep its rags on, it is not forced to work for the growth of a new cover.

52 In the 2001 fieldwork it was very clear that, in this respect, public opinion had changed. I encountered hardly anyone who insisted that fully-fledged annual bushfires were an imperative. On the contrary, informants agreed that it sufficed to perform a symbolic performance within their own ritual territory. What had changed? For one, there was no more pressure from law enforcers. In contrast with the Sankara period, the current foresters and administrative officials have little interest in the issue, as we will see. Presently, people voluntarily refrain from extensive burning. The reason became clear when I attended the annual bushfire of the earthpriest of Koulgo. Again, the annual bushfire followed immediately after the *bararengnoogo* of the chief. On Tuesday November 21, a delegation of the earthpriest of Koulgo came to the palace to set the date for the annual bushfire on the *Na-tanga* for the following Saturday, November 24. The chief asked the family members of the earthpriest to be very careful not to burn the whole *Na-tanga* plateau, since he had a substantial amount of cattle that needed to be fed. It would be very nice if the grass on the plateau could be saved for that purpose. The visitors assured the chief that they knew how to do their job; they would only burn a small patch of the plateau.

53 The next Saturday, at about 17.00 pm the earthpriest waited impatiently at the *rasmpioogo Na-tanga* for the arrival of the village chief of Koulgo. He wanted to have the whole burning business behind him as soon as possible; he was old and wanted to go home. Indeed, the village chief joined him soon enough. Even though I knew that the scale of the annual bushfire would be reduced in comparison to previous performances I had attended, I was still shocked when I discovered the drastic reduction in scale. The night before I had asked the village chief of Koulgo if a corridor around the site on the plateau

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

had been cut. I was informed that this had not been necessary, since the fire would be limited to a small patch, disconnected from the larger grass field on the plateau. I witnessed that the fire was set on this little patch with matches by the earthpriest. In addition to the ritual officiants, an odd twenty young boys were present; there were no adult males, and no women with their young children. About ten young boys had come with buckets and washed themselves. The village chief of Koulgo did his best to give the event some *grandeur*; on his own he cried, "*wo wo bugem yande*" and he overacted when wishing the earthpriest happy new year (a wish expressed at every annual ritual).

54 It turned out that this was the third time that the chief had opted for a reduced performance of the annual bushfire. During the first years after his nomination in 1995 the new chief had kept to a fully-fledged annual bush burning. The growth of his cattle herd at the palace had been a major factor in changes to the annual bushfire at the *Natanga*. As a cattle-keeper, the present chief of Maane is not unique. Since the mid-nineties, many Moose keep cattle near their compounds. Previously Moose would ask Peul to keep their cattle for them. Distrust of the Peul and, more importantly, recent setbacks in agricultural yields, are forcing Moose to reorganise their livelihood strategies. For a number of years the Moose cattle keepers have actively sought to nourish their animals in their residential area. As a consequence, harvest practices have changed. In the past, when sorghum ears were cut, the plants were left on the field as fertilizer (if they were not eaten by the cattle herded by trespassing Peul). Today these cut plants are taken to the house, where they are stored on top of hangars. The grasses on the sites for annual bushfires also have nutritional value for cattle. Hence, the shared opinion at present is that symbolic, small-scale annual bushfires do suffice. This does not diminish the effects the annual bush burnings aim for, so it is argued.

55 Interestingly, there was a further dimension to this opinion. The symbolic annual bushfire is considered to suffice for one's own ritual territory on condition that one particular earthpriest in the chiefdom of Maane does not reduce his annual bushfire; the earthpriest of Tanlalle. His annual bushfire is called *Soamba*, literally this means "rabbits", the name of the *rasmpioogo* on which the annual bushfire is performed. People insisted that a reduction of this particular annual bushfire would have disastrous effects for the overall success of future rainy seasons and harvest yields in Maane.

56 The central position of this earthpriest in the context of the annual bushfires in Maane had already been apparent in my previous research. This particular earthpriest is the first to perform the annual bushfire in the whole of Maane. Several specific features of his annual bushfire had been evoked to stress the unique position of this ritual officiant. I was told that for this earthpriest the burden of the annual bushfire is heavier than for any other. At the occasion of the annual bushfire the body of the earthpriest is washed and his hair shaved. From then on, he is not allowed to wash himself again until the start of the next rainy season. Nor can he shave his head until next year's annual bushfire. His body is clearly associated with the earth as a whole; the growth of his hair is equated with the growth of grass on sites for annual bushfires, the water used to wash his body is associated with the rainwater that falls on the earth.

57 Moreover, the *Soamba*, the annual bushfire of the earthpriest of Tanlalle, is highly valued for it is considered to trigger the start of the next rainy season. Time and again, people explained that exactly seven moons after the performance of the *Soamba*, the first new rains would inevitably fall. Clearly, this annual bushfire is not only effective in closing the rainy season, with the accompanying first fruits element and the expulsion of pollution. It

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

also facilitates the coming of the next season. Actually, some people insist that the *Soamba* of the earthpriest of Tanlalle marks the opening of the new season to come more than the closure of the current season. This ritual, in which burning is central, is supposed to trigger water.

58 Clearly, in the fieldwork of 2001 I had to pursue enquiries into the special position of the earthpriest of Tanlalle. I had to create working relations with this particular family of autochthones, since I had never visited them before. Attempts to obtain information from this family failed dramatically. The earthpriest had died a few months earlier, and his relatives were preparing his mortuary rituals. In this intermediate period, the special qualities of this earthpriest were clearly marked. Normally, the sacrificial tasks of a deceased earthpriest are taken over by a sister's son. To that effect, some sacrificial objects are moved to the latter's house. In Tanlalle, however, his eldest daughter impersonated the earthpriest. She resided in the house of her deceased father and took to carrying his ritual objects while wearing men's clothing. When I visited her, she was friendly but shy, and I was kindly requested to come back some other day. In the mean time my request for interviews would be discussed among the relatives. I could have anticipated what happened at my second visit. Politely, I was given to understand that until a new earthpriest had been nominated, I could not be given any information. Everyone in the house was too 'small'(too inexperienced) to be able to speak "big" words about the tradition. During the visits I could not help noticing the special location of the large beer brewing jars. Never before had I seen a beer-brewing site similar to the one in Tanlalle; the beer-brewing site was explicitly situated outside the courtyard, outside the domain of the compound. There were no beer brewing places in the inner courtyards.

59 Despite this failed attempt at gaining the acquaintance of the family of the earthpriest of Tanlalle, I was provided with interesting information. A kinsman of the chief of the village of Tanlalle turned out to be particularly helpful. The family of the village chief of Tanlalle had mediated in my attempts to get into contact with the family of the earthpriest. The man who had taken up this task first of all asked me to understand the reluctance of the family of the earthpriest to talk to me. A family with such difficult ritual work runs great risks. If one of the young relatives were to inform me wrongly, the ancestors might kill that person. The ritual tasks of this family have proven to be a risky burden. These days the earthpriests in this family die rapidly, so he informed me, and this was connected to their heavy burden. They have to respect, for instance, the rule of not washing and shaving the head during a large part of the year. At present, an earthpriest does not want to refrain from cleaning himself, but if he ignores the rules he may die. This special earthpriest is not to be envied. Nor are his family members, so the informant continued. Take for instance the rules surrounding beer brewing. This family is only allowed one beer-brewing place outside the courtyard. Only the wife of the earthpriest brews at this brewing place for ritual purposes, such as the new harvest beer. Consequently, the rest of the family cannot brew the "happy new year" beer, nor can the wives brew beer for the market. Some time ago, a family member transgressed this rule, and ordered his wife to brew for the New Year. He died shortly after. The stronger a ritual officiant, the more difficult it is to live up to the task at hand. No wonder, so the informant exclaimed, that people are not happy to carry these burdens of tradition on their shoulders.

60 The man also told an interesting story about the past. In the time of Sankara, the end of the eighties, the informant had been a member of the *Comité de Défense de la Révolution*

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

(CDR) of this village. CDR's were committees established by Sankara's administration in order to bypass the traditional political powerholders. As is to be expected, however, in Tanlalle, as elsewhere, traditional village chiefs almost always obtained these positions.

61 At the time, so I was told, neighbouring Peul paid a visit to the earthpriest of Tanlalle, threatening to inform on him if he performed his annual bushfire, the *Soamba*. They clearly wanted to have the grass of this ritual site for their cattle. The earthpriest was afraid and, despite warnings of relatives, he decided to skip his annual bushfire. Consequently, many people died in his house and the next harvest failed. Some major earthpriests discussed the issue together and decided that the annual bushfire at the *Soamba* had to be continued at any cost. The earthpriest of Tanlalle, together with the member of the CDR, went to see the prefect and explained what had happened. The prefect understood the situation and gave permission to continue to perform the annual bushfire. He asked them to do this as moderately as possible. He would calm down the aggressive Peul. Everyone realized that the annual bushfire of the earthpriest of Tanlalle could not be dropped. In the past a very precise calculation would be made; exactly seven months after the annual bushfire sufficient rains would fall to allow sowing. If these rains were delayed only a bit, everybody knew straight away that the entire season would be bad, and that the harvest would fail. In fact, since the intervention of the prefect, the performance of the annual bushfire of the earthpriest of Tanlalle has been reduced, not so much in the size of the surface to be burned, but as a social event. It used to be a big feast; large groups of men and women would attend and dance all night at the *Soamba* site itself. That does not happen anymore, but the bushfire continues.

62 In order to obtain the present official policy, I visited the current prefect in Maane. Clearly, the old tough line with farmers of the Sankara period had been abandoned. Sankara's successor, President Compaore, has explicitly sought to disassociate himself from certain political choices of the Sankara period. Particularly since elections became important in the early nineties, Compaore has styled himself as a modern man, yet one with great respect for tradition. In fact, as the prefect insisted, administrators are well aware that traditions and customs constitute a source of cultural wealth. Tradition should be respected, hence the choice to convince people by reason rather than force them with coercion.

63 To that effect, social scientists had been invited to advise on the matter. In 1993 a conference was organized in Ouagadougou. The conference document indicates the different forms of *feu de brousse* in Burkina Faso. The authors insist on a pertinent difference between what they call early and late annual bushfires. Early bushfires, such as the ones performed in Maane, are less destructive. The grasses are not as yet completely dry, and they cannot as yet act as a trigger for the extensive fires lates bush fires may cause. The report concludes that in Sanmatenga (the Province in which Maane is located), the population is clearly aware of the dangers of bush fires, and in some villages protective measures have already been taken. The overall advice of social scientists is to refrain from force (see the conference document: Pour une nouvelle approche des feux au Burkina Faso, décembre 1993).

64 In Maane, indeed, I think that the outright prohibition of bush fires may have actually backfired. Forbidding customary practices tends to make people feel they have just cause to be recalcitrant. At present, we observe that the lack of coercion occurs simultaneously with a clear shift evident in both the practices and assessments of these changes. For economic reasons, large groups of people in Maane nowadays opt for symbolic annual

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

bushfires. In my conclusion, I want to understand these developments by asking how the daily and the ritual domains of social life are intertwined in Maane.

Conclusion

65 This paper started with the distinctions evident in the formation of village communities and ritual territories of earthpriests. The map helped to distinguish different types and categories of "sacred" sites and to describe the areas suitable for cultivation and daily life at the house. Daily and ritual activities are clearly intertwined and even causally connected. We have seen that "sacred" sites are the subjects of ritual work that aims to make the locality suitable for a prosperous life; the house will be filled with children, the fields with an abundant harvest.

66 The causal connection between ritual and daily affairs comes to the fore in the distinction between bush and home, a distinction that depends upon a structure of places that are acted upon in ritual and in daily life. This structure features in all the ritual territories of earthpriests. On the one hand we find places characterized by social presence, on the other we identified types of sacred places in the bush; the first are residential sites and agricultural fields, the latter are earthshrines and places for annual bush fires.

67 The places of daily social presence are dependent on the sacred places in the bush for obtaining harvests and children, as well as for expulsion of illnesses and for people to be able to move into the bush in order to obtain bush fruits. The process of bringing in is associated with earthshrines; the process of moving out with the sites of annual bush fires. Moreover, the first is associated with domesticated crops, the second with natural products to be hunted and gathered.

68 In this respect the details of the beer brewing in the house of the earthpriest of Tanlalle are significant. This earthpriest is at the centre of the outward-directed annual bushfires. Beer brewing is a most significant act in its counterpart, the process of bringing the harvest in (Luning, 1997). This family, however, has to brew beer outside of its usual place, the house. Even in their ritual processes of bringing the harvest into the house, they have to insert a configuration of an outside. This way of marking the special position of this earthpriest underscores the interplay of the various processes that articulate the ritual and the daily.

69 However, this articulation of the daily and the ritual is critically engaged with processes of change in two forms. Firstly, there are shifts in usages of different places. For instance, we have seen a competition over the grasses on the plateau; are they burned for ritual purposes or are they used to feed cattle? Secondly, and this is connected to the first, we observed shifts in activities; some ritual activities are diminished, whereas economic activities such as cattle raising continue to become more prominent. These shifts are connected to people's assessment of the efficacy of the ritual and economic activities they engage in.

70 In order to appreciate these assessments, it is important to acknowledge that in Maane, ritual practices are just as goal oriented as daily activities. People perform rituals with the clear aim of achieving a result in the future. Therefore, students of ritual should not approach them as forms of tradition in the sense of conservative practices that have been inherited from the past and are simply repeated in an identical manner.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

71 On the contrary, and despite the reality that knowledge about rituals is transmitted over time, for people in Maane rituals are not "copycat" practices. Far from it, changes as such are not devalued. As long as people are convinced or can manage to convince themselves and others that the efficacy of the ritual is not at risk, many changes can be accommodated or accepted. Rituals are first of all valued for their effects in the future, not for their identical transmission of something from the past (Luning, in press a).

72 Elsewhere I have dealt with the discourse on rituals of earthpriests (Luning, in press b). People in Maane explicitly express a sense of loss of control in securing their livelihood. The loss of efficacy of ritual practices plays a major part in the explanations given for the present situation. Two factors are at work. Firstly, the duties of earthpriests are inherently difficult to fulfil. Ritual officiants are less knowledgeable than their predecessors in the past, and they carry a burden that is intrinsically too heavy. They can barely live up to their tasks, and as a consequence, rituals are said to become less effective and calamities may occur. The information on the situation of the family of the earthpriest of Tanlalle is emblematic for this discourse. Their special position requires restrictions that are presently too difficult to meet. Prohibitions on shaving and washing, prohibitions on the joyous activity of brewing beer, mistakes that may be punished heavily by the ancestors, are all considered to put those concerned in an awkward situation. The more important a ritual officiant, including the chief of Maane himself, the more reason to feel sorry for his predicament. Only "ordinary" people are considered to be free of such concerns. This discourse justifies attempts to get rid of ritual obligations that are too much of a burden. Converting to Islam or fleeing the region altogether are recurring reactions of people facing the possibility of having to accept ritual office. All this, so the general opinion runs, weakens the quality of ritual knowledge and hence the efficacy of ritual practices.

73 Secondly, rituals are considered to be less effective due to bad social behaviour. At present transgression of rules is more prominent than in the past. The difficult times contribute even more. In particular, rules that stipulate behaviour towards the surrounding bush are disrespected. People cut sacred bushes to obtain firewood, they destroy earthshrines to cultivate, and their cattle are left astray. In the past, these transgressions were not necessary, but when they occurred they were heavily sanctioned. Transgression was punished by the bush and the beings residing there; *kinkirse, ziindamba*, but also lions and serpents. These days, however, the bush and its residents lack the strength – the wild animals have disappeared altogether – to force people to respect the rules.

74 To sum up, both the ritual officiants and the earth itself seem to have lost the necessary capacities and qualities to maintain the bush as a resource that can be regenerated over time. The disappearance of the bush is the cause as well as the effect of changes in ritual knowledge and practices. The logic shows a form of circular reasoning; the bush disappears due to weakening of the enforcement of ritual and religious rules. On the other hand, rituals change due to changes in the landscape of the bush. The disappearance of first bush fruit elements in the annual bush fire is a case in point. These acts aim to help the bush to regenerate, but lack of game makes them redundant.

75 People indicate that no one can stop or master this process; even earthpriests are incapable of helping the bush recover. In their limited options, people do try to assure a balance in the economic exploitation and ritual safeguarding of the bush. Hence the complex juggling of different types of uses, and of judgements of new types of behaviour

of others as well as of oneself. It is intriguing to see that in a period of only ten years, the negative judgement of symbolic annual bushfires has transformed into a positive one. Ten years ago, the negative judgement always implied an accusation directed at others. People who were still involved in fully-fledged annual bushfires reproached others for abandoning it, and those who performed it in a symbolic manner insisted that they had been forced to change by others, namely foresters. At present, everyone has voluntarily made the choice to change this ritual practice. Of course, we might say that they have given in to the pressing needs of daily subsistence. They can legitimate this shift, however, on condition that they can point to others once more; the earthpriest of Tanlalle must not abandon full-fledged annual bushfires.

76 This shift testifies to a healthy sense of opportunism, but more importantly, I think, the argument shows a specific feature of the reasoning on efficacy of annual bushfires in Maane. We have seen that the annual bushfires occur at particular sites within the ritual territory of an earthpriest. However, the effects implicate the territory and its residents as a whole. The ideas on efficacy of the ritual are based on a part-whole logic. This form of reasoning recurs in justifying the shift to a general practice of symbolic annual bush fires, with one exception. Apparently, the fully-fledged annual bushfire of the earthpriest of Tanlalle can produce efficacy for the whole of the ritual territories in Maane.

77 The study of the dynamics and the logics of ritual practices are closely connected. Discourses on admissible changes show the interplay between the daily and the ritual. At present, assuring a livelihood at particular localities in Maane is far from easy. Social and ecological circumstances require innovative strategies, both in the field of economic and ritual activities. Both types of activities aim to contribute to a prosperous local life. Hence, in their solutions to problems and their grasping of opportunities, people in Maane take into consideration the different goals at stake. Making the best choices for sustaining a livelihood depends on a proper juggling of daily and ritual practices, both on the level of their predicaments as well as on the level of their intended effects.

BIBLIOGRAPHY

Bibliography

BASSETT T. J., CRUMMEY D. (eds), 1993 — *Land in African Agrarian Systems*. Madison, The University of Wisconsin Press, 418 p.

CARTRY M., 1979 — "Du village à la brousse ou le retour de la question". *In* IZARD M., SMITH P. (éd.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard: 265-88.

CARTRY M., 1996 — La dette sacrificielle du meurtrier dans les sociétés des bassins des Volta, d'après quelques récits d'aministrateurs-ethnologues. Destins de Meurtriers, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14: 251-304.

COLLOQUE, 1993 — *Pour une nouvelle approche des feux au Burkina Faso. Une autre gestion des feux*. Ouagadougou.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

FORTES M., 1940 — "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast". *In* FORTES M., PRITCHARD E.E. (eds), *African Political Systems*. London, Oxford U.R

FORTES M,, 1945 — *The Dynamics of Clanship among the Tallensi, being the first part of an analysis of a Trans-Volta Tribe*. London, Oxford University Press.

GUPTA A., J. FERGUSON, 1997 — *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science.* Berkeley/London, University of California Press.

IZARD M., 1970 — Paris/Ouagadougou, *Recherches voltaïques*, Introduction à l'histoire des royaumes mossi, 12 et 13.

IZARD M., 1985 — *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga* (*Bassin de la Volta Blanche*). Cambridge, Cambridge University Press.

IZARD M., 1992 — *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain: État, société, destin individuel*. Paris. EHESS, Bibliothèque de la Maison des Sciences humaines.

LIBERSKI-BAGNOUD D., 2002 — *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. Paris. CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

LUNING S. (in press a) — Ritual territory as local heritage: Discourse on Society and Nature among the Moose of Maane, Burkina Faso. *In* BASSETT T. and CORMIER-SALEM M.C. (eds) *Nature as Local Heritage in Africa*. Urbana, Univ. of Illinois at Urbana Champayn.

LUNING S. (in press b) — Representing Rituals: to do and to see ritual practices. *In* CRAWFORD P. and POSTMA M. (eds) *Evaluating Visual Ethnography. Research, analysis, representation and culture*. Aarhus. Intervention Press.

LUNING S., 1997 — *Her Binnenhalen van de oogst: Ritueel en samenleving in Maane, Burkina Faso*. Leiden. CNWS Publications.

MALAMOUD C, 1976 — Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique. *Archives européennes de sociologie*, 17: 3-20

RATTRAY R.S., 1932 — *The tribes of the Ashaniti Hinterland*. Oxford. Clarendon Press, 2 vol.

SAUL M., 1988 — "Money and Land Tenure as Factors in Farm Size Differentiation in Burkina Faso". *In* Downs R. E., Reyna S. P. (eds), *Land and Society in Contemporary Africa.* Hanover and London, University Press of New England: 243-279.

NOTES

1. The data presented are based on research within the Unité de Recherches, UR 026 *Patrimoines et territoires*. The research fits into the subgroup « Comparaison des pratiques rituelles et des représentations liées à la constitution des territoires ». The comparative research evolves around two axes: the notions of territory and ritual bush fires. In the societies involved – the Bassar, the Bwaba, the Bobo and the Moose – ritual bush fires are performed in the context of the ritual annual cycle.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

ABSTRACTS

The article analyses the right time and place for annual bush fires in the Moose chiefdom of Maane. The annual bush fires are placed in the context of the ritual calendar, and the natural sites selected for the ritual fires are situated in the wider set of "sacred" places that together constitute a ritual territory of an earthpriest. The focus is on changes in discourse and performance of the annual bush fire. In their attempts to assure a fruitful life at a particular place, people in Maane depend on the interplay between ritual and daily activities, as well as on the juggling of different forms of livelihood, in particular agriculture and cattle keeping.

Cet article analyse précisément les lieux et périodes des feux de brousse dans la chefferie mossi de Maane. Les feux de brousse annuels s'inscrivent dans le calendrier rituel, et les sites sont choisis en fonction de leur nature sacrée, constituant le territoire rituel du chef de terre. L'accent est mis sur les changements des discours et pratiques. Pour la population de Maane, la fertilité d'un lieu dépend des interactions entre les activités rituelles et quotidiennes, mais aussi des relations entre les diverses formes d'exploitation, en particulier l'agriculture et l'élevage.

INDEX

Mots-clés: feux de brousse, territoire rituel, dynamique des pratiques quotidiennes et rituelles, formes d'exploitation
Keywords: annual bush fires, ritual territory, ritual calendar, dynamics in daily and ritual practices, forms of local livelihood

AUTHOR

SABINE LUNING

Sabine **Luning,** ethnologue, Research School of Asian, African and Amerindian Studies CNWS Nonnensteeg 1-3 P.O. Box 9515, 2300 RA Leiden, The Netherlands.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

La patrimonialisation comme mode d'adaptation géographique

Galápagos et île de Pâques

Patrimonialisation as a Geographical Adaptation. Galápagos and Easter Island

Christophe Grenier

---

1 Inscrites au « patrimoine de l'humanité » par l'Unesco, destinations touristiques réputées, objets d'innombrables ouvrages et reportages, terrains de recherche renommés et supports de diverses théories et fantasmes, les Galápagos et l'île de Pâques sont parmi les lieux les plus connus du monde, des îles profondément gravées dans l'imaginaire collectif de la civilisation occidentale.

2 L'intérêt de comparer les Galápagos et l'île de Pâques sur le thème du patrimoine tient d'abord à ce que ce sont des manifestations de l'endémisme naturel ou culturel de ces îles qui y ont été patrimonialisées. Ces phénomènes, tortues géantes ou *moai*, ont en effet émergé grâce à des conditions géographiques présentant de nombreuses similitudes, au premier rang desquelles l'isolement. Or, ce qui est aujourd'hui patrimonialisé aux Galápagos et à l'île de Pâques a failli disparaître : au XIXe siècle, l'intégration au système Monde de ces îles jusqu'alors extrêmement isolées y provoqua l'exploitation sans retenue d'animaux à valeur marchande, le pillage d'objets culturels ou encore l'ethnocide d'une population très affaiblie par l'irruption des étrangers.

3 Ensuite, dans les deux cas, c'est alors que ces phénomènes singuliers étaient menacés de disparition que l'évolution de la pensée occidentale, et notamment l'intérêt croissant des scientifiques pour l'origine des espèces et des sociétés humaines, enclencha un processus aboutissant à la patrimonialisation de la nature des Galápagos et de la culture de l'île de Pâques. Dans ce processus, la biologie évolutive ou l'archéologie, des sciences qui étudient l'adaptation naturelle ou culturelle à la diversité des environnements terrestres, jouèrent un rôle pionnier, avant d'être relayées par le tourisme au XXe siècle. Aujourd'hui enfin, l'utilisation touristique outrancière de ces patrimoines présente également des ressemblances frappantes : on observe la même large ouverture de ces îles sur le monde,

les pressions écologiques et sociales qui en résultent sont similaires, et ces patrimoines sont par conséquent en danger.

4 Apparemment, la différence majeure entre ces îles est que le patrimoine est qualifié de « naturel » aux Galápagos, tandis qu'il est « culturel » à l'île de Pâques. La comparaison permet cependant de voir que cette différence est en réalité secondaire par rapport à la géographie des espaces qui les abritent. De ce point de vue, peu importe qu'un patrimoine soit naturel ou culturel ; ce qui compte, ce sont les espaces de différentes échelles qui le contiennent, les populations qui y vivent ou les parcourent, les territoires qui s'y constituent, les milieux qui s'y impriment.

5 On explorera donc ici l'hypothèse selon laquelle la patrimonialisation de la culture à l'île de Pâques ou de la nature aux Galápagos peut être considérée comme un mode d'adaptation géographique. Ces modes d'adaptation sont mis en œuvre soit par une société insulaire pour surmonter de fortes contraintes environnementales telles que l'isolement et l'exiguïté, comme jadis à Rapa Nui[1] ; soit par des États, comme aujourd'hui l'Équateur aux Galápagos et le Chili à l'île de Pâques, afin de permettre à leurs ressortissants de vivre, grâce au tourisme, dans des territoires périphériques tout en essayant – de façon très imparfaite – de garantir la pérennité de ces patrimoines par leur « conservation ». La patrimonialisation permet ainsi de composer avec la géographie, et la géographie permet de préserver le patrimoine : d'un côté, l'isolement était autrefois supporté par la création patrimoniale à Rapa Nui, il est aujourd'hui réduit par le développement du tourisme dans des « patrimoines de l'humanité » aux Galápagos et à l'île de Pâques ; et, d'un autre côté, en maintenant ces patrimoines dans un certain isolement par la création de parcs nationaux, on espère les conserver.

Insularité et singularité : les conditions géographiques des patrimoines actuels

Valeur heuristique de l'insularité : la spéciation géographique

6 La singularité de la nature des Galápagos et de la culture de l'île de Pâques explique qu'on les ait patrimonialisées ; or ces particularités découlent de l'insularité des espaces qui les abritent. L'insularité est une clé pour comprendre l'apparition d'une nature ou d'une culture particulière mais aussi, plus largement, parce qu'elle fournit un modèle heuristique : les questions soulevées par les îles peuvent être posées à l'échelle de la planète, et ce pour deux raisons.

7 D'abord parce que l'on retrouve dans bien des régions de la terre des problèmes identiques à ceux observés dans les « vraies îles ». Ainsi, selon Darwin :

> « le principe qui règle le caractère général des habitants des îles océaniques, c'est-à-dire leurs rapports étroits avec la région qui a pu le plus facilement leur envoyer des colons, ainsi que leur modification ultérieure, est susceptible de nombreuses applications dans la nature : on en voit la preuve sur chaque montagne, dans chaque lac et dans chaque marais. » (édition 1980 : 524).

8 Par conséquent, toute étendue isolée à l'intérieur des terres pendant un temps suffisamment long pour permettre l'apparition de nouvelles espèces peut être considérée comme une « île écologique » : l'insularité est bien un « archétype écologique » (Drouin, 1991).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

9 De façon significative, parce qu'elle est alors fortement influencée par la biogéographie, la géographie du début du XXe siècle fait également de l'insularité un modèle heuristique ; ainsi, en 1910, Jean Brunhes expliquait que :

> « [...] par une étude minutieuse et plus aisée des petits ensembles, l'on pourra s'initier à préciser les connexions strictement géographiques entre les faits naturels et les destinées humaines. Et parmi ces points de notre planète habitée qui sont assez isolés pour constituer des unités séparées et par là mêmes plus simples, quatre types de « petits mondes » géographiques, quatre types d'îles ou d'îlots d'humanité semblent prédestinés à notre observation : les îles de la mer, les oasis qui sont les "îles humaines" du désert, les "îles humaines "ou oasis peuplées de la grande forêt boréale ou équatoriale, et les hautes vallées fermées des régions montagneuses qui sont encore des "îles humaines" ou "oasis" isolées dans la grande montagne. » (édition 1956 : 30).

10 L'isolement – subi ou voulu par les populations humaines – de certaines régions, que celles-ci soient de « vraies îles » ou des isolats continentaux, a également favorisé l'émergence de particularismes culturels. L'île peut donc aussi être considérée comme un archétype culturel, que l'on peut appeler l'« îléité » (Bonnemaison, 1990). Il existe ainsi des milieux « îliens » – au sens d'isolats culturels – sur les continents, voire au sein de certaines grandes îles, qui ont évolué dans un isolement assez poussé pour permettre leur autonomisation culturelle par rapport aux sociétés voisines, proches ou lointaines.

11 La valeur heuristique de l'insularité tient surtout à la spéciation géographique. Ce concept de biologie, qui rend compte de l'apparition de nouvelles espèces par isolement évolutif, a été repris en géographie par R. Brunet (1986) pour expliquer « l'autonomisation d'un système comme fruit et au prix d'un certain isolement ». Dans la spéciation géographique, l'espace est inséparable du temps : il est une temporalité propre aux îles isolées qui permet la spéciation géographique, le temps de l'évolution divergente ou de l'autonomisation culturelle. Mais l'insularité a un caractère heuristique pour une autre raison. Si toute île ne peut se comprendre – écologiquement et culturellement – que par le rapport entre sa fermeture et son ouverture au monde, aujourd'hui, « à l'issue de la modernité qui a étendu l'écoumène jusqu'au bout du monde et, du même coup, a découvert la finitude de la Terre » (Berque, 1996), l'humanité habite la planète comme une île ; mais c'est pour elle une île sans dehors.

La spéciation géographique aux Galápagos et à Rapa Nui

12 Un bref exposé des principaux mécanismes de la spéciation géographique en biologie évolutive permet de comprendre les conditions d'émergence de ce qui a été patrimonialisé, tant la nature des Galápagos que la culture de Rapa Nui. Dans ce dernier cas, en effet, les archéologues spécialistes de la Polynésie utilisent le concept de spéciation géographique dans le même sens que leurs collègues naturalistes pour expliquer la singularité des cultures insulaires étudiées.

Le peuplement naturel et l'évolution biologique aux Galápagos

13 Selon la théorie de la biogéographie insulaire (McArthur et Wilson, 1967), la biodiversité d'une île dépend de sa superficie et de sa distance avec la région d'où proviennent les organismes qui la colonisent : plus l'île est petite et lointaine, moins elle compte d'espèces.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

14 Ainsi, Rapa Nui est une île de 160 km² située à 3 800 km du Chili et à 2 000 km de Pitcairn, l'île la plus proche (Sala-y-Gomez, à 400 km, n'est qu'un îlot stérile) : elle a par conséquent une très faible biodiversité, très peu d'espèces de plantes et pratiquement pas de mammifères, d'oiseaux terrestres ou de reptiles. Cette île était néanmoins boisée au moins 38 000 ans avant l'arrivée des hommes, notamment par une espèce de palmier proche de *Jubaea chilensis*, originaire, donc, du continent sud-américain.

15 Les conditions sont moins extrêmes aux Galápagos, archipel de 8 000 km² distant de 1 000 km de l'Amérique. Cependant, ces îles, géologiquement jeunes (ce qui limite le temps possible pour les migrations naturelles), assez petites et lointaines, n'ont pas non plus une grande biodiversité (environ 6 000 espèces recensées en 2001). Cette biodiversité insulaire est pourtant importante : les Galápagos forment une « province biogéographique » à elles seules, car elles abritent de nombreuses espèces endémiques, notamment de reptiles, d'oiseaux terrestres et de plantes.

16 Dans tous les cas, le temps extrêmement long nécessaire au peuplement naturel de ces îles océaniques et l'étendue marine qui, en les séparant du reste du monde, filtre les organismes pouvant s'y établir, expliquent une faune et une flore insulaires caractérisées par la dysharmonie. Les Galápagos en sont un bon exemple : avant que l'homme ne s'y installe, on y trouvait très peu de mammifères et pas de batraciens ; oiseaux et reptiles, en revanche, y étaient sur-représentés et occupaient parfois des niches écologiques dévolues ailleurs à d'autres familles. Cette dysharmonie est en elle-même un facteur d'évolution divergente. Par exemple, la rareté des mammifères signifie qu'il y avait peu de prédateurs dans ces îles, d'où le fait que des oiseaux terrestres y ont perdu l'usage de leurs ailes : le cormoran aptère est une espèce endémique aux Galápagos.

17 L'isolement et l'exiguïté de ces lieux expliquent aussi l'émergence d'endémismes, parce que certains organismes sont contraints d'abandonner d'efficaces moyens de colonisation de leur nouvel environnement (ou « stratégies *r* ») au profit de « stratégies *k* » de stabilisation leur permettant d'y survivre. De fortes possibilités de dispersion, une fécondité élevée et une certaine agressivité – gages de succès pour la colonisation – sont ainsi remplacées par les caractéristiques inverses, que l'on regroupe sous le terme d'« effet de voisinage ». Outre la perte de l'aptitude à la dispersion (dangereuse dans une île isolée) et la baisse de la fécondité (vitale dans des lieux exigus), l'agressivité réduite minimise la dépense énergétique dans les contestations entre voisins. Cela permet un meilleur compromis entre la taille du territoire et le temps de collecte des ressources, d'où la possibilité d'octroyer plus de soins parentaux compensant la faible fécondité (Blondel, 1995).

18 La radiation adaptative, ou la diffusion d'une population hors de son foyer d'origine et son adaptation à un nouvel environnement par évolution divergente, se manifeste par 1'« effet fondateur » et par la « dérive génétique ». Dans le premier cas, les organismes colonisateurs ne représentant qu'une partie de la population d'origine, certains gènes de celle-ci y sont d'emblée plus ou moins présents, d'où une différence génétique entre populations souche et pionnière avant même l'évolution divergente de cette dernière. Dans le second, les mutations génétiques ont plus d'effet dans une petite population, ce qui la fait « dériver » loin de la population d'origine. Le cas le plus célèbre de radiation adaptative est celui des « pinsons de Darwin », dont l'étude par le célèbre naturaliste allait déboucher sur sa théorie de l'évolution : une seule espèce de « pinson continental » parvenue à s'établir sur une île des Galápagos a donné naissance, par radiation adaptative

dans d'autres îles de l'archipel, à 13 espèces de « pinsons de Darwin », adaptés à différents environnements insulaires

19 L'espace et le temps sont donc liés et propres à ces processus de spéciation géographique, et le nouvel environnement est la clé de l'évolution divergente, car son isolement est créateur de singularité naturelle : le darwinisme est « un évolutionnisme horizontal, qui traite de l'origine de la diversité dans la dimension spatiale » (Mayr, 1993).

20 Cependant, ces espèces endémiques sont très vulnérables à l'ouverture de leur île et à l'arrivée de nouvelles espèces. On le voit dans le « cycle des taxons », ou renouvellement naturel de la biodiversité insulaire : les organismes nouveaux venus ont des « stratégies r » leur permettant de supplanter certaines espèces locales, bien moins agressives, avant d'évoluer eux aussi en adoptant des « stratégies *k* » et de se faire à leur tour remplacer par d'autres organismes colonisateurs, et ainsi de suite. Mais parce que les espèces introduites par l'homme sont le plus souvent « généralistes » ou « opportunistes » et donc extrêmement compétitives, et aussi parce qu'elles sont régulièrement alimentées par de nouveaux individus, elles n'ont pas besoin d'évoluer en passant à des « stratégies *k* » d'adaptation à leur nouvel environnement. Cette concurrence débridée signifie alors la destruction des espèces endémiques sans qu'il y ait possibilité d'évolution divergente des nouvelles venues. Il en résulte un appauvrissement de la biodiversité globale, à la fois par disparition d'espèces uniques et par perte des conditions de spéciation géographique.

Diversification biologique et diversification culturelle, une même spéciation géographique

21 Utiliser des concepts de biologie évolutive pour traiter de l'adaptation et de l'autonomisation culturelle de certaines sociétés isolées peut laisser croire que l'on fait siennes les thèses de la « sociobiologie », ou que l'on accorde trop d'importance à un déterminisme physique dont la géographie a longtemps cherché à se débarrasser. Pourtant, l'anthropologue M. Sahlins, que l'on ne peut soupçonner de « sociobiologisme » puisqu'il est l'auteur d'un essai critique sur cette partie de l'œuvre d'E. O. Wilson, décrit « les sociétés polynésiennes comme les membres d'un seul et même genre qui a occupé et s'est adapté à une variété d'habitats locaux » ; et il emploie le concept de « radiation adaptative » pour décrire ce processus (cité in Kirch et Green, 1987 :434).

22 L'idée de comparer les processus de diversification biologique et culturelle est notamment exposée dans l'article intitulé « *History, philogeny and evolution in Polynesian* (Kirch et Green, 1987). Dans celui-ci, deux archéologues, océanistes réputés, expliquent qu'« en raison des avantages fournis par les îles pour les études sur l'évolution, la Polynésie est reconnue depuis longtemps comme une région idéale pour la recherche sur l'évolution culturelle, car elle offre des cas bien documentés de « radiation culturelle » et de divergence » (*ibid.* : 440). Or, selon ces auteurs, l'isolement est le facteur clé de la divergence culturelle en Polynésie, et ils utilisent les concepts de la biologie évolutive, tels qu'on les a rappelés ci-dessus, pour en rendre compte.

23 Kirch et Green parlent ainsi, à propos de certaines populations polynésiennes isolées après avoir colonisé de nouvelles îles, de « radiation adaptative » de ces groupes colonisateurs à partir de l'espace commun d'origine. Ils emploient aussi les termes d'« effet fondateur » pour évoquer l'usage de nouvelles techniques par le groupe pionnier qui s'adapte à un environnement différent de celui de la population d'origine ; de stratégies « *r* » et « *k* » pour rendre compte de ces changements de techniques comme

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

d'une démographie adaptative par contrôle des naissances ; de « sélection à long terme par l'environnement » pour décrire les conséquences sur l'évolution des sociétés de la deforestation, de la perte de biodiversité et de l'érosion, etc. (*ibid.* : 441-443). Bref, ces auteurs observent de nombreux phénomènes sociaux semblables à ceux qui président à l'adaptation d'organismes végétaux et animaux à des environnements isolés : ces processus, de part et d'autre, sont ceux de la spéciation géographique.

Le peuplement humain et l'évolution culturelle de Rapa Nui

24 L'histoire de Rapa Nui, qui représente le plus long isolement d'une société humaine, se prête tout à fait à ce type de lecture. Les archéologues divisent aujourd'hui cette histoire en trois périodes : la colonisation (de 500 à 1000 après J.-C.), l'apogée (de 1000 à 1500), et le déclin (de 1500 à 1722).

25 Au VIe siècle, une centaine de Polynésiens arrivent à Rapa Nui en provenance des Marquises, sans doute via les Gambier. L'île, colonisée avant Hawaï et la Nouvelle-Zélande, fait partie de l'aire culturelle « proto est-polynésienne », dont sont issus, au moment de sa colonisation, son organisation socio-politique, sa langue et ses arts, ainsi que des techniques de pêche et d'agriculture (Green, 1998). Il existe cependant quelques différences notables par rapport au fond commun : les colons y ont apporté des poules et des rats, mais ni cochons ni chiens ; ils y ont implanté taros, bananes, ignames et canne à sucre, mais ni cocotiers ni arbres à pain.

26 L'isolement dans lequel se retrouve ensuite cette population colonisatrice fait progressivement émerger les particularités de la culture rapanui dans tous les domaines évoqués ci-dessus, et en particulier ce qui est a été patrimonialisé au XXe siècle : la statuaire monumentale des *moai*, les tablettes en bois d'« écriture » *rongo rongo*, les pétroglyphes liés au culte de l'homme oiseau, etc. La culture de Rapa Nui est ainsi le fruit de la spéciation géographique de la société qui l'a colonisée et s'est ensuite retrouvée définitivement coupée de sa population source : elle est endémique à l'île.

27 Cependant, la thèse du long isolement de Rapa Nui, aujourd'hui admise par la grande majorité des océanistes, a été contestée par T. Heyerdhal et quelques archéologues. L'exposé succinct des arguments présentés par les deux parties permet de présenter notre propre thèse sur la patrimonialisation comme mode d'adaptation géographique.

28 T. Heyerdhal soutient qu'il y a eu des contacts permanents entre le littoral péruvien préincaïque et Rapa Nui[2], et que cette île a même connu une vague de peuplement amérindien. Sa thèse se base notamment sur la présence dans l'île de la patate douce et du roseau « totora » (deux plantes originaires d'Amérique du Sud et utilisées par des sociétés amérindiennes), et sur la ressemblance entre le site de Vinapu (un mur d'*ahu* (autel) aux colossales pierres taillées) et certains sites préincaïques. Pour Heyerdhal, la destruction de la civilisation des *moai* à partir du XVIe siècle est surtout due à la rupture des relations entre l'île et le littoral sud-américain à la suite de la conquête des peuples côtiers du Pérou par l'empire Inca.

29 Cependant, l'hypothèse communément admise aujourd'hui est que, pendant 1 200 ans environ, d'hypothétiques voyages au sein de la « zone d'interaction est-polynésienne » (Green, 1998) auraient été les seuls contacts entre la population de Rapa Nui et le reste de l'espèce humaine. Sur cette île très isolée, une population la plupart du temps coupée du reste de l'humanité a créé une culture complexe et profondément originale, bien qu'apparentée à la civilisation « est-polynésienne ». Quant à la crise, elle n'est survenue

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

qu'au terme d'un millénaire d'isolement quasi absolu, et la population survivante est encore parvenue à vivre plusieurs siècles enfermée dans une île ravagée.

30 Cette thèse permet ainsi d'affirmer que la spéciation géographique de la culture rapanui a permis à la population de cette île minuscule de subsister pendant au moins douze siècles dans un isolement presque total ; or cette adaptation passe par une forme autochtone, préeuropéenne, de patrimonialisation.

Rapa Nui, ou l'adaptation géographique par le patrimoine

31 D'un point de vue géographique, et plus particulièrement en considérant le concept de milieu, ou « les relations d'une société à l'espace et à la nature » (Berque, 1990), la spéciation géographique est un milieu adapté à un environnement dont le trait dominant est l'isolement : il en découle un genre de vie singulier. Rapa Nui illustre comment un mode d'adaptation géographique – ici un milieu et un genre de vie qui rendent une société capable de supporter de fortes contraintes environnementales – permet à une population de survivre dans une île exiguë en situation d'isolement extrême. Or les *moai* sont alors le pivot de ce mode d'adaptation géographique.

Les *moai*, patrimoine au centre du mode d'adaptation géographique rapanui

32 Lors de la période de l'apogée, c'est-à-dire pendant la « civilisation des *moai* » (1000-1500), Rapa Nui était divisée en une dizaine de territoires claniques répartis tout au long des littoraux et peu étendus à l'intérieur des terres, le centre de l'île n'étant pas approprié.

33 À son maximum démographique, Rapa Nui aurait compté, selon certaines estimations, jusqu'à 15 000 habitants (C. Cristino, archéologue de l'université du Chili, comm. pers., novembre 2000) : la densité de population était donc très élevée, les tensions écologiques et sociales devaient être extrêmement fortes, et l'équilibre population-ressources précaire.

34 Or les archéologues n'ont pas trouvé de traces de guerres sur Rapa Nui au cours de cette période. A cette époque, tous les clans, et chaque lignage à l'intérieur de ceux-ci, recherchent prestige et protection en taillant – dans une commune carrière de tuf située sur le volcan Rano Raraku – et en érigeant sur des *ahu* les monumentales figures stylisées de leurs ancêtres : ces *moai* irradient leur *mana* (pouvoir magique) sur leurs descendants, vers lesquels ils sont tournés. Au lieu d'une guerre permanente visant au contrôle de l'île et de ses maigres ressources qui se serait soldée par la disparition totale de ses habitants, il s'est ainsi instauré, par compétition pacifique entre clans ou « effet de voisinage », un équilibre dynamique entre une population croissante et un espace limité : les *moai* sont bien au centre d'un mode d'adaptation géographique à l'insularité extrême.

35 Les *moai* étaient donc déjà un patrimoine : ce sont en effet les figures des ancêtres (les « pères ») qui font bénéficier leurs clans de leur *mana* ; on risque le jeu de mots : les *moai* sont un « patri-mana »... Selon O. Godard, « les biens patrimoniaux constituent ce qu'on peut appeler des « ressources identitaires », à la fois garants matériels de la pérennité du groupe en question et supports symboliques de son identité » (1989 : 314) : cela s'applique bien à Rapa Nui pendant cette période. On peut en effet élargir cette notion de patrimoine à l'île entière, que ses habitants appelaient « Te Pito Te Henua », ou « le nombril du monde » : elle est la « garante matérielle de la pérennité » de ses habitants, tandis que les

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

moai, « support symbolique de leur identité », leur permettent de vivre en paix sur cette île.

36 Pour Bahn et Flenley (1992), ce sont les contradictions entre croissance démographique et limites spatiales qui sont responsables de la catastrophe rapanui : dans leur livre au titre évocateur – *Easter Island/Earth Island* –, ils extrapolent cette thèse à notre planète. Cette thèse paraît insuffisante : ce n'est pas tant la fermeture de l'espace que la faillite du mode d'adaptation géographique à cette insularité extrême qui cause le déclin de la civilisation des *moai*. Que Rapa Nui soit un espace clos et exigu accroît certes les difficultés mais n'est pas déterminant : les Rapanui ont bien survécu à un enfermement de 1 200 ans, dont au moins deux siècles en état de faillite écologique et sociale. Penser que les limites spatiales sont la cause de la catastrophe participe d'une idéologie de la « frontière », de l'expansion indéfinie, de la croissance sans limites…

De l'adaptation géographique par les *moai à* la tentative d'évasion par l'homme oiseau

37 L'équilibre du mode d'adaptation géographique par les *moai* est fragile. La crise écologique qui débute au XVIe siècle et entraîne l'effondrement du système découle d'une trop forte charge démographique, aggravée par une sécheresse persistante due à l'entrée de la planète dans le « petit âge glaciaire », et à la répétition de Niños particulièrement forts dans le Pacifique oriental. Elle est due en particulier à l'accélération de la compétition interclanique pour tailler et ériger des *moai* de plus en plus grands, comme si leur volume croissant signifiait un surcroît de *mana* permettant de contenir la destruction en cours[3]. Cette fuite en avant se solde par la coupe massive de bois pour établir les chemins de halage des *moai* comme pour les dresser sur les *ahu*, alors que la croissance démographique implique par ailleurs le défrichement de nouvelles terres pour l'agriculture, et que la population mobilisée par la taille et le déplacement des *moai* relâche son contrôle sur les rats, qui prolifèrent et détruisent les graines des palmiers : ces effets cumulatifs provoquent une déforestation totale de l'île.

38 Il n'y a alors plus d'abris pour les cultures exposées au vent marin, plus de bois pour les pirogues, et l'érosion augmente. Il s'en suit une drastique diminution des ressources alimentaires, ce qui provoque une forte baisse de la population et, partant, un bouleversement social, politique et culturel. Un état de famine endémique s'installe dans l'île, où les guerres font leur apparition et deviennent fréquentes. Les buts de guerre sont le contrôle territorial (afin de se procurer des aliments, dont de la chair humaine), lequel est acquis par le renversement et la destruction des *moai* des clans ennemis, ce qui anéantit leur *mana*.

39 L'archéologie rend compte de ces changements profonds. Les armes les plus anciennes, des pointes d'obsidienne, remontent au XIVe siècle, et elles prolifèrent à partir du XVIIIe, à la fin de la période des *moai*. On note aussi, à la même époque, l'utilisation de grottes pour l'habitat et l'apparition d'abris pour les ressources alimentaires (Bahn et Flenley, 1992) : protection et conservation sont alors les caractéristiques dominantes de ce qui est aujourd'hui considéré comme le patrimoine archéologique le plus récent de Rapa Nui. La plupart des sites peuplés *(ahu-moai)* sont abandonnés, et les cavernes de l'île – des abris plus sûrs – commencent à être habitées de façon permanente à partir du XVIe siècle. De même, les poulaillers – désormais garants de quasiment les seules sources de protéines disponibles – sont transformés en de véritables forteresses, les jardins cachés dans des

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

cavités naturelles ou entourés de murs afin de garder leur humidité et les protéger des embruns qui traversent l'île dénudée. L'île se ferme alors hermétiquement car, dépourvus de bois pour construire des pirogues, les Rapanui ne peuvent plus lancer d'expéditions maritimes, ni même pêcher au large.

40 Lentement, la société rapanui tente de changer de mode d'adaptation géographique : les *moai* sont progressivement renversés, détruits et abandonnés au cours du XVIIIe siècle[4] et peu à peu remplacés par le culte de l'homme oiseau. Sa symbolique est évidente : il s'agit désormais de s'évader d'une île ravagée dont on sait avec certitude, depuis les visites des Européens durant le XVIIIe siècle, qu'elle n'est plus la seule terre au monde.

41 Le culte de l'homme oiseau permet de quitter l'île à la fois en réalité – le Motu Nui (ou « grand îlot »), où les candidats doivent trouver les œufs de sternes (qui ne nichent plus sur la « grande terre » où elles ont été décimées), est la seule terre visible depuis Rapa Nui – et en imagination : l'oiseau est libre, contrairement à l'homme prisonnier de l'île. Rapa Nui, et en particulier Orongo – lieu de la cérémonie annuelle, aujourd'hui l'un des sites les plus visités de l'île – se couvrent de pétroglyphes représentant l'homme oiseau.

42 Le culte de l'homme oiseau est une forme de patrimonialisation : l'œuf recueilli par le champion du clan vainqueur assure à celui-ci la prépondérance sur les autres pendant un an, et notamment le droit d'user des ressources d'autrui, au besoin par la force. Cet homme oiseau transmet ainsi une « ressource identitaire » à son clan, et ce bien patrimonial est à la fois « garant matériel de sa pérennité » et « support symbolique de son identité », pour reprendre les termes d'O. Godard. Il ne s'agit pas pour autant d'un mode d'adaptation géographique à l'isolement et à l'exiguïté de l'île aussi efficace que celui des *moai*, loin s'en faut : la meilleure preuve en est précisément la symbolique de l'évasion qui le sous-tend. Si l'homme oiseau prouve les efforts d'évolution de la société rapanui pour éviter de s'entredétruire complètement en se donnant des règles de cohabitation, il n'en demeure pas moins un culte basé sur une compétition cette fois-ci belliqueuse (même si elle est codifiée) et qui a lieu dans un environnement désormais presque entièrement détruit. La société rapanui ne recouvrera jamais plus un semblant d'équilibre, et le culte de l'homme oiseau marque ainsi le début de sa longue décadence.

La cause de la faillite du mode d'adaptation géographique rapanui : la fermeture de l'île ou la croissance des besoins ?

43 Revenons aux deux interprétations sur le peuplement et l'évolution culturelle de Rapa Nui.

44 Selon Heyerdhal, la civilisation rapanui n'a pas pu se développer dans l'isolement : il n'y a pas eu de spéciation géographique, ou alors elle est minime. Puisque son patrimoine est en partie issu des contacts avec l'Amérique, l'île est entrouverte, et la faillite de la civilisation rapanui découle de sa soudaine fermeture. En revanche, selon l'hypothèse commune, celle de Rapa Nui comme espace trappe, il peut y avoir eu création culturelle originale et, tout simplement, une vie sociale pacifique et sur le long terme dans l'isolement extrême d'un espace exigu : cela garantit la spécificité rapanui et donne à ce mode d'adaptation géographique par la patrimonialisation une valeur d'exemple universel.

45 L'hypothèse d'Heyerdhal et, plus largement, de tous ceux qui, comme Bahn et Flenley, voient dans la fermeture de l'île la cause de la catastrophe écologique entraînant la ruine de la civilisation rapanui, est, au fond, une hypothèse d'essence naturaliste. La crise

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

viendrait de ce que le peuple rapanui n'aurait pas su « gérer » la fermeture – soudaine ou pas – de son île. En définitive, selon cette hypothèse, l'isolement, c'est-à-dire la nature, a vaincu : on met l'accent sur la catastrophe au détriment de l'adaptation de la société rapanui, pendant plus d'un millénaire, à un isolement exceptionnel dans l'histoire humaine.

46 L'autre hypothèse est sociale : la catastrophe rapanui est due à la faillite d'un mode d'adaptation géographique à l'isolement, elle est due à un milieu et un genre de vie devenus inappropriés à partir d'un certain moment, tardif dans l'histoire rapanui, au bout de mille ans de peuplement. En définitive, ce n'est pas tant l'isolement (la nature) mais la société rapanui, son mode d'adaptation géographique, qui en est responsable. Ce mode d'adaptation est basé sur la compétition patrimoniale entre groupes : pacifique, celle-ci n'en demeure pas moins tendanciellement orientée, et ce d'autant plus que la population augmente, vers la croissance des besoins en énergie humaine et en ressources en bois nécessaires à la production de plus en plus de *moai* chaque fois plus volumineux. Il en découle à terme une contradiction insurmontable, dans le cadre d'un espace exigu et fermé, entre, d'une part, ce mode d'adaptation géographique qui n'évolue pas et, d'autre part, la croissance démographique comme celle des besoins indispensables pour maintenir son rang dans une compétition indéfinie.

47 Le mode d'adaptation géographique fondé sur la patrimonialisation des *moai* a néanmoins fonctionné à plein régime pendant 500 ans, après avoir été en gestation pendant à peu près la même durée. Tant que les ressources en bois assurant sa pérennité sont suffisantes, l'île demeure un système ouvert, malgré son isolement : la mer fournit une part importante de l'alimentation, et permet probablement quelques contacts avec « l'aire d'interaction est-polynésienne ». Avec la déforestation totale de Rapa Nui, le système se ferme, l'île devient un espace trappe, dont on ne s'évade plus que par l'intermédiaire du culte de l'homme oiseau, qui permet en outre, par une compétition belliqueuse au sein d'un environnement ravagé, la survie du clan le plus puissant au détriment des autres. Et lorsqu'il est à nouveau ouvert par l'arrivée des Européens, c'est de façon exogène et pour le plus grand malheur des Rapanui, pillés et massacrés.

48 Archétypes écologique et culturel, les îles invitent ainsi aux comparaisons entre biologie évolutive et géographie. Et, mondes miniatures, elles permettent de réfléchir aux relations entre l'humanité et la Terre.

49 Ce modèle insulaire peut être résumé par la formule de J. Bonnemaison (1990) : « les îles sont des métaphores qui révèlent le monde ». Or, les durées de ces phases historiques, l'ouverture et la fermeture de l'espace, les systèmes sociaux basés sur la compétition et enfin la symbolique de l'homme oiseau rappellent étrangement le développement du capitalisme et incitent à comparer l'histoire de Rapa Nui à celle du monde actuel. Le capitalisme a connu 500 ans d'expansion mondiale (de 1500 à 2000) dans un système ouvert ; combien de temps durera une compétition belliqueuse (qui s'exprime, au mieux, par la « guerre économique ») dans le système fermé (à l'échelle planétaire) de la mondialisation ? Quant au culte de l'homme oiseau, son équivalent actuel peut être trouvé dans la foi en la technologie : celles d'Internet et de l'espace, notamment, permettent de s'évader virtuellement d'une Terre écologiquement ravagée, mais aussi d'assurer la suprématie d'un ou de quelques pays sur les autres pour s'approprier leurs ressources.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

L'intégration au monde par la patrimonialisation

50 Aux Galápagos comme à l'île de Pâques, la rupture de l'isolement par l'intégration de ces îles au système Monde, qui commence vraiment au XVIIIe siècle et prend de l'ampleur au siècle suivant, s'accompagne d'abord d'une rapide destruction de bien des phénomènes résultant de la spéciation géographique naturelle ou culturelle.

De la destruction de la singularité à sa patrimonialisation

51 L'histoire de l'intégration au monde des Galápagos et de l'île de Pâques, via leur rattachement à l'Amérique, suit un cours parallèle (Grenier, 2002 b). Découvertes inhabitées en 1535, les Galápagos ne sont utilisées qu'à partir de la fin du XVIe siècle, et pendant une cinquantaine d'années, comme base de flibustiers britanniques ; puis, au XIXe siècle, elles sont l'un des principaux lieux de chasse des baleiniers américains. Redécouverte par les Hollandais en 1722 puis très peu abordée[5], l'île de Pâques n'est visitée que par quelques baleiniers pendant la première moitié du XIXe siècle. Ces premiers contacts, épisodiques, se soldent néanmoins par la fragilisation d'une nature ou d'une culture qui avaient jusqu'alors évolué en vase clos. Aux Galápagos, les flibustiers introduisent des rats, et les baleiniers des chèvres : ces espèces hautement « opportunistes » causent aujourd'hui encore des ravages dans les écosystèmes insulaires. A l'île de Pâques, les baleiniers recrutent de la main d'œuvre, échangent des vêtements ou de l'alcool contre des « curios », et introduisent des maladies : la décomposition de la société rapanui s'accélère. Les Galápagos et l'île de Pâques sont devenues des espaces ouverts à toutes les entreprises des marins et aventuriers occidentaux.

52 Après leur annexion par l'Équateur en 1832, la colonisation des Galápagos est confiée à des entrepreneurs qui y fondent des « haciendas concentrationnaires » (Silva, 1992) dont ils exportent les productions sur le continent, et dans lesquelles la nature et les hommes sont exploités sans retenue. Une main d'œuvre raflée dans les villes du littoral équatorien et maintenue de force dans l'archipel travaille aux défrichements, dans les plantations de canne et de café, à l'élevage bovin, dans les mines de soufre et de sel, ou à la chasse aux animaux dont on tire de l'huile ou des peaux. Les tortues, en particulier, paient un lourd tribut : outre le fait que les baleiniers américains en recueillent d'énormes quantités (au moins 100 000) pour se nourrir durant leurs longues campagnes de chasse dans le Pacifique, elles sont massivement collectées par les colons qui en extraient de l'huile destinée à éclairer les villes équatoriennes et péruviennes : au début du XXe siècle, 3 des 14 espèces de tortues géantes avaient disparu, et les populations survivantes étaient menacées de rapide extinction.

53 À l'île de Pâques, le tournant décisif d'une ouverture catastrophique a lieu en 1862, lorsque des esclavagistes péruviens raflent la moitié d'une population alors estimée à 3 500 personnes : dépositaires d'une part importante de la culture rapa nui (dont la signification des tablettes *rongo rongo*, seul exemple d'« écriture » polynésienne), les hautes castes sont anéanties. Lorsque les 15 survivants rapanui sont rapatriés sur leur île l'année suivante, ils sont porteurs de virus qui déciment la population insulaire : celle-ci, au bord de l'extinction, ne compte plus que 111 personnes en 1878... Entre temps, des missionnaires et un aventurier français se sont installés dans l'île exsangue : les premiers convertissent la population et brûlent les « idoles », le second importe des moutons et

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

introduit le salariat. Le Chili annexe l'île de Pâques en 1888 mais, après une tentative de colonisation nationale qui échoue en raison de l'éloignement de la « mère patrie », ce pays la loue à une entreprise multinationale britannique. Sa filiale, la « Compagnie d'exploitation de l'île de Pâques » (Cedip), transforme celle-ci en une gigantesque *hacienda* ovine ; afin de faire place nette aux moutons, les Pascuans[6] sont cantonnés dans un petit périmètre de leur île avec interdiction d'en sortir sans autorisation.

54 Les Galápagos et l'île de Pâques sont à la fois des espaces ouverts à une exploitation débridée sous la férule d'entrepreneurs maîtres des îles, et des espaces trappes pour leurs habitants – colons forcés équatoriens et population rapa nui survivante – qui ne peuvent en sortir et sont obligés de travailler pour des salaires payés en nature. Ces entrepreneurs font une utilisation massive de ressources à faible valeur unitaire – les tortues ou les hommes, et les îles ne sont considérées que comme les supports de ces exploitations intensives. Mais c'est alors que la singularité naturelle ou culturelle de ces îles est en passe d'être anéantie que se fait jour un intérêt scientifique pour celles-ci.

55 Depuis la fin du XIXe siècle, les Galápagos et l'île de Pâques fascinent les classes cultivées européennes et nord-américaines parce qu'elles questionnent certaines des idées-valeurs fondamentales de la civilisation occidentale, comme la place de l'homme dans la nature et la notion de progrès. Les premières, devenues célèbres après la publication de *L'origine des espèces* par Darwin en 1859, sont le lieu privilégié de recherches sur une théorie de l'évolution qui remet en cause la dualité homme-nature constitutive de la modernité. La seconde suscite des interrogations sur la décadence culturelle et provoque l'étonnement : une île isolée, siège d'une civilisation capable de produire de tels monuments avec des techniques aussi rudimentaires, ne peut être que « mystérieuse[7] ». Car comme le souligne W. Mulloy, « la complexité culturelle est presque partout étroitement liée à l'opportunité d'échanger des idées avec des voisins et d'en formuler de nouvelles grâce à leur aide. L'apparente violation de ce principe de base à l'île de Pâques explique l'attrait qu'elle exerce sur bien des scientifiques et de nombreux touristes » (1997 : 97).

56 Les premières expéditions scientifiques, naturalistes aux Galápagos, ethno-archéologiques à l'île de Pâques, commencent à partir des années 1870-1880 : elles se livrent à de grandes collectes de spécimens – animaux (tortues notamment) dans les premières ; *moai*, tablettes *rongo rongo*, statuettes *kava kava* dans la seconde – qui aboutissent dans des jardins zoologiques, des musées ou des collections privées d'Europe ou des États-Unis. Ainsi, le but de ces véritables razzias n'est pas tant scientifique que conservationniste : il faut sauver les derniers témoins d'une nature ou d'une culture singulières avant leur anéantissement, que l'on pense alors inéluctable. Cette patrimonialisation, exogène, est donc aussi *ex situ*, et a comme objectifs déclarés l'avancement de la science, le plaisir des riches collectionneurs, et l'instruction ou le divertissement du public d'Occident.

57 Après la Première Guerre mondiale, la large diffusion d'ouvrages tirés de certaines expéditions scientifiques – comme *The Mystery of Easter Island* de l'ethnologue britannique K. Routledge (1919), ou *Galápagos : World's End* du naturaliste américain W. Beebe (1924) – font connaître ces îles hors des cercles savants. A cette époque, de nombreuses aires protégées sont créées en Amérique latine, dont en Équateur et au Chili : l'année suivant la mission ethnologique Métraux-Lavachery à l'île de Pâques en 1934, celle-ci devient un « monument historique national », bien que la Cedip ait vu son bail renouvelé pour 25 ans en 1933… ; et un an après l'expédition Von Hagen aux Galápagos en 1935, un parc national est fondé dans l'archipel.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

58 Lors de la création de ces parcs nationaux, l'île de Pâques et les Galápagos sont administrées par les Marines de Guerre du Chili et de l'Équateur, qui n'assurent au mieux qu'une desserte annuelle par bateau depuis le continent. Aux Galápagos, quelques centaines de colons équatoriens, libérés de la tutelle des « haciendas concentrationnaires », végètent dans une économie d'autosubsistance ; à l'île de Pâques, la Cedip fait encore la loi, et les Pascuans sont toujours « parqués ». Dans les deux cas, ces parcs nationaux ont été créés pour sauvegarder les « trésors » archéologiques ou naturels de l'avidité des « étrangers » (dont de très rares « touristes » aux Galápagos), rendus seuls responsables de leur dégradation ; mais en réalité, ces aires protégées n'existent que sur le papier, et aucune des mesures de protection énoncées n'est appliquée, faute de moyens et de réelle volonté politique.

Géopolitique de la patrimonialisation

La patrimonialisation comme intégration territoriale

59 C'est précisément parce qu'elle n'existe pas que cette patrimonialisation ne débouche pas sur une véritable intégration des Galápagos et de l'île de Pâques à leurs territoires nationaux respectifs : pour cela, des infrastructures de transport et un développement économique *in situ* sont nécessaires.

60 Les États-Unis en guerre vont résoudre la question des transports. Comptant parmi les très rares terres du Pacifique oriental, les Galápagos et l'île de Pâques ont une valeur stratégique que révèlent les progrès de l'aviation. Cet intérêt militaire n'échappe pas aux Américains qui installent une base aéronavale aux Galápagos en 1942, et une piste d'aviation à l'île de Pâques en 1966 : ces bases leur permettent de surveiller les abords occidentaux du canal de Panama pendant la Seconde Guerre mondiale, et le quart sud-est du Pacifique alors que la Guerre Froide bat son plein[8].

61 L'entrée dans l'ère du développement se manifeste par la revendication, par les pays du tiers monde, d'une souveraineté sur leurs ressources naturelles. Le Chili et l'Équateur sont les premiers pays à faire de la protection du patrimoine naturel une stratégie pour assurer à la fois leur développement économique et leur souveraineté sur des espaces ouverts, lointains et mal contrôlés. Cela commence par la mer : lors de la « Conférence sur l'exploitation et la conservation des richesses marines du Pacifique Sud » qui se tient à Santiago en 1952, ces pays – auxquels se joint le Pérou – considérant qu'« il est de leur devoir de veiller à la protection et à la conservation de leurs ressources naturelles » au nom de « la subsistance de leurs peuples », revendiquent une « souveraineté et juridiction exclusives » sur 200 milles marins à partir de leurs côtes. Mais au-delà de cette revendication sur le courant du Humboldt et ses ressources halieutiques, c'est le Pacifique qui intéresse ces pays : en Équateur, la mer est considérée comme la « 5e province » du pays ; au Chili, l'océan entre le continent et l'île de Pâques est appelée « la mer à présence chilienne[9] »... Pour affirmer sa souveraineté sur l'océan et ses ressources, il est important de compter sur des points d'appui, sur ces îles lointaines dont la « zone d'exclusivité économique » augmente d'autant le domaine maritime national.

62 C'est pourquoi, une fois les Galápagos et l'île de Pâques rendues facilement accessibles, se fait jour en Équateur et au Chili la volonté politique que leur patrimonialisation soit cette fois-ci effective. Car c'est la patrimonialisation de la nature aux Galápagos et des restes de la culture rapanui à l'île de Pâques qui devrait y permettre un développement touristique

susceptible d'attirer dans ces îles des nationaux d'origine continentale, et renforcer ainsi, par leur peuplement, la souveraineté nationale sur ces lointaines possessions insulaires.

63 Cet objectif géopolitique rencontre alors celui des scientifiques occidentaux, qui travaillent, eux, à la sauvegarde de leurs objets d'étude. Afin de les patrimonialiser, ils en appellent d'une part à 1'« opinion publique internationale » et s'appuient pour ce faire sur les médias américains et européens (presse, édition, cinéma et télévision) et les organisations conservationnistes mondiales ; et, d'autre part, ils évoquent les revenus tirés du tourisme pour convaincre les États de créer des parcs nationaux dans ces îles[10]. On est ainsi en présence d'une boucle de rétroaction : une patrimonialisation médiatisée permet le développement touristique qui, en retour, la renforce et la justifie.

64 Dès lors, le processus médiatico-conservationniste est lancé. Des journalistes de *Life Magazine* font partie de l'expédition de l'Unesco de 1957, chargée d'étudier les modalités de création d'un parc national et d'une base scientifique internationale permanente aux Galápagos. Ils assurent une large couverture médiatique au projet, qui voit le jour en 1959, centenaire de la publication de *L'origine des espèces* : cette année-là sont créés simultanément le Parc national des Galápagos (PNG) et la Fondation Charles Darwin, l'ONG internationale chargée de sa tutelle. À l'île de Pâques, les premières fouilles archéologiques systématiques sont effectuées en 1955 par Thor Heyerdhal, dont la renommée est immense après l'expédition du Kon Tiki. Deux ans plus tard, il publie *Aku Aku. Les mystères de l'île de Pâques*, un *best seller* international[11] : l'île y est désignée comme le « plus grand musée à ciel ouvert du monde » ; l'expression fait encore fureur dans les agences de voyage vendant la destination.

65 En 1960, l'archéologue américain W. Mulloy est le premier à restaurer un *ahu moai* dans un but explicitement touristique. En 1964, lors de l'inauguration de la Station de recherche Charles Darwin (SRCD) aux Galápagos, cérémonie retransmise par la BBC, le grand biologiste J. Huxley, directeur de l'Unesco, qualifie ces îles de « laboratoire de l'évolution », terme repris depuis par tous les guides touristiques. Le « Parc national de tourisme île de Pâques » est créé en 1966 avec l'appui de l'Unesco ; l'appellation, explicite, rappelle le texte de loi fondant le PNG, qui évoque l'objectif d'en faire « un pôle du tourisme mondial ». En 1968, *Paris-Match* finance la restauration d'un *ahu moai*, ce qui assure une grande publicité à l'île de Pâques en France et en Polynésie française, mais aussi à ces dernières au Chili : à l'heure des essais nucléaires à Moruroa, la géopolitique de la patrimonialisation de Rapa Nui n'est pas seulement une affaire chilienne...

66 C'est donc en ouvrant les Galápagos et l'île de Pâques au tourisme international par le biais de leur patrimonialisation que les gouvernements équatorien et chilien comptent les intégrer effectivement à leurs territoires nationaux respectifs. Mais pour que cette ouverture soit complète, il faut d'abord en finir avec les restes de l'espace trappe qui caractérise ces îles depuis longtemps. Aux Galápagos, le pénitencier est fermé en 1959, l'année de création du parc national ; à l'île de Pâques, bien que le bail de la Cedip ait expiré en 1958, les militaires qui l'administrent n'ont rien changé : les Pascuans sont toujours cantonnés dans un réduit avec interdiction de quitter l'île. La situation commence à évoluer au début des années 1960, avec l'arrivée du génie militaire américain chargé de construire la piste d'aviation, et avec le séjour de l'ethnologue français F. Mazières, l'un des rares scientifiques à avoir dénoncé la réclusion des Pascuans. Mais le paradoxe veut que ce soit une expédition médicale venue étudier, en 1965, « une société fermée, isolée, où l'on pourrait distinguer les facteurs héréditaires des facteurs environnementaux[12] », qui contribue à faire cesser cet enfermement : ses membres

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

transmettent à la presse internationale une lettre des insulaires décrivant leurs conditions de vie. La question est évoquée à l'ONU et, en 1966, le gouvernement chilien autorise les Pascuans à circuler sur leur île et à la quitter. Mais si les Pascuans ne sont plus parqués, c'est leur île qui l'est désormais : 1966 est aussi, on l'a vu, l'année de création du parc national dans l'île, qui reste donc en plus grande partie inutilisable pour ses habitants, cette fois-ci pour raison de patrimonialisation…

67 Ensuite, il est indispensable de normaliser le statut administratif de ces îles, afin que tout ressortissant national puisse s'y installer librement, ce qui n'était pas le cas lorsqu'elles étaient des territoires sous la responsabilité des Marines de Guerre qui contrôlaient étroitement les migrations, quand elles ne les interdisaient pas. L'île de Pâques accède au statut de département en 1966, bénéficie de crédits de développement, et ses habitants jouissent désormais des mêmes droits que leurs compatriotes continentaux ; et les Galápagos deviennent une province en 1973. Il était temps : en 1967, les premiers vols de la compagnie nationale chilienne débarquent des touristes à l'île de Pâques et, à partir de 1975, les avions de ligne équatoriens se posent toutes les semaines aux Galápagos.

La patrimonialisation territoriale par le tourisme

68 L'intégration à l'espace national de ces lointaines possessions insulaires par leur développement touristique est un type de patrimonialisation territoriale. Grâce à des aires protégées fondées avec l'appui de la communauté internationale et au tourisme qu'elles attirent, les Galápagos et l'île de Pâques deviennent des patrimoines nationaux : des parcs nationaux. Cette patrimonialisation territoriale revient à sanctuariser, au sens géopolitique du terme, ces espaces périphériques du territoire national par le biais de la protection de leur nature ou des traces de leur culture. La reconnaissance internationale de la valeur des patrimoines qu'abritent ces îles[13] équivaut ainsi à la reconnaissance internationale de la souveraineté de ces pays sur ces territoires insulaires. Or, par son attraction pour les patrimoines et par son franchissement réglementé des frontières, le tourisme international témoigne de cette double reconnaissance. Et comme il est aussi vecteur du développement économique de ces territoires et de leur peuplement corrélatif, il apparaît comme la solution idéale pour assurer la souveraineté de l'Équateur sur les Galápagos, et du Chili sur l'île de Pâques.

69 Cette géopolitique de la patrimonialisation est bien un mode d'adaptation géographique, qui permet dans ce cas à des États sans grands moyens techniques et financiers de réduire la distance séparant leurs territoires principaux d'assise continentale de leurs possessions océaniques, et d'affirmer ainsi leur souveraineté sur ces îles isolées. La création de parcs nationaux aux Galápagos et à l'île de Pâques, suivie ou accompagnée par leur insertion dans le maillage administratif national, produit les effets escomptés par les États qui ont

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

mis en œuvre cette géopolitique de la patrimonialisation : la croissance de la population de ces îles est tirée par celle de leurs visiteurs (tabl. 1).

Années	Population de l'île de Pâques	Touristes à l'île de Pâques	Population des Galápagos	Touristes aux Galápagos
1950	700	0*	1300	0*
1962	1 200	0*	2400	0*
1974	1800	2800	4000	7500
1982	1900	2300	6200	17100
1990	2600	5000	9800	41200
1998	3500	20600	15700	64500

Note*

70 Cet afflux de population touristique et migrante aux Galápagos et à l'île de Pâques a été rendu possible par l'établissement de réseaux aériens et maritimes assurant des transports fréquents entre ces îles et le continent sud-américain. Dans l'archipel, on passe ainsi d'un vol hebdomadaire et d'un cargo mensuel au début des années 1970 (soit au début du tourisme), à 2 vols quotidiens (davantage en haute saison) et 2 ou 3 cargos par semaine en 2001. Et bien que l'île de Pâques continue d'être présentée par la publicité touristique comme « le lieu habité le plus isolé de la Terre », il n'en est rien : en 2000, elle était reliée au continent par cargo 2 à 3 fois par mois, et le Boeing 767 de Lan Chile assurant la liaison Santiago-Papeete s'y posait 6 fois par semaine (3 fois dans chaque sens). Cette large ouverture représente une grave menace pour le patrimoine naturel des Galápagos : elle se manifeste par une arrivée massive et constante d'organismes introduits qui se répandent depuis les ports et les zones agricoles dans le parc national, où elles supplantent peu à peu certaines espèces natives ou endémiques[14].

71 Cette patrimonialisation a donc des objectifs contradictoires : elle prétend fermer des espaces désormais protégés aux usages prédateurs ou destructeurs du passé, tout en ouvrant largement les îles qui les contiennent aux flux touristiques et migratoires et aux produits qui leurs sont nécessaires. On assiste ainsi à une véritable « continentalisation » de ces îles : les milieux qui y ont cours deviennent identiques à ceux que l'on trouve ailleurs dans le monde, et il en va de même de la faune et de la flore des Galápagos, progressivement remplacées par des espèces « généralistes ». Cette patrimonialisation à finalité géopolitique a certes atteint ses objectifs de peuplement et de développement mais, du fait de ces contradictions, elle ne représente pas une adaptation géographique durable et débouche sur une désintégration spatiale et sociale.

La patrimonialisation comme désintégration territoriale

72 Le tourisme, qui fonctionne sur le mode spatial des réseaux, fournit le modèle géographique organisant l'espace de ces îles et, au-delà, les milieux dominants dans leurs sociétés (Grenier, 2002 a).

Le tourisme ou la « localisation » du patrimoine

73 Aux Galápagos, deux rapports, établis en 1966 par des naturalistes britanniques puis en 1967 par des économistes américains, jettent les bases du tourisme encore en vigueur aujourd'hui. Ces experts préconisent un tourisme de croisières reliant des sites de visite du PNG, tourisme qui doit être fondé sur des séjours courts, être intégré dans la mesure

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

du possible à des circuits comprenant plusieurs destinations en Amérique du Sud, et enfin être confié à la plus grande entreprise touristique équatorienne, Metropolitan Touring. L'objectif officiel de ces recommandations est de minimiser l'impact écologique du tourisme dans le parc national, d'où l'absence d'infrastructures hôtelières et la brièveté des séjours. En réalité, ce sont des considérations purement commerciales qui les expliquent : il est moins coûteux d'investir dans un bateau de croisière d'occasion que de faire construire un hôtel, et il plus rentable de louer une cabine quatre jours plutôt qu'une semaine. Quant à Metropolitan Touring, elle vend des circuits en Amérique latine, travaille avec des agences de voyage américaines (notamment Lindblad Travels) et finance la Fondation Darwin (Grenier, 2000).

74 À l'île de Pâques, c'est un rapport de l'Unesco de 1966 qui organise le tourisme (Peterson, 1966). Deux de ses recommandations sont significatives. Il conseille d'abord de changer le nom de l'île pour Rapa Nui, « nom suffisamment court pour être d'usage général et d'origine polynésienne, ce qui aurait de la valeur pour la publicité touristique ». Le nom officiel de l'île de Pâques[15] , revendiqué aujourd'hui par ses habitants polynésiens, est donc un produit de marketing touristique... Ce rapport recommande ensuite de construire « un circuit éducatif automobile autour de l'île », tout en se montrant soucieux d'éviter le développement d'une circulation routière comme à Tahiti : aujourd'hui, l'île de Pâques, traversée par une route et entourée par une autre, compte pourtant la plus forte proportion de véhicules privés par habitant du Chili...

75 Derrière ces rapports d'experts, ce sont des opérateurs de tourisme qui définissent de fait le tourisme dans ces parcs nationaux, en étant les premiers à sélectionner les formules de voyage, les circuits et les sites de visite. L'entreprise Lindblad Travels, fondée par l'Américain d'origine norvégienne Lars Lindblad, le précurseur de 1'« écotourisme » de luxe dans le monde, est à la fois pionnière aux Galápagos et à l'île de Pâques. Dans les années 1960, L. Lindblad a organisé plusieurs croisières touristiques aux Galápagos, et démontré la rentabilité de cette formule. On le retrouve à l'île de Pâques à la fin des années 1960, où il met en œuvre le type de tourisme qui est encore la règle aujourd'hui : un circuit à bord de véhicules tout-terrain qui transportent les visiteurs de site en site, comme les bateaux de croisière aux Galápagos. À cette époque, Lindblad Travels et la compagnie aérienne Lan Chile s'associent pour vendre des tours permettant de visiter l'île de Pâques et les Galápagos dans la même semaine. Enfin, aux Galápagos, Metropolitan Touring choisit les sites de visite du parc national, qui sont retenus en fonction de leur caractère spectaculaire, et non selon des critères conservationnistes.

76 Ce tourisme est fondé sur la brièveté des séjours – quatre jours en moyenne aux Galápagos, deux à l'île de Pâques[16]– et son corollaire, la rapidité des parcours. Il s'agit par conséquent d'un tourisme hautement mécanisé, où les bateaux à moteur ou les voitures tout-terrain se succèdent sur les sites, provoquant une pollution sonore, olfactive, visuelle[17] et parfois matérielle : la marée noire de janvier 2001 aux Galápagos a été causée par un pétrolier qui approvisionnait le plus gros et le plus moderne des paquebots de croisière de l'archipel. Par le zonage de parcs nationaux, par les sites de visite reliés au sein d'itinéraires immuables, par le calcul sans cesse remanié de la « capacité de charge » des sites les plus attractifs, les plans d'aménagement de ces parcs nationaux ne font qu'entériner ces pratiques touristiques : le premier de ces plans date de 1967 à l'île de Pâques, et de 1974 aux Galápagos. Leur but est de permettre à un nombre sans cesse croissant de visiteurs de parcourir rapidement ces parcs nationaux en donnant

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

l'impression que leur impact est limité. Certains de ces sites se détériorent pourtant en raison de leur sur-fréquentation : à l'île de Pâques, le site d'Orongo a été placé sur la liste des 100 monuments en danger par l'ONG World Monument Watch (1999) ; aux Galápagos, une douzaine des 64 sites terrestres du parc national concentrent 80 % des visites, malgré les nombreux plans d'aménagements visant à corriger cette tendance (Grenier, 2000).

77 Mais ce type de tourisme conduit surtout à la détérioration de l'expérience de la singularité de ces lieux, pourtant vantée par la publicité touristique. En effet, la relation à l'espace et à la nature de ce tourisme est banale, c'est celle en vigueur dans le monde développé : fondée sur la recherche de l'efficacité et de la rentabilité – ici la rapidité, le confort et la sécurité sont les maîtres mots – elle a tendance à ne considérer les lieux visités que comme des décors appréhendés par le truchement d'appareils de prise de vues. Les patrimoines sont ainsi réduits à des emblèmes consommés visuellement, les explications sommaires des guides ne constituant qu'un alibi « éducatif » que les rapports et autres plans d'aménagement ont rendu obligatoire. Le touriste circule dans un réseau balisé dont il ne s'écarte guère et qui a été construit par des entreprises de tourisme de façon à maximiser leurs profits : peu leur importe le reste de l'espace dans lequel se trouvent les sites qu'elles vendent, leurs clients ne le voient pas.

78 De ces aires protégées, le tourisme n'utilise que ce qui l'intéresse : il provoque ainsi une fragmentation spatiale, une « localisation » de ces patrimoines, dont les éléments les plus remarquables – nurseries d'oiseaux de mer ou grands *ahu-moai* restaurés – sont extraits des espaces et des territoires qui les abritent, comme des milieux qui les ont rendus possibles. Ce ne sont ni les îles Galápagos ni l'île de Pâques qui sont visitées mais des lieux patrimonialisés, dont les images célébrant la nature sauvage ou la culture originale sont abondamment diffusées. Ces sites-patrimoines sont donc coupés de leur contexte géographique, devenu abstrait : comme les patrimoines des Galápagos et de l'île de Pâques sont liés à ces îles dans leur globalité, ils perdent alors de leur sens.

79 Ces sites privilégiés sont intégrés à des réseaux organisés par des entreprises touristiques dont l'autre extrémité est formée par des agences de voyage vendant la destination et par les compagnies aériennes qui la desservent. Ce type de tourisme produit ainsi un modèle d'organisation géographique qui a fini par s'imposer à l'ensemble de ces îles, parce que leur sort dépend désormais largement de la connexion établie ou non avec ces réseaux les reliant avec l'extérieur. Il en résulte une double désagrégation spatiale et sociale dans ces îles, d'une part entre les lieux connectés aux réseaux et ceux qui ne le sont pas et, d'autre part, entre ceux des habitants qui participent au tourisme et ceux qui en sont exclus : cela se traduit par un éclatement territorial, par de multiples conflits d'usages des ressources des aires protégées, et par des menaces concomitantes sur les patrimoines.

Conflits d'usages et conflits territoriaux : le patrimoine disputé ou nié

80 La contradiction consistant à utiliser la patrimonialisation d'une portion d'espace sous la forme d'aire protégée pour servir le développement d'un territoire et assurer la souveraineté nationale sur celui-ci est à la source de multiples conflits.

81 Cette contradiction éclate au grand jour au début des années 1990 aux Galápagos, dont la population s'est accrue, par immigration, de plus de 50 % au cours de la décennie précédente : ces migrants ont été attirés dans l'archipel par la forte croissance touristique. C'est alors que les autorités conservationnistes, appuyées par le secteur des grandes entreprises de tourisme qui dominent le marché (Metropolitan Touring est

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

toujours à leur tête), évoquent les dangers que cette croissance démographique fait courir au patrimoine naturel insulaire pour mettre en place une nouvelle politique touristique. Celle-ci, connue sous le nom de « tourisme sélectif », vise à faire des Galápagos une destination d'écotourisme de luxe : les coûts d'accès à l'archipel et au parc national, comme le prix des prestations touristiques, sont fortement augmentés, de façon à évincer la clientèle peu fortunée qui nourrit le secteur touristique local, dont le développement est rendu responsable de l'attraction des migrants dans l'archipel. Cette politique représente un tournant majeur par rapport à la stratégie de souveraineté nationale par le peuplement. Celle-ci ayant été couronnée de succès, il s'agit de limiter les migrations vers l'archipel[18] en prétextant la sauvegarde de son patrimoine naturel qui, de vecteur de développement, devient ainsi un frein : l'hostilité envers la conservation augmente alors parmi la population insulaire.

82 Car, à la même période, la pêche d'exportation vers l'Asie de requins et d'holothuries se développe très vite dans l'archipel et fournit emplois et opportunités d'entreprendre à une partie de la population évincée du tourisme, ainsi qu'à de nombreux migrants désormais attirés par cette nouvelle activité économique. A la suite de l'épuisement des ressources halieutiques du littoral continental équatorien, la pêche s'étend à de nouvelles espèces et s'intensifie aux Galápagos au cours des années 1990. Les conservationnistes et les entreprises touristiques, opposés à toute forme de pêche d'exportation en raison des dégâts considérables qu'elle cause aux écosystèmes marins et littoraux[19], en appellent alors à l'opinion publique occidentale via les médias (notamment anglo-saxons) et des organisations internationales telles que le Pnud et l'Unesco[20]. Face à eux, une partie importante de la population insulaire, relayée par ses représentants politiques, bénéficie du soutien actif du puissant groupe de pression de la pêche industrielle et de ses alliés de la Marine de Guerre (Grenier, 2000).

83 L'opposition entre ces acteurs, très violente[21], se résume à un conflit territorial, les deux parties se disputant l'usage du parc national et de la réserve marine : les patrouilles de gardes-parc et leurs vedettes traquent mollement les pêcheurs locaux et les palangriers ou chalutiers équatoriens et étrangers[22]. Pour les uns, il s'agit d'une aire protégée aux usages exclusivement scientifique et touristique ; pour les autres, cette conception revient à en faire un espace réservé aux étrangers (*los* « *afuereños* », ceux du « dehors ») tandis qu'elle prive la population locale d'un développement identique aux autres provinces du pays, auquel les insulaires estiment avoir droit dans la mesure où ils disent « *hacer patria* » (représenter la patrie) dans l'archipel.

84 Aux Galápagos, la contradiction d'une patrimonialisation servant un développement économique – que celui-ci soit seulement réservé à des entreprises de tourisme ou généralisé à la population insulaire par le biais de multiples activités – qui implique une large ouverture de ces îles sur le monde provoque ainsi un conflit permanent entre acteurs et une dégradation accélérée du patrimoine naturel insulaire. Un exemple de l'inadaptation géographique de cette forme de patrimonialisation est la mise en œuvre, dès la fin des années 1960, d'un programme de conservation *ex situ* d'espèces à la fois emblématiques et menacées d'extinction : les tortues géantes. Aujourd'hui, ce programme a atteint des proportions colossales, puisque de nombreux individus de toutes les espèces de tortues de l'archipel naissent et sont élevées à la Station Darwin avant d'être rapatriées sur leurs îles respectives ; certaines espèces, comme celle de l'île d'Española, sont même entièrement élevées *ex situ*, et les individus relâchés portent tous un numéro d'identification peint sur la carapace.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

85 La nature des Galápagos, dont les tortues sont le symbole très médiatisé du caractère « sauvage », est donc en réalité reconstruite par l'homme. Ces tortues géantes constituent un patrimoine à elles seules : icônes de la conservation des Galápagos (les logos de la Station Darwin et de l'administration du parc représentent une tortue), les touristes peuvent les photographier à leur guise dans des enclos à la Station, devenue par ce fait le site le plus visité du Parc national. Ces tortues procurent ainsi une remarquable visibilité touristique et médiatique à la Station Darwin, qui en tire de surcroît d'appréciables revenus en vendant toutes sortes d'objets à l'effigie de ces reptiles.

86 Mais cette patrimonialisation *ex situ*, qui rappelle celle du début du XXe siècle, est bien la preuve, plus de 40 ans après la création du parc national, de l'échec de la patrimonialisation *in situ* de la nature des Galápagos : la Fondation Darwin semble ainsi avoir troqué la patrimonialisation d'un espace pour celle d'une espèce.

87 La large ouverture de l'île de Pâques par la patrimonialisation touristique y provoque aussi des conflits sociaux et territoriaux. Ici comme aux Galápagos, mais de façon plus virulente en raison de la différence de cultures, la croissance démographique par immigration de Chiliens du continent (appelés « Contis ») attirés par le développement touristique est très mal vécue par la population polynésienne. La moitié de la population actuelle de l'île de Pâques est née sur le continent, alors que les « Contis » n'avaient jamais représenté plus de 11 % des insulaires avant 1966 (Mac Call, 1975), et que la moitié de la population d'origine rapanui vit aujourd'hui hors de l'île, surtout au Chili et en Polynésie française (Mac Call, 1998). Ces facteurs démographiques expliquent que les Rapanui se sentent envahis, dépossédés de leur territoire et menacés dans leur identité culturelle.

88 La situation est cependant complexe. Le développement de l'île, entrepris à partir de 1966 et qui s'est accéléré avec la croissance touristique, a été si longtemps espéré par les Rapanui qu'ils ne le remettent pas en cause. Mieux, de nombreuses familles polynésiennes vivent du tourisme, et plutôt bien.

89 Or, le tourisme a provoqué la diffusion très rapide, au cours des années 1990, de la société de consommation chez les Rapanui[23], dont les modèles se trouvent à Tahiti et Hawaï bien plus qu'au Chili, qu'ils qualifient volontiers de « pays sous développé ». De plus, le tourisme provoque la folklorisation de la culture rapanui sur un standard polynésien plus conforme aux fantasmes des touristes en quête de « mers du Sud » : les groupes de danseurs et musiciens adoptent des canons tahitiens ou hawaïens, la seule plage de l'île a été plantée de cocotiers importés de Tahiti pour lui donner un aspect de Pacifique sud, d'innombrables artisans reproduisent à l'infini et sans créativité aucune des statuettes de *moai* qu'ils vendent fort cher tout en se proclamant « artistes comme nos ancêtres »...

90 Par ailleurs, le développement impulsé par l'État chilien, objectif géopolitique oblige, a consisté en une véritable « chilénisation » de l'île de Pâques, où ont débarqué des dizaines de fonctionnaires et leur familles, où les mariages intercommunautaires sont nombreux malgré les tensions entre Rapanui et « Contis », où la scolarité se fait en espagnol et où la télévision nationale diffuse ses programmes à longueur de temps. De sorte qu'un leitmotiv revient dans toutes les enquêtes effectuées auprès des Rapanui[24] : « le tourisme nous permet de mieux vivre, on veut davantage de visiteurs, mais c'était mieux avant, on avait plus de solidarité entre nous, il y avait moins de problèmes, moins de Chiliens », etc. De fait, la brutale irruption du développement, du tourisme et de la société de consommation qu'ils ont engendré ont provoqué une désagrégation de cette société

longtemps coupée du monde : cela se traduit notamment par des maux comme l'alcoolisme et la consommation de drogues, y compris chez les enfants.

91 Pourtant, le fait que des dizaines d'archéologues étudient et restaurent le patrimoine rapanui et que des milliers de touristes viennent le visiter est un motif de fierté qui a suscité un réveil identitaire dans la population polynésienne. Mais celui-ci, outre le fait qu'il se traduit par une montée des sentiments autonomistes et la recherche de liens plus étroits avec les « frères polynésiens » (notamment ceux de Tahiti), a aussi comme conséquence paradoxale une contestation croissante de la patrimonialisation de 43 % de la superficie de l'île sous la forme d'un parc national. Cela est en effet perçu comme la poursuite de l'usurpation des terres rapanui par le colonisateur chilien, et ce d'autant plus que l'État est aussi propriétaire du reste de l'*hacienda* de la Cedip, soit 40 % de l'île en plus de l'aire protégée. Jusqu'en 1993 et le vote de la « Ley Indigena » (qui prévoit la restitution aux communautés indigènes du Chili des terres possédées par l'État), les Rapanui ne possédaient donc que 10 % de leur île (les 7 % restants appartenant aussi à l'État), soit sensiblement la même proportion qu'avant 1966…

92 Et si, depuis 1993, l'État chilien a commencé à distribuer aux Rapanui une partie des terres de l'ex-Cedip, ceux-ci estiment que c'est largement insuffisant et réclament la restitution de l'ensemble de l'île, parc national compris. Cette revendication territoriale se manifeste par une floraison de constructions illégales dans le parc, et par la divagation du bétail des autochtones sur les sites touristiques les plus prestigieux, ce qui est tout aussi interdit. La signification de ces transgressions est claire : l'île entière est le patrimoine des Rapanui[25], leur « nombril du monde », *Te Pito Te Henua*…

Conclusion

93 Aux îles Galápagos comme à l'île de Pâques, la patrimonialisation touristique mise en œuvre à partir des années 1960 est, à première vue, un succès géopolitique. En effet, quelle autre activité que le tourisme aurait pu nourrir un tel développement économique susceptible d'attirer des migrants dans ces îles, traditionnellement perçues comme hostiles parce qu'extrêmement isolées et sans grandes ressources naturelles, et d'y assurer de la sorte la souveraineté nationale de leurs États de tutelle ? Cette patrimonialisation est donc apparemment un mode d'adaptation géographique performant pour surmonter l'isolement, car si la position de ces îles à la surface du globe n'a évidemment pas changée, leur situation dans l'espace-monde a évolué : elles ne sont désormais plus isolées ni dépeuplées, mais intégrées à leurs territoires nationaux respectifs et à l'économie mondiale. Cependant, plusieurs facteurs poussent à conclure que ce type de patrimonialisation court à l'échec.

94 Les raisons de cette faillite prévisible sont toutes liées à la contradiction, majeure, entre l'isolement ayant permis l'émergence de ce qui a été patrimonialisé dans ces îles et la large ouverture qui les caractérise aujourd'hui. Ces patrimoines sont mis en danger du fait de leur exposition permanente aux flux de personnes, de produits et d'organismes en provenance du reste du monde, mais aussi par la diffusion corrélative dans ces îles de milieux et de genres de vie en vigueur en Équateur ou au Chili, voire dans les pays du Nord.

95 Les populations de ces îles vivent sous perfusion, dans une extrême dépendance vis-à-vis du « dehors », d'où proviennent non seulement la quasi totalité des produits alimentaires,

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

mais aussi des biens considérés comme vitaux pour satisfaire une clientèle touristique aisée et les segments de ces sociétés qui entrent dans l'ère de la consommation : voitures, bateaux à moteur, pétrole, télévisions, aliments surgelés, eaux minérales, climatiseurs, etc. Ces flux de produits créent des stocks d'ordures devenus très difficiles à gérer en l'absence de recyclage ou de retour sur le continent : on observe ainsi des amoncellements de déchets non biodégradables dans des décharges plus ou moins contrôlées, qui contaminent les nappes phréatiques ou la mer ; les espaces patrimonialisés pour le tourisme se retrouvent ainsi dégradés.

96 De plus, l'importation massive de produits alimentaires signifie l'introduction de nombreux organismes qui représentent, aux Galápagos, un grave danger pour des espèces endémiques et menacent ainsi de disparition ce qui a été patrimonialisé, une nature singulière. Et ce d'autant plus que l'archipel reste ouvert, comme depuis le XIXe siècle, dans l'autre sens, c'est-à-dire qu'il continue d'en sortir quantité d'animaux marins destinés à l'exportation, d'où de fortes pressions sur certains écosystèmes.

97 Par ailleurs, l'économie de ces îles est essentiellement liée au tourisme, activité volatile s'il en est, extrêmement sensible à toute modification des situations politique, économique, sanitaire, climatique, etc., dans les pays récepteurs mais aussi dans le monde, ainsi qu'à la conjoncture économique et aux modes touristiques dans les pays émetteurs. Que le flux touristique ralentisse, et c'est non seulement toute la société insulaire qui en pâtit mais aussi les aires protégées patrimonialisées pour le tourisme, car leur survie dépend des revenus tirés de cette activité. En outre, bien que le tourisme impose aux populations insulaires une économie de services ouverte sur le monde et génératrice d'inflation, elle ne profite pas à l'ensemble des habitants, loin s'en faut : ceux qui en sont exclus considèrent alors cette patrimonialisation exogène, faite pour les touristes, comme un obstacle à d'autres activités pouvant leur procurer des revenus.

98 Ce qui menace aussi cette forme de patrimonialisation, ce sont les milieux et les genres de vie qu'elle implique. Que ce soit par leur intégration aux territoires nationaux ou par leur modelage par le tourisme, les populations insulaires ont adopté ou importé des relations à l'espace et à la nature de type continental, c'est-à-dire faisant fi des limites spatiales propres aux îles. Celles-ci sont aménagées pour tenter de les adapter à des genres de vie marqués par un développement et une consommation dont la croissance est nourrie par l'augmentation permanente des visiteurs et des habitants.

99 La moitié de ces habitants sont désormais nés sur le continent. Cette « continentalisation » des îles, manifeste et dangereuse d'un point de vue biologique aux Galápagos, est aussi réelle et problématique sur le plan culturel dans cet archipel – où les îliens avaient développé une identité qu'ils sentent menacée par les nouveaux venus (Grenier, 2000 ; Ospina, 2000) – et plus encore à l'île de Pâques, en proie à un processus de « chilénisation » qui, s'il suscite des tensions chez les Polynésiens, n'en demeure pas moins un succès que l'on peut, par exemple, mesurer à la perte de l'usage de la langue rapanui chez les jeunes générations.

100 Enfin cette patrimonialisation s'est traduite par l'aliénation territoriale des insulaires. Cantonnés sur une petite partie de leurs îles pour laisser la place aux scientifiques et aux visiteurs, les insulaires qui ne profitent pas du tourisme se sentent lésés et revendiquent tout ou partie des aires protégées. Pour eux, cette patrimonialisation exogène est vécue comme une occupation étrangère, pour le seul bénéfice d'acteurs extérieurs aux îles : ils contestent donc les aires protégées, en y commettant des dégradations, en s'y livrant à des activités interdites ou en y construisant des bicoques. Or il ne peut y avoir de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

patrimoines sans territoires, car la territorialité est la garante de leur protection. Lorsque les Rapanui sont dépossédés de leurs terres ou que le Parc national des Galápagos est envahi par des usagers qui se moquent des interdits, cette absence de territorialité se traduit par la dégradation des patrimoines.

101 La patrimonialisation actuelle des Galápagos et de l'île de Pâques court à l'échec parce qu'elle montre chaque fois plus son inadaptation géographique : elle suscite, dans les groupes sociaux qui vivent ou visitent ces îles, des relations à l'espace et à la nature qui n'y sont pas adaptées. Cette patrimonialisation est inadaptée parce qu'elle ouvre trop ces îles sur le monde, elle les rend trop dépendantes de l'extérieur, c'est-à-dire qu'elle agit dans le sens contraire des conditions géographiques qui avaient permis l'émergence de ces patrimoines.

102 Une patrimonialisation efficace est celle qui permet l'adaptation géographique de la population locale de sorte qu'elle puisse vivre en conservant le patrimoine parce qu'elle en profite et parce qu'il a un sens pour elle. Pour cela, il est nécessaire d'adapter le milieu des habitants à des îles où la nature ou la culture patrimonialisées ont évolué dans l'isolement. Il est donc impératif de se débarrasser du mimétisme consistant à importer des milieux en vigueur ailleurs dans le monde afin d'être capable d'inventer des milieux particuliers, adaptés à la singularité des espaces patrimonialisés. Mais ces îles étant de fait largement ouvertes sur le monde, cette adaptation géographique ne peut vraiment aboutir que si elle concerne à la fois les populations locales, les touristes et entreprises touristiques, et les États, ONG et organisations internationales impliqués dans cette patrimonialisation, qui doit donc être à la fois endogène et exogène : les Galápagos et l'île de Pâques étant des « patrimoines de l'humanité », elles concernent tout le monde. Dans le cas de ces îles, cette patrimonialisation est une adaptation géographique aux limites spatiales, à l'isolement, à l'exiguïté, à la rareté des ressources, à la fragilité écologique. Cette patrimonialisation doit ainsi contribuer à inventer une autre façon de vivre sur la Terre, et susciter le respect et l'émerveillement pour la singularité de ces lieux. Ce sont les conditions nécessaires pour qu'elle soit durable et accomplisse ainsi son objectif déclaré, la transmission aux générations futures d'espaces naturels ou de paysages culturels en l'état, c'est-à-dire à la fois conservés et faisant sens.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

BAHN P., FLENLEY J., 1992 — *Easter Island. Earth Island*. Londres, Thames and Hudson.

BERQUE A., 1990 — *Médiance. De milieux en paysages*. Montpellier, Gip-Reclus.

BERQUE A., 1996 — *Être humains sur la terre*. Paris, Gallimard.

BLONDEL J., 1995 — Biologie insulaire et le syndrome de l'insularité, *Les Cahiers du Conservatoire du Littoral*, 3 :84-94.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

BONNEMAISON J., 1991 — Vivre dans l'île. Une approche de l'îléité océanienne, *L'espace géographique,* 19-20 (2) : 119-125.

BRUHNES J., 1956 — *La géographie humaine.* Paris, Armand Colin (1re éd. 1910).

BRUNET R., 1986 — « L'espace, règles du jeu ». *In* AURIAC F, BRUNET R. (éd.) : *Espaces, jeux et enjeux.* Paris, Fayard : 297-316.

DARWIN C, 1859 — *L'origine des espèces*. Paris, La Découverte (1980).

DROUIN J.-M., 1991 — « Quelques figures de l'insularité ». *In* ROGER A., GUÉRY F. (éd.), *Maîtres et protecteurs de la nature,* Champ Vallon, Seyssel : 197-216.

EIBL-EIBESFELDT I., 1959 — *Survey on the Galápagos Islands*. Paris, Unesco.

FUNDACIÓN NATURA, 1999 — *Informe Galápagos 1998-1999*. Quito, Fundación Natura y Fondo Mundial para la Naturaleza.

GODARD O., 1989 — « Jeux de nature : quand le débat sur l'efficacité des politiques publiques contient la question de leur légitimité ». *In* MATHIEU N., JOLLIVET M. (éd.), *Du rural à l'environnement*, Paris, L'Harmattan : 303-342.

GREEN R., 1998 — « Rapanui Origins Prior to European Contact. The View from Eastern Polynesia ». *In* VARGAS CASANOVA P. (ed.) : *Easter Island and East Polynesia Prehistory*. Santiago, Universidad de Chile : 87-110.

GRENIER C., 2000 — *Conservation contre nature. Les îles Galápagos*. Paris, IRD Éditions, coll. Latitudes 23.

GRENIER C., 2002a — « How Tourism reduces Geodiversity and How it could be Different : The Galápagos Archipelago and Easter Island Cases ». *In* DI CASTRI F, BALAJI V. (eds) : *Tourism, Biodiversity and Information*. Leiden, Backhuys Publishers : 233-255.

GRENIER C, 2002b — Océaniques ou Américaines ? Analyse comparative du rattachement aux Amériques des Galápagos et de l'île de Pâques. *Mappemonde*, 66 :38-44.

HEYERDHAL T., 1958 — *Aku-Aku. El secreto de la Isla de Pascua*. Barcelone. Editorial Juventud S. A. (1re éd. 1957).

HOTUS A., 1988 — *Los soberanos de Rapa Nui. Pasado, présente y futuro*. Santiago, Editorial Edicion.

JARAMILLO P., 1999, — « Impacto de las actividades humanas sobre la vegetacion nativa en el Parque Nacional Galápagos ». *In Informe Galápagos 1998-1999*, Quito, Fundación Natura : 50-55.

KIRCH P., GREEN R., 1987 — History, Phylogeny and Evolution in Polynesia. *Current Anthropology,* 28 (4) : 431-456.

MAYR E., 1993 — *Darwin et la pensée moderne de révolution*. Paris, Éditions Odile Jacob.

MCARTHUR R., WILSON E. O., 1967 — *The Theory of Islands Biogeography*. Princeton, Princeton University Press.

MCCALL G., 1975 — Sympathy and Antipathy in Easter Islander and Chilean Relations. *The Journal of the Polynesian Society :* 467-475.

MCCALL G., 1998 — « Rapanui Wanderings : Diasporas from Easter Island ». *In Easter Island in Pacific Context. South Seas Symposium, Proceedings of the Fourth International Conference on Easter Island and East Polynesia.* Los Osos, CA, Easter Island Foundation : 370-378.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

MAUCHAMP A., 1997 — Threats from Alien Plants Species in the Galápagos Islands, *Conservation Biology*, 11 (1). 260-263.

MULLOY W., 1997 — « Preliminary Cultural Historical Research Model for Easter Island ». *In The Eastern Island Bulletins.* Los Osos, CA, World Monument Fund and Eastern Island Foundation : 97-114.

OSPINA P., 2000 — *Identidades en Galápagos. El sentimiento de una diferencia.* Quito, Fundacion Natura y Fondo Mundial para la Naturaleza.

PETERSON C, 1966 — *Contributions towards a Master Plan for the Proposed Rapa Nui National Archeological Monument on Rapa Nui, Isla de Pascua or Easter Island, Chile.* Paris, Unesco.

PROVINCIA ISLA DE PASCUA RAPA NUI, 1999 — *Memoria de gestion 1998*. Hanga Roa, Gobernacion.

SILVA P, 1992 — « Las islas Galápagos en la historia del Ecuador ». *In Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 12. Quito, Corporacion Editora Nacional : 253-303.

WORLD MONUMENTS WATCH, 1999 — *One Hundred most Endangered Sites 2000*. New York, World Monuments Fund.

NOTES

1. Bien qu'il n'ait été donné à l'île de Pâques qu'au XIXe siècle par des catéchumènes tahitiens qui y officiaient, on utilisera le nom polynésien de Rapa Nui, aujourd'hui l'autre appellation officielle de l'île, pour évoquer son histoire avant l'arrivée des Européens. Les Polynésiens de Rapa Nui forment le peuple rapanui.
2. Heyerdhal a exposé cette thèse dans plusieurs publications, dont on ne citera ici que le récit de sa campagne de fouilles archéologiques à l'île de Pâques en 1955 (Heyerdhal, 1958), parce qu'il a contribué à la diffuser bien au-delà des cercles savants.
3. Le plus grand *moai* jamais érigé, au XVIe siècle, mesure 10 m et pèse 80 tonnes. Le plus grand *moai* taillé mais jamais dressé (il est encore sur place au Rano Raraku) mesure 20 m et pèse 200 tonnes.
4. Les *moai* dressés sur les *ahu* sont encore nombreux en 1722, mais Cook témoigne que bien des *moai* étaient renversés en 1774, et il n'en reste presque aucun debout en 1804, lors du passage du Russe Lisanskij ; le dernier étranger à avoir vu un *moai* dressé est Dupetit-Thouars, en 1838.
5. Vraiment très isolée, l'île de Pâques n'est visitée, après Roggeween en 1722, que par Cook, l'Espagnol Gonzalez et La Pérouse avant 1805, date de la première escale d'un baleinier américain.
6. Les Chiliens désignent les Rapanui sous le terme de Pascuans (« pascuenses » en espagnol).
7. C'est P. Loti qui lance la mode des « mystères de l'île de Pâques ». Depuis, bon nombre d'ouvrages sur l'île, scientifiques ou non, évoquent ces mystères dès leur titre...
8. En 1985, lors d'une autre période de tension Est-Ouest, la piste d'aviation de l'île de Pâques est agrandie, au point d'en faire la plus longue de l'hémisphère sud : l'objectif est de permettre un atterrissage d'urgence de la navette spatiale, mais le projet américain de « guerre des étoiles » est aussi évoqué.
9. L'année précédente, en 1951, un hydravion des Forces aériennes chiliennes avait rallié l'île de Pâques depuis Valparaiso, justifiant cette appellation...
10. Par exemple, l'éthologiste I. Eibl-Eibesfeldt, l'un des principaux promoteurs du PNG, signale dans son rapport à l'Unesco que « ... les Galápagos peuvent devenir une importante attraction pour les touristes, mais seulement si elles sont protégées en tant que réserve de faune, comme celles de l'Afrique ou des États-Unis » (1959 : 23).

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

11. Plusieurs touristes enquêtes à l'île de Pâques, en 1999 et 2000, indiquaient que c'était la lecture de cet ouvrage qui leur avait donné envie de visiter l'île.

12. Les Rapanui sont aussi des objets d'études naturalistes : la Medical Expedition To Easter Island (METEI) qualitie l'île de Pâques de « laboratoire vivant »... comme les Galápagos (Boutilier, 1992 : METEI : a Canadian Medical Expedition to Easter Island, 1964-1965), *Rapa Nui Journal*, vol. 6, n° 2 : 21-32.

13. Celle-ci est consacrée par leur inscription au patrimoine mondial par l'Unesco, en 1978 pour les Galápagos (elles sont l'un des 4 premiers sites à être classés), et en 1995 pour l'île de Pâques.

14. Les seules études chiffrées dont on dispose ont été menées sur les plantes : elles montrent que dans les années 1940, on ne comptait qu'une trentaine d'espèces de plantes introduites aux Galápagos, contre près de 500 à la fin du XXe siècle, soit la moitié des taxons de l'archipel (Mauchamp, 1997 ; Jaramillo, 1999).

15. En 1976, l'aire protégée de l'île prend le nom de « Parc national Rapa Nui ».

16. Enquêtes personnelles auprès des touristes : 1650 aux Galápagos, 265 à l'île de Pâques.

17. En 1999 et 2000, les motos et jeeps montaient jusqu'aux sommets des 3 volcans majeurs de l'île de Pâques : comment peut-on apprécier la beauté de ces lieux au milieu des pétarades et des fumées de pots d'échappement ?

18. En 1998, le Parlement équatorien vote la « Loi spéciale pour la conservation et le développement durable des Galápagos », qui limite les migrations vers l'archipel après 25 ans de libre installation.

19. Le premier rapport sur ces déprédations établi par une institution conservationniste internationale date de 1994 : Thorsell : *UICN Technical Evaluation. Galápagos Marine Ressources Reserve*, UICN, Gland.

20. Fin 1994, alors que la crise entre pêcheurs et conservationnistes atteint son paroxysme, ces organisations menacent l'Équateur de placer les Galápagos sur la liste des patrimoines mondiaux en danger. Montrant les limites de leur « conscience écologique », les entreprises de tourisme s'y opposent, car cela réduirait le flux touristique à destination de l'archipel.

21. À plusieurs reprises ces années-là, les Galápagos sont paralysées par des grèves insurrectionnelles qui ne prennent fin qu'avec l'intervention de militaires envoyés du continent ; les installations de la Station Darwin et du Parc national sont mises à sac, les routes coupées et les aéroports occupés, des tortues massacrées, des touristes menacés, etc.

22. La collusion, souvent dénoncée, entre des entreprises de pêche continentales et de hauts officiers de la Marine de Guerre équatorienne explique la prudence de l'administration du Parc national. À la demande de cette dernière, l'ONG conservationniste Sea Sheperd a dépêché sur place, en 2001, un patrouilleur dont l'équipage, bien plus efficace, a reçu des menaces de mort ou, plus diplomatiquement, d'expulsion. L'émission télévisée Thalassa (France 3) a diffusé un documentaire sur les conflits de la pêche aux Galápagos en janvier 2002.

23. On peut en voir un symbole dans le fait que les poulets, jadis « spécialité » de Rapa Nui, ne sont plus élevés dans l'île mais importés congelés du Danemark, via Tahiti où, en vertu du marché unique européen, ils sont meilleur marché que la production locale.

24. J'ai effectué 64 enquêtes auprès des habitants de l'île de Pâques au cours de 2 missions, en 1999 et 2000.

25. Dans un ouvrage au titre significatif – *Les souverains de Rapa Nui. Passé, présent et futur* (Hotus, 1988), le président d'un « Conseil des Anciens » créé pour superviser la redistribution des terres avait tenté de reconstituer, avant même que cette restitution ait lieu, la généalogie des 10 clans qui se partageaient l'île : il s'agissait d'être en mesure d'assigner à chaque famille une parcelle conforme à son histoire. Mais celle-ci étant largement oubliée, la tâche est impossible et personne n'en a tenu compte.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

NOTES DE FIN

***.** = pas de tourisme organisé mais quelques visiteurs individuels.
Sources : Provincia /s/a de Pascua, 1999. Fundación Natura, 1999.
Tableau 1 Croissances démographique et touristique à l'île de Pâques et aux Galápagos.

RÉSUMÉS

L'isolement des Galápagos et de l'île de Pâques a donné lieu à des processus de spéciation géographique se traduisant ici par des espèces endémiques et là par une culture singulière. Or la patrimonialisation de ces particularités naturelle ou culturelle a d'abord été, pour les acteurs qui l'ont mise en œuvre, une adaptation géographique à l'insularité extrême.
A l'île de Pâques jadis, l'édification permanente de *moai* par la population signifiait une compétition pacifique entre clans, adaptée à l'exiguïté et à l'isolement de leur territoire. Mais cette patrimonialisation n'a pas assez prêté attention aux limites écologiques de l'île et a débouché sur une crise générale de cette société polynésienne.
Plus récemment, après une phase d'ouverture dévastatrice pour les particularités des Galápagos et de l'île de Pâques, les scientifiques occidentaux ont poussé à leur conservation. Les États équatorien et chilien y ont alors créé des parcs nationaux afin d'y favoriser un tourisme gage de souveraineté nationale, car celui-ci s'accompagne du développement des transports et du peuplement conséquent de ces îles. Cette patrimonialisation géopolitique, qui vise à intégrer de lointains territoires océaniques à des États à assise continentale, est une autre forme d'adaptation géographique.
Aujourd'hui cependant, une contradiction majeure met en danger ces patrimoines : celle entre l'isolement passé des Galápagos et de l'île de Pâques, qui fît émerger les phénomènes patrimonialisés et qui justifiait ces patrimonialisations, et la croissante ouverture de ces îles sur leurs espaces nationaux respectifs et l'économie mondiale.

Galápagos and Easter Island isolation explains geographic speciation process giving birth here to endemic species and there to a singular culture. The patrimonialisation of these natural or cultural peculiarities was, at first, a geographical adaptation to extreme insularity for the stakeholders who did implement it.
On Easter Island once, the continual setting up of the moai *by the population was a peaceful competition between clans, well adapted to the isolation of their tiny territory. But this patrimonialisation did not take enough care of the island ecological limits and led to the collapse of this Polynesian society. More recently, after an opening up phase with disastrous effects on the Galápagos and Easter Island peculiarities, western scientists pressed for their conservation. Thus, Ecuadorian and Chilean States created there national parks for a tourism synonymous with national sovereignty, because tourism comes along with transport development and, therefore, the real settlement of these islands. This geopolitical patrimonialisation, which aims at integrating far oceanic territories to continental States, is another form of geographic adaptation.*
Today, however, a real threat on these heritages comes from the major contradiction between Galápagos and Easter Island past isolation, which allowed the emergence the patrimonialised phenomenons and justified as well these patrimonialisations, and the growing opening up of these islands on their respective national spaces as on the world economy.

INDEX

Mots-clés : Galápagos, spéciation, patrimonialisation, adaptation, île de Pâques
Keywords : Easter Island

AUTEUR

CHRISTOPHE GRENIER

Christophe **Grenier,** géographe, Igarun, rue de la Censive-du-Tertre, BP 81227, 44312 Nantes cedex 3.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Conclusion. De la reconnaissance de patrimoines naturels à la valorisation des savoirs locaux

Premier bilan et perspectives de recherches dans les pays du Sud

Marie-Christine Cormier-Salem et Bernard Roussel

1 Apporter une conclusion à ce deuxième ouvrage regroupant les communications du séminaire organisé et animé par l'UR026 « Patrimoines et territoires » offre l'excellente opportunité de tenter un premier bilan des réflexions conduites en Afrique et à Madagascar, depuis maintenant plus de cinq années par une équipe de chercheurs interdisciplinaires[1]. Une telle entreprise de synthèse pourrait paraître bien vaine, si elle ne s'accompagnait aussi d'une mise en perspective et de la formulation de questionnements propices aux développements futurs et à l'ouverture de nouvelles pistes de recherches.

2 Le point de départ de notre cheminement collectif fut l'existence dans les pays du Nord, d'un véritable engouement pour le patrimoine naturel, qui tient en particulier au souci de mettre en place des politiques efficaces de protection, de gestion et d'exploitation de l'environnement. La polysémie de cette notion, la diversité des réalités qu'elle recouvre, la multiplicité des processus de mise en patrimoine, la pluralité des acteurs et de leurs stratégies ont déjà fait l'objet, dans ce contexte géographique, de nombreux travaux dont les plus récents (Chevalier, 2000 ; ou encore Rautenberg *et al.*, 2000) s'interrogent en particulier sur les conséquences, tant sociales qu'environnementales, d'une telle course au « tout patrimoine ».

3 En ce qui concerne les pays du Sud et plus particulièrement l'Afrique et Madagascar, lorsque nos études démarrèrent, il n'existait encore que fort peu d'informations raisonnées et détaillées sur le patrimoine naturel. Nous ne savions même pas si cette notion imposée par le modèle occidental était porteuse de sens dans les Suds. La création de parcs naturels, de réserves de biosphère, de sites Unesco du patrimoine mondial ou encore la signature par la plupart des pays africains des grandes conventions sur les

espèces menacées (Cites, CMS[2], etc.), attestaient des tentatives de transfert, généralement peu concluantes, de cette conception particulière du rapport à la nature. Mais les informations sur les perceptions locales de ces patrimoines naturels et surtout, sur l'existence d'autres patrimoines naturels issus de dynamiques plus locales faisaient grandement défaut.

Le foisonnement des patrimoines naturels

4 Les travaux de notre groupe ont donc été en quelque sorte pionniers : il s'est d'abord agi de repérer, d'identifier et de décrire les éléments naturels biologiques qui faisaient éventuellement patrimoines pour les sociétés étudiées, quels étaient les processus à l'œuvre et quels acteurs s'y impliquaient. Les réponses à ces interrogations sont au cœur des communications réunies dans le premier ouvrage collectif de notre équipe (Cormier-Salem *et al.*, 2002) et occupent aussi une large place dans le présent ouvrage. D'emblée, les processus à l'œuvre apparaissent étroitement liés aux réflexions et incitations émanant des traités internationaux sur l'environnement comme la Convention sur la diversité biologique : la mise en patrimoine de la nature est partout encouragée car elle apparaît non seulement comme un outil privilégié de conservation de la diversité biologique, mais également comme une façon de reconnaître la singularité des « cultures autres » et d'aider à ce que les savoir-faire locaux sur la nature se maintiennent et soient valorisés (Cormier-Salem et Roussel, 2002 ; Rodary *et al.*, 2003).

5 Les processus officiels de patrimonialisation, que nous qualifions d'exogènes, sont en pleine activité dans tous les pays étudiés. Ils mettent en jeu des dispositifs étatiques propres : chaque pays a ses systèmes de classement et de mise en défens, telle la Côte d'Ivoire avec ses Zones de diversité biologique ou Madagascar avec son système de gestion patrimoniale Gelose (Gestion locale sécurisée). Le plus souvent, il s'agit de l'application nationale de dispositifs internationaux : le parc des Galápagos, exemple extra-africain présenté dans cet ouvrage ou la réserve de biosphère du W au Niger à laquelle un certain nombre des travaux de notre équipe a été consacré, en sont des exemples emblématiques. Les listes d'espèces patrimoniales et d'espaces protégés ne cessent de s'allonger. Leurs désignations relèvent le plus souvent de logiques sanctuaristes et répondent à des constats de dégradation de l'environnement ou d'érosion de la biodiversité, exprimés par des experts scientifiques naturalistes. Elles se traduisent par la mise en place de restrictions plus ou moins complètes de l'accès aux ressources naturelles.

6 A côté de ces constructions « exogènes », nos travaux de recherche sur le terrain ont permis d'identifier des objets naturels auxquels les communautés locales – agriculteurs, pêcheurs, éleveurs – confèrent un statut comparable à celui de patrimoine naturel. La liste est longue et concerne tous les niveaux de la biodiversité : les races animales et variétés végétales domestiques, les espèces sauvages et les populations qu'elles forment, les végétations, les écosystèmes et les paysages qu'ils composent. Même si le terme n'existe pas dans les langues concernées, même si on ne trouve pas d'équivalent dans les catégories locales, on ne peut nier l'existence un peu partout de formes d'attachement collectif à certains éléments de la nature et la réalité du patrimoine naturel local. Trois principaux caractères semblent en constituer l'apanage (Cormier-Salem et Roussel, 2000) : ces éléments sont supposés être hérités des ancêtres, suffisamment appréciés et valorisés pour être transmis aux générations futures et servir de référents identitaires à

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

une collectivité. Les processus locaux de patrimonialisation, que nous qualifions « d'endogènes », répondent davantage à des logiques de reproduction sociale, maintien de la tradition, contrôle et valorisation des ressources qu'à la volonté de garder la richesse spécifique ou l'intégrité fonctionnelle des écosystèmes comme le font généralement (ou tentent de le faire) les patrimonialisations exogènes.

7 À l'heure actuelle les patrimoines locaux existent partout et si certains sont d'existence fort ancienne (la sacralisation des espaces forestiers en pays *vodun* par exemple), d'autres correspondent à des dynamiques nouvelles liées par exemple à l'arrivée de populations migrantes ou à la mise en place récente de formes d'exploitations et de mises en valeur innovantes : la crevetticulture malgache a déclenché de la part des populations concernées des revendications patrimoniales fortes sur les espaces où s'installent les fermes d'élevage ; certaines communautés du Nord-Cameroun se créent des zones de chasse communautaire et tentent de les faire reconnaître par l'État. La valorisation touristique de la réserve de biosphère du Delta du Saloum au Sénégal est le fait, certes, d'investisseurs étrangers au milieu mais également, de plus en plus, de pêcheurs niominka qui, non contents de se convertir en piroguiers et écoguides, proposent aux visiteurs les « produits de leur terroir » (huîtres, pagnes, sel, etc.) et l'hébergement dans des cases aménagées à cet effet.

8 En fait, dans toutes les régions étudiées, la mise en patrimoine de la nature apparaît comme la combinaison différemment dosée selon les circonstances et les contextes, de deux types de processus, les uns exogènes et les autres endogènes. Les premiers, bien souvent initiés par des acteurs scientifiques, politiques ou économiques du Nord, sont soutenus par les États et par les lobbies de développement ou de protection de l'environnement. Ils sont généralement mis en œuvre par les grandes ONG internationales, parfois aux dépens des usagers locaux. Il en est ainsi de la plupart des forêts classées et des réserves cynégétiques créées en Afrique de l'Ouest à l'époque coloniale et maintenues, voire étendues par les États actuels. Les autres sont le fait de populations et organisations locales, relayées éventuellement par des instances opérant à différentes échelles : là encore les ONG, émanant cette fois du tissu social local, jouent un rôle essentiel. Tout au long de ce gradient, les processus de patrimonialisation vont de pair avec des négociations, des recompositions, des ré-arrangements institutionnels, une ré-interprétation, voire une re-création de la tradition. Certains lieux de mémoire, des sites emblématiques, tels des bosquets sacrés, des autels, d'anciennes résidences royales ou des tombeaux, sont ainsi intégrés dans des dispositifs de conservation de la nature.

9 Le foisonnement de patrimoines naturels n'est pas sans générer rivalités et conflits. Ce qui est vécu comme patrimoine pour les uns est souvent posé par les autres comme frein au développement ; les espèces ou les territoires « remarquables » des uns et des autres correspondent rarement, ni les modes de gestion qui sont préconisés. Le poids des grandes ONG et des lobbies environnementalistes ainsi que les discordances entre acteurs, du local à l'international, dans la façon de concevoir et de gérer les éléments naturels, sont partout très importants. Les revendications patrimoniales portées par des acteurs locaux, au-delà du contrôle de l'accès aux ressources et aux espaces, ont souvent pour motivations premières leur reconnaissance culturelle et politique. Au fur et à mesure de l'avancement de nos travaux, nous avons ainsi été conduits à reformuler nos interrogations et à considérer l'analyse des liens entre revendications patrimoniales, territoriales et identitaires comme un axe privilégié.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Patrimoines naturels et accès aux ressources et aux espaces

10 Bien qu'il faille se garder de toute généralisation, il est manifeste que le premier des patrimoines, du moins en Afrique et à Madagascar, est la terre. Le registre du foncier joue un rôle important dans la construction d'attachements collectifs (Bassett et Crummey, 1993 ; Blanc-Pamard et Cambrézy, 1995). Pour les communautés paysannes, le rapport à la terre dépasse sa seule appropriation et concerne toutes les ressources naturelles, quels que soient leurs usages, aussi bien l'agriculture que le pastoralisme, la chasse, la pêche, la cueillette... Ces fonciers (pastoraux, halieutiques...) semblent moins définis par des droits de propriété que par des compétences aussi bien rituelles que pratiques. Autrement dit, ce sont ces compétences (ou savoirs) qui confèrent à des groupes ou des individus le contrôle sur les ressources naturelles, mais également qui leur donnent l'autorité sur les hommes et du même coup leur imposent un devoir de protection. Les arrangements institutionnels sont extrêmement diversifiés et changeants, et les situations locales échappent bien souvent aux outils conceptuels occidentaux (Le Roy, 1999) : la gestion patrimoniale des ressources dans les Suds ouvrent des perspectives d'investigation intéressante à l'anthropologie juridique et à l'écologie politique (Zimmerer et Bassett, 2003).

11 Nos études montrent qu'un des moteurs de la patrimonialisation est aussi bien la raréfaction (réelle ou perçue) d'une ressource que la compétition pour son accès et son contrôle. On comprend donc pourquoi les processus de patrimonialisation s'accompagnent toujours de changements des règles d'accès et d'appropriation des ressources et des espaces. Des biens communs, soi-disant en accès libre, deviennent, en acquérant le statut de patrimoine, des biens collectifs, gérés par quelques-uns au nom de la communauté. Il en résulte des expropriations, des déplacements de populations et l'établissement de législations, qui tendent à marginaliser les usagers anciens.

12 Aux yeux de ces mêmes usagers, la création d'aires protégées fait sortir les espaces du système juridique local et les transforme souvent en des lieux de non-droit, dont les ressources sont alors exploitées sans contrôle : c'est le cas du gibier qui devient alors la proie des braconniers, ou encore des ligneux pillés par les bûcherons et les charbonniers. Dans d'autres cas, les ayants droit traditionnels contournent les interdits par le truchement de migrants dont ils favorisent l'installation sur les espaces d'où ils ont été eux-mêmes expulsés : les systèmes anciens d'accès perdurent clandestinement, voire officieusement, comme une deuxième légalité.

13 Si de telles « violences écologiques » (Peluso et Watts, 2001) sont toujours largement d'actualité, comme en témoignent encore les contributions de cet ouvrage, on assiste néanmoins à de significatives évolutions dans des directions parfois divergentes. D'un côté, des réserves et des parcs nationaux échappent au contrôle des États car ils sont de plus en plus souvent confiés à des gestionnaires privés où gérés par des organismes internationaux et organisés en réseaux transfrontaliers. De l'autre, des communautés locales, longtemps exclues des territoires de la conservation, sont désormais désignées comme les bénéficiaires privilégiés, voire exclusifs, de ces espaces et instituées en contrepartie « gardiennes du jardin planétaire ». Le transfert de gestion aux communautés locales ou du moins leur participation (Ostrom *et al.*, 2002) sont préconisés dans les arènes de négociation internationale sur l'environnement, telle la Convention de

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

Rio. Dès lors, les grandes ONG Internationales tels WWF, UICN et même Conservation International, auxquels sont confiées nombre des aires protégées africaines, ne peuvent que suivre le mouvement. Les États rivalisent d'inventions institutionnelles pour mettre en œuvre la gouvernance locale, mais leur volonté de garder leur souveraineté sur le patrimoine naturel national freine la réalisation effective des transferts. Cependant, ces velléités suffisent souvent à changer le paysage institutionnel local, à révéler des jeux de pouvoirs et à induire des recompositions politiques et sociales.

La généralisation du recours au local

14 C'est probablement dans le champ de la conservation de la biodiversité que le recours au local se manifeste avec le plus de vigueur. Il est en premier lieu justifié par le souci d'emporter l'adhésion des communautés locales aux projets de conservation : les populations riveraines des espaces protégés ou vivant sur les aires de répartition des espèces ciblées doivent faire montre de bonne volonté et accepter de participer à leur gestion « durable ». La seule répression n'est pas une solution efficace et les disparitions d'espèces pourtant pointées par la Cites, les échecs cuisants de nombre de Parcs naturels africains et de la lutte contre le braconnage sont là pour en témoigner. Il existe aussi des exemples de succès et les coûteux programmes de « sensibilisation » des populations locales portent parfois leurs fruits : la patrimonialisation du dernier troupeau de girafes du Niger (Luxereau, 2003) en est un exemple. Parfois l'adhésion emprunte des chemins inattendus qui ne sont pas sans conséquences en terme environnemental : le parc du W du Niger devient pour les pasteurs riverains le dernier lieu où l'on peut conduire ses troupeaux « à l'ancienne », où les jeunes bergers pourront, en évitant habilement les patrouilles des gardes du parc, faire montre de leur qualité de meneur de troupeaux (Riegel, 2001).

15 En même temps, le retour en force du local est indiscutablement lié à la réhabilitation des savoirs et savoir-faire naturalistes locaux. Longtemps ignorés, voire méprisés par les experts du Nord, ils sont désormais considérés par ces mêmes spécialistes, comme des outils de conservation de la biodiversité et de gestion durable de l'environnement. Les communautés locales, considérées comme les plus proches de la nature, sont maintenant présentées comme les plus capables de la préserver. La patrimonialisation locale apparaît comme un outil privilégié de « l'écologie de la réconciliation » (la *win-win ecology* de Rosensweig, 2003).

16 Les travaux de notre équipe se sont largement fait l'écho de ces interrogations portant sur les liens entre gestion patrimoniale locale et développement durable : dans quelle mesure les institutions, les pratiques et les valeurs « traditionnelles » participent à la gestion durable des ressources (Posey, 1999) ? En Afrique comme ailleurs, les exemples et contre-exemples ne manquent pas de populations qui seraient des « écologistes » qui s'ignorent, et d'autres qui exploitent de manière minière les ressources de leurs milieux ou qui les abandonnent sans état d'âme à des exploitants allochtones. On a manifestement trop hâtivement voulu faire des prêtres responsables des forêts sacrées et des chefs de terre coutumiers des gestionnaires avertis de la biodiversité et des protecteurs de l'environnement.

17 Quel que soit le bien-fondé de cette réhabilitation, elle n'en est pas moins effective et a largement contribué à justifier le mouvement mondial qui transforme les savoir-faire locaux en objets patrimoniaux, dont il est urgent d'assurer la reconnaissance, la

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

conservation et la protection juridique (Cormier-Salem et Roussel, 2002). La tendance est planétaire et entre en synergie avec la recrudescence des mobilisations identitaires (Jollivet et Lena, 2000), le retour à « l'ethnique » et à « l'authentique » (Guillaud, 2003) en réaction à la mondialisation, au néocolonialisme et à l'uniformisation. La reconnaissance des patrimoines locaux est encouragée aussi bien par les instances les plus emblématiques de la mondialisation telles l'OMC, l'Ompi[3] ou la Convention sur la diversité biologique que réclamée par les alter-mondialistes les plus convaincus. Elle trouve de nombreuses expressions dans les politiques à l'échelle internationale, nationale, régionale et locale : ainsi, la conservation de la biodiversité et des connaissances traditionnelles associées, accompagnée de leur valorisation économique et de leur protection juridique est au cœur du courant « socio-environnementalisme » sud-américain (le *socioambientalismo* : Santilli, 2004).

18 Cette patrimonialisation des savoir-faire locaux est un nouveau paradigme qui ouvre un vaste champ de recherche que les travaux de notre équipe n'ont pas manqué d'explorer. De nombreuses analyses se sont intéressées à la redéfinition du local, tant dans ses fondements identitaires que dans ses limites territoriales, en lien avec la reconnaissance de patrimoines naturels. L'objectif pour les groupes d'acteurs en présence est de faire valoir leur prééminence sur un espace ou une ressource naturelle de manière à asseoir leur légitimité dans les arènes de négociation et à exclure les autres usagers, publics et privés, locaux et « étrangers ». Pour y parvenir, on assiste à l'instrumentalisation de concepts aussi variés, flous, polysémiques et délicats à cerner que l'ethnie, le territoire et la tradition (Peters, 1996 ; Zerner, 2000). Au niveau international, à l'image des situations sud-américaines, l'argument le plus souvent avancé pour fonder la légitimité des revendications patrimoniales est celui de l'autochtonie. En Afrique, continent par excellence des migrations et des recompositions communautaires, il est plus souvent fait référence à la primo-installation et au premier défrichement – le « droit de la hache », qui confèrent un certain nombre de compétences religieuses rituelles. Les tensions environnementales, vives entre le local et le global, ne le sont pas moins au seul niveau local, entre sédentaires et migrants, hommes et femmes, cadets et aînés, etc. Dans la plupart des terrains explorés, les usagers migrants – éleveurs pasteurs nomades ou pêcheurs maritimes – sont les grands perdants de la course au patrimoine.

19 Ainsi, en Afrique comme ailleurs, le retour au local n'évite pas les écueils du populisme, ni les dangers des replis nationalistes, et les dérives des logiques communautaires et hiérarchiques (clans, clientélisme). Ce mouvement comprend d'une part un risque de fixation des identités alléguées, d'autre part une remise en cause des principes mêmes de la démocratie, dont le principal défi est bien de permettre l'expression des particularismes sans tomber dans la fragmentation et de concilier « identité citoyenne et sentiment communautaire » (Cahen, 1999).

20 Un dernier groupe d'interrogations apparaît assez fréquemment dans les travaux de notre équipe : c'est la liaison forte entre construction patrimoniale et volonté de valorisation économique. À Madagascar, les revendications patrimoniales locales sur les forêts préparent souvent leur mise en culture ou leur exploitation. Les projets d'aménagement et de gestion des réserves et des parcs naturels comprennent toujours un volet de valorisation économique, par le biais de l'exploitation touristique ou cynégétique, de la commercialisation de certains produits de cueillette... Certaines forêts sacrées *vodun* deviennent des étapes de circuits touristiques. Les exemples de tentatives de mise sur le marché de patrimoine naturel sont nombreux et traduisent souvent une

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

double volonté : justifier le bien-fondé de la patrimonialisation et amortir les coûts de conservation.

21 Les outils de valorisation compatibles avec les exigences de la conservation ou de la durabilité environnementale et sociale sont encore assez peu nombreux. D'autant que, dans le contexte actuel de renforcement du local, les retombées économiques sont censées revenir, du moins en partie, aux communautés riveraines et que la patrimonialisation doit obligatoirement participer au développement local.

22 Notre équipe commence à s'intéresser à certaines formes nouvelles de valorisation du patrimoine naturel : dans les terrains de nos études, l'écotourisme, voire « l'ethnotourisme » sont de plus en plus souvent présentés comme des solutions pour une gestion durable et concertée de la biodiversité, censée concilier conservation de la nature, respect des sociétés locales et partage équitable des bénéfices. L'exploitation touristique des patrimoines du Sud, et tout particulièrement de ceux inscrits sur les listes du patrimoine mondial ou parmi les réserves de biosphère, s'adresse en priorité à une clientèle du Nord, sinon fortunée, du moins en quête de destinations exceptionnelles, d'expériences originales et « authentiques ». Il s'ensuit bien souvent une mise aux normes occidentales des paysages et des écosystèmes tropicaux, relégués par exemple au rôle de simple décor pour une grande faune emblématique comme dans les grands parcs et réserves de l'Afrique de l'Est (Honey, 1999). La mise en spectacle du patrimoine induit un risque de folklorisation et de perte des identités locales. Mais elle entre parfois en synergie avec des dynamiques locales : les anciens sites sacrés de culte vodun au sud du Bénin deviennent des jardins publics ; en pays dogon, par un jeu de miroir entre scientifiques, touristes et villageois, les mises en scène touristiques récentes ont permis la reconnaissance local d'un patrimoine naturel longtemps occulté au profit de l'héritage culturel et symbolique.

23 La valorisation, au profit du local, d'éléments de la nature et des savoir-faire traditionnels qui en font partie s'accompagne de la mise au point d'outils juridiques adéquats pour conforter les liens entre les communautés locales et « leur »'biodiversité. Il s'agit de reconnaître et de protéger au niveau mondial des droits d'accès et d'exploitation. Dans ce cadre-là, les systèmes d'Indications géographiques présentent un grand intérêt : droits de propriété collectifs, appartenant à des communautés locales de producteurs, ils concernent non seulement des produits (les fameux « produits de terroir ») mais aussi des éléments de la biodiversité et des savoir-faire particuliers. En Europe, la mise en place d'Indications géographiques protégées, et autres Appellations d'origine contrôlée a fait ses preuves comme outil de conservation et de valorisation des patrimoines socioculturels locaux (Bérard et Marchenay, 2004) : que l'on songe par exemple à la prospérité de certain pays fromagers comme ceux du Comté ou du Saint-Nectaire. De nombreux pays, sur tous les continents, ont déjà des systèmes d'Indications géographiques plus ou moins complets et opérationnels. Nos travaux ont bien montré l'existence partout en Afrique de spécialités locales, de productions localisées, originales et identitaires, résultats d'une longue histoire commune entre une société, un environnement et une ressource : leurs natures, leurs origines, leurs évolutions, notamment dans le cadre de la mise en place de systèmes d'IG, constitueront à n'en point douter une perspective de recherche intéressante pour qui s'intéresse à l'avenir du patrimoine naturel africain.

24 Au-delà de l'extrême diversité des objets, des acteurs, des processus et des stratégies, la construction patrimoniale de la nature, explorée par les nombreuses contributions

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

réunies dans cet ouvrage comme dans le précédent, apparaît finalement comme une réponse aux dynamiques engendrées par l'articulation du global avec le local, non seulement en terme de conservation de la nature mais aussi en terme de logique économique et de revendication politique et identitaire. Le recul des patrimoines communs nationaux ou mondiaux et l'extraordinaire explosion des patrimoines naturels locaux constituent deux tendances majeures. Au niveau local, qui reste l'entrée privilégiée par nos recherches, l'irruption de dynamiques externes, liées par exemple aux projets de conservation et de développement, l'arrivée de migrants ou l'ouverture des marchés, obligent les gens à faire « le tour du propriétaire », pour reprendre la jolie formule de E. Garine, et à retrouver, voire réinventer, un territoire, un passé, une tradition et bien sûr un patrimoine naturel.

25 Nos études ont clairement montré les limites et les dangers des processus « exogènes » de mise en patrimoine de la nature en termes de conservation de l'environnement, durabilité sociale et valorisation économique. Cependant, on ne peut considérer que la prise en compte des patrimoines naturels locaux soit une solution universelle. Certains éléments de la biodiversité s'inscrivent mal dans cette catégorie, soit parce qu'ils dépassent l'échelle locale, soit parce qu'ils ne sont guère appréciés dans les cultures locales. De plus, les usages et les règles d'accès associés à ce statut ne garantissent pas forcément protection de la nature et justice sociale.

26 Au niveau international, comme l'ont montré les débats du dernier sommet de la Convention sur la diversité biologique qui s'est tenu à Kuala Lumpur en février 2004, on assiste tout à la fois à la célébration des savoirs et savoir-faire locaux et à la réhabilitation des dispositifs de sanctuarisation. De nouvelles voies, faisant une large part aux négociations entre acteurs, tentent d'articuler patrimoines locaux et aires protégées. Elles visent au maintien de la fonctionnalité des écosystèmes et à la sauvegarde de certains éléments de la biodiversité, tout en garantissant le respect des droits d'accès locaux et des « modes de vie traditionnels ». Les conséquences sur le terrain d'une telle position internationale constitueront à n'en point douter une piste de recherche fructueuse, qui s'ajoute aux perspectives ouvertes par les contributions de cet ouvrage et détaillées ci-dessus. Parmi elles, il en est qui nous semblent avoir une portée majeure pour les terrains africains et, au-delà, dans l'ensemble du monde tropical. Ainsi, en est-il de l'analyse des liens entre revendications patrimoniales, territoriales et identitaires, qui conduisent à des ré-interprétations de la notion même de patrimoine naturel, à des détournements de processus et à des changements dans les règles d'accès et d'appropriation des ressources et des espaces. Le renforcement des liaisons entre construction patrimoniale et volonté de valorisation économique conduit à la multiplication des projets d'écotourisme, de labellisation, etc., qui constituent autant de sujets passionnants. Enfin, on constate que les dynamiques de revendications patrimoniales utilisent souvent les résultats de nos propres recherches, ce qui invite à s'interroger sur la place des chercheurs et la portée politique et éthique de leurs travaux.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

BASSETT T. J., D. CRUMMEY (eds), 1993 — *Land in African Agrarian Systems*. Madison, The University of Wisconsin Press, 418 p.

BÉRARD L, MARCHENAY P., 2004 — *Les produits de terroir. Entre cultures et règlements*. Paris, éditions du CNRS, 232 p.

BERKES F. (ed.), 1989 — *Common property resources. Ecology and community-based sustainable development*. Londres, Belhaven Press, 302 p.

BLANC-PAMARD C, CAMBRÉZY L. (coord.), 1995 — *Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières.* Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires, 472 p.

CAHEN M., 1999 — *La nationalisation du monde. Europe, Afrique, l'identité dans la démocratie*. Paris, L'Harmattan, 256 p.

CHEVALLIER D. (dir.), 2000 — *Vives campagnes. Le patrimoine rural, projet de société.* Paris, éditions Autrement, coll. Mutations n° 194, 224 p.

CORMIER-SALEM M.C., ROUSSEL B., 2000 — Patrimoines naturels : la surenchère, *La Recherche* 333, numéro spécial juillet-août 2000 : 106-110.

CORMIER-SALEM M.-C, ROUSSEL B., 2002 — « Patrimoines et savoirs naturalistes locaux ». *In* MARTIN J.Y. (éd.), *Développement durable ? Doctrines, pratiques, évaluations.* Paris, IRD Éditions : 125-142.

CORMIER-SALEM M.C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL B. (éd.), 2002 — *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires, 468 p.

GRAHAM B., ASHWORTH G.J., TUNBRIDGE J.E., 2000 — *A Geography of Heritage. Power, Culture & Economy*. London, Arnold, 284 p.

HONEY M., 1999 — *Ecotourism and sustainable development. Who owns Paradise ?,* Island Press, Washington.

LAVIGNE DELVILLE P., 1998 — *Fonder rural, ressources renouvelables et développement en Afrique. Rapport de synthèse*. Paris, MAE Coopération et francophonie, Groupe de recherche et d'échanges technologiques, 139 p.

LE ROY E., 1999 — *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du droit*. Paris. Librairie générale de droit et jurisprudence.

LUXEREAU A., 2003 — Relations entre les niveaux local, national et international pour la conservation de la girafe au Niger. *In* Cosaert P. et Bart F. (éd.) *Patrimoines et développement dans les pays tropicaux. Espaces tropicaux*, Pessac, Dymset, 18 :191-199.

OSTROM, E., DIETZ T., DOLSAK N., STERN P.C., STONICH S., WEBER E.U. (eds), 2002 — *The drama of the commons.* National Academy Press, Washington D.C. 435 p.

PELUSO N., WATTS M. (eds), 2001 — *Violent Environments.* Ithaca, NY, Cornell University press.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07

POSEY D. A., 1999 — *Cultural and spiritual values of Biodiversity.* Nairobi, Unep, Intermediate technology publication, 731 p.

RAUTENBERG M., MICOUD A., BÉRARD L, MARCHENAY P., 2000 — *Campagnes de tous nos désirs*. Paris, édit. MSH, mission du Patrimoine ethnologique, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 16, 192 p.

RIEGEL J., 2002 — *Utilisations pastorales et aires protégées. Le cas des Peuls dans le parc national du W au Niger (Afrique de l'Ouest)*. Paris, MNHN. Mémoire de DEA EMTS. 67 p. + annexes

RODARY E., CASTELLANET C, Rossi G. (eds), 2003 — *Conservation de la nature et développement. L'intégration impossible ?* Paris, Gret-Karthala, 308 p.

ROSENZWEIG M. L., 2003 — Reconciliation ecology and the future of species diversity. *Oryx*, 37 (2) : 194-205.

SMOUTS M.-C, 2001 — *Forêts tropicales, jungle internationale. Les revers d'une écopolitique mondiale*. Paris, Presse de la Fondation nationale des Sciences politiques, 351 p.

ZERNER C. (éd.), 2000 — *People, Plants, and Justice. The Politics of Nature Conservation*. Columbia University Press, 416 p.

ZIMMERER K, BASSETT T. (eds), 2003 — *Political ecology. An integrative approach to geography and environment-development studies*. New York, The Guilford press, 310 p.

NOTES

1. Autour de l'UR026 « Patrimoines et territoires » de l'IRD, se sont regroupés divers chercheurs et étudiants appartenant aussi bien à des institutions du Nord (Mald-Paris 1, département HNS du Muséum national d'histoire naturelle...) que du Sud (universités de Tananarive, de Niamey, d'Abidjan, etc.) et travaillant dans des disciplines très diverses : géographes, historiens, anthropologues, ethnobiologistes mais aussi écologues, botanistes, politologues, économistes.
2. *Convention on International Trade in Endangered species of Wildlife and Fauna ; Convention on Migratory species* dite « Convention de Bonn ».
3. OMC : Organisation mondiale du commerce ; Ompi : Organisation mondiale de la propriété intellectuelle.

AUTEURS

MARIE-CHRISTINE CORMIER-SALEM

Marie-Christine **Cormier-Salem,** géographe, UR 026 IRD/MNHN département HNS, CP 026, 57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05.

BERNARD ROUSSEL

Bernard **Roussel,** ethnobotaniste, UR 026 IRD/MNHN département HNS, CP 026, 57, rue Cuvier, 75231 Paris cedex 05.

Ce document est la propriété exclusive de Forrest Jean (teuthi@yahoo.fr) - 04 novembre 2020 à 18:07